

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِذِكْرِ وَلِيهِ



مجله‌ی علمی - تخصصی

دوفصل نامه‌ی «دانش نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»
سال یازدهم، شماره‌ی بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
دکتر احسان پوراسماعیل
(استادیار مؤسسه آموزش عالی آرمان رضوی)

سر دبیر:
دکتر نهلہ غروی نائینی
(استاد دانشگاه تربیت مدرس)

این مجله بر اساس پروانه‌ی انتشار معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به شماره ثبت ۹۲/۲۵۱۷۰ در تاریخ ۹۲/۹/۱۳۹۲ منتشر می‌گردد.
شاپا: ۲۳۸۳-۱۳۸۳

<http://qsahe.ir>
E-mail: info@qsahe.ir

چاپ و صحافی: دفتر فنی پیام شمارگان: ۵۰۰ نسخه تک شماره: ۵,۰۰۰,۰۰۰ ریال
مشهد، صندوق پستی: ۹۱۸۶-۳۸۴

تماس از طریق پیام‌رسان‌های ایتا، سروش، تلگرام و واتس‌آپ: +۹۸۹۲۲۰۱۱۲۷۳۸
این مجله در پایگاه‌های پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (ensani.ir)، مجلات تخصصی نور (noormags.ir)، مگ ایران (magiran.com) و سیولیکا (civilica.com) نمایه می‌شود.

هیأت تحریریه:

۱. دکتر سید محمد باقر حجّتی؛ استاد دانشگاه تهران
۲. دکتر محمد تقی دیاری؛ استاد دانشگاه قم
۳. دکتر سیدرضا مؤدّب؛ استاد دانشگاه قم
۴. دکتر قاسم بستانی؛ استاد دانشگاه شهید چمران اهواز
۵. دکتر سید علی اکبر ربیع نتّاج؛ استاد دانشگاه مازندران
۶. دکتر محمد سعیدی مهر؛ استاد دانشگاه تربیت مدرّس
۷. دکتر قاسم فائز؛ استاد دانشگاه تهران
۸. دکتر فتحیه فتاحی زاده؛ استاد دانشگاه الزهراء ع.ا.ع.
۹. دکتر غلامحسین اعرابی؛ دانشیار دانشگاه قم
۱۰. دکتر نادعلی عاشوری تلوکی؛ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

ویراستار فنی و ساختاری: دکتر علی ایمان پرست؛ عضو هیأت علمی دانشگاه زابل

مترجم و ویراستار انگلیسی چکیده مقالات: دکتر حسین رسولی پور؛ استاد مدعو دانشگاه فردوسی مشهد

شیوه‌نامه‌ی ساختاری و نوشتاری برای تنظیم و ارسال مقاله به دوفصلنامه‌ی

«دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»

۱. نکات کلی برای تنظیم مقاله

لازم است که برای آماده‌سازی مقاله جهت چاپ در مجله‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث» نکات زیر به دقت لحاظ شود:

۱. در این دوفصلنامه، مقاله‌ای انتشار می‌یابد که در یکی از عرصه‌های علوم قرآن و حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآن و حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشد.

۲. متن مقاله‌ی ارسالی به زبان فارسی باشد. مجله از چاپ ترجمه‌ی مقاله معذور است، مگر اینکه ترجمه همراه نقد و تحقیق باشد.

۳. مقاله‌ی ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.

۴. مقاله‌ی فرستاده شده تحقیقی و مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشد.

۵. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۶. مقاله با فاصله‌ی کافی میان سطور و خوانا، با برنامه‌ی Microsoft Word تایپ شده و فقط از طریق پست الکترونیکی به مجله ارسال

- شود، اعلام وصول پس از دریافت مقاله از همین طریق حداکثر بعد از ده روز انجام خواهد گرفت.
۷. ذکر مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان، تعیین نویسنده‌ی مسئول مقاله، به همراه نشانی کامل، شماره تماس و درجه‌ی علمی هریک به همراه اسکن حکم کارگزینی ضروری است.
۸. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۹. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
- چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه‌ی اصلی، نتیجه و فهرست منابع.
۱۰. درج معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۱. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره‌ی جلد و صفحه، در داخل پرانتز درج گردد.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقاله را برای خود محفوظ می‌دارد و از با زگردندان مقاله‌ی دریافتی معذور است.
۱۳. مقاله‌ها بعد از ارزیابی اولیه، داوری می‌شود و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد و در این صورت یک نسخه به نویسندگان مقاله تقدیم خواهد شد.
۱۴. مقاله‌های چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان و صحت نوشتارهای علمی نیز با آنها است.

۲. شیوه‌نامه‌ی ساختاری

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به‌منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقاله‌ها، نکات ذیل را رعایت کنند:

در تدوین مقاله لازم است این ترتیب رعایت شود:

(الف) عنوان مقاله: ناظر به موضوع تحقیق باشد، به‌صورت کوتاه و رسا درج گردد.

(ب) مشخصات نویسنده: ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبه‌ی علمی و سازمان وابسته الزامی است.

(ج) چکیده: قریب به ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه به زبان فارسی و انگلیسی به‌گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل: بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه‌ی بحث باشد.

(د) کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند.

(هـ) مقدمه یا طرح مسأله: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آنها با موضوع نوشتار به‌صورت واضح اشاره شود.

(و) بدنه‌ی اصلی مقاله: در نگارش بدنه‌ی اصلی مقاله رعایت نکات زیر ضروری است:

۱. بدنه‌ی مقاله که متن اصلی است، پاراگراف‌بندی شده باشد، به‌گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار بگیرند.

۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی تر قرار بگیرند، به نوعی که مجموعه‌ی مقاله از شاکله‌ی منسجم برخوردار بوده و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت شده باشد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه (») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. در ذکر مرجع نکات زیر رعایت گردد:

■ به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه). در صورتی که نام خانوادگی مؤلف مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت گیرد؛

■ اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره‌ی صفحه و سال

انتشار اثر دوم، شماره‌ی صفحه)؛

- در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت به آن دو اشاره می‌گردد:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه/ نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه)؛

- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.

ز) نتیجه: حدود ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصه‌گیری از مهم‌ترین مسایلی که نویسنده آنها را در مقاله‌اش به طور مستند شرح و بسط داده است.

ح) فهرست منابع: کتب و مقاله‌هایی که نویسنده در مقاله‌اش به آنها استناد نموده و یا از آنها نقل مطلب کرده است. منابع مورد استفاده می‌بایست به صورت زیر تنظیم شود:

- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه بر اساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.
- کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم/ مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره‌ی مجله، سال انتشار.
- منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.
- منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن

ذکر شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.

- عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا» (بدون محل نشر)، «بی‌نا» (بدون ناشر)، «بی‌تا» (بدون تاریخ) استفاده شود.

۳. شیوه‌نامه‌ی نوشتاری (دستور خط)

رسم الخط یا دستور خط یکی از موضوعات مهم نگارش فارسی است که درباره‌ی شیوه‌ی املائی کلمات بحث می‌کند. رعایت نکات رسم الخطی در سرعت و دقت مطالعه و همچنین زیبایی متن بسیار مؤثر است. لازم است که نویسندگان محترم قبل از ارسال متن به مجله، مقاله‌ی خود را از دیدگاه نکات رسم الخطی مورد بازبینی و ویراستاری دقیق قرار دهند. مهم‌ترین نکات رسم الخط - که در بسیاری از موارد مورد غفلت واقع می‌شوند - در متنی با عنوان «شیوه‌نامه‌ی نوشتار» به صورت فشرده و مفید گردآوری شده است. شما می‌توانید این متن را با رفتن به صفحه‌ی اینترنتی <http://qsahe.ir> دریافت نمایید.



مجله‌ی علمی - تخصصی

سال یازدهم، شماره‌ی بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ظهور زیبایی علم در شخصیت انسان

۱۱ دکتر احسان پوراسماعیل

مناقشه‌ی سندی جریان وصیت پیامبر ﷺ در نزد اهل تسنن

۱۵ دکتر احسان پوراسماعیل

رهیافتی به معناشناسی «سلطان» در قرآن با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانشینی

۴۳ دکتر کیوان احسانی و همکاران

بررسی مبانی فکری محدث دهلوی در ترجمه‌ی قرآن

۷۷ دکتر عظیم عظیم‌پور مقدم و علی‌رضا جوادی

مباحث علوم قرآنی در تفسیر کشف التنزیل فی تحقیق المباحث والتأویل

۱۲۷ دکتر مجتبی نوروزی و دکتر سید ابوالقاسم موسوی

تبیین عملکرد امام علی علیه السلام پس از شهادت پیامبر ﷺ در حفظ وحدت اسلامی

۱۵۳ دکتر محمدجواد توکلی خانیکی و سید حمید موسوی گرمارودی

آسیب‌شناسی تفسیر سلفیه با رویکرد انتقادی

۱۷۱ فاطمه احمدی بیغش و زهره منصوری

ظهور زیبایی علم در شخصیت انسان

(سخن مدیر مسئول)

دکتر احسان پوراسماعیل
استادیار مؤسسه‌ی آموزش عالی
آرمان رضوی
pouresmaeil@armanrazavi-
ihe.ac.ir

علم در اندیشه‌ی علوی تنها عامل حیات و نابودی جهل نیست؛ بلکه معیار دیگری برای ارزش انسانی نیز به شمار می‌آید: «الْعِلْمُ أَفْضَلُ الْجَمَالَيْنِ» (آمدی، تصنیف غررالحکم، ص ۴۲) یعنی: دانش، بهترین دو زیبایی است؛ این تعبیر، مفهوم زیبایی را از سطح ظاهری فراتر می‌برد و علم را به عنوان جمالی درونی و پایدار معرفی می‌کند. در روایت دیگری آمده است: «الْعِلْمُ جَمَالٌ لَا يَخْفَى وَ نَسِيبٌ لَا يُجْفَى» (همان). یعنی: دانش، جمالی است که پنهان نمی‌ماند و خویشاوندی است که تباه نمی‌شود؛ بر اساس این تعریف، علم اگر علم باشد، جمالی است که پنهان نمی‌ماند؛ زیرا آثار آن در شخصیت و رفتار انسان ظهور می‌یابد و به بخشی از هویت او تبدیل می‌شود.

این معنا در تعبیر «...الْعِلْمُ أَشْرَفُ حَلِيَّةٍ وَ عَطِيَّةٍ» (همان، ص ۲۸۱) یعنی: دانش، برترین زیور و عطاست، نیز آشکار است. علم، شریف‌ترین زیور و عطیه معرفی شده است؛ یعنی ارزش انسان نه صرفاً به آنچه بر او پوشانده می‌شود، بلکه به آنچه در شخصیت او نهاده شده است وابسته است. از همین رو امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «مُرَيِّنُ الرَّجُلِ عِلْمُهُ وَ حِلْمُهُ» (همان، ص ۴۲) یعنی: زینت بخش انسان، دانش و بردباری او است؛ علم زمانی به زینت حقیقی

انسان تبدیل می‌شود که با حلم همراه گردد. بدین ترتیب، معرفت از اخلاق جدا نیست؛ علم باید در منش انسان به صورت حلم و بزرگواری ظهور کند.

در همین چارچوب، روایت «الْعِلْمُ زَيْنُ الْحَسَبِ» (همان) نیز معیار منزلت را با زتعریف می‌کند. حسب و نسب، هرچند می‌تواند بخشی از هویت اجتماعی انسان باشد، اما علم است که آن را زینت می‌دهد. منزلت حقیقی، بیش از آنکه امری موروثی باشد، امری اکتسابی است و علم یکی از مهم‌ترین عوامل تحقق آن از جانب خدا است.

شاید اجتماعی‌ترین تعبیر این مجموعه، سخن امیرالمؤمنین علیه السلام باشد که می‌فرماید: «الْعِلْمُ زَيْنُ الْأَغْنِيَاءِ وَ غِنَى الْفُقَرَاءِ» (همان). علم برای ثروتمند زینت است و برای فقیر غنا؛ این تعبیر، علم را نوعی سرمایه‌ی انسانی معرفی می‌کند که ارزش آن به دارایی مادی وابسته نیست. کسی که از مال برخوردار است، با علم بر ارزش شخصیت خویش می‌افزاید و کسی که از آن محروم است، می‌تواند به واسطه‌ی علم از نوعی غنای انسانی برخوردار شود.

از همین روست که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَكْتَسِبِ بِالْعِلْمِ مَالًا اِكْتَسَبَ بِهِ جَمَالًا» (همان) یعنی: آنکه با دانش دارایی نیافت، از آن زیبایی یافت. این روایت معیار ارزش علم را از سود اقتصادی جدا می‌کند. علم ممکن است برای انسان مال نیاورد، اما می‌تواند برای او جمال و زیبایی بیافریند. بنابراین، ارزش علم را نمی‌توان تنها با میزان ثروتی که تولید می‌کند، سنجید؛ زیرا کارکرد عمیق‌تر آن، ساختن انسان و زیباسازی شخصیت او است.

در نهایت، مجموعه‌ی این روایات، تصویری نوین از علم ارائه می‌دهد که

بر اساس آن، علم انسان را به زیبایی پایدار می‌آراید؛ از این منظر، علم یک ابزار بیرونی برای انسان نیست؛ بلکه بخشی از فرایند «شدن» انسان است؛ از این رو، در منطق علوی، مسأله‌ی اصلی علم این نیست که انسان را «داناتر» کند؛ بلکه این است که او را شریف‌تر و زیباتر سازد.

به امید دستیابی به شرافت و زیبایی علم، با کسب دانش از علم مصبوب، حضرت بقیة الله اعظم عَلَيْهِ السَّلَامُ بیست و یکمین شماره از مجله‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث» را آغاز می‌کنیم.

مناقشه‌ی سندی جریان وصیت پیامبر ﷺ در نزد اهل تسنن

دکتر احسان پوراسماعیل
استادیار مؤسسه آموزش عالی
آرمان رضوی
pouresmaeil@
armanrazavi-ihe.ac.ir

چکیده: با بررسی اسناد مختلف اهل تسنن به صحیح بودن حدیث قلم و قرطاس پی می‌بریم؛ اما پیامدهای جبران ناشدنی پذیرفتن این جریان سبب تضعیف آن توسط برخی علمای اهل تسنن شده است؛ این مناقشات در سه جهت دسته‌بندی می‌شود که عبارتند از: ۱- ضعف سند روایت، ۲- انحصار روایت به نقل ابن عباس، ۳- اشکال سن ابن عباس هنگام صدور روایت؛ با پژوهش انجام‌گرفته سند روایت به دلیل نقل بخاری و مسلم «متفق علیه» نزد اهل تسنن است و حدیث نوشتن وصیت به اسناد مختلف از دیگر صحابه نیز نقل شده است؛ هم‌چنین امکان جمع یا ترجیح در مورد سن و جایگاه علمی ابن عباس وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: وصیت پیامبر ﷺ، حدیث قلم و قرطاس، متفق علیه، مسلم، بخاری، ابن عباس.

تاریخچه‌ی مقاله
دریافت: ۱۴۰۲/۸/۶
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲

۱. مقدمه

حدیث معروف به قلم و قرطاس، مورد استناد شیعه بر علیه عمر بن خطاب و جمع دیگری از صحابه‌ی پیروی او است از این‌رو مخالفان تلاش کرده‌اند بر آن خرده بگیرند.

این حدیث که بر عکس مدعای برخی افراد، به اسناد مختلف در مدارک اهل تسنن آمده است و یکی از قوی‌ترین دلایل بر فساد عقیده‌ی عمر بن خطاب و پیروان او از منظر شیعه می‌باشد. بر همین اساس، گروهی از علمای اهل تسنن و وهابیت درصدد رد این حدیث بر آمده‌اند.

آنچه از متن روایت از منظر شیعه مشخص است انحراف برخی از صحابه به رهبری عمر بن خطاب در مقابل دستور مستقیم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ پیامبری که جز وحی مطلبی بر زبان جاری نمی‌کند: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم، ۳ و ۴) یعنی: و از سر هوس سخن نمی‌گوید؛ این سخن بجز وحی‌ای که وحی می‌شود، نیست.

پیامبری که اطاعتش صلی الله علیه و آله بر اساس آیات شریفه‌ی قرآن اطاعت از خدا است (نساء، ۵۹ و مائده، ۹۲ و نور، ۵۴ و محمد صلی الله علیه و آله، ۳۳ و تغابن، ۱۲ و آل عمران، ۳۲ و انفال، ۱ و ۲۰ و ۶۰ و مجادله، ۱۳) اما به راحتی سخنش در حالی که زنده

است، نادیده انگاشته می‌شود. اینکه به پیامبر ﷺ نسبت هذیان داده شود (نک: پوراسماعیل، ۱۴۰۱ ش، صص ۱۵-۴۲) گوینده را شامل این دسته از آیات قرآن می‌کند:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (نساء، ۱۱۵). یعنی: و هر کس، پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد، و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد، وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم، و چه بازگشتگاه بدی است.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ (احزاب، ۵۷) یعنی: بی‌گمان، کسانی که خدا و پیامبر او را آزار می‌رسانند، خدا آنان را در دنیا و آخرت لعنت کرده و برایشان عذابی خفت‌آور آماده ساخته است.

عالم سنی، قسطلانی سخن جالب در کتاب خود دارد و می‌نویسد: خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (حجرات، ۱) یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در برابر خدا و پیامبرش [در هیچ کاری] پیشی مجوید و از خدا پروا ندارید که خدا شنوای دانا است؛ پس ادب اقتضا می‌کند که به هیچ وجه امر و نهی بر پیامبر ﷺ صورت نگیرد و نیز در هیچ اذن و تصرفی و ... تا اینکه خود آن حضرت ﷺ اگر امری و نهی‌ای وجود دارد، بیان بفرماید، کما اینکه آیه‌ی شریفه دال بر آن است (همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۷).

وقتی عمر و پیروان وی در مجلسی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آن حی و حاضر بودند و با صراحت امر به انجام کاری کردند، این چنین عملکردی دارند، پس تکلیف دوران بعد از حیات ظاهری ایشان و دستوراتی که بدان وصیت کرده‌اند نیز مشخص است با این همه مخالفان شیعه سعی در تطهیر عملکرد خلیفه دارند و بر این باورند که راوی این جریان یعنی ابن عباس ضعیف است و متن آن نیز معلول است زیرا از میان آن همه صحابه، این روایت را تنها او بیان کرده است، در حالی که در زمان وفات پیامبر صلی الله علیه و آله ۱۰ سال بیشتر نداشته است. برقی و عبدالرحیم خطیب و دیگران نیز در رد این روایت سخن‌ها گفته‌اند.

بنابراین شبهات مخالفان، حول سه مسأله بیان شده است:

۱- ضعف سندی این روایت

۲- انحصار نقل روایت از ابن عباس

۳- سن ابن عباس در زمان صدور روایت که در این مقاله به پاسخ هر یک می‌پردازیم.

۲. مصادر حدیث قلم و قرطاس در صحیحین

در صحیحین بخاری و مسلم روایتی از قول ابن عباس آمده است که نشان از مخالفت گروهی از صحابه در مقابل سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هنگام نوشتن وصیت ایشان دارد:

عُضد الدین ایجی به نقل از آمدی چنین بیان می‌کند: «كان المسلمون عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة و طريقة واحدة إلا من كان

یبطن النفاق و يظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً و كان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم و ذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته (اثتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى ...)» (همو، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۶۴۹ و ۶۵۰).

یعنی: مسلمانان در زمان وفات نبی اکرم ﷺ بر یک عقیده و روش بودند مگر کسانی که نفاق خویش را پنهان و وفاق خویش را آشکار کرده بودند؛ سپس میان ایشان به سبب امور اجتهادی که نه موجب ایمان بود و نه موجب کفر، اختلاف افتاد و هدف آنها (صحابه) از این اختلاف، اقامه‌ی امور دین و ادامه‌ی منهج شرع بود، مانند اختلاف‌شان نزد سخن نبی اکرم ﷺ وقتی در هنگام بیماری وفات‌شان فرمودند: کاغذی برای من بیاورید تا برای شما کتابی بنویسم که بعد از من گمراه نشوید.

این سخن آمده‌ی نشان از وجود اختلاف میان صحابه دارد تا جایی که این اختلاف در همان زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ به وقوع پیوسته است. پس این اختلاف و وقوع آن امری ثابت بوده و از مصادیق اختلافات اجتهادی صحابه می‌باشد.

در ابتدا به مصادر روایی این اختلاف در صحیحین بخاری و مسلم اشاره می‌کنیم و بعد از آن به بررسی شبهات مخالفان حول این اختلاف اجتهادی در مقابل پیامبر ﷺ می‌پردازیم:

این روایت از جمله روایات مشهور بخاری و مسلم می‌باشد که در چندین جا از صحیحین آمده است:

- اوّل: صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابة العلم، ج ۱، ص ۵۴، رقم ۱۱۴.
- دوم: صحیح بخاری، کتاب الجهاد، باب هل يستشفع الى اهل الذمة و معاملتهم، ج ۳، ص ۱۱۱۱، رقم ۲۸۸۸.
- سوم: صحیح بخاری، کتاب الخمس، باب اخراج اليهود من جزيرة العرب، ج ۳، ص ۱۱۵۵، رقم ۲۹۹۶.
- چهارم و پنجم: صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب مرض النبی و وفاته، ج ۴، ص ۱۶۱۲، رقم ۴۱۶۸ و ۴۱۶۹.
- ششم: صحیح بخاری، کتاب المرضى، باب قول المريض قوموا عنی، ج ۵، ص ۲۱۴۶، رقم ۵۳۴۵.
- هفتم: صحیح بخاری، الاعتصام بالكتاب و السنة، باب كراهية الخلاف (الاختلاف)، ج ۶، ص ۲۶۸۰، رقم ۶۹۳۲
- نشانی‌ها از صحیح بخاری با مشخصات چاپی زیر است:
- (همو، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۵۴، رقم ۱۱۴؛ ج ۳، ص ۱۱۱۱، رقم ۲۸۸۸ و ص ۱۱۵۵، رقم ۲۹۹۶؛ ج ۴، ص ۱۶۱۲، رقم ۴۱۶۸ و ۴۱۶۹؛ ج ۵، ص ۲۱۴۶، رقم ۵۳۴۵؛ ج ۶، ص ۲۶۸۰، رقم ۶۹۳۲).
- آمدن این روایت در ۷ موضع از صحیح بخاری عملاً تصریحی است بر صحت آن و ردّی است بر منکران آن ولی از باب اطمینان، به مصادر این روایت در صحیح مسلم نیز اشاره می‌کنیم:
- صحیح مسلم، کتاب الوصیة، باب ترك الوصیة لمن ليس له شیء یوصی

فيه (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۵۷، رقم ۱۶۳۷).

مسلم این روایت را به چند سند در این قسمت از کتابش آورده است. در «مشكاة المصابيح» این روایت که متفق علیه بخاری و مسلم می‌باشد بدین صورت آمده است: «لما حَضَرَ رسولُ الله، و في البيت رجال، فيهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال النبي: (هَلُمُّوا أَكْتُبْ لَكُمْ كتاباً لَنْ تَضَلُّوا بعده). فقال عمر: قد غَلَبَ عليه الوجعُ، و عندكم القرآن، حَسْبُكُمْ كتابُ الله، فاختلف أهل البيت و اختصموا، فمِنْهُمْ مَنْ يقول: قَرَّبُوا يَكْتُبْ لَكُمْ رسولُ الله. و مِنْهُمْ مَنْ يقول ما قال عمر. فلما أَكْثَرُوا اللُّغَطَ و الاختلاف، قال رسولُ الله: (قوموا عني).. قال عبيدالله: فكان ابنُ عَبَّاسٍ يقول: إِنَّ الرِّزِيَّةَ كُلَّ الرِّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رسولِ الله صلى الله عليه و سلم و بين أن يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الكتابَ لاختلافهم و لغتهم».

«و في رواية سليمان بن أَبِي مُسْلِمٍ الْأَحْوَلِ قال ابن عَبَّاسٍ: يوم الخميس، و ما يوم الخميس؟ ثم بكى حَتَّى بَلَ دَمْعُهُ الحصى. قلت يا ابن عَبَّاسٍ و ما يوم الخميس؟ قال: اشتدَّ برسولِ الله وَجَعُهُ فقال: (ائتوني يَكْتُبُ لَكُمْ كتاباً لَا تَضَلُّوا بعده أبداً)... فتنازعوا وَلَا يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيِّ تَنَازُعٍ. فقالوا: ما شأنه؟ أَهَجَرَ؟ استفهموه، فذهبوا يَرُدُّونَ عليه. فقال: (دعوني، ذروني، فالذي أنا فيه خيرٌ مما تدعونني إليه).. فَأَمَرَهُمْ بثلاث: فقال: (أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، و أَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أَجِيزُهُمْ).. و سَكَتَ عَنِ الثَّالِثَةِ، أَوْ قَالَهَا فَنَسِيْتُهَا، قال سفيان: هذا من قول سليمان).. متفق عليه» (خطيب تبریزی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۱۶۸۲ و ۱۶۸۳).

یعنی: از ابن عَبَّاسٍ روایت شده است که وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حال احتضار

قرار گرفتند، در حالی که در خانه‌ی ایشان مردانی بودند که عمر بن خطاب نیز در میان ایشان بود، پیامبر ﷺ فرمودند: بیاید تا برای شما کتابی بنویسم که بعد از آن هرگز گمراه نشوید؛ عمر گفت: درد بر او غلبه کرده است و در نزد شما قرآن موجود است و کتاب خدا ما را بس است. پس آنهایی که در خانه بودند اختلاف کردند و خصومت کردند. بعضی از ایشان کسانی بودند که می‌گفتند: اسباب کتابت را نزدیک بیاورید تا رسول الله برای شما بنویسد و برخی دیگر نیز آنچه را که عمر گفته بود را می‌گفتند. پس وقتی سر و صدا و اختلاف زیاد شد، پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: برخیزید از من دور شوید.

عبیدالله می‌گوید: ابن عباس همواره می‌گفت: به درستی که مصیبت، همه مصیبت، آن است که بخاطر اختلاف آنها و سر و صدای آنها، بین پیامبر اکرم ﷺ و اینکه آن کتاب را برای آنها بنویسد، حائل و مانع شدند.

در روایت سلیمان بن ابی مسلم احول آمده است که ابن عباس گفت: روز پنج‌شنبه، و چه عظیم است روز پنج‌شنبه! پس گریست تا اینکه اشک او سنگ‌ریزه‌های آنجا را تر کرد. گفتم: ای ابن عباس! روز پنج‌شنبه چیست؟ ابن عباس گفت: درد پیامبر اکرم ﷺ سخت شد پس فرمود: شانه‌ی - شتر یا گوسفند - بیاورید تا برای شما بنویسم کتابی که بعد از آن هرگز گمراه نشوید. پس - کسانی که در آنجا بودند - تنازع کردند و شایسته نیست که در نزد پیامبر ﷺ تنازع شود. پس گفتند: او را چه شأن است (او را چه شده)؟ آیا هذیان می‌گوید؟ از او بپرسید. پس شروع کردند به برگرداندن کلام بر پیامبر ﷺ.

سپس رسول خدا ﷺ فرمود: رهایم کنید، بگذارید مرا! آنچه که من در آنم

بهتر است از آنچه که شما مرا بدان می‌خوانید. پس آنان را به ۳ چیز سفارش کرد و گفت: مشرکان را از جزیره‌العرب بیرون کنید؛ نمایندگان قبایل را بپذیرید همان‌طور که من به آنها اجازه‌ی ورود دادم و در مورد سومی سکوت کرد یا گفت و من آن را فراموش کرده‌ام.

سفیان می‌گوید: این سخن سلیمان است (که سکوت کرد یا من آن را فراموش کرده‌ام)؛ این روایت متفق علیه - بخاری و مسلم - می‌باشد.

۳. شبهات مخالفان شیعه

آن‌چنان که اشاره شد ضعف سندی روایت ابن عباس و انحصار نقل روایت از او و هم‌چنین صغر سنّی وی در زمان صدور روایت، دستاویز مخالفان شیعه برای پاک کردن صورت مسأله شده است چه اینکه با این اقدام می‌توانند خلیفه را از بیان عملکردی خلاف قرآن مبرا کنند؛ بنابراین در این قسمت به پاسخ این هر سه شبهه خواهیم پرداخت.

۳-۱. ضعف سندی

شبهه‌ی اوّلی که معمولاً در مباحث حدیثی بیان می‌شود مسأله‌ی سند روایات است؛ مخالفان بر این نظرند که سند این روایت ضعیف است امّا آن‌چنان که در ابتدای مقاله بیان نمودیم، این روایت از جمله روایاتی است که هم بخاری و هم مسلم آن را بیان کرده‌اند.

در نزد اهل تسنن، روایاتی که متفق علیه است یعنی بخاری و مسلم در نقل آن مشترک هستند، دارای بالاترین درجه صحت روایی می‌باشند.

«قال الحاكم أبو عبد الله النيسابوري في كتابه المدخل إلى كتاب الاكلیل الصحيح من الحديث عشرة أقسام ... فالاول من المتفق عليه اختيار البخاری و مسلم و هو الدرجة الاولى من الصحيح» (نووی، ۱۳۹۲ ق، ج ۱، ص ۲۷ و سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۱۰۷).

یعنی: حاکم نیشابوری حدیث صحیح را به ۱۰ قسمت تقسیم کرده است که اولین آنها روایاتی است که بخاری و مسلم متفق در اختیار آن هستند و این حالت، درجه‌ی اول روایت صحیح می‌باشد.

این روایت متفق علیه است، هم در سند (برخی اسناد مسلم با بخاری مشترک می‌باشد) و هم در متن، مشترک میان بخاری و مسلم می‌باشد (عبد الباقي، ۱۳۹۷ ق، ج ۲، ص ۴۰۲ و ۴۰۳).

حال چگونه است که علمای طراز اول و سلف اهل تسنن عملاً بر صحت این روایت متفق علیه اجماع دارند، ولی برخی از به اصطلاح علمای خلف آنها در این روایت شبهه می‌کنند؟!

البته جواب این سخن روشن است و این علمای متأخر نیز متوجه شده‌اند که مدلول این روایات دقیقاً بر علیه عقاید ایشان می‌باشد و به اعتقاد نگارنده اصل بیان این روایات توسط بخاری و مسلم هدفی ندارد به جز نشان دادن جرأت و جسارت عمر بن خطاب در مقابل رسول الله ﷺ.

تدبر در روایات بخاری و مسلم و جسارت‌های عمر بن خطاب به پیامبر ﷺ و دیگر روایات از این دست و همچنین مطالعه‌ی سیره‌ی عمر بن خطاب، خواننده‌ی منصف را به این مسیر سوق می‌دهد؛ بنابراین بحث مناقشه‌سندی

در این روایت عملاً امری مردود در نزد اهل علم از محدثان اهل تسنن می‌باشد ضمن اینکه نافرمانی‌های خلیفه سابقه‌دار است نظیر آنچه در جریان صلح حدیبیه رخ داد و حتی موجب شک او در نبوت پیامبر ﷺ شد (نک: نویری، ۱۴۲۳ ق، ج ۱۷، ص ۲۳۰ و دیاربکری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲).

۲-۳. انحصار روایت حدیث به ابن عباس

ادعای انحصار نقل این روایت از ابن عباس سخن صحیحی نیست، و مدعی این سخن یا تجاهل می‌کند و یا از دیگر منابع روایی این حدیث بی‌اطلاع است. حدیث نوشتن وصیت به اسناد مختلف از دیگر صحابه نیز نقل شده است، که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۳. عمر بن خطاب

«أخبرنا محمد بن عمر حدثني هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم وبيننا وبين النساء حجاب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اغسلوني بسبع قرب وأتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا فقال النسوة اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بحاجته قال عمر فقلت اسكتن فإنكن صواحبه إذا مرضن أعينكن وإذا صح أخذتن بعنقه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هن خير منكم» (بصری زهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۳ و ۲۴۴).

یعنی: عمر می‌گوید: در حضور پیامبر ﷺ بودیم و میان ما و زنان پرده‌ای بود. رسول خدا ﷺ فرمود: مرا از هفت مشک آب غسل دهید و صفحه‌ای با قلم و

دوات بیاورید تا برای شما نامه‌ای بنویسم که پس از آن هرگز گمراه نشوید. گوید، زنان گفتند: خواسته‌ی پیامبر ﷺ را بر آورید. عمر گوید، گفتم: ساکت باشید که شما چنانید که چون بیمار می‌شود اشک می‌ریزید و چون سلامت است، در گردنش می‌آویزید و پیامبر ﷺ فرمود: آن زن‌ها از شما بهترند.

- «حدثنا محمد بن أحمد بن أبي خيثمة قال: حدثنا محمد بن علي بن خلف العطار قال: حدثنا موسى بن جعفر بن إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قال: حدثنا هشام بن سعد عن زيد بن اسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال: لما مرض النبي صلى الله عليه وسلم قال ادعوا لي بصحيفة و دواة اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا فكرهنا ذلك اشد الكراهة ثم قال ادعوا لي بصحيفة اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده أبدا فقال النسوة من وراء الستر الا تسمعون ما يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت انكن صواحبات يوسف اذا مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم عصرتن اعينكن واذا صح ركبتن عنقه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوهن فانهن خير منكم» (طبرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۲۸۷ و ۲۸۸).

یعنی: عمر بن خطاب می‌گوید: وقتی پیامبر اکرم ﷺ مریض شد، فرمود: برای من صحیفه و دواتی بیاورید تا برای شما نامه‌ای بنویسم که بعد از آن هرگز گمراه نشوید. پس ما این کار را بسیار ناخوشایند دانستیم. سپس - دوباره - فرمود: برای من صحیفه و دواتی بیاورید تا برای شما نامه‌ای بنویسم که بعد از آن هرگز گمراه نشوید. زنان پیامبر ﷺ از پشت حجاب گفتند: آیا نمی‌شنوید که رسول الله ﷺ چه می‌گوید؟ پس من (عمر) گفتم: شما زنان همانند اطرافیان و دل با ختگان یوسف علی‌ه السلام هستید، هر وقت پیامبر ﷺ مریض می‌شود از

چشمانتان اشک می‌ریزد و هر وقت سالم می‌شود برگردنش سوار می‌شوید؛ پس پیامبر ﷺ فرمود: آنها را رها کنید زیرا آنها از شما بهترند.

۳-۳. جابر بن عبدالله انصاری

«أخبرنا محمد بن عبد الله الأنصاري حدثني قرة بن خالد أخبرنا أبو الزبير أخبرنا جابر بن عبد الله الأنصاري قال لما كان في مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي توفي فيه دعا بصحيفة ليكتب فيها لأمته كتابا لا يضلون ولا يضلون قال فكان في البيت لغط وكلام و تكلم عمر بن الخطاب قال فرفضه النبي صلى الله عليه وسلم» (بصرى زهرى، بى‌تا، ج ۲، ص ۲۴۳ و بلاذرى، بى‌تا، ج ۱، ص ۲۴۳ و ابويعلی موصلى تمیمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۳۹۴).

یعنی: جابر بن عبد الله انصاری نقل می‌کند: پیامبر ﷺ در بیماری رحلت خویش فرمود: صحیفه‌ای بیاورند تا از برای اُمّت نوشته شود که نه هرگز کسی را گمراه کنند و نه گمراه شوند. ولی در خانه یابوه‌سرایی‌هایی شد و عمر بن خطاب سخنانی گفت. گوید: پیامبر ﷺ آن را رها کرد.

«أخبرنا محمد بن عمر حدثني إبراهيم بن يزيد عن أبي الزبير عن جابر قال دعا النبي صلى الله عليه وسلم عند موته بصحيفة ليكتب فيها كتابا لأمته لا يضلوا ولا يضلوا فلغطوا عنده حتى رفضها النبي» (بصرى زهرى، بى‌تا، ج ۲، ص ۲۴۴).

یعنی: جابر بن عبد الله می‌گوید: پیامبر ﷺ هنگام مرگ صحیفه‌ای خواست تا نامه‌ای برای امتش بنویسد که نه گمراه شوند و نه کسی را گمراه کنند، ولی در حضور پیامبر ﷺ به درشتی سخن گفتند و آن حضرت ﷺ از آن کار خودداری

فرمود.

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا موسى بن داود حدثنا بن لهيعة عن أبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه و سلم دعا عند موته بصحيفة ليكتب فيها كتابا لا يضلون بعده قال فخالف عليها عمر بن الخطاب حتى رفضها» (أحمد بن حنبل، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۶، رقم ۱۴۷۶۸).

یعنی: جابر بن عبد الله می‌گوید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هنگام مرگ، صحیفه‌ای خواست که در آن کتابی بنویسند که مردم بعد از آن هرگز گمراه نشوند؛ عمر بن خطاب با ایشان مخالفت کرد تا اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله از آن خودداری فرمود.

بر اساس مدارک بیان شده مشخص می‌شود که حداقل دو صحابی دیگر (جابر بن عبد الله - عمر بن خطاب) این روایت را با الفاظ مختلف بیان کرده‌اند و لذا داعیه‌ی ضعف سند و انحصار روایت آن در ابن عباس سخنی مردود و غیر صحیح می‌باشد.

۳-۴. سنن ابن عباس در زمان صدور روایت

مسأله‌ی سن از جمله مسائل فاقد مبنای روشن نزد اهل تسنن در تعریف صحابه و حجیت کلام آنان است تا جایی که هر طفلی که پیامبر صلی الله علیه و آله را دیده باشد را در جرگه‌ی صحابه بر می‌شمردند (نک: عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۷ و ۱۵۸) اما در جایی که نیاز است آن را برای اثبات مدعای خود، علیه شیعه بیان می‌کنند؛ با این همه شبهه‌ی سن ابن عباس را از چند جهت پاسخ می‌دهیم:

الف) سن ابن عباس در زمان شهادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از نگاه بزرگان اهل تسنن بین ۱۳ تا ۱۵ سال بوده است و نه ۱۰ سال.

-احمد بن حنبل به صراحت این سخن که ابن عباس در زمان شهادت نبی اکرم ﷺ ده ساله بوده است را رد می‌نماید و آن را واهی و ضعیف می‌داند. «سمعت أبي يقول في حديث أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قبض النبي صلى الله عليه وسلم وأنا بن عشر سنين قد قرأت المحکم قال أبي هذا عندي حديث واه أظنه قال ضعيف» (أحمد بن حنبل، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۱۰۴، رقم ۱۷۱۱).

در عوض به سنّ دیگری برای ابن عباس قائل است: «قرأت على أبي فأقر به أبو سعيد مولى بني هاشم قال حدثنا شعبة قال حدثنا أبو إسحاق عن سعيد بن جبير قال توفي النبي صلى الله عليه وسلم وابن عباس بن خمس عشرة سنة» بر این اساس سعيد بن جبير می‌گوید: پیامبر ﷺ وفات کردند در حالی که ابن عباس ۱۵ سال داشت.

-«حدثني أبي قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا شعبة عن أبي إسحاق قال سمعت سعيد بن جبير يحدث عن ابن عباس قال توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بن خمس عشرة سنة» (أحمد بن حنبل، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۱۰۵ و ۱۰۸، رقم ۱۷۱۴ و ۱۷۲۲) یعنی: سعيد بن جبير از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: رسول الله ﷺ وفات کردند در حالی که من ۱۵ سال داشتم.

-ابن حبان در «الثقات» چنین می‌گوید: «عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف کنيته أبو العباس توفي النبي صلى الله عليه وسلم و هو بن أربع عشرة سنة ولد قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم بأربع سنين» (ابن حبان، ۱۳۹۵ ق، ج ۳، ص ۲۰۷، رقم ۷۰۲) یعنی: عبدالله بن عباس بن

عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف، کنیه اش ابوالعبّاس است و وقتی پیامبر اکرم ﷺ وفات نمود، وی ۱۴ ساله بود. او ۴ سال قبل از هجرت رسول خدا ﷺ به دنیا آمد.

- ابن حجر عسقلانی در «فتح الباری» ضمن رد سخنی در مورد ۱۰ ساله بودن ابن عبّاس و مضطرب بودن روایات او، یعنی دقیقاً اشکال مستشکل، چنین می‌گوید: «و اما ثانیاً فدعوی الاضطراب مردودة مع إمكان الجمع أو الترجیح فإن المحفوظ الصحیح انه ولد بالشعب و ذلك قبل الهجرة بثلاث سنین فیکون له عند الوفاة النبویة ثلاث عشرة سنة و بذلك قطع أهل السیر و صححه بن عبد البر و آورد بسند صحیح عن بن عبّاس انه قال ولدت و بنو هاشم فی الشعب و هذا لا ینافی قوله ناهزت الاحتلام أي قاربته ولا قوله و كانوا لا یختنون الرجل حتی یدرک لاحتمال ان یکون أدرك فختن قبل الوفاة النبویة و بعد حجة الوداع و أما قوله و انا بن عشر فمحمول على إلغاء الکسر و روی أحمد من طریق أخرى عن بن عبّاس انه کان حینئذ بن خمس عشرة و یمکن رده إلى رواية ثلاث عشرة بأن یکون بن ثلاث عشرة و شیء و ولد فی اثناء السنة فجبر الکسرین بأن یکون ولد مثلاً فی شوال فله من السنة الأولى ثلاثة اشهر فأطلق علیها سنة و قبض النبی صلی الله علیه و سلم فی ربیع فله من السنة الأخيرة ثلاثة أخرى و اکمل بینهما ثلاث عشرة فمن قال ثلاث عشرة الغی الکسرین و من قال خمس عشرة جرهما» (همو، بی تا، ج ۱۱، ص ۹۰ و ۹۱). یعنی: و اما قول دوم مبنی بر اضطراب روایات ابن عبّاس مردود است؛ زیرا امکان جمع یا ترجیح وجود دارد؛ آنچه که صحیح می‌باشد این است که ابن عبّاس در شعب (ابی طالب) به دنیا آمد و این امر ۳ سال قبل از هجرت بوده است و لذا سن ابن عبّاس در زمان وفات

پیامبر ﷺ ۱۳ سال می‌باشد و این مطلبی است که اهل سیر بر آن قطع دارند و ابن عبدالبر این امر را تصحیح کرده و به سند صحیح از ابن عباس آورده است که او وقتی به دنیا آمد، بنی‌هاشم در شعب ابی طالب بودند. این سخن او با دیگر سخنش - «ناهزت الاحتلام» یعنی به بلوغ نزدیک شدم - تعارضی ندارد و هم‌چنین با دیگر سخنش که مرد را ختنه نمی‌کردند تا اینکه بالغ شود زیرا این احتمال است که وی بالغ شده و قبل از وفات پیامبر ﷺ و بعد از حجة الوداع، او را ختنه کرده‌اند؛ و اما سخن ابن عباس در مورد اینکه من ده‌ساله بودم، محمول بر الغاء کسر است و احمد بن حنبل از طریق دیگری از ابن عباس روایت کرده است که او در زمان وفات نبی اکرم ﷺ ۱۵ ساله بوده است و می‌توان این روایت را به روایت ۱۳ سالگی او رد نمود یعنی او در میان سال به دنیا آمده است پس کاستی زمان آن جبران می‌شود مانند اینکه کسی در شوال به دنیا آمده پس او در سال اول ۳ ماه دارد ولی بر او ۱ ساله اطلاق می‌شود و پیامبر ﷺ در ماه ربیع الاول از دنیا رفتند پس از آخر سال ۳ ماه دیگر باقی می‌ماند و بین اینها ۱۳ سال کامل می‌کند پس هر کس بگوید ۱۳ سال ۲ سری کسر ماه را نادیده گرفته و هر کس بگوید ۱۵ سال، آن ۲ سری کسر ماه‌ها را حساب کرده است.

ابن حجر در دیگر کتابش «تهذیب التهذیب» چنین می‌گوید: «و روی سعید بن جبیر عنه قال قبض النبي صلي الله عليه وسلم وأنا بن ثلاث عشرة سنة و عنه قال وأنا ختين و عنه قال بن عشر سنين و عنه قال وأنا بن خمس عشرة و صوبه أحمد بن حنبل» (عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۲۴۳ و ۲۴۴، رقم ۴۷۴).

یعنی: سعید بن جبیر از ابن عباس روایت می‌کند که پیامبر ﷺ وفات نمودند در حالی که من ۱۳ ساله بودم و از ابن عباس نیز روایت شده که وی ختنه شده

بوده و از او روایت شده که ۱۰ سال بوده و از او روایت است که ۱۵ ساله بوده و این قول را احمد بن حنبل پسندیده و انتخاب کرده است.

ب) اهل تسنن با ردّ این روایت به خاطر کمی سنّ ابن عبّاس، باید تمام روایاتی که او از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است را رد کنند!

فرض کنیم که سن ابن عبّاس در زمان شهادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بسیار کم بوده (به قول اشکال کننده ۱۰ سال) و لذا روایت وی مقبول نباشد. حال تکلیف دیگر روایات ابن عبّاس که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است چه می‌شود؟!

ابن حزم در رساله‌ی «أسماء الصحابة الرواة و ما لكل واحد من العدد» در مورد تعداد روایات ابن عبّاس از نبی اکرم صلی الله علیه و آله چنین می‌گوید: «أصحاب الألف و ما زاد عنها: عبد الله بن العباس: ألف حديث و ستمائة حديث و ستون حديثاً» (ابن حزم اندلسی، ۱۹۰۰ م، ص ۲۷۶) یعنی: اصحابی که هزار یا بیشتر از هزار روایت از نبی اکرم صلی الله علیه و آله بیان کرده‌اند: عبد الله بن عبّاس: ۱۶۶۰ حدیث؛ مشابه چنین قولی را شیخ عبدالحی کتابی در «الترتیب الاداریة» نیز دارد (کتانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۷).

اگر قرار باشد به بهانه‌ی صغر سن ابن عبّاس در زمان روایت کردن از نبی اکرم صلی الله علیه و آله، روایات او را رد نماییم، پس عملاً باید ۱۶۶۰ روایت او را نیز رد نماییم! علاوه بر آنکه رد کردن روایاتی که ابن عبّاس از آخرین روزهای عمر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند، به طریق اولی روایاتی را که او در سال‌های قبل از آن شنیده است، باطل خواهد کرد! آیا اهل تسنن حاضرند که چنین مطلبی را قبول نمایند؟!

این در حالی است که اهل تسنن تعریف و تمجیدهایی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی صحابه درباره‌ی ابن عبّاس نقل می‌کنند، که از آن صحت مطلق روایات

او استنتاج می‌شود.

جالب است بدانید که عموم اهل تسنن که اشعری مذهب اند، رؤیت الله توسط پیامبر اکرم ﷺ در معراج را بر اساس روایت ابن عباس قبول داشته و روایت عایشه در رد این عقیده را قبول نمی‌کنند! (نک: پوراسماعیل، ۱۳۹۰ ش، ص ۹۷).

ابن حجر در «تهذیب التهذیب» از قول خود ابن عباس نقل می‌کند: «انتهیت إلى رسول الله صلی الله علیه و سلم و عنده جبریل فقال له جبریل إنه کائن حبر هذه الأمة فاستوص به خیرا» (عسقلانی شافعی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۲۴۴، رقم ۴۷۴). یعنی: به نزد رسول الله ﷺ رفتم و نزد ایشان جبرئیل بود، سپس جبرئیل به پیامبر ﷺ فرمودند: او دانشمند این امت می‌باشد، به نیکی او سفارش کن.

ابن حجر در دیگر کتابش «فتح الباری» چنین می‌گوید: «وأخرج البغوي في معجم الصحابة من طريق زيد بن أسلم عن بن عمر كان عمر يدعو بن عباس و يقربه و يقول إني رأيت رسول الله صلی الله علیه و سلم دعاك يوما فمسح رأسك و قال اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل» (عسقلانی شافعی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۰). یعنی: بغوی در معجم الصحابة از طریق زید بن اسلم از ابن عمر از عمر نقل می‌کند که عمر، ابن عباس را می‌خواند و همواره او را در نزدیک خویش نگه می‌داشت و می‌گفت: دیدم که روزی رسول الله ﷺ تو را خواند و دست بر سرت کشید و فرمود: خداوندا او را فقیه در دین بنما و تا ویل قرآن به وی بیاموز.

در منابع اهل تسنن آمده است: هنگامی که هفتاد نفر از اصحاب پیامبر ﷺ در مسأله‌ای با هم اختلاف کردند، برای حل اختلاف به نظر عبدالله بن عباس

رجوع کردند (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۲۸۰ و ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۱۸۸).
 عمر بن خطاب نیز ابن عباس را قبول داشته و سخنان او را به منزله‌ی سخنان بیت نبوی ﷺ می‌دانسته است. عبدالحی کتابی در «التراتیب الاداریه» چنین می‌گوید: «اکثر الصحابة على الاطلاق فتوى فيما قاله الامام أحمد عبد الله بن عباس ... و قال ابن عمر هو اعلم من بقي بما أنزل على سيدنا محمد ... كان عمر بن الخطاب يحبه و يدينه و يقربه و يشاوره مع اجلة الصحابة ... و كان عمر يعده للمعضلات مع اجتهد عمر ... و اخرج ابن سعد عن ابن عباس قال دخلت على عمر بن الخطاب يوما فسألني عن مسألة كتب اليه بها يعلى بن أمية من اليمن فاجبته فيها فقال عمر أشهد انك تنطق عن بيت نبوة» (کتانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۴). یعنی: بر اساس سخن احمد بن حنبل، از میان صحابه، عبدالله بن عباس دارای بیشترین فتوا می‌باشد و ابن عمر گفته است: ابن عباس، عالم‌ترین کس است بر آنچه که بر آقای ما محمد ﷺ نازل شده است و عمر بن خطاب، ابن عباس را بسیار دوست می‌داشت و او را نزدیک خویش قرار می‌داد و با او مشورت می‌کرد و در معضلات و مشکلات، از او کمک می‌گرفت با اینکه عمر خودش مجتهد بود. ابن سعد از قول ابن عباس می‌گوید: روزی بر عمر بن خطاب وارد شدم و سوالی را که یعلی بن امیه از یمن برای او فرستاده بود را از من پرسید و من نیز جوابش را دادم. سپس عمر بن خطاب گفت: شهادت می‌دهم که تواز بیت نبوت ﷺ سخن می‌گویی.

حال اهل تسنن سخن عمر بن خطاب و شهادت وی در قبول سخنان ابن عباس و انتساب آنها به بیت نبوت ﷺ را قبول می‌نمایند و یا شبهه‌ی اشکال کننده را؟!

ج) در مصادر اهل تسنن بحث روایت از راویان خردسال و کودک و کم سن و سال نیز مطرح شده بلکه در صحیح‌ترین مصادر آنها نیز این روایات موجود می‌باشد.

مسلم در صحیح خود «کتاب فضائل الصحابه» باب من فضائل طلحه و الزبیر روایتی بیان می‌کند از عبدالله بن زبیر بدین مضمون: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَعُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، يَوْمَ الْخَنْدَقِ مَعَ النَّسْوَةِ فِي أُطْمِ حَسَّانَ، فَكَانَ يُطَاطِئُ لِي مَرَّةً فَأَنْظُرُ، وَأُطَاطِئُ لَهُ مَرَّةً فَيَنْظُرُ، فَكُنْتُ أَعْرِفُ أَبِي إِذَا مَرَّ عَلَى فَرَسِهِ فِي السَّلَاحِ، إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ» (مسلم نیسابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۷۹، رقم ۲۴۱۶). مشابه این روایت را بخاری در کتاب اصحاب النبی ﷺ، باب مناقب الزبیر بن العوام، نیز آورده است (همو، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۳۶۲).

در این روایت، راوی اصلی عبدالله بن زبیر است که اهل علم می‌دانند که وی در آغاز هجرت به مدینه به دنیا آمد و لذا در زمان خندق باید کودک زیر ۴ سال باشد.

نووی در «شرح مسلم» چنین می‌گوید: «و في هذا الحديث دليل لحصول ضبط الصبي و تمييزه و هو بن اربع سنين فان بن الزبير ولد عام الهجرة في المدينة و كان الخندق سنة اربع من الهجرة على الصحيح فيكون له في وقت ضبطه لهذه القضية دون اربع سنين و في هذا رد على ما قاله جمهور المحدثين انه لا يصح سماع الصبي حتى يبلغ خمس سنين و الصواب صحته متى حصل التمييز و ان كان بن اربع أو دونها و فيه منقبة» (همو، ۱۳۹۲ ق، ج ۱۵، ص ۱۸۹). یعنی: در این حدیث دلیلی بر رسیدن به شرایط ضبط روایت و شناخت آن برای

کودک خردسال موجود می‌باشد، زیرا ابن‌زبیر در سال هجرت در مدینه به دنیا آمد و بنابر قول صحیح جنگ خندق در سال ۴ هجرت بوده است پس وی در زمان ضبط این واقعه کم‌تر از ۴ سال داشته است. در این امر ردّی است بر آنچه که جمهور محدثین می‌گویند که سماع حدیث برای کودک صحیح نمی‌باشد تا اینکه به ۵ سالگی برسد؛ در حالی که صحیح آن است که این شرط زمانی که قدرت تمییز و تشخیص دادن برای کودک حاصل شود به وجود می‌آید، حال چه ۴ ساله باشد و چه کم‌تر از آن و این امر از منقبت و فضائل است.

از سخنان نووی به چند نتیجه می‌توان رسید:

۱. جمهور محدثین اهل تسنن حدّ اقل سن بیان روایت را ۵ سال می‌دانند.
۲. سنّ راوی می‌تواند از ۴ سال نیز کم‌تر باشد، به شرطی که قدرت تمییز داشته باشد.
- در دیگر مصادر اهل تسنن نیز اشاره شده است که می‌توان از کودک روایت نمود و برای آن نیز شرط‌هایی مشخص کرده‌اند.
- خطیب بغدادی در «الکفایة» چنین می‌گوید: «سألت موسى بن هارون قلت: متى يسمع الصبي؟ زاد المازني الحديث ثم اتفقا - قال: «إذا فرق بين الدابة و البقرة»؛ سألت موسى بن هارون الحمال: متى يسمع الصبي الحديث؟ قال: «إذا فرق بين البقرة و الحمار» (خطیب بغدادی، بی‌تا، ص ۶۵). یعنی: از موسی بن هارون سوال شد که کودک چه زمانی می‌تواند حدیث بشنود؟ او جواب داد: هر وقت فرق میان اسب (یا الاغ) و گاو را فهمید.

ملا علی قاری در شرح این عبارت می‌گوید: «فالمراد التفرقة بين حيوان و

حيوان و هو أدنى مراتب التمييز» (همو، بی تا، ص ۷۹۳)؛ مراد از این سخن یعنی فرق بین دو حیوان و این امر پایین ترین مراتب تشخیص می باشد.

بخاری در صحیح خود، کتاب العلم، باب متى یصح سماع الصغیر چنین روایت می کند: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قَالَ: «عَقَلْتُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِي وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ سِنِينَ مِنْ دَلِيلٍ» (بخاری جعفی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۴۱، رقم ۷۷). یعنی: محمود بن ربیع می گوید: من از پیامبر اکرم ﷺ در خاطر دارم که آب دهان - که از آب سطلی بود - بر روی من افکند و من در آن زمان ۵ سال داشتم.

هم چنان که مشاهده می شود، این روایت بخاری از یک پسر بچه‌ی ۵ ساله می باشد. روایات این باب (یک روایت از ابن عباس و یک روایت از محمود بن ربیع) به ما نشان می دهد که حتی بخاری نیز روایت کردن از کودک را قبول داشته است و به این دو حدیث برای این امر استناد می کند.

حال وقتی بیان سنت نبوی ﷺ - که ابن حجر عُلّت بیان این روایت از محمود بن ربیع را بیان سنت می داند - توسط یک پسر بچه ۵ ساله ممکن می باشد، تکلیف روایتی که ابن عباس ۱۴، ۱۵ ساله (و به اعتراف مستشکل ۱۰ ساله). بیان کرده است بسیار روشن است؛ علی الخصوص ابن عباسی که اهل تسنن آن همه روایت در شأن و منقبت و علم او بیان کرده اند.

۴. نتیجه

در صحیح بخاری و صحیح مسلم، روایتی از ابن عباس نقل شده است که از مخالفت گروهی از صحابه با پیامبر ﷺ هنگام درخواست ایشان برای نوشتن

وصیت حکایت دارد. یکی از شبهات مطرح درباره‌ی این روایت، ضعف سند آن است؛ حال آنکه روایت مزبور صحیحین نقل شده و نزد اهل تسنن، احادیث متفق علیه از بالاترین درجات اعتبار حدیثی برخوردارند. افزون بر این، انحصار نقل روایت به ابن عباس صحیح نیست؛ زیرا جابر بن عبدالله انصاری و عمر بن خطاب نیز آن را نقل کرده‌اند.

درباره‌ی سن ابن عباس نیز چند نکته قابل توجه است: نخست: بر اساس گزارش‌های عالمان اهل تسنن، سنّ وی هنگام شهادت پیامبر ﷺ حدود ۱۳ تا ۱۵ سال بوده است، نه ۱۰ سال. دوم: پذیرش اشکال کم‌سنی ابن عباس مستلزم تردید در دیگر روایات منقول از وی است، در حالی که روایات فراوانی از او در منابع معتبر اهل تسنن پذیرفته شده است. سوم: نقل روایت از راویان خردسال نیز در منابع حدیثی اهل تسنن، از جمله منابع معتبر آنان، پذیرفته شده و نمونه‌هایی از آن وجود دارد. بنابراین، کم‌سن بودن ابن عباس، به‌خودی‌خود نمی‌تواند موجب بی‌اعتباری روایت مورد بحث شود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن حبان تمیمی بستی، محمد، *الثقات*، محقق: سید شرف‌الدین احمد، بی‌جا: دارالفکر، ۱۳۹۵ ق.
۴. ابن حزم اندلسی قرطبی، ابو محمد علی بن احمد، *جوامع السیرة و خمس رسائل أخرى لابن حزم؛ رسالة أسماء الصحابة الرواة و ما لكل واحد من*

- العدد، محقق: احسان عبّاس، مصر: دار المعارف، ۱۹۰۰ م.
۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق.
۶. احمد بن حنبل شيباني، العلل و معرفة الرجال، محقق: وصي الله بن محمد عبّاس، بيروت-رياض: المكتب الاسلامي و دار الخاني، ۱۴۰۸ ق.
۷. همو، المسند، مصر: موسسه قرطبه، بی تا.
۸. ابويعلى موصلى تميمي، احمد بن على، المسند، محقق: حسن سليم اسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ ق.
۹. ايجي، عضد الدين عبد الرحمن، كتاب المواقف، محقق: عبد الرحمن عميره، لبنان: دارالجيل، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. بخاري جعفي، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، محقق: د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير و يمامه، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. بصرى زهرى، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، بيروت: دارصادر، بی تا.
۱۲. بلاذرى، احمد بن يحيى، أنساب الأشراف، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۳. پوراسماعيل، احسان، «معناشناسی واژه‌ی «هجر» و رد ادعای استفهام انکاری در واکنش به حديث قلم و قرطاس»، مجله‌ی دانش نامه‌ی علوم قرآن و حديث، شماره‌ی ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش.
۱۴. همو، رساله‌ی دکتری «رؤیت خدا از دیدگاه مفسران و محدثان فریقین»، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، محقق: ابو عبدالله السورقی و ابراهيم حمدی المدنی، مدینه منوره: المكتبة العلمية، بی تا.

۱۶. خطیب تبریزی، محمد بن عبد الله، **مشكاة المصابيح**، محقق: محمد ناصر الدين الالباني، بيروت: المكتب الاسلامي، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. دیاربکری، حسین، **تاریخ الخميس فی احوال انفس النفیس**، بیروت: دار الصادر، بی تا.
۱۸. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، **الحاوي للفتاوي في الفقه و علوم التفسير و الحديث و الاصول و النحو و الأعراب و سائر الفنون**، محقق: عبد الطيف حسن عبد الرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۱۹. طبرانی، ابو القاسم سلیمان، **المعجم الأوسط**، محقق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن ابراهيم الحسینی، قاهره: دارالحرمین، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. عبد الباقي، محمد فواد، **اللؤلؤ والمرجان فیما اتفق علیه الشیخان**، محقق: عبد الستار ابو غده، کویت: المطبعة العصرية، ۱۳۹۷ ق.
۲۱. عسقلانی شافعی، ابن حجر احمد بن علی، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. همو، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، محقق: محب الدین خطیب، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۲۳. همو، **الاصابة فی تمييز الصحابة**، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. مسلم بن حجاج نيسابوری، **الصحيح**، محقق: محمد فواد عبد الباقي، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۵. قاری هروی، نور الدین ابو الحسن ملا علی، **شرح نخبه الفکر فی مصطلحات أهل الأثر**، محقق: شیخ عبد الفتاح ابو غده و محمد نزار تمیم و هیثم نزار تمیم، بیروت: دار الارقم، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. قسطلانی، شهاب الدین، **المواهب اللدنیة**، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.

۲۷. کتانی، عبد الحی، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتیب الإدارية، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
۲۸. نووی، ابو زکریا یحی بن شرف، صحیح مسلم بشرح النووي، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ ق.
۲۹. نویری، شهاب الدین، نه‌ایة الأرب فی فنون الأدب، قاهره: دارالکتب و الوثاق القومية، ۱۴۲۳ ق.

رهیافتی به معناشناسی «سلطان» در قرآن با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانیشینی

دکتر کیوان احسانی
استادیار دانشگاه اراک
k_ehsani@araku.ac.ir

محمد دهقانی
(نویسنده‌ی مسئول)
دانشجوی دکتری علوم قرآن و
حدیث دانشگاه اراک
Dehghani.m100@gmail.com

دکتر فاطمه دسترنج
استادیار دانشگاه اراک
F_dastranj@araku.ac.ir

افسانه کوه‌رو
دانشجوی کارشناسی ارشد
حقوق خصوصی دانشگاه آزاد
اسلامی واحد دورود
afsanekouhro@gmail.com

تاریخچه‌ی مقاله
دریافت: ۱۴۰۲/۸/۴
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

چکیده: واژگان، علاوه بر اینکه در درون متن، معناهای مختلفی به خود می‌گیرند، در گذر زمان نیز دچار تحولات معنایی می‌شوند، در علم معناشناسی می‌توان به خوبی به این مهم رسیدگی کرد. در مقاله‌ی پیش‌رو به تحلیل معناشناسانه‌ی واژه‌ی «سلطان» پرداخته شده است. از آنجا که یکی از وظایف علم معناشناسی، یافتن معنا و مراد متکلم از به‌کار بردن واژگان در زمان صدور آن می‌باشد و اینکه برای نیل به این مقصود؛ از نسبت‌های جانیشین و هم‌نشین باید استفاده کرد. ضرورت نگرشی جدید بر اساس علم معناشناسی در مورد این واژه هم‌چنان احساس می‌شود. پس از بررسی‌های به‌عمل آمده، حاصل گردید که معنای اصلی سلطان؛ «مانعی مسلط بر دیگران است، که آنها را از مقصودشان منصرف می‌گرداند»، در پرتوی همین معنا می‌توان نتیجه گرفت که «سلطان» با «آیه، پینه و برهان» متفاوت است و معنای نسبی آن در دستگاه معناشناسی قرآن کریم عبارت است از: شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی علیه السلام، داشتن عذر موجه یا سند معتبر، قدرت و استطاعتی که انسان بر مایملکش دارد، قدرت و اختیاری که ولی دم مقتول برای کشتن قاتل دارد.

کلیدواژه‌ها: سلطان، معجزه، معناشناسی، معنای اصلی، معنای نسبی، هم‌نشینی، جانیشینی.

۱. مقدمه

کلمه‌ی «سلطان» با مشتقاتش ۳۷ بار در قرآن کریم بکار رفته است. «معنای اصلی یا لغت‌نامه‌ای» این کلمه، با «معنای نسبی» که در متن و با توجّه به وضعیت و موقعیتی که در بافت قرآن برخوردار می‌شود، متفاوت است. ولی از آنجایی که «معنای اصلی»، هسته‌ی معنایی واژه و نقطه‌ی آغاز معناشناسی در اکتساب «معناهای نسبی» است لازم است که در انتخاب آن دقّت کنیم و گرنه در مسیر معناشناسی، به انحراف معنایی کشیده می‌شویم.

در مورد «سلطان» تاکنون کتاب یا پایان‌نامه مجزایی نگاشته نشده است و عمده‌ی پژوهش‌های این عرصه، مربوط به سه مقاله است که عبارتند از:

- مقاله‌ی «بحثی درباره‌ی کلمه‌ی سلطان» نوشته‌ی احمد احمدی بیرجندی در مجله‌ی ادبی - تاریخی - تحقیقی یغما در اسفندماه ۱۳۵۶ ش؛ در این مقاله، نگارنده، «سلطان» را کلمه‌ای عربی و به معنای «والی، حجت، قدرت و قهرمان» در نظر گرفته است که جمع آن «سلاطین» می‌شود. ایشان در نهایت می‌گوید که «سلطان» در قرآن بر دو وجه است: ۱- حجت، ۲- تسلّط، پادشاهی، قدرت و شوکت.

- مقاله‌ی «تحوّلات مفهومی و مصداقی اصطلاح سلطان» نوشته‌ی عبّاس

احمدوند در پژوهش‌نامه‌ی تاریخ تمدن اسلامی در سال ۱۳۹۲ ش؛ در این مقاله، نگارنده در مورد ریشه و معنای آن می‌نویسد: این اصطلاح، اساساً قرآنی است و ریشه‌ی سریانی یا آرامی دارد و کاربرست آغازین آن در قرآن به معنای حجت و برهان است که به نیروهای ماورایی که دربردارنده‌ی نوعی تسلط هستند، نیز اشاره دارد. ایشان در ادامه به بررسی سیر تطوّر آن در تاریخ و سیاست پرداخته است به طوری که در نهایت می‌نویسد هرچه مصادیق تسلط سیاسی این واژه کاهش یافته، تسلط معنوی آن بیشتر نمود پیدا کرده است.

-مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی واژه‌ی سلطان در قرآن کریم» نوشته‌ی کرم سیاوشی و ابراهیم وکیل در دوفصل‌نامه‌ی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن در سال ۱۳۹۶ ش؛ در این مقاله نگارنده، اصالت این کلمه را عربی دانسته و سیر تاریخی کاربرد این واژه را از دوره‌ی پیش از اسلام تا زمان کاربرد آن برای فرمان‌روایان بررسی می‌کند. در نهایت می‌نویسد این واژه در قرآن در دو حیطه‌ی کلی معنایی «برهان» و «قدرت» به کار رفته است، که هر یک از این دو حیطه، مصادیق مرتبط دیگری هم‌چون: «بهانه و دستاویز»، «عذر موّجه»، «معجزه»، «هرگونه سلطه و برتری و نفوذگری و بسط ید» را در بر می‌گیرند.

از آنجا که همگان بر اصریل بودن این کلمه اتفاق نظر ندارند لذا بررسی نظرات اندیشمندان در مورد این کلمه ضروری است. از طرفی با توجّه به اینکه کلمات «برهان»، «حجت» و «استدلال» در یک حوزه‌ی معنایی قرار دارند و با هم متفاوت هستند، اگر معنای اصلی «سلطان» را «دلیل، حجت و برهان» در نظر بگیریم، در استنباط معانی دقیق نسبی این کلمه دچار انحراف می‌شویم. هم‌چنین با توجّه به اینکه کلمه‌ی «معجزه» در قرآن کریم بکار نرفته است،

اگر معنای نسبی «سلطان» را «معجزه» بنامیم، با توجّه به اینکه کلمات «آیه»، «بینه»، «سلطان» و «برهان» در حوزه‌ی معنایی «معجزه» قرار دارند، ضرورت نگرشی جدید بر اساس تحلیل این جانشین‌ها و تفاوتی که با یک‌دیگر دارند، هم‌چنان احساس می‌شود. از طرفی، این واژگان در برخی از آیات قرآن کریم هم‌نشین یک‌دیگر شده‌اند که این هم‌نشینی می‌تواند ما را به حقیقت امر به‌کار بردن کلمه‌ی «سلطان» در قرآن کریم واقف گرداند. از این روی نگارنده بر آن است تا پس از استنباط معنای دقیق این کلمه، مراد از استعمال آن را در قرآن و هم‌چنین معجزاتی که سلطان نامیده می‌شوند را در این مقاله به رشته‌ی تحریر درآورد.

۲. تعریف معناشناسی

معناشناسی (Semantics) مطالعه‌ی علمی معنا است (صفوی، ۱۳۸۷، ش، ص ۲۷) و به معناشناسی فلسفی، منطقی و زبانی تقسیم می‌شود (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ش، ص ۷۹-۷۸). معناشناسی زبانی؛ دانش مطالعه‌ی انتقال معنا از طریق زبان است (صفوی، ۱۳۸۷، ش، ص ۳۴). در این دانش، معنا درون نظام زبان بررسی می‌شود (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ش، ص ۵۲۹).

در معناشناسی زبانی، از روش‌های گوناگون برای مطالعه‌ی معنا استفاده شده است. معناشناسی حوزه‌ای (Semantic Fields) یکی از این روش‌هاست. این روش در مطالعات قرآنی، با نام ایزوتسو گره خورده است. او در روش خود دو رویکرد اساسی داشت:

رویکرد اوّل: معناشناسی در زمانی یا تاریخی (Diachronic Semantic) است

که عنصر زمان، در معناشناسی دخیل است و بر اساس تطوّر معنا در طول زمان، به بررسی معنا پرداخته می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۶۱ ش، ص ۴۳-۳۹).

رویکرد دوم: معناشناسی هم‌زمانی (Synchronic Semantic) است. در این روش، برای فهم معنا، عنصر زمان حذف می‌شود و تطوّرات واژگان در طول زمان لحاظ نمی‌شود. بلکه کلّ متن در یک مقطع زمانی فرض شده و مورد مطالعه قرار می‌گیرد (همان).

ایزوتسو در رویکرد هم‌زمانی، دو روش را برای ترسیم معنای اصلی واژه در همان متن و هم‌چنین مقصود اصلی گوینده از به‌کار گرفتن آن الفاظ معرّفی می‌نماید. آن دو روش عبارتند از نسبت هم‌نشینی و نسبت جانشینی.

نسبت یا روابط هم‌نشینی پیوند عناصر را در زنجیره‌ها و جملات توجیه می‌کنند. این روابط مبتنی بر مجاورت و ترکیب کلمات و واحدهای زبانی با یک‌دیگر است (صفوی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۱۲).

روابط جانشینی بر اساس تداعی کلمات هستند، و روابط هم‌نشینی ارتباط عناصر را با جانشین‌های آنها توصیف می‌کنند (همان، ص ۲۱۲).

یکی از ثمراتی که می‌توان برای علم معناشناسی در نظر گرفت؛ استنباط نظریه‌ی قرآن در مورد موضوعی خاص، بر اساس الفاظ تأثیرگذار موجود در آن حوزه‌ی معنایی مورد نظر می‌باشد که برای تمام معتقدان به قرآن و افرادی که ذهنی خالی از تعصّب دارند مبنای استدلال قرار می‌گیرد.

۳. واژه‌پژوهی «سلطان»

برای دست‌یابی به معنای اصلی این کلمه می‌بایست تمامی تعاریفی که در مورد آن ارائه شده است جمع‌آوری گردد و در نهایت با تحلیل آنها، به معنای اصلی کلمه‌ی «سلطان» دست یابیم.

در خصوص اصالت، ریشه‌ی لغوی و معنای واژه‌ی «سلطان» نظرات بسیار گوناگون، متعارض و گاه متناقضی وجود دارد. یکی از سوالات اصلی در معناشناسی تاریخی، پی‌بردن به معنای اصلی و اولیه است. برای پاسخ‌گویی به این پرسش ابتدا باید بدانیم که آیا کلمه‌ی «سلطان»، اصالت عربی دارد یا اینکه کلمه‌ای دخیل است؟ سپس با بررسی استعمالات آن، بر پایه‌ی اصول زبان‌شناختی، به معنای اصلی «سلطان» دست یابیم.

برخی معتقدند که این واژه قبل از اسلام، در زبان‌های دیگر و اشعار عربی نیز وجود داشته است لذا باید نظرات مختلف در مورد اصالت این کلمه از نظر سیر تاریخی بررسی شود.

۳-۱. نظرات مستشرقین

آرتور جفری می‌نویسد: لغویان مسلمان درباره‌ی واژه‌ی قرآنی «سلطان» که می‌خواستند آن را مشتق از «سلیط» بدانند، سرگردان بودند. اشپرنگر به درستی آن را واژه‌ای بیگانه دانسته که از زبان آرامی قرض گرفته شده است. اما در زبان سریانی است، که این واژه، کاربرد وسیعی دارد و بی‌تردید از این زبان است که هم واژه‌ی «سلطان»، عربی و هم واژه‌ی هم‌عرض آن در زبان حبشی گرفته شده است (جفری، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۶۱).

۳-۲. در شعر عربی پیش از اسلام

واژگان عربی دوره‌ی پیش از اسلام که به دوران جاهلیت مشهور است، پیشینه‌ی اصلی کاربرد واژگان قرآن به‌شمار می‌روند و واکاوی دقیق این دوره می‌تواند در فهم معنای استوار واژگان قرآن راه‌گشا باشد.

واژه‌ی «سلطان» در اشعار دوره‌ی پیش از اسلام تنها یک‌بار در مفهوم «چیرگی و تسلط» بکار رفته است، آنجا که عنتره بن شداد (م ۶۱۵ م) سروده: *يَا شَأْسُ لَوْلَا أَنَّ سُلْطَانَ الْهَوَى / مَاضَى الْعَزِيمَةِ مَا تَمَلَّكَ عَنَتٌ رَا (همو، ۱۹۹۷ م، ص ۱۱۶)*. یعنی: ای شأس، اگر نبود که چیرگی هوای نفس دارای عزمی بزننده و حتمی است، عنتره چیزی را به‌دست نمی‌آورد.

فعل ثلاثی مجرّد «سَلَطَ» در معنای «سخت و نیرومند بودن» نیز در اشعار آن دوره بسیار بکار رفته است (جفری، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۶۶).

۳-۳. صدر اسلام

پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سلطان به معنای «قدرت صرفاً سیاسی» بکار رفته است؛ چنان‌چه در سقیفه بنی‌ساعده، عمر بن خطاب استدلال کرد که ما بر عرب حجّتی آشکار و سلطان روشنی داریم و کسی نباید در قدرت سیاسی (سلطان) محمد صلی الله علیه و آله و میراث او با ما منازعه کند (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۵). شاید بتوان علت بروز این تحوّل معنایی را در این دوران، محدود دانستن جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله به امور صرفاً سیاسی از نظر برخی مسلمانان و تأکید محض بر ولایت سیاسی (قدرت)، و نه ولایت معنوی دانست. از این‌رو، می‌توان گفت از منظر سیاسی واژه‌ی سلطان بر هر حاکم قدرت-مندی، از خلیفه تا وزیر دلالت

دارد (احمدوند، ۱۳۹۲، ش، ص ۱۳۳).

۳-۴. پس از اسلام

پس از اسلام لقب سلطان اصولاً به منشأ مطلق قدرت و حکومت اشاره داشته و برای افرادی با پیشینه‌ی نظامی بکار رفته است. ابوجعفر منصور دومین خلیفه از خلفای عباسی (م ۱۵۸ ق) در خطبه‌ی روز عرفه در اواخر خلافت خود، خویش را سلطان (قدرت) الله فی ارضه خواند (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۸، ص ۸۹). وی هم‌چنین در وصیت به مهدی (حک ۱۵۸-۱۶۹ ق)، تصریح کرد که از سلطان باید اطاعت کرد و بس (صفوت، ۱۹۹۳ م، ج ۳، ص ۳۵). به گفته‌ی ابن خلدون (م ۸۰۸ هـ ق)؛ جعفر برمکی نیز بخاطر داشتن قدرت فراوان در دولت، سلطان خوانده شد (باشا، ۱۹۸۷ م، ص ۳۲۳). بعدها، دیگر غاصبان قدرت خلیفه نیز، القابی چون «أمیرالأم را» و «سلطان» یافتند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق، ص ۲۹۷).

۳-۵. ریشه‌ی لغوی

در خصوص ریشه‌ی لغوی و معنای اصلی واژه‌ی «سلطان» از منظر اهل لغت چهار دیدگاه مطرح است:

دیدگاه اوّل: سلطان از ریشه‌ی سه حرفی «س، ل، ط» گرفته شده است و معنای قوّه و قهر می‌دهد (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۹۵). و تعبیر «سناپک سلطان»، که معنی (کلاه‌خودها و شمشیرهایی که محکم و بلند) می‌دهد نیز مفهوم تسلّط و غلبه در آن نهفته است. طبق این دیدگاه سلطان مفهوم تسلّط و قدرت از روی قهر می‌دهد. بر اساس این دیدگاه به حجّت و دلیل هم به خاطر آنکه بر دل‌ها و اندیشه‌ها سیطره می‌یابد، سلطان می‌گویند.

دیدگاه دوم: برخی سلطان را مشتق از «سَلَطَن»، به معنای «قوت» گرفته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۲۵).

دیدگاه سوم: برخی سلطان را مشتق از «سلیط»، به معنای «هر چیزی که نور می‌دهد، گرفته‌اند. در این صورت حرف «نون» در سلطان زائد خواهد بود علاوه بر آن؛ باب رباعی «سَلَطَن» در زبان عربی اصیل نیست. ابن‌منظور بر این باور است که سلطان بخاطر مصدر بودن جمع بسته نمی‌شود در نتیجه سلاطین اشتباه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۳۲۱-۳۲۰).

دیدگاه چهارم: برخی از واژه‌شناسان برای واژه‌ی سلطان، مصداق «حَجَّت» را اصیل‌تر از مفهوم «سلطه و غلبه و قهر» دانسته‌اند؛ بنابراین مدّعی شده‌اند به فرد زمامدار نیز از آن رو سلطان گفته می‌شود که وی حَجَّت خدا در روی زمین است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۲۹۲). مشهورترین روایت در این زمینه، روایت «السلطان ظلُّ الله سبحانه فی الارض و خلیفته علی خلقه و امینه علی رعایه حقّه» است که عتبی آن را در ابتدای کتاب تاریخ یمینی نقل کرده است (عتبی، ۱۳۳۴ ش، ج ۲، ص ۶۷).

۳-۶. جانشین‌های «سلطان» در معنای اصلی

با صرف نظر از اصالت و ریشه‌ی لغوی این واژه، معانی که برای آن ذکر شده است، از این قرار است: «حَجَّت و برهان، چیرگی و غلبه از روی قهر، هر چیزی که نور می‌دهد، فرمانروای سیاسی».

با توجه به اینکه برخی کلمه‌ی «برهان» را به معنای «حَجَّت» گرفته‌اند، نمی‌توان بدون توجه به وجه تمایزی که با یک‌دیگر دارند، آنها را به‌عنوان

معنایی برای سایر کلمات در نظر گرفت. به بیان دیگر برهان، حجت و سلطان، کلمات صددردصد مترادفی نیستند. هم‌چنین اینکه فرمان‌روای سیاسی را می‌توان لقبی برای «مَلِک، امیر و ...» نیز در نظر گرفت. با این تفاسیر در این قسمت با بیان وجه تمایز این لغات در صدد کشف معنای اصلی کلمه‌ی «سلطان» هستیم.

ابوهلال عسکری می‌نویسد: «مَلِک» صرفاً معنای قدرت داشتن بر مقدرات گسترده را می‌رساند. اما «سلطان» هم مشتمل بر مقدرات وسیع و گسترده بوده و هم اندک. معنای دیگر «سلطان»، مانعی مسلط بر دیگران است، تا آنها را از مقصودشان منصرف گرداند. به عنوان مثال اگر کسی بر دیگری «سلطان» نداشته باشد، معنایش این است که نمی‌تواند او را مانع از انجام کاری گرداند (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۷۱).

۷-۳. معنای نسبی

آنچه گذشت، نظرات علمای فریقین در مورد واژه‌ی «سلطان»، بدون در نظر گرفتن آن در دستگاه معناشناختی خاصّی، بود، یعنی همان معنایی که در لغت‌نامه‌ها برای کلمه‌ی «سلطان» بیان شده است. با توجّه به اینکه معنای کلمات در گذر زمان دست‌خوش دگرگونی‌هایی می‌شود لذا برای دست‌یابی به معنایی که خداوند متعال از این واژه در قرآن کریم اراده کرده است، می‌بایست آن را در درون دستگاه معناشناختی قرآن مورد بررسی قرار داد که آیا معنایی که در لغت‌نامه‌ها آمده صحیح می‌باشد یا معنای دیگری مدّ نظر بوده است.

اکثر لغویان، معنای «دلیل، حجت و برهان» را بر اساس آیه‌ی ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (یونس، ۶۸) یعنی: شما را به

اینکه می‌گویید، دلیلی نیست آیا به خدا نسبت می‌دهید آنچه را که نمی‌دانید؟ برای «سلطان» در نظر گرفته‌اند (قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۳، ص ۹۰). از طرف دیگر عبارت «معجزه» را به عنوان «سلطان»، در دستگاه معناشناختی قرآن معرفی کرده‌اند (همان).

در این قسمت می‌خواهیم با بررسی هم‌نشین‌های «سلطان» در ۲۵ سوره از قرآن کریم که روی هم رفته ۳۷ بار از مشتقات آن استفاده شده است، معنا و مراد دقیق آن را در دستگاه معناشناختی قرآن بدست بیاوریم.

۳-۸. «سلطان» در حوزه‌ی معنایی معجزه

با توجه با اینکه کلمه‌ی «معجزه» در قرآن به‌کار نرفته است و به جای آن از الفاظ «آیه»، «بینه»، «سلطان» و «برهان» استفاده شده است، می‌توان با بررسی این جانشینی آنها را از یک‌دیگر متمایز نمود و در نهایت به این نتیجه برسیم که آیا استفاده از کلمه‌ی معجزه برای سلطان مناسب می‌باشد یا خیر؟ اما با توجه به اینکه الفاظ «آیه، بینه و برهان» نیز در این حوزه‌ی معنایی هستند، اگر قبل از ورود به مبحث «سلطان» دیگر کلمات این حوزه‌ی معنایی بررسی نشود، بحث دچار ابهام می‌شود و در نهایت نمی‌توان نتیجه‌ی خوبی گرفت.

۴. واژه‌پژوهی آیه

کلمه‌ی «آیه» با مشتقاتش، ۳۸۲ بار در قرآن کریم به‌کار رفته است. هم‌نشینی این کلمه با کلمات گوناگون، آن را در دو حوزه‌ی متنی و فرامتنی قرار داده است. در حوزه‌ی متنی منظور از «آیه»؛ قرآن کریم می‌باشد و در حوزه‌ی فرامتنی، تمامی مخلوقات خداوند متعال را شامل می‌شود. در این بین «معجزات» انبیاء ﷺ که

جزیی از مخلوقات خداوند می‌باشند نیز «آیه» نامیده شده‌اند. در هر صورت چه قرآن کریم و چه سایر معجزات انبیاء علیهم‌السلام و چه تمامی مخلوقات، همگی نشانه‌هایی برای ایمان آوردن به پروردگار متعال هستند و از نظر نوع خلقتشان توسط خداوند، هیچ فرقی بین آنها وجود ندارد. یعنی هیچ فرقی بین خلقت انسان از خاک و خلق ناقه‌ی صالح علیه‌السلام از کوه برای خداوند نیست. ولی برای آدمی، «معجزات» سریع‌تر انسان را به خالق هستی رهنمون می‌سازند. در نتیجه «آیه» به عنوان معجزه؛ نشانه‌ای است که زودتر انسان‌ها را به سوی خالق هستی رهنمون می‌سازد و لذا از «بینه» عام‌تر است.

۵. واژه‌پژوهی «بینه»

کلمه‌ی «بینه» ۱۹ بار به صورت مفرد و ۵۲ بار به صورت جمع در قرآن کریم به کار رفته است، لذا یک کلمه‌ی پر بسامد در قرآن می‌باشد، پر بسامدترین معنای بینه در قرآن کریم «معجزه با ۴۳ بسامد» و «قرآن کریم با ۱۹ بسامد» است، که اگر قرآن کریم را نیز معجزه در نظر بگیریم ۸۸٪ کاربرد بینه در قرآن کریم به معجزات الاهی برمی‌گردد، اما هیچ گزارش تاریخی و یا روایت قطعی وجود ندارد که بگوید همه‌ی مرسلین معجزات خارق‌العاده داشته‌اند. به عنوان نمونه خداوند متعال در آیه‌ی: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (ابراهیم، ۹) می‌فرماید که حضرت نوح علیه‌السلام نیز بیناتی داشته‌اند در حالی که تاریخ هیچ معجزه‌ای به جز طوفان برای ایشان گزارش نکرده است (البته طوفان نوح، بینات نیست، زیرا بینه برای ایمان آوردن در ابتدای امر می‌آید نه در پایان و برای عذاب). هم‌چنین در آیه‌ی

۳۴ سوره ی غافر ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ﴾، حضرت یوسف علیه السلام را نیز با کلمه ی بینات هم‌نشین می‌کند. ولی امورات خارق العاده‌ای که امروزه از آنها به معجزه تعبیر می‌شود، با کارهایی که حضرت یوسف علیه السلام انجام داده کاملاً متفاوت است. ایشان تعبیر خواب، علم نبوت، بصیرت و ... داشته‌اند که قرآن آنها را بیّنه نامیده است. ولی امروزه ما این امور را معجزه نمی‌نامیم. لذا می‌توان نتیجه گرفت که «بینات» اعم از «معجزات» می‌باشند و به معنی واضح کردن یک امر مجهول هستند برای کسانی که فهم آن امر برایشان مبهم است لذا این بیّنه می‌تواند از نوع علم، دانش، بصیرت، معجزات خارق العاده و ... باشد. در نتیجه هر بیّنه‌ای «آیه» است ولی هر آیه‌ای «بیّنه» نیست. پس می‌توان گفت بین «آیه» و «بیّنه» ارتباط «عموم و خصوص مطلق» برقرار است.

۶. واژه پژوهی «برهان»

کلمه ی «برهان» با مشتقاتش در ۸ آیه از قرآن کریم به کار رفته است. در قرآن فقط سه معجزه هستند که «برهان» نامیده شده‌اند. این معجزات عبارتند از: قرآن؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (نساء، ۱۷۴). و معجزه ی ید بیضاء و عصا ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِّن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ (قصص، ۳۲).

همان‌طور که گفته شد «بینات» اعم از «معجزات» می‌باشند یعنی این سه معجزه که برهان نامیده می‌شوند، «بیّنه» نیز هستند. قرآن کریم در ۱۹ آیه ی خود را «بیّنه» معرفی می‌کند. در آیه ی ۷۲ سوره ی طه که می‌فرماید: ﴿قَالُوا لَن نُّؤْتِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ یعنی: (ساحران به فرعون) گفتند: هرگز تو را

بر بیّناتی که برای ما آمده، مقدّم نخواهیم داشت» و به علّت اینکه منظور از آن بیّنات که برای آنها آمده بود همان «ید بیضاء و عصا» است، می‌توان نتیجه گرفت که در این آیه، معجزه‌های «ید بیضاء و عصا» نیز «بیّنه» هستند. یعنی در حوزه‌ی معنایی «معجزه» در قرآن کریم؛ هر برهانی «بیّنه» است ولی هر بیّنه‌ای «برهان» نیست. پس می‌توان گفت بین «بیّنه» و «برهان» ارتباط «عموم و خصوص من وجه» برقرار است.

۷. واژه‌پژوهی «سلطان»

مفسّران در تفسیر و ترجمه‌ی «سلطان و سلطان مبین» معانی گوناگونی را برای آن ارائه داده‌اند که عبارتند از:

- قدرت بسیار عظیمی برای غلبه بر باطل (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۸).
- حجت و دلیل آشکاری است که خصم محکوم گردد و نتواند منکر آن شود (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ش، ج ۷، ص ۳۸۳).
- معجزه‌ی عصا (میبدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۴، ص ۴۳۸).
- دلیل و برهان آشکار و حسی است که قابل هیچ‌گونه اشکال نباشد و طرف مقابل را ملزم کند که نتواند جواب دهد (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، ص ۱۱۶).
- ولایت و سیطره و غلبه‌ای که حضرت موسی علیه السلام در پرتوی این معجزات نسبت به فرعون پیدا کرده بود و موجب خواری و نهایتاً هلاکت فرعون شد (گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۳۳۷).
- سلطه‌ی الهی که بگو مگو را قطع کرده و بر عقول مسلط گردد که باعث شد

حضرت موسی علیه السلام بر اوضاع جاری بین او و آل فرعون مسلط شود (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۵۷۰).

- منطق نیرومند و دلایل دندان‌شکن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۲۵۴).

با تأملی در این عبارات، می‌فهمیم که تمامی این نظرات برگرفته از معنایی است که در لغت‌نامه‌ها برای «سلطان» آورده شده است اما همه‌ی این تعاریف با یک‌دیگر متفاوت هستند، پس کدام یک از آنها صحیح می‌باشد؟ در ادامه به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود تا مراد از «سلطان مبین» در قرآن کریم آشکار گردد.

کلمه‌ی «سلطان» با مشتقات آن ۳۷ بار در قرآن کریم به کار رفته است. قرآن کریم این معجزه را متفاوت با سایر معجزه‌ها معرفی می‌کند. شیخ طوسی در تفاوت بین «آیه» و «سلطان مبین» در آیه‌ی «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مؤمنون، ۴۶-۴۵) می‌نویسد: گرچه هر دو لفظ به معنی حجت هستند؛ اما سلطان عطف به آیات شده و این بخاطر اختلاف این دو واژه با یک‌دیگر است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۸). طبرسی نیز به تبع شیخ طوسی دارای چنین دیدگاهی است (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۵، ص ۲۹۰). یعنی نمی‌توان گفت: «ما موسی و برادرش هارون را با معجزاتمان و معجزع فرستادیم».

منظور از «آیاتنا» در آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی مؤمنون، لفظ عامی نیست که تمامی مخلوقات خداوند را شامل شود بلکه همان ۹ معجزه‌ای هستند که در سوره‌ی

نمل ﴿فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (نمل، ۱۲) خداوند متعال به حضرت موسی علیه السلام داد و ایشان را به سوی فرعونیان فرستاد. در آیات ۱۳۰ و ۱۳۳ سوره‌ی اعراف، ۷ عدد از این معجزات را معرفی می‌کند ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ (قحطی) وَ نَقْصِی مِنَ الثَّمَرَاتِ (کمی میوه‌ها) لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (اعراف، ۱۳۰) و ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ (سیلی که زمین را در خود غرق کند، منظور شکافته شدن دریا و غرق شدن فرعونیان نیست) وَ الْجُرَادَ (ملخ) وَ الْقُمَّلَ (مگس‌های ریز) وَ الضَّفَادِعَ (قورباغه) وَ الدَّمَ (خون) آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ (اعراف، ۱۳۳) و ۲ معجزه‌ی دیگر نیز همان معجزه‌های «عصا» و «ید بیضاء» هستند.

با توجه به اینکه در آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی مؤمنون «سلطان مبین» بعد از «آیاتنا» آمده است و هم‌چنین در سوره‌ی اعراف بعد از معرفی ۹ معجزه‌ی حضرت موسی علیه السلام در آیه ۱۳۶ می‌فرماید: ﴿فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ یعنی: پس، از ایشان انتقام گرفتیم و در دریا غرقشان کردیم. زیرا آیات ما را دروغ می‌انگاشتند و از آن‌ها غفلت می‌ورزیدند؛ پس نتیجه می‌گیریم بعد از معجزات نه گانه و هدایت نشدن فرعونیان آنها را در دریا غرق می‌کند. لذا شکافته شدن دریا جزء این نه معجزه نیست و خود معجزه‌ای جداگانه است که «سلطان مبین» نامیده می‌شود.

برهانان (یا همان ید بیضاء و عصا) جزء همین «آیاتنا» می‌باشند پس می‌توان نتیجه گرفت که «برهان» با «سلطان مبین» متفاوت است. اما منظور از آن، زمانی که از زبان منکران انبیاء به کار می‌رود عبارت است از آوردن معجزه‌ای که مخاطبان را به اجبار وادار به ایمان آوردن به خداوند متعال کند، زیرا که

آیات ۹ الی ۱۱ سوره‌ی ابراهیم ع‌ه آمده است که خداوند، پیامبران را با «بیّنات» به سوی قومشان فرستاد ﴿جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (ابراهیم، ۹) ولی آنها ایمان نیاوردند و گفتند که مگر «سلطان مبینی» برای ما بیاورید ﴿فَأَتُونَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ﴾ (ابراهیم، ۱۰) تا ایمان بیاوریم ولی پیامبران می‌گویند ما نمی‌توانیم بدون اذن خداوند «سلطانی» ارائه دهیم ﴿وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (ابراهیم، ۱۱)؛ در نتیجه می‌فهمیم که «سلطان مبین» با «بیّنه» متفاوت است و هیچ‌گونه نقطه‌ی اشتراکی با هم ندارند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که این دو با هم «متباین» هستند، یعنی خداوند متعال معجزه‌ی «سلطان مبین» را فقط به حضرت موسی ع‌ه داده است ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطٰنٍ مُّبِينٍ﴾ (غافر، ۲۳) و در هیچ آیه و روایاتی اشاره نشده است که پیامبر دیگری معجزه‌ی «سلطان مبین» داشته است.

حال به بررسی نظرات مفسران می‌پردازیم؛ همان‌طور که گذشت برخی از مفسران مراد از «سلطان مبین» را معجزه‌ی ید بیضاء و عصا در نظر گرفته‌اند که در قسمت قبل بیان کردیم، این تعبیر اشتباه می‌باشد. در انتخاب معنای اصلی «سلطان»، نمی‌توانیم آن را از جنس کلام و حجّت و برهان در نظر بگیریم و آن را مبنای آغاز معناشناسی قرار دهیم، کلام هرچند که خیلی منطقمند و محکم و مستدلّ باشد باز هم از جنس امورات خارق‌العاده نیست. مخصوصاً اینکه این سخنان منطقمند که از نوع «بیّنات» هستند را پیامبران ع‌ه ارائه دادند ولی مشرکان نپذیرفتند و گفتند «سلطان مبین» بیاورید و پیامبران نیز می‌گویند که ما نمی‌توانیم بدون اجازه خداوند آن را بیاوریم. آیا اگر از جنس کلام بود نیازی به چنین ادنی داشت؟ مگر غیر از این است که پیامبران تا می‌توانستند از دلیل

و منطق استفاده کرده‌اند. از طرف دیگر این کلمات بصورت مجزّا در قرآن کریم بکار رفته‌اند. معنای «فرمان‌روای سیاسی» نیز در قرآن برای «سلطان» اصلاً استفاده نشده است.

قرآن کریم، یک بار دیگر «سلطان مبین» را در اختیار حضرت موسی علیه السلام قرار می‌دهد که ایشان قبل از اجرای آن منصرف می‌شود. زمانی که ایشان به کوه طور می‌روند، پس از برگشت می‌بیند که بنی اسرائیل پس از دیدن آن همه «آیات» و «بینات» و «سلطان مبین» دوباره مشرک شده‌اند، دستور می‌دهد که یک دیگر را از بین ببرند، لذا قبل از شروع نزاع از این تصمیم منصرف می‌شود. ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ (نساء، ۱۵۳). نگارنده معتقد است که بهترین معنایی که برای این کلمه باید به عنوان معنای اصلی و مبنای معناشناسی در تعیین معنای نسبی انتخاب شود عبارت است از: «مانعی مسلط بر دیگران، که آنها را از مقصودشان منصرف می‌گرداند».

شاید برخی افراد بگویند مراد از «سلطان مبین» تورات است، اما این تعبیر نیز نمی‌تواند درست باشد زیرا در این آیات می‌فرماید موسی علیه السلام را به همراه «نُه آیه» و «سلطان مبین» به سوی فرعون و اشراف قومش فرستادیم در حالی که موسی علیه السلام تورات را بعد از نابودی آنها برای بنی اسرائیل می‌آورد.

در نهایت با جمع‌بندی تمامی مواردی که نگاشته شد، می‌توان گفت که مراد از «سلطان مبین» در قرآن «معجزه‌ی شکافته شدن دریا توسط حضرت

موسی عَلَيْهِ السَّلَام برای نابودی غرعون و اشراف قومش بود و آن‌هم به دلیل تکذیب تمامی آیاتی بود که برای آنها فرستاده شد. همین سلطان مبین به شکل دیگری به ایشان داده شد که برای نابودی بنی اسرائیل بود و آن‌هم بعد از مشاهده‌ی آن همه بیّناتی بود که دیده بودند و سپس تکذیب کردند». با توجه به تعیین مصادیق معجزات مختلف «آیه، بیّنه، برهان و سلطان مبین» می‌توانیم دایره‌ی معنایی معجزه را به شکل زیر ترسیم نماییم:

۸. «سلطان» به معنایی غیر از «دلیل، حجت و برهان»

در این قسمت آیاتی را می‌آوریم که خداوند از مشرکین می‌خواهد که «سلطان مبینی» برای عقاید خود بیاورند، نظیر: (صافات، ۱۵۶ و طور، ۳۸). و هم‌چنین آیاتی که در آن خداوند در جواب مشرکان می‌گوید که آنها سلطانی برای این نظرات خود ندارند و اینکه ما سلطانی برای این نظرات و عقاید نازل نکرده‌ایم: (آل عمران، ۱۵۱؛ کهف، ۱۵؛ حج، ۷۱؛ غافر، ۵۶؛ نجم، ۲۳؛ یوسف، ۴۰؛ اعراف، ۷۱؛ غافر، ۳۵؛ انعام، ۸۱؛ اعراف، ۳۳؛ یونس، ۶۸؛ روم، ۳۵). اینها تنها آیاتی هستند که شاید بتوان سلطان را در آن به معنای دلیل و برهان در نظر گرفت. یعنی آنها برهانی برای عقاید خود بیاورند.

در بین این آیات به عنوان نمونه یک مورد را که اندکی با دیگر آیات متفاوت است مورد بررسی قرار می‌دهیم و مراد از نازل نکردن «سلطان» را مشخص می‌نماییم (بقیه‌ی موارد نیز به همین طریق قابل استنباط هستند): ﴿أَمْ أَنزَلْنَاهُ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُمْ يَكْفُرُونَ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾ (روم، ۳۵). یعنی: آیا ما دلیل محکمی بر آنان فرستادیم که از شرکشان سخن می‌گوید؟

در این آیه سخن از نزول سلطان و تکلم آن است. هم‌چنین با توجّه به قید توضیحی و توصیفی «تکلم» برای سلطان، به-نظر می‌رسد که مقصود از این سلطان موجودی زنده و محسوس و ملموس (مثلاً فرشته‌ای که تمثّل یافته باشد و ...) باشد که از جانب خداوند بر مشرکان نمایان شود و عمل شرک و رزانه‌ی آنها را درست و موجّه معرفی کند.

اگر این برداشت درست باشد، در این صورت مقصود از سلطان در این آیه امری محسوس به حساب می‌آید. ولی برخی هم گفته‌اند ممکن است استناد «تکلم» به سلطان از روی مجاز و به معنای دلالت روشن و بی‌شبهه باشد؛ چه گاه دلیل، از لحاظ روشنگری و رسایی چنان قدرت‌مند است که گویی با انسان سخن می‌گوید.

اکثر مفسّران معتقدند مراد از «سلطان» در اینجا همان برهان و حجت می‌باشد. به عنوان نمونه میبدی، سلطان را در این آیه در مفهوم برهان دانسته که در قالب نزول کتاب آسمانی یا آیاتی از کتاب آسمانی صورت می‌گیرد. این کتاب به خاطر رسایی و گویایی مفاهیم و براهینش گویی با انسان سخن می‌گوید (همو، ۱۳۷۱ ش، ج ۷، ص ۴۵۴). مکارم شیرازی می-نویسد: آیا ما دلیل محکمی بر آنان فرستادیم که از شرکشان سخن می‌گویند؟ (همو، ۱۳۸۲ ش، ج ۳، ص ۵۳۸).

برخی دیگر نیز می‌گویند در این باره دو احتمال وجود دارد هم «برهان و استدلال» و هم «فرشته و کتاب». علامه طباطبایی معتقد است: سلطان در این آیه به معنی برهان است. وی می‌گوید: منظور از «تکلم» دلالت است که مجازاً آن را تکلم می‌خوانند و بنابراین معنای آیه این است که: مگر ما به ایشان

برهانی دادیم که دلالت بر جواز شرک دارد؟ ایشان می‌افزاید: ممکن هم هست مراد از «سلطان» صاحب سلطان، یعنی فرشته باشد که در این صورت دیگر مجازی در کلمه‌ی «انزال» و «تکلم» در کار نیست و معنای آن این است که: مگر ما فرشته‌ای بر ایشان نازل کرده‌ایم و او درباره‌ی شرک آنها سخن گفته است (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ج ۶، ص ۲۷۴). نویسنده تفسیر انوار درخشان نیز با ارائه‌ی دو احتمال می‌نویسد: آیا از جانب پروردگار فرشته‌ای به سوی آنان اعزام و فرستاده شده که به صحت دعوی و آیین آنان گواهی دهد و نیز محتمل است مفاد آن باشد مگر دلیل و شاهی به دست آورده‌اند که به صحت مرام و گفتار آنان گواهی دهد (همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۲، ص ۴۲۸)؛ و نویسنده‌ی تفسیر اثنا عشری نیز می‌نویسد: یعنی آیا فرستاده‌ایم بر کافران کتابی یا حجتی که به آن مسلط شوند بر مذهب خود.

نزد بعضی، سلطان به معنی ذا سلطان است، یعنی پیغمبری یا ملکی که برهان با او باشد، «فَهُوَ يَتَكَلَّمُ»: پس آن پیغمبر یا آن ملك سخن گوید به آن کتاب یا حجت تکلم نماید به این معنی که وضوح دلالت آن بر او باشد بر وجهی که گوئیا ناطق است (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۰، ص ۳۰۰).

برخی نیز معتقدند مراد از «سلطان» در این آیه فقط می‌تواند فرشته باشد؛ صاحب تفسیر جامع می‌گوید: آیا ما برای این مردم پیغمبران و حجت و بینه فرستادیم تا به معتقدات کفرآمیز خودشان با ایشان سخن گویند (یعنی آن مردم بدون عذر و بهانه و علتی مشرک شده‌اند چه رسولی به سوی ایشان فرستاده نشد تا امر کند آنها را بشرک و از این لحاظ عذر و حجتی در مشرک باقی ماندن خود داشته باشند (بروجردی، ۱۳۶۶ ش، ج ۵، ص ۲۶۳).

۹. نقد و بررسی

هم‌نشین شدن تعبیر «نازل نکردن سلطان» که در اغلب این آیات از آن استفاده شده است، نشان دهنده‌ی این است که سلطان نازل شدنی است و هرگاه این امر ضروری باشد، فرود می‌آید. با کمک علم معناشناسی و با استفاده از روابط جانشین فعل «نزل» در قرآن می‌توان استنباط نمود که منظور از نزول سلطان چیست.

۱- وحی: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ (نساء، ۱۰۵) - ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (نساء، ۱۶۳).

۲- القاء: ﴿أَوَّلَقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا﴾ (قمر، ۲۵) - ﴿أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾ (ص، ۸).

۳- جعل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف، ۲) - ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف، ۳).

قرآن کریم در مقام نزول با مفاهیمی هم‌چون جبرئیل و نبی، در ارتباط و هم‌نشین است و با مفاهیمی هم‌چون وحی، القاء و جعل می‌تواند جانشین باشد و به‌خوبی این مطلب را به ذهن تداعی می‌بخشد که فرایند نزول دوسویه است و نیازمند به دو طرف می‌باشد؛ یک طرف، خداوند و فرشته وحی و طرف دیگر، گیرنده و مخاطب وحی، که شخص پیامبر می‌باشد.

منظور از «مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا»، این است که خداوند، پیامبرانی برای تبلیغ شرک و بت‌پرستی نفرستاده است و در نتیجه نه وحی‌ای در این زمینه شده، نه القایی صورت گرفته، نه کتابی فرو فرستاده شده است و نه معجزه‌ای رخ

داده است. در نتیجه مشرکان هیچ‌گونه سند و مدرکی که بن‌مایه‌ی علمی داشته باشد برای عقاید خود ندارند. نه اینکه نمی‌توانند بیاورند. همان‌گونه که استاد جوادی آملی در تفسیر تسنیم آورده: این تعبیر از قبیل سالبه به انتفای موضوع است، نه به انتفای محمول (همو، ۱۳۹۱ ش، ج ۱۶، ص ۴۳-۳۷). مطابق این نظر، تعبیر «مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا» معادل تعبیر «لَا بُرْهَانَ لَهُ» در آیه‌ی ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ...﴾ (مومنون، ۱۱۷) و به معنی بی‌برهانی ذاتی است، نه نازل نشدن برهان.

برخی از مفسران تعبیر «نازل نشدن سلطان» را دلیل بر بکارنرفتن سلطان در معنای برهان می‌دانند؛ بنابراین در تمام نمونه‌ها آن را به معنای «کتاب» یا «وحی» دانسته و مدّعی‌اند که منظور از آن، این است که خداوند وحی یا کتابی برای روایت کردن و سزاواری شرک ورزی از آسمان نازل نکرده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۳۰۶ و سید بن قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۱۹۹۰). یعنی نداشتن سلطان با نداشتن برهان متفاوت است. چراکه نداشتن سلطان به این معنی است که هیچ چیزی ندارند که ارائه بدهند؛ ولی نداشتن برهان یعنی اینکه چیزهایی برای ارائه دادن دارند، ولیکن در برابر براهین پیغمبران شکست می‌خورند. بنابراین به‌طورکلی می‌توان مقصود از سلطان را هر گونه مجوّز و مدرکی دانست که می‌تواند گواه مشرکان بر شرک‌ورزشان باشد. خواه این گواه (العیاذ بالله) اذن و اجازه‌ی خداوند برای شرک‌ورزی باشد که در این صورت دلیل نقلی صرف به شمار می‌آید و خواه از نوع مدارک و اسنادی آسمانی باشد که در آن دلالاتی بر راستی و درستی شرک‌ورزی وجود داشته باشد.

از تحلیل مطالبی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که مراد از «سلطان» در این

آیات فقط می‌تواند فرشته، کتاب، وحی، پیامبر و هر چیزی غیر از برهان و حجت و استدلال باشد. لذا فقط نظر آن دسته از مفسرانی که این رأی را پذیرفته‌اند صحیح می‌باشد. زیرا مشرکان همواره در مقابل پیامبران تا می‌توانستند برهان و استدلال می‌آوردند. ولی در اینجا می‌گویند آنها هیچ سلطانی ندارند. لذا منظور از این سلطان همان است که بیان کردیم.

تحلیل دیگری که می‌توان بر اساس آن عدم کاربرد معنای «برهان و استدلال» را برای «سلطان» در نظر گرفت، همان است که در قسمت تفاوت «بینات» با «سلطان» در قسمت قبل گذشت که در آن مشرکان پس از دیدن و شنیدن آن-همه «بینات»، به پیامبران می‌گفتند که شما انسان‌هایی هم‌چون ما هستید، اگر می‌خواهید که ایمان بیاوریم باید «سلطان مبین» بیاورید. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه چیزی است که متمایز کننده‌ی انسان‌ها از دیگر انسان‌ها می‌شود؟ آیا برهان و استدلال منطقی‌مند است؟ یا امورات خارق‌العاده‌ای ویژه که حتی از نوع «آیات» و «براهین»؛ به معنای معجزه، نباشد. بلکه «سلطان مبین» باشد؟

۹-۱. «سلطان» به معنای غیر از معجزات

با مطالعه آیات قرآن کریم، کلمه‌ی «سلطان» در برخی از آیات به عنوان امورات محسوسی به کار رفته است که مراد از آن همان شکافته شدن دریا می‌باشد. در برخی دیگر از آیات مراد از «سلطان» امورات غیر محسوس می‌باشد. از این رو با بررسی هم‌نشین‌های این آیات، به دنبال استنباط مراد جدی کلمه‌ی «سلطان» در این آیات می‌باشیم.

همان‌طور که در قسمت‌های قبل نیز بدان اشاره کردیم، معنای اصلی که می‌توان نقطه‌ی شروع معناشناسی در استنباط معنای نسبی باشد همان: مانعی مسلط بر دیگران است، که آنها را از مقصودشان منصرف می‌گرداند.

۹-۲. کاربرد کلمه‌ی «سلطان» در دایره‌ی معنایی «شیطان»

در هفت آیه از قرآن کریم، کلمه‌ی «سلطان» در دایره‌ی معنایی شیطان بکار رفته است. این آیات عبات‌اند از:

﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ﴾ یعنی: و من بر شما تسلطی نداشتم (ابراهیم، ۲۲)، ﴿إِنَّ عِبَادِيَ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (اسراء، ۶۵)، یعنی: تو هرگز سلطه‌ای بر بندگان من، نخواهی یافت، ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (نحل، ۹۹)، یعنی: چرا که او، بر کسانی که ایمان دارند، تسلطی ندارد، ﴿إِنَّ عِبَادِيَ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (حجر، ۴۲). یعنی: که بر بندگانم تسلط نخواهی یافت؛ مگر گمراهانی که از تو پیروی می‌کنند، ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ﴾ (صافات، ۳۰) یعنی: ما هیچ‌گونه سلطه‌ای بر شما نداشتیم، بلکه شما خود قومی طغیان‌گر بودید، ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ (نحل، ۱۰۰) یعنی: تسلط او تنها بر کسانی است که او را به سرپرستی خود برگزیده‌اند، و آنها که نسبت به او [= خدا] شرک می‌ورزند (و فرمان شیطان را به جای فرمان خدا، گردن می‌نهند و ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ (سبأ، ۲۱) یعنی: او سلطه بر آنان نداشت جز برای اینکه مؤمنان به آخرت را از آنها که در شک هستند باز شناسیم؛ و پروردگار تو،

نگاهبان همه چیز است.

کاملاً مشخص است که معنای «سلطان» در این آیات نمی‌تواند «حجت، برهان و استدلال» باشد. در نتیجه مراد از آن امری غیر محسوس است و به این معنا است که شیطان نمی‌تواند به گونه‌ای بر انسان‌ها مسلط گردد که اختیار را از آنها سلب نموده و مانع از انجام امورات خیر آنها شود. ولی افرادی که خودشان با اختیار کامل ولایت شیطان را بر خود می‌پذیرند اوضاعشان متفاوت است.

کاربرد کلمه‌ی «سلطان» در دایره‌ی معنایی «ولایت»

در سه آیه از قرآن کریم کلمه‌ی «سلطان» با مشتقاتی از «ولی» هم‌نشین شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (نساء، ۱۴۴)، ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ (نحل، ۱۰۰) و ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (اسراء، ۳۳) یعنی: و کسی را که خداوند خونش را حرام شمرده، نکشید، جز بحق! و آن کس که مظلوم کشته شده، برای ولیش سلطه (و حق قصاص) قرار دادیم، اما در قتل اسراف نکند، چرا که او مورد حمایت است.

دو آیه (نساء، ۱۴۴) و (نحل، ۱۰۰) را در قسمت‌های گذشته بررسی نمودیم. در اینجا به تحلیل آیه‌ی (اسراء، ۳۳) می‌پردازیم. زمانی که کسی بر دیگری ولایت داشته باشد یعنی اختیارش در دست او است و می‌تواند مانع از انجام امورات او گردد. منظور از سلطانی که در این آیه به ولی دم مقتول داده می‌شود، این است که اختیار مقتول را دارد (یا قصاص یا عفو یا دیه).

۹-۳. کاربرد کلمه‌ی «سلطان» به معنای «عذر موجه یا مدرک معتبر»

الف) در آیه‌ی ﴿لَاَعْدِيَّهٖ عَذَابًا شَدِيدًا اَوْ لَذَبْحَتَهٗ اَوْ لِيَاْتِيَنَّ بِسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ﴾ (نمل، ۲۱). حضرت سلیمان پس از اطلاع از غایب بودن هدهد، می‌گوید اگر او «سلطان مبینی» برای این غیبتش برای من نیاورد یا کیفر شدیدی برای او در نظر می‌گیرم و یا اینکه او را ذبح می‌کنم. مراد از سلطان مبین در اینجا «عذر موجه یا مدرک معتبری» است که هدهد درباره‌ی قوم سبا و خصوصیات اعتقادی و رفتاری آنها به حضرت سلیمان علیه السلام ارائه کرد و در پی آن مانع از انجام آن وعده‌ی عذاب حضرت سلیمان علیه السلام گردید.

ب) در آیه‌ی ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيّٰٓءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ عَلٰيْكُمْ سُلْطٰنًا مُّبِيْنًا﴾ (نساء، ۱۴۴). یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! غیر از مؤمنان، کافران را ولی و تکیه‌گاه خود قرار ندهید! آیا کاری می‌کنید که برای خدا به زیان خود حجتی آشکار پدید آرید؟ جعل سلطان مبینی هم که برای خداوند بر ضد منافقینی که در جنگ احد با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شرکت نکردند، صورت گرفته، معنای «وجود داشتن عذر موجه برای عذاب منافقان در قیامت» می‌دهد. زیرا خداوند متعال کسی را بدون اتمام حجت، عذاب نمی‌کند.

ج) در آیه‌ی ﴿اَمْ لَكُمْ سُلْطٰنٌ مُّبِيْنٌ﴾ (صافات، ۱۵۶) و آیات قبل و بعد آن: خداوند به مخاطبان می‌گوید که به چه دلیلی می‌گویید فرشتگان دختران خدا هستند؟ یعنی آیا سند و مدرک معتبری برای این حرف دارید؟ و در آیه‌ی ۱۵۷ می‌گوید: ﴿فَاْتُوْا بِكُتٰبِكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾ یعنی: اگر راست می‌گویید کتابتان را بیاورید (کتابی که سندش از جانب خداوند قطعی باشد)؛ در نتیجه منظور از

«سلطان مبین» در اینجا نیز، مدرک معتبری است که طرف مقابل نتواند آن را نپذیرد. همان طور که در قسمت‌های قبل اشاره کردیم، «سلطان» نازل شدنی است و نیاز به دو طرف فرستنده و گیرنده دارد.

د) در آیه‌ی ﴿سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يَرِیدُونَ أَن یَاْمُنُوْكُمْ وَیَاْمُنُوْا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَّا رُذُوْا اِلَی الْفِتْنَةِ اُرْکِسُوْا فِیْهَا فَاِنْ لَّمْ یُعْزَلُوْكُمْ وَیَلْقَوْا اِلَیْكُمْ السَّلَامَ وَیَكْفُوْا اَیْدِیَهُمْ فَخُذُوْهُمْ وَاَقْتُلُوْهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ وَاُولَئِکُمْ جَعَلْنَا لَکُمْ عَلَیْهِمْ سُلْطٰنًا مُّبِیْنًا﴾ (نساء، ۹۱) یعنی: به زودی جمعیت دیگری را می‌یابید که می‌خواهند هم از ناحیه‌ی شما در امان باشند، و هم از ناحیه‌ی قوم خودشان (که مشرکند. لذا نزد شما ادعای ایمان می‌کنند، ولی) هر زمان آنان را به سوی فتنه (و بت پرستی) بازگردانند، با سر در آن فرو می‌روند! اگر از درگیری با شما کنار نرفتند و پیشنهاد صلح نکردند و دست از شما نکشیدند، آنها را هر جا یافتید اسیر کنید و (یا) به قتل برسانید! آنها کسانی هستند که ما برای شما، تسلط آشکاری نسبت به آنان قرار داده‌ایم. مفسران در تبیین مراد جدی «سلطان مبین» در این آیه نظرات گوناگونی دارند ولی آنچه صحیح به نظر می‌رسد نظرات افرادی است که آن را «داشتن مدرک معتبر (عذر موجّه) و اجازه‌ای برای کشتن منافقان» در نظر گرفته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۱۰۸).

۹-۴. کاربرد کلمه‌ی «سلطان» به معنای «قدرت»

در آیه‌ی ﴿هَلٰکَ عَنّٰی سُلْطٰنِیْهِ﴾ (حاقّه، ۲۹) که یک جمله حسرت انگیز است، می‌گوید گنه‌کاران در لحظه جان دادن، می‌بینند تمام قدرت و استطاعتی که داشته‌اند از بین رفته است. در این آیه نیز همان طور که مشخص است، منظور

از «سلطان»، «دلیل و حجت و برهان» نیست.

بنابراین اگر «معنای اصلی» کلمه‌ی «سلطان» در قرآن را «مانعی مسلط بر دیگران، که آنها را از مقصودشان منصرف می‌گرداند» در نظر بگیریم، معانی نسبی که برای آن در دستگاه معناشناختی قرآن حاصل می‌شود عبارت‌اند از:

۱- داشتن عذر موجّه یا سند معتبر: (نساء، ۹۱ و ۱۴۴)، (صافات، ۱۵۶)، (نمل، ۲۱) و (طور، ۳۸).

۲- ولایتی که ولی دم مقتول بر قاتل دارد و یا ولایتی که شیطان بر انسان‌ها می‌تواند داشته باشد: (ابراهیم، ۲۲)، (اسراء، ۶۵)، (نحل، ۹۹ و ۱۰۰)، (سباء، ۲۱)، (حجر، ۴۲)، (صافات، ۳۰) و (اسراء، ۳۳).

۳- شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی علیه السلام برای نابودی بنی اسرائیل و غلبه بر آنها: (هود، ۹۶)، (غافر، ۲۳)، (ذاریات، ۳۸)، (مؤمنون، ۴۵)، (دخان، ۱۹)، (نساء، ۱۵۳).

۴- مسلط نشدن فرعونیان بر حضرت موسی علیه السلام: (قصص، ۳۵).

۵- معجزه‌ای غیر از بیّنات: (ابراهیم، ۱۰ و ۱۱).

۶- عدم کاربرد در معنای قدرت سیاسی: (اسراء، ۸۰).

۷- قدرت و استطاعتی که انسان بر مایملکش دارد: (حاقه، ۲۹).

۸- فرشته، وحی، رسول و کتاب (چیزهایی غیر از دلیل، حجت و برهان): (آل عمران، ۱۵۳)، (کهف، ۱۵۹)، (حج، ۷۱)، (غافر، ۳۵ و ۵۶)، (یوسف، ۴۰)، (انعام، ۸۱)، (یونس، ۶۸)، (اعراف، ۲۳ و ۷۱)، (روم، ۳۵)، (نجم، ۲۳) و (الرحمن، ۳۳).

۱۰. نتیجه‌گیری

کلمه‌ی «سلطان» با مشتقاتش ۳۷ بار در قرآن کریم به کار رفته است. این واژه از جمله کلماتی است که در مورد اصالت، ریشه لغوی و معنای آن، نظرات متفاوتی مطرح شده است. برخی آن را اصالتاً عربی دانسته و برخی دیگر آن را از جمله واژگان دخیل، که از زبان‌های سامی یا آرامی وارد قرآن شده‌اند، می‌دانند. از طرفی در مورد ریشه‌ی لغوی آن «سَلَطَ، سَلِطَ و سَلَطَنَ» بیان شده است و اغلب معناهایی که در لغت‌نامه‌ها برای آن ذکر شده است عبارت‌اند از: «حجّت و برهان، چیرگی و غلبه از روی قهر، هر چیزی که نور می‌دهد، فرمان‌روای سیاسی». این معانی که در علم معناشناسی به آن «معنای اصلی» گفته می‌شود، مبنای اکتساب معنای نسبی در دستگاه معناشناختی قرآن به حساب می‌آیند. ولی به علّت اینکه برخی از این معانی (همانند قدرت سیاسی) در قرآن کریم به کار نرفته‌اند و برخی دیگر (همانند حجّت و برهان) در حوزه‌های معنایی دیگری قرار دارند، بنا بر قول برخی لغویان «معنای اصلی» را «مانعی مسلّط بر دیگران، که آنها را از مقصودشان منصرف می‌گرداند» در نظر گرفتیم. از این رو معانی نسبی که در دستگاه معناشناختی قرآن، برای «سلطان» حاصل گردید عبارتند از: ۱- شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی علیه السلام برای نابودی بنی اسرائیل و غلبه‌ی بر آنها، ۲- داشتن عذر موجه یا سند معتبر، ۳- قدرت و استطاعتی که انسان بر مایملکش دارد، ۴- قدرت و اختیاری که ولیّ دم مقتول برای کشتن قاتل دارد. از طرفی عدم کاربرد «دلیل، حجّت و برهان» در دستگاه معناشناختی قرآن، ما را به تفاوت آشکار معجزات پیامبران علیهم السلام با هم رهنمون می‌سازد که نباید «بیّنات»، «آیات»، «براهین» و «سلطان مبین» را با یک اسم (معجزه) خطاب کرد. با بررسی جانشین‌های «سلطان» در حوزه‌ی

معنایی معجزه در قرآن کریم که عبارتند از «آیه، برهان و سلطان مبین» متوجه می‌شویم که بین «آیه» و «بیّنه، برهان و سلطان مبین» و هم‌چنین بین «بیّنه» با «برهان» نسبت «عموم و خصوص مطلق» برقرار است ولی نسبت بین «سلطان مبین» با «بیّنه و برهان»؛ «تباین» است.

منابع

۱. القرآن الکریم
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ المسمی دیوان المبتدا و الخبر، بیروت: دارالفکر، چاپ خلیل شهاده و سهیل زگار، ۱۴۰۸ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق
۴. احمدوند، عباس، تحولات مفهومی و مصداقی اصطلاح سلطان، پژوهش‌نامه‌ی تاریخ تمدن اسلامی، شماره‌ی دوم، سال چهل و ششم، پائیز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۵. احمدی بیرجندی، احمد، بحثی درباره‌ی کلمه‌ی سلطان، مجله‌ی ادبی - تاریخی - تحقیقی یغما، اسفندماه ۱۳۵۶ ش، شماره‌ی ۳۵۴.
۶. احمد ابن فارس، معجم مقائیس اللغة، تحقیق: محمد هارون عبد السلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۸. ایزوتسو، توشی هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی و زبان‌شناختی، چاپ پنجم، ۱۳۶۱ ش.
۹. باشا، حسن، الألقاب الإسلامیه فی التاریخ والوثائق والآثار، قاهره: دارالنهضة العربیه، ۱۹۷۸ م.

۱۰. بروجرودی، سید محمد ابراهیم، **تفسیر جامع**، تهران: انتشارات صدر، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. بلخی، مقاتل ابن سلیمان، **الاشباه و النظائر**، مترجم: سید محمد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. جفری، آرتور، **واژه‌های دخیل در قرآن**، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: توس، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر تسنیم**، قم: إسرائ، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر، چاپ علی هلالی و علی شیری، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، **تفسیر اثنا عشری**، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. حسینی همدانی، سید محمد حسین، **انوار درخشان**، تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. دینوری، ابن قتیبة (ابومحمد عبدالله بن مسلم)، **الإمامة و السياسة المعروف به تاریخ الخلفاء**، بیروت: دارالأضواء، چاپ علی شیری، ۱۴۱۰ ق.
۱۸. سیاوشی، کرم؛ وکیل، ابراهیم، **مفهوم شناسی واژه‌ی سلطان در قرآن کریم**، دو فصل نامه‌ی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ششم، شماره‌ی اول، پیاپی ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۹. سید ابن قطب، **فی ظلال القرآن**، قاهره: دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. صفوت، احمد زکی، **جمهرة خطب العرب**، قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۹۳۳ م.
۲۱. صفوی، کورش، **درآمدی بر معنی شناسی**، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مترجم: سید محمد

- باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مترجم: گروهی از مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، **تاریخ الأمم والملوک**، بیروت: دار سویدان، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۷ ق.
۲۵. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرين**، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث عربی، بی‌تا.
۲۷. طیب، سیّد عیدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۸. عتبی، ابونصر محمد بن عبد الجبار، **تاریخ یمینی**، تهران: ابن سینا، ۱۳۳۴ ش.
۲۹. عسکری، ابو هلال، **فرهنگ واژگان مترادف**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. عنتره بن شداد، **دیوان عنتره و معلقته**، تحقیق: خلیل شرف‌الدین، بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۷ م.
۳۱. قائمی نیا، علی‌رضا، **إعجازشناختی قرآن «نظریه‌ای جدید در باب إعجاز قرآن»**، فصل‌نامه‌ی ذهن، شماره‌ی ۳۱، ۱۳۸۹ ش.
۳۲. قرشی، سیّد علی اکبر، **تفسیر أحسن الحديث**، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۳. گنابادی، سلطان محمد، **تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة**، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، **برگزیده تفسیر نمونه**، مترجم: احمد علی بابایی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۲ ش.
۳۵. میبدی، رشید الدین، **کشف الأسرار و عُدَّة الأبرار**، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.
۳۶. نجفی خمینی، محمد جواد، **تفسیر آسان**، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

بررسی مبانی فکری محدث دهلوی در ترجمه‌ی قرآن

چکیده: محدث دهلوی یکی از علمای قرن دوازدهم بود که اقدام به ترجمه‌ی قرآن با نام «فتح الرحمن بترجمة القرآن» کرده است؛ او روش خود در ترجمه را تحت اللفظی و آمیخته با تفسیر و شرح عبارات می‌داند. او در ترجمه‌ی خود تحت تأثیر آرای اشاعره است؛ برای نمونه او قائل به تجسیم خداوند بوده و او را موجودی جسمانی می‌داند؛ نیز عصمت انبیا علیهم‌السلام را منتفی دانسته و آیات را به گونه‌ای خلاف عصمت ایشان ترجمه می‌کند، هم‌چنین قائل به جبر است و اختیار چندانی برای انسان قائل نیست. او هم‌چنین با عدم اشاره به شئون آیات نازل شده راجع به اهل بیت علیهم‌السلام، به نوعی فضائل ایشان علیهم‌السلام را منکر شده است.

کلیدواژه‌ها: محدث دهلوی، مبانی فکری، ترجمه‌ی قرآن، قرن دوازدهم.

دکتر عظیم عظیم‌پور

مقدم

استادیار دانشکده‌ی علوم و

فنون قرآن تهران

azimpour60@yahoo.com

علی‌رضا جوادى

(نویسنده‌ی مسئول)

دانشجوی کارشناسی ارشد

دانشکده‌ی علوم و فنون قرآن

تهران

javadiali717@gmail.com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۰

پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۲۵

۱. مقدمه

«ابوالفیاض قطب الدین احمد بن عبد الرّحیم» معروف به «شاه ولی الله دهلوی» در روز چهارشنبه، چهارم شوال سال ۱۱۱۴ قمری در دهکده‌ی پهلَت شهرستان مضاف‌نَگر در نزدیکی دهلوی در خانواده‌ای که به حکمت و دیانت مشهور بود، چشم به جهان گشود (آمیغی، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۲۴). پدرش «شیخ عبدالرحیم بن و جیه الدین شهید عُمَری» (م ۱۱۳۱ ق) یکی از علمای بزرگ اورنگ زیب و مؤسس و مدیر مدرسه‌ی علمیّه‌ی رحیمیّه در دهلوی بود (خزّمشاهی، ۱۳۸۰ ش، ص ۶۱).

از وی آثار علمی زیادی برجای مانده است برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: «الطاف القدس فی معرفة لطائف التّفّس»، «الانتباه فی سلاسل اولیاء الله»، «اتحاف التّبیة فی ما یحتاج الیه المحدث و الفقیه»، «فتح الرحمن فی ترجمة القرآن» (این نام در نسخه‌ی چاپ‌شده‌ی آن به صورت «فتح الرّحمن بترجمة القرآن» نگاشته شده است)؛ «الفوز الکبیر فی اصول التّفّسیر» (رساله‌ای کم‌حجم درباره‌ی اصول تفسیر)؛ «المقدّمة فی قوانین التّرجمة» (رساله‌ای درباره‌ی ترجمه و اصول آنکه چاپ نشده است)؛ «نامه‌های فارسی» (که در کتاب‌خانه‌های هند نگه داشته می‌شود و برخی از آنها به زبان اردو به چاپ رسیده است)؛ «حجّة الله البالغة»؛ «فتاوی عزیزی» (به اهتمام حاجی محمد زکی)؛ «بستان المحدثین»؛

«تحفة اثنا عشریّه»؛ «الأربعین»؛ «الارشاد الی مهمّات الإسناد» (رساله‌ای در مورد شیوخ دهلوی)؛ «تراجم أبواب البخاری»؛ «فضل المبین فی المسلسل من حدیث النبّی الأمین»؛ «ترجمه‌ی موّظاً به نام «مسوّی» به زبان عربی، و ترجمه و شرح موّظاً مصفّی» به زبان فارسی» و «التّوادر من أحادیث سیّد الاوائل و الاواخر» (رساله‌ای در علم حدیث).

محدث دهلوی در ۶۲ سالگی مطابق با ۲۹ محرّم سال ۱۱۷۶ قمری از دنیا رفت و در گورستانی واقع در دهلی که محلّ مقابر مشایخ و مشاهیر و علما است به خاک سپرده شد (عالم قاسمی، ۱۳۸۱ ش، ص ۶۳).

ترجمه‌ی قرآن از دیرباز اذهان را متوجّه خود ساخت و تا به حال کتاب‌های زیادی پیرامون روش‌های آن یا حتّی جواز آن به رشته‌ی تحریر درآمده است. تا کنون افراد زیادی به ترجمه‌ی قرآن اقدام کرده‌اند؛ یک از این افراد محدث دهلوی الله دهلوی است؛ او به عنوان یکی از علمای معروف اهل تسنّن به ترجمه‌ی تمام آیات قرآن نائل شده و عده‌ای از علما ترجمه‌ی او را بر دیگر تراجم ترجیح داده‌اند. وی در ترجمه‌ی قرآن بر این بوده که ترجمه‌ای معادل و دقیق از واژگان قرآنی ارائه دهد و در فنّ ترجمه تا حدودی موفق بوده است. اما با این حال او در ترجمه‌ی خود مبانی و آراء و اندیشه‌هایی اتخاذ کرده است که برای مترجم قرآن نوعی نقص به شمار می‌رود؛ سعی ما در این نوشتار بر آن است که به برخی از آراء و اندیشه‌های دهلوی در ترجمه‌اش اشاره کنیم.

اهمّیت این مسأله به اهمّیت مقوله‌ی ترجمه‌ی قرآن باز می‌گردد؛ ترجمه‌ی قرآن کریم، بعد از آشنایی با متن قرآن در حکم دومیّن راه ارتباط غیر اعاریب

با این کتاب عزیز است؛ از این رو دارای اهمیتی بس والا است؛ از سوی دیگر ترجمه‌ی دهلوی از قرآن کریم، یکی از تراجم علمی و معتبر است که تا کنون ارائه شده؛ اما با این حال در آثاری که به نقد و بررسی این ترجمه می‌پردازند، موردی که به آراء و عقائد دهلوی در ترجمه یافت نشد.

در مورد ترجمه‌ی دهلوی تا به حال تحقیقاتی از سوی محققان صورت گرفته است؛ برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

(۱) بررسی معناشناسی اهمّ واژگان غریب اعتقادی و اخلاقی در ترجمه‌ی قرآن شاه ولی‌الله دهلوی در تطبیق با کشف و مجمع‌البیان، پایان‌نامه‌ی فارسی کارشناسی ارشد، پدید آور: مهدی اقچه‌لی، استاد راهنما: سیّد عبد الله اصفهانی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ دانشکده‌ی علوم قرآنی تهران، سال ۱۳۹۵ ش.

(۲) نقد و بررسی ترجمه‌ی شاه ولی‌الله دهلوی، مقاله‌ی پژوهشی دوفصل‌نامه‌ی پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، نویسنده: ابراهیم فلاّح، استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری؛ دوره‌ی ۴، شماره‌ی ۱۰، تابستان ۱۳۹۳ ش.

(۳) نقد ادبی ترجمه‌ی محدّث دهلوی از قرآن کریم، فصل‌نامه‌ی علمی-پژوهشی «پژوهش‌های ادبی - قرآنی»، نویسنده: علی احمد ناصح، دانشیار دانشگاه قم، سال دوم، تابستان ۱۳۹۳ ش.

(۴) مقاله‌ی «شکوه و زیبایی در ترجمه‌ی قرآن دهلوی»، نشریه‌ی بینات، نویسنده: مسعود انصاری. شماره‌ی ۴؛ زمستان ۱۳۷۵ ش.

- ۵) مقاله‌ی «نقد و بررسی ترجمه‌ی شاه ولی‌الله دهلوی» نشریه‌ی ترجمان وحی؛ نویسنده: محمد رضا انصاری، بهار و تابستان ۱۳۷۷ ش؛ شماره‌ی ۱.
- ۶) مقاله‌ی «معرفی ترجمه‌ای از قرآن (به قلم یک هندی پارسی گوی)»، نویسنده: غلامعلی حدّاد عادل، مجله‌ی کیهان اندیشه، بهمن و اسفند ۱۳۷۰ ش؛ شماره‌ی ۴۰.

این نوشتار شامل دو بخش است؛ بخش اوّل مربوط است به تعریف‌های لغوی و اصطلاحی ترجمه و روش دهلوی در ترجمه‌ی قرآن؛ در بخش دوّم نیز مبانی فکری دهلوی در مباحث اعتقادی را بررسی خواهیم کرد.

۲. ترجمه در لغت و اصطلاح و روش دهلوی در ترجمه

۲-۱. ترجمه در لغت

در مورد اینکه اصل این واژه از کدام زبان اخذ شده و بدین صورت درآمده است، بین علما اختلاف نظرانی به چشم می‌خورد؛ علما برای این واژه تا حدود ۹ اصل و مأخذ ذکر کرده‌اند که عبارتند از: عربی، فارسی، کلدانی، پهلوی، آشوری، آرامی، سریانی، ایتالیایی و فرانسوی (رک: کزازی، ۱۳۷۴ ش، صص ۹-۱۲). مؤلف بر آن است که اصل این واژه عربی باشد، زیرا آراء اکثر قریب به اتفاق علما حاکی از آن است که واژه‌ی مزبور یا از زبان عربی اخذ شده و یا از دیگر زبان‌ها اخذ و به زبان عربی برده شده و پس از معرّب شدن به گونه‌ای تغییر یافته که گویی در ابتداء از همین زبان اخذ شده است. افزون بر آن احتمال اینکه واژه‌ای از زبانی غیر از زبان عربی دخیل در این زبان شده و تغییرات صرفی کلمات به آن ملحق شود اندک است، در مواردی نظیر «تَلَفَنَ» و امثال‌ها که خود نوعی نحت و از

اقسام اشتقاقات لفظیّه است نیز تغییرات مزبور به جز اندکی به چشم نمی خورد و حال آنکه از کلمه‌ی «تَرْجَمَ» اسامی فاعل و مفعول و افعال عدیده‌ای ساخته شده و این خود بیان‌گر عربی بودن این واژه است. به عبارت دیگر چه بسا واژه و یا واژگانی از زبانی به زبان دیگر رفته و تمامی تطوّرات آن زبان را بپذیرند که در این صورت خود جزئی از زبان دوّم خواهند بود، مانند واژه‌ی «جُنَاح» که با اینکه در اصل از «گناه» فارسی اخذ و به عربی منتقل شده است اما برخی بر آن باورند که کأَنّه این واژه عربی الاصل است و یا مانند واژه‌ی «اساور» که برخی آن را فارسی و برخی آن را به این ترتیب عربی الاصل می دانند.

اصل این واژه یا از ریشه‌ی ثلاثی «ر ج م» گرفته شده و یا رباعی الاصل و از ریشه‌ی «ت ر ج م» اخذ شده است. ابن درید معتقد است که اصل این واژه از «ر ج م» گرفته شده است؛ او می نگارد «و الرَّجْمُ: مصدر رجمته بیدی أَرْجُم رَجْمًا بحجر أو غيره ... وَ رَجَمَ الرَّجُلُ بِالْغِيبِ، إِذَا تَكَلَّمَ بِمَا لَا يَعْلَمُ» (همو، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۶)؛ ابن فارس نیز با او هم عقیده است (همو، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۴).

ابن سیده رباعی الاصل بودن این واژه را مناسب می داند و می نویسد: «و التَّزْجُمَان، وَ التَّزْجُمَان: المَفْصِلُ للسان. وَ قد تَزَجَّمه، وَ ترجم عنه» (همو، بی تا، ج ۷، ص ۵۹۳)؛ فیومی نیز با او هم عقیده است (همو، بی تا، ج ۲، ص ۷۴) لازم به ذکر است که عدّه‌ای از علمای لغت مانند: ابن منظور در بیان اصل این واژه، یک بار آن را ذیل ماده‌ی «ر ج م» (همو، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۲۶) و یک بار ذیل ماده‌ی «ت ر ج م» (همو، ۱۲ ج، ص ۶۶) می آورد.

۲-۲. ترجمه در اصطلاح

ترجمه در اصطلاح را به گونه‌های مختلفی تعریف کرده‌اند؛ برای نمونه محمد حیدری بر این عقیده است که ترجمه یعنی تحویل و انتقال دادن از زبانی به زبان دیگر؛ چنان‌چه می‌نویسد: «ترجم ... حوْلَه اِلٰی غیر لغته» (همو، ۱۳۸۱ ش، ص ۷۹) او اشاره می‌کند که واژه‌ی «ترجم» با دو حرف اضافه کاربرد دارد، یک بار با حرف «إلی» و بار دیگر با حرف «ل»؛ سپس می‌گوید: هنگامی که با «إلی» به کار می‌رود به معنی متداول ترجمه است و هنگامی که با حرف «ل» به کار می‌رود به معنی سیره نویسی افراد و اعلام است (همو، ص ۷۹).

نیز یحیی معروف در تعریف اصطلاحی ترجمه چنین می‌نویسد: «یافتن نزدیک‌ترین و دقیق‌ترین معادل برای واژگان زبان مبدأ، به طوری که روش و سیاق گوینده حفظ گردد» (همو، ۱۳۹۴ ش، ص ۷).

مؤلف بر آن است که ترجمه عبارتست از: «معادل یابی دقیق برای الفاظ زبان مبدأ با توجه به بار معنوی هر لفظ در همان زبان و انتقال آن به زبان مقصد»؛ طبق این تعریف، مترجم می‌بایست دقیق‌ترین معادل در لغات زبان مقصد نسبت به زبان مبدأ با توجه به معنایی که الفاظ زبان مبدأ القاء می‌کنند را اخذ کند.

۲-۳. روش دهلوی در ترجمه

روش دهلوی در ترجمه بر دو گونه است؛ ترجمه‌ی او غالباً تحت اللفظی است؛ اما چون این ترجمه هم در حواشی و هم در اصل متن ترجمه، حاوی نکات تفسیری است می‌توان آن را ترجمه‌ی آزاد نیز دانست؛ برای بررسی بیشتر

می‌توان به مقدّمه‌ای که دهلوی در ترجمه آورده رجوع کرد؛ وی درباره‌ی روش خود در ترجمه نکاتی را متذکر شده که خلاصه‌ی آن بدین شرح است:

۱. ادای نظم عربی به عبارات فارسی با رعایت قواعد نحو؛

۲. ترجمه‌ای تحت اللفظی و «موافقت نظم ترجمه با نظم قرآن در ترتیب الفاظ الا در جایی که به سبب اختلاف لغتین رکاکت لفظ یا تعقید دلالت لازم می‌شد» (نک: دهلوی، بی‌تا، ص ب)؛

۳. نگارش اسباب نزول؛

۴. توجیه الفاظ مشکله به قدر ضرورت؛ همان اندازه‌ای که در تفسیر جلالین آمده است؛

۵. نگارش هر آیه به همراه ترجمه‌اش به صورت جدا؛

۶. آوردن توضیحات یکی دو کلمه‌ای با عباراتی هم‌چون «یعنی» و امثال‌ها در اصل ترجمه؛

۷. نگارش توضیحات بیش از یکی دو کلمه در حواشی؛

۸. خودداری از ذکر اسباب نزول و شئون و قصص طولانی در توضیح عبارات؛

۹. نقل روایات از منابع موثقی همچون کتب بخاری و ترمذی و حاکم؛

۱۰. نقل اسرائیلیات از علمای اهل کتاب در مواردی که کشف معنی و مراد آیه بدون آنها حاصل نمی‌شود؛

۱۱. احتراز از اطناب و رکاکت تعابیر و اعجام به قدر امکان؛

۱۲. در بیان قصص مربوطه به قرآن راه میانه و وسط را پیش گرفته است؛ و از هر گونه افراط و تفریطی در نقل آنها خودداری کرده است؛

۱۳. توجیه آیات با استفاده از قواعد عربی و حدیث و فقه بر طبق تفسیر جلالین؛

۱۴. ترجمه به گونه‌ای صورت گرفته که محذوفات الفاظ، در آن به خوبی نمایان و مشخص است؛

۱۵. در مواردی که تقدیم و تأخیری در الفاظ عربی رخ داده، ترجمه به گونه‌ای انجام شده که علل این تقدیم و تأخیر مشخص شده است؛

۱۶. ترجمه به گونه‌ای بین تحت اللفظی و آزاد صورت پذیرفته است.

۳. مبانی فکری دهلوی در مباحث اعتقادی

۳-۱. تجسیم خداوند

بحث تجسیم خداوند از دیر باز مطرح بوده است؛ عده‌ای از اهل تسنن (مجسمه و اشاعره) قائل به جسمانیت خداوند هستند و عده‌ای هم چون شیعه خداوند را منزّه از هر نوع جسمانیتی می‌دانند و عدم رؤیت او را در دنیا و آخرت قائل هستند؛ اما معتزله، رؤیت خداوند را در دنیا منکر و در آخرت ممکن می‌دانند (نک: پوراسماعیل، سرتاسر پایان نامه) هرکدام از این مکاتب برای اثبات ادّعای خود ادّله‌ی فروانی ایراد می‌کنند.

فردی که به ترجمه‌ی قرآن می‌پردازد نباید این آیات را به گونه‌ای ترجمه کند که توهم جسمانیت خداوند در ذهن مخاطبان ایجاد گردد.

از منظر ما این آیات را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: قسم اوّل: آیاتی است که به موضوع دست و پا داشتن خداوند پرداخته است؛ قسم دوّم: آیاتی است که خداوند را همچون سایر مخلوقات دارای چهره و صورت می‌داند؛ و قسم سوّم: بحث نگاه کردن به سوی خداوند را بیان کرده است؛ و قسم چهارم: آیاتی است که بحث تحیّز و زمان و مکان داشتن خداوند را مطرح کرده و او را موجودی مادی معرفی می‌کند.

۱-۱-۳. آیاتی که راجع به دست و پای خداوند است

قرآن کریم بارها به صراحت از دست خداوند با تعبیری هم‌چون «ید الله» سخن به میان آورده است؛ برای نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

۱. ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران، ۲۶)؛ یعنی: بگو: «با رال‌ها! مالک حکومت‌ها تویی؛ به هر کس بخواهی، حکومت می‌بخشی؛ و از هر کس بخواهی، حکومت را می‌گیری؛ هر کس را بخواهی، عزّت می‌دهی؛ و هر که را بخواهی خوار می‌کنی. تمام خوبی‌ها به دست توست؛ تو بر هر چیزی قادری.

۲. ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (المائدة، ۶۴) یعنی: و یهود گفتند: «دست خدا (با زنجیر) بسته است.» دست‌هایشان بسته باد! و

بخاطر این سخن، از رحمت (الهی) دور شوند! بلکه هر دو دست (قدرت) او، گشاده است؛ هر گونه بخواهد، می‌بخشد! ولی این آیات، که از طرف پروردگارت بر تو نازل شده، بر طغیان و کفر بسیاری از آنها می‌افزاید. و ما در میان آنها تا روز قیامت عداوت و دشمنی افکنسیم. هر زمان آتش جنگی افروختند، خداوند آن را خاموش ساخت؛ و برای فساد در زمین، تلاش می‌کنند؛ و خداوند، مفسدان را دوست ندارد.

۳. ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يُجِيرُ وَ لَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (المؤمنون، ۸۸) یعنی: بگو: «اگر می‌دانید، چه کسی حکومت همه‌ی موجودات را در دست دارد، و به بی‌پناهان پناه می‌دهد، و نیاز به پناه‌دادن ندارد؟!»

۴. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح، ۱۰) یعنی: کسانی که با تو بیعت می‌کنند (در حقیقت) تنها با خدا بیعت می‌نمایند، و دست خدا بالای دست آنهاست؛ پس هر کس پیمان شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان شکسته است؛ و آن کس که نسبت به عهده‌ی که با خدا بسته وفا کند، بزودی پاداش عظیمی به او خواهد داد.

محدث دهلوی در ترجمه‌ی این آیات از تعبیری هم‌چون «دست خدا» و یا «دست‌های خدا» استفاده کرده است؛ برای نمونه در ترجمه‌ی آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی مبارکه‌ی ص می‌نویسد: «گفت خدا ای شیطان چه چیز بازداشت ترا از آنکه سجده کنی چیزی را که آفریدمش بدو دست خود، آیا تکبر کردی یا بحقیقت

هستی از بلند قدراں! البتّه لازم به ذکر است که در اضافات تفسیری ذیل آیه‌ی ۶۴ سوره‌ی المائده می‌نویسد: «یعنی بخل دارد»؛ اما ما بقی موارد را همان طور که گفته شد به «دست خدا» ترجمه کرده و هیچ تفسیر و شرحی برایش نمی‌آورد.

قرآن کریم در آیه‌ی ۴۲ سوره‌ی قلم به ساق پای خداوند اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ یعنی: (به خاطر بیاورید) روزی را که ساق پاها (از وحشت) برهنه می‌گردد و دعوت به سجود می‌شوند، اما نمی‌توانند (سجود کنند)؛ دهلوی در ترجمه‌ی این آیه می‌نگارد: «روزی که جامه برداشته شود از ساق و خوانده شود ایشان را بسوی سجده پس نه توانند»، سپس در اضافات تفسیری اشاره می‌کند که: «این کلمه کنایت است از شدّت حال»؛ نکته‌ی حائز اهمّیت این است در نسخه‌ی عربستان در عوض این اضافه‌ی تفسیری روایتی را می‌آورد که به بیان ساق پای خداوند پرداخته، در این نسخه ذیل آیه‌ی مذکور نوشته شده است: «در صحیحین است و لفظ حدیث از بخاری است که أبوسعید خدری رضی الله عنه روایت می‌کند از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم که شنید او را که می‌فرمودند که روز قیامت ظاهر نماید پروردگار ما ساق خود را پس سجده‌کنان افتند تمام اهل ایمان از مرد زن و سجده نتواند کسی که در دنیا به جهت ریا و سمعه سجده می‌کرد پس کوشش می‌کند که سجده کند ولی به آن قادر نمی‌شود زیرا که پشت او یک طبق مثل تخت راست می‌شود»!

۳-۱-۲. آیاتی که راجع به چهره‌ی خداوند است

آیات زیادی از قرآن کریم در مورد چهره‌ی خداوند سخن به میان آورده‌اند؛ در

این آیات از چهره‌ی خدا با عباراتی هم چون «وجه الله» و یا «وجهه» شده است؛ از جمله می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

۱. ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

(البقره، ۱۱۵) یعنی: مشرق و مغرب، از آن خدا است! و به هر سو رو کنید، خدا آن جاست! خداوند بی‌نیاز و دانا است!

۲. ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآَنَفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (الرعد، ۲۲) یعنی: و آنها که بخاطر ذات (پاک) پروردگارشان شکیبایی می‌کنند؛ و نماز را برپا می‌دارند؛ و از آنچه به آنها روزی داده‌ایم، در پنهان و آشکار، انفاق می‌کنند؛ و با حسنات، سیئات را از میان می‌برند؛ پایان نیک سرای دیگر، از آن آنهاست ...

۳. ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (الكهف، ۲۸) یعنی: با کسانی باش که پروردگار خود را صبح و عصر می‌خوانند، و تنها رضای او را می‌طلبند! و هرگز بخاطر زیورهای دنیا، چشمان خود را از آنها برنگیر! و از کسانی که قلبشان را از یاد خود غافل ساختیم اطاعت مکن! همان‌ها که از هوای نفس پیروی کردند، و کارهایشان افراطی است.

۴. ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص، ۸۸) یعنی: معبود دیگری را با خدا مخوان، که هیچ معبودی جز او نیست؛ همه چیز جز ذات (پاک) او فانی می‌شود؛ حاکمیت تنها از

آن او است؛ و همه بسوی او بازگردانده می‌شوید!

محدّث دهلوی در ترجمه‌ی تمامی این آیات از تعبیر «روی خدا» استفاده می‌کند؛ برای نمونه می‌توان به آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی قصص اشاره کرد که دهلوی در ترجمه‌ی آن چنین می‌نگارد: «و مخوان با خدا معبود دیگر را نیست هیچ معبودی بحق غیر او هر چیز هلاک شونده است مگر روی او مَر او راست فرمانروائی و بسوی او بازگردانیده شوید». حائز اهمّیت است که دهلوی ذیل آیه‌ی ۹ سوره‌ی الأنسان «وجه» را به «ذات خدا» و نیز ذیل آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی لیل این کلمه را به «طلب رضای او» ترجمه کرده است؛ افزون بر آن، او در اضافات تفسیری ذیل آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی رعد می‌نویسد: «یعنی بطلب رضای او». همان‌طور که مشاهده شد دهلوی در ترجمه‌ی «وجه الله» و عباراتی نظیر آن موضعی دوگانه دارد؛ از یک سو برخی آیات را به گونه‌ای ترجمه کرده که گویی قائل به چهره و روی خدا است؛ و از دیگر سوی در برخی آیات تعبیر چهره‌ی خدا را توجیه کرده است!

۳-۱-۳. آیاتی که نگاه کردن به خداوند را مطرح کرده‌اند

بحث نگاه کردن به سوی خداوند در میان اهل تسنن طرفدارانی دارد از جمله مجسّمه و اشاعره (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۱۴۱؛ جعفری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۱۶؛ مطهری، ۱۳۹۰ ش، ج ۲، ص ۵۳). قرآن کریم بحث نگاه کردن به خداوند را در آیاتی از جمله آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی قیامت و آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف مطرح کرده است؛ چنان چه می‌فرماید:

﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القیامة: ۲۳) یعنی: و به پروردگارش می‌نگرد.

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَلْأَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ

لَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿الاعراف، ۱۴۳﴾ یعنی: و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد، و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم! گفت: هرگز مرا نخواهی دید! ولی به کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید! اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، آن را همسان خاک قرار داد؛ و موسی مدهوش به زمین افتاد. چون به هوش آمد، عرض کرد: خداوند! منزهی تو (از اینکه با چشم تو را ببینم)! من به سوی تو بازگشتم! و من نخستین مؤمنانم!

محدث دهلوی نیز مانند اشاعره و مجسمه، قائل به نگاه کردن به سوی خدا بوده و در ترجمه‌ی این دو آیه این عقیده را ابراز داشته است؛ در ترجمه‌ی آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی قیامت گفته: «بسوی پروردگار خود نظر کننده باشند» و در ترجمه‌ی آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف نیز تصریح کرده که «... ای پروردگار من بینا کن مرا بخویش تا نظر کنم بسوی تو گفت خدا نخواهی دید مرا...»!

۳-۱-۴. آیاتی که راجع به تحییز خداوند است

می‌دانیم که ذات خداوند از هرگونه بعد مادی و جسمی مبرا است؛ لذا داشتن زمان و مکان برای او امری محال خواهد بود؛ اما با این حال در برخی آیات قرآن کریم راجع به افعال الهی، نوعی سخن به میان آمده که لازمه‌ی صحت ظواهر آنها، تحییز و جهت داشتن خداوند و نیز مادی بودن او خواهد بود؛ به دیگر عبارت در آیاتی از قرآن کریم، نوعی سخن به میان آمده که در خواننده توهّم

ایجاد می‌کند که خداوند مانند موجودات مادی از جایی بالا می‌رود و از جای دیگر پائین می‌آید و از جایی به جای دیگر نقل مکان می‌کند و مانند موجودات مادی زمان و مکان در مورد او صدق می‌کند. اشاعره و مجسمه، این آیات را بر ظواهر حمل کرده و روایاتی (نک: معرفت، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۴۹) را برای اثبات حجّیت آن ارائه می‌کنند. برخی از این آیات عبارتند از:

﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾ (الفاطر: ۱۰) یعنی: ...

سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند، و عمل صالح را بالا می‌برد.

﴿يَذَرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَرْجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ

مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجده، ۵) یعنی: امور این جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند؛ سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمیرید بسوی او بالا می‌رود (و دنیا پایان می‌یابد).

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) یعنی: همان بخشنده‌ای که بر عرش

مسلط است.

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (نحل، ۵۰) یعنی: آنها (تنها)

از (مخالفت) پروردگارشان، که حاکم بر آنهاست، می‌ترسند؛ و آنچه را مأموریت دارند انجام می‌دهند.

﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم، ۸ و ۹) یعنی: سپس

نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شد ... تا آنکه فاصله او (با پیامبر) به اندازه فاصله دو کمان یا کم‌تر بود.

دهلوی در ترجمه‌ی آیات مذکور، آنها را بر طبق ظواهر ترجمه کرده است و نه

بر طبق مدلول آن. برای نمونه او در ترجمه‌ی آیه‌ی پنجم سوره‌ی طه می‌نگارد: «وی بسیار بخشاننده است، بر عرش قرار گرفت» و یا در ترجمه‌ی آیات هشتم و نهم سوره‌ی النجم این‌طور می‌نویسد: «باز نزدیک شد و فرود آمد؛ پس رسید به مسافتِ دو کمان یا نزدیک‌تر از آن». البته دهلوی تنها در توضیحی که ذیل آیه‌ی پنجم سوره‌ی السجده آورده است اشاره می‌کند که مراد از روزی که معادل هزار سال زمینی است در حقیقت نوعی تعریض و کنایه است؛ او در این باره می‌نگارد: «یعنی اگر مردمانِ نزول تدبیر عروج او تصوّر کنند در کم از هزار سال خیال نمایند و آن همه پیش خدای تعالی در یک روز تمام می‌شود غرض آن است که او هام ایشان به قدرت او نمی‌رسد و الله اعلم».

همان‌گونه که مشاهده شد، دهلوی در قریب به اتفاق، آیات دالّه بر تحیز و مادی بودن خداوند را مطابق با آراء اشاعره ترجمه کرده است.

در مجموع از بررسی ترجمه‌ی دهلوی ذیل آیات بیان‌گر جسمانیّت، مشخص شد که او نیز مانند اشاعره قائل به تجسیم خداوند بوده است.

۳-۲. عصمت انبیاء علیهم‌السلام

عصمت انبیاء علیهم‌السلام یکی از اصول عقائد امامیه بوده و علمای امامیه ادله‌ی عقلی و نقلی زیادی را برای اثبات آن ایراد کرده‌اند. قرآن کریم در آیاتی به بیان برخی از قصص و احوال پیامبران علیهم‌السلام و نکاتی از زندگی ایشان پرداخته است؛ در برخی از این آیات به عصمت ایشان اشاراتی شده و ایشان را معصوم و مبری از هر گونه گناهی دانسته است؛ برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ

مِنْ دُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقره، ۱۲۴) یعنی: (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود. و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم! ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!) خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقام هستند).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء، ۵۹) یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الأمر [اوصیای پیامبر ﷺ] را! و هر گاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایش نیکوتر است.

﴿... مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا عَوَى؛ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ...﴾ (النجم، ۲ و ۳) یعنی: ... که هرگز دوست شما [محمد ﷺ] منحرف نشده و مقصد را گم نکرده است و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید ...

﴿... إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر، ۴۲) یعنی: ... که بر بندگانم تسلط نخواهی یافت؛ مگر گمراهانی که از تو پیروی می‌کنند.

مشهود است که در این آیات عصمت و پاک بودن از هر گناهی را شرطی برای

پیروی از انبیاء علیهم‌السلام دانسته است؛ و الاً دستور به اطاعت از فرد گناه‌کار از جانب خدا هرگز صادر نمی‌شود.

سید عبد الحسین طیب در بیان اثبات عصمت انبیاء علیهم‌السلام با وجود گناهان و لغزش‌هایی که به ایشان نسبت می‌دهند به چند دلیل عقلی و نقلی اشاره می‌کند؛ دلایل عقلی ایشان که عبارتند از:

وجه اول: اگر عروض این نحوه عوارض بر آنها ممکن باشد قطع بفرمایشات آنها پیدا نمی‌شود و حجت بر خلق تمام نمی‌گردد و این موجب نقض غرض می‌شود و بر خدا محال است.

وجه دوم: مسلماً اگر از این عوارض محفوظ باشند صلاح امت است و خالی از مفسده و فعلی که عین صلاح باشد و هیچ‌گونه مفسده‌ای در او نباشد بر خداوند لازم است و ترکش قبیح و بمقتضای عدل فعل قبیح از خدا صادر نخواهد شد.

وجه سوم: این‌گونه عوارض از تصرفات شیطان است و منشأ آن اخلاق رذیله و ملکات سیئه و صفات قبیحه است که راه‌های شیطانی است و کسانی که متخلق به جمیع اخلاق حمیده و منزّه از جمیع صفات رذیله هستند شیطان راهی به قلوب مطهره آنها ندارد و ابواب آن بسته است و از این عوارض مصون و محفوظ هستند (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۵، ص ۱۰۵).

در برخی از آیات، در بیان احوال انبیاء علیهم‌السلام سخنانی به میان آمده که ظاهراً خلاف عصمت ایشان است؛ بر مترجم قرآن لازم و ضروری است تا با ترجمه‌ی دقیق این آیات ابهامات ناشی از ضعف فهم مخاطبان و نیز نارسایی برخی عبارات را رفع کنند.

۳-۲-۱. عصمت حضرت آدم علیه السلام

حضرت آدم علیه السلام نخستین پیامبر خداوند و صاحب مقامی والا و رفیعی بوده است تا بدان جا که خداوند در شأن او تصریح کرده که ملائکه مأمور به سجده در مقابل او شدند؛ چنان چه می‌فرماید: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر، ۲۹) یعنی: هنگامی که کار آن را به پایان رساندم، و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، همگی برای او سجده کنید!؛ اما با این حال قرآن در آیاتی بیان می‌کند که ظاهراً آدم علیه السلام نسبت به امر خداوند نافرمانی کرده فلذا گمراه شد؛ چنان چه می‌فرماید: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه، ۱۲۱) یعنی: سرانجام هر دو از آن خوردند، (و لباس بهشتیشان فرو ریخت) و عورتشان آشکار گشت و برای پوشاندن خود، از برگ‌های (درختان) بهشتی جامه دوختند! (آری) آدم پروردگارش را نافرمانی کرد، و از پاداش او محروم شد!؛ مشهور است که در این آیه به تصریح آدم علیه السلام را فردی نافرمان معرفی کرده است.

محدث دهلوی آیه‌ی مذکور را بدین شکل ترجمه می‌کند: «پس خوردند از آن درخت پس ظاهر شد ایشان را شرمگاه ایشان و دراستادند که می‌چسپانیدند بر خویش از برگ درختان بهشت و نافرمانی کرد آدم پروردگار خود را پس گم کرد راه را». بدون در نظر گرفتن اختلافاتی که علما در مورد عصیان از امر مولوی و ارشادی یا غیره دارند، دهلوی این آیه را به گونه‌ای ترجمه کرده است که گویی نافرمانی حضرت آدم علیه السلام موجب گمراهی او شده است!

۳-۲-۲. عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام

در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام و شأن بی‌بدیل او نزد علمای مسلمان هیچ شک و شبهه‌ای مطرح نیست؛ خداوند در سوره‌ی بقره در مورد امامت ایشان از تعبیر ﴿...إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا... لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ استفاده کرده است که خود دلالت بر عصمت آن بزرگوار دارد؛ اما با این حال آیاتی از قرآن وجود دارد که در مورد احتجاجات حضرت ابراهیم علیه السلام با قوم کافر بوده است؛ در این آیات بعضاً تعبیری به چشم می‌خورد که گویی آن حضرت علیه السلام - العیاذ بالله - دروغ گفته است؛ اینک به چند آیه‌ای که به ظاهر آن حضرت علیه السلام را دروغگو معرفی کرده است می‌پردازیم و سپس ترجمه‌ای را که دهلوی از آن ارائه کرده است، بیان خواهیم کرد.

الف) اقرار ابراهیم علیه السلام به خدایی ستاره و ماه و خورشید

در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه‌ی ۷۶ الی ۷۸ سوره‌ی انعام این‌گونه سخن به میان آمده که گویی - العیاذ بالله - او به دروغ ستاره و ماه و خورشید را خدای خود معرفی می‌کند؛ چنان‌چه می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ لَا مَرْجَئَ الْفَلِينَ؛ فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ؛ فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام، ۷۶ - ۷۸) یعنی: هنگامی که (تاریکی) شب او را پوشانید، ستاره‌ای مشاهده کرد، گفت: این خدای من است؟ اما هنگامی که غروب کرد، گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم! و هنگامی که ماه را دید که (سینه‌ی افق را) می‌شکافد، گفت: این

خدای من است؟ اما هنگامی که (آن هم) غروب کرد، گفت: اگر پروردگار مرا راهنمایی نکند، مسلماً از گروه گمراهان خواهم بود و هنگامی که خورشید را دید که (سینه‌ی افق را) می‌شکافت، گفت: این خدای من است؟ این (که از همه) بزرگ‌تر است! اما هنگامی که غروب کرد، گفت: ای قوم من از شریک‌هایی که شما (برای خدا) می‌سازید، بیزارم!.

محدث دهلوی به عنوان یکی از علمای اهل تسنن این آیات را بدون هیچ توضیحی مبتنی بر معصوم بودن ابراهیم علیه السلام ترجمه کرده است؛ چنان‌چه در ترجمه‌ی آیات ۷۶ الی ۷۸ سوره‌ی انعام عبارت «هذا ربی» را به «اینست پروردگار من» ترجمه کرده است.

ب) بیماری حضرت ابراهیم علیه السلام

در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام نقل می‌کنند که بت پرستان قصد داشتند به مجلسی بروند؛ ولی حضرت ابراهیم علیه السلام با آنها نرفت و در مورد علت نرفتن به آن مجلس می‌گوید: من مریض هستم؛ چنان‌چه می‌فرماید: «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (الصافات، ۸۹) یعنی: و گفت: من بیمارم (و با شما به مراسم جشن نمی‌آیم)! لازم به ذکر است که هیچ مدرک تاریخی بر مریضی آن حضرت علیه السلام در آن هنگام نبوده است.

محدث دهلوی در ترجمه‌ی این آیه، عبارت مذکور را به «من بیمار خواهم شد» ترجمه کرده است و هیچ اشاره‌ای به اینکه منظور از بیماری حضرت علیه السلام چه بوده نکرده است؛ لذا آیه را به گونه‌ای ترجمه کرده که گویی حضرت ابراهیم علیه السلام آن هنگام واقعاً بیمار بوده است.

ج) شکسته شدن بت‌ها توسط بت بزرگ

در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه‌ی ۶۳ سوره‌ی انبیاء علیه السلام چنین نقل می‌کند که وقتی بت پرستان از او علیه السلام پرسیدند که آیا تو بت‌هایمان را شکسته‌ای؟ او در پاسخ می‌گوید: این، کار بت بزرگ است؛ چنان چه می‌فرماید: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ (الأنبياء، ۶۳) یعنی: گفت: بلکه این کار را بزرگشان کرده است! از آنها پرسید اگر سخن می‌گویند! در آیات قبل این آیه و نیز سایر آیات که در این موضوع نازل شده‌اند، به صراحت بیان شده که خود ابراهیم علیه السلام تمامی بت‌ها به جز بت بزرگ را می‌شکند؛ اما در این آیه می‌گوید که او بیان کرده که بت بزرگ ما بقی بت‌ها را شکسته است!

دهلوی در ترجمه‌ی عبارت ﴿فعله کبیرهم﴾، می‌نویسد: «کرده است آن را این بت بزرگ ایشان»؛ همان‌گونه که مشهود است دهلوی، قائل به عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام نیست و الا می‌بایست این آیات و امثال‌ها را به نوعی ترجمه می‌کرده که هیچ توهمی مبتنی بر عدم عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام در خواننده ایجاد نمی‌شده؛ افزون بر آن با توجه به اینکه ترجمه‌ی دهلوی، حاوی نکات تفسیری است پس اگر او معتقد به عصمت انبیاء علیه السلام می‌بوده می‌توانسته این عقیده را در قالب نکات تفسیری خود درج کند.

۳-۲-۳. عصمت حضرت یوسف علیه السلام

الف) تهمت زدن به برادران

خداوند سوره‌ای کامل را به شرح و توصیف رئوس ماجراهایی که بر حضرت یوسف علیه السلام گذشت اختصاص داده است و از آن تعبیر به ﴿أحسن القصص﴾ کرده

است. اتهام زدن به دیگران، عملی قبیح و به دور از اخلاق است؛ و در آیات و روایاتی از آن نهی شده است. حضرت یوسف علیه السلام به عنوان یکی از انبیاء الهی می‌بایست از هرگونه عمل قبیح دوری کند؛ اما با این حال آیاتی در این سوره وجود دارد که طبق مفاد آن، یوسف علیه السلام کاروانیانی که برادران خود نیز جزء آنان بوده‌اند را مورد اتهام قرار داده و ایشان را سارق خوانده است؛ چنان چه می‌فرماید:

﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا الْعِيزُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (یوسف، ۷۰) یعنی: و هنگامی که (مأمور یوسف) بارهای آنها را بست، ظرف آب خوری پادشاه را در بارِ برادرش گذاشت؛ سپس کسی صدا زد؛ ای اهل قافله، شما دزد هستید! این آیه تصریح می‌کند که حضرت یوسف علیه السلام ظرفی را در بار برادر خود قرار می‌دهد و سپس به دروغ به کاروانیان می‌گوید شما دزد هستید و گناه‌کارید؛ سپس در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ...﴾ (یوسف، ۷۶) یعنی: در این هنگام، (یوسف) قبل از بار برادرش، به کاوش بارهای آنها پرداخت؛ سپس آن را از بارِ برادرش بیرون آورد...؛ کأنه این آیات، یوسف علیه السلام را فردی معرفی می‌کند که علاوه بر اینکه به بی‌گناهان تهمت زده است، دروغگو نیز هست!

دهلوی آیه‌ی ۷۰ این سوره را این‌گونه ترجمه کرده است: «پس وقتی مهیا کرد برای ایشان سامان ایشان نهاد آوند آب خوردن در خرجین برادر خود بعد از آن آواز داد آواز کننده که ای کاروان هر آئینه شما دزدید»؛ نیز در ترجمه‌ی قسمت مورد نظر از آیه‌ی ۷۶ همین سوره این‌گونه نوشته است: «پس شروع کرد یوسف به تفحص خرجین‌های ایشان پیش از خرجین برادر خود بعد از آن برآورد پیمانه را از خرجین برادر خود ...». همان‌گونه که مشهود است دهلوی این آیات را به

نحوی ترجمه کرده که گویی حضرت یوسف علیه السلام برادران خود و سائر کاروانیان را مورد اتهام قرار داده و آنان را دزد دانسته است؛ افزون بر آن دهلوی در حاشیه‌ی ترجمه‌ی خود، هیچ توضیح و تفسیری برای این عبارات نیاورده است؛ فلذا او قائل به گناه‌کار بودن یوسف علیه السلام است.

ب) بتی که حضرت یوسف علیه السلام در کودکی آن را دزدید

در آیه‌ی ۷۷ سوره‌ی یوسف به نقل از برادران او نقل می‌کند که پس از اینکه برادرشان (بنیامین و یا ابن یا مین) به جرم سرقت دست‌گیر شد، آنها گفتند که بنیامین، برادری دیگر داشته که او هم دزدی می‌کرده است؛ قرآن از قول ایشان می‌فرماید: ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبَيِّدْهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ (یوسف، ۷۷) یعنی: (برادران) گفتند: «اگر او [بنیامین] دزدی کند، (جای تعجب نیست)؛ برادرش (یوسف) نیز قبل از او دزدی کرد» یوسف (سخت ناراحت شد، و) این (ناراحتی) را در درون خود پنهان داشت، و برای آنها آشکار نکرد؛ (همین اندازه) گفت: شما (از دیدگاه من)، از نظر منزلت بدترین مردمید! و خدا از آنچه توصیف می‌کنید، آگاه‌تر است!

دهلوی در توضیح این آیه و اینکه یوسف علیه السلام از دیدی برادرانش در کودکی چه چیزی را دزدیده بود، می‌نویسد: «حضرت یوسف علیه السلام بتی از طلا از آن جدِ مادری خود بدزدید تا از عبادت صنم بازماند یا مشابه این قصه چیزی که سببِ تهمت او باشد بدزدی بوقوع آمده بود و الله اعلم»؛ طبق توضیح دهلوی، علاوه بر اینکه حضرت یوسف علیه السلام دزدی کرده است، عده‌ای از اهل خانواده و قوم و خویش او

نیز اهل بت پرستی بوده‌اند. لازم به ذکر است که مشابه داستانی که دهلوی در حاشیه‌ی ترجمه‌اش نگاشته است، در برخی از تفاسیر نیز به چشم می‌خورد که خود به چند طریق متفاوت نقل شده است؛ برای نمونه در تفسیر طبری این طور گفته شده که یکی از خویشان یوسف علیه السلام بتی داشته و یوسف علیه السلام به دور از انتظار آن را دزدیده و شکسته و برادرانش با دیدن این کار او، او را ملامت کرده‌اند؛ و یا در همان تفسیر نقل شده که مادر یوسف علیه السلام برادری بت پرست داشته و به یوسف علیه السلام دستور می‌دهد بت او را بدزد و یوسف علیه السلام این کار را انجام می‌دهد (همو، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۳، ص ۱۹). نیز ابوالفتوح رازی از مجاهد نقل می‌کند که روزی فقیری از یوسف علیه السلام درخواست کمک کرد، یوسف علیه السلام تخم مرغی را دزدید و به او داد (همو، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ص ۱۲۴).

۳-۲-۴. عصمت حضرت موسی علیه السلام

الف) غسل کردن حضرت موسی علیه السلام

محدث دهلوی در ترجمه‌ی آیه‌ی ۶۹ سوره‌ی احزاب نکته‌ای را به عنوان توضیح شأن نزول آیه مطرح می‌کند که با عصمت و شخصیت حضرت موسی علیه السلام سازگاری ندارد؛ چنان چه می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همانند کسانی نباشید که موسی را آزار دادند؛ و خداوند او را از آنچه در حق او می‌گفتند مبرا ساخت؛ و او نزد خداوند، آبرومند (و گران قدر) بود! دهلوی در نکاتی که در حاشیه‌ی ترجمه‌ی خود آورده در شأن نزول این آیه می‌نویسد: «مترجم گوید: یعنی موسی علیه السلام وقت غسل ستر می‌کرد. جهال بنی اسرائیل گفتند

که او آدرست روزی بحسب اتفاق بر کناره‌ی آب غسل می‌کرد و جامه‌ای خود بر سنگ نهاده بود به فرمان خدایتعالی آن سنگ روان شد موسی علیه السلام عقبِ سنگ دوید تا آنکه جماعه از بنی اسرائیل عریان دیدند و گفتند ادرت ندارد و ادرت انتفاخ خصیه را گویند و الله اعلم».

همان‌گونه که مشاهده می‌شود دهلوی با بیان این نکته تحت عنوان تفسیر آیه و شأن نزول آن علاوه بر اینکه عصمت حضرت موسی علیه السلام را منکر شده، او را فردی بی حیاء و بی ادب نیز معرّفی کرده است.

جالب‌تر آنکه عده‌ای از اهل تسنن در تفسیر این آیه، این ماجرا را ذکر کرده و سند آن را به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت می‌دهند؛ از جمله سمرقندی که در تفسیر بحر العلوم خود ذیل این آیه این‌طور می‌نگارد: «قال الفقيه أبو الليث رحمته الله: أخبرني الثقة، بإسناده عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، عن النبي صلی الله علیه و آله و سلم أنه قال: «كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة، ينظر بعضهم إلى سواة بعض، و كان موسى عليه السلام يغتسل وحده. فقال بعضهم: و الله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه أدر. فذهب موسى مرّة يغتسل. فوضع ثوبه على حجر. ففرّ الحجر بثوبه. فخرج موسى بأثره يقول: حجر ثوبي، حجر ثوبي حتى نظرت بنو إسرائيل إلى سواة موسى. فقالوا: و الله ما بموسى من بأس. فقام الحجر و أخذ ثوبه، فطفق بالحجر ضرباً!» (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۵). نیز عبد المنعم حنفی در موسوعة القرآن العظيم همین مطلب را آورده است (همو، ۲۰۰۴ م، ج ۱، صص ۱۵۴ و ۱۵۹).

ملاً احمد نراقی در تعریف خوف می‌نویسد: «... و آن عبارت است از دل سوختن و متألّم بودن به سبب تشویش رسیدن به ناخوشی که تحقّق آن محتمل باشد» (همو، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۵۰)؛ ایشان بعد از تعریفی که از خوف ارائه می‌دهد به بیان اقسام آن پرداخته و آن را به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند، و توضیح می‌دهد که خوف ممدوح عبارتست از خوف از خدا، و خوف مذموم عبارتست از نوعی ضعف نفس که از مهلکات است.

از بحثی که پیرامون ترس و خوف شد مشخص شد که خوف از غیر خدا، یکی از صفات رذیله است؛ از دیگر سو پیامبران علیهم‌السلام می‌بایست از صفات و اخلاق رذیله به دور باشند؛ این در حالی است که خداوند در مورد ماجرای موسی علیه‌السلام و دیدار او با جادوگران فرعون این چنین نقل کرده است که هنگامی که جادوگران ریسمان‌ها و عصاهای خود را برای مقابله با او بر زمین انداختند، او از آنها ترسید؛ چنان چه می‌فرماید: ﴿... قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى؛ قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبالُهُمْ وَ عَصِيّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى؛ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى؛ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ (طه، ۶۵ الی ۶۸) یعنی: ... (ساحران) گفتند: ای موسی! آیا تو اوّل (عصای خود را) می‌افکنی، یا ما کسانی باشیم که اوّل بیفکنیم؟! گفت: شما اوّل بیفکنید! در این هنگام طناب‌ها و عصاهای آنان بر اثر سحرشان چنان به نظر می‌رسید که حرکت می‌کند! موسی علیه‌السلام ترس خفیفی در دل احساس کرد (مبادا مردم گمراه شوند)! گفتیم: نترس! تو مسلماً (پیروز و) برتری!

دهلوی در ترجمه‌ی عبارات مورد نظر از آیات مذکور، آن را چنین ترجمه کرده است: «... پس یافت در ضمیر خود موسی ترسی را؛ گفتیم مترس هر آئینه تویی

غالب»؛ واضح است که ترجمه‌ی او منافی عصمت حضرت موسی علیه السلام می باشد.

۳-۲-۵. عصمت حضرت داوود علیه السلام

درباره‌ی حضرت داوود علیه السلام و ماجرای داوری ایشان علیه السلام در سوره‌ی ص می فرماید: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى تِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ﴾ (ص، ۲۱ الی ۲۵) یعنی: آیا داستان شاکیان هنگامی که از محراب (داوود) بالا رفتند به تو رسیده است؟! در آن هنگام که (بی مقدمه) بر او وارد شدند و او از دیدن آنها وحشت کرد؛ گفتند: «نترس، دو نفر شاکی هستیم که یکی از ما بر دیگری ستم کرده؛ اکنون در میان ما بحق داوری کن و ستم روا مدار و ما را به راه راست هدایت کن! این برادر من است؛ و او نود و نه میش دارد و من یکی بیش ندارم اما او اصرار می کند که: این یکی را هم به من واگذار؛ و در سخن بر من غلبه کرده است! (داوود) گفت: «مسئلاً او با درخواست یک میش تو برای افزودن آن به میش هایش، بر تو ستم نموده؛ و بسیاری از شریکان (و دوستان) به یک دیگر ستم می کنند، مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند؛ اما عده آنان کم است! داوود دانست که ما او را (با این ماجرا) آزموده ایم، از این رو از پروردگارش طلب آمرزش نمود و به سجده افتاد و توبه کرد. ما این عمل را بر او بخشیدیم؛ و او نزد ما دارای مقامی

والا و سرانجامی نیکوست!

دهلوی در توضیح شأن نزول این آیات در حاشیه‌ی ترجمه‌ی خود می‌نگارد: «مترجم گوید داوود علیه السلام نود و نه زن داشت مع‌هذا زن دیگر که در خطبه‌ی شخصی یا در نکاح او بود درخواست کرد خدایتعالی فرشتگان را بجهت تنبیه داوود بشکل خصوم متمثل ساخت اشارت باین قصه است درین آیات و الله اعلم؛» نیز در ترجمه‌ی این قسمت آیه که می‌فرماید ﴿... فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾ می‌نویسد: پس بیامرزیدیم او را آن ذلت او. همان‌گونه که مشهود است او نیز مانند سایر علمای اهل تسنن گناهانی را به حضرت داوود علیه السلام نسبت داده است که با عصمت ایشان در تضاد است.

۳-۲-۶. عصمت حضرت سلیمان علیه السلام:

درباره‌ی حضرت سلیمان علیه السلام و ماجراهای قدرتمندی و اطاعت انس و جن و دیگر کائنات از ایشان در آیات زیادی سخن به میان آمده است؛ از این ماجراها می‌توان به ماجرای عرضه‌ی اسبانی تیزرو به ایشان و نیز رویارویی ایشان با جسدی که روی تخت ایشان بود است اشاره کرد.

الف) عرضه‌ی اسبان به سلیمان علیه السلام

در مورد عرضه‌ی اسبان بر سلیمان علیه السلام می‌فرماید: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَقَالَ إِنِّي أَحَبُّنْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ (ص، ۳۱ الی ۳۳) یعنی: به خاطر بیاور هنگامی را که عصرگاهان اسبان چابک تندرو را بر او عرضه داشتند، گفت: من این اسبان را بخاطر پروردگارم دوست دارم (و می‌خواهم از آنها در جهاد

استفاده کنم»، او هم چنان به آنها نگاه می‌کرد) تا از دیدگانش پنهان شدند. (آنها به قدری جالب بودند که گفت:) بار دیگر آنها را نزد من با زگردانید! و دست به ساق‌ها و گردن‌های آنها کشید (و آنها را نوازش داد).

دهلوی در ترجمه‌ی ماجرای عرضه‌ی اسبان به حضرت سلیمان علیه السلام این چنین می‌نگارد: «یاد کن چون نموده شد او را وقت پگاه اسپان تیزرو؛ پس گفت هر آئینه دوست داشتم این اسپان را از قبیل رغبت بمال اعراض کنان از ذکر پروردگار خود تا آنکه پنهان شد آفتاب در پرده؛ با زگردانید این اسپان را بر من پس شروع کرد دست رسانیدن بساق‌ها و گردن‌ها؛ نیز در توضیح این قسمت آیه که فرموده است «حتّٰی تو ارت بالحجاب» در حاشیه می‌نویسد: «یعنی نماز عصر فوت شد؛ نیز در توضیح عبارت «فطفق مسحاً بالسّوق و الأعتاق» در حاشیه‌اش می‌نگارد: «یعنی ذبح کرد ساق آنها را بریده از جهت غیرت بر ذکر خدای تعالی و الله اعلم»؛ ترجمه و توضیحی که دهلوی ذیل این قسمت آیات آورده است، منافی با عصمت حضرت سلیمان علیه السلام می‌باشد؛ لذا از منظر او، سلیمان علیه السلام پیامبری بوده که به خاطر دوستی مال و ثروت (که اسبان تیزرو، از نمونه‌های آن است)، از نماز خویش غافل مانده و از این رو برای جبران کار ناپسندش به ذبح و قربانی روی می‌آورد. همان گونه که مشهودست دهلوی معتقدست که حضرت سلیمان علیه السلام فردی مال پرست بوده که تماشا کرده اسبان، او علیه السلام را از نماز و ذکر خداوند باز داشته است.

(ب) جسدی که بر تخت سلیمان علیه السلام قرار داده شده بود

درباره‌ی قرار دادن جسدی بر تخت سلیمان علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا

سُلَيْمَانَ وَالْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ؛ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿ص، ۳۴ و ۳۵﴾ یعنی: ما سلیمان را آزمودیم و بر تخت او جسدی افکندیم؛ سپس او به درگاه خداوند توبه کرد. گفت: پروردگارا! مرا ببخش و حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ‌کس نباشد، که تو بسیار بخشنده‌ای!

دهلوی در ترجمه‌ی این دو آیه نیز می‌نگارد: «و هر آئینه آزمودیم سلیمان را و انداختیم بر تخت او کالبدی باز رجوع کرد بخدا؛ گفت ای پروردگار من بیامرزش مرا و عطا کن مرا آن پادشاهی که راست نیاید هیچ‌کس را غیر از من»؛ سپس در توضیح آیه‌ی ۳۴ در حاشیه‌ی تفسیری خود شأن نزولی آورده که منافی عقل و منافی عصمت حضرت سلیمان علیه السلام است؛ او چنین می‌نویسد: «مترجم گوید سلیمان علیه السلام از امراء خود منغض شد و بخاطر آورد که امشب با صد زن صحبت دارم و هر زنی پسری زاید و هر یکی شهبواری باشد جهاد کننده مرا احتیاج متعلق امراء یافتند فرشته گفت انشاء الله بگو سلیمان سهو کرد پس هیچ زن حامله نشد الا یک زن طفل ناقص الخلقت زاد و آن طفل را بر تخت سلیمان انداختند سلیمان علیه السلام متنبه شد و رجوع رب العزت کرد و الله اعلم».

۳-۲-۷. عصمت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم

الف) گناهکاری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و گمراهی ایشان

درباره‌ی عصمت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم آیاتی وجود دارد که ظاهراً ایشان را گناه‌کار و گمراه معرفی کرده است؛ این آیات عبارتند از:

﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَيُحْمَدُ رَبُّكَ بِالْعِشْيِ وَالْإِبْكَارِ﴾

(غافر، ۵۵) یعنی: پس (ای پیامبر!) صبر و شکیبایی پیشه کن که وعده‌ی خدا حق است، و برای گناهت استغفار کن، و هر صبح و شام تسبیح و حمد پروردگارت را بجا آور!

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ (محمد ﷺ، ۱۹) یعنی: پس بدان که معبودی جز «الله» نیست؛ و برای گناه خود و مردان و زنان با ایمان استغفار کن! و خداوند محل حرکت و قرارگاه شما را می‌داند!

﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (الفتح، ۲) یعنی: تا خداوند گناهان گذشته و آینده‌ای را که به تو نسبت می‌دادند ببخشد (و حقانیت تو را ثابت نموده) و نعمتش را بر تو تمام کند و به راه راست هدایت فرماید.

﴿وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (الضحی، ۷) یعنی: و تو را گم‌شده یافت و هدایت کرد.

محدث دهلوی در ترجمه‌ی سه آیه‌ی اوّل از تعبیری هم‌چون «طلب آمرزش کن برای گناه خود» و یا مانند آن استفاده می‌کند؛ برای نمونه او در ترجمه‌ی آیه‌ی دوّم سوره‌ی الفتح چنین می‌نگارد: «عاقبت فتح آنست که بیمارزد ترا خدا آنچه سابق گذشت از گناه تو و آنچه پس مانده و تمام کند نعمت خود را بر تو»؛ مشخص است که او قائل به اینست که پیامبر ﷺ گناهی قبل از فتح مکه داشته‌اند و گناهی پس از فتح مکه خواهند داشت.

تنها موردی که دهلوی در ترجمه و تفسیر آن، آیه را به نحوی ترجمه کرده

که منافی بحث عصمت انبیاء علیهم‌السلام نباشد، آیه‌ی هفتم از سوره‌ی الضحی است؛ این آیه همان طور که گذشت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را با لفظ «ضالّ» خوانده که در عرف زبان عربی، به معنی گمراه است (نک: فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۳)؛ دهلوی در ترجمه‌ی این آیه می‌نویسد: «و یافت تو را راه گم کرده پس راه نمود»؛ هم‌چنین در توضیحی که برای این عبارت آورده می‌نویسد: «یعنی شریعت نمی‌دانستی تو و الله اعلم». البته باید توجه داشت که تعبیر گمراهی، منافی مقام نبوّت و رسالت آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است؛ از این رو دهلوی چون به نبوّت و رسالت آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ظاهر معتقد بوده، آیه را به نحوی که گذشت ترجمه کرده و توضیح داده است و الاّ او همان طور که مشاهده شد، قائل به سرزدن گناهای از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.

ب) اعراض پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از نابینای فقیر

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى: أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ (عبس، ۱ و ۲) یعنی: چهره در هم کشید و روی برتافت ...؛ از اینکه نابینایی به سراغ او آمده بود. محدّث دهلوی شأن نزول این آیه را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دانسته و اشاره می‌کند: روزی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حال ارشاد اشراف قریش بودند که نابینایی فقیر بر آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شده و سؤال و جواب‌های مکرّر از آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم داشته است؛ و این‌گونه حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با ناراحتی از او روی گردان شدند. مشهود است که این شدن نزول با عصمت و اخلاق کریمه‌ی آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منافات دارد.

در مجموع از مباحثی که پیرامون عصمت انبیاء علیهم‌السلام رفت، مشخص گردید که دهلوی، قائل به اصل نبوّت و اصل رسالت ایشان است؛ لذا آیاتی را که به نوعی به نبوّت و رسالت ایشان علیهم‌السلام مرتبط است موافق این دو اصل ترجمه کرده

و توضیح داده؛ اما در آیاتی که ظاهراً پیامبران را گناه‌کار معزفی کرده است، قائل به سرزدن معاصی ایشان علیهم‌السلام است؛ تا بدانجا همان‌طور که گذشت به برخی از ایشان سرزدن اعمال منافی عصمت و قبائیحی را نسبت می‌دهد که با عقل سلیم و سیره‌ی ایشان در تضاد است. به دیگر عبارت از دید دهلوی، پیامبران علیهم‌السلام گناهکارند و نه گمراهان!

۳-۳. جبر و اختیار

جبر و اختیار، یکی از کهن‌ترین بحوث مربوط به افعال خداوند است. جبر و تفویض و امر بین الامرین، سه نظریه‌ی اصلی است که در این باره مطرح شده است.

اشاعره، قائل به جبر بوده و ادله‌ای در اثبات آن (از جمله توحید افعالی، علم ازلی خداوند و عمومیت اراده‌ی او) اقامه می‌کنند؛ خاستگاه اوّلیه‌ی جبر را فردی به نام «جهم بن صفوان» (م ۱۲۴ هـ) دانسته‌اند (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ص ۳۳۷). آن‌طور که گفته‌اند عده‌ای از اشاعره، برای حفظ عقاید خود از یک‌سو و مقابله با عقاید مخالفان، مکتبی به نام «کسب» ایجاد کردند که مبتنی بر آن خداوند قدرتی را در انسان به حین انجام افعال غیر اضطراری‌اش احداث می‌کند و این قدرت که توسط خداوند در او احداث شده است، در وقوع آن فعل مؤثر است. نیز گفته‌اند افرادی مانند «معبّد جهّنی» و شاگرد او «غیلان دمشقی» با عقائد اشاعره، مخالفت ورزیده‌اند و مکتبی به نام «قدریه» تأسیس کرده‌اند. از جمله عقائد قدریه این است که: مشیت و قدرت نه محوّل به آنان است و نه به نفع آنان؛ نیز معتقد بودند که اراده‌ی پروردگار هیچ‌گونه تعلّقی به اعمال بندگان

ندارد، و معتقد بودند که اراده و قدرت آدمی در کارهایی که می‌کند مستقل است، و در حقیقت آدمی، خالق مستقل افعال خویش است (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۱۵).

معتزله نیز معتقدند که خداوند بشر را آفریده و اختیار و اراده‌ای تا مّ به او تفویض کرده است و بشر، آزاد و خود مختارست؛ ایشان از یک سو به دنبال اثبات توحید افعالی خداوند بودند و از دیگر سو ثواب و عقاب هر انسانی را منوط به اعمال او می‌دانستند؛ فلذا نظریه‌ی تفویض را ارائه کردند. اینکه نخستین مرتبه چه کسی نظریه‌ی تفویض را ارائه کرد مشخص نیست.

در این میان شیعه با ارائه‌ی نظریه‌ی «أمر بین الأمرین» دیدگاهی اعتدالی به مبحث جبر و تفویض داشته و اراده‌ی بشری را در طول اراده‌ی الهی خداوند دانسته و این‌گونه هم خدا و هم بشر را صاحب اراده و مؤثر اثر دانسته است.

آیاتی که در آنها به وجهی سخن رفته است که در مخاطب توهم معنی جبر می‌کند، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

(۱) دسته‌ی نخست آیاتی است که بیان می‌کند بندگان، در امر هدایت و اضلال، هیچ نقشی ندارند و خداوند هر که را بخواهد هدایت می‌کند و هر که را بخواهد گمراه می‌کند.

(۲) دسته‌ی دوم آیاتی است که بحث حیلولة را مطرح کرده و بیان می‌کند خداوند بین فرد و قلب او حائل شده و این‌گونه او را به انجام کاری واداشته و یا از انجام کاری منصرف می‌کند.

(۳) دسته‌ی سوم آیاتی است که خداوند را جبار معرفی می‌کند.

۳-۱- آیاتی که بیان می‌کند هدایت و اضلال، توسط خدا صورت می‌گیرد

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که بیان می‌کند تنها خدا است که به امر هدایت و یا اضلال بندگان می‌پردازد؛ به عبارت دیگر این آیات بیان می‌دارد که بندگان و پیامبران علیهم‌السلام برای راه یافتن به راه راست و یا گمراه شدن از آن، هیچ اختیاری ندارند. در بسیاری از این آیات از تعبیری هم‌چون «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ» و «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» استفاده شده است. برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

«وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ» (الرعد، ۲۷) یعنی: کسانی که کافر شدند می‌گویند: چرا آیه (و معجزه) ای از پروردگارش بر او نازل نشده است؟! بگو: خداوند هر کس را بخواهد گمراه، و هر کس را که بازگردد، به سوی خودش هدایت می‌کند! (کمبودی در معجزه‌ها نیست؛ لجاجت آنها مانع است!).

«وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (النحل، ۹۳) یعنی: و اگر خدا می‌خواست، همه شما را امت واحدی قرار می‌داد (و همه را به اجبار وادار به ایمان می‌کرد؛ اما ایمان اجباری فایده‌ای ندارد!) ولی خدا هر کس را بخواهد (و شایسته بداند) گمراه، و هر کس را بخواهد (و لایق بداند) هدایت می‌کند! (به گروهی توفیق هدایت داده، و از گروهی سلب می‌کند!) و یقیناً شما از آنچه انجام می‌دادید، بازپرسی خواهید شد!

«أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ

يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (الفاطر، ۸)
 یعنی: آیا کسی که عمل بدش برای او آراسته شده و آن را خوب و زیبا می‌بیند
 (همانند کسی است که واقع را آن‌چنان که هست می‌یابد)؟! خداوند هر کس را
 بخواهد گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند؛ پس جانت به خاطر
 شدت تأسف بر آنان از دست نرود؛ خداوند به آنچه انجام می‌دهند دانا است!
 ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ
 مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (احزاب، ۳۶) یعنی:
 هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند،
 اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد؛ و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را
 کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است!

﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ
 مِنْ هَادٍ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ﴾ (الزمر، ۳۶ و
 ۳۷) یعنی: آیا خداوند برای (نجات و دفاع از) بنده‌اش کافی نیست؟! اما آنها تو را
 از غیر او می‌ترسانند. و هر کس را خداوند گمراه کند، هیچ هدایت‌کننده‌ای ندارد!
 و هر کس را خدا هدایت کند، هیچ گمراه‌کننده‌ای نخواهد داشت آیا خداوند توانا
 و دارای مجازات نیست؟!

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾
 (القصص، ۵۶) یعنی: تو نمی‌توانی کسی را که دوست داری هدایت کنی؛ ولی
 خداوند هر کس را بخواهد هدایت می‌کند؛ و او به هدایت یافتگان آگاه‌تر است!
 دهلوی در ترجمه‌ی آیات مذکوره، نه تنها به هیچ نکته‌ای در این باره اشاره

نمی‌کند؛ بلکه این آیات را موافق عقاید اشاعره مبتنی بر نظریه‌ی جبر ترجمه می‌کند؛ برای نمونه او در ترجمه‌ی آیه‌ی هشتم از سوره‌ی فاطر این‌گونه نوشته است: «آیا کسی که آراسته کرده شد برای او عمل زشت او پس نیک دید آن را مثل مؤمن صالح باشد پس هر آئینه خدا گمراه می‌کند هر که را خواهد و راه می‌نماید هر که را خواهد پس باید که هلاک نه شود نفس تو برایشان از روی دریغ هر آئینه خدا دانا است به آنچه می‌کنند»؛ ترجمه‌ی دهلوی، بیان‌گر این است که امر هدایت و اضلال، توسط خدا صورت می‌گیرد و بندگان در آن هیچ نقشی ندارند.

۳-۲. آیاتی که حیلولة‌ی خداوندی را مطرح می‌کند

حیلولة در لغت مصدر فعل «حَوَّلَ (حال) يَحْوُلُ (يَحْوُلُ)» است (زمخشری، بی‌تا، ص ۱۴۸). به معنی «حاجز و مانع از اتصال شدن دو چیز» (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۷). صاحب التّحقیق بر آن است که حیلولة در لغت به معنی تغییر و تبدّل حالت از صورت و شکل و جریان و صفتی به صورت یا شکل یا جریان یا صفتی دیگر است (مصطفوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۸). حیلولة در اصطلاح قرآنی و شرعی آن بدین معنا است که خداوند، بین فرد و نیت و اراده‌ی او مانع شده و او را از انجام کاری بازداشته و یا به انجام کاری و ا می‌دارد.

تنها آیه‌ای که بحث حیلولة را مطرح کرده است، آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی انفال است؛ چنان‌چه می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْوُلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال، ۲۴) یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید

هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد! و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل می‌شود، و همه‌ی شما (در قیامت) نزد او گردآوری می‌شوید! اشاعره این آیه را به معنی جبر گرفته و معتقدند که بر طبق این آیه، خداوند، مانع از تصمیم‌گیری فرد شده و جبراً او را به کاری و امی دارد و یا از انجام کاری باز می‌دارد.

طبری نیز در تفسیر خود از قول محدّثان راجع به این آیه اقوالی را نقل می‌کند که عبارتند از (همو، ۱۴۱۲ ق، ج ۹، صص ۱۴۱ الی ۱۴۴):

۱. خداوند، مانع بین کافر و مؤمن و نیز مانع بین کفر و ایمان می‌شود.
۲. خداوند، مانع از ایمان کافر و کفر مؤمن می‌شود.
۳. خداوند، مانع از طاعت کافر و معصیت مؤمن می‌شود.
۴. خداوند، مانع بین فرد و عقل او می‌شود؛ لذا بنده، چه مؤمن و چه کافر، از عمل خود با خبر نیست و نمی‌داند چه کار می‌کند.
۵. خداوند، بر قلب فرد چنان احاطه می‌کند که بدون اذن خداوند نه می‌تواند ایمان بیاورد و نه می‌تواند کفر بورزد.
۶. خداوند به گونه‌ای بر فرد آگاه است که از اعمال آشکار و نهان او نیز با خبر است.

سپس طبری نظر خود را چنین بیان می‌دارد: «وَأُولَى الْأَقْوَالِ بِالصَّوَابِ عِنْدِي فِي ذَلِكَ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ خَبَرٌ مِنَ اللَّهِ ﷻ أَنَّهُ أَمْلَكَ لِقُلُوبِ عِبَادِهِ مِنْهُمْ، وَأَنَّهُ يَحُولُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهَا إِذَا شَاءَ، حَتَّى لَا يَقْدِرَ ذُو قَلْبٍ أَنْ يَدْرِكَ بِهِ شَيْئًا مِنْ إِيْمَانٍ أَوْ

کفر، أو أن يعي به شيئاً، أو أن يفهم إلا بإذنه و مشيئته» (همان، ج ۹، ص ۱۴۳). دهلوی در ترجمه‌ی آیه‌ی مذکور می‌نویسد: «ای مسلمانان قبول کنید خواندن خدا و رسول را چون بخواند شما را برای آنکه زنده دل سازد شما را و بدانید که خدا حائل می‌شود در میان مرد و دل او و بدانید که بسوی او برانگیخته خواهید شد»؛ سپس در اضافات تفسیری خود ذیل این قسمت از آیه که می‌فرماید: ﴿... وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ...﴾ می‌نویسد: «یعنی عزیمت او نسخ می‌کند». تعبیری که دهلوی در ترجمه‌ی این آیه به کار برده است، اندکی نامعلوم است و نمی‌توان اعتقاد دهلوی راجع به بحث حیلولة‌ی خداوند را از آن برداشت کرد؛ اما با توجه به توضیحی که ذیل آیه آورده است، مشخص می‌شود که او این آیه را به معنی جبر خداوند و مانع شدن او بین انسان و قلبش می‌داند و معتقدست که بندگان، نمی‌توانند هیچ نوع تصمیمی برای خود بگیرند؛ این تفسیر دهلوی، هم طراز با تفاسیر دوّم و سوّم و پنجم طبری ذیل آیه است.

۳-۳-۳. آیاتی که خداوند را جبار معرفی کرده است

جبر در لغت به معنی اصلاح چیزی با قدرت و غلبه است؛ چنانچه راغب می‌نویسد: «أصل الجبر: إصلاح الشيء بضرب من القهر» (همو، بی‌تا، ص ۱۸۳). ابن فارس معتقدست که: اصل لغت جبر به نوعی از عظمت و علوّ و استقامت دلالت دارد (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰). صاحب التحقیق نیز بر آنست که: اصل لغت جبر به معنی ظهور بزرگی و نفوذ قدرت و نیز تسلط بر کاریست (مصطفوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶). در مجموع مشخص شد که این واژه، اشاره به قدرتی دارد که به دنبال‌ه‌ی مقام والا در فرد ایجاد می‌شود. جبار نیز در لغت به معنی فردی

است که بر عده‌ای مسلط و قاهر و غالب است (ازهری، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۱) و یا به معنی فرد متکبری است که حق هیچ فردی را بر خود نمی‌بیند (ابن سیده، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۰۶)؛ در مجموع می‌توان گفت که جبّار به معنی فردی بلند مقامی است که بر دیگران غلبه و سلطه داشته و دیگران از او اطاعت می‌کنند، اما اطاعت از کسی برای او واجب نیست. ابن منظور معتقد است: این واژه وقتی برای خداوند به کار می‌رود به معنی این است که او بر امر و نهی بندگان و مخلوقاتش قاهر و غالب و مسلط است (همو، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۳)؛ او هم چنین از ابن انباری نقل می‌کند که: خداوند را جبّار می‌گویند زیرا او دست‌نایافتنی است (همان، ج ۴، ص ۱۱۳).

واژه‌ی «جبّار» در قرآن کریم هم برای خداوند و هم برای انسان به کار رفته است؛ با این تفاوت که این واژه وقتی در مورد خداوند به کار رفته است، به عنوان صفتی محمود قلمداد شده است؛ اما همین واژه در مورد انسان به عنوان صفتی ناپسند و مذموم و معمولاً به معنی ظالم و متکبر و گردنکش به کار رفته است؛ برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

﴿وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ (الشعراء، ۱۳۰). یعنی: و هنگامی که کسی را مجازات می‌کنید هم چون جبّاران کیفر می‌دهید!

﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾ (المائدة، ۲۲). یعنی: گفتند: ای موسی! در آن (سرزمین)، جمعیتی (نیرومند و) ستمگرند؛ و ما هرگز وارد آن نمی‌شویم تا آنها از آن خارج شوند؛ اگر آنها از آن خارج شوند، ما وارد خواهیم شد!

﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا﴾ (مریم، ۱۴). یعنی: او نسبت به پدر و مادرش نیکوکار بود؛ و جبّار (و متکبر) و عصیانگر نبود!

﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (ابراهیم، ۱۵). یعنی: و آنها (از خدا) تقاضای فتح و پیروزی (بر کفار) کردند؛ و (سرانجام) هر گردنکش منحرفی نومید و نابود شد!

واژه‌ی «جبّار» تنها در یک مورد برای خداوند در قرآن به کار رفته است؛ چنانچه می‌فرماید: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الحشر، ۲۳) یعنی: و خدایی است که معبودی جز او نیست، حاکم و مالک اصلی او است، از هر عیب منزّه است، به کسی ستم نمی‌کند، امنیت بخش است، مراقب همه چیز است، قدرتمندی شکست‌ناپذیر که با اراده‌ی نافذ خود هر امری را اصلاح می‌کند، و شایسته عظمت است؛ خداوند منزّه است از آنچه شریک برای او قرار می‌دهند. دهلوی در ترجمه‌ی واژه‌ی مذکور در این آیه از تعبیر «خود اختیار» استفاده می‌کند؛ البته تعبیر او دو جنبه دارد؛ از یک سو ترجمه و تعبیری دقیق است؛ بدین معنی که بیان می‌کند خداوند نه از سر ذلت و نه از سر صغارت نیازی به اغیار و مشورت با ایشان ندارد؛ از سوی دیگر تعبیری است که به معنی اصطلاحی جبر است؛ بدین معنی که اراده‌ی بندگان و سائر مخلوقات در امور (حتّی امور مربوط به شئون شخصی‌شان) تأثیری ندارد و خداوند با اختیار خود هر کار خواست می‌کند.

در مجموع از بحث پیرامون جبر و اختیار مشخص شد که دهلوی دیدگاهی

مانند اشاعره داشته و قائل به جبر است.

۴-۳. مبانی فکری دهلوی در مورد شئون نزول آیات مربوطه به

اهل بیت علیهم‌السلام

شأن نزول جریان یا موضوعی است که موجب نزول یک یا چند آیه می‌شود (رادمنش، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۱۰)؛ به عبارت دیگر شأن و نزول انگیزی‌ی نزول آیه است (جوان آراسته، ۱۳۸۰ ش، ص ۹۶). برخی از علمای اهل تسنن در مورد شئون نازل‌ه پیرامون اهل بیت علیهم‌السلام با شیعه هم عقیده‌اند (نک: حسکانی، ۱۴۱۱ ق)؛ اما با این حال عده‌ای تمام و یا قریب به اتفاق این شئون را منکرند و یا آن را به گونه‌ای متفاوت از گونه‌ای که شیعه نقل می‌کند می‌دانند (نک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق). در این میان دهلوی در حاشیه‌ای که بر ترجمه‌ی خود نگاشته است به مواردی مانند اختلاف مذاهب چهارگانه‌ی اهل تسنن، شئون نزول مربوطه به سه خلیفه‌ی اوّل، برخی از قصص انبیاء و امم سالفه و مواردی از این قبیل اشاره می‌کند؛ اما با این حال ذیل آیاتی که طبق اعتقاد اهل تسنن در مورد اهل بیت علیهم‌السلام نازل شده است، هیچ اشاره‌ای به شأن نزول نمی‌کند؛ به عبارت دیگر اشاره نکردن او به شئون آیات نازل‌ه پیرامون اهل بیت علیهم‌السلام، نشانه‌ی انکار آن شئون بوده و خود به نوعی انکار فضائل ایشان علیهم‌السلام خواهد بود.

برای نمونه می‌توان به آیات «لیلة المبيت»؛ «مباهله»؛ «اکمال»؛ «ولایت»؛ «علم الكتاب» و «ذالقربی»؛ و سوره‌ی انسان اشاره کرد که دهلوی هیچ اشاره‌ای به شئون نزول این آیات نمی‌کند و این در حالی است که خود او در مقدمه‌ی ترجمه‌اش اذعان کرده که: از اسباب نزول به حدّ مختصری از تفسیر جلالین

می‌آورم تا به روشن شدن معنی آیه کمک کند (دهلوی، بی‌تا، ص ب)؛ اما با این حال هیچ اشاره‌ای به شئون مربوطه به اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌کند. جالب‌تر آنکه در تفسیر جلالین در مواردی اشاراتی به شئون مربوطه به اهل بیت علیهم‌السلام شده است؛ اما دهلوی اشاره‌ای به آن نمی‌کند (نک: محلی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۶۰). دهلوی تنها در یک مورد و آن هم در مورد آیات ابتدایی سوره‌ی توبه اشاراتی به فرستاده شدن امیرالمؤمنین علیه‌السلام توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سوی مشرکان برای قرائت این سوره کرده است؛ اما با این حال این امر را یک جریان تاریخی و به مثابه توضیح سوره می‌داند و نه فضیلتی برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام!

۴. نتیجه‌گیری

(۱) محدث دهلوی، قائل به تجسیم خدا بوده و خداوند را موجودی مادی محدود به زمان و مکان که دست و پا و صورت دارد می‌داند و بر همین اساس آیات قرآن را ترجمه کرده است.

(۲) وی، پیامبران علیهم‌السلام را افرادی هدایت یافته اما گناه‌کار می‌داند؛ از نظر او عصمت انبیاء علیهم‌السلام شرطی برای مقام نبوت ایشان نیست.

(۳) او در مباحث جبر و اختیار، قائل به جبراست؛ از دید او انسان، اختیاری از خود ندارد.

(۴) دهلوی با اشاره نکردن به شئون و آیات نازله مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام، فضائل ایشان را نفی کرده است.

منابع

۱. «قرآن مجید»، مترجم، ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم، دوّم، ۱۳۷۳ ش.
۲. «قرآن مجید» (فتح الرحمن بترجمة القرآن)، دهلوی، ولی الله، به اهتمام عنایت الله (ستاره‌ی خدمت) می‌نجنګ، ایجن، کراچی: لاهور، دهاکه، تاج کمپنی لمد (تاج آر، پریس کراچی)، بی‌تا.
۳. ابن درید، محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، بیروت: دار العلم للملایین، اوّل، بی‌تا.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل، **المحكم و المحيط الأعظم**، محقق و مصحح: عبد الحمید هنداو، بیروت: دار الکتب العلمیّة، اوّل، بی‌تا.
۵. ابن فارس، احمد، **معجم مقائیس اللغة**، محقق و مصحح: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، اوّل، بی‌تا.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن کثیر)**، محقق: محمد حسین شمس الدّین، بیروت: دار الکتب العلمیّة، اوّل، ۱۴۱۹ ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، سوّم، بی‌تا.
۸. ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، **روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن**، محقق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، اوّل، ۱۴۰۸ ق.
۹. ازهری، محمد بن احمد، **تهذيب اللغة**، بیروت: دار إحياء التراث العربی، اوّل، بی‌تا.
۱۰. آمیغی، معصومه، «معناشناسی واژه‌ی «انما» در دو ترجمه‌ی دهلوی و مکارم»، مجله‌ی قرآن و حدیث بیّنات، بی‌جا، شماره‌ی ۶۷، ۱۳۸۹ ش.

۱۱. پوراسماعیل، احسان، رساله‌ی دکتری «رؤیت خدا از دیدگاه مفسران و محدثان فریقین»، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران: ۱۳۹۰ ش.
۱۲. تهانوی، محمد علی بن علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، محقق، علی دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، اول، بی تا.
۱۳. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم: هجرت، اول، بی تا.
۱۴. جوان آراسته، حسین، درسنامه‌ی علوم قرآنی، قم: بوستان کتاب، ششم، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. حسکانی، عبید الله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، محقق: محمد باقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۶. حفنی، عبد المنعم، موسوعة القرآن العظیم، قاهره: مکتبه مدبولی، اول، ۲۰۰۴ م.
۱۷. حیدری، محمد، معجم الأفعال المتداولة، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. خزمشاهی، بهاء الدین، ترجمه‌ی شاه ولی الله دهلوی، ترجمان وحی، بی جا، شماره‌ی ۹، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. رادمنش، محمد، آشنایی با علوم قرآنی، تهران: علوم نوین جامی، چهارم، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، اول، بی تا.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة، بیروت: دار صادر، اول، بی تا.
۲۲. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی (خداشناسی)، قم: کتاب طه،

هجدهم، ۱۳۹۳ ش.

۲۳. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم (تفسیر السمرقندی)، محقق: ابو سعید عمر بن غلامحسن عمروی، بیروت: دار الفکر، اول، بی تا.

۲۴. طباطبائی، محمد حسین، ترجمه‌ی تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیّه‌ی قم: پنجم، ۱۳۷۴ ش.

۲۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، بیروت: دار المعرفة، اول، ۱۴۱۲ ق.

۲۶. طیب، عبد الحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، دوم، ۱۳۷۸ ش.

۲۷. عالم قاسمی، محمد مسعود، زندگی‌نامه‌ی امام شاه ولی‌الله محدّث دهلوی، مترجم: عبد الله خاموشی هروی، مشهد: فردوسی، اول، ۱۳۸۱ ش.

۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، سوم، ۱۴۲۰ ق.

۲۹. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للزّافعی، قم: مؤسسه‌ی دار الهجرة، دوم، بی تا.

۳۰. کزازی، جلال الدّین، ترجمانی و ترزبانی (کندو کاوی در هنر ترجمه)، تهران: جامی، اول، ۱۳۷۴ ش.

۳۱. محلی، جلال الدّین و جلال الدّین سیوطی، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسه‌ی التّور للمطبوعات، اول، ۱۴۱۶ ق.

۳۲. مصطفوی، حسن، التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیّه، سوم، بی تا.

۳۳. مطهری، مرتضی، کلیّات علوم اسلامی، قم: صدرا، سی و ششم، ۱۳۹۰ ش.

۳۴. معرفت، محمد هادی، آموزش علوم قرآن (ترجمه‌ی التمهید فی علوم القرآن)، مترجم: ابو محمد وکیل، بی‌جا، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۵. معرفت، محمد هادی، تاریخ قرآن، تهران: سمت، پنجم، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. معروف، یحیی، فنّ ترجمه، اصول نظری و عملی ترجمه از عربی به فارسی و فارسی به عربی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، دوازدهم، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۳۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، معراج السعادة، قم: انتشارات آئین دانش، دوّم، ۱۳۹۶ ش.

مباحث علوم قرآنی در تفسیر کشف التّنزیل فی تحقیق المباحث و التّأویل

چکیده: آگاهی از علوم قرآنی که به بحث‌های شناخت قرآن و دستیابی به معارف قرآنی و فهم درست معنای آیات مربوط است، به وضوح احساس می‌شود؛ به گونه‌ای که در مورد برخی از آیات تا موقعی که به چنین علومی به طور کامل آگاهی حاصل نشود، فهم و درک صحیحی از آیات قرآن میسر نمی‌شود. از این رو، در تفسیر آیات، مطالبی که به شأن و سبب نزول، نسخ، قرائات و ... مربوط می‌شود، نیز از سوی مفسران و آگاهان به این امور نقل شده است.

ابوبکر حدّاد یمنی نیز در تفسیر خود به نام «کشف التّنزیل فی تحقیق المباحث و التّأویل» (معروف به تفسیر حدّاد یمنی) که از تفاسیر قرن هفتم هجری است، این علوم را به تناسب آیات ذکر کرده و از نقل چنین علومی، در تفسیر آیات کمک گرفته است؛ که این نوشتار با گردآوری و تحلیل و تبیین آنها کوشیده است که جایگاه هر یک از این دانش‌ها را در فهم و درک آیات و سوره‌های قرآن، واکاوی و ارائه کند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، علوم قرآنی، ابوبکر حدّاد یمنی، کشف التّنزیل فی تحقیق المباحث و التّأویل.

دکتر مجتبی نوروزی
استادیار دانشگاه علوم و
معارف قرآن کریم، دانشکده
علوم قرآنی مشهد
m.noruzi@quran.ac.ir

دکتر سید ابوالقاسم
موسوی

(نویسنده‌ی مسئول)
دانش‌آموخته‌ی دکتری علوم
قرآن و حدیث دانشگاه
فردوسی مشهد
mosavi.quran@gmail.com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳

۱. مقدمه

علوم قرآنی به تمام دانش‌هایی اطلاق می‌شود که در خدمت فهم بهتر قرآن قرار می‌گیرد و شاخص آن علومی نظیر: شأن نزول، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مکی و مدنی، اعجاز و ... می‌باشد. امروزه در این حوزه گسترده می‌توان از مباحث جدیدی چون قصه در قرآن، زبان قرآن و تأثیر مباحث هرمنوتیکی در تفسیر به عنوان دانش‌های پیرامون در علوم قرآنی سخن به میان آورد (نک: مهدوی راد، ۱۳۸۹ ش، صص ۸-۱۲) قرآن پژوهان و مفسران به سهم خود چه در آثاری مستقل و چه در لابه‌لای تفاسیر خویش به این مهم پرداخته و گام‌های استواری را در راه فهم بهتر قرآن برداشته‌اند.

۲. ضرورت شناخت علوم قرآن و مهم‌ترین فواید آن

هرچند هدف و مقصد نهایی در قرآن پژوهی، شناخت معارف والای قرآن است، اما بدون تحقیق و بررسی مسائل دانش علوم قرآن، حداقل در برخی زمینه‌ها، تفسیر قرآن و دستیابی به آموزه‌های آن بر پایه‌ای استوار بنا نخواهد شد. مثلاً اثبات اینکه قرآن کتابی الهی است، به مباحث علوم قرآن وابسته است و بدون آن، اصل الهی بودن قرآن به اثبات نخواهد رسید. بنابراین پرداختن به علوم قرآنی پیش از تفسیر آیات، امری ضروری است.

برای مثال، یکی از بحث‌های مهم درباره‌ی قرآن، اثبات خدایی بودن آن است؛ چیزی که از همان آغاز مورد شك و تردید برخی واقع شده بود و مشرکان و معاندان زیر بار آن نمی‌رفتند. این مسأله در مبحث «اعجاز قرآن» به تفصیل بررسی و اثبات می‌شود؛ به این بیان که وجوه اعجاز قرآن، ناتوانی بشر از آوردن سوره‌ای هم‌چون قرآن را آشکار می‌کند و ثابت می‌شود که قرآن ساخته و پرداخته‌ی دست بشر نیست، بلکه کلام جاودانه‌ی خدای قادر و علیم است. بنابراین در علوم قرآن بدین مطلب رهنمون می‌شویم که قرآن از سوی خدا است و این امر یکی از مهم‌ترین ادله برای ضرورت پرداختن به مباحث علوم قرآن است؛ چراکه بدون آن، اصل خدایی بودن قرآن اثبات نمی‌شود تا بخواهیم در صدد فهم معارف آن به عنوان معارفی و حیانی برآییم.

۳. رابطه‌ی علوم قرآن و علم تفسیر

در بحث گذشته به ضرورت علوم قرآن و فواید آن و هم‌چنین رابطه‌ی علوم قرآن و علم تفسیر اشاره کردیم. علم تفسیر متکفل بیان معانی آیات و مقاصد خداوند است، و مفسر در پی تفسیر کلام خداوند؛ پس باید قبل از ورود به تفسیر قرآن یک سلسله مبانی را تنقیح و اتخاذ کند. برخی از این مبانی تفسیری در مباحث علوم قرآنی شکل و سامان می‌گیرد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: خدایی بودن قرآن، اصالت متن قرآن، امکان فهم قرآن، و جواز فهم قرآن.

هم‌چنین برای آنکه قرآن را تفسیر کنیم، باید قرائت صحیح آن را در موارد اختلاف قرائت تشخیص دهیم، و معیار قرائت صحیح از غیر آن در علوم قرآن معین می‌گردد. علاوه بر مبانی و تشخیص قرائت صحیح، اصول و قواعد تفسیر

قرآن نیز در علوم قرآن بررسی می‌شود و بدون دست‌یابی به آنها، فهم روشمند قرآن میسر نخواهد شد و احتمال گرفتار آمدن در دام تفسیرهای نادرست بسیار زیاد است. نیز بدون شناخت برخی از مباحث علوم قرآن هم‌چون ناسخ و منسوخ، فهم صحیح تمام قرآن میسر نخواهد بود و مفسر در مواردی سرگردان خواهد شد.

در بیانات امامان معصوم علیهم‌السلام نیز لزوم شناخت برخی مباحث علوم قرآن برای تفسیر صحیح قرآن، مورد تأکید قرار گرفته است. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به یکی از قاضیان کوفه فرمود: «آیا ناسخ و منسوخ را می‌شناسی و می‌توانی آن دو را از هم بازشناسی؟» وی جواب داد: نه، حضرت فرمود: «خود هلاک شدی و دیگران را نیز هلاک ساختی» (زرکشی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۵۸؛ عیاشی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۲۲). بنابراین تفسیر صحیح قرآن و در مواردی امکان اصل تفسیر قرآن، بر نتایج مباحث علوم قرآن مترتب است. از همین روی، برخی از اندیشمندان علوم قرآن، آن را بسان کلیدی برای تفسیر دانسته‌اند (زرقانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۱).

۴. زیست‌نامه

فخرالدین ابوبکر بن علی بن محمد حدّاد عبادی زبیدی یمنی، فقیهی حنفی بود که در زبید (از شهرهای یمن) می‌زیست و در سال ۸۰۰ هجری در همان مکان درگذشت (زرکلی، ۱۹۸۹ م، ج ۲، ص ۶۷) حدّاد یمنی علوم مطرح زمان خود را از جمله علوم تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و علوم لغت و نحوا زیر نظر علمای کشور خود فرا گرفت. از جمله استادان وی علاوه بر پدرش، شیخ علی بن نوح و علی بن عمر علوی (م ۸۲۵ ق) و ابوبکر بن علی بن موسی هاملی

(م ۷۶۹ ق) بودند (یحیی، ۲۰۰۲، صص ۳۴۷ و ۳۴۸).

محققان او را به عنوان فقیهی توانا و هم‌چنین مفسّری مشهور در یمن که در بیشتر علوم تبحر داشت معرّفی کرده‌اند؛ وی تفسیری را تألیف کرده است که مردم یمن آن را به اسم تفسیر حدّاد می‌شناسند. برخی از علما او را یکی از بزرگ‌ترین علمای مذهب حنفی در یمن معرّفی می‌کنند و می‌گویند: از مذاهب فقهی اهل تسنن، مذهب فقهی ابوحنیفه است که از اتباع این مذهب، جماعتی از فقها در یمن هستند که از جمله‌ی آنها حدّاد یمنی است که تألیفات گرانبهای وی بیشتر از بیست جلد هستند، ایشان (حدّاد) در سال هشتصد هجری در یمن درگذشت (ایازی، ۱۳۸۶، ش، ج ۲، ص ۹۷۰).

حدّاد یمنی تألیفات و تصنیفات گرانبهای دارد که هیچ‌کس از علمای حنفی یمن تألیفاتی این‌چنین از لحاظ کمّیت و کیفیّت و فایده، تألیف نکرده است، تألیفات حدّاد به بیست جلد می‌رسد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. کشف التنزیل فی تحقیق المباحث والتأویل

۲. السراج الوهاج الموضع لكل طالب محتاج در شرح کتاب مختصر القدوری

۳. الجوهرة المنيرة، که خلاصه‌ای از السراج الوهاج

۴. سراج الظلام و بدر التمام، در شرح منظومه‌ی شیخ علی بن موسی الهاملی.

۵. النور المستنیر فی الخلافات، در شرح منظومه‌ی النسفی.

۶. الرحیق المختوم (یحیی، ۲۰۰۲، صص ۳۴۸ و ۳۴۹ و زرکلی، ۱۹۸۹، ج

۲، ص ۶۷).

۵. تفسیر کشف التنزیل فی تحقیق المباحث و التأویل

این اثر تفسیری کامل و جامع است که همه‌ی آیات قرآن را به شکل کلی در بردارد و مفسّر در آن به صورت کلی درباره‌ی نزول قرآن کریم صحبت کرده است، و در ابتدای هر سوره در ذکر مکی و مدنی بودن هر سوره دقت کرده و هم‌چنین در بیان تعداد آیات و کلمات و حروف سوره و فضیلت سوره‌ها و اسباب نزول آیات توجّه کرده است، سپس شروع به تفسیر سوره می‌کند. هم‌چنین روایات و آرای منقول را در تفسیرش به علمای تفسیر خصوصاً صحابه و تابعین نسبت داده است؛ هرچند که در برخی موارد، روایتی را بدون ذکر راوی نقل کرده است. حدّاد تفسیرش را بدون مقدمه در بیان «بسم الله الرحمن الرحيم» شروع کرده است و در آن به نقل اقوال مفسّران و آرای آنها در این باب پرداخته است. وی اختلاف معنا یا تعدّد معنا را با توجّه به اختلاف قرائات بیان می‌کند و در توجیه قرائات و توضیح معانی به آیات قرآنی دیگر استشهاد می‌کند. هم‌چنین در مباحثش نظرات علمای لغت را ذکر می‌کند و اشعار عربی را شاهی بر گفتار و نظرش می‌آورد و در این زمینه اشعاری از دو عصر جاهلی و اسلامی را ذکر می‌کند. از دیگر زوایایی که مفسّر به آنها توجّه کرده است، روش تفسیر لغوی است که بعد از ذکر آیه و لغات آن از روایات و اقوال صحابه و تابعین و تابعین آنها در توضیح معنای لغات استفاده می‌کند (ایازی، ۱۳۸۶، ش، صص ۹۷۰ و ۹۷۱) در ادامه باید به این نکته اشاره کرد که تفسیر «کشف التنزیل فی تحقیق المباحث و التأویل» هنوز ظرفیت‌های لازم برای بررسی و تحقیق را در خود نهفته دارد و می‌تواند از جنبه‌های مختلف کلامی، ادبی، روایی و ... واکاوی شود؛ از جمله نگاه مفسّر به علوم قرآنی.

۶. علوم قرآنی در تفسیر کشف التنزیل فی تحقیق المباحث و التأویل

حدّاد یمنی در تفسیر خود، درباره‌ی علوم قرآنی، بحث مجزایی نکرده است. اما بررسی مجموع هفت جلدی تفسیر وی نشان می‌دهد که ایشان این علوم را به تناسب آیات ذکر کرده و از نقل چنین علموی، در تفسیر آیات کمک گرفته است که به آنها اشاره و مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

۱-۶. ناسخ و منسوخ

یکی از مهم‌ترین انواع علوم قرآنی که از دیرباز مورد توجّه مفسّران و قرآن‌پژوهان و اصولیان قرار گرفته، موضوع ناسخ و منسوخ در قرآن است. «نسخ عبارت است از رفع امر ثابتی در شریعت به جهت ارتفاع مدّت آن امر، خواه از احکام تکلیفی باشد و خواه از احکام وضعی و چه از مناصب الهی باشد و چه غیر از آن، از اموری که به خداوند به عنوان شارع بر می‌گردد» (خویی، بی‌تا، ص ۲۷۶).

اهمّیت این بحث هنگامی روشن می‌شود که وجود آیات منسوخ را در کنار آیات محکم یعنی غیرمنسوخ بپذیریم و با به کارگرفتن این وضعیت برای آیات، تفسیری دقیق و برداشتی درست را از آیات قرآن به دست آوریم.

علم ناسخ و منسوخ از جمله علموی است که حدّاد یمنی به آن آگاهی داشته و در تفسیر آیات از آن بهره برده است و هر جا آیه‌ای منسوخ دیده است، حکم به نسخ آن داده و آیه‌ی ناسخ را نیز اعلام نموده است. اما از آنجایی که مفهوم نسخ در بین گذشتگان مفهومی عام داشته است (عاشوری تلوکی، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۹)، حدّاد یمنی حکم به نسخ بسیاری از آیات قرآن کریم را داده است، در حالی

که طبق معنای اصطلاحی نسخ، نسخی در آیات صورت نگرفته است. هم‌چنین در برخی مواردی که دیگران قائل به نسخ شده‌اند، مانند آیات ۱۱۵ و ۱۵۰ و ۱۷۸ و ۲۱۷ سوره‌ی بقره و ...، حدّاد یمنی اظهار نظر یا اشاره‌ای به ناسخ و یا منسوخ بودن آن نکرده است.

ناگفته نماند که برخی از مواردی که دانشمندان علوم قرآنی از جمله سیوطی در کتاب الاتقان، حکم به نسخ آن داده‌اند را حدّاد یمنی قبول نداشته و حتی در ردّ آن نظرات، استدلال‌هایی نیز می‌کند (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳، م، ج ۱، ص ۲۷۲). از جمله مواردی که حدّاد یمنی حکم به نسخ آیات داده است، موارد ذیل است که مورد قبول اکثر قریب به اتفاق مفسران نیز می‌باشد:

الف) حدّاد یمنی ذیل آیه‌ی ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره، ۸۰) یعنی: بر شما نوشته شده: هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر چیز خوبی [مالی] از خود به جای گذارده، برای پدر و مادر و نزدیکان، بطور شایسته وصیت کند! این حقّی است بر پرهیزکاران!

ذکر می‌کند که این آیه نزد اکثر علما منسوخ می‌باشد، و اینکه در دلیل نسخ آن، میان آنها اختلاف نظر می‌باشد و برخی از همان علما ذکر می‌کنند که این آیه با آیه‌ی ارث (نساء، ۱۱ و ۱۲) نسخ شده است.

حدّاد یمنی در ادامه و در ردّ این نظریه با استناد به همان آیه‌ی ارث می‌گوید: «این [نظر] صحیح نمی‌باشد، چرا که خداوند در آن آیه فرموده است ﴿... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ...﴾» (نساء، ۱۱) یعنی: (همه‌ی اینها) بعد از انجام

وصیّتی است که او کرده، و بعد از ادای دین است (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، ص ۲۳۵).

ایشان در ادامه، نظر خود را بیان کرده و می‌گوید: «صحیح این است که این آیه [بقره، ۱۸۰] به این سخن پیامبر اکرم ﷺ: «لا وصیة لوارث» یعنی: وارث نیازی به وصیّت ندارد، نسخ شده است» (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، ص ۲۳۵). وی در بیان حدیث مذکور به یکی از مبانی تفسیر قرآن یعنی (حجّیت خبر واحد) اشاره کرده و می‌گوید: «این حدیث هرچند خبر واحدی است، امّا چون مورد قبول اکثریت است، لذا حالت تواتر را به خود گرفته است و نسخ قرآن به- وسیله‌ی چنین سنّتی [حدیثی] مجاز می‌باشد» (همان، صص ۲۳۵ و ۲۳۶).

ب) نسخ آیه‌ی ۱۸۴ سوره‌ی بقره (آیه‌ی فدیّه) با آیه‌ی ۱۸۵ همان سوره؛ حدّاد یمنی در تفسیر آیه‌ی ۱۸۴ سوره‌ی بقره، واژه‌ی «یَطِيقُونَهُ» را با معنای «یتکلفونه» یعنی: (مکلف شدگان، روزه اوّلی‌ها) آورده و در ادامه با ذکر استدلالی می‌گوید: «افرادی که روزه‌ی اوّل آنها بود، اجازه داشتند که افطار کرده و به جای هر روز، به یک مسکین صدقه‌ای بدهند، سپس این آیه و اجازه‌ی صادر شده در آن، با آیه بعد از آن نسخ شد» (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، ص ۲۴۳).

غیر از اینکه آیا نسخی در این آیه صورت گرفته یا نگرفته است، در نقد این نظریه‌ی حدّاد یمنی، باید گفت که واژه‌ی «یَطِيقُونَهُ» با توجّه به منابع لغوی و روایی و تفسیری به معنای مشقت و سختی شدید و عدم طاقت روزه‌داری - بواسطه‌ی پیری یا بیماری - می‌باشد، نه به معنای مکلف شدگان یا روزه‌اوّلی‌ها. لذا در این آیه مسأله‌ی تخییر بین روزه-داری و پرداخت کفّاره

برای کسانی که قدرت روزه گرفتن را دارند، نمی‌باشد؛ بلکه مقصود، بیان تکلیف گروهی است که روزه به واسطه‌ی مشقت شدید - ضرر - از آنان ساقط است.

ج) از دیگر مواردی که حدّاد یمنی حکم به نسخ آن داده است؛ آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی مجادله، که آیه‌ی مذکور بعد از آنکه کسی جز حضرت علی علیه السلام به آن عمل نکرد، با آیه بعد از آن نسخ گردید (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۶، ص ۴۳۱) و هم‌چنین آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی نساء نیز با آیه‌ی دوم سوره‌ی نور و حکم حد، نسخ گردید (همان، ج ۲، ص ۲۲۲).

۲-۶. اسباب نزول

گزارش‌های تاریخی و تاریخ قرآن، به روشنی گویای آن است که قرآن دارای نزولی تدریجی بوده که در پی حوادثی، آیه یا آیاتی و احیاناً یک سوره‌ی کامل نازل شده است. از این رو، آگاهی از سبب نزول یا شأن نزول آیات قرآن، در فهم صحیح معنا و تفسیر قرآن کاملاً دخیل است.

از جمله مسائل علوم قرآنی که در تفسیر «کشف التنزیل فی تحقیق المباحث و التأویل» مورد توجّه حدّاد یمنی قرار گرفته است، اسباب نزول می‌باشد. این شاخه از علوم قرآنی از همان ابتدا مورد توجّه و اهتمام مفسّران بوده است. کتاب علی بن عبدالله مدینی با عنوان اسباب نزول، اولین کتابی است که در این زمینه به نگارش در آمده است و کتاب اسباب النزول واحدی نیشابوری نیز از معروف‌ترین نوشته‌ها در این موضوع می‌باشد (رامیار، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۲۵).

حدّاد یمنی در پی بسیاری از آیات، با تکیه بر منابع مختلف که روایات خود را از آنان نقل می‌کند، به ذکر اسباب نزول می‌پردازد و زمانی که ما می‌بینیم

اکثر روایات اسباب نزول مذکور در تفسیر حدّادیمنی، در سایر کتب و به خصوص اسباب نزول واحدی نیشابوری به صورت مستند ذکر شده است، اعتماد و اتکای بیشتری می‌توان به این روایات نمود. البته ایشان در مواردی نیز اسباب نزول مختلفی را ذکر می‌کند اما نظر خود را بیان نمی‌کند و در موارد اندک و محدودی - مثلاً آیه‌ی سوم سوره‌ی مائده - سبب نزول دیگری مطرح و به نوعی در تأیید آن می‌کوشد.

در تفسیر حدّاد یمنی اسباب نزول و یا تبیین مصادیق و افرادی که آیه در مورد آنان نازل شده است دیده می‌شود که کمک شایانی به فهم تفسیر قرآن کریم می‌نماید. از جمله مواردی که حدّادیمنی به کمک اسباب نزول به تفسیر آیه‌ی قرآن پرداخته است، مورد ذیل می‌باشد:

ایشان در مورد آیه‌ی ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (سجده، ۱۸) آورده است که این آیه درباره‌ی علی بن ابی طالب علیه السلام و ولید بن عقبه نازل گردیده است. ایشان در مورد سبب نزول آیه می‌گوید: ولید بن عقبه بن ابی محیط، برادر عثمان بن عفان از طرف مادری، از بنی‌امیه، در جریان مشاجره‌ای که بین آنها رخ داده به علی علیه السلام گفت: ساکت شو تو هنوز بچه‌ای، من از تو جنگ جوتر و زبان‌آورترم و جمعیت اطرافم بیشتر است. علی علیه السلام فرمود: ساکت باش که تو فاسقی و دروغ می‌گویی؛ و آیه‌ی مورد بحث نازل شد، که مؤمن یعنی علی علیه السلام و فاسق یعنی ولید بن عقبه، باهم برابر نیستند (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۵، صص ۳۱۱ و ۳۱۲).

همان‌طور که می‌دانیم تنها راه شناخت مصداق دو لفظ (مؤمن) و (فاسق)

در آیه‌ی فوق، شناخت و آگاهی از سبب نزول آیه می‌باشد که حدّاد یمنی نیز با آگاهی از آن به تفسیر آیه پرداخته و مصداق مؤمن و فاسق را معرّفی نمود. همان‌طور که دیگر افرادی چون واحدی نیز با ذکر سبب نزول مذکور به معرّفی مصادیق آیه پرداخته‌اند (نک: واحدی، بی‌تا، ص ۲۷۱).

حدّاد یمنی در تفسیر خود، اسباب نزول فراوانی نقل کرده است. برخی از سبب نزول‌هایی که آورده است با تفاسیر شیعه و برخی با تفاسیر عامّه منطبق است. امّا لازم به ذکر است که در مواردی نیز افراط و تفریط کرده و بدون توجّه، اسباب نزولی را نقل کرده است که در ادامه و برای نمونه، چند مورد را نقل می‌کنیم:

در سبب نزول آیه‌ی «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ...» (توبه، ۱۱۳) یعنی: برای پیامبر و مؤمنان، شایسته نبود که برای مشرکان (از خداوند) طلب آمرزش کنند، پدر و مادر پیامبر ﷺ را مشرک معرّفی کرده است (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۳، صص ۳۸۸ و ۳۸۹).

سبب نزول آیه‌ی «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...» (بقره، ۲۰۷) یعنی: بعضی از مردم (با ایمان و فداکار، هم‌چون علی علیه السلام در «ليلة المبيت» به هنگام خفتن در جایگاه پیغمبر ﷺ)، جان خود را به خاطر خشنودی خدا می‌فروشند، که در شأن حضرت علی علیه السلام است را صهیب بن سنان می‌خواند (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، صص ۲۹۸ و ۲۹۹).

در سبب نزول آیه‌ی «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى؛ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى» (لیل، ۵ و ۶) یعنی: امّا آن کس که (در راه خدا) انفاق کند و پرهیزگاری پیش گیرد و جزای نیک (الهی) را تصدیق کند، که در مورد حضرت علی علیه السلام است، می‌نویسد: «در

مورد ابوبکر نازل شد» (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۷، ص ۲۲۹).

و در سبب نزول آیه‌ی «... إِنَّمَا يَرِيدُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ ...» (احزاب، ۳۳) یعنی: خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند «...» می‌نویسد: «منظور از اهل البیت، زنان پیامبر ﷺ هستند، زیرا در خانه‌ی او بودند» (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۵، ص ۳۵۰).

در همه‌ی موارد فوق، جایگاه اهل البیت ﷺ را تضعیف و برای دیگران فضیلت تراشی کرده است. در حالی که بسیاری از مفسران عامّه مانند (زمخشری، فخررازی، جصاص و...)، اهل البیت ﷺ (پیامبر، امام علی، حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین ﷺ) را سبب نزول آیات فوق دانسته‌اند.

۳-۶. توجّه به مکی و مدنی بودن سور

مکی و مدنی از انواع مهم علوم قرآنی به شمار می‌آید. قرآن پژوهان برای شناسایی نوع آیات و سور مکی و مدنی ملاک‌هایی در نظر گرفته‌اند. به علاوه، بر شناخت این نوع آیات فوایدی نیز مترتب است.

استاد معرفت شناخت سوره‌های مکی از مدنی را به دلایل ذیل، ضروری و فایده‌هایی را بر آن مترتب می‌داند:

۱. شناخت تاریخ و تسلسل آیات و سور و تدریجی بودن نزول آنها.

۲. تأثیر در فهم محتوای آیه در استدلال فقهی و استنباط حکم شرعی.

۳. درست بودن استدلال به آیات مدنی در مسائل کلامی به ویژه مبحث

امامت.

۴. حل بسیاری از مسائل قرآنی (معرفت، ۱۳۸۱ ش، صص ۷۸-۸۱).

۱-۳-۶. معیار شناخت سوره‌های مدنی از سوره‌های مکی

بنا بر آماري که از روایات ترتیب نزول و دیگر روایات به دست می‌آید، ۸۶ سوره، مکی و ۲۸ سوره، مدنی هستند (معرفت، ۱۳۸۱ ش، ص ۸۱) استاد معرفت، به سه معیار زمانی، مکانی و خطابی در تشخیص سوره‌های مکی و مدنی اشاره نموده است. و در ادامه می‌گوید: «ملاک‌هایی که برای تشخیص سوره‌های مکی و مدنی گفته شده است، به تنهایی کافی نیست و نمی‌تواند جامع و مانع باشد، بلکه این ملاک‌ها روی هم رفته تا حدودی تعیین کننده است و باید از نقل‌هایی صحیح نیز که در این زمینه رسیده است در تشخیص مکی و مدنی سوره بهره برد» (همان، صص ۸۱-۸۳).

۲-۳-۶. معیار شناخت سوره‌های مدنی از سوره‌های مکی در تفسیر حدّاد

یمنی

حدّاد یمنی در ابتدای تفسیر سوره‌ی حج، در مورد ملاک تشخیص آیات و سور مکی و مدنی [معیار خطابی] با ذکر روایتی بدون سند از ابن عبّاس چنین بیان می‌دارد: «هرچه [آیه و سوره‌ای که] در قرآن [عبارت] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [داشته] باشد، مدنی است و هرچه [آیه و سوره‌ای که] در قرآن [عبارت] ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [داشته] باشد، مکی است و برخی از آن نیز مدنی می‌باشد؛ [اما آیه یا سوره‌ای] پیدا نمی‌شود که عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ داشته باشد، مگر اینکه فقط مدنی باشد [یعنی عبارت] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فقط مختص آیات و سور مدنی می‌باشد» (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۴، ص ۴۰۷) ایشان در جای دیگر به

یکی دیگر از معیارها و مبناهای تشخیص سور و آیات مکی و مدنی [معیار زمانی و مکانی] اشاره کرده و می‌گوید: «زیرا این دو آیه، بعد از فتح و در مکه نازل شدند، بنابراین در حکم [آیات] مدنی هستند، چراکه بعد از هجرت نازل شدند» (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۲، ص ۳۶۵).

۳-۳-۶. تعداد سوره‌های مکی و مدنی در تفسیر حدّاد یمنی

حدّاد یمنی ۲۰ سوره را مدنی و ۸۹ سوره را مکی دانسته و درباره‌ی پنج سوره‌ی آل عمران، انفال، توبه، یونس و نمل، اظهار نظر نکرده است؛ هم‌چنین در مورد سوره‌هایی که در مکی و مدنی بودن آنها [از نظر ایشان] اختلاف نظر وجود دارد (حمد، رعد، رحمن، تغابن، مطفین، بیّنه، عادیات، کوثر)، فقط به ذکر عبارت (قیل مکیه) یا (قیل مدنیه) بسنده کرده است.

ایشان در مورد آیات و سوره‌هایی که بین مکه و مدینه نازل شده‌اند، فقط به آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی قصص و هم‌چنین سوره‌ی مطفین اشاره کرده و می‌گوید: «برخی می‌گویند: این سوره [مطفین] بین مکه و مدینه و در زمان هجرت پیامبر ﷺ به مدینه نازل شده است» (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۷، ص ۱۸۱)؛ البتّه هرچند که حدّاد، سوره‌ی مطفین را مکی می‌داند، امّا اضافه بر آن و قولی که ذکر شد، نظر گروه سومی که اعتقاد به مدنی بودن این سوره دارند را ذکر کرده و می‌گوید: «گفته شده: همه‌ی این سوره مدنی است بجز ۸ آیه‌ی آخر این سوره» (همان).

بحث دیگری که در تفسیر حدّاد مطرح شده است، آیات مدنی در سوره‌های مکی و هم‌چنین آیات مکی در سوره‌های مدنی می‌باشد؛ ایشان در ابتدای ۱۰

سوره‌ی مکی (انعام، هود، رعد، اسراء، کهف، حج، شعراء، زمر، مزمل و انسان) اشاره می‌کند که برخی از آیات این سوره‌ها، مدنی می‌باشد و آیات مورد نظر را ذکر می‌کند. هم‌چنین در ابتدای سوره‌ی مائده که مدنی می‌باشد، اشاره می‌کند که فقط دو آیه [دو عبارت در آیه‌ی ۳] از این سوره، مکی هستند (همان، ج ۲، ص ۳۶۵).

۴-۶. سیره و حوادث تاریخی

از آنجایی که برخی از آیه‌های قرآن کریم در ارتباط با حوادث گذشته، بویژه درباره‌ی تحولات عصر نزول است؛ ضرورت آگاهی از تاریخ برای فهم آیه‌های یاد شده، انکار نشدنی است.

متأسفانه، برخی برای آگاهی از آیه‌های مربوط به اَمّت‌های گذشته و پیامبران پیشین به اهل کتاب مراجعه کردند که می‌توان این مورد را یکی از عوامل نفوذ اسرائیلیات و جعلیات در تفسیر قرآن دانست.

از جمله مواردی که حدّاد یمنی در ذیل تفسیر آیات به ذکر و بیان سیره و حوادث تاریخی پرداخته است، می‌توان به جریان قتال در ماه حرام (بقره، ۲۱۷) (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳، م، ج ۱، صص ۳۱۵ و ۳۱۶)؛ بخشی از گزارش جنگ بدر (آل عمران، ۱۳) (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳، م، ج ۲، صص ۱۷ و ۱۸)؛ واقعه‌ی مباحله (آل عمران، ۶۱) (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳، م، ج ۲، صص ۶۹-۷۱)؛ بخشی از گزارش جنگ اُحُد (آل عمران، ۱۴۴) (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳، م، ج ۲، صص ۱۴۸-۱۵۱)؛ قصّه‌ی بلعم بن با عوراء (اعراف، ۱۷۵) (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳، م، ج ۳، صص ۲۲۸-۲۳۰) اشاره کرد.

حدّاد یمنی در طرح برخی از مسائل تاریخی نیز بدون توجّه، به بیان مطالبی خلاف واقع و منطبق بر تواریخ جعلی و غیر واقعی پرداخته است. مثلاً در تفسیر آیه ی ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً...﴾ (ممتحنه، ۷) یعنی: امید است خدا میان شما و کسانی از مشرکین که با شما دشمنی کردند (از راه اسلام) پیوند محبّت برقرار کند... ازدواج پیامبر اکرم ﷺ با ام حبیبه، دختر ابوسفیان را زمان فتح مکه می داند (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۶، ص ۴۶۲) در حالی که پیامبر ﷺ زمانی که در مدینه حضور داشتند، و ام حبیبه در حبشه بودند، بصورت وکالتی، توسط نجاشی پادشاه حبشه به وکالت از طرف پیامبر اکرم ﷺ و شخصی دیگر به وکالت از طرف ام حبیبه، با وی ازدواج کرده است (قمی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، صص ۲۹ و ۳۰؛ ابن مزاحم، ۱۴۰۴ ق، ص ۵۱۸).

۵-۶. قرائات و توجّه حدّاد یمنی به آنها

یکی از مباحث مهم قرآن پژوهی که هم صبغه ی علمی دارد و هم جنبه ی عملی، بحث قرائات قرآن است که از دیرباز در کانون توجّه دانشمندان علوم قرآن و مفسّران بوده است؛ بدین ترتیب که در اختیار داشتن قرائت ابلاغ شده از سوی پیامبر اکرم ﷺ از جمله پیش نیازهای تفسیر قرآن است که این قرائت اکنون در میان قرائت های مختلف پنهان است و به همین جهت برای بازیابی آنها باید به قرائت های مختلف دقّت کرد و با توجّه به آنها قرآن را تفسیر نمود. حدّاد یمنی در ذیل آیات برخی از سور به قرائات نقل شده توجّه کرده و در آن زمینه به نقل روایات پرداخته است و برخی از آنها را مورد مناقشه قرار داده است. به عنوان مثال در ذیل آیه ی ﴿مَا لَكُمْ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (فاتحه، ۴)، قرائت (ملک

یوم‌الدین) را صحیح می‌داند به این استدلال که واژه‌ی (ملک) در مدح پروردگار رساتر است و نیز (ملک) اعم از (مالک) می‌باشد (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، صص ۲۲ و ۲۳) هم‌چنین در آیه‌ی ﴿... فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ...﴾ (بقره، ۲۲۲) قرائت ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ را که به معنای پاکی و اتمام مدّت حیض است را ترجیح داده و ملاک قرار داده است (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، صص ۳۳۰-۳۳۲).

اما در برخی موارد مانند قرائت ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، با اینکه چهار وجه تلفظ [قرائت] حرف (صاد) در واژه‌ی صراط را نقل کرده، ولی قرائتی را برگزیده و ترجیح نداده است (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، ص ۲۵).

۶-۶. اعجاز قرآن

مسأله‌ی اعجاز از دیر زمان مورد بحث و نظر دانشمندان بوده و از نخستین مباحث قرآنی است. قرآن کریم در بحث معجزه بودن خود، از تعبیر اعجاز استفاده ننموده و همواره از معجزات انبیاء با تعبیر (آیه و بینه) یاد نموده است؛ از این رو اصطلاح معجزه در مورد قرآن بعدها رواج یافته است (مؤدب، ۱۳۷۹ ش، ص ۸) لذا معجزه در اصطلاح به هر امر خارق العاده‌ای که با تحدّی همراه بوده و از معارضه برکنار باشد، اطلاق می‌گردد (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۶). همان‌طور که عنوان گردید، از جمله شروط اعجاز، تحدّی و مبارزه طلبی با مخالفین و منکرین است. قرآن کریم نیز در چندین مرحله در آیاتی، مخالفین را به تحدّی فراخوانده است. آیات تحدی در مکه دارای سه مرحله است: تحدی به مثل خود (طور، ۳۴)، تحدی به ده سوره (هود، ۱۳)، تحدی به یک سوره

(یونس، ۳۸) و در مدینه در دو مرحله، مخالفین و منکرین را به مبارزه طلبی فراخوانده است: تحدی به یک سوره که تأکیدی است بر آخرین تحدی در مکه (بقره، ۲۳)، تحدی به مثل خود، که این بیان، آخرین اتمام حجت است (اسراء، ۸۸).

حدّاد یمنی در ذیل تمامی آیات تحدی، به صورت بسیار مختصر به موضوع اعجاز قرآن اشاره کرده است. البتّه هرچند که وجوه مختلفی در خصوص اعجاز قرآن ذکر شده، امّا ایشان فقط به دو مورد اعجاز بیانی (بلاغت، فصاحت، اسلوب کلام و ...) و اعجاز در عدم اختلاف در قرآن توجّه داشته و به (حسن نظم، روانی الفاظ و عبارات قرآن، جمع معانی گسترده در قالب الفاظ ساده، حسن بیان، عدم تناقض و اختلاف بین آیات و ...) اشاره کرده است (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۲، ص ۲۸۷ و ج ۴، ص ۲۱۵ و ج ۶، ص ۳۴۳).

۶-۷. وجوه و نظایر

یکی از نکات مهم در ترجمه‌ی آیات، توجّه به معانی مختلف واژه‌هاست. برخی از واژه‌ها دارای معانی متعدّد هستند و به تناسب هر آیه باید از معنای خاص آن استفاده شود. حدّاد یمنی در تفسیرش از این دانش بهره برده است و از این طریق به تفسیر و معنی برخی کلمات پرداخته است؛ البتّه ایشان راجع به این فن اشاره‌ای نکرده است امّا با مطالعه و بررسی تفسیرش به این نتیجه می‌رسیم که در تفسیر وی، این دانش و فن نیز به کار رفته است که در ذیل بصورت مختصر، نمونه‌ای از الفاظی که حدّاد یمنی آنها را در تفسیرش به کمک این فن تبیین و تفسیر نموده، اشاره می‌نماییم.

۱-۷-۵- در ترجمه‌ی واژه‌ی «دین» در آیه‌ی ﴿مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (فاتحه، ۴) نوشته است: یعنی یوم الحساب؛ و در آیه‌ی ﴿اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ...﴾ (بقره، ۱۳۲) و ﴿...حَتَّى يَرْدُوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ...﴾ (بقره، ۲۱۷) و ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره، ۲۵۶) نوشته است یعنی دین الاسلام؛ و در آیه‌ی ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران، ۱۹) نوشته است یعنی دین برگزیده و مورد رضایت؛ و در آیه‌ی ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (اعراف، ۲۹) و ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (انفال، ۳۹) آن را به معنای طاعت و عبادت گرفته است؛ و در آیه‌ی ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (یونس ۲۲) و ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ (زمر، ۱۱) این واژه را در معنای اعتقاد و توحید فطری آورده است (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، صص ۲۲ و ۱۸۲ و ۳۱۶ و ۳۱۷ و ۴۰۶؛ ج ۲، ص ۲۸؛ ج ۳، ص ۱۳۷ و ۲۷۵ و ۴۱۲؛ ج ۶، ص ۹۴).

۲-۷-۵- هم‌چنین واژه‌ی «سوء» در تفسیر حدّاد یمنی به وجوه مختلفی آمده است که به چند مورد آن اشاره می‌کنیم: ذیل آیه‌ی ﴿... يَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ...﴾ (بقره، ۴۹)، (سوء) را به (شدّت) معنی نموده است؛ ذیل آیه‌ی ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ...﴾ (هود، ۵۴)، (سوء) را به (جنون) معنی نموده است؛ ذیل آیه‌ی ﴿...قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا...﴾ (یوسف، ۲۵) در تفسیر حدّاد آمده است: مراد از (سوء)، (زنا) می‌باشد، و نیز در آیه‌ی ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ...﴾ به همین معنی آمده است؛ ذیل آیه‌ی ﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ...﴾ (قصص، ۳۲)، حدّاد در مورد (سوء) در این آیه می‌گوید: «أى من غير برص» یعنی سفیدی که در اثر بیماری بر ص نباشد؛ ذیل آیه‌ی ﴿... وَ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَ أَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ...﴾

(ممتحنه، ۲)، واژه‌ی (سوء) را به (دشنام) معنی کرده است (حدّاد یمینی، ۲۰۵۳ م، ج ۱، ص ۷۹؛ ج ۳، ص ۴۸۰؛ ج ۴، ص ۲۱ و ۲۹۴؛ ج ۵، ص ۲۱۸؛ ج ۶، ص ۴۵۹).

۸-۶. حروف مقطعه

در ابتدای ۲۹ سوره قرآن، یک یا چند حرف از حروف الفبا آمده است که در مجموع تعداد آنها به ۷۸ حرف می‌رسد که با حذف مکررات آنها، ۱۴ حرف باقی می‌ماند؛ یعنی نصف ۲۸ حرف. این حروف که در اوایل سوره‌ها واقع شده است را حروف مقطعه می‌گویند و از آنها به عنوان فواتح سور یاد می‌کنند. این حروف در برخی از سوره‌ها، آیه مستقل به شمار می‌روند و در برخی دیگر، جزء آیه‌ی نخست می‌باشند (معرفت، ۱۳۸۷ ش، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۸۳).

آراء و دیدگاه‌ها درباره‌ی حروف مقطعه مختلف است که بنا بر آنچه استاد معرفت از تفسیر فخر رازی نقل می‌کند، به بیش از ۲۰ قول می‌رسد. همه‌ی این اقوال به سه مبنای کلی بر می‌گردد:

الف) حروف مقطعه از تشابهات قرآن است که هرگز قابل حل نبوده و از جمله مجهولات مطلق است.

ب) این حروف رموزی است بین خدا و رسول ﷺ، که جز اولیای مقرب الاهی کسی به آن آگاهی ندارد.

ج) این حروف فقط حروف مجرده هستند با همان خاصّیت آوایی که دارند (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۸۹).

حدّاد یمینی در بیان معنای حروف مقطعه و مراد از آنها، به نقل روایات بسنده

کرده و شیوه‌ی اختصار را در پیش گرفته است. وی اکثراً روایات ابن عباس را در این زمینه نقل می‌کند، و فقط در دو مورد (سوره‌های بقره و غافر) روایات پیامبر اکرم ﷺ و حضرت علی علیه السلام را نقل کرده است.

ایشان در ابتدای سوره‌ی بقره تمامی نظرات و آراء موجود حول این حروف را به اختصار نقل کرده و اشاره می‌کند که در تفسیر این حروف، اختلاف نظر وجود دارد. حدّاد یمنی اشاره می‌کند که این حروف جزو اسراری است که نمی‌توان تفسیرشان کرد و اینکه از متشابهاتی است که دانشش نزد خداوند است و ما مکلفیم به نزولشان ایمان آورده و تأویلشان را به خداوند واگذاریم (حدّاد یمنی، ۲۰۰۳ م، ج ۱، صص ۳۰ و ۳۱).

هم‌چنین در اکثر موارد، معنای این حروف را چنین اعلام می‌کند که این حروف به معنای سوگندی است که خداوند به آن قسم یاد کرده است (همان، ج ۲، ص ۶) غیر از این قول و در مراتب بعد، اقوال دیگری را ذکر می‌کند که این حروف برگرفته شده از نام‌های خداوند است و به اسماء اعظم الهی اشاره دارد (همان، ج ۳، صص ۱۱۹ و ۱۲۰) هم‌چنین ممکن است که این حروف، اسمی از اسماء قرآن یا نام دیگر سوره‌هایی باشد که در آنها ذکر شده‌اند (همان، ج ۵، ص ۱۶۱).

حدّاد یمنی ذیل سوره‌های (طه و یس) نقل می‌کند که این حروف ندا، در لغات مختلف حبشی و سریانی و غیره به معنای (یا رجل، یا انسان) می‌باشد که اشاره به پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد (همان، ج ۴، صص ۳۱۵ و ۳۱۶ و ج ۶، ص ۶). وی در دو مورد (سوره‌های قلم و ق) به ذکر روایاتی پرداخته است که به نظر

جزو اسرائیلیات می باشند. ایشان (ن) را در سوره ی قلم به معنای (حوت: ماهی) که زمین بر پشت آن قرار گرفته است، و (ق) را در سوره ی ق به معنای (جبل: کوه قاف) گرفته است (همان، ج ۷، صص ۵۰ و ۵۱ و ج ۶، صص ۳۰۸ و ۳۰۹).

۷. نتیجه گیری

۱. حدّاد یمنی در تفسیر خود، درباره ی علوم قرآنی، بحث مجزایی نکرده است. اما بررسی مجموع هفت جلدی تفسیر وی نشان می دهد که ایشان این علوم را به تناسب آیات ذکر کرده و از نقل چنین علومی، در تفسیر آیات کمک گرفته و آنها را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

۲. علم ناسخ و منسوخ از جمله علومی است که حدّاد یمنی به آن آگاهی داشته و در تفسیر آیات از آن بهره برده است و هر جا آیه ای منسوخ دیده است، حکم به نسخ آن داده و آیه ی ناسخ را نیز اعلام نموده است.

۳. در تفسیر حدّاد یمنی اسباب نزول و یا تبیین مصادیق و افرادی که آیه در مورد آنان نازل شده است دیده می شود که کمک شایانی به فهم تفسیر قرآن کریم می نماید. برخی از سبب نزول هایی که آورده است با تفاسیر شیعه و برخی با تفاسیر عامّه منطبق است. اما در مواردی نیز افراط و تفریط کرده و بدون توجّه، اسباب نزولی نقل شده که جایگاه اهل البیت علیهم السلام را تضعیف و برای دیگران فضیلت تراشی کرده است.

۴. نظر حدّاد یمنی در موضوع حروف مقطعه، پس از نقل مباحث و آرای گوناگون این است که این حروف از متشابهاتی است که دانشش نزد خداوند است، و هم چنین یکی از موارد معجزه آسای قرآن و جزو اسرار الهی هستند که

نمی‌توان تفسیرشان کرد.

۵. حدّاد یمنی در تشخیص سوره‌های مکی و مدنی به سه معیار زمانی، مکانی و خطابی اشاره می‌کند. ایشان ۲۰ سوره را مدنی، ۸۹ سوره را مکی و در مورد ۵ سوره، اظهارنظری نکرده است.

۶. حدّاد یمنی در ذیل آیات برخی از سور به قرائات نقل شده توجّه کرده و در آن زمینه به نقل روایات پرداخته است و برخی از آنها را مورد مناقشه قرار داده است. ایشان در برخی موارد قرائتی شاذ را برگزیده و سعی در توجیهش می‌کند و در برخی موارد، صرفاً قرائات وارده را بدون اظهار نظر، نقل می‌کند.

۷. حدّاد یمنی به صورت بسیار مختصر به موضوع اعجاز قرآن اشاره کرده است. ایشان فقط به دو مورد اعجاز بیانی و اعجاز در عدم اختلاف در قرآن توجّه داشته است.

۸. حدّاد یمنی در تفسیرش از دانش وجوه و نظایر بهره برده است و از این طریق به تفسیر و معنی برخی کلمات پرداخته است.

۹. با بررسی تفسیر حدّاد یمنی به این نتیجه می‌رسیم که ایشان در تفسیر آیات، بصورت گسترده از علوم قرآنی مانند: اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، وجوه و نظایر و دیگر مباحث علوم قرآنی استفاده کرده است که ناشی از آگاهی و تسلط وی به این مباحث می‌باشد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
۲. ابن مزاحم، نصر، **وقعة صفین**، تحقیق: عبدالسلام هارون، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۳. ایازی، سید محمد علی، **المفسرون حیاتهم و منهجهم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴. الحدّاد الیمنی، ابوبکر، **کشف التنزیل فی المباحث و التأویل**، بیروت: دارالمدار الاسلامی، چاپ اول، ۲۰۰۳ م.
۵. الخویی، سید ابوالقاسم، **البيان فی علوم القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی، بی تا.
۶. رامیار، محمود، **تاریخ قرآن**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
۷. الزرقانی، محمد عبدالعظیم، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: المكتبة العصریه، ۱۴۱۷ ق.
۸. زركشی، محمد بن عبدالله، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دار المعرفه، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۹. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ هشتم، ۱۹۸۹ م.
۱۰. عاشوری تلوکی، ناد علی، **نسخ و بداء در قرآن**، اصفهان: مهر قائم، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. العیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشی**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۱ ق.
۱۲. قمی، عباس، **سفینه البحار**، قم: اسوه، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. معرفت، محمد هادی، **علوم قرآنی**، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ ش.

۱۴. همو، التفسیر الاثری الجامع، قم: مؤسسه التمهید، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. همو، التمهید فی علوم القرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. مهدوی راد، محمدعلی، سیر نگارش‌های علوم قرآنی، تهران: هستی نما، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. مؤدب، سیدرضا، اعجاز قرآن در نظر اهل بیت علیهم‌السلام و بیست نفر از علمای شیعه، قم: انتشارات احسن الحدیث، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. الواحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق خیری سعید، قاهره: المكتبة التوفیقیه، بی‌تا.
۱۹. یحیی، محمد ابراهیم، المدخل الی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالمدار الاسلامی، چاپ اول، ۲۰۰۲ م.

تبیین عملکرد امام علی علیه السلام پس از شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله در حفظ وحدت اسلامی

چکیده: در گفتار و عملکرد امام علی علیه السلام در رابطه با حفظ وحدت امت اسلامی پس از شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله به ظاهر تناقضی به چشم می‌آید. در برخی اخبار چنین نقل شده که آن حضرت علیه السلام بیان کرده‌اند که به خاطر جلوگیری از تفرقه از حق خود چشم‌پوشی کرده و شکیبایی کردند و در اخبار دیگر چنین آمده که ایشان در صدد بازگرداندن حکومت به خاندان رسالت بود و وقتی از آن صرف‌نظر کرد که احتمال کشته‌شدن آنان پیش آمد. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی در صدد توضیح این اختلاف و تبیین عملکرد ایشان با رجوع به معنای وحدت و تفرقه در معارف و حیانی و فرهنگ معرفتی اخبار معصومان علیهم السلام برآمده و برای این منظور، مجموعه‌ی گسترده‌تری از روایات مرتبط با موضوع را نیز مورد بازخوانی قرار داده است. نتیجه اینکه پس از بررسی روایات، تعریفی جدید از وحدت ارائه می‌شود که برطرف‌کننده‌ی تناقض پیش‌آمده و رافع احتمال تناقض در رفتار و عملکرد امام علیه السلام است.

کلیدواژه‌ها: امام علی علیه السلام، وحدت، تفرقه، امت اسلامی، بیعت، اجتماع، اعتصام.

دکتر محمدجواد توکلی

خانیکی

استادیار دانشگاه علوم و

معارف قرآن کریم مشهد

tavakoli.mj@chmail.ir

سید حمید موسوی

گرمارودی

(نویسنده‌ی مسئول)

دانشجوی کارشناسی ارشد

دانشگاه علوم و معارف قرآن

کریم مشهد

h.moosavi.g@gmail.com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۳۰

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

۱. مقدمه

آنچه از اهمیت بسیاری برخوردار است، عملکرد و دیدگاه امیرمؤمنان علی علیه السلام در برخورد با وقایع سقیفه می باشد و در رسیدن به مفهوم وحدت موضوعیت پیدا می کند. اهمیت موضوع از جانب پیروان اهل بیت علیهم السلام مشخص و معلوم است. چرا که پیروان ایشان، امام را معصوم و مفترض الطاعة می دانند و در موضع گیری نسبت به سقیفه، گفتار و کردار حضرت علیه السلام را حجت و معیار گفتار و کردار خود می شمارند و هر نکته ای از عملکرد ایشان در حقیقت موضع دین و اعتقاد پیروان حضرت علیه السلام را تعیین می کند و ساختارهای اعتقادی آنان را پی ریزی می نماید.

آنچه در این نوشتار مورد نظر است روایاتی است که در آنها، صبر و شکیبایی امام علیه السلام به دلیل حفظ سیطره ی نظام حاکم و وحدت جامعه در پیروی از خلافت زمامداران و جلوگیری از جنگ داخلی و تضعیف حکومت مرکزی در مقابل قبایل تازه مسلمان سست ایمان و از دین برگشتگان و قدرت های خارجی تفسیر و بیان شده است.

در این دیدگاه اخباری مدّ نظر قرار گرفته اند که در آنها مفهوم وحدت و جایگاه و عملکرد امام علیه السلام در آن، وحدت به معنای متعارف آن را به ذهن متبادر می کند؛ یعنی اجتماع مردم بر نظام حاکم بدون در نظر گرفتن میزان مقبولیت عقلانی و

مشروعیت الهی آن و تفسیر مرام نامه‌ی مورد اتفاق امت در مسیر منفعت آنان که بر نظام سیاسی غلبه یافته‌اند.

در حالی که گزاره‌های دیگری وجود دارد که اگر امام علیه السلام چهل نفر یاور می‌یافت، قیام می‌فرمود و حکومت خویش را با زپس می‌گرفت. این دو دیدگاه که اتفاقاً متونی از تاریخ و حدیث را مؤید دارند، در تقابل هستند و این نوشتار در صدد تبیین آن است.

نگاه این نوشتار، نگاهی کاملاً درون دینی و متکی بر روایات رسیده از اهل بیت علیهم السلام است. بررسی رویدادها، از جهتی خاص و با معیارهای پذیرفته شده شیعی و اصول مکتب ویژه‌ی آن است. این نوشتار در پی بررسی جامعه‌شناختی، جستارگشایی از عملکردهای قبیله‌ای، پیامدهای کلامی، زد و بندهای سیاسی و ... از موضوع سقیفه نیست، بلکه هدف، تنها یافتن تفسیری صحیح و منطبق بر باورهای دینی از امامت و عملکرد شخص امام علیه السلام و جایگاه ایشان در بنای اعتقادات، در ماجرای سقیفه می‌باشد تا تفسیری صحیح از وحدت ارائه گردد.

۲. دو دیدگاه مختلف

در خصوص عملکرد و سخنان روایت شده از امام علی علیه السلام در روزهای پس از شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله دو برداشت وجود دارد:

برداشت نخست:

امام علیه السلام، به خاطر حفظ وحدت بین مسلمین و جلوگیری از جنگ داخلی و تضعیف حکومت مرکزی در مقابل قبایل تازه مسلمان و از دین برگشتگان و قدرت‌های خارجی سکوت نمود و از حق خود گذشت تا با برقرار ماندن وحدت

در جامعه، اُمت دچار تفرقه و پراکندگی نگردد.

نمونه‌های روشنی از این برداشت را می‌توان در نوشتارهای پژوهشگران معاصر مشاهده کرد. برای نمونه، سعید رضوی در مقاله‌ی «یگانگی اُمت اسلامی در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام» تصریح می‌کند که وحدت در اسلام هم‌چون توحید، اصل‌الاصول و ضامن بقا و پویایی جامعه است و امام علیه السلام با وجود شایستگی بی‌چون و چرای خویش برای خلافت، برای حفظ وحدت مسلمین و جلوگیری از تفرّق و پراکندگی کناره گرفت و همین بیعت ایشان با خلیفه‌ی نخست را نشانه‌ی دل‌نگرانی او برای وحدت اُمت می‌داند (همو، ۱۳۷۶ ش، ص ۹). به همین ترتیب علی شریعتی در تحلیل خویش از سیره‌ی امام علیه السلام، سکوت بیست و پنج‌ساله‌ی حضرت علیه السلام را ناشی از مخالفت با جنگ داخلی و تلاش برای حفظ اسلام در برابر دشمنان داخلی و خارجی معرّفی می‌کند و می‌نویسد که امام علیه السلام «در خانه‌اش می‌نشیند و سکوت می‌کند و شمشیر بر روی مخالفینش نمی‌کشد» تا اسلام در برابر ابوسفیان در داخل و قیصر و کسری در خارج، در یک وحدت باقی بماند (همو، بی‌تا، ص ۱۹۱-۱۸۹ و ۱۶۲). این‌گونه تحلیل‌ها هرچند در ظاهر با اخبار دیدگاه نخست هم‌خوانی دارد، اما چنان‌که در ادامه نشان داده خواهد شد، بر برداشتی از مفهوم وحدت استوار است که با فرهنگ معرفتی اخبار معصومان علیهم السلام سازگاری ندارد.

برداشت دوم:

صبر و خویشتن‌داری امام علیه السلام در مقابل زمامداران پس از شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای حفظ جان شریف خود و اهل بیتشان علیهم السلام و به خاطر نبود

یاور صورت گرفته است؛ تا راهنما، مفسر، عدل قرآن و حجت معصوم خدا بر زمین باقی بماند از آن روی که تنها راه بازگشت به اعتصام و وحدت امت منحصر در حضور او بوده است.

۳. تحلیل و مقایسه‌ی دو دیدگاه

نخست باید متذکر شد که اهل بیت علیهم السلام و به ویژه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام در سخنان فراوانی نسبت به سقیفه و گردانندگان آن ابراز نظر فرموده‌اند، گاهی سخن آن بزرگواران رویکردی در جهت نقد عملکرد مجریان و کنشگران سقیفه دارد و در صدد بازگویی کردارشان در تصدی جایگاه خلافت هستند و گاهی رویکرد کلام رازگشایی مطالب پنهانی و پرداختن به اموری است که باعث این چنین عملکردی شده است.

مطلب دیگر آنکه بیعت در اسلام و از نگاه معرفتی و فارغ از معنای اصطلاحی امروز آن، به معنای اطاعت کامل از شخص بیعت شونده است و در منظومه‌ی اعتقادات آن شخص لزوماً باید از سوی خداوند تعیین شده و معصوم باشد. لذا هر بیعتی غیر از این باطل و از پایه منعقد نمی‌گردد. چنان که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در فرازی به این مطلب اشاره می‌فرماید: «بیعت من با آنها [ابوبکر و عمر] باطل ایشان را حق نمی‌کند و مسئولیتی نسبت به آنان بر من ایجاد نمی‌سازد» (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۱۶) و در جای دیگر، هنگامی که موانع الزام آورنده‌ی سکوت مرتفع می‌شد، تصریح فرمود: «اگر روزی که با ابوبکر بیعت شد، باقی مانده‌ی چهل نفر را که مطیع من بودند می‌یافتم، با آنها می‌جنگیدم؛ ولی روز بیعت عمر و عثمان این کار را نمی‌کردم، چرا که من بیعت کرده بودم و مثل

من بیعتش را نمی‌شکند» (همان، ص ۲۱۷).

این مفهوم می‌رساند که بیعت اجباری و از روی تقیّه تنها مانع الزام‌آوری از قیام بوده است و اگر پیش از آن یاور فراهم می‌شد آن گرامی اقدام به جهاد می‌فرمود، در اخبار دیگر معصومان علیهم‌السلام نیز آمده است. امام حسن مجتبی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «هیچ‌یک از ما اهل بیت نیست جز آنکه بیعت طاغوت زمانش بر گردن او است، جز قائم ما علیه‌السلام که خداوند ولادتش را پنهان می‌دارد تا هنگام خروجش از هیچ‌کس بر گردن او بیعتی نباشد» (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۱۶).

حال با توجّه به آنچه گفته شد، پذیرفتن هر یک از دو نظر و برداشت ذکرشده، مستلزم آن است که مقدّمات آنها و نتایجی که از آنها بدست می‌آید نیز پذیرفته شود؛ در حالی که این دو دیدگاه با هم قابل جمع نیستند مگر اینکه تعریفی دیگر از وحدت داشته باشیم.

برای نمونه، در نقد دیدگاهی که امام علیه‌السلام را بدان جهت «قهرمان وحدت اسلامی» معرّفی می‌کند که ایشان برای حفظ یکپارچگی سیاسی امت از حق خلافت خویش گذشت (نک: رضوی، ۱۳۷۶ ش، ص ۹). باید گفت این برداشت از عدم مراجعه به مجموع اخبار و عدم تطبیق آنها با یک‌دیگر ناشی شده است. اینکه امام علیه‌السلام برای حفظ وحدت از حقّ خود گذشت، عبارت دقیقی نیست؛ زیرا چنان‌که خواهد آمد، اصولاً وحدت تنها در اطاعت از امام معصوم علیه‌السلام صورت می‌گیرد و در غیر او، هر همراهی و یکپارچگی‌ای که شکل بگیرد، فضیلت و کرامتی نزد خداوند ندارد.

هم چنین آنچه به عنوان تحلیل جامعه شناختی از سکوت امام علیه السلام بیان شده و آن را حاصل مخالفت با جنگ داخلی و پرهیز از تضعیف حکومت در برابر دشمنان بیرونی دانسته (شریعتی، بی تا، همان)، با فرمایش صریح امام علیه السلام که «اگر روزی که با ابوبکر بیعت شد، چهل نفر یاور می یافتم، با آنان می جنگیدم و قیام می کردم» ناسازگار است (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۹۱). اگر بیم امام علیه السلام از جنگ داخلی بود، این سخن هرگز از ایشان صادر نمی شد؛ چرا که هیچ تضمینی وجود نداشت که قیام چهل یاور به جنگ داخلی نینجامد.

همان امامی که به گفته ی این تحلیل، از بیم تفرقه، سکوت کرد، در دوران حکومت خویش با طلحه و زبیر و بیعت شکنان بصره با قاطعیت به جنگ پرداخت و از ریختن خون هزاران تن از آنان دریغ نکرد؛ در حالی که صلح با آنان و واگذاری دوباره ی کار به شورا، به مراتب بیشتر می توانست از جنگ داخلی و تفرقه در امت جلوگیری کند. خود امام علیه السلام در خطبه ای که هنگام حرکت طلحه و زبیر و عایشه به سوی بصره ایراد فرمودند، به همین مقایسه اشاره کرده اند: «همانا منافقان جمع شدند و حکومت پیامبرمان را از ما گرفتند ... به خدا سوگند اگر ترس از تفرقه بین مسلمانان و برگشتنشان به کفر و انحراف دین نبود، آن قدر که می توانستیم در تغییر آن حکومت می کوشیدیم» (شیخ مفید، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۵۴ و ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹ م، ج ۱، ص ۳۰۷، به نقل از مدائنی).

این تناقض آشکار نشان می دهد که معیار عملکرد امام علیه السلام، مصلحت سیاسی یا یکپارچگی اجتماعی به معنای رایج آن نبوده، بلکه اقتضای وجود یاور کافی برای اقامه ی حق بوده است. تعبیر خود امام علیه السلام از بیعت اجباری خویش نیز مؤید همین نکته است، آنجا که در خطبه ی شقشقیه، پس از توصیف حکومت

غاصب به «طخیه عمیاء» (یعنی: تاریکی کور و گمراه‌کننده) و بیان اینکه میان صبر بر آن یا قیام با دستی خالی مردّد ما ند، فرموده‌اند: «دیدم که صبر بر آن، خردمندانه‌تر است. پس در حالی که خار در چشم و استخوان در گلو داشتم بردباری پیشه کردم و می‌دیدم که میراثم را به غارت می‌برند» (شریف الرضی، بی‌تا، خطبه‌ی ۳، معروف به شقشقیه و صدوق، ۱۳۸۵ ق، ج ۱، ص ۱۵۰ و مفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۲۸۷).

امام علی (علیه السلام) در خطبه‌ای دیگر در کوفه، در پاسخ به اعتراض اشعث بن قیس که پرسید چرا در روز بیعت ابوبکر شمشیر نکشید، دلیل سکوت خود را عهد و سفارش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معرفی می‌فرماید: «[رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای ابوالحسن، همانا اَمّت به تو خیانت می‌کنند و پیمان‌ت را می‌شکنند، و تو نسبت به من مانند هارون علی (علیه السلام) به موسی علی (علیه السلام) هستی. عرض کردم: ای رسول خدا، در آن صورت مرا به چه سفارش می‌کنی؟ فرمود: اگر یا رانی یافتی، با آنها بجنگ؛ و اگر یاری نیافتی، دست نگه دار و خون خود را حفظ کن تا مظلوم به من ملحق شوی» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۸۰؛ سلیم بن قیس، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۱۴ و طبری شیعی، ۱۴۱۵ ق، ص ۳۷۰).

همین وصیّت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در پاسخ مفصل امام علی (علیه السلام) به نامه‌ی معاویه با تفصیل بیشتری بازگو شده و تشبیه ایشان به هارون علی (علیه السلام) در برابر موسی علی (علیه السلام)، توضیح داده می‌شود: «تو برای من مانند هارون برای موسی هستی، و برای در هارون الگوی نیکویی است آن‌گاه که قومش او را ناتوان شمردند و علیه او متحد شدند و نزدیک بود او را بکشند ... موسی علی (علیه السلام) هنگامی که هارون علی (علیه السلام) را جانشین خود در قومش قرار داد، به او دستور داد که اگر گمراه شدند و یا رانی یافت، با

آنان جهاد کند؛ و اگر یاری نیافت، دست نگه دارد و خون خود را حفظ کند و میان آنان تفرقه نیندازد» (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۰۵-۳۰۱).

این تعبیر امام اشاره‌ای است به گفتار حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم (طه، ۹۴-۹۲) که ترجمه‌ی آن چنین است: «هنگامی که موسی علیه السلام بازگشت، به هارون علیه السلام گفت: ای هارون! وقتی دیدی آنان گمراه شدند، چه چیز تو را مانع شد از اینکه مرا پیروی کنی؟ آیا از فرمان من سرپیچی کردی؟ گفت: ای پسر مادرم! نه ریش مرا بگیر و نه سرم را، من ترسیدم که بگویی: میان بنی اسرائیل تفرقه و جدایی انداختی و سفارش مرا در حفظ وحدت بنی اسرائیل رعایت نکردی».

در همین چارچوب، هنگامی که هنگامی که اشعث بن قیس از امام علیه السلام دلیل عدم قیام در روز بیعت را جویا شد، حضرت علیه السلام با تصریح بر اینکه ترس از مرگ مانع ایشان نبوده، بلکه صرفاً وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است، تفاوت میان روز بیعت ابوبکر و روزهای جنگ جمل را نیز یادآور می‌شود: «ای پسر قیس، مرا چگونه دیدی هنگامی که عثمان کشته شد و من یا رانی یافتم؟ آیا سستی یا ترس یا کوتاهی در جنگ روز بصره از من سراغ داری؟» (سلیم بن قیس هلالی، همان).

این مقایسه‌ی خودِ امام علیه السلام میان بیعت شکنان غدیر و بیعت شکنان بصره، به روشنی نشان می‌دهد که همان ملاحظه‌ای که در روز نخست موجب سکوت شد - یعنی نبود یاور کافی - در دوران حکومت، با فراهم آمدن یاوران، برداشته شد؛ و ملاحظه‌ی «تفرقه بین مسلمین» به معنای رایج امروزی آن، هیچ‌گاه مانع

قاطعیت ایشان در برابر بیعت شکنان نشد.

۴. مفهوم وحدت در معارف و حیانی

آنچه از وحدت در معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) آمده تعریفی ویژه است. از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) درباره‌ی وحدت و جماعت امتش سؤال شد، فرمود: «جماعت و وحدت اُمت من، در اهل حق است، اگر چه اندک باشند» (برقی، ۱۳۷۰ ق، ج ۱، ص ۲۲۰).

همین معنا در گفتار خود امام (علیه‌السلام) نیز به روشنی بیان شده است. آن‌گاه که در بصره از ایشان درباره‌ی معنای جماعت، تفرقه، سنت و بدعت پرسیده شد، چنین پاسخ فرمود: «آن‌ان که اهل جماعت‌اند و در دین وحدت دارند، من هستم و آن‌ان که از من پیروی می‌کنند، هرچند اندک باشند؛ و این سخنی حق است از امر خداوند متعال و از سوی رسول او (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)؛ و اهل تفرقه، مخالفان من و پیروانشان‌اند، هرچند بسیار باشند» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۴۶ و قاضی نعمان مغربی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۱۲۵).

فاصله‌ی میان مفهوم تفرقه در نگاه امروزی و آنچه در فرهنگ معرفتی اهل بیت (علیهم‌السلام) از آن اراده شده، در همین فرمایش به روشنی نمایان است؛ ملاک جماعت و وحدت، کثرت عددی پیروان یک جریان سیاسی یا اجتماعی نیست، بلکه پیروی از حجت خدا است، هرچند پیروانش اندک باشند.

امام، ریسمان الاهی وحدت:

این جایگاه ویژه، در تعبیر «حبل‌الله» (یعنی: ریسمان محکم الاهی) که در آیه‌ی اعتصام به آن اشاره شده، در روایات به روشنی بر شخص امام (علیه‌السلام) منطبق

گردیده است. از رسول خدا صلی الله علیه و آله خطاب به حذیفه نقل شده است: «ای حذیفه، همانا حجت خدا بر شما پس از من علی بن ابی طالب علیه السلام است ... چرا که او برادر رسول خدا صلی الله علیه و آله، وصی، امام امتش و صاحب اختیار آنان است. او ریسمان محکم الاهی و دستاویز مورد اطمینانی است که بریدگی در آن نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۶۴).

به همین ترتیب، از امام کاظم علیه السلام از جمله فرمایشات رسول خدا صلی الله علیه و آله در ساعات پایانی عمر شریفشان نقل شده است: «در میان شما بر جای گذاشتم دانش بیکران، دانش دین و نور هدایت و روشنایی آن را، و او علی بن ابی طالب علیه السلام است؛ همانا او است ریسمان محکم خدا، پس به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید» (شریف الرضی، ۱۴۰۶ ق، ص ۷۲).

امام باقر علیه السلام نیز در توصیف اهل بیت علیهم السلام پس از شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده‌اند که خطاب‌شونده‌ای ناپیدا به ایشان چنین گفت: «شما یبدا اهل خداوند صلی الله علیه و آله آنان که به وسیله‌ی ایشان نعمت تمام شد و تفرقه و پراکندگی جمع گردید و اندیشه‌ها و کردارها یگانه شد، و شما یبدا دوستان او» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۴۴۶).

نمونه‌ای دیگر، ماجرای مردی اعرابی است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله معنای «حبل الله» در آیه‌ی «و اعتصموا بحبل الله جميعاً» را پرسید: «رسول خدا صلی الله علیه و آله دست اعرابی را گرفت و بر دوش امیرالمؤمنین علی علیه السلام قرار داد و فرمود: این ریسمان خدا است که به آویختنش امر شده‌اید» (قاضی نعمان مغربی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۰۷؛ نیز به همین مضمون نعمانی، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۹).

بر پایه‌ی همین تعریف از وحدت است که رسول خدا ﷺ به اصحاب وفادار خویش، رفتاری ویژه در برابر جمعیت جامعه سفارش می‌فرمایند؛ چنان‌که به عمار بن یاسر خطاب کرد: «ای عمار، اگر دیدی علی علیه السلام به سویی می‌رود و همگی مردم به سوی دیگر می‌روند، پس تو با علی علیه السلام باش و مردم را رها کن، چرا که او تو را به هلاکت نمی‌اندازد و از هدایت خارج نمی‌سازد» (خوارزمی، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۰۵).

این فرمان، در نگاه سطحی، خود دعوت به جدایی از اکثریت جامعه به نظر می‌رسد؛ و همین نکته نشان می‌دهد که در فرهنگ معرفتی اهل بیت علیهم السلام، وحدت هرگز به معنای همراهی عددی با اکثریت نیست، بلکه پیوستن به محور حق است، هرچند پیروانش اندک باشند. بر همین اساس، بیعتی که در ظاهر «همراهی» و «همدلی با اجتماع» خوانده می‌شود، اگر مقصود از آن، همراهی با غیر حجت خدا باشد، فضیلت و کرامتی نزد خداوند ندارد و مصداق وحدت مورد رضای الهی نیست.

۵. شکیبایی امام علی علیه السلام برای پرهیز از تفرقه در اسلام

فهم درست و صواب فرمایشات معصومان علیهم السلام مستلزم دانستن اصطلاحات به‌کار رفته در کلام ایشان است. این نکته در مباحث معرفتی و اعتقادی بسیار دقیق‌تر و حسّاس‌تر می‌شود، چرا که فهم ناصحیح عبارت و کلامی از معصومان علیهم السلام باعث ایجاد تضاد و دوگانگی با گفته‌های دیگر ایشان و عدم هماهنگی در مجموع معارف دین می‌شود. به همین خاطر رجوع به اخبار و روایات دیگر، و هم‌چنین اشراف اجمالی به مفاهیم دینی در فراگیری اخبار

بسیار مؤثر و بلکه لازم می باشد.

با آنچه درباره‌ی مفهوم وحدت از نگاه وحیانی گذشت، اخباری که بدون توضیح ذکر شده، بیعت امام علیه السلام را به دلیل حفظ وحدت و پرهیز از تفرقه بیان نموده، باید با همان معیار تفسیر و تبیین گردد. به دو نمونه از این اخبار در نامه‌ها و پاسخ‌های امام علیه السلام به معاویه و ابوسفیان توجه کنید: «و هنگامی که ابوبکر حکومت بر مردم را گرفت، پدرت [ابوسفیان] به نزد من آمد و گفت: برای این امر حکومت، «پس از محمد تو سزاوارتر هستی ... من خودداری کردم؛ و تو می دانی که پدرت این را گفته بود و خواستار هم بود، ولی این من بودم که نپذیرفتم، به خاطر نزدیکی زمان مردم به کفر و ترس از تفرقه بین اهل اسلام» (ابن مزاحم منقری، ۱۳۸۲ ق، ص ۸۵ و ۹۱)؛ و در کتابی دیگر، در پاسخ به همین درخواست ابوسفیان که خود را آماده‌ی یاری رسانی به امام علیه السلام اعلام کرده بود، به اختصار چنین نقل شده است: «من خودداری کردم از ترس تفرقه، به دلیل آنکه مردم قریب العهد به کفر و جاهلیت بودند» (بلاذری، ۱۳۹۴ ق، ص ۲۷۹).

در توضیح این دو خبر باید گفت اگر منظور از ترس از تفرقه بین اهل اسلام، باقی ماندن حجت الاهی و پیروی پیروانش از او باشد، مطابق مجموع معارف پیش گفته، قابل توجیه است، اما اگر یک پارچگی سیاسی مردم و عدم اعتراض آنها به زمامدار مورد نظر باشد، در تعریف وحدت جامعه‌ی آرمانی ایمانی نمی گنجد. همین نکته در ماجرای دیگری از پیشنهاد یاری رسانی ابوسفیان به روشنی بازتاب یافته است. هنگامی که وی پس از شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله بر درب خانه‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و بنی هاشم را به قیام علیه ابوبکر تحریک کرد، امام علیه السلام او را چنین پاسخ داد: ز «ابوسفیان بازگرد، به خدا سوگند تو با این سخن

قصد خداخواهی و خیر نداری، و همواره دشمن اسلام و اهل آن بوده‌ای، و ما دست‌اندرکار رسول خداییم؛ هر کسی بدان چه عمل می‌کند با درخواست می‌شود و او صاحب اندوخته‌ی کردار خود است» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

در حقیقت، تفرقه در این کلام امام علیه السلام در درجه‌ی نخست بدین معنا است که چون ریشه‌های کفر و جاهلیت در مردم وجود داشت، اگر با پیشنهاد ابوسفیان همراهی می‌کرد، دشمنی دیرینه‌ی او با اسلام، به جای یاری اهل بیت علیهم السلام، به ریشه‌کن شدن پایه‌های دین می‌انجامید و همان مقصودی که منافقان مدینه در پوشش صحابی بودن در پی آن بودند، محقق می‌شد.

همین معنا در گفتگوهای روز شورای شش نفره میان امام علیه السلام و دیگران نیز بازتاب یافته است. عامر بن واثله روایت می‌کند که بر درب خانه بود و شنید که امام علی علیه السلام می‌فرمود: «مردم با ابوبکر بیعت کردند، در حالی که به خدا سوگند من سزاوارتر و شایسته‌تر به امر حکومت بودم؛ قبول کردم و پیروی نمودم از ترس آنکه مردم به کفر برگردند و گردن یک‌دیگر را با شمشیر بزنند» (خوارزمی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۱۳؛ نیز به مضمونی نزدیک: قاضی نعمان مغربی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۱۸۵).

اگر امام علیه السلام پروای جنگ داخلی به معنای رایج آن را داشت، هرگز بارها نمی‌فرمود که اگر چهل نفر یاور داشتم، با شمشیر قیام می‌کردم (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۹۱)؛ بلکه معنای «ترس از آنکه گروهی از مردم گردن گروهی دیگر را بزنند»، اشاره‌ای کلی و اجمالی به کشته شدن امام علیه السلام و گروه حق دارد؛ چرا که خود امام علیه السلام هنگامی که به حکومت رسید، در جنگ با طلحه و زبیر

و بیعت شکنان بصره، از ریختن خون هزاران تن دریغ نکرد. در روز نخست نیز امام علیه السلام نبود که باعث اختلاف مسلمانان شده بود، بلکه زمامداران بودند که با ادّعای ناحق خود در صفوف مسلمانان شکاف ایجاد کردند و وحدت جامعه را به گرد پیشوای حق به پراکندگی کشاندند.

۶. نتیجه گیری

امام علی علیه السلام به خاطر حفظ اسلام سکوت کرد و دست از مخالفت برداشت؛ اما زمانی که چاره‌ای جز آن نبود؛ زیرا به فرموده‌ی ایشان درباره‌ی دلایل سکوتشان، بنا به وصیّت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، انگشت شمار بودن یاران و خطر کشته شدن خود و اهل بیت و شیعیان اندک ایشان بوده است. آنچه از دست رفتنش مهم‌تر از پایمال شدن حقّ حکومت امیرمؤمنان علی علیه السلام بود، بی‌تردید وجود مقدّس خود آن بزرگوار و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله بود.

بر این اساس، «تفرقه» در کلام امام علیه السلام هرگز به معنای شکاف سیاسی اجتماع حاکم و پیروانش نیست؛ بلکه به معنای گسسته شدن ریسمان الهی است که مردم مؤظّف به اعتصام به آن بودند؛ یعنی از میان رفتن حجت خدا در زمین. از سوی دیگر، بیعتی که از سر اجبار و تقیّه صورت گرفت، به تصریح خود امام علیه السلام، جز بسته شدن راه قیام، هیچ باطلی را حق نمی‌کرد و مسئولیتی الهی برای ایشان ایجاد نمی‌ساخت؛ و به همین دلیل، همین‌که یاور کافی فراهم آمد و بیعتی بر گردن ایشان به اجبار واقع نشده بود، امام علیه السلام بی‌درنگ در برابر بیعت شکنان به قاطعیّت ایستاد.

در نتیجه، تفرقه و ترس از خرابی در دین در کلام ایشان یعنی به خطر افتادن

جان اهل بیت پیامبر ﷺ، زیرا اسلام و اهلش آنان بودند؛ و اگر حضرت علیؑ یا ورائی می‌داشت، موظف بود تا علیه زمامدارانی که برخی گمان می‌کنند مورد تأیید حضرت علیؑ بوده‌اند، قیام فرماید و خلافت را از آنان بازپس گیرد. آنچه از عملکرد ایشان باقی مانده، بر همین معیار قابل تطبیق می‌نماید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، شرح نهج‌البلاغه، بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۹ م.
۳. برقی، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح: سید جلال‌الدین محدث، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۰ ق.
۴. بلاذری، أحمد بن یحیی، انساب‌الاشراف، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسة الأعلمی، چاپ اول، ۱۳۹۴ ق.
۵. خوارزمی، موفق بن احمد مکی، المناقب، تحقیق: مالک محمودی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۶. رضوی، سعید، مقاله «یگانگی امت اسلامی در کلام امیرالمؤمنین علیؑ»، روزنامه‌ی همشهری، ۲۸ دی ۱۳۷۶ ش.
۷. سلیم، ابن قیس هلالی، کتاب سلیم، تحقیق: محمد باقر انصاری، قم: دلیل‌ما، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۸. شریعتی، علی، علیؑ (بنیان‌گذار وحدت)، از مجموعه آثار، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۹. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، خصائص الائمة الطاهرة، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۰۶ ق.

۱۰. شریف الرضی، محمد بن حسین، **نهج البلاغة**، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **الأمالی**، تحقیق: قسم الدراسات، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. همو، **علل الشرائع**، تحقیق: بحر العلوم، نجف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ ق.
۱۳. همو، **کمال الدین و تمام النعمة**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی، **الاحتجاج**، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. طبری آملی، محمد بن جریر، **المسترشد**، تحقیق: شیخ احمد محمودی، قم: مؤسسة الثقافة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. قاضی نعمان مغربی، نعمان بن محمد، **شرح الأخبار**، تحقیق: جلالی، بی جا: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تحقیق: غفاری، طهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الاختصاص**، تحقیق: غفاری، بیروت: دارالمفید، ۱۹۹۳ م.
۱۹. همو، **الارشاد**، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بیروت: دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. همو، **الأمالی**، تحقیق: قسم الدراسات، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. منقری، ابن مزاحم، **وقعة صفین**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهرة: المؤسسة العربیة الحدیثة، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ق.
۲۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم، **الغیبة**، بی جا: أنوار الهدی، ۱۴۲۲ ق.

آسیب‌شناسی تفسیر سلفیه با رویکرد انتقادی

فاطمه احمدی بیغش

(نویسنده‌ی مسئول)

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد

تفسیر و علوم قرآن، سطح

سه مؤسسه‌ی آموزش عالی

حوزوی حضرت عبدالعظیم

حسینی علیه السلام،

yazahra0313@yahoo.com

زهره منصوری

دکتری علوم و معارف

نهج‌البلاغه دانشگاه پیام نور و

دکتری فقه و اصول گرایش فقه

خانواده، سطح چهار مؤسسه

آموزش عالی حوزوی حضرت

عبدالعظیم حسنی علیه السلام،

z_mansouri42@yahoo.com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۷/۴

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸

چکیده: سلفیه از فرقه‌های تازه بنا شده است که خود را تابع سلف صالح می‌دانند و اهتمام بر احیای سنت و شیوه‌ی سلف صالح و تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه و تابعان دارند. آنها در تفسیر آیات قرآن، خود را پای بند به آیات صحابه و تابعان می‌دانند. از نظر آن‌ها عقل جایگاهی ندارد و برای آن حجتی قائل نیستند. سلفی‌ها پیوسته به ظاهر آیات تمسک کرده و ساختار تفسیری آنها احادیث می‌باشد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و استناد به کتب معتبر، تدوین شده است. با توجه به کاستی‌های فراوانی که در روش تفسیری صحابه و تابعان وجود دارد و جوب بررسی اسناد و دلالت احادیث، پرداختن به روش تفسیری سلفیه ضرورت پیدا می‌کند، تا در پرتوی آن ضعف و نقد تفسیر آشکار شود و بتوان به روش صحیح تفسیری و فهم صحیح آیات دست یافته و بطلان شیوه‌ی آنها دانسته شود. آنچه به عنوان ره‌آورد پژوهش از این تحقیق استنباط می‌شود این است که سلفی‌ها برای اثبات ادعای خود از آیات قرآن و احادیث استفاده می‌نمایند، که هردو روش قابل نقد و گاهی با آیات دیگر که دعوت به تفکر و تعقل می‌کند، مغایرت دارد. ظاهرگرایی و جمود آنها بر ظاهر قرآن، از اصلی‌ترین عوامل نقصان روش آنان است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، سلفیه، تفسیر، روش تفسیری، عقل.

۱. مقدمه

ترویج فرهنگ ناب محمدی و اهل بیت علیهم السلام در طول تاریخ دچار کج اندیشی‌ها و نابخردی‌هایی بوده که نمونه‌ی آشکار آن را در تفکر وهابیت و سلفی‌گری می‌توان مشاهده کرد، اندیشه‌ای که تمام مسلمانان را از دین اسلام خارج و فقط خود را مسلمان می‌دانند (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۷۰) معمار این تفکر ابن تیمیه از مخالفان جانبداران واقعی پیامبر صلی الله علیه و آله است که اندیشه‌ی او از قرن هفتم تا سیزدهم به فراموشی سپرده شد و مورد مخالفت دانشمندان مذاهب اسلامی قرار گرفت اما کم‌تر از یک قرن است که این تفکر انحرافی مجدّد در برخی جوامع مسلمان نشین مطرح گشته است.

سلفی‌ها در تفسیر قرآن باب بدعت و تفرقه را گذاشتند، آنان برای تثبیت عقاید خویش و ایجاد تفکری جدید به طوری که این تفکرات در مبانی شیعه و سنی ریشه‌دار باشد اما در نتیجه‌ی نهایی عقاید و روش‌های این فرقه را به گونه‌ای متفاوت‌تر و برتر نشان بدهد در تفسیر قرآن به شکلی وارد شده که در انتها حقانیت عقاید خود را به واسطه‌ی تفسیر به رأی معانی قرآن نشان بدهند؛ کما اینکه این عقاید ریشه در سنت و کتاب هم داشته باشد (المنجد، ۱۳۹۳ ش، ص ۳۷). لذا بررسی این موضوع آن‌چنان مهم است که به خودی خود موضوعیت دارد. از آن جهت که تفسیر و فهم صحیح از آیات قرآن موجب آشکار شدن بسیاری

از ابهامات می‌گردد، بنابراین تفسیر درست قرآن از اهمّیت والایی برخوردار می‌باشد. کتاب، کار تحقیقی یا مقاله‌ای دقیقاً با این عنوان و یا مشابه ثبت نگردیده و فقط ارتباط جزئی با برخی کتب تاریخ اسلام دارد. کتاب‌هایی چون «پیشینه‌ی سلفی‌گری و انحراف در اسلام» که توسط فاروق صفی زاده در سال ۱۳۹۳ و همین‌طور کتاب «خدای سلفیّه: بررسی آرای سلفیّه درباره‌ی توحید و نقد آن از دیدگاه قرآن، سنت و برهان» که توسط علی الله بداشتی در سال ۱۳۹۳ و یا مقاله‌ای با عنوان «عناصر ظاهرگرایی سلفیّه افراطی در تفسیر قرآن» توسط آقای علی فتحی تألیف شده است، که تنها به گوشه‌ای از مباحث مربوط به تفسیر سلفیّه پرداخته شده؛ اما به نظر می‌رسد این اولین کار تحقیقی است که به بررسی آسیب‌شناسی تفسیر سلفیّه با رویکرد انتقادی می‌پردازد. در این مجال سعی شده با روش توصیفی تحلیلی و گردآوری اطلاعات به شیوه‌ی کتاب‌خانه‌ای اسنادی، ابتدا به مبحث آسیب‌شناسی و اعتباربخشی به تفسیر سلفی‌ها و بعد به تعیین ارزش تفاسیر ورده‌بندی آنان در فهم قرآن پرداخته شود.

۲. مفهوم‌شناسی اصطلاحات

۱-۲. سلفی

سَلَفی از ریشه‌ی سلف به معنای پیشین است. سَلَف، یَسْلُفُ سلوفاً: یعنی پیشی گرفت (ابن‌منظور، ۱۳۴۱ ش، ج ۶، صص ۳۳۰-۳۳۱). سَلَف نیز، اصلی است که دالّ بر تقدّم و سبقت دارد. سلف کسانی هستند که گذشته‌اند، سلف در لغت به معنای تقدّم زمانی است، بنابراین هر زمانی نسبت به زمان آینده سلف و به زمان گذشته خلف است (ابن‌فارس، ۱۳۷۸ ش، ذیل واژه‌ی سلف). سلفی

در اصطلاح نسبیتی به سلف است و این نسبت، مذهب گروهی است که با این نسبت شناخته می‌شوند (جابری، ۱۳۶۸ ش، صص ۱۵-۱۶). در معنای اصطلاحی سلف اختلاف زیادی وجود دارد که در ذیل به بعضی از آن اشاره می‌شود:

۱- سلف در اصلاح به کسانی گفته می‌شود که در سه قرن اول اسلام بوده‌اند (البوطی، بی‌تا، ص ۹).

۲- عدّه‌ای آن را بر خصوص صحابه و تابعان و تبع تابعان اطلاق کرده‌اند (رضوانی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۰).

۳- مذهب سلف عبارت است از: آنچه صحابه، تابعان، اتباع آنها و ائمه‌ی فقه بدان معتقد بوده‌اند (آل ابوطامی، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱).

۲-۲. سلفی‌گری

در لغت به معنی تقلید از پیشینیان، کهنه پرستی یا تقلید کورکورانه از مردگان (اصحاب السلف الصالح) است. در اصطلاح نام فرقه‌ای است، امّا سلفیّه که تمسّک به دین اسلام جسته، خود را پیروی سلف صالح می‌دانند و در اعمال، رفتار و عقاید تبعیّت از پیامبر خدا ﷺ، صحابه و تابعان دارند. آنها اعتقاد دارند عقاید اسلامی را باید از کتاب و سنّت آموخت و علما نباید به طرح ادلّه‌ای غیر از آنچه قرآن در اختیار گذاشته، بپردازند. در تفکر سلفی ها اسلوب‌های عقلی و منطقی جایی ندارد و تنها نصّ قرآن، احادیث و ادلّه‌ی مفهوم از نصّ قرآن برای آنها حجّت است (فقیهی، ۱۳۵۲ ش، ص ۲۰).

۲-۳. تفسیر

در لغت از «فسر» به معنای روشن کردن (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۷۲) پرده برداشتن و کشف کردن است (ازهری، ۱۳۸۲ ش، ص ۴۰۶). در تاج العروس آمده: «الفسر الابانة و کشف المغطی» (زبیدی، ۱۳۶۰ ش، ج ۷، ص ۳۴۹) به چیزهایی که طیب با بررسی و تجزیه به حالات درونی بیمار پی می‌برد، تفسیر گفته می‌گویند، گاه به تعبیر خواب تفسیر اطلاق می‌شود (مکارم شیرازی، بی‌تا، ص ۲۲). در اصطلاح به نظر می‌رسد تفسیر در آغاز به معنای شرح و توضیح کتاب‌ها و نوشته‌های علمی به کار می‌رفته، به همین دلیل شرح آثار پیشینیان مانند: ارسطو و افلاطون را تفسیر کلام آنها دانسته‌اند ولی به مرور این کلمه در فرهنگ اسلام به شرح آثار دینی به خصوص قرآن اختصاص یافت، برخی تفسیر را به عنوان یک علم تعریف کرده اما برخی آن را نوعی تلاش فکری می‌دانند.

اگر تفسیر را از منظر علوم قرآنی نگاه کنیم، یک علم است. اگر آن را با توجه به معنای لغوی یعنی سعی بر پرده برداشتن از جنبه‌های پنهانی لفظ بدانیم مسلماً این کوشش یک تلاش فکری است؛ بر همین اساس در اصطلاح علوم قرآنی چندین تعریف برای تفسیر ذکر شده است. بهترین تعریفی که از تفسیر قرآن به عنوان تلاش فکری و یک علم معرفی شده، این است که: تفسیر بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و کشف مراد خداوند و مقاصد الهی از آن بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی است (مؤدب، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۲).

۳. آسیب‌شناسی تفسیر سلفی‌ها

نگاه آسیب‌شناسی به تفسیر سلفی در کاوش انتقادی در نظامی که سلفیان

برای تفسیر صحابه و تابعان بنا نهادند، بررسی می‌گردد. این نظام از رکن‌های زیر فراهم شده است:

۳-۱. محرز سازی و اعتبار بخشی به تفاسیر صحابه و تابعان

بر اساس مدّعی سلفیان اسناد تفسیر پس از قرآن (تفسیر قرآن به قرآن) و سنت پیامبر ﷺ، رأی صحابه است. آنها بر این دیدگاه متحدند (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۴۰). در منابع اهل تسنن دلیل روایی خاص از پیامبر خدا ﷺ درباره‌ی اعتبار گفتار همه‌ی صحابه در تفسیر قرآن دیده نمی‌شود و دانشمندان اهل تسنن نیز به روایتی در این زمینه متوسل نشده‌اند.

به‌طور کلی براهین اهل تسنن در این مورد اعتباری (غیر نقلی) است. این براهین همانند یک‌دیگر و بر اساس نگرش اهل تسنن از صحابه‌ی پیامبر ﷺ و حضور آنها در هنگام نزول وحی است. ابن‌کثیر که مقدمه‌ی تفسیرش بر گرفته از ابن تیمیه است و گاهی اصل عبارات او را نقل می‌کند، در این عرصه می‌نویسد: «هنگامی که تفسیر آیه‌ای را در خود قرآن و سنت نیافتیم، به اقوال صحابه رجوع می‌کنیم؛ آنان نسبت به تفسیر داناترند؛ زیرا شاهد قرائن و اقوالی هستند که به زمان آنان اختصاص دارد و آنان دارای فهم و دانشی درست و عملی شایسته‌اند به ویژه علما و بزرگان صحابه مانند خلفای راشدین و عبدالله بن مسعود و دانشمند دریای علم، عبدالله بن عباس» (ابن‌کثیر، بی‌تا، ص ۳ و نجارزادگان، ۱۳۸۵ ش، شماره‌ی ۱۸). این متن به همین شکل در «المقدمة فی اصول التفسیر» از ابن تیمیه آمده و بازگوکننده‌ی آن است که ابن‌کثیر آن را از ابن تیمیه اخذ کرده است (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۴۰).

ذهبی پس از هفت قرن همین متن را از ابن تیمیه و به دنبال آن از ابن کثیر آورده و آن را موجب گرایش نفس و اعتماد قلب می‌داند (همو، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۹۶) و در جای دیگر این جمله را به آن افزوده: «چون احتمال دارد آنچه آنها در تفسیر می‌گویند، از رسول خدا ﷺ شنیده باشند» (همان، ج ۱، ص ۲۷۱). به پیروی از وی دکتر منیع عبدالحلیم محمود نیز تحت عنوان «رسم منهج السلفی للتفسیر» در این باره می‌نویسد: «صحابه شاهد نزول آیات و اسباب نزول قرآن بوده‌اند؛ ناسخ و منسوخ را می‌شناسند؛ شرایطی را که بر قرآن حاکم بوده و معناهایی را که رسول خدا ﷺ بیان می‌نمودند، لمس کرده و می‌فهمیدند؛ فهم آنان بر استنباط توانمندتر است» (ذهبی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۹۶ و نجارزادگان، ۱۳۸۵ ش، شماره‌ی ۱۸) آنها این روش را مقتبس از اندیشه‌ی سلفی ابن تیمیه می‌دانند و آن را مورد قبول می‌دانند (همان). ابن تیمیه چنین آورده: «صحابه و تابعان و تابعان تابعان به تفسیر و معانی قرآن نسبت به دیگران آگاه‌ترند...؛ پس هرکس به خلاف تفسیر آنان سخن بگوید، یا قرآن را تفسیر کند، در دلیل و مدلول هردو به خطا رفته است» (همو، بی‌تا، ص ۴۰). شاطبی علاوه بر شمردن مراتب علم مفسران، صحابه و تابعان را در رده‌ی اوّل و آنها را را سخنان در علم شمرده و خود و دیگران را با علم و فهم آنان قابل قیاس نمی‌داند. همین عقیده نزد برخی سلفیان معاصر طرح شده؛ مثل «جدیع» که آنها را دانشمند امت و اعرف به خدای تعالی می‌داند. به همین جهت، اقوال صحابه را منبع حل اختلاف و ملاک تشخیص تفسیر درست از غلط تابعان به شمار آورده است (همان، ص ۲۸ و نجارزادگان، ۱۳۸۵ ش، شماره ۱۸).

علّت دوم در این عرصه نظر برخی اهل تسنن، از جمله ابن تیمیه و شاگردش

ابن‌قیم جوزی است که می‌گویند: «پیامبر خدا ﷺ تمام معانی قرآن را به اصحابشان بیان کرده‌اند» (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۹).

به نظر می‌آید پیش از ابن‌تیمیه، حاکم نیشابوری (۴۰۵ ق) نیز تا حدودی به همین عقیده گرایش داشته است. در این زمینه حدیثی از ابن‌مسعود نقل شده: «كَانَ الرَّجُلُ مَتًّا إِذَا تَعَلَّمَ عَشْرَ آيَاتٍ لَمْ يَتَجَاوِزْهُنَّ حَتَّى يَعْلَمَ مَعَانِيَهُنَّ وَ الْعَمَلُ بِهِنَّ» (همان، ص ۹) یعنی: هرکس از ما، ده آیه را یاد می‌گرفت، از آن نمی‌گذشت تا آنکه معانی آیات و عمل به آنها را می‌آموخت. در میان تابعان افرادی را نام می‌برند که تفسیر را از صحابه گرفتند؛ و ارزش تفسیری آنان بیشتر از دیگران است، همانند مجاهد بن جبر (۱۰۲ ق) که می‌گوید: «مصحف را بر ابن‌عبّاس عرضه کردم و بر هر آیه‌ای از او پرسیدم (همان، ص ۱۰).

در بررسی دلیل قول صحابی باید دو جایگاه از هم جدا شوند:

اؤل: قول صحابی به عنوان راوی تفسیر.

دوم: قول صحابی برگرفته از اجتهاد در تفسیر که اصطلاحاً حدیث موقوف می‌نامند. در موردی که صحابی ناقل تفسیر آیات است، باید همانند سایر احادیث مورد بررسی سندی و دلالتی قرار گیرد، چون:

۱- عدالت همه‌ی صحابه مشخص نیست و باید عدالت ناقل حدیث محرز گردد، هرچند اهل‌تسنن همه‌ی صحابه را عادل می‌دانند، اما این مبنا از نظر صحابه و جمعی از اهل‌تسنن به استناد آیات، روایات و شواهد تاریخی مورد مخالفت‌های جدی قرار گرفته است.

۲- احادیث متواتر از پیامبر ﷺ که می‌فرماید: «لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ...» تحذیر از

دروغ بستن به پیامبر خدا ﷺ را اثبات می‌کند، که در عصر خود پیامبر ﷺ و پس از ایشان به وقوع پیوسته است. اگر این حدیث جعلی باشد، باز نشان می‌دهد بر پیامبر خدا ﷺ دروغ می‌بستند و حدیث جعل می‌کردند.

۳- به اعتراف برخی صحابه مثل «براء بن عازب» هرچه آنان از پیامبر ﷺ بیان می‌کنند، به طور مستقیم از خود پیامبر ﷺ شنیده‌اند (ابن حنبل، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۴۱۰ و نجارزادگان، ۱۳۸۵ ش، شماره‌ی ۱۸).

این قرائن نشان می‌دهد حدیثی که از صحابه درباره‌ی تفسیر قرآن نقل می‌گردد باید مانند سایر احادیث مورد نقد سندی و دلالتی قرارگیرد و صرف نقل گفتار از صحابه به روایت اعتبار نمی‌دهد، جز آنکه خبری متواتر یا محفوف به قرینه‌ی قطعی باشد که در این صورت بیانی برای آیات قرآن به حساب می‌آید. علاوه بر این در مقام اثبات نیز روایت تفسیری صحابی و دیگران (مانند: تابعان) با سختی‌هایی رو به رواست؛ از جمله مرجع نگارش، نشر حدیث که احادیث تفسیری را شامل می‌شد. به ویژه با شعار «جَرِّدُوا الْقُرْآنَ، وَ أَقْلُوا الرِّوَايَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ ﷺ» (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۹۳). یعنی: قرآن را از حدیث تجرید و از پیامبر ﷺ کم روایت نقل کنید. از ناحیه‌ی عمر و بالاخره امتداد مرجع نگارش حدیث که تا حدود یک قرن و نیم در بین اهل تسنن به طول انجامید و نتیجه‌ی آن به طور طبیعی موجب بروز تغییر در متن احادیث بود. علاوه بر آن وضع احادیث و نسبت دادن آنها به صحابی که به اعتراف اهل تسنن باعث وجود روایات جعلی بی‌شمار در تفسیر قرآن شده است، مسأله را با سختی جدی‌تر و به رو می‌سازد. ذهبی می‌گوید: «نباید در تفسیر فریب هر که را که به صحابه نسبت می‌دهند، خورد؛ زیرا احادیث بسیاری را از سرکذب به صحابه نسبت

می‌دهند» (همو، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۴۷).

از همین رو احمد بن حنبل سه چیز را بی‌ریشه می‌داند، تفسیر، ملاحم و مغازی (همان). احمد خولی بحثی قابل‌توجه دارد. در موردی که صحابه استنباط خود را در تفسیر بیان می‌کند به طریق اولی باید مورد بررسی قرارگیرد، زیرا:

۱- برخلاف نظر ابن تیمیه، فهد رومی و دیگران، هرچه را صحابه در تفسیر می‌گویند از پیامبر ﷺ نگرفته‌اند؛ زیرا رسول خدا ﷺ تمام معارف قرآن را برای همه‌ی صحابه بیان نکرده؛ قرطبی می‌گوید: «صحابه، قرآن می‌خواندند و در تفسیر آن اختلاف داشتند و هرچه در این باره گفتند، از پیامبر ﷺ نشنیده بودند: شاهد آن هم دعای پیامبر ﷺ در حق ابن عباس است که فرمود: «خداوند او را در دین فقیه کن؛ دانش تأویل به وی بیاموز» اگر تأویل آیات را مانند تنزیل آن همه را از پیامبر ﷺ شنیده بود، وجهی برای اختصاص این دعا به ابن عباس نبود. این نکته واضحی است» (همو، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۴۷). دکتر ذهبی به اجتهاد نظر در میان صحابه اقرار دارد و اختلاف صحابه در فهم آیات را از همین رو می‌داند، و اساساً بر خلاف ادعای ابن تیمیه این اختلاف در برخی موارد از نوع اختلاف تضاد است به گونه‌ای که نمی‌توان بین آن جمع کرد؛ به همین علت هرکدام از صحابه اجتهاد دیگری را تنها برای خود او می‌پذیرد و دلیلی هم بر عصمت صحابه در همه‌ی این اقوال در دسترس نیست.

دانشمندان شیعه بر این قول متحدند که اجتهاد صحابه در تفسیر و غیر آن برای دیگران حجّیت ندارد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾ (النحل، ۴۴) آورده است: «این

آیه بر حجت قول پیامبر خدا ﷺ در تبیین آیات قرآن دلالت دارد و تبیین اهل بیت علیهم السلام نیز به دلیل حدیث متواتر ثقلین به آن ملحق می‌گردد اما سایر ائمت از صحابه به تابعان و علما حجتی در تفسیرشان نیست و آیه شامل آنها نمی‌شود و نص مورد اطمینانی در این مورد وجود ندارد.... آیه ی ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ نیز ارشاد به حکم عقلاً در رجوع جاهل به عالم است، بدون آنکه به طایفه‌ای خاص از علما اختصاص داشته باشد» (همو، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۲، ص ۳۷۸)؛ علاوه بر آن خود صحابه و تابعان به اخذ آرا و دیدگاه‌هایشان دستور نداده‌اند زیرا نزد خود آنان حجتی نداشته بلکه آرا و اقوالشان در تحوّل بوده است.

۲- در مقام اثبات نیز تفسیر صحابه با مشکلاتی روبروست از جمله، چون یکی از منابع تفسیر صحابه، اهل کتاب می‌باشند، به طور طبیعی مبدأ ورود اسرائیلیات در تفسیر از عصر صحابه است (ذهبی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۶۱) به خصوص در شرایطی همانند عصر خلافت عمر که بنا به سخن ابن‌کثیر «به افرادی مانند «کعب‌الأخبار» مجال داده‌اند تا اسرائیلیات را در بین صحابه و دیگران نشر دهد و به مردم اجازه داد تا سخنانش را بشنوند و درست و غلطش را برای دیگران نقل کند در حالی که این ائمت به حرفی از آن نیاز نداشته است» (همو، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۷). این در حالی است که پیامبر ﷺ پیش از به خلافت رسیدن عمر، وی را از تعلّق خاطر به اهل کتاب بر حذر داشتند (ابن‌حنبل، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۳، ص ۳۴۹).

با این وجود بیان صحابی درباره‌ی رخدادهای صدر اسلام، بیان آداب و رسوم جاهلیت و شواهد محفوف به نزول قرآن مخصوصاً در بیان شأن نزول آیات و بیان معانی لغوی معتبر می‌باشد؛ زیرا قرآن به زبان آنها نازل و مفسّر را در

رسیدن به معنای رایج آن لغت در زمان نزول وحی یاری می‌نماید، هرچند امکان دارد آن معنا مطابق با معنای اصطلاحی در لغت نباشد.

استنباط علمای صحابه در تفسیر باید مانند سایر اجتهادها، با قرآن و سنت قطعی باشد و در صورت موافقت با آن پذیرفتنی است البته در واقعیت موجود، مجموعه نظرات و روایات تفسیری صحابه کم (طباطبایی، ۱۳۷۹، ش، ج ۱، ص ۴) و بنابر منابع کتاب کنزالعمال حدود ۵۴۴ حدیث است که با حذف تکرار در آنها به ۳۵۰ حدیث می‌رسد، واقعیت آن است که گرایش به اقوال سلف جز برای تأیید، ایجاد محدودیت در تفسیر آیات وحی بدون هیچ دلیل متقنی است.

۳-۲. مرز بندی و تعیین ارزش تفاسیر

سلفیان در رتبه‌ی اول، تفسیر ابن جریر طبری را به دلیل اینکه نظریات سلف را نقل می‌کند و به آن تمسک می‌جوید، بهترین تفسیر می‌دانند (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۵۱) پس از تفسیر طبری، تفسیر ابن‌کثیر در نزد سلفیان رتبه‌ی دوم دارد؛ زیرا بنا به قول ذهبی: «ابن‌کثیر در ذکر روایات از مفسران توجّه خاص دارد و هر جا نیاز به جرح و تعدیل باشد، سخن گفته است» (ذهبی، ۱۳۷۹، ش، ج ۱، ص ۴۴۱). ابن‌کثیر در مقابل اسرائیلیات در تفسیر سلف، گاه با احتیاط حکم می‌کند و گاه قاطع آن را رد می‌کند.

به هر جهت، سلفیان در مقابل این تفکر مثبت به تفاسیری که اقوال سلف را می‌آورند، هر نوع تفسیری که بر مبنای سلف بنا نشود، تفسیر به رأی می‌دانند. ابن تیمیه، تفسیر معتزله را حمل معانی آیات بر آرا دانسته و ریشه‌ی آن را در روی-گردانی معتزله از آرای سلف می‌داند. وی این چنین آورده: «آنان بر باورهایی

گردن می‌نهند، سپس الفاظ قرآن را به آن حمل می‌کنند؛ زیرا از آراء صحابه و تابعان سلف و پیشوایان مسلمانان خبری نیست» (همان، ص ۲۲). پس از ابن تیمیه، شاگردش «ابن قیم» همین حکم را صادر می‌کند.

از سلفیان معاصر «دکتر ذهبی» در کتاب التفسیر و المفسرون که خط اصلی تفکرش را از ابن تیمیه گرفته به تبع از او می‌نویسد: «آنان که از مذاهب صحابه و تابعان در تفسیر روی بر گردانند گرفتار خطاهای زیادی شدند و قرآن را به هوای خود تفسیر می‌کنند» (همان، ج ۱، ص ۳۸۳). کوشش ذهبی برای این است تا این اندیشه را بر تفاسیر شیعه بالأخص تفاسیر روایی آنها تطبیق دهد؛ به همین جهت می‌نویسد: «زیرا احادیث و آراء صحابی با اندیشه‌ی شیعه مخالف است؛ آنها ناچار روایات و آثار صحابه را رد یا به نوعی تأویل می‌برد، هرچند رد و انکار نزد آنان آسان‌تر است» (همان، ج ۲، ص ۳۸).

فهد رومی می‌نویسد: «چون امامیه، روایات صحابه رسول خدا ﷺ را غیرمعتبر می‌داند ناگزیر است به امور دیگر پناهنده شود و شکافی که از این ناحیه در تفسیرشان پدید آمده، پرکند. این امور عبارت است از:

۱- برای امامان خود مقام تشریع قائلند؛ چون آنها را معصوم می‌دانند.

۲- امامیه، روایاتی جعلی را نقل می‌کنند و به ائمه‌ی خود نسبت می‌دهند.

۳- امامیه، تحریف قرآن را باور دارند و اگر برخی از آنان منکر تحریف‌اند، تقیه می‌کنند.

۴- قرآن آرای انحرافی آنان را بر نمی‌تابد، به جری و تطبیق در آیات قرآن گردن می‌نهند.

۵- به تقیّه، رجعت، بداء، امامت، عصمت و اموری دیگر اعتقاد دارند؛ اموری که مستندی از کتاب خدا و سنت ندارد» (عسکری، ۱۳۷۶ ش، ج ۶، ص ۱۲۱).

در واقع فهد رومی به جای آنکه علّت امامیّه به طور عام و علّت علامه را به طور خاص در عدم حجّیت تفسیر صحابه و تابعان ارائه کنند یا حداقل صحبت علامه را درباره‌ی کمیّت تفاسیر آنان به معیار نقد درآورد تنها به این دعوی بسنده می‌کند که شیعه با فروگذارن روایت تفسیر صحابه شکافی بزرگ در تفسیرش پدید آورده که ناچار است برای جبران آن روایتی جعلی بسازد و به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت دهد! (رومی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۵۲).

اگر از نظر فهد رومی، فقدان نصّ در تفسیر شیعه موجب جعل روایات می‌شود، باید همین داوری را در مورد تفسیر اهل تسنن به طور جدّی‌تر به کار برد؛ زیرا بنا به قول علامه و دیگران از شیعه و سنی، روایت و دیدگاه‌های تفسیری صحابه بسیار کم است؛ پس به ناچار باید از نظر فهد رومی برای جبران آن روایات جعلی ساخت! علاوه بر آن، آیا فهد رومی که در جایگاه معرّفی تفسیر المیزان به عنوان مهم‌ترین تفسیر شیعی است و به مبحث تحریف ناپذیری قرآن اهتمام ویژه دارد، بحث گسترده‌ی علامه طباطبایی را پیرامون حفظ قرآن از تحریف، تقیّه می‌داند؟ (نک: طباطبایی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۳، صص ۱۳۳-۱۰۴). در این صورت چه علّتی می‌تواند برای آن اقامه بیان نماید؟ آیا وی که اعتراف دارد تفسیر المیزان چیزی جز تفسیر بر عقیده‌ی مذهب امامیّه نیست و نگرش این تفسیر جز برای اثبات باورهای شیعه نیست بلکه گرایش به تشیّع در آن افراطی است، با این اعتراف، آیا رومی می‌تواند نمونه‌ای برای هم‌سو نمودن اعتقادات شیعه با معانی آیات بر اساس تحریف قرآن در تفسیر المیزان ارائه دهد؟! پاسخ به این

دو پرسش، میزان راستگویی مؤلف را در این دعوی که می‌نویسد: «من درباره‌ی روش شیعه در تفسیر از سر تعصب و کینه سخن نمی‌گویم» آشکار می‌کند (نजारزادگان، ۱۳۸۵ ش، شماره ۱۸).

به هر حال، اگر بتوانیم به هر نوع تفسیری از گذشته که نامی از تفسیر سلف در آن نیست، نام تفسیر به رأی بنهیم، این حکم دامن‌گیر آراء تفسیری سلفیان نیز خواهد شد؛ برای مثال، آنها برای اثبات حرمت بلکه شرک بودن توسل به پیامبر ﷺ و اولیاء، ابتدا مردگان را با بت‌های بی‌روح یکسان می‌کنند و بعد عمل مؤمنان را در توسل و استغاثه به آنها مانند علم مشرکان درباره‌ی بت‌ها می‌دانند، آن‌گاه به آیاتی که مشرکان را مورد خطاب قرار می‌دهد، روی می‌آورند تا علّتی از قرآن برای شرک بودن این امور فراهم سازند.

۳-۳. رده‌بندی درجات صحابه و تابعان در فهم اهداف قرآن کریم

اهل تسنن به طور عام و سلفیان به طور خاص، به درجات صحابه در فهم معانی قرآن معترفند، این واقعیتی غیرقابل انکار است اما باید قضاوت آنها را در تطبیق این معنا بر مصداق‌های آن شناخت. آنها خلفای راشدین را در صدر مفسران صحابه قرار می‌دهند و آنان را در فهم و علم از همه بالاتر می‌دانند (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۴۰). ولی این قضاوت درباره‌ی سه خلیفه‌ی اول تعصب و انکار واقعیت آشکار است؛ از این سوی، گذشته از توجیهاتی که آنان درباره‌ی رجوع عمر به اهل کتاب برای شناخت معانی قرآن و نیز زمینه‌ای که برای انتشار تفکرات اسرائیلی توسط کعب الأحبار ساخته بود، به توجیهاتی دیگر دست می‌زند تا از مبنای خود دفاع کنند؛ به همین جهت، هرگاه بپرسیم خلیفه‌ی

اول درباره‌ی معنای «کلاله» و خلیفه‌ی دوم درباره‌ی معنای «ابا» عاجز ماندند، می‌گویند: «این تحجّری است که جماعتی از سلف داشتند از آنچه به آن علم ندارند، باز ایستند» (همان، ص ۴۷). در حالی که هرگز پرسشی از امام علی علیه السلام نشد جز آنکه پاسخ شنیدند و امام علیه السلام هرگز به اهل کتاب برای فهم آیات و امور دیگر رجوع نکرد و چون از علّت قلّت روایات و آرای تفسیری سه خلیفه‌ی اول در مقایسه با آرا و اقوال امام علی علیه السلام بپرسیم می‌گویند: «چون آن دو زودتر از امام علی علیه السلام وفات کردند و به امر مهم خلافت و فتوحات مشغول بودند؛ علاوه بر این، آنها در بین افرادی زندگی می‌کردند که قالب‌شان عالم به معارف کتاب خدا و واقف بر اسرار آن بودند» (همان).

اما این توجیه‌ها بی‌اساس و حقیقت چیزی دیگر است؛ زیرا عثمان به مدّت ۱۳ سال و عمر به مدّت سه سال از خلافت به دور بودند. اقوال و آراء تفسیری امام علی علیه السلام نیز در مدّت ۵ سال خلافت ایشان برای مردم بازگو شده، بنابراین واقعیت آن است که - طبق دلایل بسیار از جمله توفیق خاص امام علی علیه السلام در همراهی با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (کلینی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۶) و ظرفیت عقلی و علمی برای درک معارف وحی و روایت صحیح بخاری و کتب روایی دیگر که امام علی علیه السلام از فهم اعطایی خداوند نسبت به کتاب الله به ایشان خبر می‌دهد (بخاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸) کسی نمونه‌ی ایشان در فهم معانی وحی نیست. با این توصیف، ابن تیمیه در معرّفی شخصیت‌های تفسیری سلف در بین صحابه، به طور خاص نامی از امام علی علیه السلام به میان نمی‌آورد و عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عباس را آشنایان تام نسبت به معارف قرآن معرّفی می‌کند (همو، بی‌تا، صص ۴۰-۴۱). ذهبی که معترف است امام علی علیه السلام «اعلم الصحابه بمواقع

التنزیل و معرفة التأویل» می‌باشد و ابن عبّاس گفته «هرچه در تفسیر قرآن دارم از علی بن ابی طالب علیه السلام است» و شواهد دیگر بر این معنا اقامه کرده و می‌نویسد: «آثار بسیاری حکایت از این دارد که صدر مفسران علی بن ابی طالب علیه السلام است» (ذهبی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، صص ۹۰ - ۸۹) با این حال در کتاب خود، التفسیر و المفسرون (در فصل المفسرون من الصحابه) ترجمه‌ی ایشان را پس از ابن عبّاس و ابن مسعود می‌آورد (همان).

۳-۴. رجحان تفویض بر تأویل و نقل بر عقل

از دیگر خصوصیات که ادّعا می‌شود جزء رکن‌های اندیشه‌ی سلفی‌گری است، مذهب تفویض است. تفویض به معنای تسلیم در برابر ظواهر معارفی از آیات و روایات است که معنای واقعی آن ژرف و در بدو امر از دسترس تفکر بیرون است. راهبرد تفویض را می‌توان به لحاظ مبداء آن به سه وهله تقسیم نمود:

۳-۴-۱. وهله‌ی اوّل

مربوط به زمان صحابه و تابعان است که نسبت به تأویل آیات و روایات احتیاط می‌کردند. این احتیاط بر خلاف مرحله‌ی دوم واکنشی در برابر وضع عصر موجود نبود. نووی می‌گوید: «شیوه‌ی اکثر سلف بلکه همه‌ی آنها این بود که در معانی آیات و روایات درباره‌ی صفات حق تعالی، لب به سخن نگشایند بلکه بگویند: تنها بر ماست که ایمان آوریم و باور کنیم این معانی به گونه‌ای است که سزاوار حق تعالی است» (همو، ۱۳۹۲ ق، ج ۳، ص ۱۹). ابوالمعالی جوینی نیز مذهب سلف را خودداری از تأویل و بقای ظواهر بر مواردشان و تفویض معانی آنها به پروردگار می‌داند و خود را پیروی این طریق می‌شناسد و می‌گوید:

«فالاولی الاتّباع و ترک الابتداع» یعنی: سزاوار پیروی نمودن و فروگذاریدن نوآوری است» (جوزیه، ۲۰۰۸ م، ج ۴، ص ۲۴۶).

مهم‌ترین علّت این افراد این بوده که تفسیر گواهی بر مراد خدا است و ممکن است خدا آنچه ما می‌فهمیم اراده نکرده باشد؛ از این رو مرتکب کاری حرام شویم (قرطبی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۴) هرچند شاید با توجّه به سطح فهم آنها و نیز نیازهای محدود آن زمان که نیاز خاصی برای تفسیر ایجاب نمی‌کرد. البتّه از این نکته نباید غافل بود که ادعای تفویض درباره‌ی همه‌ی سلف بر طبق اسناد، واقعی نیست؛ از جمله خود ابوبکر دیری نپایید که آن احتیاط را از دست داد و در پاسخ به معنای «کلاله» گفت: «من رأی خود را می‌گویم، اگر درست بود، از خدا است و اگر نبود از من و از شیطان است؛ کلاله به این معنا است ...» (ذهبی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۲۶۱).

عبدالکریم شهرستانی می‌گوید: «برخی سلفیان روایات صفات را بر وجهی که لفظ آن را بر تابد، تأویل کرده و برخی تأویلی صورت نداده، در آن توقّف نموده‌اند. این دسته گفته‌اند: ما به اقتضای عقل می‌دانیم که هیچ چیز مثل خدا نیست: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ پس هیچ یک از آفریده‌ها شبیه خدا نیست و خدا هم شبیه هیچ یک از آفریده‌ها نیست. ما به این قطع داریم جز معنای وارد در این تعبیری که می‌گوید: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ و یا ﴿خَلَقْتُ بَيْدَى﴾ را نمی‌شناسیم و مکلف به تفسیر این آیه و تأویل آنها نمی‌باشیم، بلکه تکلیف ما همین است که وارد شده و باور داشته باشیم خداوند شریکی ندارد و همانندی برایش نیست. از مالک بن انس درباره‌ی کیفیت آیه‌ی ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ پرسیدند گفت: «استوا معلوم و کیفیت مجهول و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت

است» (همو، ۱۳۲۸ ق، ج ۱، ص ۱۲۴).

به نظر می‌آید یکی از علّت‌های حکم به تفویض درباره‌ی سلف، دفاع از سه خلیفه‌ی اوّل است؛ زیرا دانش آنان در معارف قرآن کم و سخن گفتن در این باره را حرام می‌دانستند (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۴۷). این امر موجب شده تا درباره‌ی صحابه نیز حکم به «نمی‌دانم» کنند و «مذهب تفویض» پدید آورده و به سلف نسبت دهند در حالی که شیوه‌ی سلف غیراز تفویض، وصف هست. جز در مواردی که از تأویل آیات ناآگاه و این اختصاص به آیات متشابه و صفات حق تعالی ندارد.

۳-۴-۲. وهله‌ی دوم

رهبری تفویض از زمان احمد بن حنبل آغاز می‌شود، هرچند گفته شده وی درباره‌ی تأویل بسیاری از آیات متشابه سخن گفته است (رضا، ۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۱۷۵)؛ امّا وی به تفویض و تسلیم نسبت به تفسیر و تأویل آیات مشهور است لکن شروع این رهبری علاوه بر احتراز از کثری و گمان به جای علم و یقین (شهرستانی، ۱۳۲۸ ق، ج ۱، ص ۱۴۷) نوعی واکنش به شرایط موجود در آن زمان به شمار می‌آید.

شیخ عبدالعزیز سیروان می‌گوید: «گویا عامل اصلی برای تمسک آن است که او در عصر خود فتنه‌ها و مجادله‌های کلامی را مشاهده و از طرفی نیز افکار غریب و اعتقادات گوناگون و تمدّن‌ها را دیده که چگونه در حوزه‌های علمی اسلامی وارد شده است؛ از این سوی برای نجات اعتقادات اسلامی به سلفی‌گری روی آورد» (رضوانی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۹). راهبرد تأویلی سلف در این دو دوره نیز

تفاوت‌هایی را داشته؛ در دوره‌ی اوّل که تقریباً تا نیمه‌ی دوم قرن دوم ادامه دارد مبنای تأویل آیات نزد سلف، شواهد شعری و قرائن ادبی است، ولی در مرحله‌ی دوم آبشخور تأویل آیات، مباحث کلامی است و «حکم عقل» جایگاهی خاص در وصف آیات می‌یابد. برای مثال می‌توان از ابوالحسن اشعری یاد کرد که ابتدا بر اساس دلیل عقلی بر جواز رؤیت باری تعالی استدلال کرده؛ سپس سایر اشعریان به تأویل و تفسیر صفات فعل تن دادند و عقل را بر نقل در مسائل اعتقادی و آیات صفات مقدّم داشتند به همین علّت سلفیان معاصر، اشاعره را بر روش سلف نمی‌شناسند. هرچند این قضاوت آگاهانه نیست؛ چون برخی سلفیان از صحابه و تابعان، صفات فعل را تأویل و بر نقل بسنده نکرده‌اند.

۳-۴-۳. وهله‌ی سوم

«سلف از این اَمّت و پیشوایان آنان به هرچه خداوند، پیامبرش را بر آن مبعوث کرده ایمان دارند و خداوند را به همان اوصافی که خودش وصف کرده و یا رسولش او را وصف کرده، بدون تحریف و تعطیل و تمثیل وصف می‌کنند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ ق، ج ۶، ص ۵۱۶). ابوزهره، نظر ابن تیمیه را در این باره چنین ترسیم می‌نماید: «مذهب سلف در صفات، اثبات فوقیت، تحتیت، استواء بر عرش، صورت، دست، محبّت و بغض و هرچه در قرآن و سنّت آمده، می‌باشد و بدون تأویل بر ظاهر حرفی‌اش حمل می‌شود» (ابوزهره، بی‌تا، ص ۳۲۲).

ابن تیمیه بر این باور است: «موصوف به این صفات چیزی جز جسم نیست؛ پس خدا جسم است ولی نه مثل سایر اجسام؛ در کتاب خدا، سنّت رسول او و هیچ‌یک از اقوال سلف چنین نیامده که خداوند جسم نیست» (سقاف، ۱۴۳۰ ق،

ص ۳۹).

به طور خاص در بررسی نظریه‌ی «رؤیت حق تعالی» راهبرد تفویضی ابن تیمیه را ملاحظه خواهید کرد. شاید منشاء ادعای رجحان تفویض بر تأویل ابن تیمیه، رشد دوباره‌ی تفکر دوره‌ی اوّل در بین اهل تسنن و یا واکنش در مقابل حرکت فکری شیعی از جمله خواجه طوسی و علامه حلی باشد. ابن تیمیه نسبت به افرادی که از تحدیث نهی می‌کنند به شدّت حمله می‌برد؛ مانند قول مالک بن انس که از او درباره‌ی کسی که این حدیث: «انّ الله خلق آدم علی صورته» و احادیث «انّ الله یكشف عن ساق یوم القیامه»، «انه یدخل فی النار یده حتی یخرج من اراد» را نقل می‌کند می‌پرسند، ابن تیمیه، مالک بن انس را به دلیل این نظر مورد انتقاد شدید قرار داده و می‌گوید: این احادیث را کسانی که از مالک برترند، مانند: ابوهریره، عبدالله بن عمر، ابن عبّاس، نقل نموده و از نقل آن اعراض نکرده‌اند (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰).

ابن تیمیه در نقل احادیث دچار خبط زیادی شده (آلبانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، حدیث ۱۷۵۰) و در نقد روایات به قول ابن حجر خیلی از احادیث معتبر را بدون علّت رد می‌کند. به همین سوی، حتّی برخی مروجان تفکر ابن تیمیه نسبت به اشتباه و انکار فاحش او در نقل احادیث متعجب می‌شوند.

کمی اطاله در نظر ابن تیمیه به لحاظ شرایط زمان حاضرست که عده‌ای به تبعیّت از ابن تیمیه مدّعی اصلاح امت‌اند و ملاک پاک‌سازی تفاسیر و میزان صحّت آن را دیدگاه سلف در تفسیر می‌دانند که ارائه‌دهنده‌ی آن ابن تیمیه است، غافل از اینکه سلف در تفسیر هرگز روش ابن تیمیه را نداشته است.

در بررسی موضوع «رؤیت حق تعالی» می‌توان چند مورد اصلی را در نظام تفسیر سلفی از جمله تطور در تقریر اقوال سلف، حدود قلمروی عقل در تفسیر نقل، میزان پای‌بندی به ظواهر نقل و صحت ادعای عدم اختلاف تضادی در اقوال سلف، شناخت و در پی آن به آسیب‌شناسی تفسیر سلفی وارد شد. مسأله‌ی رؤیت حق تعالی در تفسیر و نظریات کلامی شیعه، معتزله و اشاعره در دو نقطه‌ی ضد با هم قرار دارد. شیعه و معتزله از امتناع رؤیت سخن می‌گویند و آن را بر دلیل عقلی و نقلی استوار می‌سازد. اشاعره و سلفیه بر امکان رؤیت حق تعالی در دنیا و وقوع حتمی آن در عالم آخرت باور دارند و آن را محصول دلیل عقلی، ظاهر آیات و نصّ متواتر و عقیده‌ی سلف می‌دانند. ذهبی اساس رده‌بندی تفاسیر را به تفسیر به رأی ممدوح و مذموم برای جانب‌داری از تفاسیر اشعری مسلک یا پیروان سلف، دانسته و با پیروی از ابن تیمیه (همو، بی‌تا، ص ۵۱) از محوریت مسأله‌ی رؤیت حق تعالی غفلت نمی‌کند و بر این اساس تفاسیر مجمع‌البیان، امالی شریف مرتضی، تفسیر شبر، و ... را به اثر‌پذیری از معتزله در عدم رؤیت و آنها را در گروه تفاسیر به رأی مذموم می‌داند. در رساله‌های اعتقادی، اشاعره که خود را پیروی سلف می‌دانند، رؤیت حق تعالی جزو عقاید شمرده می‌شود. مفسران از این دسته به ظاهر آیات برای اثبات رؤیت حق تعالی تمسک نموده و به دلیل روایات فراوان که در این زمینه آمده هیچ انعطافی را بر نمی‌تابند. آنها ضمن آنکه این روایت را متواتر می‌دانند (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵۰)، رؤیت حق تعالی را قول سلف قلمداد می‌کنند.

طبری (۳۱۰ ق) رؤیت حق تعالی را بین دو دسته روایت مخالف برتری می‌دهد. ابن کثیر دمشقی (۷۷۴ ق) در تفسیر قرآن به روایات تفسیری سلف تعلق جدی

دارد و تلاش می‌کند کلام خدا را بر اساس احادیث و آثار سلف با جرح و تعدیل تفسیر کند (ذهبی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۲۴۴) به صورت صریح از ظاهر آیات دفاع و هر نوع تأویلی را درباره‌ی آیه‌ی ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ باطل می‌داند (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰۵). مفسران اشعری برای آنکه به ظاهر اخبار و آثار سلف وفادار بمانند، تنها به اصل تحقق رؤیت حق تعالی در قیامت اکتفا کردند (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۶۱)، اما می‌توان از تقابل دیدگاه آنان با اهل تجسیم فراهم آورد زیرا مجسمه و کرامیه می‌گوید: «خداوند- نعوذ بالله- جسم است و می‌توان او را در جهت مشخص و مکان معین دید و اهل تسنن اشعری پیروی سلف خود را از این نظریه مبرا می‌دانند و این تقابل نشان می‌دهد رؤیت خدا نزد آنان منزه از جهت و مکان است. همین سخن به پاکی از جهت و مکان، نقطه‌ی عطف در تفاوت دیدگاه اشاعره پیروی سلف با خود سلف است.

۴. نتیجه‌گیری

۱- در اندیشه‌ی سلفی، اسلوب‌های عقلی و منطقی جایی ندارد و تنها نصّ قرآن، احادیث و نیز ادله‌ی مفهوم از نصّ قرآن برای آنان حجت است.

۲- روش تفسیر سلفی، روشی ویژه در کنار سایر روش‌ها نیست؛ زیرا آنها ادّعا می‌کنند تنها گزارش‌کننده‌ی تفسیر صحابه و تابعان می‌باشند. آنها برای شیوه‌ی خود در تفسیر قرآن به دو علت استناد کردند: اختصاص تبیین قرآن به پیامبر ﷺ و ناتوانی عقل در معارضه‌ی با نقل؛ آنها معتقدند تفسیر قرآن فقط بر عهده‌ی پیامبر ﷺ است و خدا برای دیگران چنین جایگاهی قرار نداده و هم‌چنین می‌گویند: عقل توان معارضه با نقل را ندارد و در فرض معارضه، نقل

را باید مقدّم دانست.

۳- نوع دریافت سلفی از تفسیر صحابه و تابعان و نیز روش گزارش وی از این عرصه، آسیب‌شناسی تفسیر سلفی را رقم می‌زند. سلفی‌ها در پنج محور روش تفسیر خود را توجیه کرده‌اند:

الف) محرز‌سازی و اعتباربخشی به تفاسیر صحابه و تابعان؛ ب) مرزبندی و تعیین ارزش تفاسیر؛ ج) رده‌بندی درجات صحابه و تابعان در فهم اهداف قرآن کریم؛ د) رجحان تفویض بر تأویل و نقل بر عقل.

۴- در تفسیر قرآن عقل در کنار نقل نقش‌آفرینی می‌کند و هیچ‌یک از ادله‌ی آنها کافی برای اثبات مدعای آنها و نفی‌کننده‌ی اعتبار عقل در تفسیر قرآن نیست.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: مهدی محیی‌الدین الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحصید، شرح نهج البلاغة، قم: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۳. ابن تیمیة، احمد، المقدمة فی اصول التفسیر، بغداد: دارالتربیه، بی‌تا.
۴. همو، التفسیر الکبیر، بیروت: بی‌نا، بی‌تا.
۵. همو، مجموع الفتوی الکبری، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۶. ابن حنبل، احمد، المسند، شرح: احمد محمد شاکر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

۷. ابن کثیر، اسماعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالإحياء التراث العربی، بی‌تا.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، لبنان: داربیروت، ۱۳۴۱ ش.
۹. ابو زهره، محمد، **المذاهب الاسلامیة**، قاهره: دارالفکر العربی، بی‌تا.
۱۰. ازهری، محمد بن احمد، **تهذیب اللغة**، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. آل ابوطامی، احمد بن حجر، **العقائد السلفیّة**، قاهره: دار الامام احمد، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. آلبانی، محمد ناصرالدین، **سلسلة الاحادیث الصحیحة**، بی‌جا، مکتبه المعارف، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، **الصحيح**، بیروت: دارإحياء التراث العربی، بی‌تا.
۱۴. البوطی، محمد سعید رمضان، **السلفیّه مرحله زمینیة**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۵. جابری، علی حسین، **الفکر السلفی عند الشيعة الاثني عشریة**، بیروت: دارإحياء الأحياء، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. جوزیه، ابن قیم، **إعلام الموقعین عن رب العالمین**، محقق: مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبیده، بی‌جا، بی‌نا، ۲۰۰۸ م.
۱۷. ذهبی، محمد حسین، **التفسیر و المفسرون**، بیروت: دارالیوسف، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. رضا، محمد رشید، **تفسیر المنار**، بیروت: دارإحياء التراث العربی، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. رضوانی، علی اصغر، **سلفی گری (وهابیت) و پاسخ به شبهات**، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان، **اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع**

العشر، عربستان: إدارة بحوث العلمیه، ۱۴۰۷ ق.

۲۱. زبیدی، مرتضی، **تاج العروس**، هند: دایرة المعارف العمانیه، ۱۳۶۰ ش.
۲۲. سقاف، حسن بن علی، **سلفی گری وهابی**، ترجمه: حمیدرضا آذیر، چاپ اول، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. السقاف، حسن بن علی، **السلفیة الوهابیة افکارها الاساسیة و جذورها**، چاپ سوم، بیروت: دارالمیزان، ۱۴۳۰ ق.
۲۴. سیوطی، جلال الدین، **الإتقان فی علوم القرآن**، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، بی جا: منشورات شریف رضی، بی تا.
۲۵. همو، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. شهرستانی، عبدالکریم، **الملل و النحل**، تهران: بی نا، ۱۳۲۸ ق.
۲۷. طباطبائی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، تهران: سازمان اوقاف و امورخیریه، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. طوسی، محمدبن الحسن، **التبیان فی التفسیر القرآن**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. فقیهی، علی اصغر، **وهابیان**، تهران: انتشارات صبا، ۱۳۵۲ ش.
۳۰. قرطبی، محمدبن احمد الانصاری، **الجامع الاحکام القرآن**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، تحقیق: محمدجواد الفقیه و یوسف بقاعی، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. مشکینی اردبیلی، علی، **مصباح المنیر**، قم: دفتر نشرالهادی علیه السلام، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر به رأی و هرج و مرج ادبی**، قم: مؤسسه

مطبوعاتى هدف، بی‌تا.

۳۴. مؤدب، سید رضا، **روش تفسیر قرآن**، قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰ ش.

۳۵. نجارزادگان، فتح‌الله، «**بررسی و نقد دیدگاه‌های فهد رومی پیرامون مکتب تفسیری شیعه و المیزان**»، پژوهش‌نامه‌ی حکمت و فلسفه‌ی اسلامی، شماره‌ی ۱۸، ۱۳۸۵ ش.

۳۶. النووي، أبوزكريامحيي الدين يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، چاپ دوم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۹۲ ق.

۳۷. محقق حلّی، نجم الدين، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

۳۸. المنجد، محمد صالح، **بدعت بازنگری در فهم نصوص**، مترجم: محمدامین عبداللہی، تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.

۳۹. عسکری، سیدمرتضی، **نقش ائمہ علیہ السلام در احیاء دین**، چاپ اول، تهران: مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

A Critical Pathology of Salafi Exegetical Methodology

**Fatemeh Ahmadi
Bighash**

(Corresponding Author)

M.A. Graduate in Quranic
Sciences and Exegesis (Level 3
of Hazrat Abdul Azim Hasani
Seminary Center for Higher
Education),
yazahra0313@yahoo.com

Zohreh Mansouri

Ph.D. in Nahj al-Balagha
Sciences and Teachings,
Payame Noor University;
Ph.D. in Jurisprudence and
Principles of Islamic Law (Fiqh
& Usul) majoring in Family
Jurisprudence (Level 4 of
Hazrat Abdul Azim Hasani
Seminary Center for Higher
Education),
z_mansouri42@yahoo.com

Article history

Received 26 Sep 2023

Accepted 18 Jan 2024

Abstract: The Salafiyya is among the newly established sects whose adherents consider themselves followers of the "Righteous Predecessors" (*al-Salaf al-Ṣāliḥ*), strictly emphasizing the revival of the traditions and practices of the pious predecessors and adherence to the Prophet, the Companions (*Ṣaḥāba*), and the Successors (*Tābi'ūn*). In interpreting the verses of the Holy Quran, they consider themselves strictly bound to the transmitted reports (*āthār*) of the Companions and Successors. In their view, human intellect (*'aql*) holds no epistemic status and is not recognized as an authoritative source (*ḥujjah*). The Salafis constantly cling to the apparent/literal meaning of the verses (*ẓāhir al-āyāt*), and their exegetical framework is fundamentally constructed upon narrations (*aḥādīth*). Using a descriptive-analytical method and drawing upon authoritative sources, this study addresses the necessity of examining the exegetical methodology of the Salafiyya in light of the numerous deficiencies inherent in the interpretive methods of the Companions and Successors, as well as the imperative of authenticating the chains of transmission (*isnād*) and textual connotations (*dalālah*) of hadiths. The objective is to elucidate the weaknesses and critique of their exegesis, arrive at a sound hermeneutical method for understanding the Quranic verses, and demonstrate the invalidity of their approach. The findings indicate that while Salafis invoke Quranic verses and hadiths to substantiate their claims, both methods are subject to serious critique and are at times inconsistent with other verses that explicitly call for rational deliberation and reflection. Their superficial literalism and rigidity regarding the outward text of the Quran constitute the primary factors underlying their methodological deficiency.

Keywords: Quran, Salafiyya, Exegesis (*Tafsīr*), Exegetical Method, Intellect (*'Aql*).

**Mohammad Javad
Tavakkoli Khaniki**

Assistant Professor, University
of Quranic Sciences and
Knowledge, Qom,
tavakoli.mj@chmail.ir

**Seyed Hamid Mousavi
Garmaroudi**

(Corresponding Author)
M.A. Student in Holy Quranic
Sciences, University of Quranic
Sciences and Knowledge, Qom,
h.moosavi.g@gmail.com

Article history

Received 21 Dec 2023
Accepted 17 Mar 2024

An Elucidation of Imam Ali's (AS) Conduct in Preserving Islamic Unity Following the Demise of the Prophet (PBUH)

Abstract: There exists an apparent contradiction in the sayings and actions of Imam Ali (peace be upon him) regarding the preservation of the unity of the Islamic community (*ummah*) following the demise of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him and his family). Certain transmitted historical and hadith reports (*akhbār*) state that he declared he had relinquished his rightful claim and exercised forbearance to prevent division and sectarian discord (*tafriqah*). In contrast, other reports indicate that he actively sought to restore the governance to the Prophetic Household (*Ahl al-Bayt*) and only refrained from doing so when the existential threat of their demise arose. Utilizing a descriptive-analytical method, this study seeks to explain this discrepancy and elucidate his conduct by referring to the conceptual meaning of unity (*waḥdah*) and division (*tafriqah*) within revelatory teachings and the epistemic paradigm of the Infallibles' traditions (*akhbār al-Ma'ṣūmīn*). To this end, an extensive corpus of related traditions has been re-examined. The findings reveal that upon analyzing the narrations, a novel definition of unity is formulated which completely resolves this apparent discrepancy and eliminates any perceived contradiction in the Imam's conduct and policies.

Keywords: Imam Ali (peace be upon him), Unity, Division (*Tafriqah*), Islamic Ummah, Allegiance (*Bay'ah*), Assembly (*Ijtimā'*), Adherence / Clinging to Unity (*I'tiṣām*).

Discussions of Quranic sciences in the interpretation of Kashf al-Tanzil fi Tahqiq al-Mabahith wa al-Tawil

Dr. Mojtaba Norouzi

Assistant Professor of Holy
Quran University and Sciences,
Mashhad Faculty of Quranic
Sciences,
m.noruzi@quran.ac.ir

**Dr. S. Abalghasem
Mosavi**

(Corresponding Author)
PhD student in Quranic and
Hadith Sciences, Ferdowsi
University of Mashhad,
mosavi.quran@gmail.com

Article history

Received 16 Dec 2023

Accepted 3 Mar 2024

Abstract: Awareness of the Qur'anic sciences, which is related to the discussions of knowing the Qur'an and gaining access to the Qur'anic knowledge and understanding the meaning of the verses, is clearly felt. In such a way that in some verses, a correct understanding of the verses of the Qur'an will not be possible until such knowledge is fully understood. Therefore, in the interpretation of the verses, matters related to the dignity and cause of revelation, abrogation, readings, etc., have also been quoted by commentators and scholars on these matters. Abu Bakr Haddad of Yemen, in his commentary entitled *Kashf al-Tanzil fi Tahqiq al-Mabahith wa al-Tawil* (known as the commentary of Haddad Yemeni), which is one of the commentaries of the seventh century AH, mentions these sciences in proportion to the verses and quotes such sciences to help interpret the verses. has taken; By collecting, analyzing and explaining them, this article has tried to analyze and present the position of each of these sciences in understanding the verses and chapters of the Qur'an.

Keywords: The Holy Quran, Quranic Sciences, Abu Bakr Haddad Yemeni, *Kashf al-Tanzil fi Tahqiq al-Mabahith wa al-Tawil*.

Dr. Azim Azimpour
Moghaddam

Assistant Professor, Faculty
of Quranic Sciences and
Technology, Tehran,
azimpour60@yahoo.com

Alireza Javadi

(Corresponding Author)
Master student of Tehran
Faculty of Quranic Sciences and
Technologies,
javadiali717@gmail.com

Article history

Received 8 Apr 2020
Accepted 14 Jun 2020

Examining the Intellectual Foundations of the Mohaddith Dehlavi in Translating the Qur'an

Abstract: The Mohaddith Dehlavi was one of the scholars of the twelfth century who translated the Qur'an under the title "Fath al-Rahman by translating the Qur'an"; He considers his method of translation to be literal and mixed with the interpretation and description of phrases. The Mohaddith Dehlavi is influenced by the views of the Ash'arites in his translation. For example, he believes in the incarnation of God and considers him a physical being. He also denies the infallibility of the prophets and translates the verses in a way that is contrary to their infallibility. He also believes in predestination and does not give much authority to human beings. He also denies their virtues by not referring to the revelation verses about the Ahl al-Bayt.

Keywords: Mohaddith Dehlavi, Intellectual foundations, Translation of Quran, Twelfth century.

Dr. Keivan Ehsani

Assistant Professor of Arak
University,
k_ehsani@araku.ac.ir

**Faredeh Haghighi
Bordeineh**

(Corresponding Author)
PhD student in Quranic
and Hadith Sciences, Arak
University,
Dehghani.m100@gmail.com

Fatemeh Dastranj

Assistant Professor of Arak
University,
F_dastranj@araku.ac.ir

Afsaneh Kouhro

M.A. student of Private
Law Student, Doroud Azad
University,
afsanehkouhro@gmail.com

Article history

Received 26 Oct 2023
Accepted 9 Frb 2024

An Approach to the Semantics of “Sultan” in the Qur’an with Emphasis on the Paradigmatic and Syntagmatic Relations

Abstract: Vocabulary, in addition to taking on different meanings within the text, also undergoes semantic changes over time, which can be well addressed in semantics. In the following article, the semantic analysis of the word “Sultan” is discussed. Since one of the tasks of semantics is to find the meaning and purpose of the speaker in using words at the time of its issuance, and to achieve this goal; paradigmatic and syntagmatic relations should be used. The need for a new semantic approach to the term remains. After some research, it was found that the main meaning of Sultan; “It is a dominant obstacle to others, which distracts them from their purpose.” In the light of this meaning, it can be concluded that “Sultan” is different from “verse, statement and reason” and its relative meaning in the semantic system of the Holy Quran is: the splitting of the sea by Prophet Moses (PBUH) - having a valid excuse or valid document - The power and ability that man has over his property - The power and authority that the guardian of the victim’s tail has to kill the murderer.

Keywords: Sultan, Miracle, Semantics, Main meaning, Relative Meaning, Paradigmatic, Syntagmatic.

Dr. Ehsan Pouresmaeil

Assistant Professor of Arman
Razavi Higher Education
Institute, Mashhad,
pouresmaeil@armanrazavi-ihe.
ac.ir

Article history

Received 28 Oct 2023

Accepted 23 Dec 2023

A Discussion on the Authenticity of the Prophet's (PBUH) Will Tradition among Sunni Muslims

Abstract: This article aims to investigate the authenticity of the Prophet's (PBUH) will pen and paper tradition, specifically the narration regarding writing and preserving the will. Despite some Sunni scholars accepting its authenticity, the lack of consensus and the consequences of not accepting this tradition has weakened its position for some scholars. The debate is categorized into three main areas: weakness in the chain of narrators, exclusive attribution of the narration to Ibn Abbas, and questioning the age of Ibn Abbas when narrating the tradition. Through this research, it is concluded that the narration has been transmitted among Sunni Muslims due to its inclusion in Bukhari and Muslim's collections, which are considered reliable by Sunni scholars. Additionally, there is a possibility of reconciling or giving preference to differing opinions regarding Ibn Abbas's age and scholarly status.

Keywords: Prophet's (PBUH) will, Pen and paper tradition, Authentic, Muslim, Bukhari, Ibn Abbas.

Title and Author(s)	page
A Discussion on the Authenticity of the Prophet's (PBUH) Will Tradition among Sunni Muslims	
Dr. Ehsan Pouresmaeil	15
An Approach to the Semantics of "Sultan" in the Qur'an with Emphasis on the Paradigmatic and Syntagmatic Relations	
Dr. Keivan Ehsani et al.	43
Examining the Intellectual Foundations of the Mohaddith Dehlavi in Translating the Qur'an	
Dr. Azim Azimpour Moghaddam et al.	77
Discussions of Quranic sciences in the interpretation of Kashf al-Tanzil fi Tahqiq al-Mabahith wa al-Tawil	
Dr. Mojtaba Norouzi and Dr. S. Abalghasem Mosavi	127
An Elucidation of Imam Ali's (AS) Conduct in Preserving Islamic Unity Following the Demise of the Prophet (PBUH)	
Mohammad Javad Tavakkoli Khaniki and Seyed Hamid Mousavi Garmaroudi	153
A Critical Pathology of Salafi Exegetical Methodology	
Fatemeh Ahmadi Bighash and Zohreh Mansouri	171

**ABSTRACTS
IN
ENGLISH**

Editorial Board:

Dr. Seyyed Mohamadbagher Hojjati *(Professor of Tehran University)*

Dr. Mohamadtaghi Diari *(Professor of Qom University)*

Dr. Seyed Reza Moaddab *(Professor of Qom University)*

Dr. Ghasem Bostani *(Professor of Shahid Chamran University of Ahvaz)*

Dr. Seyed Aliakbar Rabi Nattaj *(Professor of University of Mazandaran)*

Dr. Mohamad Saeidi Mehr *(Professor of Tarbiat Modares University)*

Dr. Ghasem Faez *(Professor of Tehran University)*

Dr. Fathieh Fattahizadeh *(Professor of Alzahra University)*

Dr. Gholamhossein Arabi *(Associate Professor of Qom University)*

Dr. Nadeali Ashoori Talooki *(Associate Professor of Islamic Azad University - Najafabad Branch)*

Technical and Structural Editor:

Dr. Ali Imanparast *(Assistant Professor, Faculty member of University of Zabol)*

Translator and English Editor for Abstracts:

Dr. Hossein Rasoulipour

*In the Name of **Allah**
the Most Gracious, the Most Merciful*

*and
Remembering **Imam Mahdi***

Dānish/nāmeḥ-i ‘Ulūm-i Qur’ān Va Ḥadīs’ Quran Science and Hadith (Quotes) Encyclopedia

Scientific Quran Science and Quotes Journal
Spring/Summer 2024, No. 21, 11th year

Proprietor and Managing Editor:

Dr. Ehsan Pouresmaeil

Editor-in-Chief:

Dr. Nahleh Gharavi Naeeni

ISSN: 2383-1383

<http://qsahe.ir>

Email: info@qsahe.ir