



سال دوم،
زمستان ۹۷

مکتب مفسر

نشریه انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعه الزهراء علیها السلام

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سر دبیر: ریحانه هاشمی

مدیر داخلی: نرگس شاعری

ویراستار: محمد یوسفی

طراح گرافیک: محمد حسین همدانیان

هیأت تحریریه

ریحانه حقانی: استاد حوزه و دانشگاه - گروه فلسفه و کلام

ریحانه هاشمی: استاد حوزه و دانشگاه - جامعه الزهراء علیها السلام گروه تفسیر و علوم قرآن

نجمه نجم: استاد حوزه و دانشگاه - گروه تفسیر و علوم قرآن

نرگس بزرگخو: استاد حوزه و دانشگاه - گروه مطالعات اسلامی مجتمع شهیده بنت الهدی علیها السلام

زهره دانشجو: دانش پژوه سطح ۴ تفسیر علوم و قرآن جامعه الزهراء علیها السلام - گرایش تفسیر تطبیقی

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء علیها السلام تلفن: ۳۲۱۱۲۱۷۶ - ۰۲۵

آدرس الکترونیکی: anjoman.pajohesh@jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) و حجم آن حداکثر ۶۰۰۰ الی ۸۰۰۰ کلمه باشد.
۲. عنوان:
- عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
۳. مشخصات نویسنده:
- شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی به تفکیک رشته، مقطع و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.
۴. چکیده:
- آیینیه تمام‌نما و فشرده بحث است که باید دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو و ماهیت پژوهش، هدف پژوهش، روش تحقیق و اشاره به مهم‌ترین نتایج باشد و در ده سطر یا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
- واژه‌های کلیدی: واژه‌های کلیدی باید حداقل سه واژه و حداکثر پنج واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازد، انتخاب شود.
۵. مقدمه:
- شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.
۶. بدنه اصلی مقاله:
- ۶-۱. بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزا بوده، به گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد و هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار می‌گیرد.
- ۶-۲. در ساماندهی بدنه اصلی لازم است به مواردی چون: توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسأله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، پرداخته شود.
- ۶-۳. در مواردی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای آن مطلب در گیومه «» قرار داده شود.
۷. نتیجه‌گیری:
- قریب ۱۰۰-۲۰۰ کلمه و شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌ها با اهداف پژوهش و ارائه راه‌کارها و پیشنهادات.
۸. ارجاعات:
- ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه استاندارد (APA) باشد و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:
- ۸-۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
- منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛
- مثال: (planting, ۱۹۹۸, p. ۷۱).
- آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

- ۸-۲. چنانچه نام خانوادگی مؤلف، مشترک باشد باید نام او هم ذکر شود.
- ۸-۳. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۸-۴. چنانچه به دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به آن دو اشاره شود: (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)
- ۸-۵. یادداشت‌ها و پانوس‌ها: تمام توضیحات ضروری، در انتهای متن مقاله آورده شود. (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۸) خواهد بود).
۹. فهرست منابع:
- در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:
- ۹-۱. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، تاریخ چاپ (ق/م).
- مثال: مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
- ۹-۲. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال نشر، از صفحه تا صفحه.
- مثال: فرامرز قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵۰، بهار و تابستان ۹۱، ص ۲۳۵-۲۵۰.
- ۹-۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، سال نشر.
- مثال: قربان‌نیا، ناصر، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۹-۴. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.
- ۹-۵. منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، نام مقاله، نشانی اینترنتی.
۱۰. نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از سمت راست درج گردد.
۱۱. عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک و عنوان مقاله در گیومه « » قرار گیرد.
۱۲. مقاله در الگوی A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra ۱۴ (لاتین ۱۰ TimesNewRoman) و یادداشت‌ها و کتابنامه B Mitra ۱۲ (لاتین ۱۰ TimesNewRoman) حروف چینی شود.
۱۳. عناوین تیترا: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود.
۱۴. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۴۲۸ و نشانی دفتر انجمن علمی-پژوهشی یا رایانامه (anjoman.pajohesh@jz.ac.ir) امکان پذیر است.



سخن سردبیر



پژوهشی دربارهٔ مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام از منظر قرآن و حدیث

ریحانه هاشمی / حیات سواری



اثبات نبوت و وصایت شیث نبی علیه السلام تا ادريس نبی علیه السلام

طاهره کهزادوند / ریحانه هاشمی



بررسی تطبیقی پیام‌های آیهٔ مباحله، از دیدگاه مؤلفان المنار و تسنیم

طیبه حیدری راد



آیه ۶۸ سورهٔ زمر و ماهیت نفخ صور، از دیدگاه مفسران فریقین

خدیدجه حسین زاده باردئی



رہیافت‌ها به جمع قرآن

زهره دانشجو



نقش پیش فرض‌ها در فهم متن

از دیدگاه گادامر، آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی

فاطمه همایون



معرفی انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

سخن سردبیر

قرآن، کتاب نورانی و بزرگ‌ترین اعجاز جاودانه آخرین پیامبر الهی و عصاره همه کتاب‌های آسمانی است. قرآن کتابی است که نه تنها گذشت زمان غبار کهنگی و فنا بر آن نمی‌تواند بنشانند، بلکه هر روز علوم و معارف و عجایب شگفت آن، بیش از پیش آشکار می‌شود. این عهدنامه وثیق، خوان گسترده‌ای است که تشنگان معارف الهی را به سوی خود دعوت می‌کند. قرآن پیام روشن خداوند برای طالبان راه هدایت و منشور جاویدی است که با پرتو انوار درخشان خود، مسیر مشتاقان را روشن ساخته و بهترین راه‌ها را به آنان ارائه می‌دهد.

قرآن بیش از ۱۴۰۰ سال است که در قلب مسلمانان جای دارد و اندیشمندان اسلامی برای درک بلندای آن، به تفسیر و تبیین آن پرداخته‌اند؛ امیرالمؤمنین علیه السلام در وصف قرآن می‌فرماید:

قرآن دریایی است که قعرش درک نمی‌شود: «بَحْرًا لَا يُدْرِكُ قَعْرَهُ» و دریایی است که آب برداران، آبش را تمام نکنند: «وَبِحْرٍّ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ» (نهج البلاغه، خطبه

۱۹۵).

اهل بیت علیهم السلام که مفسران حقیقی قرآن هستند، قرآن را شفای تمام دردهای جسمی و روحی دانسته‌اند؛ چنان‌که در حدیثی زیبا از پیامبر نور و رحمت نقل شده: «الْقُرْآنُ هُوَ الدَّوَاءُ» (قطب الدین راوندی، الدعوات، ص ۱۸۸). امیرمؤمنان در این رابطه می‌فرماید:

وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ وَلَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنَى،

فَاسْتَشْفُوهُ مِنْ أَذْوَانِكُمْ وَاسْتَعِينُوا بِهِ عَلَى لُؤَائِكُمْ؛ بدانید که برای کسی بعد از بودن با قرآن، تهیدستی نیست و برای احدی بدون قرآن، بی‌نیازی نخواهد بود. از قرآن برای بیماری‌های خود شفا جویید و برای گرفتاری‌هایتان از قرآن مدد بخواهید (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶).

پژوهشگران جامعه اسلامی در این راستا قدم برداشته و سعی در بهره‌بردن از این دریای ژرف نموده و قطره‌ای از این دریای بی‌کران برمی‌دارند. کشف مفاهیم قرآنی و دستیابی به معانی عمیق آن، با تمام تلاش‌های محققان اسلامی، هنوز نیازمند واکاوی و تفحص است و دانش‌پژوهان، نسبت به آن عهده‌دار وظیفه‌ای خطیر هستند تا بلکه بخشی از این دریای با عظمت را به امت اسلامی نمایانده و از ژرفای آن لؤلؤ و مرجان‌های گران بها استخراج نموده، به مشتاقان هدیه کنند. تداوم این مسیر نیازمند تلاش پژوهشگران علوم اسلامی است تا در این مسیر نورانی گام برداشته و از باغ‌های آن خوشه‌های علم و معرفت برچینند.

والسلام علیکم
سردبیر

پژوهشی دربارهٔ مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام از منظر قرآن و حدیث

ریحانه هاشمی^۱ / حیات سِواری^۲

چکیده

با تلاوت قرآن و اندکی تدبر در آیات آن، این حقیقت آشکار می‌شود که مخلوقات متعددی چون ملائکه، ابلیس، جنّ و نسناس، قبل از حضرت آدم علیه السلام می‌زیسته‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، با مطالعه و بررسی آیات و روایات و منابع تفسیری-روایی، وجود مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام ثابت شده است. در آفرینش برخی از مخلوقات قبل از آدم علیه السلام اتفاق نظر، اما در برخی دیگر اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از محققان با استناد به روایات، وجود نسناس قبل از آفرینش آدم علیه السلام را انکار کرده‌اند. در این نوشتار، با بررسی نظرات علمای لغت و دقت در روایات ذکر شده در کتاب‌های تفسیری و روایی، ذیل بحث آفرینش آدم علیه السلام وجود نسناس به اثبات می‌رسد. همچنین ضمن اثبات آفرینش عناصر و مخلوقات پیش از آدم علیه السلام، با استناد به روایات، وجود عوالم و آدم‌های متعددی ماقبل آدم علیه السلام اثبات شده و نسل کنونی آدم علیه السلام، همچنان که اولین نسل آدم‌ها نبوده، آخرین نسل نیز نخواهد بود.

کلید واژه: مخلوقات، آدم علیه السلام، نسناس، قرآن و حدیث.

۱. استاد جامعه الزهراء علیها السلام، دکترای تاریخ.

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ جامعه الزهراء علیها السلام، رشته تفسیر و علوم قرآن.

مقدمه

قرآن کریم در آیات متعددی به آفرینش عناصر و مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام تصریح کرده است. مفسران و محدثان، همگی اتفاق نظر دارند که ملائکه، ابلیس و جنّ از مخلوقاتی هستند که قبل از آدم علیه السلام آفریده شده‌اند، اما برخی دیگر در آفرینش نسناس پیش از آدم علیه السلام تردید دارند؛ حتی وجود این گونه موجودات را منکر شده، قائلند آنها همان یاجوج و ماجوج هستند. در زمینه موضوع پژوهش، با عناوین متفاوت، مقالاتی به رشته تحریر درآمده؛ از جمله: «موقعیت ما از دیدگاه قرآن و علم» (فصلنامه فلسفه و کلام، محمدرضا دهدست، زمستان ۱۳۸۶، شماره ۶۷)، «بررسی مفهومی "خلیفه اللهی" انسان در آیه خلافت (بقره: ۳۰)» (پژوهشنامه علوم و معرف قرآن کریم، دکتر علیرضا کاوند، زمستان ۸۸، شماره ۵)، «موجودی به نام نسناس» (سایت مهدویت) و... اما در هیچ یک از این مقالات، نویسندگان به منکرین وجود این مخلوقات پاسخ نداده‌اند؛ بدین علت، این پژوهش با تمسک به سخنان معصومین علیهم السلام، ضمن اثبات آفرینش عوالم و آدم‌هایی قبل خلقت آدم ابوالبشر، به اثبات موجوداتی به نام نسناس - با استدلال به همان روایاتی که منکرین این موجودات به آنها متوسل شده‌اند - پرداخته است. در این تحقیق، پس از بیان آب به عنوان سرمنشأ حیات و آفرینش انسان بر روی زمین و اثبات آفرینش هزاران عالم و آدم قبل از آدم (پدر بشر کنونی) از دیدگاه روایات اهل بیت علیهم السلام، به اثبات مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام از منظر قرآن و حدیث - خواه موجوداتی که در آفرینش آنها پیش از آدم علیه السلام اتفاق نظر باشد، خواه اختلاف نظر - پرداخته می‌شود.

۱. آغاز حیات بر روی زمین و سرمنشأ آفرینش آدم علیه السلام از دیدگاه قرآن

یکی از مسائلی که فکر بشر را مشغول کرده، مسئله حیات و چگونگی پیدایش آن بر روی زمین بوده است؛ دانشمندان در این زمینه اظهار نظرهایی کرده‌اند. قرآن در برخی از آیات، متعرض این مسئله شده است.

قرآن کریم ریشه حیات و زندگی بر روی زمین را آب می‌داند و در آیاتی چند، به این مطلب تصریح کرده است:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ؛ و هر چیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم...﴾ (انبیاء: ۳۰)

ریشه «ماء» (آب) از «موه» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۰۴ / قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۲۲ / طریحی،

۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۶۲ / جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۲۵۰ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۰۱ / فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸۶)؛ زیرا جمع آن «امواه» و «مياه» آمده و مصغرش «مویه» است، «هاء» آخر را حذف و «واو» را مبدل به «الف» کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۰۴ / قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۲۲). کلمه «ماء» ۶۳ بار در قرآن کریم به کار رفته است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۲۲).

حیات تمام موجودات زنده - اعم از گیاهان و حیوانات - وابسته به آب است؛ آبی که منشأ آن باران نازل شده از آسمان است. مراد از «كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ» این است که آب، دخالت تامی در هستی موجودات زنده دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۷۹) و اگر قرآن آفرینش انسان را از خاک برمی شمارد، بدین جهت است که منظور از خاک، طین (گل) است که ترکیبی از آب و خاک است؛ ضمن اینکه دانشمندان ثابت کرده‌اند بخش عمده بدن انسان (حدود هفتاد درصد) و بسیاری از حیوانات را آب تشکیل می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۳۹۶).

در آیه ای دیگر، خداوند چنین فرموده:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ؛ و خداوند هر جنبنده‌ای را از آبی آفرید...﴾ (نور: ۴۵).

مفسران درباره اینکه کلمه «ماء» (آب) در این دو آیه اشاره به چه آبی دارد، سه رأی متفاوت دارند:

۱. منظور، آب نطفه است. ایراد وارده به این تفسیر این است که همه جنبندگان از

آب نطفه به وجود نمی‌آیند؛ چراکه برخی موجودات، تک سلولی هستند و برخی دیگر نیز از طریق تقسیم سلول‌ها به وجود می‌آیند، نه از نطفه.

۲. نخستین موجودی که خداوند خلق کرد - طبق برخی روایات - آب بوده و سپس

انسان‌ها از این آب آفریده شدند. فرضیه‌های علمی جدید نیز نخستین جوانه حیات را در اعماق دریاها می‌دانند.

۳. منظور از خلق موجودات زنده از آب، این است که آب ماده اصلی و بخش عمده

بدن آنها را تشکیل می‌دهد.

سه تفسیر فوق منافاتی با هم ندارند، اما در عین حال، تفسیر اول و دوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۳۹۶ / ج ۱۴، ص ۵۰۸-۵۰۹).

ممکن است به آیات فوق اشکال وارد شود که ملائکه و جن، از آب آفریده نشده‌اند. در پاسخ باید

گفت مضمون آیات در سیاقی است که موجودات محسوس (مادی) را برمی‌شمرد و متعرض خلقت

موجودات دیگر نشده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۷۹ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۳۹۶).
قرآن کریم در بسیاری از آیات دیگر نیز به آغاز خلقت موجودات از آب، اشاره دارد (ابراهیم: ۳۲ / مؤمنون: ۱۸ / فرقان: ۵۴ / واقعه: ۶۸ / مرسلات: ۲۰).

۲. عوالم قبل از خلق حضرت آدم علیه السلام

هیچ یک از آیات قرآن کریم به عوالم و آدم‌های قبل از آدم علیه السلام اشاره ندارند، اما برخی روایات، به وجود مجموعه‌های انسانی قبل از حضرت آدم علیه السلام تصریح کرده‌اند. در این بخش به ذکر برخی از این احادیث پرداخته می‌شود:

امام باقر علیه السلام فرموده‌اند:

لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فِي الْأَرْضِ مِنْذُ خَلَقَهَا سَبْعَةَ عَالَمِينَ لَيْسَ هُمْ وُلْدَ آدَمَ خَلَقَهُمْ مِنْ
أَدِيمِ الْأَرْضِ فَأَسْكَنَهُمْ فِيهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ مَعَ عَالَمِهِ ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ آدَمَ أَبَا هَذَا
الْبَشَرِ خَدَاوَنَد هَفْت عَالَم رَا از زمان آفرینش زمین خلق کرد و هیچ یک از این عوالم
از فرزندان آدم نبودند، پس از این هفت نسل، خداوند آدم ابوالبشر را آفرید (شیخ
صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۹).

در حدیث دیگر، از ایشان نقل شده که هزاران هزار عالم و آدم دیگر، قبل از عالم و آدم کنونی
آفریده شدند:

لَعَلَّكَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ إِذَا خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ؟ أَوْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَكُمْ؟ بَلَى
وَاللَّهِ لَقَدْ خَلَقَ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ، وَأَلْفَ أَلْفِ آدَمَ، أَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَأَوْلِيكَ الْأَدَمِيْنَ
وَقَدْ سَبَقَ فِي الْفَاتِحَةِ؛ تصور می‌شود خداوند فقط همین عالم را آفرید، یا فقط شما
بشرا؟ هرگز چنین نیست، بلکه خداوند هزاران هزار عالم و هزاران هزار آدم را آفرید
که دنیا و عالم شما و نیز شما، آخر آن عوالم و آدم‌ها هستیید (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱،
ص ۵۹ / جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۰).

در تأیید این روایت ذکر کرده‌اند: امکان دارد اجساد کشف شده که باستان‌شناسان تاریخ آنها را
به هزاران سال پیش نسبت می‌دهند، از همین نسل‌های سابق انسان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸،
ج ۳، ص ۶۰).

در روایتی، از امام باقر علیه السلام درباره تأویل آیه «أَفَعَيْنَا بِالْحَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق، ۱۵) سؤال شد، حضرت در پاسخ، افزون بر بیان فوق فرمودند:

أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِذَا أَفَنَى هَذَا الْحَلْقَ وَهَذَا الْعَالَمَ، وَسَكَنَ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلَ النَّارِ النَّارَ، جَدَّدَ اللَّهُ عَالَمًا غَيْرَ هَذَا الْعَالَمِ، وَجَدَّدَ خَلْقًا مِنْ غَيْرِ فُحُولَةٍ وَلَا إِنَاثٍ يَعْْبُدُونَهُ وَيُؤْخَذُونَهُ، وَخَلَقَ لَهُمْ أَرْضًا غَيْرَ هَذِهِ الْأَرْضِ تَحْمِلُهُمْ، وَسَّمَاءَ غَيْرَ هَذِهِ السَّمَاءِ تَظِلُّهُمْ، لَعَلَّكَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ إِذَا خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ أَوْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَكُمْ؟ بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ خَلَقَ الْفِ الْفِ عَالَمًا، وَالْفِ الْفِ أَدَمَ، أَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَأَوْلَيْكَ؛ پس از آنکه این عالم به پایان رسید و خداوند به حساب خلق رسیدگی فرمود، خلق دیگری را آغاز خواهد کرد که او را پرستش کنند و زمین و آسمانی غیر از اینها برای آنان می گستراند، و هزاران هزار عالم و آدم قبل از شما خلق شده بود و شما در این مجموعه خلقت، در آخرین عوالم و آدم ها قرار دارید (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۰۸ / شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۵۲).
روایات فوق نه تنها وجود مجموعه انسان هایی قبل از آدم علیه السلام و عوالم قبل از این عالم را اثبات می کنند، بلکه حتی فراتر از این را نیز برای بشر بازگو کرده و آن اینکه پس از برچیده شدن بساط زندگی این دنیا و برپا شدن قیامت و جدا شدن اهل بهشت از دوزخ، خداوند متعال مجدد خلق آدم دیگری و عالم جدید را از سر خواهد گرفت و این چرخه فیض و رحمت الهی هم چنان ادامه خواهد داشت و حدّ یقفی برای آن نمی توان تعیین کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۸۷).

۳. جانداران مخلوق قبل از آدم علیه السلام از منظر آیات

همان طور که در مباحث قبل اشاره شد، با تلاوت آیات قرآن کریم می توان به این مطلب دست یافت که آدم علیه السلام اولین مخلوق خداوند نیست. پیشینه آفرینش، به سال ها قبل از آدم ابوالشربرمی گردد؛ خداوند مخلوقات متعدد و متنوعی را پیش از آفرینش آدم علیه السلام آفرید. حال با استناد به کلام الهی، مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام ذکر خواهد شد.

۳-۱. ملائکه

در جریان مطالعه داستان حضرت آدم علیه السلام، اولین مخلوقات قبل از وی که ذکر آنان به میان می آید،

ملائکه هستند که به جانشینی آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ اعتراض می‌کنند:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...؛ هنگامی که پروردگار توبه فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشین و حاکمی قرار خواهم داد، فرشتگان گفتند (پروردگارا) آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ (زیرا موجودات زمینی دیگری که قبل از این آدم پا به عرصه وجود گذاشتند، به حکم طبع جهان ماده، آلوده فساد و خونریزی شدند. اگر هدف از آفرینش انسان عبادت است) ما تسبیح و حمد تو را بجا می‌آوریم... (بقره: ۳۰).

علمای کلام، بلکه اکثریت قاطع دانشمندان اسلام، ملائکه را موجوداتی جسمانی (از جسم لطیف) می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۱). خداوند پس از خلق آسمان‌ها، فاصله میان آنها را مملو از انواع فرشتگان کرده، هریک را متولی امری می‌کند: «ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَا فَبَلَّاهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَتِهِ...» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱، ص ۴۱). از منظر قرآن کریم، ملائکه دارای ویژگی‌های متعدد هستند؛ از جمله (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۲):

۱. آنها موجوداتی دارای عقل و شعورند.
۲. همگی از دستورات الهی اطاعت کرده، هیچ‌گاه معصیت و نافرمانی نمی‌کنند: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶).
۳. وظایف مهم و بسیار متنوعی از سوی خداوند برعهده دارند: گروهی حاملان عرش الهی‌اند: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ...» (غافر: ۷)؛ گروهی تدبیر امور خلق را به عهده دارند: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵)؛ گروهی از آنان امور را بین خلق تقسیم می‌کنند: چهار ملک مقرب الهی «جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و ملک الموت (عزرائیل)» متولیان این امورند (کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۲۷)، «الْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا» (ذاریات: ۴)؛ گروهی فرشتگان قبض ارواح‌اند: «وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا» (نازعات: ۱)؛ گروهی مراقبان اعمال بشر هستند: «وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً...» (انعام: ۶۱) و «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ» (انفطار: ۱۰)؛ گروهی حافظان انسان از خطرات؛ گروهی امدادگران الهی برای مؤمنان

- در جنگ‌ها؛ گروهی مأمور عذاب و مجازات اقوام سرکش و گروهی مبلغان وحی و آوردگان پیام الهی و کتاب‌های آسمانی برای انبیا هستند.
۴. فرشتگان دارای مقامات مختلف بوده و همه در یک سطح نیستند: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (صافات: ۱۶۴).
۵. پیوسته تسبیح و حمد الهی بجا می‌آورند: ﴿وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ (اعراف: ۲۰۶).
۶. گاه به صورت انسان یا به صورتی دیگر بر انبیا یا انسان‌های شایسته‌ای مانند مریم علیها السلام ظاهر می‌شوند: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم: ۱۷).
- حضرت علی علیه السلام نیز در کتاب ارزشمند نهج البلاغه، اصناف و انواع مختلف ملائکه را تبیین کرده‌اند (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱، ص ۴۱).

۲-۳. ابلیس

دومین مخلوقی که در رابطه با زندگی حضرت آدم علیه السلام نظرها را به خود معطوف می‌کند، وجودی است که به عزت الهی قسم یاد کرده که تا روز قیامت در کمین فرزندان آدم علیه السلام است و همه را - جز بندگان خالص - اغوا و گمراه خواهد کرد: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ؛ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (ص: ۸۳-۸۲)؛ مخلوقی که از روز نخست دشمنی خود را با آدم علیه السلام و فرزندانش آشکار کرد. ابلیس ابتدا حارث نام داشت و در زمره گروهی از مخلوقات به نام جن بود که از آتش آفریده شده‌اند: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ (کهف: ۵۰). او از نگهبانان بهشت بود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۸ / ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۴). «بَلَس» به معنای ناامیدی و یأس، ریشه واژه ابلیس است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۹) و از آنجا که ابلیس مورد لعن خداوند قرار گرفت: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ (حجر، ۳۵) و از رسیدن به خیر (رحمت الهی) ناامید و مأیوس شد، بدین نام خوانده شد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۶۲).

فلسفه وجود شیطان: خداوند انسان را برای رسیدن به کمال آفریده است. با نگاه سطحی به وجود شیطان، تصور می‌شود که آفرینش وی، با فلسفه و هدف خلقت انسان در تعارض و تضاد است؛ حال آنکه با کمی تأمل می‌توان پی برد که وجود این دشمن و مانع، خود کمکی به پیشرفت و تکامل انسان هاست، چراکه انسان‌های مقاوم، در برابر دشمنان نیرومند و سرسخت، جان می‌گیرند و با همت بالاتری مسیر تکامل را طی می‌کنند. فرمانده و سرباز، زمانی ورزیده می‌شوند که در نبردهای

بزرگ با دشمنانِ سرسخت و قوی روبه‌رو شده باشند. سیاستمدارِ باتجربه و با قدرت، کسی است که در بحران‌های سیاسی، با دشمنانِ نیرومندی دست و پنجه نرم کرده است. بنابراین تعجبی ندارد که بندگانِ بزرگ خدا با مبارزهٔ مستمر در برابر «شیطان» روزه روز قوی‌تر و نیرومندتر شوند! اما این بدان معنا نیست که شیطان موظف است بندگانِ خدا را فریب دهد؛ شیطان مانند همهٔ موجودات دیگر، در ابتدا خلقتی پاک داشت. وی انحراف و شیطنت را با اراده و خواست خود انتخاب کرد و خواست که «شیطان» باشد، ولی در عین حال، شیطنتِ او نه تنها به بندگانِ حق طلب زبانی نمی‌رساند، بلکه نردبان ترقی آنان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۳۴۶-۳۴۵، با تلخیص).

۳-۳. جَنّ

کلمهٔ «جَنّ» از «جنن» به معنای پوشاندن است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۲۶)، همین معنا در مشتقات آن جریان دارد. راغب آن را به معنای چیزی دانسته که از حس انسان پوشیده و مستور باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۳)؛ به همین جهت «مجنون» به کسی گویند که عقلش پوشیده است و «جنین» طفلی را نامند که در رحم مادر پوشانده شده باشد. واژهٔ «جَنّ» ۲۲ مرتبه در قرآن به کار رفته است. علما دربارهٔ اطلاق واژهٔ «جَنّ» به موجودات نامرئی، دو نظریه دارند:

۱. کلمهٔ «جَنّ» همهٔ موجودات نامرئی روحانی را که از حواس ظاهری ما پنهانند شامل می‌شود که نقطهٔ مقابل آن انس است. در این صورت، ملائکه و شیاطین نیز جزء جَنّ خواهند بود؛ بنابراین هر فرشته‌ای، پری یا جَنّ است، اما هر پری و جتنی، فرشته نیست.
۲. کلمهٔ «جَنّ» فقط برخی از موجودات نامرئی و روحانی را دربر می‌گیرد؛ چراکه موجودات روحانی سه دسته هستند:
 - ا. گروه اخیار که همان فرشتگانند؛
 - ب. گروه اشرار یا شیاطین؛
 - ه. گروه اوساط که در میانشان از دو دستهٔ اخیار و اشرار وجود دارد و همان طور که قرآن به آن دلالت دارد: ﴿قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ... وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمُونَ وَمِمَّا الْقَاسِطُونَ﴾ (جَن: ۱-۱۴)، این گروه «جَنّ» هستند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۵-۲۰۳، با تلخیص).

از نظر حکما، «جن» موجودی از آتش است که به هر شکل و صورتی (جز شمایل انبیا و اوصیا) - حتی به شکل سگ و خوک - درمی آید و جمعیت آنها چندین هزار برابر جمعیت انس است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۰۰).

قرآن کریم تصریح دارد که «جنیان» از جمله مخلوقاتی هستند که قبل از آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ آفریده شده اند: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾؛ و جن را پیش از او (آدم - علیه السلام) از آتش گرم و سوزان خلق کردیم (حج: ۲۷).

کلمه «السَّمُوم» به معنای باد داغی است که اثر سمی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۲۴). اما آیا مراد از واژه «الْجَانَّ» همان «جن» است یا نه؟ بین مفسرین اختلاف است؛ به گفته برخی، جان پدر جن است، همان طور که آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ پدر انسان است (طبری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۱۶ / سعید حوی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۸۷۹ / طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۰۰ / طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۲۶)؛ برخی جان را ابلیس می دانند (طوسی، بی تا، ج ۶۷، ص ۳۳۱ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۳۸)؛ راغب آن را نوع خاصی از جن معرفی می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۵). البته از نظر علامه، این اقوال اکثراً غیر مستند هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۵۲).

ویژگی های «جن» از دیدگاه قرآن: از مطالعه آیات متفرق قرآن، چنین استفاده می شود که «جن» طایفه ای از موجوداتند که از حواس انسان ها پنهان هستند و مانند انسان ها دارای شعور و اراده اند و نیز مکلف و در نزد خداوند مسئول اند: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات: ۵۶)؛ زندگی و مرگ و حشر دارند: ﴿حَقَّقْ عَلَيْهِمُ الْقَوْلَ فِي أُمِّهِمْ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ...﴾ (فصلت: ۲۵) و همچون انسان، کافر و اهل جهنم می شوند: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ (اعراف: ۱۷۹) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۵۲ / قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۳) و پیامبرانی از خود دارند: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ...﴾ (انعام: ۱۳۰)؛ حضرت رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای آنها نیز پیامبر است و آنها به ایشان ایمان آوردند: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ...﴾ (جن: ۲۲)؛ مانند انسان کار و فعالیت می کنند: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ (سباء: ۱۲)؛ تکثیر آنان مانند انسان، از راه مقاربت نرو ماده است (از آیاتی که در وصف حوریان آمده، چنین به دست می آید): ﴿لَمْ يَظْمُرْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ؛ هرگز پیش از این، جن و انسی دیگری با آنها تماس نگرفته؛ دوشیزه اند﴾ (الرحمن: ۵۶ و ۷۴)؛ آنها قادر به دیدن انسان هستند،

اما انسان آنها را نمی بیند: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْهُمْ﴾ (اعراف: ۲۷) (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۸-۶۲، با تخلص). برای این مخلوقات ویژگی های دیگری نیز ذکر شده که در این مختصر، به این مقدار اکتفا می شود.

۳-۴. انسان های اولیه (نسناس)

همان طور که بیان شد، از قرآن و احادیث می توان دریافت که مخلوقات متعددی، از جمله انسان هایی و لو با خلقتی ابتدایی - که در روایات از آنها با عنوان نسناس یاد شده است - ماقبل حضرت آدم وجود داشتند.

بسیاری از مفسرین (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۷ / سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۴ / شبر، ۱۴۱۰، ص ۴۵ / کاشانی صاحب تفسیر المعین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۲) برای استدلال بر وجود این موجودات زمینی مخلوق قبل از حضرت آدم ﷺ، به این آیه مبارکه استناد کرده اند: **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟** (پروردگارا) آیا کسی را در زمین قرار می دهی که فساد و خونریزی کند؟ (زیرا موجودات زمینی دیگری که قبل از این آدم پا به عرصه وجود گذاشتند، به حکم طبع جهان ماده، آلوده فساد و خونریزی شدند) (بقره: ۳۰) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۰).

در روایات نیز با ذکر این آیه، به مخلوقاتی به نام «نسناس» اشاره شده است. در بحث روایی احادیث، در ذیل آیه فوق، ذکر شده و به نقد و بررسی پرداخته خواهد شد و در نهایت با توجه به روایات، وجود و یا عدم وجود این مخلوقات، اثبات خواهد شد؛ لذا در این بخش به مفهوم شناسی این واژه اکتفا می شود.

مفهوم شناسی واژه نسناس

کلمه «نسناس» از «نَسَّ» به معنای حرکت کردن و گذشتن از هر چیز (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۰ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۹۹ / حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۰)، با صدا کسی را راندن (به سختی راندن) (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۹۸۲)، ناتوانی (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۱ / زمخسری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹۳) و نیز به معنای خشک (ثعالبی، ۱۴۱۴، ص ۷۷) است؛ درباره ماهیت و چیستی «نسناس» نظرات مختلفی بیان شده که به آنها اشاره می شود:

- موجوداتی که به شکل و شمایل بنی آدم خلق شده‌اند. در اموری به بنی آدم شبیه و در اموری دیگر با آنان متفاوتند، اما از فرزندان آدم علیه السلام شمرده نمی‌شوند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۰۰ / حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۱ / ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۰ / زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹۳ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۹۶).
- عده‌ای از قوم عاد هستند که از فرامین پیامبر خود سرپیچی کرده و خداوند آنان را مسخ نمود. یک پا و یک دست دارند، مانند آهومی جهند و چون چهار پایان می‌چرند؛ این عده منقرض شده‌اند. البته مخلوقات دیگر - غیر از این عده مسخ شده - با این اوصاف وجود داشتند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۹۶ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۰۰ / ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۰ / زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹۳).
- موجوداتی در شمار حیوانات وحشی که صید و خورده می‌شوند، به شکل انسان، اما دارای یک چشم و یک دست و پا هستند و مانند انسان تکلم می‌کنند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۱).
- نوعی میمون است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۱).
- همان یاجوج و ماجوج هستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۹۶ / ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۰ / کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۵۵۶ / زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹۳ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۲).
- حیوانی شبیه انسان، دارای یک چشم، در آب می‌زیسته و سخن می‌گفته و چون بر انسان چیره می‌شدند، او را به قتل می‌رساندند؛ در یمن زندگی و به زبان عربی تکلم می‌کردند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۱).
- موجوداتی با خلقت ابتدایی (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۲).

۴. جانداران مخلوق قبل از آدم علیه السلام از منظر روایات

در قرآن کریم به خلق موجوداتی قبل از آدم علیه السلام تصریح شده؛ از جمله: ابلیس (بقره: ۳۰-۳۴ / اعراف: ۱۱ / حجر: ۳۲-۲۹ / اسراء: ۶۱ / ص: ۷۱-۷۴)، جن (حجر: ۲۶-۲۷)، انسان (بقره: ۳۰ / انعام: ۱۳۳)، ملائکه (بقره: ۳۰ / اعراف: ۱۱ / حجر: ۲۸-۳۰ / ص: ۷۱) و نیز عناصری چون خاک (آل عمران: ۵۹ / حجر: ۲۶ و ۲۸ و ۳۳ /

کهف: ۳۷ / فاطر: ۱۱ / صافات: ۱۱ / غافر: ۶۷) (اعم از گِل و لجن)، آتش (حجر: ۲۷) و زمین (بقره: ۳۰). در کتاب های روایی، ذیل آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) روایات و مطالبی ذکر شده که آشکار می کند قبل از حضرت آدم علیه السلام موجوداتی بر روی زمین زندگی می کردند؛ در ذیل به برخی از این روایات اشاره می شود.

أ. ملائکه و ابلیس؛

در روایات، از ملائکه و ابلیس به عنوان مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام یاد شده است؛ امام صادق علیه السلام فرمود:

فَإِنَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فِي السَّمَاءِ يَعْبُدُ اللَّهَ - وَكَانَتْ الْمَلَائِكَةُ تَنْظُرُ أَنَّهُ مِنْهُمْ وَلَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ - فَلَمَّا أَمَرَ اللَّهُ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لِأَدَمَ علیه السلام أَخْرَجَ مَا كَانَ فِي قَلْبِ إِبْلِيسَ مِنَ الْحَسَدِ فَعَلِمَ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ ذَلِكَ أَنَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِثْلَهُمْ...؛ در آسمان، ابلیس همراه فرشتگان بود و خدا را عبادت می کرد. فرشتگان تصور می کردند او از زمره آنان است؛ حال آنکه از آنان نبود؛ چون خداوند پیش از آدم موجوداتی را خلق نموده بود که ابلیس حاکم در میان آنان بود. هنگامی که در روی زمین فساد نمودند و طغیان کردند و خونریزی به راه انداختند، پس خداوند متعال بر آنان فرشتگانی را مبعوث ساخت که آنان را کشتند و ابلیس را اسیر نموده، همراه خود به آسمان بردند. او با فرشتگان بود و همراه آنان عبادت می کرد تا اینکه خداوند آدم را خلق نمود و حسد و استکبار ابلیس پدیدار شد. هنگامی که فرشتگان را امر به سجود به آدم نمود، فرشتگان دانستند که او از زمره آنان نبوده است...» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶-۳۵ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۶ / حویزی بختیاری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۰ / جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۷).

موجوداتی که ابلیس در روی زمین بر آنان حکومت می کرد، جنّ بنی الجان بودند که طغیان کرده، فرشتگانی از آسمان نازل شده، آنان را سرکوب کردند؛ این فرشتگان تا قبل از آفرینش آدم علیه السلام در زمین زندگی می کردند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۶ / حقی برسوی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۳ / حویزی بختیاری،

۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۰ / جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۸). این گروه از فرشتگان، نسبت به جانیشینی آدم علیه السلام اعتراض کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۸).

ب. جنّ و نسناس؛

دیگر مخلوقاتی که حضورشان با استناد به روایات آفرینش، قبل از آدم علیه السلام ثابت می شود، جنّ و نسناس هستند. در برخی روایات فقط جنّ ذکر شده است، اما در برخی دیگر، جنّ و نسناس هر دو مخلوقات زمینی قبل از آدم علیه السلام ذکر شده اند.

برخی مفسرین، جنّ را اولین موجودی که در زمین سکونت گزیده، در آن فساد و خونریزی راه انداخته، معرفی کرده اند. خداوند برای سرکوبی آنان، ملائکه را فرستاد و با آنان و ابلیس نبرد کردند، سپس خداوند آنان را در جزایر، اطراف کوه ها (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۴۵ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷ / حائری طهرانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۸) و فضا ساکن کرده، بین جنّیان و نسل آدم علیه السلام حجاب و پرده ای قرارداد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۰). برخی تاریخ آفرینش جنّ را هزار سال قبل از خلقت حضرت آدم علیه السلام خبر داده اند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۷).

در روایتی به نقل از امام باقر علیه السلام ذکر شده، هفت هزار سال قبل از خلقت آدم علیه السلام جنّ و نسناس بر روی زمین زندگی می کردند. چون آنان به گناه و خونریزی مشغول شده، خداوند آنان را مجازات کرد: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا بَيِّدَهُ. وَذَلِكَ بَعْدَ مَا مَضَى مِنَ الْجِنِّ وَالنَّسْنَسِ فِي الْأَرْضِ. سَبْعَةَ آلَافٍ سَنَةً...» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱۷، ص ۱۰۴ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۷ / قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶ / مجلسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۳ / قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۹ / حویزی بختیاری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۱ / جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۷ / حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۱). جنّیان را در اطراف زمین و فضا ساکن کرده و نسناس را هلاک کرد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۰ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۸). حضرت در این روایت، جنّ و نسناس را دو دسته مستقل از مخلوقات ماقبل آدم علیه السلام معرفی کرده اند و چون نسل نسناس را خداوند به هلاکت رساند، حضرت در ابتدای این روایت طولانی از آنان یاد کرده، اما در ادامه فقط به جنّ می پردازند که نسل آنان مانند نسل آدم علیه السلام همواره زنده اند. امام سجاد علیه السلام نیز فرمود:

شخصی از امام علی علیه السلام درباره ناس، اشباه الناس و نسناس سؤال کرد، حضرت

از امام حسین علیه السلام خواستند پاسخ سؤال آن شخص را بدهند، امام حسین علیه السلام فرمودند:

أَمَّا قَوْلُكَ أَخْبِرْنِي عَنِ النَّاسِ فَتَحْنُ النَّاسُ وَلِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ فِي كِتَابِهِ . ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ (بقره: ۱۹۹) فَرَسُوهُ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي أَفَاضَ بِالنَّاسِ وَأَمَّا قَوْلُكَ أَشْبَاهُ النَّاسِ فَهُمْ شَبِيعَتُنَا وَهُمْ مَوَالِينَا وَهُمْ مِنَّا وَلِذَلِكَ قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَام فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي (ابراهيم: ۳۶) وَأَمَّا قَوْلُكَ التَّنَسُّسُ فَهُمْ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى جَمَاعَةِ النَّاسِ ثُمَّ قَالَ «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴)؛

«ناس» همان پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است؛ زیرا خداوند فرمود: «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» (بقره: ۱۹۹) و پیامبر کسی است که با مردم کوچ کرد و ما نیز از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستیم، و «اشباه الناس» پیروان ما که طبق این فرموده حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (ابراهيم: ۳۶) آنان نیز از ما هستند، و «نسناس» همین مردمان انبوه‌اند که خدا فرمود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ» (اعراف: ۱۷۹) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵ / فوات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۶۴ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴۷، ص ۹۵-۹۴، در روایتی که در تفسیر فوات کوفی و بحار الانوار نقل شده، امام حسن علیه السلام پاسخ آن فرد را می‌دهند).

نکته‌ای که از حدیث فوق استفاده می‌شود، این است که «نسناس» در کلام امام علیه السلام به معنای انسان‌های بیچاره، منحرف و گمراه هستند؛ زیرا حضرت واژه «نسناس» را در مقابل «ناس»، به معنای پیامبر و ائمه علیهم السلام و «اشباه الناس» به معنای پیروان آنان به کار برده‌اند؛ اما این، وجود «نسناس» قبل از حضرت آدم علیه السلام را نفی نمی‌کند، بلکه حضرت، انسان‌هایی که در مسیر پیامبر و عترت علیهم السلام گام بر نمی‌دارند و از مسیر اهل بیت منحرف شده‌اند را مصداقی از «نسناس» دانسته‌اند.

همچنین در آنجا که برخی از علما «یاجوج و ماجوج» را «نسناس» دانسته‌اند و یا آن سخن امام علیه السلام که «یاجوج و ماجوج» را از فرزندان آدم علیه السلام نمی‌داند: «... وَالنَّاسُ وَوَدَّ أَدَمَ مَا خَلَا يَأْجُوجَ وَ مَاْجُوجَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۵۰۵) می‌تواند به علت شباهتی باشد که این دو به «نسناس» دارند؛ بنابراین نمی‌توان وجود موجودات عجیب الخلقه‌ای به نام «نسناس» را نفی کرد.

در روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل است که پیش از آدم علیه السلام جنّ و پیش از آنها ملائکه و پیش از آنان آدم ساکنان زمین بودند (نجفی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۹) (دقت شود که در کتاب‌های تفسیری - روایی،

جز این روایت، روایت دیگری که در آن ترتیب خلق موجودات قبل از آدم علیه السلام آمده باشد، به دست نیامد) و شاید این روایت همانند روایت نقل شده از امام باقر علیه السلام - در بحث عوالم قبل از آدم علیه السلام - دلالت بر زندگی انسان هایی قبل از حضرت آدم علیه السلام داشته باشد.

نتیجه گیری

با استناد به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام می توان دریافت که موجودات متعددی اعم از جاندار و غیر جاندار، قبل از حضرت آدم علیه السلام آفریده شده اند؛ برخی از آنان (نسناس) سال ها قبل از آفرینش آدم علیه السلام نسلشان منقرض شده، برخی دیگر - مانند جن - در اطراف زمین و فضا تبعید شده، برخی نیز - همانند ابلیس و اعوانش - مهلت داده شده اند و همیشه در کمین فرزندان آدم هستند تا آنان را از راه بندگی خداوند منحرف کنند؛ همچنین این عالم، آدم علیه السلام و نسل او، آخرین عالم و نسل بشر نیست و فیض الهی پس از اتمام این عالم و برپا شدن قیامت، با خلق بشر و دنیای جدید، همچنان مستمر و پایدار خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، الخصال، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۳. _____، علل الشرائع، چاپ اول، قم: بی نا، ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶م.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، چاپ سوم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، چاپ چهارم، قم: بی نا، ۱۳۶۷ش.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۹. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، فقه اللغة، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۱۰. الحائری الطهرانی، سید میر علی، تفسیر مقتنیات الدرر، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالکتب الإسلامی، ۱۳۹۱ش.
۱۱. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۲. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
۱۳. حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، چاپ ششم، قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۴ق.
۱۴. حویزی بختیاری، یعقوب بن ابراهیم، تفسیر صوافی الصافی، چاپ اول، قم: مجمع الذخائر الإسلامیة، ۱۳۹۳ش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، محقق علی اسلامی، چاپ هشتم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ اول، بیروت: بی نا، ۱۳۷۶ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالشامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، چاپ اول، بیروت: بی نا، ۱۴۱۷ق.
۱۹. شبر، عبدالله، تفسیر القرآن الکریم (شبر)، چاپ دوم، قم: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۱۰ق.
۲۰. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصحي صالح)، چاپ اول، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان في تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان في تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، ترجمه تفسیر طبری، چاپ دوم، تهران: توس، ۱۳۵۶ش.
۲۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان في تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۶. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان في تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: اسلام، ۱۳۶۹ش.
۲۷. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۱. فیومی، أحمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۳۲. قرشی بنابی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
۳۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸ش.
۳۵. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، چاپ اول، تهران: کتابفروشی اسلامیة، بی تا (نرم افزار جامع التفاسیر).
۳۶. کاشانی، محمد بن مرتضی، *تفسیر المعین*، چاپ اول، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله، ۱۴۱۰ق.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، چاپ اول، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۹. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، چاپ اول، تهران: بی تا، ۱۴۱۰ق.
۴۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: بی تا، ۱۴۰۳ق.
۴۱. _____، *تاریخ پیامبران (حیوة القلوب)*، تحقیق سید علی امامیان، ۵ جلد، بی جا، قم: سرور، ۱۳۷۵ش.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، ۲۸ جلد، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ش.
۴۳. _____، *پیام امام شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه*، ۳ جلد، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۵ش.
۴۴. نجفی، محمد جواد، *تفسیر آسان*، بی جا، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۹۸ق.

ثبات نبوت و وصایت شیث نبی علیه السلام

تا ادريس نبی علیه السلام

طاهره کهزادوند^۱ / ریحانه هاشمی^۲

چکیده

در مقاله پیش رو، وصایت و نبوت انبیای الهی بعد از حضرت آدم علیه السلام تا زمان ادريس نبی علیه السلام، بررسی شده است. امر هدایت بشر از زمان حضرت آدم توسط خداوند متعال، از لوازم نبوت عام است. مقاله حاضر با استفاده از منابع تفسیری، روایی، تاریخی و کلامی موجود و به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده است و با روش توصیفی-تحلیلی، در صدد اثبات هدایت بشر از طرف خداوند و رها نمودن آنان در ظلمات بوده و با استفاده از ادله نقلی و عقلی، به اثبات وصایت و نبوت شیث علیه السلام فرزند حضرت آدم، پرداخته و سلسله اوصیای ایشان تا زمان ادريس نبی علیه السلام را بیان نموده و نبوت ادريس نبی را به اثبات رسانده است. اهم نتایج این پژوهش این است که بشر نخستین بعد از حضرت آدم علیه السلام نیز می‌بایست دارای عقل و قدرت انتخاب بوده و برای هدایت خویش نیاز به راهنما داشته باشد و خداوند متعال امر هدایت بشر را از طریق انبیا به انجام رسانده که نبوت ایشان با استفاده از آیات و روایات، به اثبات رسیده است.

واژگان کلیدی: نبی، وصی، شیث، ادريس.

۱. دانش آموخته سطح ۳، جامعه الزهراء علیه السلام.

۲. استاد حوزه و دانشگاه.

مقدمه

یکی از لوازم نبوت عام، رها نکردن هیچ امتی بدون راهنماست، که طبق آیه شریفه ﴿إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ۲۴) از سنن الهی به حساب می‌آید. بعد از خلقت آدم ابوالبشر ﷺ، خداوند متعال وی را به عنوان فرستاده خود در میان فرزندان و نوادگانش قرار داد. با توجه به این سنت الهی که هیچ امتی بدون راهنما رها نمی‌شود، با فرا رسیدن زمان مرگ آدم ﷺ، امت آن حضرت که طبق برخی اقوال، تعداد آنان به چهل هزار نفر می‌رسید، با سرپرستی چه کسی باید به حیات خویش ادامه می‌دادند.

علما معتقدند عقل بشر به تدریج تکامل یافته و به سطح کمال خویش در زمان نبی اکرم ﷺ رسیده است. آنچه ضروری به نظر می‌رسد، این است که آیا بشر ابتدایی بعد از حضرت آدم، توسط انبیا هدایت یافته است، یا اینکه در ضلالت و گمراهی رها شده؟ که در این صورت، رها شدن آنان برخلاف سنت الهی فرستادن انبیا خواهد بود.

مقصود نگاشته حاضران است که نبوت دومین پیامبر الهی را ثابت کند و به ذکر اوصیای الهی تا زمان ادريس نبی ﷺ پردازد و با ادله متقن، نبوت ادريس ﷺ را که از انبیای قبل از نوح ﷺ است، به اثبات برساند.

منابعی که این مسئله را مورد بحث قرار داده‌اند، به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱. منابع تفسیری، ۲. منابع تاریخی، ۳. کتاب‌های قصص الانبیاء. مهم‌ترین منابع معتبر در این تحقیق، شامل منابع تفسیری متقدم است که پیشینه آنها به قرن سوم هجری باز می‌گردد؛ از جمله آنها: تفسیر طبری و تفسیر علی بن ابراهیم قمی، متعلق به قرن سوم هجری و تفسیر عیاشی، قرن چهارم و تفاسیر روایی همچون الصافی و البرهان و نورالثقلین هستند. کتاب‌های روایی، همچون امالی شیخ طوسی و شیخ صدوق و تفاسیر معاصر، مانند المیزان نیز تا حدودی به این مطلب اشاره نموده‌اند. کاستی این منابع این است که به صورت گذرا از این مسئله گذشته‌اند و صرفاً به بیان احادیث در این زمینه اکتفا نموده و به دنبال تحلیل مسئله نبوده‌اند. این تحقیق، بر آن است تا این روایات و مستندات را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

منابع تاریخی و قصص الانبیاء، در رتبه دوم اهمیت قرار دارند؛ از جمله این منابع: طبقات الکبری، متعلق به قرن دوم هجری؛ تاریخ طبری و تاریخ یعقوبی، متعلق به قرن سوم هجری؛ مروج

الذهب مسعودی، متعلق به قرن چهارم هجری؛ *الکامل فی التاریخ* ابن اثیر، متعلق به قرن هفتم و ناسخ *التواریخ* سپهر، متعلق به قرن سیزدهم هستند و از کتاب های قصص الانبیاء: کتاب ابواسحاق نیشابوری، متعلق به قرن پنجم هجری؛ *قصص الانبیاء* ابن کثیر، متعلق به قرن هشتم؛ *قصه های قرآن و انبیاء* از سید نعمت الله جزایری، متعلق به اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم؛ *تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم*، تألیف سید محمد مهدی موسوی و... متعلق به قرن حاضر، به مسئله مورد بحث پرداخته اند.

متأسفانه بیشترین منابع، سرشار از اسرائیلیات بوده و از طرفی منابع معاصر عموماً برگرفته از همان منابع متقدم هستند و پژوهش جدیدی در این زمینه انجام نداده اند. اما در مورد موضوع مورد بحث، کتاب یا مقاله ای با این عنوان یافت نشد. در پژوهش حاضر، سعی بر این است تا وصایت و نبوت دومین پیامبر الهی و همچنین نبوت ادريس عليه السلام بررسی شود و با ادله عقلی و نقلی به اثبات برسد.

۱. حضرت شیث، وصی حضرت آدم عليه السلام

«شیث» واژه ای عبری است که در زبان عربی، شث و در زبان سریانی، شاث خوانده شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۸۲). البته در برخی کتاب ها شاث، شیاث و شیث نیز آورده شده است (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۰۳).

«شیث» به معنای احد اولاد آدم (عباد صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۲۹) و النبی ابن آدم ابی البشر و وصی آدم است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸). این واژه به گفته برخی از مفسرین، از هابیل گرفته شده و به معنای هبة الله است. «هبة الله» به معنای بخشش الهی یا هدیه خداوندگار است که به شیث عليه السلام گفته می شود؛ زیرا وی به جای هابیل، به آدم عليه السلام عطا شده است (اولیایی، بی تا، ص ۹). «وصی» در لغت بر وزن فعلیل، به معنای کسی است که متصف به تعهد و رساندن باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۱۴۰) و همچنین به معنای متصل شدن و متصل کردن است و «ایصاء» و «توصیه»، به معنای سفارش و دستور آمده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۴).

«وصی» در اصطلاح، به کسی می گویند که موصی، به او نیابت می دهد تا بعد از مرگش، در آنچه باید حق و حقوق آن را استیفا کند، تصرف کند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴۰). وصی در کتاب

و سنت، انسانی است که دیگری به او وصیت می‌کند تا پس از مرگش، به اموری که مورد توجه اوست اقدام نماید (عسگری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۸) و وصیت به معنای آن است که دستورالعملی را همراه با اندرز و پند، به کسی بدهی تا مطابق آن عمل کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۵). وصی نبی، کسی است که پیامبر با او عهد بسته است تا پس از مرگش، کار شریعت و امت او را برعهده گیرد و به انجام رساند (عسگری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۸).

در میان عامه مردم، چنین است که شخص قبل از وفات خویش یک نفر را به عنوان وصی خود انتخاب کرده و با انجام سفارشات و دستوراتی، از او می‌خواهد به آنها عمل نماید. این مسئله از طرف انبیا که خود هدایتگر تمام انسان‌ها هستند، به طریق اولی به انجام رسیده است؛ زیرا یکی از قوانین کلی در میان انبیا این است که هر پیامبری، بعد از خود به تعیین وصی و جانشین پردازد (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۳)؛ چراکه بر خداوند لازم است به وسیله انبیا، طرق استکمال و راه سعادت و شقاوت را به بندگان ارائه نماید، که اگر چنین نشود، خلقت بشر بیهوده و عبث است و این منافی با عدل الهی و برخلاف حکمت الهی از آفرینش انسان خواهد بود (سید الطیب، ۱۳۶۹، ص ۱۴۷-۱۴۸). بنابراین، زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نخواهد بود (حرانی، بی‌تا، ص ۱۵۴).

حضرت آدم علیه السلام ابوالبشر، به عنوان اولین پیامبر الهی، در بین فرزندان و نوادگانش به کار تبلیغ و هدایت آنان مشغول بوده و وظایف الهی خویش را به درستی انجام داده است. حال بعد از وفات آن حضرت، امت ایشان که طبق برخی روایات، تعداد آنان به چهل هزار نفر می‌رسیده است (بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۱)، تکلیفشان چه بوده؟ در حالی که رها نمودن آنان بدون راهنما، با ادله نقلی ما سازگاری ندارد؛ چنان‌که روایات فراوان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در منابع مختلف شیعه و سنی آمده که تعیین وصی برای تمام پیامبران، به عنوان یک قاعده و قانون ثابت و تغییرناپذیر الهی بوده است. همچنان‌که حضرت فرمود: «فانه لم یبعث نبی الا وکان له وصی من امته» (عسقلانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۴) / سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۳.

نبوت حضرت آدم علیه السلام با استفاده از دلایل مختلف - از جمله روایات - به اثبات رسیده است؛ چنان‌که نبی مکرم اسلام فرمودند:

آدم از خداوند خواست که وصی صالحی را برای او قرار دهد، پس وحی شد به او: همانا من انبیا را با نبوت گرامی می‌دارم. سپس فرمود: ای آدم، وصیت کن به شیث

نبی و وصیت کرد آدم به شیث و شیث همان هبة الله بن آدم است... (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۲ / شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۰۲ / فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۹۵ / شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰۱).

طبق این حدیث شریف، آدم علیه السلام به عنوان اولین پیامبر الهی، می بایست دارای یک وصی و جانشین باشد تا کار هدایت امتش را برعهده بگیرد. این درخواست آدم علیه السلام، از طرف خداوند اجابت شده و یکی از فرزندان او به نام شیث، به عنوان وصی و جانشین وی منصوب شده است. اما اینکه شیث چه کسی است و چه ویژگی هایی از وی سبب این انتصاب شده، اقوال گوناگونی مطرح شده است. طبق منابع اسلامی و غیراسلامی، بعد از کشته شدن هابیل به دست قایل، حضرت آدم علیه السلام دچار جزع و بی تابی فراوان شد، تا اینکه خداوند متعال بعد از سال ها انتظار، فرزندی به نام شیث - به معنای هبة الله - را به ایشان ارزانی داشت. او شبیه ترین فرزندان آدم به وی بود (تاریخ یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۷). او از تمام پسران حضرت آدم علیه السلام موقرتر، خوش سیماتر و خوش اخلاق تر بود و جلال و ابهت داشت (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۷ / تفسیر عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۷ / تفسیر قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۷۰) و به گفته جبرئیل فرشته وحی، او نیکوکارترین فرزندان آدم بود (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ بنابراین، آدم بهترین و شایسته ترین فرزندان خود به نام شیث را به عنوان جانشین و ولی عهد خویش منسوب کرد (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۸ / طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵۳ / عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۲). اینک شیث به عنوان وصی اولین پیامبر الهی که منصوب شده از طرف خداوند متعال بود، باید به انجام وظایف خود می پرداخت. نکته ای که باید در اینجا مورد بررسی قرار گیرد، این است که آیا وصی آدم علیه السلام دارای مقام نبوت بوده است یا خیر؟ پاسخ به این سؤال، نقش تعیین کننده ای در شناختن سیره و نحوه عملکرد وی به عنوان اولین وصی الهی خواهد داشت.

۱.۲. اثبات نبوت شیث علیه السلام

کلمه «نبی»، از ریشه «نبأ» یا «نبو» گرفته شده. کسانی که «نبی» را از ریشه «نبأ» می دانند، معتقدند این کلمه یا به معنای مطلق خبراست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۲ / جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۷۴ / فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷)، یا اینکه با ذکر پاره ای از قیود، از جمله دارای فایده بودن، عظیم بودن، و توان به دست آوردن علم، یا ظن غالب، به معنای خبراست (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲ق، ص ۷۸۹-۷۸۸). کسانی که آن را از ریشه «نبو» می‌دانند، معانی ای همچون: شریف؛ رفیع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۰)؛ پیغمبر؛ برانگیخته خدا به سوی مردم؛ و آن که از غیب و آینده با وحی از سوی خدا، خبر دهد (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۶۶) برای آن قائلند.

اثبات نبوت انبیا، از طرق مختلف امکان پذیر است، ولی در مورد انبیای پیشین - به خصوص انبیای قبل از حضرت نوح علیه السلام - راهی جز دلایل نقلی وجود ندارد؛ اثبات این مسئله، با دلایل نقلی و تحت شرایط خاص امکان پذیر خواهد بود، یکی از شرایط مذکور این است که:

اولاً دلیل نقلی، دارای استدلال‌های عقلی متین و استوار بوده و محتوای عقلی آنها سبب رجوع دلیل نقلی بر برهان عقلی شود؛ ثانیاً استدلال به دلیل نقلی، برای اثبات اصل وحی و نبوت نباشد که در غیر این صورت، مستلزم دور خواهد بود؛ ثالثاً در صورت مخدوش بودن سند این روایات، متانت متن از یک سو و تطافرو کثرت آنها از طرف دیگر و در نهایت استناد رجال حدیث و کلام به آنها، می‌تواند در حد خود سبب تبیین شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۶).

اگرچه در قرآن کریم به نام شیث نبی علیه السلام اشاره نشده است، ولی از طریق روایات و استدلال بر برخی از آیات، می‌توان نبوت ایشان را اثبات نمود؛ از جمله آیات دلالت‌کننده بر اثبات نبوت انبیای پیشین، آیه شریفه «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) است. با توجه به اینکه مراد از امت در عبارت «إِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»، اهل هر عصر است (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۹) و بشر اولیه بعد از حضرت آدم، از نخستین امت‌ها به حساب می‌آیند و نیز طبق این آیه شریفه، خداوند متعال در میان تمام امت‌ها یک حجت را مبعوث نموده است و هیچ امتی را بدون پیشوای الهی رها نکرده است؛ امت بعد از حضرت آدم نیز باید دارای یک راهنمای مبشر و منذر بوده باشند. مؤید این استدلال، روایتی از امام باقر علیه السلام است که فرمودند:

به خدا سوگند، پس از قبض روح آدم علیه السلام خداوند زمین را بدون پیشوایی که مردم را به سوی خدا هدایت کند، رها نکرد و او حجت خدا بر بندگان اوست و زمین را بدون امامی که حجت خدا بر مردم است، باقی نمی‌گذارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

از طرفی طبق روایات، انبیا موظف بودند آنچه از علوم الهی را که نزد آنان بود، به وصی خود تحویل دهند. امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: «...هیچ پیغمبری نمیرد تا دانش خود را یکجا به وصی خود تحویل

دهد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ بنابراین، آدم عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان اولین پیامبر الهی، باید آنچه از علوم الهی را که نزد وی بود، به وصی و جانشین خود تحویل می نمود.

در کنار روایاتی که شیث عَلَيْهِ السَّلَام را به عنوان وصی آدم عَلَيْهِ السَّلَام معرفی کرده اند، تعداد دیگری از روایات بر نبوت وی تأکید می کنند؛ از جمله، در روایتی^۱ پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شیث را از زمره انبیای الهی به شمار آورده که از مجموع صد و چهار کتاب و صحیفه الهی، پنجاه صحیفه الهی را متعلق به شیث می داند. با توجه به اینکه یکی از ویژگی های انبیا، ارتباط با منبع وحی است و در پاره ای از موارد، نازل شدن کتاب یا صحیفه صورت گرفته است؛ بنابراین داشتن پنجاه صحیفه (طبق روایت) از دلایل نبی بودن شیث عَلَيْهِ السَّلَام است.

در روایتی دیگر، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می فرماید:

چون نبوت آدم سپری شد و اجل او فرا رسید، خداوند به او وحی فرمود: ای آدم، چون نبوت تو تمام شده و روزگارت به سر رسیده است، بنگر آنچه را از دانش و عهدها و میراث پیامبری و اثرها و کتاب های علمی و اسم اعظم نزد توست، در بازماندگان از فرزندان (یعنی نزد فرزندان هبه الله) قرار ده؛ زیرا من (خداوند) هیچگاه زمین را بدون عالمی (پیامبر، امام، حجت) که به وسیله او راه اطاعت و دین من شناخته می شود و مایه نجات پیرو من است، نخواهم گذاشت (طبری صغیر، ۱۳۸۳ق، ص ۲۳۲).

در این روایت، خداوند متعال وعده داده است که هیچگاه (در تمام عصرها) زمین را از هادی بشر خالی نخواهد گذاشت. از آنجا که بعد از آدم نیز باید امر هدایت بشر توسط کسی که از طرف خداوند تعیین شده باشد، انجام گیرد و چون قبلاً ثابت شد که وصی حضرت آدم، فرزندش شیث بوده و از طرفی اوصیای پیامبران قبل از نبی اکرم، همگی انبیا بودند و همه به وصیت حجت قبل از خود به پا خاستند (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۶)؛ بنابراین شیث عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان وصی و نبی بعد از آدم، تمام

۱. حَدَّثَنَا... عُبَيْدُ بْنُ عَمِيرٍ اللَّيْثِيُّ عَنْ أَبِي دَرَّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص)... يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ النَّبِيِّينَ قَالَ مِائَةٌ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفٍ قُلْتُ كَمْ الْمُرْسَلُونَ مِنْهُمْ قَالَ ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثَةٌ عَشْرَ حَمَاءَ غَفِيرَاءَ قُلْتُ مَنْ كَانَ أَوَّلَ الْأَنْبِيَاءِ قَالَ آدَمُ قُلْتُ وَكَانَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مُرْسَلًا قَالَ نَعَمْ خَلَقَهُ اللَّهُ يَبْدَهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ثُمَّ قَالَ (ص) يَا أَبَا دَرٍّ أَرْبَعَةٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ سُرِّيَانِيُّونَ آدَمُ وَشِيثٌ وَأَخْنُوخٌ وَهُوَ إِدْرِيسُ (ع) وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ حَطَّ بِالْقَلَمِ وَنُوحٌ (ع)... قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ قَالَ مِائَةٌ كِتَابٍ وَأَرْبَعَةٌ كُتُبٍ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى شِيثٍ خَمْسِينَ صَحِيفَةً وَعَلَى إِدْرِيسَ ثَلَاثِينَ صَحِيفَةً وَعَلَى إِبْرَاهِيمَ عَشْرِينَ صَحِيفَةً وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَالزَّبُورَ وَالْفُرْقَانَ... (شیخ طوسی، النص، ص ۴۴۲ / شیخ صدوق، النص، ص ۴۰۲ / طبرسی، ج ۱۰، ص ۴۷۶ / طبرانی، ج ۳۱، ص ۱۳۸).

میراث پیامبری را به ارث برده و هدایتگر امت آدم عَلَيْهِ السَّلَام بعد از او بوده است. نکته‌ای که نباید از آن غفلت شود این است که علاوه بر منابع تفسیری و روایی تشیع که در مورد نبوت شیث عَلَيْهِ السَّلَام سخن به میان آورده‌اند، سایر منابع شیعی همچون منابع تاریخی و منابع روایی، منابع تفسیری عامه نیز بر این مطلب تأکید کرده‌اند.

۱،۳. سیره تبلیغی شیث نبی عَلَيْهِ السَّلَام

تبلیغ دین الهی، از وظایف انبیای الهی است. حضرت شیث عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان دومین پیامبر الهی نیز می‌بایست در این راستا به انجام وظیفه خود مبادرت می‌نمود. روایات در این زمینه به دو دسته تقسیم می‌شود: گروهی از روایات بر هدایت امت و تبلیغ دین خدا توسط شیث عَلَيْهِ السَّلَام تأکید دارند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۰۸ / سیدبن طاووس، ص ۳) و دسته دیگر، بر ترس ایشان از برادرش قابیل و تقیۀ دائم آن حضرت و رفتن ایشان به یک جزیره سخن به میان می‌آورند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۵). برای کسب نتیجه مطلوب از بحث، ابتدا باید تفاوت بین دو واژه نبی و رسول بیان شود؛ زیرا با توجه به اختلافی که در مورد تعاریف این دو واژه وجود دارد، نمی‌توان به پاسخ روشنی در این زمینه رسید. برخی، نبی را کسی می‌دانند که وحی الهی را دریافت نموده، ولی مأمور به ابلاغ آن به دیگران نیست؛ یعنی در واقع فقط بر خود مبعوث شده است. اگر این نظر را بپذیریم، در این صورت مسئله تقیۀ حضرت شیث عَلَيْهِ السَّلَام - حتی برای تمام عمر - به عنوان نبی الهی، مورد پذیرش واقع می‌شود؛ به این علت که ایشان در انجام وظیفه خود کوتاهی ننموده و فقط مأمور به دریافت وحی و آگاه شدن از اسرار الهی بوده است. ولی این ادعا می‌تواند به چند علت مردود باشد: اولاً، در برخی از آیات قرآن کریم، رسول و نبی به عنوان فرستاده الهی معرفی شده‌اند و فرستاده بدون پیام و تبلیغ، معنا و مفهومی ندارد. خداوند متعال در سوره حج می‌فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الْوَالِي الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ؛ مَا بِيَشِ

از توهیح رسول و نبی‌ای نفرستادیم، مگر آنکه هرگاه آرزو می‌کرد، شیطان در آرزوهای

او مداخله می‌نمود﴾ (حج: ۵۲).

خداوند متعال در برخی از آیات، مقام تبشیر و انذار را برای نبی در نظر گرفته است؛ مانند این آیه شریفه که می‌فرماید:

﴿بَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ؛ خدایوند انبیا را برای بشارت دادن و انذار کردن برانگیخت﴾ (بقره: ۲۱۳).

دو مقام مبشر و منذر، قطعاً مربوط به ابلاغ پیام است (نصری، ۱۳۷۶، ص ۳۳۵). دلیل مهم دیگر اینکه با توجه به روایت معروف پیامبر اکرم ﷺ در مورد تعداد انبیاست. آنچه با عقل سازگاری ندارد، این است که بپذیریم جز سیصد و سیزده نفر از انبیا که رسول بوده‌اند و وظیفه تبلیغ داشته‌اند، سایر صد و بیست و چهار هزار نبی الهی دیگر، هیچ وظیفه‌ای برای تبلیغ احکام الهی نداشته‌اند؛ در حالی که یقیناً هیچ عقل سلیمی این مسئله را نمی‌پذیرد.

علامه طباطبایی، نبی را کسی می‌داند که از طرف خداوند برای هدایت بشر برانگیخته شود: ﴿بَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (بقره: ۲۱۳)، اما رسول، فرستاده مخصوص است که برای اصلاح تمام امور مردم مبعوث می‌شود و اگر مردم او را تکذیب کنند، به عقوبت الهی گرفتار می‌شوند: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ؛ و برای هر امتی رسولی است. پس هرگاه رسول آنان آمد، بین آنان به عدل حکم شود﴾ (یونس: ۴۷) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۰).

با توجه به تعاریف یاد شده، بنابراین روایاتی که بر تقیه حضرت شیث عليه السلام تأکید می‌کنند، در صورتی این تقیه قابل قبول خواهد بود که یا مربوط به دوره خاص از زندگی ایشان بوده و یا اینکه در میان قابیلیان دست به تقیه زده و در میان قوم خود به تبلیغ آیات الهی پرداخته باشد، ولی اگر این تقیه را مربوط به تمام عمر ایشان بدانیم، با نبوت آن حضرت سازگاری نخواهد داشت؛ زیرا صرف ترسیدن از مرگ و کشته شدن توسط قابیلیان، نمی‌تواند عامل ترک وظیفه توسط انبیای الهی باشد: ﴿الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ (احزاب: ۳۹). پیامبران الهی به جز خداوند، از کسی ترس به دل راه نمی‌دهند و در راه تبلیغ و پیامبری خویش، از کوچک‌ترین تلاشی برای هدایت بشر فروگذار نمی‌کنند.

بنابراین، حضرت شیث عليه السلام به عنوان یکی از مصادیق این آیه شریفه، مانند سایر انبیای الهی، برحسب وظیفه برای هدایت امت خویش تلاش کرده تا به هدف نهایی و مطلوب برسد. هرچند به علت دوری بسیار زیاد ما از زمان وی، اظهار نظر در مورد اینکه وی چگونه به انجام وظیفه خود می‌پرداخته، سخت به نظر می‌رسد، ولی طبق برخی از اسناد وی را «اورای ثانی» گویند که در زبان سریانی، به معنای معلم است (خواندمیر، ۱۳۵۳، ص ۲۳)؛ چراکه وی بعد از آدم عليه السلام، اولین کسی است

که به تعلیم حکمت و تنبیه ضروریات شریعت پرداخت (سپهر، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱). براین اساس، او قوم خود را به تقوای الهی و عمل صالح امر می‌کرد (تاریخ یعقوبی، بی تا، ص ۸). امر کردن به تقوای الهی و انجام عمل صالح، کاری است که تمام انبیای الهی به انجام آن مبادرت می نمودند؛ زیرا تنها راه رسیدن بشر به کمال نهایی و مطلوب، جز از این طریق میسر نخواهد بود.

طبق برخی دیگر از اسناد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص ۴۴)، در زمان شیث مردم دو گروه شدند: دسته‌ای از او اطاعت کردند و گروهی از فرزندان قابیل از اطاعت وی سرباز زدند. بنابراین، شیث به موجب فرمان حضرت حق، به میان اولاد قابیل رفته و ایشان را به سلوک در طریق هدایت دعوت کرد؛ عده کمی دعوت او را پذیرفتند و بقیه سرگردان ماندند (خواندمیر، ۱۳۵۳، ص ۲۳). از این رو، آن حضرت بدون ترس از قابیل و فرزندانش، به وظیفه خود که راهنمایی و ارشاد مردمان زمان بوده، پرداخته است.

۴،۱. صحف حضرت شیث علیه السلام

طبق روایات، شیث علیه السلام از معدود انبیای الهی هستند که به ایشان صحیفه داده شده است. بیشتر منابع، تعداد صحف ایشان را پنجاه صحیفه بیان کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۷۶ / ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۷۶) و برخی تعداد این صحیفه‌ها را سی صحیفه می‌دانند (ابن ندیم، بی تا، ص ۳۳). در مورد اینکه محتوای صحف شیث نبی علیه السلام دقیقاً چه مطالبی بوده! سند قطعی در دست نیست، مگر اینکه برخی منابع تفسیری و تاریخی، به کلیات مطالب این صحف اشاره نموده‌اند. برخی معتقدند این صحف شامل بخشش‌های الهی و نعمت‌های نامتناهی بوده است (کاشفی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۴) و عده‌ای از منابع تاریخی معتقدند که این صحف شامل علوم حکمی و ریاضی و الهی و صنعت مشکله، چون اکسیر و غیره بوده است (خواندمیر، ۱۳۵۳، ص ۲۳). با توجه به اینکه اصل این صحف از بین رفته و برای ما امکان دسترسی به آنها وجود ندارد، قادر به اظهار نظر قطعی در این زمینه نخواهیم بود، ولی حداقل اظهار نظری که می‌توان با استناد به موارد مذکور، در مورد محتوای این صحف نمود، این است که می‌توان این صحف را شامل تسبیح و تهلیل خداوند متعال و علوم مختلف (علم حکمی و ریاضی و الهی و...) دانست.

۲. سلسله اوصیا بعد از شیت نبی تا زمان ادْرِیس علیه السلام

در مورد سلسله اوصیای الهی بعد از شیت نبی تا ادْرِیس علیه السلام اقوال مختلفی ذکر شده است، هرکدام از منابع تفسیری و تاریخی، این سلسله را به شکل‌های مختلف بیان کرده‌اند؛ معروف‌ترین این اقوال، عبارت است از: «شیت، انوش، قینان، مهلائیل، یارد و اخنوخ (ادْرِیس)» (مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۱ / جزری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۴ / کاتب واقدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۴ / کتاب مقدس، پیدایش، ۵، ص ۲۰). تفسیر عیاشی نیز این سلسله را با اندکی تغییر بیان کرده است. این سلسله در برخی دیگر از منابع، به این صورت ذکر شده است: «شیت، شبان، مجلث، محوت، علیشما، اخنوخ (ادْرِیس)» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۲).

نحوه عملکرد هرکدام از این اوصیای الهی، به صورت مستقل قابل بررسی نیست، ولی با توجه به توضیحی که در مورد وصی نبی داده شد مبنی بر انجام وظایف نبی ما قبل خود در زمان خویش، می‌توان مطمئن بود که هرکدام از این اوصیا، با تمام توان به انجام وظایف خود پرداخته‌اند؛ هرچند کتاب‌های تفسیری و روایی، چندان به این موضوع نپرداخته و صرفاً به بیان نام آنان به عنوان اوصیای الهی بسنده کرده‌اند و منابع تاریخی نیز بسیار مختصر به بیان شرح حال آنان پرداخته‌اند. بنابراین، با توجه به اینکه برای اثبات نبوت انبیای سلف، باید دلیل نقلی با شرایط خاص موجود باشد که ما این مدارک را در دست نداریم و نمی‌توان دقیقاً در مورد نبوت این اوصیا اظهار نظر کرد.

۳. اثبات نبوت حضرت ادْرِیس علیه السلام

«ادْرِیس» واژه‌ای عربی و از ریشه «دِرس» به معنای پیوسته خواندن و تکرار بوده که وجه نام‌گذاری آن را کثرت دانش و ممارست او بر آموزش ذکر کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۲۹)، اما برخی نیز این واژه را عجمی و غیرعربی می‌دانند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۷۰ / زبیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۸۸) و معتقدند عبارت یونانی آن «أرمس» به معنای عطارد (بخاری، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۸۸) و یا «هرمس» به معنای عطارد بوده (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۵). عده‌ای نیز آن را اسم علم سریانی می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۴۸).

در بیان سلسله اوصیای حضرت آدم تا حضرت ادْرِیس علیه السلام نیز از ایشان با نام «اخنوخ» یاد شده است که همان جد پدری نوح علیه السلام است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۵، ص ۱۸۲) و در شریعت اسلام،

به ایشان به جهت دراست علوم «ادریس» گفته می‌شود (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۷۷).

ادریس عَلَيْهِ السَّلَام از معدود انبیایی است که در قرآن کریم به نام شریفشان اشاره شده و در چندین آیه از ایشان سخن به میان آمده و صفاتی نیکورا به ایشان نسبت داده است. خداوند متعال در آیاتی از سوره‌های مریم و انبیاء، در مورد این پیامبر الهی سخن گفته و یادآوری ایشان را به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متذکر می‌شوند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۶). در این آیه شریفه علت و وجوب یادآوری حضرت ادریس عَلَيْهِ السَّلَام، صداقت کامل و نبوت ایشان است و می‌فرماید: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا». در بعضی از روایات، در معنای آیه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» آمده که: خدای تعالی بر فرشته‌ای از فرشتگان غضب نمود، پس بال او را قطع نمود و او را در جزیره‌ای بیفکند. این جزیره در وسط دریا قرار داشت. مدت‌ها که خدا می‌داند چقدر بوده، در آنجا ماند تا آنکه خدای تعالی ادریس را مبعوث نمود. فرشته نزد ادریس آمده درخواست کرد که از خدا مسئلت نماید تا از او راضی شود و بالش را به او برگرداند. ادریس دعا کرد و خدا بال آن فرشته را برگردانید و از او راضی شد. فرشته در تلافی احسان ادریس، به او گفت: «آیا حاجتی داری؟»، گفت: «بلی، دوست می‌دارم مرا به آسمان ببری تا ملک الموت را ببینم؛ چون هر وقت به یاد او می‌افتم، زندگی بر من تلخ می‌شود». پس فرشته او را بر بال خود گرفته به آسمان چهارم آورد. در آنجا ملک الموت را دید که از تعجب، سر خود را تکان می‌دهد. ادریس بروی سلام کرد و پرسید: «چرا سر خود را تکان می‌دهی؟»، گفت: «خدای رب العزة مرا دستور داده بود تو را بین آسمان چهارم و پنجم قبض روح کنم، من عرضه داشتم: پروردگارا میان هریک از آسمان‌ها پانصد سال و قطر هر آسمانی هم پانصد سال راه است! فعلاً فاصله میان من و ادریس، چهار آسمان است! چگونه او خود را بدین جا می‌رساند؟! اینک می‌بینم که خودت آمدی». پس او را قبض روح نمود (بحرانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷).

بنابراین روایت، معنای آیه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» رفتن ادریس به آسمان چهارم است. علامه طباطبایی این روایت و برخی دیگر از روایات را که شامل داستان‌هایی از نحوه برخورد ادریس با جباران زمانش است، بازگو کرده و ضمن رد این‌گونه روایات، آنها را از اسرائیلیات می‌داند (طباطبایی،

۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۷۱؛ زیرا در پاره‌ای از این روایات، ماجرا به گونه‌ای بیان می‌شود که با مقام عصمت انبیا و ملائکه سازگاری ندارد. در مورد معنای «مکاناً علیاً»، آنچه منطقی به نظر می‌رسد (آن‌گونه که نظر برخی از مفسرین نیز همین است)، این است که این رفعت را رفعت معنوی بدانیم، نه رفعت ظاهری و مادی؛ زیرا رفعت مادی، فضیلت به حساب نمی‌آید.

برخی از منابع، ادریس علیه السلام را اولین نبی بعد از حضرت آدم علیه السلام می‌دانند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۵)، ولی با توجه به اثبات نبوت شیث علیه السلام، این ادعا قابل قبول نیست و ایشان بعد از آدم و شیث علیه السلام، سومین پیامبر الهی است که بر امت آدم ابوالبشر مبعوث شده است.

۱.۳. سیره تبلیغی ادریس نبی علیه السلام

طبق برخی از اسناد، ادریس علیه السلام زمانی مبعوث شد که قایلیان غرق در بت پرستی شده بودند. از زمان آدم علیه السلام تا زمان ولادت نوح، با اینکه برخی از اولاد آدم، انبیا بودند (مثل شیث و ادریس)، باز بسیاری از اولاد آدم مشرک شدند و انبیا را تکذیب کردند؛ بالاخص در زمان نوح که شرک، رواج بسیاری پیدا کرد (طیب حسینی، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۲۲۱). عبدالقادر مغربی معتقد است که پرستش بت‌ها، از زمان انوش بن شیث بن آدم آغاز شده و شرک در دوره نوح به اوج خود رسید (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۷۰۴). برخی دیگر از منابع، آغاز بت پرستی را هم زمان با «یارد» پدر حضرت ادریس علیه السلام می‌دانند و تأکید دارند که آن حضرت به مبارزه با بت پرستی پرداخته و برخی از بت‌ها را نیز نابود کرده است (مسعودی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶ / شیخ صدوق ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸). آنچه از مجموع اسناد موجود فهمیده می‌شود، این است که ادریس علیه السلام با گروهی از بت پرستان روبه‌رو بودند و باید با تمام توان به مبارزه با شرک و بت پرستی می‌پرداختند. آن حضرت همچنان مردم را از مخالفت با آیین حضرت آدم و شیث علیه السلام نهی می‌کرد که در این راستا تنها عده معدودی از وی اطاعت کردند (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۴۰).

صابرو صدیق بودن - طبق آیات - از ویژگی‌های بارز حضرت ادریس علیه السلام بوده؛ بنابراین ایشان تمام توان خود را برای هدایت قوم خود به کار گرفته‌اند؛ اگرچه مانند سایر انبیا و اوصیای الهی موفق نشده باشند تمام مردم را به راه حق هدایت کنند. البته در مورد نحوه برخورد آن حضرت با قومشان روایاتی ذکر شده است - از جمله در مورد نحوه برخورد ایشان با حاکم ظالم زمانشان (شیخ صدوق،

۱۳۷۶، ص ۱۲۷) - که از لحاظ عقلی و نقلی قابل پذیرش نیستند؛ زیرا با عصمت انبیا که امری پذیرفته شده است، منافات دارند.

۲،۳. صحف ادریس نبی علیه السلام

تعداد صحف حضرت ادریس علیه السلام نیز مانند حضرت شیث علیه السلام مورد اختلاف است، ولی قول معروف تر، تعداد این صحف را سی عدد می داند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳۱، ص ۱۳ / مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۶). البته برخی اقوال نیز تعداد صحف ادریس علیه السلام را پنجاه عدد می دانند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۳). برخی منابع، در خصوص متن این صحف اشاراتی داشته یا اینکه متونی تحت عنوان صحف ادریس علیه السلام آورده اند. علامه مجلسی در پایان کتاب دعای بحار، صحائف ادریس را ذکر کرده اند که شامل ۲۹ صحیفه است؛ از قبیل: حمد و خلق و رزق و... از جمله مطالبی که در این صحف آمده، مطالبی در مورد مرگ و سختی های آن و آیاتی در مورد توقف گاه حسابرسی اعمال و صحفه آخرت و یا در مورد روزه و نماز و پرهیز از مکرو خوردن حرام و تعدی و ظلم و کینه و... است (سید بن طاووس، بی تا، ص ۳۸).

قضاوت در مورد صحت این صحف - که دقیقاً همان صحف ادریس علیه السلام است یا خیر - مشکل به نظر می رسد؛ زیرا معمولاً تحریف در مورد کتاب های آسمانی قبل، مانند تورات و انجیل - که نسبت به زمان ادریس علیه السلام به ما بسیار نزدیک تر هستند - به وفور صورت گرفته است، پس چگونه ممکن است این صحف موجود، همان صحف ادریس باشند؟ مگر اینکه بگوییم چون این صحیفه ها بیشتر شامل مسائل اخلاقی بوده، در نتیجه انگیزه تحریف آنها را کم رنگ نموده است. نکته اصلی و اساسی که نباید از آن غفلت نمود، این است که متن صحف شیث و ادریس علیه السلام هرچه که بوده، یقیناً در حد عقول مردم همان زمان بوده و در جهت هدایت قوم آنان بوده است.

نتیجه‌گیری

کار هدایت بشر، با انتقال نبوت از پیامبران به سایر انسان‌ها صورت گرفته که از جمله این انبیا، شیث و ادريس عليه السلام هستند. اثبات وجود انبیایی چون شیث و ادريس، بیانگر این است که اگرچه طبق گفته علمای اولین پیامبر اولوالعزم، نوح عليه السلام است، ولی قبل از وی نیز انبیایی برای هدایت بشر - به اذن الهی - آمده‌اند که نبوت این انبیا از طریق آیات و روایات، به اثبات می‌رسد.

اثبات وجود انبیای سلف - به خصوص شیث و ادريس عليه السلام که انبیای قبل از نوح عليه السلام به حساب می‌آیند - دلیلی است قاطع بر اینکه خداوند متعال انسان را از همان ابتدا، موجودی دارای عقل و قدرت اختیار و انتخاب آفریده که برای رسیدن به کمال، نیازمند راهنمایی انبیا بوده است. به این ترتیب می‌توان نظریات گوناگونی که در مورد خلقت انسان، توسط برخی دانشمندان مطرح شده - و خلقت اولیه انسان را از موجوداتی شبیه به میمون و غیره می‌دانند و برای او یک زندگی حیوانی محض قائلند - به طور کلی رد کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۱، چاپ دوم، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السعود للنفوس منضود، چاپ اول، قم: دارالذخائر للمطبوعات، بی تا.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، چاپ اول، لبنان، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۶ و ۴، چاپ سوم، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. بستانی، فواد افرم، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی، ۱۳۷۵.
۶. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الاشراف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۷. بلعمی، تاریخ نامه طبری، تحقیق محمد روشن، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۷۸.
۸. ثعلبی، احمد بن احمد، الكشف والبيان المعروف تفسیر الثعلبی، محقق: ابن عاشور، ابی محمد، ج ۱۰، چاپ اول، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۹. جززی، ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۱، بیروت: دارالصادر، ۱۳۸۵.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن (وحی و نبوت در قرآن)، ج ۳، چاپ چهارم، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۲. حرانی (ابن شعبه)، حسن بن علی، تحف العقول، مترجم: جعفری بهراد، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، محقق اریانی و دیگران، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل، مصحح: حسین احمد، مصطفی، ج ۷، چاپ سوم، لبنان، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، چاپ اول، ایران، تهران: میقات، ۱۳۶۳.
۱۷. صدوق، محمد بن علی، امالی، تهران: کتاب چی، ۱۳۷۶.
۱۸. _____، کمال الدین وتمام النعمه، ج ۱، تهران: کتاب چی، ۱۳۷۶.
۱۹. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، محقق / مصحح: محمدحسن آل یاسین، ج ۷، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵ و ۱۰، تهران، ۱۳۷۲.
۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر، ارد اردن: دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۲۲. طبری (صغیر)، محمد بن جریر، دلائل الامامه، قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۳ق.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۲۴. _____، تاریخ طبری، مترجم: ابوالقاسم پاینده، ج ۱، چاپ پنجم، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۶. طریحی، فخرالدین احمد، مجمع البحرین، ج ۱ و ۲، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.

۲۷. طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
۲۸. طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، ایران، تهران: اسلام، ۱۳۶۹.
۲۹. _____، *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام*، چاپ چهارم، تهران: کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲.
۳۰. الفنوجی البخاری، صدیق بن حسن خان، *ابجدالعلوم*، محقق: احمد شمس الدین، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود، ج ۱، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
۳۲. عسکری، مرتضی، *عقاید اسلام در قرآن*، مترجم: کرمی، محمدجواد، ج ۱، ایران، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۶.
۳۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الوافی*، چاپ اول، اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) العامه، ۱۴۰۶ق.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۸، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۵. قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، ج ۷، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۶. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، ج ۱، چاپ سوم، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۳۷. کاتب واقدی، ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۱، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳۸. کاشفی، حسین بن علی، *جواهر التفسیر*، محقق: عباسی، جواد، چاپ اول، ایران، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، محقق: غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، *دارالاحیاء التراث العربی*، بی جا، بی تا.
۴۲. میبیدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عده الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، نویسنده: انصاری، عبدالله بن محمد، ج ۸، چاپ پنجم، ایران، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین، *اثبات الوصیه*، چاپ سوم، بی جا: انصاریان، ۱۳۸۴ / ۱۴۲۶.
۴۴. _____، *مروج الذهب*، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۴۵. مدنی، علی خان بن احمد، *الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول*، ج ۳، چاپ اول، مشهد مقدس: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۳۸۴.
۴۶. مفید، محمد بن محمد، *الإختصاص*، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر و محرمی زندی، محمود، ایران، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۷. میرخواند، *تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک والخلفاء*، مصحح: کیانفر، جمشید، ج ۱، چاپ اول، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰.
۴۸. نصری، عبدالله، *مبانی رسالت انبیاء در قرآن*، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۸۸.
۴۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ج ۱، بیروت: دارالصادر، بی تا.

بررسی تطبیقی پیام‌های آیه مباهله از دیدگاه مؤلفان المنار و تسنیم

طیبه حیدری راد^۱

چکیده

این مقاله با عنوان «بررسی تطبیقی پیام‌های آیه مباهله از دیدگاه مؤلفان المنار و تسنیم» در پی دستیابی به دیدگاه این مفسران در مورد پیام‌های آیه مباهله است. هدف از پژوهش پیرامون این مسئله، اهدافی همچون دستیابی به پیام‌های آیه، رسیدن به پاسخ شبهات وارد شده در این زمینه و اثبات فضیلت اهل بیت عصمت و خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام، با رویکردی تطبیقی بین دو کتاب تفسیری شیعه و اهل سنت است. این اثر با مطالعه و تحقیق کتابخانه‌ای در منابع تفسیری، تاریخی و روایی، با شیوه توصیفی-تاریخی نگارش شده است. نتایج به دست آمده در این تحقیق، از این قبیل است: مهم‌ترین پیام از نظر مؤلف المنار، جواز مشارکت زنان در اجتماع است و از نظر مؤلف تسنیم، اثبات فضیلت اهل بیت و خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام است. واژگان کلیدی: المنار، تسنیم، فضیلت اهل بیت علیهم السلام، خلافت حضرت علی علیه السلام، مباهله.

مقدمه

یکی از برگ برنده‌های دین مبین اسلام در برابر ادیان دیگر - به ویژه مسیحیت - جریان مباحثه است؛ فریقین همواره در نوشته‌های خود به این جریان تاریخی پرداخته‌اند و به مباحث و ابعاد مختلفی در این زمینه دامن زده‌اند.

در این نگارش سعی می‌شود پیام‌های آیه مباحثه به صورت تطبیقی، از دیدگاه صاحبان تفاسیر المنار و تسنیم، بررسی شود و ضمن مقایسه با آرای تفسیری مفسران دیگر، مقصود از پیام‌های آیه از دیدگاه این دو مفسر، تبیین شود تا به بازخوانی اشتراکات و افتراقات فریقین پرداخته شود. از جمله این پیام‌ها که در این مقاله به آنها اشاره شده است، فضیلت داشتن اهل بیت علیهم‌السلام و خلافت و جانشینی امام علی علیه‌السلام و جواز مشارکت زنان در اجتماع است. شایان ذکر است که در این نوشتار، هر واژه ذیل سه بخش مطرح می‌شود؛ به این صورت که ابتدا دیدگاه مؤلف المنار، سپس دیدگاه مؤلف تسنیم و سرانجام بررسی دو دیدگاه صورت می‌گیرد که در این قسمت به منظور تقویت گفته‌ها، از نظرات سایر مفسرین، محدثین، مورخین و لغویان در مقایسه و بررسی این دو دیدگاه، مدد جسته می‌شود.

۱. مفهوم مباحثه

۱,۱. تعریف لغوی مباحثه

«مباحثه» در اصل از ماده «بَهِل» بروزن اهل و نفع است، به معنای چیز کم و اندک و حقیر، لعن و هلاکت و دوری از خدا، قید و بند را از چیزی برداشتن، ترک کردن و رها کردن و واگذاشتن (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۷۲ / فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۴ / مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۴۸). «مباحثه» از باب مفاعله است که نوعی مشارکت در آن وجود دارد؛ یعنی یکدیگر را لعنت کردن (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۶ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۲).

۱,۲. تعریف اصطلاحی مباحثه

با توجه به تعاریف لغوی‌ای که در مورد مباحثه ذکر شد، در تعریف اصطلاحی آن می‌توان گفت: مباحثه یعنی تمایلات شخصی و توجهات نفسانی را رها کرده و با حالت تضرع، به خداوند متعال توجه کرد و در این حالت پاک و روحانی و خالصانه، از خداوند درخواست کرد که لعنتش را بر

دروغ‌گویان قرار دهد؛ به عبارت دیگر، مباهله دعا کردن به منظور دور شدن دروغ‌گواز قرب و رحمت خداست که با حال تضرع و ابتهال و توجه تام و خالصانه به درگاه احدیت صورت می‌گیرد. با توجه به این تعریف، روشن می‌شود که ابتهال در آیه شریفه، به معنای رها کردن و واگذاشتن نفس است به جهت تحصیل خلوص و توجه تام به خدا، تا در این صورت لعن دروغ‌گویان را از خداوند منان خواهان باشد و به معنای «لعن» نیست (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۴۹).

همچنین مباهله از «بهل» به معنای رها کردن بدون سرپرست است. به شتر یا گوسفندی که رهایش کرده‌اند تا هر نوزادِ نیازمند به شیر، از شیر او بنوشد، «ناقۀ باهله» یا «شاة باهله» گفته می‌شود. «بَهله الله» یعنی خدا او را رها و از رحمت خاص خویش محروم ساخت؛ پس لعنت، لازم «بهل» است نه معنای آن، وگرنه وقتی گفته می‌شود: «صاحب الماشیه بهل ماشيته؛ دامدار دام خود را رها کرد»، باید مجاز یا مشترک لفظی باشد، که چنین نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۵۱). «ابتهال» به معنای کار را به خدا واگذاشتن است که به تدریج، به معنای تضرع و زاری خاص به درگاه خداوند، اختصاص یافت. «تضرع»، «ابتهال» و «تبتل» به هم نزدیک اند؛ بنابراین «لَمْ يَبْتِهَلْ فَتَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» بدین معناست که ما کار را به خدا وا می‌گذاریم و با زاری، لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار می‌دهیم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۵۱).

با توجه به توضیحاتی که درباره مباهله ذکر شد، معنای مباهله، حالت تضرع و دعای خالصانه از درگاه خداوند منان است برای دور کردن دروغ‌گویان از رحمت و قرب واسعة الهی و عذاب و مجازات آنان، که این دور شدن از رحمت حق، نتیجه چیزی جز لعن و نفرین آنان نیست.

۲. پیام آیه از دیدگاه مؤلف المنار

جواز مشارکت زنان در جامعه

صاحب المنار معتقد است آیه بر این دلالت دارد که زنان می‌توانند در امور اجتماعی شرکت کنند. وی می‌گوید:

از کلمه «نِسَاءَنَا» استفاده می‌شود که زن می‌تواند در مهم‌ترین مسائل دینی و حکومتی، مانند مرد نقش داشته باشد و آیه، مشارکت زنان در اجتماع را همچون مردان جایز می‌داند (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۳).

۳. پیام‌های آیه از دیدگاه مؤلف تسنیم

۳،۱. فضیلت پنج تن آل عبا علیهم‌السلام

این آیه از برجسته‌ترین آیاتی است که نشانگر فضیلت اهل بیت، به ویژه حضرت علی علیه‌السلام است؛ چراکه اوست که در این آیه نفس و جان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نامیده شده است. صاحب تسنیم از روایاتی مدد جسته‌اند که مؤید کلام ایشان هستند؛ وی همچنین به شبهاتی که در این رابطه از طرف منکرین وارد شده پاسخ داده‌اند. به طور کلی ایشان با استفاده از دو طریق، این بحث را مطرح کرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف. روایات

۱. امام حسن علیه‌السلام فرمودند:

خداوند متعال فضیلتی به ما داده است که به وسیله آن، ما را بر سایرین برتری داده است و آن هنگامی است که خداوند محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به محاجه با اهل کفر و کتاب فرستاد، به او گفت: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ...». پس از آن، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از میان همه مردم، از آنفس، پدرم را و از آنبنا، من و برادرم را و از نساء، مادرم فاطمه علیها‌السلام را برای همراهی با خودش خارج نمود؛ بنابراین ما اهل و گوشت و خون و نفس او هستیم، ما از اویم و او از ماست (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۳۰ / مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۱۴۱ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۹۲).

روایت دیگری که در این زمینه می‌توان به آن اشاره کرد، مربوط به مناظره امام کاظم علیه‌السلام با هارون الرشید است:

۲. هارون الرشید به امام کاظم علیه‌السلام گفت: «شما چگونه می‌گویید از ذریه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستید، حال آنکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بلا عقب بود و عقب برای مرد است نه برای زن؟ شما فرزند دختر پیغمبرید که بلا عقب است». امام کاظم علیه‌السلام فرمودند: «به خاطر آیه مباهله؛ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هنگام مباهله با نصارا، احدی را در زیر کسا داخل نمودند، جز علی بن ابی طالب و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام. بنابراین تأویل آنبنا، حسن و حسین، تأویل نساءنا، فاطمه و تأویل آنفسنا، علی بن ابی طالب علیه‌السلام است» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۵ / آقاجفی اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۵ / بحرانی، ۱۴۱۶،

ج ۱، ص ۶۳۶ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۹۲).

به فرموده امام کاظم علیه السلام: «نیکوکار و گناهکار از امت، اجماع دارند بردخول این پنج تن در تحت کساء» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۳۶ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۵ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۸، ص ۱۲۳ / بحرانی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲۱، ص ۲۶۰). آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی) نکته مهم در گفتگوی امام کاظم علیه السلام با رشید را دخول چند تن در تحت عبای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۹۵).
۳. از جمله موارد دیگر، روایتی از امام رضا علیه السلام است. ایشان در گفتگو با مأمون و علما، دلایلی مطرح کرده اند که درباره فرق بین اهل بیت علیهم السلام و امت و برتری ایشان بر امت و برگزیده شدن ایشان و... است. امام رضا علیه السلام مصداق آنفس در آیه مباهله را علی بن ابی طالب علیه السلام دانستند که بیانگر فضیلت ایشان بر سایرین است. در این روایت چنین آمده است:

روزی در مجلس مأمون، امام رضا علیه السلام از حاضرین پرسید: «می دانید منظور از آنفسنا کیست؟». علمای حاضر گفتند: «خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم». امام رضا علیه السلام فرمودند: «خطا رفتید. مقصودش علی بن ابی طالب علیه السلام است و دلیلش آن است که پیغمبر فرمود: بنو ولیعه دست بردارند، وگرنه شخصی را که چون خود من است بر سر آنان فرستم و مقصودش علی بن ابی طالب علیه السلام بود. این خصوصیتی است که احدی بر او پیشی نگرفت، فضلی است که بشری به آن نرسد و شرافتی است که فوق آن، برای آفریده ای نباشد که علی را چون خود نموده» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۲۵ / کمره ای، ۱۳۷۶، ص ۵۲۵ / صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۲ / آقانجفی اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷۲).

روایت دیگر نیز روایت امام رضا علیه السلام است که به سؤال مأمون پاسخ دادند:

۴. روزی مأمون به ایشان گفتند: «مرا از بزرگ ترین فضیلتی که برای امیرالمؤمنین علیه السلام است و قرآن بر آن دلالت می کند، آگاه کن». امام رضا علیه السلام فرمودند: «فضیلت مباهله است که فرزندانش مصداق أبناء، همسرش مصداق نساء و خودش مصداق آنفس بودند که حکم خدا این است که احدی از خلق خدا، بافضیلت تر و جلیل تر از رسولش نباشد؛ لازمه اش این است که بنابر حکم خدا، احدی بافضیلت تر از نفس رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نباشد». مأمون گفت: «با وجود اینکه أبناء و نساء با لفظ

جمع آمده‌اند، رسول خدا ﷺ از ابناء، تنها دو فرزندش و از نساء، فقط دخترش را خواند؛ بنابراین چرا جایز نباشد که مراد از خواندن نفس نیز خودش باشد، نه شخص دیگری؟ با این وجود، دیگر فضیلتی برای امیرالمؤمنین ﷺ وجود ندارد! امام رضا ﷺ فرمودند: «آنچه ذکر کردی صحیح نیست؛ زیرا داعی، غیر از خودش را دعوت می‌کند، همچنان که شخص امر، غیر از خودش را امر می‌کند؛ چراکه در حقیقت، صحیح نیست داعی، دعوت کننده خودش باشد و امر، امرکننده خودش و چون پیامبر در مباهله، غیر از امیرالمؤمنین ﷺ، مردی را دعوت نکرد؛ پس قطعاً ثابت می‌شود او همان نفسی است که خداوند در کتابش مورد عنایت قرار داده». مأمون گفت: «وقتی جواب داده شود، سؤال ساقط می‌شود» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۸ / مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۳۵۰ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۹۳).

بنابراین، حضرت رضا ﷺ بزرگ‌ترین فضیلت امیرمؤمنان ﷺ را نفس پیامبر ﷺ بودن آن حضرت می‌داند و مراد از «أنفسنا» تنها امیرمؤمنان ﷺ است و خود پیامبر اکرم ﷺ نیست؛ چون هرگز کسی خود را به کاری دعوت نمی‌کند. هیچ‌یک از اصحاب نیز مصداق «أنفسنا» نیست؛ زیرا پیامبر ﷺ جز امیرمؤمنان، کسی را برای مباهله دعوت نکرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۹۵). ماجرای مباهله، یکی از محوری‌ترین جریان‌های قرآنی مورد استناد اهل بیت ﷺ بوده و مورد نقد بنی‌عباس قرار می‌گرفت؛ زیرا بنی‌عباس درباره فضیلت و بیزه بنی‌هاشم، حساس بودند. آنان تقابلی «نسائنا» در برابر «أنفسنا» را دلالت بر این می‌دانستند که مقصود از «أنفسنا»، «رجالنا» یعنی مردان است؛ حال آنکه اهل بیت ﷺ در جواب ایشان فرموده‌اند: «کلمه ابناءنا، رجال و مردان را دربر می‌گیرد» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۹۶).

ب. پاسخ به شبهات

شبهه فخررازی: فخررازی ذیل آیه مورد بحث، عقیده شیعه را مطرح می‌کند و می‌گوید:

در «ری» مردی به نام محمود بن حسن حمّصی بود که استدلال می‌کرد: «مراد از أنفسنا، خود پیامبر نیست؛ زیرا انسان خودش را دعوت نمی‌کند و براساس اجماع مراد، علی ﷺ است. پس آیه دلالت دارد که علی ﷺ، «نفس» و «خود» حضرت

پیامبر و مانند اوست، مگر در اموری که با دلیل استثنا شده است و از طرفی اجماع داریم که علی علیه السلام پیامبر نیست و نیز پیامبر از ایشان افضل است؛ بنابراین، همانندی در جهت نبوت و فضل، تخصیص خورده است، ولی در غیر این دو مورد، باقی است. سپس اجماع داریم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سایر پیامبران برتر است؛ از این رو حضرت علی علیه السلام از همه پیامبران غیر از حضرت محمد صلی الله علیه و آله برتر است. وی در تأیید استدلال به این آیه، روایتی را ذکر نموده است:

هر که می‌خواهد آدم را در علمش، نوح را در اطاعتش، ابراهیم را در خلقتش، موسی را در هیبتش و عیسی را در پاکی‌اش ببیند، به علی بنگرد. پس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از همه صحابه برتر بوده است؛ بنابراین حضرت علی علیه السلام از همه صحابه برتر است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۴۸).

فخر رازی در پاسخ به «محمود بن حسن حمّصی» می‌گوید:

اجماع بر افضلیت حضرت محمد صلی الله علیه و آله از حضرت علی علیه السلام است و پیامبر صلی الله علیه و آله از غیر پیامبر برتر است. ظاهر آیه که درباره محمد صلی الله علیه و آله تخصیص خورده، درباره سایر پیامبران نیز تخصیص خورده است (رک: همان).

ایشان معتقد است که حضرت علی علیه السلام بر سایر پیامبران برتری ندارد و نبی بر غیر نبی برتری دارد. صاحب تسنیم در پاسخ به فخر رازی، برتری امیر مؤمنان علیه السلام بر سایر انبیا علیهم السلام را اثبات می‌کنند که آن را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی نمود:

الف. روایاتی که بر برتری امیر مؤمنان علیه السلام از سایر انبیا علیهم السلام دلالت دارند و بیان می‌کنند امیر مؤمنان علیه السلام فضایل همه انبیا علیهم السلام را دارد؛ مانند روایتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره حضرت امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ وَإِلَى نُوحٍ فِي طَاعَتِهِ وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي خَلْقَتِهِ وَإِلَى مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ وَإِلَى عِيسَى فِي صِفْوَتِهِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۴۸ / نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۷۹ / حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۰۰)

نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۱۴ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۵.

ب. معیت و همراهی اهل بیت علیهم السلام با قرآن و سبطه قرآن بر سایر کتاب‌ها و به تبع آن، برتری اهل بیت و به ویژه امیر مؤمنان علیه السلام بر سایر انبیا علیهم السلام؛ استدلال به این مطلب این‌گونه است:

اولاً: مقام و منزلت هر پیامبری در حدّ کتاب آسمانی اوست و قرآن کریم بر تورات، انجیل و صحف انبیای سلف، هیمنه، سلطه و سیطره دارد. این مطلب در آیات قرآن بیان شده است:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (مائده: ۴۸).

ثانیاً: براساس حدیث ثقلین، معیت قرآن و عترت، تا حوض کوثر برقرار است. همه اهل بیت علیهم السلام، به ویژه امیر مؤمنان علیه السلام در همه درجات معنوی، در ردیف قرآن کریم اند و حقیقتی در قرآن نیست که اهل بیت علیهم السلام به آن نرسیده باشند؛ چنان که اهل بیت علیهم السلام نیز کمالی ندارند که قرآن کریم فاقد آن باشد، وگرنه جدایی قرآن و عترت لازم می آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۶).

براساس این شواهد، اهل بیت عصمت، به ویژه حضرت امیر مؤمنان علیه السلام حقیقت قرآن کریم را همراه دارند و از آنجا که قرآن کریم بر همه کتاب های پیامبران سلف سیطره دارد و درجه انبیای سلف در حدّ کتاب های آنان است و علی بن ابی طالب علیه السلام به کنه قرآن رسیده است، به یقین از پیامبران دیگر برتر است.

ج. برخورداری علی علیه السلام از ولایت که پشتوانه نبوت است و به آن ارزش می بخشد؛ زعامت مطلق در عرصه زمین و پهنای زمان، و ویژه رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و امیر مؤمنان علیه السلام جانشین چنین مقامی است و در ارزیابی، باید «نایب» را با «منوب عنه» او سنجید و امیر مؤمنان علیه السلام جانشین پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است، نه جانشین انبیای سلف علیهم السلام؛ بنابراین غیر نبی - امیر مؤمنان علیه السلام - بر نبی برتری دارد و اگر اجماعی منعقد باشد، قدر متیقن آن دلیل لُبی، این است که هر پیامبری بروصی، نایب و امام بعد از خود که جانشین اوست برتر است.

د. رد نمودن اجماع بر افضل بودن نبی بر غیر نبی؛ جوادی آملی چنین اجماعی را به دو دلیل رد کردند: اولاً: چنین اجماعی نیست، به دلیل روایاتی به مضمون روایت «من أراد...» که در حد استفاضه است و از مجموع آنها برتری آن حضرت بر انبیا ثابت می شود و خبر واحد نیست که با آن، این گونه معارف اعتقادی ثابت نشود.

ثانیاً: آن اجماع حجت نیست؛ زیرا معصوم در آن نیست. آنان از این حقایق غفلت کرده اند و در این مباحثه، حق با عالم بزرگوار، محمود بن حسن حمّصی، است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۷).

۳,۲. اثبات خلافت بلافضل حضرت علی علیه السلام

مؤلف تسنیم معتقدند با توجه به اینکه حضرت علی علیه السلام در این آیه، نفس و جان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معرفی شدند، می‌توان گفت که آیه دلالت بر برتری امیرالمؤمنین علیه السلام بر همگان، غیر از رسول ختمی مرتبت دارد؛ بنابراین پس از پیامبر صلی الله علیه و آله اگر امر بین او و دیگران دایر شود، او خلیفه است.

۴. بررسی دو دیدگاه

در این قسمت سعی می‌شود موارد اختلافی بین دو دیدگاه، با یکدیگر مقایسه شوند و با استفاده از نظرات سایر مفسران، به بررسی آنها پرداخته شود.

۴,۱. جواز مشارکت زنان در جامعه

قبلاً عنوان شد یکی از پیام‌هایی که صاحب‌المنار برداشت کرد، این بود که آیه دلالت بر شرکت دوشادوش زنان با مردان در امور اجتماعی و تساوی حقوق عمومی دارد. اما مفسر شیعی، این سخن مفسر سنی را صحیح ندانست؛ زیرا اگر چنین باشد، بر اساس کلمه «أبناءنا»، پسران خردسال و کودکان نیز در مسائل حکومتی باید دخالت کنند. مقام‌الای زن در مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مانند آن را باید از ادله دیگر استفاده کرد و کلمه «نساءنا» دلیلی است بر عظمت مقام حضرت زهرا علیها السلام که سایر زنان از آن برخوردار نیستند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۵۹).
به جهت تقویت مطلب، در اینجا اشکال علامه طباطبایی بر دیدگاه المنار را مطرح می‌نماییم؛ ایشان می‌فرمایند:

اگر آیه شریفه چنین دلالتی را در مورد زنان داشته باشد، باید عین این دلالت را در مورد اطفال هم داشته باشد و همین يك اشکال، در شهادت بر بطلان گفتار او کافی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۴۴ / موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۸۵).
ایشان در جای دیگری این نکته را گوشزد کرده‌اند که زن و مرد، هم از حقوق مساوی برخوردارند و هم هر کدام حقوق اختصاصی به خود دارند که به هويت آنان مربوط می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۱).

۴،۲. فضیلت پنج تن آل عبا علیهم السلام

در خلال بحث، متوجه شدیم مفسر شیعی برای باور بود که این آیه بیانگر عظمت شأن و مقام اهل بیت علیهم السلام و فضیلت و برتری آنان بر سایرین است که رسول خدا صلی الله علیه و آله از میان همه مؤمنین، ایشان را برای آمین گفتن در مباحله برگزید؛ به ویژه اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام را نفس و جان خود نامید و چه منزلت و منقبتی بالاتر از اینکه شخصی از طرف خداوند نفس پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده شود. مفسر سنی از روی تعصبات نابجا و نابخردانه، روایات وارد شده را جعلی و تحریفی خوانده و قائل به این است که مصادر این روایات، شیعیان اند، تا جایی که آنها را در میان سنیان نیز ترویج داده اند (رشید رضا، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۲).

اما با توجه به مطالعات و بررسی های انجام شده به جرأت می توان گفت: حق با مفسر شیعی است؛ چراکه در مهم ترین منابع حدیثی اهل سنت نیز این روایات آمده است، به گونه ای که در صحاح آنان به فضایل اهل بیت اشاره شده است. در اینجا به نقل برخی اقوال جهت تأیید سخنان مفسر شیعی اکتفا می نمایم.

۴،۲،۱. مؤیدات قول جوادی آملی

الف. از جمله مواردی که می توان جهت تأیید سخنان ایشان برشمرد، روایاتی است که یکی از مفسران سنی نقل کرده و در ضمن آن، به طور صریح بیان کرده که این آیه در عظمت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت کرام آن حضرت نازل شده است. وی در این زمینه احادیث مختلفی را از راویان متفاوت نقل کرده است که به عنوان نمونه به یکی از آنها اشاره می کنیم:

ابن عباس داستان مسیحیان نجران را چنین بیان کرده است:

مصطفی صلی الله علیه و آله دست علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام را گرفت و به وعده گاه آورد و فرمود: «اللهم هؤلاء أبناؤنا و نساؤنا و أنفسنا». چون مصطفی صلی الله علیه و آله آماده مباحله شد، سید مسیحیان گفت: «با عظمتی که این پنج تن دارند، ما هرگز با آنان مباحله نمی کنیم؛ زیرا بیم هلاک ما وجود دارد» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۵۵).

ب. از جمله مؤیدات دیگر در این باره، روایتی است که از منابع اهل تسنن و کتاب های تفسیری آنان نقل شده است:

پیامبر صلی الله علیه و آله به مباحله آمد، در حالی که حسن در آغوشش بود، دست حسین را

گرفته بود، فاطمه پشت سرش راه می‌رفت و علی پشت سرفاطمه. او به آنان گفت: «هرگاه دعا کردم، آمین بگویید»؛ در این هنگام اسقف مسیحیان گفت: «ای گروه مسیحیان، همانا من چهره‌هایی را می‌بینم که اگر از خداوند بخواهند که کوه را جابه‌جا کند، آن را نابود می‌کند، پس مباحله نکنید که همگی تا روز قیامت نابود می‌شوید».^۱

طبق این روایت، اسقف مسیحیان با دیدن این چهره‌ها رعب و وحشت بر او مستولی گشته که این نشان از چیزی جز عظمت و فضیلت این خاندان نزد خداوند متعال ندارد.

ج. شاهد دیگری که در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد، سخنان یکی دیگر از مفسران برجسته شیعی است که فرموده‌اند: «در این جریان اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان شرکای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایشان را همراهی کردند، نه به عنوان نمونه‌هایی از مؤمنین و این شریک بودن در دعوت، خود دلیل بر فضیلت و منقبت آنان است». ایشان در اثر تفسیری خویش چنین نگاه کرده است:

اگر آوردن ایشان به عنوان نمونه‌ای از مردان و زنان و کودکان مؤمنین بود، لازم بود حداقل دو مرد و سه زن و سه فرزند، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را همراهی کنند تا فرمان «انفسنا و نساونا و ابنائنا» را امتثال کرده باشند؛ پس اگر ایشان از مردان، تنها علی و از زنان، تنها فاطمه و از فرزندان، تنها حسنین علیهم‌السلام را آورد، برای این بود که آوردن همین‌ها مصحح صدق امتثال بوده. به این معنا که غیر از نامبردگان، کسی را نیافته که شرکت دادنش امتثال امر خدا باشد. حضور نامبردگانی که با خود برای مباحله آورد، به خاطر دعوی و دعوت بود؛ پس نامبردگان نیز شرکای آن جناب در دعوت

۱. مفسران سنی: ابن عجبیه، احمد بن محمد، بحر المدید، ج ۱، ص ۲۸۹؛ ملاحویش، آل قاضی عبدالقادر، بیان المعانی، ج ۵، ص ۳۵۱؛ زمخشری، جارالله محمود، کشاف، ج ۱، ص ۳۶۸؛ بیضاوی، ناصرالدین، عبدالله بن عمر، انوارالتنزیل و اسرار التأویل، ج ۲، ص ۲۱؛ آلوسی، محمود، روح المعانی، ج ۲، ص ۱۸۱؛ نیشابوری، نظام الدین، حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، ص ۱۷۸؛ رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۸، ص ۲۴۷؛ بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، ج ۱، ص ۴۵؛ نووی، جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید، ج ۱، ص ۱۳۰؛ قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، ج ۸، ص ۴۹۰؛ ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الکشف والبیان، ج ۳، ص ۸۵؛ بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۱، ص ۲۵۵؛ نخجوانی، نعمت الله بن محمود، الفواتح الهیبه والمفاتیح الغیبیه، ج ۱، ص ۱۱۲؛ حقی بروسوی، اسماعیل، روح البیان، ج ۲، ص ۴۵؛ مظهری، محمد ثناءالله، تفسیر مظهری، ج ۲، ص ۶۲؛ حلبی شافعی، ابوالفرج، السیره الحلبیه، ج ۳، ص ۲۹۹.

دینی بودند، همان طور که شرکایش در دعوی مباهله بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷ / موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۵۶-۳۵۷).

ایشان همچنین در جواب به اشکالی دال بر اینکه شریک بودن و همراهی با رسول خدا ﷺ در مباهله، فضیلت و منقبت نیست، فرموده اند این شریک بودن با پیامبر ﷺ، دال بر فضیلت و منقبت این خاندان است:

ذیل آیه (یعنی جمله ﴿عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ دلالت دارد بر اینکه در یکی از دو طرف مباهله و محاجه، دروغ‌گویی هستند و قطعاً باید بوده باشند و این تمام نمی‌شود، مگر به اینکه در هر یک از دو طرف، جماعتی صاحب دعوت باشند، حال چه راست‌گو و چه دروغ‌گو؛ پس این جمله ثابت می‌کند کسانی که با رسول خدا ﷺ بودند، شریک با او در دعوی و دعوت بوده‌اند. پس ثابت شد که حاضرین در مباهله همگی صاحب دعوی و دعوت و شرکای رسول خدا ﷺ در این معنا بوده‌اند و این فضیلت ایشان را می‌رساند (همان، ۲۲۷؛ همان، ۳۵۸).

۴،۳. اثبات خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام

همان طور که گفته شد، مفسر شیعه قائل به این قول شد که آیه مباهله بر امامت و خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام دلالت می‌کند؛ چراکه ایشان به عنوان نفس و جان پیامبر ﷺ به مباهله دعوت شده بودند.

متذکر شدیم که امام رضا علیه السلام این آیه شریفه را از جهت دلالت بر امامت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، بهترین و روشن‌ترین آیه در قرآن معرفی کرده و عالمان شیعه نیز به تبعیت از امام خویش، برای اثبات امامت و خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام به این آیه استدلال کرده‌اند، اما مفسر سنی نه تنها زیر بار نرفت، بلکه مصادر روایات را جعلی خواند و شیعه را به تحریف متهم کرد. در اینجا از سخنان مفسرین و محدثین و علما برای تکمله بحث مدد می‌جوییم و مؤیدات کلام مفسر شیعه را می‌آوریم:

۴،۳،۱. مؤیدات قول جواد آملی

از جمله بیاناتی که در این رابطه بر اعتبار قول مفسر شیعه می‌افزاید، روایات نقل شده از علمای

فریقین است که به جانشینی، خلیفه، وصی و امام بودن حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاره می‌کند؛ به‌ویژه اینکه این روایات از لسان مبارک حضرت ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جاری شده‌اند. در ذیل به چند نمونه اشاره کرده و فقط روایات اهل سنت را نقل می‌کنیم.

الف. روایات موجود در کتاب‌های اهل سنت

۱. از جمله موارد یافت شده در این زمینه، روایتی است که یکی از علمای سنی با سند معتبر نقل کرده که در آن روایت، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ امام متقین معرفی شده است. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

هنگامی که در شب معراج به سدرۃ المنتهی رسیدم، خداوند درباره‌ی علی عَلَيْهِ السَّلَامُ سه چیز به من وحی کرد: به‌راستی که او پیشوای پرهیزگاران، سردار مسلمانان و جلودار روسفیدان به سوی بهشت سرشار از نعمت خداوند است (اصفهانی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۵۸۷).

وی می‌گوید: «این روایت معتبر است؛ چنان که حاکم نیشابوری گفته است: سند این روایت صحیح است» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۳۸/ج ۱، ص ۴۵۷).
 ۲. روایت دیگری از علمای اهل سنت با سندهای صحیح نقل شده که از زبان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جاری شده و در آن، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به صراحت به عنوان خلیفه بعد از پیامبر معرفی شده است:

رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:
 أَنْتَ خَلِيفَتِي فِي كُلِّ مَوْمِنٍ مِنْ بَعْدِي؛ تو پس از من، جانشین من در میان همه مؤمنان هستی (ابی عاصم شیبانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۸۹ و ۳۵۲).
 ۳. هنگامی که آیه ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ نازل شد، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خویشاوندان خویش فرمود:

چه کسی حاضر است دین و مواعید مرا ضمانت کند، در بهشت با من باشد و جانشین من شود؟ حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: «من». پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: ﴿عَلِيٌّ يَقْضِي دِينِي عَنِّي وَيُنْجِزُ مَوَاعِيدِي﴾؛ علی دین مرا ادا می‌کند و وعده‌ام را عملی می‌سازد» (ابن حنبل، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۸۷ و ۱۷۱/هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۲۶/ابن کثیر، بی تا، ج ۱،

۴. ص ۴۶۰ / ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲ / متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱۳، ص ۱۲۹ / ج ۴۲، ص ۴۸).
روایتی دیگر که بیشتر علما از ابن عباس نقل کرده‌اند این است که پیامبر ﷺ به
امام علی علیه السلام فرمود:

أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي
أَنْ أَذْهَبَ إِلَّا وَأَنْتَ خَلِيفَتِي، أَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي وَ مُؤْمِنَةٍ، مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ
فَإِنَّ مَوْلَاهُ عَلِيٌّ؛ آیا راضی نمی‌شوی به اینکه تو برای من به منزله هارون برای موسی
باشی، جز اینکه بعد از من هیچ پیامبری نیست؟ به درستی که سزاوار نیست من
بروم، مگر اینکه تو خلیفه و جانشین من باشی. تو پس از من، ولی و سرپرست هر
مرد و زن مؤمن هستی، هرکس من سرپرست او هستم، علی سرپرست اوست (ابی
عاصم شیبانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۵۲ / ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۰ / ابن عساکر،
۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۱۴۲ / ابن حنبل، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۴۶ / متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱۱، ص ۶۰۶ /
ج ۱۳، ص ۱۵۸)

حاکم، سند این روایت را صحیح دانسته است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۴۵۷)
و هیشمی نیز گفته: «طبرانی آن را نقل کرده و رجال آن صحیح است» (هیشمی، ۱۴۰۸،
ج ۴، ص ۱۲۴ و ۱۳۱).

۵. روایت دیگر، روایتی است که پیامبر ﷺ به مردم فرمود:

اگر علی علیه السلام را به جانشینی بپذیرید که هرگز نمی‌پذیرید، او شما را به طریق مستقیم
وارد می‌کند و او را هدایت‌کننده و هدایت شده می‌یابید (هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۲۸ /
متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱۱، ص ۶۳۰).

۶. روایاتی که برخی دیگر از متعصبان و مخالفان ائمه نقل کرده‌اند که دلالت می‌کند
بر اینکه ایشان به عزیزترین بودن ائمه نزد مردم، اعتراف کردند و این عزیز بودن چیزی
غیر از تقدم بر سایرین را همراه نمی‌آورد (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۱۳۱ / ابن عربی،
بی تا، ج ۱، ص ۲۷۵ / جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۵).

ب. روایات موجود در کتاب‌های شیعه

در منابع شیعی، روایاتی وجود دارند که حضرت علی علیه السلام را به عنوان وصی و خلیفه معرفی کرده‌اند.^۱ بنابراین با توجه به اینکه این خاندان از فضیلت و برتری برخوردار بودند، دوشادوش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مباحله شرکت کردند و طرف مقابل، از ایشان واهمه داشته و از مباحله ابا کردند و اینکه ائمه، به ویژه حضرت علی علیه السلام بر سایر پیامبران غیر از حضرت ختمی مرتبت افضلیت دارند، می‌توان دریافت که خلافت و امامت ایشان امری روشن است.

بنابراین بعد از آوردن این ادله، روشن می‌شود که این آیه بر امامت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام دلالت دارد؛ زیرا به روشنی بیانگر مساوات میان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام است و چون رسول خدا صلی الله علیه و آله اولی به تصرف است، پس مساوی او یعنی حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز اولی به تصرف خواهد بود.

پس باید گفت طبق آیه مبارکه مباحله، امیرالمؤمنین علیه السلام در جمیع کمالات، جز نبوت، با رسول خدا صلی الله علیه و آله مساوی است و از آنجا که رسول خدا صلی الله علیه و آله اولی به تصرف هستند، این مقام برای امیرالمؤمنین علیه السلام نیز ثابت خواهد شد؛ همین‌طور دیگر کمالات رسول خدا صلی الله علیه و آله، مانند عصمت، افضلیت و... نیز برای امیرالمؤمنین علیه السلام ثابت می‌شود.

بنابراین، حدیث مباحله بر افضلیت امیرالمؤمنین علیه السلام در میان امت بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله دلالت دارد و بنابراین همه مسلمانان، کسی برای امامت متعین است که با فضیلت تر باشد و این حقیقتی است که حتی اشخاص متعصبی چون ابن تیمیّه نیز بدان اقرار و اذعان دارند.

نتیجه‌گیری

هریک از مؤلفان المنار و تسنیم، پیام‌های مختلفی را از آیه مباحله برداشت کرده‌اند که از این قرار است: صاحب المنار تنها پیامی است که برداشت کرده جواز مشارکت زنان در اجتماع است و

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف، ج ۱، ص ۲۳. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، الإنصاف فی النص علی الأئمة الإثني عشر علیهم السلام، ص ۴۰۱؛ رسولی محلاتی، هاشم، ترجمه الانصاف، ص ۱۲۷؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۳۴۹؛ خزاز رازی، علی بن محمد، کفایه الأثر فی النص علی الأئمة الإثني عشر، ص ۱۵۷. مجلسی، محمدباقر، حیاه القلوب، ج ۴، ص ۱۳۰۲ و ۱۳۴۹؛ سید بن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، ج ۲، ص ۳۱۰، ۳۴۸؛ خطیب شربینی، محمد بن احمد، سراج المنیر، ج ۱، ص ۲۲۲.

پیام‌های برداشتی مؤلف تسنیم، فضیلت پنج تن آل عبا علیهم‌السلام و اثبات خلافت بلافضل حضرت علی علیه‌السلام است.

طبق نظر مؤلف تسنیم، جواز مشارکت زنان در اجتماع، با ادله دیگری ثابت می‌شود و در آیه مباهله جایی برای اثبات کردن آن نیست؛ زیرا جواز مشارکت اطفال را نیز به دنبال می‌آورد. البته علامه طباطبایی در جای دیگری مساوی بودن حقوق زن و مرد و اینکه هر کدام حقوق مخصوص به‌خود دارند را برداشت نمودند.

یافته دیگری که از پژوهش حاصل شد، دستیابی به پاسخ شبهات مطرح شده در زمینه فضیلت اهل بیت علیهم‌السلام و خلافت بلافضل حضرت علی علیه‌السلام بود که روایات شیعه و سنی نیز به آن اذعان دارند. بنابر یافته‌های حاصل از پژوهش پیرامون دیدگاه مؤلف تسنیم، آیه مباهله گواهی بر امامت حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است؛ زیرا به روشنی بر مساوات میان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام دلالت دارد و چون رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اولی به تصرف است، پس مساوی او، یعنی حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز اولی به تصرف خواهد بود و در جمیع کمالات، جز نبوت، با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مساوی است و کمالات عصمت، افضلیت و... نیز برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام ثابت می‌شود.

بنابراین، آیه مباهله بر افضلیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در میان امت بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلالت دارد و بنابر اتفاق همه مسلمانان، کسی امام می‌شود که بافضیلت تر باشد و این حقیقتی است که حتی اشخاص متعصبی چون ابن تیمیه نیز بدان اقرار و اذعان دارند.

علاوه بر فضیلت امام علی علیه‌السلام، فضیلت اهل بیت علیهم‌السلام نیز اثبات شد و منظور از «انفس»، «انباتنا» و «نساتنا»، به ترتیب امام علی علیه‌السلام، حسنین علیهم‌السلام و حضرت زهرا علیها‌السلام هستند.

به محققین پیشنهاد می‌شود این آیه را از جنبه‌های دیگری مورد بررسی قرار دهند و با موضوعاتی تحت عنوان شبهات مطرح در مورد آیه مباهله، اثبات خلافت بلافضل امام علی علیه‌السلام از طریق آیه مباهله، اثبات فرزند محسوب شدن نوه‌های دختری با استفاده از آیه مباهله، مساوی بودن یا نبودن حقوق زن و مرد با استفاده از آیه مباهله، بررسی ساختار معنایی مفردات آیه در ادبیات عرب و تفسیر ادبی معاصر و موضوعاتی از این قبیل، به پژوهش پیرامون این مسئله بپردازند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، چاپ دوم، قم: دارالقرآن الکریم، قم، ۱۳۷۳.
۲. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل شهاب‌الدین احمد بن علی، الإصابه فی معرفه الصحابه، ۲ جلد، بی‌جا، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون، بی‌تا.
۳. ابن حنبل، احمد، فضائل الصحابه، ۳ جلد، بی‌جا، بی‌جا: مؤسسه الرساله، ۲۰۰۹م.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، ۲ جلد، بی‌جا، قم: بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۳.
۵. _____، الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف، بی‌جا، قم: مطبعه الخيام، ۱۴۰۰ق.
۶. ابن عجیبه، احمد بن محمد، بحرالمعین، بی‌جا، قاهره: انتشارات دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن عربی، محمد بن عبدالله ابوبکر، احکام القرآن، بی‌جا، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۸. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبه‌الله، تاریخ دمشق، ۴ جلد، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۹. ابن کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر، السیره النبویه، بی‌جا، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۱ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابی‌عاصم شیبانی، ابی‌بکر عمرو بن ابی‌عاصم الضحاک، السنه، ۳ جلد، بی‌جا، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۲. اصفهانی، ابونعیم، معرفه الصحابه، ۳ جلد، بی‌جا، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۲۲ق.
۱۳. آق‌انجفی اصفهانی، محمدتقی، ترجمه عیون اخبارالرضا، بی‌جا، تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳.
۱۴. آلوسی، محمود، روح المعانی، ۲ جلد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۵. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، عوالم العلوم، ۲۱ جلد، بی‌جا، قم: مؤسسه امام مهدی، ۱۳۸۷.
۱۶. بحرانی، هاشم، البرهان، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۷. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، الإنصاف فی النض علی الأئمه الإثنی عشرعلیهم السلام، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۸. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۹. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۰. بیضاوی، ناصرالدین، عبدالله بن عمر، انوارالتنزیل و اسرارالتأویل، ۲ جلد، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۱. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الکشف و البیان، ۳ جلد، چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۲. جصاص، ابوبکر، احکام القرآن، ۲ جلد، بی‌جا، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.
۳۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ۱۴ جلد، چاپ دوم، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۹.
۲۴. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، صحاح، بی‌جا، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶.

۲۵. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، ۳ جلد، بی جا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۲۶. حسکانی، عبیدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۷. حقی بروسوی، اسماعیل، *روح البیان*، ۲ جلد، بی جا، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۲۸. حلبی شافعی، ابو الفرج، *السیرة الحلبیة*، ۳ جلد، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
۲۹. خزاز رازی، علی بن محمد، *کفایه الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، بی جا، قم: بیدار، ۱۴۰۱.
۳۰. خطیب شربینی، محمد بن احمد، *سراج المنیر*، بی جا، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۳۱. رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب*، ۸ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۲. رسولی محلاتی، هاشم، *ترجمه الانصاف*، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۳. رشید رضا، محمد، *المنار*، ۳ جلد، چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۳۴. زمخشری، جارالله محمود، *کشاف*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷.
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *امالی*، چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *عیون اخبار الرضا*، چاپ اول، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸.
۳۷. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، ۲ جلد، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۳۸. طنطاوی، محمد، *تفسیر الوسیط*، ۲ جلد، بی جا، قاهره: دارالنهضة، ۱۹۹۷م.
۳۹. عسکری، ابو هلال حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۳۷۰.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۰۹.
۴۱. فیومی، احمد بن محمد، *مصباح المنیر*، ۲ جلد، چاپ دوم، قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۴۲. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی ترجمه و شرح *صحیفة السجادیة*، چاپ دوم، تهران: فقیه، ۱۳۷۶.
۴۳. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، ۸ جلد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۴۴. کاظمیان، مهدی، رضاخواه، زهرا، *فرهنگ واژگان مترادف*، *ترجمه الفروق فی اللغة*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.
۴۵. کمره ای، محمدباقر، *ترجمه امالی شیخ صدوق*، چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۴۶. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، *کنز العمال*، ۴۲ جلد، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
۴۷. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۴۸ جلد، چاپ دوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۸. _____، *حیاه القلوب*، ۴ جلد، چاپ دوم، تهران: آدینه سبز، ۱۳۸۸.
۴۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، بی جا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۵۰. مظهری، محمد ثناء الله، *تفسیر مظهری*، ۲ جلد، بی جا، پاکستان: مکتبه الرشدیه، ۱۴۱۲ق.
۵۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الاختصاص*، چاپ اول، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.

۵۲. _____، تفضیل أمير المؤمنین «علیه السلام»، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۵۳. _____، الفصول المختاره، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۵۴. ملاحویش، آل قاضی عبدالقادر، بیان المعانی، ۵ جلد، چاپ اول، دمشق: مطبعه الترقی، ۱۳۸۲ق.
۵۵. موسوی همدانی، محمدباقر، ترجمه المیزان، ۳ جلد، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۵۶. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، ۲ جلد، چاپ اول، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
۵۷. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، الفوائد الهیه والمفاتیح الغیبه، چاپ اول، مصر: داررکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
۵۸. نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۵۹. نیشابوری، نظام الدین، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن، ۲ جلد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۶۰. هیثمی، نورالدین علی بن ابي بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ۴ جلد، بی جا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

آیه ۶۸ سوره زمر و ماهیت نفخ صور از دیدگاه مفسران فریقین

خدایچه حسین زاده باردئی^۱

چکیده

نفخ صور یکی از اشراط الساعه بوده که در آیات قرآن، مورد بحث مفسران است. مفسران با تکیه بر آیات و روایات، بیانات متفاوتی در زمینه چیستی و چگونگی نفخ صور ارائه نموده اند. نوشتار حاضر در صدد است به صورت توصیفی و تحلیلی، آرای مفسران را در زمینه حقیقت نفخ صور دسته بندی و تحلیل نماید تا دیدگاه برگزیده مشخص شود. آنچه از سیر مطالعه در اقوال مفسران به دست می آید، این است که دیدگاه مفسران را می توان در دو دسته ظاهرگرایانه و باطن گرایانه عنوان کرد. البته چنین اختلافی ریشه در مبانی مفسران در وضع الفاظ دارد که آیا الفاظ برای ارواح و اهداف معانی وضع شده اند، یا امور مادی؟ البته استشهاد به ادله قرآنی و اصالة الحقیقه، ما را به صحت دیدگاه دوم رهنمون می سازد؛ از این رو، مراد از نفخ صور، فعل وجودی احیاء و اماته است که در روایات، گاهی به طور مستقیم به خدا نسبت داده شده و گاهی غیرمستقیم به اسرافیل و گاهی به ملکی که از مأموران اسرافیل است، اسناد داده شده که تمام این اسنادها حقیقی بوده و در طول هم قرار دارند.

واژگان کلیدی: ماهیت نفخ صور، نفخه اماته، نفخه احیاء، آیه ۶۸ سوره زمر، نافخان در صور.

۱. دانش پژوه سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، جامعه الزهراء (ع.ا.س).

مقدمه

بر طبق آیات قرآن، پیش از برپایی روز قیامت، حوادث و رویدادهایی اتفاق می‌افتد که یکی از این رویدادها «نفخ صور» است. آیات متعددی از قرآن به تبیین مسئله نفخ صور پرداخته‌اند. همچنین روایات تفسیری نیز به تناسب آیات، چستی و چگونگی این رویداد را شرح می‌دهند. این مسئله در بین مفسران جایگاه خاصی یافته و آنان نظریات متعددی در زمینه چستی و چگونگی نفخ صور ارائه کرده‌اند؛ از این رو، مقاله پیش رو قصد دارد با محور قرار دادن آیه ۶۸ سوره زمر، به تبیین و تحلیل دقیق آرای موجود پرداخته، با نقد و بررسی این نظریات و تمسک به ادله، دیدگاه مختار خود را تبیین نماید. لازم به ذکر است که طبق جستجوهای نویسنده در سایت‌های علمی کشور، حول این موضوع مقاله‌ای نگاشته نشده است؛ تنها مقاله یافت شده در این زمینه، «تفسیر نفخ صور با تأکید بر آیه ۶۸ سوره مبارکه زمر» نوشته محمد هادی منصوری است که در فصلنامه مطالعات تفسیری چاپ شده است. نوآوری این نوشتار نسبت به مقاله‌ای که قبلاً تدوین شده؛ یکی افزودن نظراتی است که در این زمینه وجود داشته و نویسنده در مقاله مذکور به آن اشاره‌ای نکرده است. دیگری، نگاه همه‌جانبه به دیدگاه علامه در المیزان و دیگر آثار و شیوه جمع بین آنهاست که در مقاله یاد شده مغفول مانده است و همین امر سبب شده تا دیدگاه علامه به صورت صحیح ارائه نشود. از سویی در نوشتار حاضر سعی شده برخی از آرای مختار و برگزیده این مقاله نقد شود.

۱. ماهیت نفخ صور

در این قسمت، برای روشن شدن اینکه مفسران در تبیین حقیقت نفخ صور، به معنای لغوی آن اکتفا کرده‌اند یا نه؛ لازم است ابتدا معنای لغوی این واژگان مطرح شود.

۱.۱. ماهیت نفخ صور از دیدگاه لغویون

اکثر لغویون برای واژه «نفخه» و «صور» معانی مختلفی را - هر چند شبیه به هم - ذکر کرده‌اند که به طور مشروح در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

۱-۱-۱) واژه نفخ

از نظر برخی، ریشه واژه «نفخ»، بر علو و برتری دلالت دارد: «النون والفاء والخاء: اصل صحیح

یدل علی انتفاخ وعلو» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۵۸). اما برخی اصل واحد در این ماده را دمیدن باد (ریح) یا نظیر آن می‌دانند. از نظر این گروه، نفخ، دو قسم است: یکی نفخ مادی مانند دمیدن در آتش و دیگری نفخ معنوی مانند نفخ روح است (رک: مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۸۷). البته اکثر لغویون واژه «نَفَخَ» را «دمیدن» معنا می‌کنند (رک: فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۷۷ / ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۶۱۷ / ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۹ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱۶ / طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۵). همچنین کلمه «النفخة» نیز به معنای رایحه خفیف ملایم آمده است (رک: ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۱۸). در آیات شریفه قرآن، از این ماده در هجده آیه به کار رفته (آل عمران: ۴۹ / مائده: ۱۱۰ / انعام: ۷۳ / حجر: ۲۹ / کهف: ۹۶ و ۹۹ / طه: ۱۰۲ / انبیاء: ۹۱ / مومنون: ۱۰۱ / نمل: ۸۷ / سجده: ۹ / یس: ۵۱ / ص: ۷۲ / زمر: ۶۸ / ق: ۲۰ / تحریم: ۱۲ / حاقه: ۱۳ / نبأ: ۸) که از این تعداد، موضوع ده آیه از آنها رویداد نفخ صور است.

۲-۱-۱) واژه صور

در مورد واژه «صور»، در بین لغویون دو دیدگاه کلی وجود دارد. برخی این واژه را کلمه‌ای یمانی، مفرد و به معنای «القرن: شاخ» دانسته‌اند که در این صورت، نفخ صور براساس معنای ظاهری، دمیدن در شاخ است. این گروه از قول دوم با عنوان قیل یاد کرده‌اند (رک: ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۷۴۵ / جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۱۶ / ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۸۰). اما برخی دیگر این کلمه را جمع صورت دانسته‌اند (رک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۸) و از قول اول، با عنوان قیل یاد کرده‌اند (رک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۵)؛ براساس این قول، نفخ صور، دمیدن روح در بدن‌های خاکی و مادی است. قائلین به قول اول، در رد قول دوم می‌گویند: اینکه «صُور» را جمع صورت بدانیم، خطای فاحشی است؛ زیرا جمع صورت «صُور» است. از این رو اگر بخواهد در آیه جمع صورت باشد، باید به فتح «واو» قرائت شود (رک: ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۱۶۰ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۷۵-۴۷۶). این واژه ده مرتبه در آیات قرآن به کار رفته است که موضوع تمام آنها تبیین رویداد نفخ صور است (رک: انعام: ۷۳ / کهف: ۹۹ / طه: ۱۰۲ / مومنون: ۱۰۱ / نمل: ۸۷ / یس: ۵۱ / زمر: ۶۸ / ق: ۲۰ / حاقه: ۱۳ / نبأ: ۱۸). از آنجا که بیشترین تعبیر قرآنی در مورد این حادثه، «نفخ صور» است، شاید بتوان گفت که استفاده از چنین تعبیری، بیانگر میزان سهولت این کار برای خداوند متعال است؛ البته در مورد حقیقت «نفخ صور»، در بین مفسران اختلاف شده که در ادامه، نظر آنان بررسی و تحلیل می‌شود.

۳-۱-۱) واژگان جایگزین این واژه در آیات دیگر

از آنجا که خداوند متعال از این رویداد با تعبیر دیگری نیز یاد کرده، شایسته است آن واژگان نیز مورد بررسی قرار گیرند تا در فهم ماهیت این رویداد، مؤثر باشند و برای خواننده روشن شود که خداوند متعال با به کارگیری واژگان مختلف، سعی در تبیین زوایای مختلف ماهیت نفخه صور داشته است.

الف. «زجره»: خداوند متعال در دو مورد از آیات قرآن، نفخه صور را با تعبیر «زجره» یاد می‌کند؛ به عنوان مثال، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَأَمَّا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ﴾: «تنها یک صیحه عظیم واقع می‌شود، ناگهان همه (از قبرها برمی‌خیزند و) نگاه می‌کنند» (صافات: ۱۹/ نازعات: ۱۳). برخی از مفسران «زجره واحده» را به معنای «نفخ صور» می‌دانند (طبری، ۱۴۲۳، ج ۲۳، ص ۳۰/ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۶۰۴)؛ اما برخی آن را صیحه یا نفخه دوم معنا می‌کنند (رک: طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۳۰۰/ ماوردی، بی تا، ج ۵، ص ۴۲/ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۸۸/ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۷۳). به نظر می‌رسد، تعبیر به «نفخه دوم» به دلیل سیاق آیات است که در آنها سخن از بعث برای حسابرسی روز قیامت است. لغویون در معنای این کلمه می‌گویند: «الزء والحجم والراء اصل صحیح يدل على الإنتهاز؛ اصل صحیح در این ریشه، دال بر فریاد یا تشرزدن همراه با خشونت است» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۷). البته برخی بر این باورند که این واژه گاهی در مطلق «طرد» و گاهی در «راندن با فریاد یا بانگ» به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۷۸). از نظر برخی، این کلمه از باب مجاز، در آیه استعمال شده است (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۲۶۷). بنابراین «زجره» برگردانیدن از چیزی است با ترسانیدن؛ مثل آنکه ایشان منع شدند از حالی که در آن هستند. لازم به یادآوری است که به «نفخه صور» «زجره» اطلاق شده تا دال بر سرعت، شدت و ترس از این رویداد باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۵۵۴).

ب. «نقر فی الناقور»: در یک مورد، از رویداد نفخه صور تعبیر به نقر در ناقور شده است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ...﴾؛ هنگامی که در صور دمیده شود (مدثر: ۸). لغویون ناقور را همانند صور، شاخی می‌دانند که از آن شیپور ساخته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۴۵/ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۶۹/ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳۲)؛ همچنین ناقور بوقی است که به وسیله آن به لشکر ندا و فرمان آماده باش داده می‌شود (رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۲۷۹). برخی از مفسرین می‌گویند: اختلاف در اسماء رویداد نفخ صور را دال بر اختلاف در اوصاف و حالات این حادثه می‌دانند (املی،

۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۷۴). البته یکی از مصادیق این آیه در برخی از روایات، ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشريف است؛ به عنوان نمونه، در روایت آمده است که:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّه سئل عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ قال: إنَّ منَّا إماما يكون مستترا فإذا أراد الله إظهار أمره نكت في قلبه نكتة فنهض وقام بأمر الله عزَّ وجلَّ؛ از امام صادق عليه السلام نقل شده که از آن حضرت در مورد آیه (إِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ) سؤال شد. فرمود: «همانا از ما خاندان، امامی هست که مخفی خواهد شد و چون خداوند اراده کند که امر او را ظاهر گرداند، در دلش نکته‌ای می‌افکند که به فرمان خدا به پا می‌خیزد» (کلینی؛ ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۳).

ج. «الصيحة»: در آیات ۴۹ و ۵۳ سوره یس، ۱۵ سوره ص و ۴۲ سوره ق، از این حادثه با تعبیر «صیحه» یاد شده است؛ البته در ذیل آیه ۴۱ سوره قاف، روایاتی وجود دارد که آیه را ناظر به رجعت می‌داند (قمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۲۷ / عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۱۸). از نظر لغویون ریشه کلمه به معنای صدای بلند است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۲۴)، اما خود کلمه را «عذاب» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۷۰ / ازهری، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۰۸ / جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸۵). البته راغب «صیحه» را همان نفخه صور می‌داند و می‌گوید اصلش از شکستن صداست (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۹۶). د. «الصاخه»: در ذیل سوره عبس، از این رویداد با عنوان «صاخه» یاد می‌شود: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ﴾؛ پس هنگامی که آن صدای مهیب بیاید (عبس: ۳۳). مفسران معتقدند مراد از صاخه در آیه، نفخ صور دوم است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۱۱۹ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۱۰ / مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۹، ص ۴۳۵). از نظر لغویون، معنای این کلمه چنین است: «صدا و بانگ شدید از چیزی که به صدا درآمده و دارای نطق است» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۷۶ / ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۸۰).

ه. «یناد المناد»: خداوند متعال در سوره قاف می‌فرماید: ﴿وَأَسْمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ * يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ﴾؛ و گوش فراده و منتظر روزی باش که منادی از مکانی نزدیک ندا می‌دهد * روزی که همگان صیحه رستاخیز را به حق می‌شنوند؛ آن روز، روز خروج (از قبرها) است! (ق: ۴۱-۴۲). در این آیه، از نفخه صور تعبیر به «ندا» می‌شود؛ یعنی ندا دهنده‌ای ندا می‌دهد. مفسران مراد از آن را نفخه صور دوم می‌دانند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۶۱ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۲۶ / طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۱۱۴ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۹۲ / ثعلی، ۱۴۲۲،

ج ۹، ص ۱۰۷). از نظر برخی، تعبیر به ندا، دال بر ناگهانی بودن و غیراختیاری بودن رویداد نفخه صور است (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۴۵۸). البته در برخی از روایات نیز این آیه دال بر رجعت است (رک: قمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۱۴).

و. «الراحفه» و «الرادفه»: خداوند متعال در سوره نازعات می فرماید: «يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاحِفَةُ * تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ»؛ آن روز که زلزله های وحشتناک همه چیز را به لرزه درمی آورد * و به دنبال آن، حادثه دومین [صبحه عظیم محشر] رخ می دهد (نازعات: ۶-۷). از نظر مفسران، «راچفه» و «رادفه» همان نفخ صور اول و دوم است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۸۳ / فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۳۴ / طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۵۳ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۸۴). لغویون نیز معنای آن را زلزله و حرکت شدیدی که همراه با اضطراب باشد، ذکر کرده اند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۳۱ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۱۳). ولی برخی همان معنای مفسران، یعنی نفخه صور اول و دوم را ذکر می کنند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۶۲ / فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۲).

از آنچه که مطرح شد، به دست می آید که خداوند متعال با به کارگیری کلمات مختلف درباره این رویداد، خواسته به مخاطب، اوصاف و حالات مختلف این رویداد را متذکر شود؛ از این رو با توجه به معنای لغوی این واژگان، «نفخه صور» بانگ یا صدای ناگهانی همراه با شدت و خشونت است که اضطراب ایجاد می کند. همچنین در برخی روایات عناوینی مانند «یناد المناد» و «الصیحه» را حمل بر «روز ظهور» و «رجعت» کرده اند که این گونه روایات از باب بیان مصداق هستند؛ زیرا روز ظهور و رجعت، مصداق بارز حشر هستند.

۱.۲. ماهیت نفخ صور از دیدگاه مفسران

در زمینه حقیقت «نفخ صور»، برخی از مفسران بر این باورند که قرآن در آیات مرتبط با رویداد نفخ صور، تنها از سه مطلب غیبی، یعنی «صور»، «صیحه» و «نفخ» سخن گفته است، اما اینکه واقعیت آنها چیست؟ برای ما که در جهان مادی زندگی می کنیم، روشن نیست و باید به آنها مانند مفاهیم غیبی دیگر، ایمان بیاوریم (رک: سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۱۲). البته این نظریه چندان قابل پذیرش نیست؛ زیرا با توجه به روایاتی که در این زمینه وارد شده، به نظر می رسد چستی نفخه قابل درک باشد که در ذیل دیدگاه دوم، به این روایات اشاره خواهد شد.

از سوئی، گروه دیگر در صدد تبیین ماهیت نفخ صور برآمده‌اند. این مفسران در چیستی نفخ صور، اقوال مختلفی مطرح کرده‌اند که اختلاف آن اقوال در دو چیز است: یکی چیستی واژه صور و دیگری، حقیقی یا کنایی و استعاری بودن این تعبیر است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود. البته اختلاف در حقیقی یا استعاری و کنایی بودن این تعبیر، ریشه در مبنای زبان شناختی مفسران دارد که در ذیل توضیح داده می‌شود.

۱،۲،۱. تفسیر اول: حمل بر معنای مادی (دیدگاه ظاهرگرایانه)

نظریه‌ای که فخر رازی آن را به اکثر مفسران استناد می‌دهد، آن است که کلمه «صور» مفرد و این واژه بر مصداق مادی حمل و تفسیر شود. این گروه از مفسران بر این باورند که چون صور در لغت به معنای شیپور است (یعنی همان شاخ حیوانی که یک طرف آن را سوراخ کرده و در آن می‌دمند و از آن صدایی بیرون می‌آید)؛ پس صور یعنی شیپوری که صدای شدید ایجاد می‌کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۴). دلیل این گروه این است که دلیلی بر انصراف از معنای ظاهری کلمه نداریم (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۴)، همچنین نقل روایاتی است که آنان به آن استناد می‌کنند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۲۹)؛ از این رو چون این صدا باید به گوش تمام جهانیان برسد، این شیپور دارای دهانه‌ای با قطر بسیار بزرگ است (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳، ص ۲۴۰). برخی دیگر نیز با اینکه قول دیگری را در این زمینه مطرح می‌کنند، اما همین قول را واضح‌تر می‌دانند؛ به دلیل اینکه ظاهر آیه و روایات، این قول را تأیید می‌کند (ر.ک: اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۵۴۴).

تحلیل و بررسی

از بازبینی این دیدگاه می‌توان دریافت که این گروه از مفسران - بدون اینکه دلیلی بر این مطلب اقامه کنند - قائل به این هستند که الفاظ برای مصداق مادی و محسوس وضع شده‌اند؛ از این رو الفاظ را باید بر مصداق عرفی آن حمل کنیم، مگر اینکه محال پیش آید و در نتیجه شیپور را حمل بر معنای مادی آن می‌کنند. به همین خاطر می‌توان دریافت که از نظر این گروه، عالم آخرت و ملائکه، موجودات مادی هستند؛ البته چنین دیدگاهی باطل است.

تفسیر دوم: دیدگاه باطن‌گرایانه

این دیدگاه شامل نظریات مفسرانی است که حقیقت «نفخ صور» را برخلاف گروه اول، معنای

ظاهری نمی‌گیرند. این دسته از مفسران به چند گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: بازگشت روح به بدن

از نظر قتاده، واژه «صور» جمع «صورت» باشد و مراد از صورت نیز جسد و بدن انسان است؛ در نتیجه دمیدن به بدن، به معنای بازگرداندن روح به بدن است. به عبارت دیگر، خداوند متعال بازگشت روح به بدن را به نفخ صور تشبیه کرده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۴ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۹۲).

تحلیل و بررسی

در بازخوانی این تفسیر، چند نکته قابل تأمل است: اولاً اگر مراد از صور، صورت‌ها باشد؛ با ضمیر مؤنث تناسب دارد، در حالی که در آیه آمده «ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى» (منصوری، ۱۳۹۱، ص ۹۰). ثانیاً روایات، بیشتر دیدگاه اول مفرد بودن صور، را تقویت می‌کنند؛ از این رو لازمه پذیرش دیدگاه دوم، کنار گذاشتن این دسته از نصوص صحیحه است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۳۳۶). ثالثاً صور اگر به معنای صورت‌ها باشد، شامل نفخه اماته نمی‌شود (منصوری، ۱۳۹۱، ص ۹۰). البته در پاسخ به اشکال سوم، شاید بتوان به استعمال عرب در مورد خاموش کردن آتش، یعنی اصطلاح «النفخ فی النار» تمسک کرد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۷۷ / ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۶۱۷) و گفت با کمک از این اصطلاح، نفخه صور شامل نفخه اماته هم می‌شود. رابعاً اگر مراد آیه نفخ روح در بدن باشد، به تحقیق نظیر آیات «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا»، باید معلوم ذکر می‌شد؛ در حالی که در رویداد نفخ، آن را به غیر خودش اسناد داده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۲۹).

گروه دوم: میراندن و زنده کردن موجودات، به نحو تمثیل یا استعاره

تفسیر دیگری که برخی از مفسران از آن یاد می‌کنند، این است که اصل نفخ صور نوعی تمثیل باشد؛ یعنی چون در جنگ‌ها زمانی که می‌خواهند سربازان را به حرکت درآورند، شیپور حرکت را می‌زنند و هنگامی که می‌خواهند پایان جنگ را اعلان کنند، شیپور اتمام یا باز ایستادن از جنگ را می‌زنند؛ قرآن نیز برای میراندن و احیا کردن موجودات، از این تعبیر استفاده کرده است. گویا قرآن در صدد آن است که بگوید همان طوری که سربازان با یک ندا برای جنگ به حرکت درمی‌آیند و با یک ندا از حرکت باز می‌ایستند؛ ما هم با یک ندا انسان‌ها را می‌میرانیم و زنده می‌کنیم (ر.ک: فخر

رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۴ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۹۷ / مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۱۴۹-۱۴۸. برخی از قائلین به این دیدگاه، در ادامه توضیح می‌دهند که دلیل استعاری و کنایه بودن نفخ صور این است که الفاظ برای زندگی محدود دنیا وضع شده‌اند و عاجزتر از آن هستند که بتوانند حقایق مربوط به جهان ماورای طبیعت یا پایان این جهان و آغاز جهان دیگر را دقیقاً بیان کنند؛ به همین دلیل باید از الفاظ معمولی - با توجه به قراین موجود - معانی وسیع و گسترده‌ای را استفاده نمود (مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۱۴۹-۱۴۸).

ملاصدرا یکی دیگر از قائلان این نظریه است که با تکیه بر آیه ۲۹ سوره یس می‌گوید:

نفخ صور، استعاره لطیفی از روح انسانی است. به این معنا که روح انسان به آتشی مشتعل از فتیله‌ای تشبیه شده؛ از این رو، اهلک نفوس به خاموش کردن آتش مشتعل، با دمیدن دمی از دهان انسان که چه بسا صدایی به همراه داشته باشد، تشبیه شده و زنده کردن نفوس به روشن کردن آتش (رک: صدرا، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۷۱-۱۶۰).

تحلیل و بازبینی

اشکال این تفسیر، تنها این است که در آن ماهیت میراندن و احیا کردن، به طور مشخص تبیین نشده و همچنین در آیات راهی برای اثبات این مطلب ارائه نشده است؛ از این رو واژه را بر معنای مجازی حمل کرده‌اند؛ در حالی که تا امکان حمل واژه بر معنای حقیقی باشد، باید آن را حمل بر معنای حقیقی نمود.

گروه سوم: میراندن و زنده کردن موجودات به نحو حقیقت

شاید بتوان نظریه برتر در تبیین حقیقت نفخ صور را دیدگاه علامه طباطبایی (در کتاب الانسان والعقیده والرسائل التوحیدیه) و تکمله شاگردش دانست؛ چراکه این نظریه مستند به آیات قرآن و روایات است. علامه طباطبایی معتقدند که قرآن از میراندن و زنده کردن، تعبیر به نفخ صور کرده است. ایشان می‌گویند:

در آیات قرآن، آیه‌ای نداریم که حقیقت این نفخه را توضیح دهد، اما شاید بتوان با استفاده آیات آن را تبیین نمود. خداوند متعال در مورد این رویداد در یکی از آیات می‌فرماید: «وَأَسْمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ» (ق: ۴۱). در این آیه به جای

تعبیر از صیحه و نفخ صور، از ندا استفاده شده است که می‌توان گفت تفاوت ندا با صیحه، در این است که ندا «معنادار» ولی صیحه «بی‌معنا» است. از سویی اگر این آیه را در سیاق آیه ۴۲ ببینیم که می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ (ق: ۴۲)، به دست می‌آید که اولاً «یوم الخروج» قرینه بر این می‌شود که مراد، صیحه دوم است؛ چون بعد از صیحه، انسان‌ها احضار می‌شوند. ثانیاً اینکه از «یسمعون» که در آیه آمده، به دست می‌آید که آنها صیحه را می‌شنوند و شنیدن، فرع بر بودن است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که آنها چون زنده هستند، می‌توانند بشنوند. حال سؤال در این است که اگر آنها زنده هستند؛ چگونه صیحه با احضار همراه است؟ با توجه به اینکه خداوند متعال خودش خبر از «صعق» آنان داده، می‌فهمیم که حیات و وجود آنان عین استماع و شنیدن صیحه است. بنابراین، صیحه یا نفخه، چیزی جز کلمه الهی نیست که آنان را می‌میراند و زنده می‌سازد؛ زیرا خداوند خود می‌فرماید: ﴿فَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؛ آنگاه که قضای الهی به امری تعلق گیرد، فقط به آن خواهد گفت باش و او خواهد شد» (مومن: ۶۸). نتیجه اینکه خداوند متعال در صدد القای این نکته به مخاطب است که «مردن» و «زنده کردن»، هر دو فعل وجودی، تکوینی و آئی خداوند هستند که از آنان تعبیر به نفخه و صیحه شده است (رک: طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۲۲۶ / همو، ۱۳۸۴، ص ۸۸-۸۹). همچنین شاگرد علامه نیز در این زمینه می‌گوید:

نفخ صور عبارت است از دعوت یا «ندای ویژه» که گاهی جهت میراندن موجودات از آن بهره می‌گیرند و گاهی با آن به موجودات، فرمان بعث و نشور می‌دهند. این فرمان و ندا (نفخ صور) به قدری بزرگ و گسترده است که تمام آسمان‌ها و زمین را درمی‌نوردد (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۹۴).

البته مؤید این تفسیر، روایتی از پیامبر اسلام ﷺ است که در آن از معنای صور پرسیدند، حضرت فرمود: «صور، شاخی است از نور که اسرافیل در آن می‌دمد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۳۲۱). میبیدی نیز در تفسیرش، از روایات بیشتری با همین مضمون یاد کرده است (رک: میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۹۸-۳۹۶). با توجه به این بیان، صور شیپوری از نور است؛ بنابراین، اگر الفاظ برای معانی

ابتدایی و محسوس وضع شده باشند، باید نام شیپور بر آن نهادن را از باب تشبیه بدانیم، ولی بنابر مبنای صحیح که الفاظ برای ارواح و اهداف معانی وضع شده‌اند و هیچ کدام از مصادیق خاص در اعصار و امصار دخیل نیست، اطلاق آن بروسیله نوری، از سنخ حقیقت است، نه مجاز مرسل با تشبیه (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۹۴). البته چنین مبنایی در تفسیر کلمات قرآنی ملاصدرا نیز قابل مشاهده است؛ ایشان در تفسیر آیه ۵۱ سوره یس می‌فرمایند:

اینکه گفته می‌شود استعاره یا تشبیه، زمانی است که ما زبان قرآن را عرف عام بدانیم. اما اگر لسان آن را عرف خاص بدانیم، یعنی قائل شویم که الفاظ برای ارواح و اهداف معانی وضع شده‌اند نه برای اشکال و هیئات آنها؛ این الفاظ در معانی حقیقی خود به کار رفته است. از این رو صور، جوهری است از جواهر عالم ملکوت بالا که نام آن روح القدس است که با خداوند، نفوس انسانی را احیا می‌کند (ر.ک: صدرا، ۱۳۶۱، ج ۵، ۱۵۹).

علامه این دیدگاه ملاصدرا را با ادله و شواهد قرآنی مستند نموده است. به نظر می‌رسد چون در این دیدگاه، واژه بر معنای حقیقی خود حمل شده و نیز از نظر پشتوانه آیات (تفسیر علامه) و از نظر پشتوانه روایات (روایات مطرح شده توسط آیت الله جوادی)، نسبت به آرای سایر مفسران، از اتقان بالاتری برخوردار است؛ پس از آنکه مشخص شد نفخه صور، فعل وجودی از سوی خداوند متعال است، باید دانست توسط چه کسی انجام می‌شود؟

۲. نافخان صور

در آیات قرآن، هر جا سخن از رویداد نفخ صور بوده، از فعل مجهول استفاده شده است. به عبارت دیگر، قرآن در این مورد ساکت است. البته برخی بر این باور هستند که مجهول آوردن آن به این علت است که غرض خداوند، بیان حدوث نفخه بوده، نه بیان اینکه نافخ چه کسی است؛ لذا از فعل مجهول استفاده کرده است (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۱۰۲). اما برخی از مفسران با استناد به روایات در این زمینه، اقوالی را مطرح کرده‌اند که این اقوال را می‌توان در چهار دیدگاه خلاصه کرد: ۳-۱) اکثر مفسران با تکیه بر روایات، اسرافیل را نافخ صور می‌دانند (ر.ک: حقی برسوی، ج ۹، ص ۱۲۱/ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۸۵/ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۳۳۶/ طوسی،

بی تا، ج ۸، ص ۱۲۴ / ماوردی، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۰ / ابوحیان اندلسی، ۱۲۲۰، ج ۷، ص ۳۸۲ / کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۲۶ / طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۰، ص ۱۹۳ / ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۱۰۲. همچنین برخی تصریح کرده اند که این قول، مشهور در بین مفسران است و بر آن اجماع شده است (رک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۸۲)؛ بنابراین نظر، نافخ هر دو نفخه یکی است (رک: میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۸۵).

(۲-۱) با تعدد نفخه ها، تعداد مأموران نفخ صور هم متعدد است.

(۳-۱) نفخه اول توسط حضرت اسرافیل و نفخه دوم توسط خداوند متعال انجام می شود (رک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۸۲).

(۴-۱) اینکه اسرافیل مأمور نفخ نیست، بلکه فرشته ای دیگر مأمور نفخ در صور است؛ به طوری که جبرئیل سمت راست و میکائیل سمت چپ او قرار دارند. این قول در تفسیر کشف الاسرار با عنوان «قیل» نقل شده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۷۵).

همچنین در دعای ام داوود که در نیمه ماه رجب خوانده می شود، آمده است که «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ إِسْرَافِيلَ حَامِلِ عَرْشِكَ وَصَاحِبِ الصُّورِ الْمُتَنَتِّظِ لِأَمْرِكَ الْوَجِلِ الْمُشْفِقِ مِنْ خِيفَتِكَ» (رک: طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۰۸ / ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۴۳ / کفعمی، ۱۴۱۸، ص ۱۸۱). طبق این دعا، نفخ کننده حضرت اسرافیل عليه السلام است. اما در روایتی از امام سجاد عليه السلام نقل شده که ایشان تصریح نمودند نفخه دوم توسط خداوند متعال انجام می شود؛ زیرا ایشان فرمودند:

«... قَالَ: فَيَنْفُخُ الْجَبَّارُ نَفْخَةً فِي الصُّورِ- فَيَخْرُجُ الصَّوْتُ مِنْ أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ الَّذِي يَلِي السَّمَاوَاتِ- فَلَا يَبْقَى فِي السَّمَاوَاتِ أَحَدٌ إِلَّا حَيٍّ...» (قمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۳؛ صافی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۳۰ / عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۰۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۳۳۷).

در حالی که در صحیفه سجادیه حضرت، نافخ نفخه دوم را اسرافیل می داند و می فرماید: وَإِسْرَافِيلُ صَاحِبُ الصُّورِ، الشَّخْصُ الَّذِي يَنْتَظِرُ مِنْكَ الْإِذْنَ، وَحُلُولَ الْأَمْرِ، فَيَنْبَهُ بِالنَّفْخَةِ صَرَغِي زَهَائِنِ الْقُبُورِ؛ و (پروردگارا درود فرست بر) اسرافیل که مأمور نفخه صور است و همواره منتظر فرارسیدن فرمان توست تا کسانی را که به قعر قبرهای خود بیهوش و محبوس در افتاده اند، با نفخه صور هوشیار سازد (صحیفه سجادیه، دعای سوم).

بررسی و تحلیل

در بین اقوال، دیدگاه اول، سوم و چهارم قابل جمع است؛ به این صورت که روایاتی که نافخ صور را خداوند متعال می‌دانند، مرادشان این است که خداوند پس از میراندن موجودات، ابتدا مأمور نافخ صور (یعنی اسرافیل) را زنده می‌کند، سپس اسرافیل با فرمان الهی و دمیدن در صور، موجودات دیگر را زنده می‌کند. مؤید چنین برداشتی، روایتی است که مجلسی با این مضمون در بحار نقل می‌کند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۲۵۹). به عبارت دیگر، فاعل نافخ صور، یک بار به طور مستقیم به خدا نسبت داده شده و گاهی غیرمستقیم به اسرافیل و گاهی به ملکی که از مأموران اسرافیل است اسناد داده شده است. البته کلام امام سجاد علیه السلام هم می‌تواند مؤید این برداشت باشد. اما اینکه گفتیم نافخ صور فعل وجودی امانه و احیاء است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر دو فعل با هم انجام می‌شود یا اینکه تعداد نافخه‌ها متفاوت است؟

۳. تعداد نافخ صور

خداوند متعال در آیات قرآن گاهی از دو نافخه سخن می‌گوید؛ مانند آیه ۶۸ سوره زمر و گاهی تنها از یک نافخه سخن می‌گوید که مفسران با توجه به قرائن داخلی یا سباق آیه، نوع نافخه را مشخص می‌کنند. البته برخی آیات را می‌توان بر هر دو نافخه حمل نمود. وجود تعابیر مختلف در مورد رویداد نافخ صور، باعث شده که مفسران در مورد تعداد نافخه‌ها دیدگاه‌های مختلفی داشته باشند.

۳،۱. فقط دو نافخه

برخی از مفسران تصریح به دو نافخه‌ای بودن نموده‌اند؛ یعنی نافخه امانه و احیاء (رک: قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۹۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۰۴؛ ابی السعود، ۱۹۸۳، ج ۷، ص ۶۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۱۳۲ / مراغی، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۲/ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۵، ص ۲۷۹). البته وجه این نام‌گذاری به جهت کارکردی است که در این دو نافخه وجود دارد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۵). طبرانی نیز از مفسران قائل به دو نافخه‌ای بودن است و این قول را رأی اکثر مفسران می‌داند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۳۸۶). همچنین صاحب تفسیر بحرال محیط نیز می‌گوید:

قول جمهور مفسران، این است که نافخه «فزع» همان «صعقه» است؛ از این رو دو نافخه وجود دارد، نه سه نافخه (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۲۱).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه نیز در المیزان، از دو نفخه‌ای بودن به صراحت دفاع می‌کنند و می‌گویند اثبات سه نفخه‌ای و بیشتر، از ظاهر آیات بعید است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۹۳). اما ایشان در کتاب‌های دیگرشان نظر دیگری ارائه کردند که در ادامه مطرح می‌شود. آیت الله جوادی آملی نیز می‌گویند:

سه نفخه نیست، بلکه دو نفخه است؛ منتهی صیحه اول دو اثر دارد: یک مرحله ابتدایی که فزع آور است و یک مرحله پایانی یا میانی که صعقه آور است. سپس با نفخه دوم همه زنده می‌شوند (رک: جوادی آملی، سایت اسراء، تقریرات درس خارج تفسیر، تفسیر سوره نمل، جلسه ۲۴، مورخ ۲۱/۰۳/۹۱).

لازم به یادآوری است که برخی تفاسیر عرفانی، از نفخه امانه با عنوان نفخه «انوار قهر الهی» و از نفخه احیاء با عنوان «صعقه ظهور انوار جمال و جلال الهی» نام می‌برند (رک: بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۲۲۴).

۳،۲. فقط سه نفخه

گروه دیگر از مفسران با استناد به آیات ۸۷ سوره نمل و ۶۸ سوره زمر، معتقد هستند که هنگام برپایی قیامت، سه نفخه محقق می‌شود: «نفخه فزع، نفخه صعق، نفخه قیام و بعث» (شیبانی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۹۴). همچنین برخی از مفسران، این نظرها دیدگاه اکثر مفسران معرفی می‌کنند (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۳۶). گروهی نیز معتقد هستند که اگر در آیه، صعقه به معنای موت باشد، سه نفخه وجود دارد (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۴۷۶ / کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۱۲۹). اما در مورد اینکه نفخه فزع چه زمانی اتفاق می‌افتد، اختلاف شده است. گروهی بر این باورند که صیحه فزع بعد از زنده شدن و حشر است؛ از این رو ابتدا نفخه موت (صعقه) و سپس نفخه احیاء و فزع ایجاد می‌شود. اما برخی دیگر می‌گویند صیحه فزع، قبل از مردن است؛ از این رو ابتدا نفخه فزع و سپس نفخه موت (صعقه) و احیاء رخ می‌دهد (رک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۴۱).

۳،۳. چهار نفخه یا پنج نفخه

آلوسی از مفسران اهل تسنن، در تفسیر خود از قاضی عیاض نقل کرده که ایشان معتقد است بر

طبق آیات قرآن و احادیث، باید چهار نفخه وجود داشته باشد: اول، نفخه‌ای که با آن تمام خلائق می‌میزند؛ همان طوری که در حدیث نقل شده که در روز قیامت منادی ندا می‌دهد: مالکیت امروز برای کیست؟ و ندایی بعد از آن شنیده می‌شود که «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸). دوم، نفخه‌ای که با آن همگان برانگیخته می‌شوند؛ همان‌گونه که آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱) بر آن دلالت می‌کند. سوم، نفخه فزع یا صعقه که آیات ۶۸ سوره زمر و ۷۸ سوره نمل بر آن دلالت دارد. چهارم، نفخه افاقه که با آن، موجودات از این صعقه بیدار می‌شوند. آلوسی در ادامه مطرح می‌کند که اگر کسی قائل به تفاوت بین نفخه فزع و صعقه باشد، بر طبق این قول باید معتقد به پنج نفخه باشد، ولی خود اذعان می‌کند که برای آن قائلی پیدا نکرده است (رک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۴۴۱).

۳،۴. دو یا سه نفخه‌ای

علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه در المیزان از دو نفخه‌ای بودن، به صراحت دفاع می‌کنند و می‌گویند که اثبات سه نفخه‌ای و بیشتر، از ظاهر آیات بعید است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۹۳). اما ایشان در اثر دیگرشان، از سه نفخه‌ای بودن حمایت می‌کنند و به طور مستدل، بحث را تبیین می‌نمایند. از نظر علامه، سه نفخه وجود دارد: نفخه اول که با آن بساط دنیا برچیده می‌شود، که آیه ۴۹ سوره یس به آن اشاره دارد؛ چراکه بر طبق این آیه، صیحه‌ای رخ می‌دهد و در حالی که انسان‌های روی زمین در حال تجارت و مخاصمه هستند، صیحه آنها را فرا می‌گیرد. همچنین مؤید دیگر علامه، آیه «وَمِنَ وَّرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مومنون: ۱۰۰) و آیه «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَثْنَتَيْنِ وَأُخْبِتِنَا أَثْنَتَيْنِ فَاعْتَرْفْنَا بَدُنُونَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» است که بر طبق این دو آیه، حکم برزخ شامل همه می‌شود (رک: طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۸۹ / همو، ۱۳۹۱، ص ۹۹). سپس نفخه دوم که با آن بساط زندگی برزخی یا عالم مثال برچیده می‌شود و در آخر، نفخی که با آن قیامت برپا شده و مردم برانگیخته می‌شوند (رک: طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۹۹).

از آنجا که علامه برای اثبات همگانی بودن برزخ، به آیات دیگری نیز استشهاد می‌کنند؛ در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود. ایشان می‌گویند:

دو قضیه در قرآن کریم دلالت دارد بر آنکه برزخ برای همه است و به مجرد مردن،

بدون فاصله، مردم در آن عالم وارد برزخ می‌شوند.

اول: طبق سوره یس، زمانی که دو نفر از انبیایی را که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام برای تبلیغ به شهر آنطاکیه فرستاده بود و آن دو نفر رفتند و تبلیغ کردند و جماعت مردم هم قبول نکردند؛ در اثر قبول نکردن، مردی از نقطه دور دست شهر برای کمک به آن دو رسول آمد، «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (یس: ۲۰) و مردم را پند داد و نصیحت نمود و بالاخره گفت: «إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ» (یس: ۲۵)، در این حال جماعت، آن مرد خدا را کشتند. در اینجا قرآن می‌فرماید: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶-۲۷). بر طبق آیات، به محض کشته شدن، به او گفته شد که داخل در بهشت شود و او گفت: ای کاش ارحام و اقوام من می‌دانستند که چگونه خدا مرا در تحت رعایت و مغفرت و کرامت خود قرار داد.

دوم: در سوره نوح، در مورد کفار و متمردين براي نكته كه بلافاصله بعد از مرگ وارد دوزخ می‌شوند، خداوند متعال می‌فرماید: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا» (نوح: ۲۵)؛ یعنی بر طبق آیه، قوم نوح در اثر معصیت‌ها و فسق و فجوری که کردند، هلاک شدند و غرق شدند و پس از غرق شدن، بدون فاصله داخل در آتش شدند. در اینجا می‌فرماید: «فَأَدْخَلُوا نَارًا»؛ یعنی بدون مهلت، داخل در آتش شدند. همچنین از عمده روایات مستفیضه و مشهوره، به دست می‌آید که برزخ برای همه اقسام کفار و مسلمین، یعنی هم برای اهل کمال از سعادت و شقاوت و هم برای متوسطین، وجود دارد. روایات مخالف هم در این زمینه وجود دارد، اما چون مخالف ظاهر آیات قرآن است، قابل اعتماد نیست؛ همان‌گونه که شیخ مفید رحمته الله علیه هم قائل به همین قول شده که برزخ برای همه وجود دارد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۳۴-۳۳۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶-۳۵۵).

بررسی و تحلیل

در بررسی اقوال، توجه به چند نکته ضروری است: اول اینکه با توجه به ظاهر آیات قرآن در مسئله تبیین نفع صور، فرع، صعقه و قیام از آثار و تبعات نفخه است؛ به دلیل اینکه در تبیین، از

«فاء» ترتب در «ففع» (نمل: ۸۷)، «فصعق» و «فاذا هم قیام» (زمر: ۶۸) استفاده نموده است. اما از ظاهر آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر: ۶۸)، می‌توان فهمید این نفخه دو بار دمیده می‌شود.

دوم اینکه در ظاهر کلام علامه، تعارض وجود دارد. اگر علامه در جای جای المیزان (رک: ج ۱، ص ۳۵۰-۴۸/ج ۱۵، ص ۶۸/ج ۷، ص ۲۸۴؛ ج ۱۱، ص ۸) اشاره نمی‌کردند به اینکه که وجود برزخ برای همگان ضروری است و عوامل را مراتب وجودی نمی‌دانستند، می‌توانستیم نتیجه بگیریم که ایشان از نظر خود برگشته‌اند؛ چراکه المیزان بعد از آن کتاب‌ها تدوین شده است. اما وجود این تصریحات، مانع از چنین برداشتی از کلام علامه می‌شود. از این رو زمانی که در المیزان می‌گویند دو نفخه‌ای است؛ یا به این مطلب توجه نداشته‌اند و یا خواسته‌اند به وضوح مطلب واگذار کرده باشند.

سوم اینکه برای دست‌یابی به دیدگاه صحیح در این زمینه، باید بررسی شود که به راستی آیا برزخ یک انتظارگاه و توقف‌گاه است؟ به این معنا که برزخ مکان کسانی است که زودتر می‌میرند و در آنجا منتظر می‌مانند تا بقیه به آنان ملحق شوند، یا اینکه عالم برزخ تصفیه‌گاه و مرتبه وجودی است که گذراندن آن برای رسیدن به عالم آخرت الزامی است؟ یعنی کسی نمی‌تواند از عالم دنیا، مستقیم وارد آخرت شود و باید حتماً این مرحله را طی کند. مشخص کردن این امر مستلزم نوشتن مقاله‌ای مستقل و بررسی اقوال در این زمینه است. اینکه برخی از قرآن پژوهان معاصر بدون توجه به این نکته، دیدگاه برگزیده خود را دو نفخه‌ای بودن اعلام می‌کنند (منصوری، ۱۳۹۱، ص ۹۹)، چندان واضح نیست، مگر اینکه ایشان قائل به توقف‌گاه بودن برزخ باشند؛ در حالی که با توجه به ادله متقنی که از علامه در متن مطرح شد، قائل شدن به تصفیه‌گاه بودن برزخ، از اتقان بالاتری برخوردار است.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه نفخ صور عبارت است از دعوت یا «ندای ویژه» که جهت میراندن و برای بعث موجودات، از آن بهره می‌گیرند. طبق آیات قرآن، صیحه یا نفخه، چیزی جز کلمه الهی نیست که آنان را می‌میراند و زنده می‌سازد؛ بنابراین «مردن» و «زنده کردن»، هر دو فعل وجودی، تکوینی و آنی خداوند هستند که از آنان تعبیر به نفخه و صیحه شده است. چون بسامد تکرار «نفخ صور» در آیات قرآن بیشتر از واژگان دیگر است، این نکته بیانگر میزان سهولت این کار برای خداوند متعال

است. همچنین در مورد تعداد نفخه‌ها، به راحتی نمی‌توان اظهار نظر نمود؛ زیرا باید بررسی شود که به راستی آیا برزخ یک انتظارگاه و توقف‌گاه است، یا این عالم تصفیه‌گاه و مرتبه وجودی است که گذراندن آن برای رسیدن به عالم آخرت الزامی است؟ از سویی فاعل نفخ، در قرآن مشخص نشده، اما در روایات گاهی به طور مستقیم به خدا نسبت داده شده و گاهی غیرمستقیم به اسرافیل و گاهی به ملکی که از مأموران اسرافیل است، اسناد داده شده که تمام این اسنادها، حقیقی و در طول هم قرار دارند. امید است که یاد کردن از نفخ صور و احوال قیامت، انسان‌ها را در جهت آماده‌سازی برای این روز و تاسی به سیره معصومان علیهم‌السلام مصمم‌تر سازد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی؛ نشر دفتر مطالعات تاریخ و مطالعات اسلامی، ۱۳۷۳ش.
۲. صحیفه سجادیه، ترجمه محسن غرویوان و عبدالجواد ابراهیمی، چاپ نهم، قم، انتشارات الهدای، ۱۳۸۱ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۴. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهره اللغة*، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۶. ابن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۷. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلام، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم والمحیط الأعظم*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۹. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر والتنویر*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۳. ابوالسعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
۱۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۵. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۶. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۸. اندلسی، ابن عطیه عبدالق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۱۹. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲۰. آملی، حیدر بن علی، *تفسیر المحیط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، چاپ سوم، قم: نور علی نور، ۱۴۲۲ق.
۲۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، قم: بعثه، ۱۳۷۴ش.
۲۲. بقلی شیرازی، روزبهان، *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
۲۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۴. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبیان*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی: معاد در قرآن*، چاپ ششم، قم: اسراء، ۱۳۸۸ش.
۲۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیه*، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.

۲۷. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالعلم و دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۱. _____، أساس البلاغه، چاپ اول، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۹م.
۳۲. سلطان علی شاه، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات، ۱۴۰۸ش.
۳۳. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۳۴. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر الماثور، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۵. شبلی، محمد بن علی نقی، مختصر نهج البیان، چاپ اول، تهران: دارالأسوة، ۱۳۷۶ش.
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین، الانسان والعقیده، چاپ دوم، قم: باقیات، ۱۳۸۴ش.
۳۷. _____، الرسائل التوحیدیة، چاپ اول، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۹۹۹م.
۳۸. _____، انسان از آغاز تا انجام، چاپ چهارم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۱ش.
۳۹. _____، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۰. _____، الشمس الساطعة، چاپ اول، بیروت: دارالمحجة البيضاء، ۱۴۱۷ق.
۴۱. _____، مهتر تابان (طبع جدید)، چاپ هشتم، مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۳۶۰ش.
۴۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۴۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۴۶. طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتهدجد و سلاح المتعبد، چاپ اول، بیروت: مؤسسة فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
۴۷. _____، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۸. طیب، عبدالحسین، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: نشر اسلام، ۱۳۶۹ش.
۴۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۵۲. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۵۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۵۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۵۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات، چاپ سوم، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۰م.
۵۶. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، چاپ سوم، قم: دارالکتب، ۱۴۰۴ق.

۵۷. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق وبحر الغرائب، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

۵۸. کاشانی، ملافتح الله، زبدة التفاسیر، چاپ اول، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.

۵۹. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، البلد الأمين والدرع الحصین، چاپ اول، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.

۶۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۶۱. ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.

۶۲. ماوردی، علی بن محمد، النکت والعیون تفسیر الماوردی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

۶۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعه الدرر الاخبار الاثمه الاطهار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۶۴. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المرآغی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، بی تا.

۶۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

۶۶. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چاپ اول، بیروت: إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.

۶۷. مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، چاپ اول، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، ۱۴۲۱ ش.

۶۸. میندی، احمد بن محمد، کشف الاسرار وعدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.

مقالات:

۱. سبحانی، جعفر، «نسخه صور یا مقدمه حیات نوین»، درس هایی از مکتب اسلام، ص ۶-۱۷، شماره ۳۰، ۱۳۶۹ ش.

۲. منصوری، محمد هادی، «تفسیر نفخ صور با تأکید بر آیه ۶۸ زمر»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۱۱، ۱۳۹۱ ش، ص ۸۷-۱۰۸.

سایت ها:

سایت إسراء، www.esra.ir، تقریرات درس خارج تفسیر آیت الله جوادی آملی.

رهیافت‌ها به جمع قرآن

زهره دانشجو^۱

چکیده

جمع قرآن یکی از بحث برانگیزترین موضوعات علوم و تاریخ قرآن است که دانشمندان مسلمان و اسلام‌شناسان غربی رویکردهای متعددی برای پاسخ به این مسئله که قرآن چه زمانی و توسط چه کسی و چگونه جمع شده است، به کار برده‌اند که نتایجی متضاد و متعارض در پی داشته است؛ چنان‌که گروهی از دانشمندان اسلامی و مستشرقان، حادثه جمع قرآن را حادثه‌ای واحد می‌دانند و صریحاً یا تلویحاً وجود مراحل مختلف را برای آن نفی می‌کنند و برخی دیگر، واقعه جمع قرآن را حادثه‌ای مستمر و طولانی می‌دانند و صریحاً یا تلویحاً وجود مراحل مختلف را برای آن اثبات می‌کنند. یکی از مهم‌ترین دلایلی که موجب ابهام و پیچیدگی در موضوع جمع قرآن در بین آرای قرآن‌پژوهان شده، اختلاف در استفاده نامشخص رهیافت‌ها و منابع متعدد برای حل مسئله جمع قرآن توسط صاحب‌نظران بوده است و یا به تعبیری دیگر، پژوهشگران درباره جمع قرآن، نه تنها رویکرد و رهیافت و منبع مشخصی جهت بررسی این موضوع اتخاذ نکرده‌اند، بلکه به ضرورت اتخاذ رهیافت مشخص، به این مسئله غفلت ورزیده‌اند؛ چنان‌که با بررسی در سایت‌ها و کتاب‌های مختلف، نوشتاری با این عنوان به طور اخص یافت نشد. این نوشتار با روش اسنادی، اطلاعات را گردآوری کرده و به روش تحلیلی-توصیفی به پردازش آن پرداخته است و به پنج رهیافت روایی، کلامی، تاریخی، زبان‌شناختی و روایی معاصر، در قالب چهار جریان سنت‌گرایی، عقل‌گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی دست یافته است.

واژگان کلیدی: جمع قرآن، رهیافت روایی، رهیافت کلامی، رهیافت تاریخی، رهیافت زبان‌شناختی، رهیافت روایی معاصر، رهیافت تحلیلی-روایی.

۱. دانش پژوه تفسیر تطبیقی، سطح ۴، جامعه الزهراء (ع).
www.zohrah.ac.ir

مقدمه

موضوع جمع قرآن، از جمله موضوعات علوم و تاریخ قرآن است که از اوایل صدر اسلام در میان دانشمندان علوم قرآنی معرکه آرا بوده است. از قرن نودهم میلادی نیز که اسلام شناسان غربی به پژوهش و تحقیق درباره قرآن پرداختند، موضوع جمع قرآن مورد توجه خاص آنان قرار گرفت. مسلمانان و اسلام شناسان غربی رویکردهای متعددی برای پاسخ به این مسئله که قرآن چه زمانی و توسط چه کسی جمع شده است، به کار برده اند که نتایجی متضاد و متعارض در پی داشته است. با مطالعه و بررسی در کتاب های علوم و تاریخ قرآن، این گونه به دست آمد که گروهی از دانشمندان اسلامی و مستشرقان، بر این باورند که مدت زمان جمع قرآن، از زمان نزول قرآن تا رحلت پیامبر اسلام (یعنی سال دهم هجری) است و گروهی دیگر آن را در زمانی بعد از رحلت پیامبر می دانند، ولی بعد از گذشت قرن ها هنوز دانشمندان نتوانسته اند به جوابی یک پارچه و متحد در مسئله جمع قرآن دست یابند. شاید بتوان گفت یکی از مهم ترین دلایلی که موجب ابهام و پیچیدگی در موضوع جمع قرآن در بین آرای قرآن پژوهان شده، اختلاف در استفاده نامشخص رهیافت ها و منابع متعدد برای حل مسئله جمع قرآن توسط صاحب نظران بوده است و چون مسئله رهیافت ها به جمع قرآن، با حجیت قرآن پیوندی قوی دارد، وجود اختلاف در این زمینه می تواند به اعتبار قرآن آسیب وارد کند؛ پس رهیافت ها می توانند به عنوان راهی برای انتخاب ادله و شواهد مناسب برای حل مسئله به کار روند. رهیافت اتخاذ شده برای حل مسئله، حاکی از سلیقه، نگرش و ذهنیت پژوهشگر نسبت به آن مسئله است. اختلاف سلیقه ها و ذهنیت های پژوهشگران نسبت به یک مسئله، ناشی از گونه مسئله، پیش فرض ها، منابع موجود و... است. طبیعی است که تغییر هر یک از این متغیرها، تغییر نگرش و ذهنیت پژوهشگر و به دنبال آن، تغییر نوع رهیافت اتخاذ شده و تغییر نتایج را به دنبال خواهد داشت.

بنابراین با بررسی و کاوش در نحوه طرح مباحث و نظریات موافق و مخالف و نیز اقامه ادله و شواهد این پژوهشگران، رهیافت ها و رویکردهایشان این گونه استخراج شد که رهیافت ها و رویکردها به مسئله جمع قرآن، به لحاظ مراجعه به متون دینی (کتاب و سنت) برای مفهوم سازی، توصیف، تبیین و توجیه، به رهیافت های درون دینی و برون دینی تقسیم می شوند. ملاک در اطلاق درون دینی و برون دینی در اینجا «دین» نیست؛ زیرا معرفت دینی دو جزء دارد: «معرفت عقلی دینی» و «معرفت

نقلی دینی» و بر همین مبنا، منابع استنباط احکام شرعی و آموزه‌های دینی بردو قسم است: نقلی (کتاب و سنت) و عقلی. بلکه در اینجا ملاک در اطلاق درون دینی و برون دینی، «متون دینی» (یعنی کتاب و سنت) است. بر این اساس، رهیافتی که برای مفهوم سازی، توصیف، تبیین و توجیه، به متون دینی مراجعه می‌کند، رهیافت درون دینی خواهد بود و رهیافتی که برای مفهوم سازی، توصیف، تبیین و توجیه، به غیر متون دینی مانند عقل، شواهد تاریخی، زبان شناسی و... مراجعه می‌کند، رهیافت برون دینی خواهد بود. رهیافت‌های درون دینی به رهیافت‌های روایی (متنی، متنی - اسنادی)، روایی معاصر و تحلیلی - روایی (متنی، متنی - اسنادی) دسته بندی می‌شوند. رهیافت‌های برون دینی به رهیافت‌های کلامی، تاریخی و زبان شناختی طبقه بندی می‌شوند.

گرچه مجموعه تألیفات و تحقیقاتی، به نقل روایات و احادیث و چه بسا تحلیل و بررسی مسئله جمع قرآن اقدام کرده‌اند و همچنین دانشمندان علوم قرآنی در مجموعه کتاب‌های تاریخی، تفسیری، حدیثی، سیره، رجال، علوم قرآن و تاریخ قرآنی، فصل یا بخشی را در این رابطه به خود اختصاص داده‌اند، اما اختلاف آرا و تشتت افکار همچنان به قوت خود باقی است که به کمبودها و کاستی‌ها و ضعف‌هایی در نوع تحقیق و پژوهش برمی‌گردد.

به نظر می‌رسد رهیافت‌ها به جمع قرآن، به گستره و جغرافیای خاصی (یعنی علم تاریخ قرآن) تعلق دارد و توسل جستن به علوم مختلف مانند علم فقه و علم کلام، برای حل مسائل آن ناکافی است.

در این نوشتار از منابعی استفاده شده است که به روش تصادفی هدفمند انتخاب شده‌اند؛ به این معنا که با مراجعه به اولین منبع مرتبط با موضوع، مشاهده شد که بعد از گذشت قرن‌ها و به دلایل مختلف، هنوز دانشمندان نتوانسته‌اند به بیانی یک پارچه و متحد در مسئله جمع قرآن دست یابند. در اینجا به تبیین یکی از آن موارد با نام «رهیافت‌ها به جمع قرآن» پرداخته می‌شود تا بیان کند که به کار گرفتن رهیافتی خاص در زمینه جمع قرآن، به جوابی می‌انجامد که به کارگیری رهیافتی دیگر، مؤید آن نیست. همچنین این نکته قابل توجه است که مفاد این نوشتار کاملاً جدید و ابتکاری است و تاکنون در هیچ مقاله و کتابی مورد بحث قرار نگرفته است. گرچه نظریه «رهیافت‌ها» از جمله نظریاتی است که باید به صورت مسئله محور در علم مستقلی به نام فلسفه علوم قرآن، با عنوان فلسفه مضاف، مورد بحث قرار گیرد، اما در اینجا با مسلم فرض کردن این

نظریه به صورت موضوع محور، تحت عنوان «رهیافت‌ها به جمع قرآن» به آن پرداخته شده است. این رهیافت‌ها به جمع قرآن، در قالب چهار جریان تقسیم شده است: «سنت‌گرایی» (به لحاظ قدیمی و سنتی بودن و هم به لحاظ منبع و مرجع بودن سنت)؛ «عقل‌گرایی» (به لحاظ منبع و مرجع بودن عقل)؛ «تجددگرایی» (به لحاظ انگیزه‌های نوظهورانه و امروزی کردن جریان سنت‌گرایی)؛ «پسا‌تجددگرایی» (به لحاظ واقع شدن پس از جریان تجددگرایی).



۱. سنت‌گرایی

با بررسی در بسیاری از کتاب‌های علوم و تاریخ قرآنی، این‌گونه به دست می‌آید که یکی از جریان‌هایی که دانشمندان علوم قرآنی با آن به بررسی مسئله جمع قرآن می‌پردازند، جریان سنت‌گرایی است. شروع این جریان با آغاز بحث و تحقیق درباره جمع قرآن همراه است و همچنان تا زمان حاضر، جریان حاکم بر اندیشه دانشمندان مسلمان و برخی اسلام‌شناسان غربی همچون نلدکه (Noldeke) و مونتگمری وات (Montgomery Watt) بوده است. وجه نام‌گذاری این جریان به سنت‌گرایی در این نوشتار، این است که آغاز آن با شروع بحث درباره جمع قرآن و به عبارتی ظهور و پیدایش این جریان، با ظهور و پیدایش بحث درباره جمع قرآن، یکی است. از این رو سنت‌گرایی، قدیمی‌ترین

و کهن‌ترین جریان در میان جریان‌های مطرح در بحث جمع قرآن است. می‌توان این جریان را هم به لحاظ قدیمی بودن و سنتی بودن و هم به لحاظ منبع و مرجع بودن سنت (روایات و احادیث) برای آن، سنت‌گرایی نامید.

با تحلیل و بررسی مطالعات انجام شده در این زمینه، این‌گونه به نظر می‌رسد که تنها رهیافت مطرح در این جریان، رهیافتِ روایی باشد؛ زیرا متون دینی‌ای که دربارهٔ جمع قرآن بحث کرده‌اند، منحصر به روایات و احادیث هستند و آیات قرآنی به عامل، زمان و کیفیت جمع‌آوری قرآن اشاره‌ای نکرده‌اند. بر این اساس، رهیافتِ روایی، رهیافتی درون‌دینی است. آنچه که مسلم است، پذیرش دانشمندان مسلمان و برخی از اسلام‌شناسان غربی صاحب این رهیافت، مبنی بروحی بودن قرآن از جانب خدا به پیامبر و اعتبار تاریخی احادیث و روایات جمع قرآن - و لودر برخی از دوره‌های جمع قرآن - است. این رهیافتِ روایی، خود به دورهیافتِ متنی و رهیافتِ متنی - اسنادی تقسیم می‌شود.

۱.۱. رهیافتِ متنی

از زمان‌های قدیم تا به امروز بسیاری از دانشمندان مسلمان و اسلام‌شناسان غربی برای بررسی موضوع جمع قرآن، به قدیمی‌ترین منابعی که به توصیف، تبیین و توجیه این ماجرا پرداخته‌اند؛ یعنی به قرآن و احادیث و روایاتی که در این رابطه سخن گفته‌اند، مراجعه کرده‌اند. ولی قطع به یقین، آنان در صورتی می‌توانند به قرآن و احادیث مراجعه کنند که اولاً قرآن را به عنوان وحی از جانب خدا به پیامبر ﷺ پذیرفته باشند، ثانیاً روایات را و لودر برخی از دوره‌های جمع قرآن، معتبر بدانند. پس از قبول این دو مبنا، آنان با مراجعه به قرآن، احادیث و روایات، به بررسی مسألهٔ جمع قرآن می‌پردازند تا بدانند قرآن توسط چه کسی و در چه زمانی و چگونه جمع‌آوری شده است؟ گرچه آیات قرآن به آن اشاره‌ای نکرده‌اند، ولی روایات زیادی در این باره وارد شده است که هرکدام عامل، زمان و چگونگی جمع قرآن را به‌گونه‌ای بیان می‌کنند. نحوه و روش استفاده و به‌کارگیری دانشمندان از روایات، متفاوت است؛ عده‌ای با رهیافتِ متنی، به بررسی مسألهٔ جمع قرآن می‌پردازند. در این رهیافت صرفاً به متن روایات تمسک می‌شود و در صورت لزوم، به تحلیل و بررسی متن روایات و چه بسا نقل قول‌های متفاوت از آنها، تعارض‌های احتمالی میان مفاد آنها و... پرداخته می‌شود تا پاسخ و راه حلی قانع‌کننده برای مسئله یافت شود و از سلسله‌سند روایات، بحثی به میان نمی‌آید.

اکثر صاحب نظرانی (همچون زرکشی و زنجانی و...) که در جریان سنت گرایی به بحث درباره جمع قرآن پرداخته اند، از این رهیافت متنی بهره گرفته اند. آنان با استفاده از متن روایات، جمع قرآن را متعلق به زمان پیامبر ﷺ، ابوبکر، عثمان و... می دانند؛ چنان که یکی از معتبرترین روایاتی که شرح این ماجرا را بازگو نموده است، روایتی از زید بن ثابت است که این داستان را بدین گونه بیان می کند: پس از جنگ یمامه، ابوبکر مرا احضار نمود. وقتی بر ابوبکر وارد شدم، عمر نزد او بود. ابوبکر خطاب به من گفت: «عمر نزد من آمده و گفته است جنگ یمامه در مورد قاریان و حافظان قرآن، کشتاری سخت وارد نموده و بیم آن می رود که در اثر جنگ های دیگر، قزای دیگری کشته شوند و بخش مهمی از قرآن از بین برود. مصححت آن است که دستور دهی قرآن جمع آوری شود». به او گفتم: «چگونه می خواهی کاری را که رسول خدا ﷺ انجام نداده است انجام دهی؟»، او پاسخ داد: «به خدا سوگند این کار نیکویی است. از آن موقع، پیوسته او به من مراجعه نمود تا آنکه خداوند در این امر، شرح صدری به من عنایت نمود و در این جهت با عمر هم نظر شدم». پس از نقل این جریان، ابوبکر به من گفت: «تومردی جوان، عاقل و مورد اعتماد هستی و تو بودی که وحی را برای پیامبر می نوشتی، پس به جمع آوری قرآن اقدام نما». گفتم: «به خدا قسم اگر مرا مأمور می کردند که کوهی را از جای بردارم، سنگین تر از چنین مأموریتی نبود». به آنها گفتم: «چگونه شما کاری را انجام می دهید که شخص پیامبر ﷺ انجام نداده است؟». ابوبکر در پاسخ گفت: «به خدا قسم، خیر در همین است» و پیوسته به من اصرار نمود تا آنکه خداوند همان شرح صدری را که به ابوبکر و عمر عنایت کرده بود، به من نیز عنایت فرمود. پس به تتبع و تفحص قرآن پرداختم و قرآن را از نوشته هایی که بر روی شاخه های خرما و سنگ های ظریف بود و آنچه در سینه مردم جای داشت، جمع آوری کردم...»

(الزرکشی، ۱۴۰۸، ج ۱/ الزنجانی، ۱۳۸۷/ دروزه، بی تا/ الطایی، ۱۳۹۱/ الزرقانی، ۱۴۱۶، ج ۱/ بل، ۱۳۸۲، مترجم خرمشاهی، در مبحث جمع قرآن).

روایت دیگر، جمع قرآن را به فرد دیگری نسبت می دهد؛ به عنوان نمونه، از طریق ابن سیرین نقل شده است که علی رضی الله عنه فرمود:

آیت ان لا أخذ ردائی الا لصلوة جُمعَه حتی أجمع القرآن، فجمعته؛ سوگند یاد کردم که ردا برنگیرم جز برای نماز جمعه، تا آنگاه که قرآن را جمع آوری نمایم و در نتیجه موفق به جمع آوری شده ام (العسقلانی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۹/السیوطی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۴). به نظر می‌رسد کسانی که با رهیافت متنی، به تحقیق و بررسی درباره جمع قرآن پرداخته‌اند، به راه حل‌های متفاوت و چه بسا متناقضی رسیده‌اند؛ زیرا در رهیافت متنی، صرفاً به متن روایات تمسک می‌شود و در صورت لزوم، به تحلیل و بررسی متن روایات و چه بسا نقل قول‌های متفاوت از آنها و تعارض‌های احتمالی میان مفاد آنها و... پرداخته می‌شود تا پاسخ و راه حلی قانع‌کننده برای مسئله یافت شود. پس با استفاده از این رهیافت، به تنهایی نمی‌توان محل یا محل‌های نزاع را در موضوع جمع قرآن مشخص کرد.

۱،۲. رهیافت متنی. اسنادی

در رهیافت متنی - اسنادی، محقق و پژوهشگر برای حل یک موضوع، به متن روایات توسل می‌جوید و در صورت لزوم به تحلیل، بررسی، نقد و ارزیابی متن روایات و احادیث راجع به آن موضوع، اقدام می‌کند. علاوه بر این، سلسله سند روایات را نیز ذکر می‌کند و در صورت لزوم، به بحث درباره سند آنها می‌پردازد. وی سند روایات را به لحاظ وثاقتِ راویان، انقطاع یا عدم انقطاع روایت، تعدد و اختلاف سلسله سندها، واحد بودن روایت، متواتر بودن آن و غیر این موارد را مورد بررسی قرار می‌دهد. این رهیافت در میان دانشمندان مسلمان دارای پیشینه‌ای چند صد ساله است که نمونه بارز و آشکار آن را می‌توان در تحقیقات و پژوهش‌های فقیهان مسلمان در استنباط احکام شرعی یافت، اما به نظر می‌رسد این رهیافت چندان مورد توجه دانشمندان علوم قرآن قرار نگرفته است و تنها در موارد اندکی، اشخاصی مانند: سیوطی و الصالح و القطان، به این رهیافت توسل جسته‌اند. برای مثال، سیوطی با رهیافت متنی - اسنادی درباره جمع، این‌گونه می‌گوید:

از غریب‌ترین حرف‌هایی که درباره اولین کسی که قرآن را جمع کرد گفته شده، روایتی است که ابن اشته در کتاب المصاحف، از طریق کهمس، از ابن بریده آورده که گفت: «اولین کسی که قرآن را در مصحفی جمع کرد، سالم مولی حدیفه بود. قسم خورد که ردا نپوشد تا اینکه آن را جمع نماید. پس آن را جمع کرد، آنگاه با هم

مشورت کردند که آن را چه بنامند؟ بعضی گفتند: سفر بنامید. گفت: آن اسمی است که یهود آن را بر کتاب خود نهاده‌اند؛ پس این اسم ناخوشایند آمد. آنگاه گفت: همانندش را در حبشه دیدم، مصحف نامیده می‌شد؛ پس نظرشان بر این شد که آن را مصحف بنامند».

سند این روایت نیز قطع شده و حمل می‌شود بر اینکه سالم، یکی از جمع‌کنندگان قرآن به امر ابوبکر بوده (السیوطی، ۱۳۶۳/الصالح، ۱۹۶۵/القطان، ۱۴۱۰، در مبحث جمع قرآن). چنان‌که مشاهده می‌شود، سیوطی در توضیح این روایت، سندش را مورد بررسی قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد پژوهشگرانی که به رهیافت متنی - اسنادی برای پژوهش در این مسئله توسل جسته‌اند نیز - همچون پژوهشگران دارای رهیافت متنی - به نظریات متفاوت و چه بسا متناقضی رسیده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد اشکال رهیافت متنی، به این رهیافت نیز وارد باشد؛ زیرا با بررسی متن و سند روایت، به تنهایی نمی‌توان موضوع جمع قرآن را مورد بررسی و تحلیل قرار داد، در نتیجه رهیافت مناسب و قابل قبولی برای بررسی مبحث جمع قرآن نخواهد بود.

۲. عقل‌گرایی

برخی دانشمندان با بررسی روایات جمع قرآن، به این نتیجه رسیده‌اند که به متن و سند روایات به تنهایی نمی‌توان بسنده کرد، بلکه عقل، استدلال‌هایی می‌آورد در تأیید و توجیه و تکمیل روایاتی که موضوع جمع قرآن را بیان می‌کنند. یا حتی گاهی با کاوش و تحلیل عقلی، به نتایجی غیر از آنچه متن و سند روایات می‌گویند دست می‌یابد؛ این جریان با نظرات و دیدگاه‌های امام شرف‌الدین آغاز می‌شود. جریان عقل‌گرایی، به عنوان جریانی مکمل و مؤید جریان سنت‌گرایی ظهور کرد، نه به عنوان جریانی که در مقابل سنت‌گرایی باشد. وجه نام‌گذاری این جریان، این است که برخلاف سنت‌گرایی که سنت (روایات و احادیث) را منبع و مأخذ ادعاهای خود قرار می‌دهد، عقل را منبع و مأخذ ادعاهای خود قرار می‌دهد. از این رو برخی دانشمندان (مانند: علامه خویی، جعفر مرتضی‌عاملی و محمود رامیار)، در زمره هردو جریان سنت‌گرایی و عقل‌گرایی قرار می‌گیرند. رهیافت کلامی، تنها رهیافت مطرح در جریان عقل‌گرایی است. رهیافت کلامی، رهیافتی برون‌دینی است؛ زیرا برای تحقیق و پژوهش در مسئله جمع قرآن، به جای مراجعه به متون دینی (کتاب و سنت) به عقل مراجعه می‌کند.

رہیافت کلامی

در رہیافت کلامی^۱ به مسئله جمع قرآن، مرجع و منبع مورد مراجعه، عقل است. اولین کسی که این رہیافت را برای حل مسئله جمع قرآن استفاده کرد، امام شرف الدین است. وی در مقام استدلال عقلی برای جمع قرآن توسط پیامبر ﷺ می نویسد:

پیامبری که به حکمت بالغه معروف و خاتم انبیاست و راهنمایی‌ها و تدابیرش صرفاً به خاطر خدا و حفظ کتاب او و هدایت بندگان است و تدبیر و تیزبینی او نسبت به عواقب امور، برای همگان روشن و نسبت به آینده امت اسلامی، حساس است و تدبیرهای محتاطانه انجام می‌داده است؛ امکان ندارد که قرآن، این معجزه ابدی رسالت را پراکنده و بدون نظم و ترتیب رها گذارد و از این جهان برود (السید شرف الدین، ۱۴۲۷، ج ۳۰، ص ۴).

چنان‌که ملاحظه شد، امام شرف الدین با استدلال عقلی، جمع قرآن را زمانی قبل از رحلت پیامبر ﷺ می‌داند.

محققین در مبحث جمع قرآن، در کنار دیگر رہیافت‌ها و یا حتی به طور مستقل، از رہیافت کلامی برای اقامه دلیل بهره‌جسته‌اند. برخی استدلال‌های عقلی برای جمع قرآن با رہیافت کلامی را، می‌توان بدین‌گونه تقسیم‌بندی کرد: «حکمت خداوند»، «حکیم بودن پیامبر»، «اهتمام پیامبر به قرآن»، «عظمت قرآن» و «برهان لطف».

۱. هرچند در هر دو علم کلام و فلسفه، از دلیل عقلی استفاده می‌کنند، اما بدین جهت، این رہیافت به رہیافت کلامی نام‌گذاری می‌شود که ادله عقلی‌ای که در مبحث جمع قرآن مطرح می‌شود، به سبک و سیاق ادله عقلی‌ای است که متکلمین بیان می‌کنند. شهید مطهری در بیان تفاوت میان استدلال عقلی در کلام و فلسفه، می‌نویسد: «روش استدلال کلامی: تکیه متکلمین مانند فلاسفه مضاء، بر استدلال عقلی است، ولی به نحوی متفاوت؛ یعنی اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحث‌های خود را از آنجا آغاز می‌کنند، متفاوت است. متکلمین، خصوصاً معتزله، مهم‌ترین اصل متعارفی که به‌کار می‌برند، «حسن و قبح» است؛ با این تفاوت که معتزله «حسن و قبح» را عقلی می‌دانند و اشاعره، شرعی. معتزله یک سلسله اصول و قواعد بر این اصل مترتب کرده‌اند، از قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلح بر باری تعالی» و بسیاری مطالب دیگر. ولی فلاسفه اصل «حسن و قبح» را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند؛ از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در «برهان». از این رو، فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می‌خوانند، نه «حکمت برهانی» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۵۶).

۱. حکمت خداوند

این استدلال عقلی، بر پایه حکیم بودن خداوند استوار است. برخی از محققین^۱ در بیان این استدلال می‌نویسند: الف) خداوند حکیم، از آن جهت که هر کارش از روی حکمت و هدفدار است و هیچ کاری را بیهوده انجام نمی‌دهد، قرآن کریم را به عنوان کتاب جامع دین و شریعت اسلام، برای هدفی نازل کرده است و آن این است که بشر از زمان نزول تا قیامت، برنامه زندگی خود را براساس آن تنظیم کند و زمینه سعادت ابدی را برای خویش فراهم سازد (فقیهی، ۸۷، ۱۳۷۸)؛ ب) تحقق این هدف، مستلزم آن است که قرآن کریم بدون هر نقصان و یا زیادتی باقی بماند (فقیهی، ۸۲، ۱۳۷۸). به نظر می‌رسد نتیجه عدم زیادت و نقصان در قرآن کریم، مستلزم آن است که قرآن کریم براساس هدایت پروردگار و با نظارت خود پیامبر ﷺ جمع‌آوری و مرتب شده باشد.

۲. حکیم بودن پیامبر

این برهان عقلی مبتنی بر حکیم بودن پیامبر است. برخی از پژوهشگران در مقام اقامه این برهان، چنین بیان می‌کنند:

رسول اکرم ﷺ گذشته از آنکه مشمول هدایت و تدبیر الهی است، خود حکیم و مدبری یگانه است و می‌داند که قرآن کریم باید تا قیامت، بدون هرگونه کاستی یا زیادتی باقی بماند؛ زیرا بعد از او پیامبر دیگری نخواهد آمد؛ بنابراین، ضروری است که برای حفظ قرآن کریم و به هدر نرفتن زحمات های بیست و سه ساله اش تدبیری درست بیندیشد. او بهتر از هر سیاستمداری می‌دانست که در آن اوضاع و احوال سیاسی، منافقان، مشرکان، دولت‌های بزرگ و پیروانی از ادیان دیگر، می‌خواستند به هر صورت ممکن، قرآن کریم را که اساس اسلام است، از بین ببرند و می‌فهمید که پراکنده گذاشتن آن، زمینه مناسبی برای دشمنان اسلام است که با تحریف قرآن، اعتبار و حجیت آن را مخدوش سازند (فقیهی، همان، ۸۸). استدلال امام شرف‌الدین که قبلاً نقل شد، بیانی دیگر از استدلال عقلی از طریق حکیم بودن پیامبر برای جمع قرآن در زمان رسول الله است.

۱. علی نقی فقیهی برای جمع قرآن در زمان پیامبر، یک استدلال عقلی اقامه می‌کند که به نظر می‌رسد دو استدلال عقلی از دو طریق متفاوت، یعنی از طریق حکمت خدا و از طریق حکیم بودن رسول باشد. از این رو، برای بیان درست استدلال، از برخی مقدمات استدلال وی در چکیده مقاله اش و برخی مقدمات، در شرح این استدلال استفاده شده است و سپس نتیجه استدلال آورده می‌شود.

۳. اهتمام پیامبر به قرآن

این استدلال را بدین‌گونه می‌توان بیان کرد که اهتمام پیامبر به قرآن، مستلزم جمع قرآن در زمان خود پیامبر است. علامه خوئی در تبیین این دلیل عقلی می‌گوید:

اهتمام فوق‌العاده پیامبر ﷺ به خواندن و حفظ نمودن آن... تقاضا می‌کند که قرآن از نخستین روز نزولش و در عصر خود رسول خدا جمع‌آوری و تدوین شده باشد (الموسوی الخویی، ۱۴۰۱، ص ۲۵۳).

برخی از نویسندگان معاصر، این استدلال عقلی را بدین‌گونه مطرح می‌کنند:

عقل و اعتبار عقلایی، جداً حاکم اند بر اینکه پیغمبر ﷺ قرآن را - که معجزه و سند اسلام است - باید جمع کرده و نوشته باشد و در شأن پیغمبر اسلام نیست که آن را اهمال نمایند و اثری از قرآن در خانه او نباشد، تا زید بیاید... از سینه مسلمانان جمع‌آوری کند... آیا پیغمبری که گفته می‌شود به قدری در ضبط قرآن حریص بوده که موقع نزول قرآن آن را می‌خوانده تا مبدا یک کلمه اش فراموش شود، تا از طرف خداوند توسط آیه شریفه «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (سوره قیامه: ۱۵) از این کار نهی می‌شود و خداوند تضمین می‌کند که قرآن را در سینه پیغمبر محفوظ نگه دارد؛ پیغمبری که می‌داند این قرآن در محافل دینی و مجالس اسلامی، تا روز قیامت، محور خواهد بود، با این حال آن را ننویسد، به سینه‌های مسلمانان احاله کند تا زیدی پیدا شود و با گواهی دو نفر، آن را در محلی ثبت کند؟ هرگز! (میرمحمدی زرنندی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۳).

۴. عظمت قرآن

علامه خوئی بدین نحو این برهان عقلی را مطرح می‌کند:

عظمت خود قرآن...، تقاضا می‌کند که قرآن از نخستین روز نزولش و در عصر خود رسول خدا جمع‌آوری و تدوین شده باشد... قرآن دارای خصوصیات است که هر یک از آن خصوصیات در جلب افکار مسلمانان به سوی قرآن کافی بوده و می‌توانست در میان تمام مسلمانان، حتی در میان زنان و کودکان نیز اهمیت آن را جلوه‌گر و نمایان سازد.

۵. برهان لطف

برخی از دانشمندان معاصر از طریق برهان لطف^۱، برای جمع قرآن توسط پیامبر، استدلال عقلی آورده اند:

خداوند، عالم را برای انسان خلق کرده و انسان را هم برای رسیدن به تکامل خلق نموده است. چون انسان راه رسیدن به کمال را نمی داند، بر خداوند لازم است برنامه ای که انسان را به سمت آن کمال رهسپار می کند، برای او فرو فرستد. چون انسان ها نمی توانند با مقام احدیت رابطه مستقیم داشته باشند، لازم است خداوند پیامبری را بفرستد تا دستورهای او را به بندگانش منتقل کند. پیامبر باید معصوم باشد؛ زیرا اگر در بیان مطالب، خطا و لغزش و گناهی از او سر بزند، نمی شود به او اعتماد کرد و این عدم اعتماد، سبب نقض غرض خداوند می شود. قرآنی که پیامبر به عنوان برنامه کمال انسانی به ارمغان می آورد، باید محفوظ و معصوم باشد. معصوم و محفوظ ماندن قرآن به این است که تمام کارهای آن به وسیله معصوم و پیام الهی انجام شود؛ لذا در جواب کسانی که می گویند: خداوند قرآن را به وسیله عمر، عثمان، ابوبکر، مؤمنین و مؤمناتی که حافظ قرآن بوده اند، حفظ کرد، می گوئیم: این گفته کافی نیست، بلکه ما به دنبال تضمین هستیم. اگر قرار باشد خداوند به ائکای خلفا و حافظه مسلمانان صدر اسلام، قرآن را نگه داری کند؛ دیگر بعثت انبیا چه لزومی دارد؟ خداوند همان برنامه تکاملی را در ذهن بعضی از فلاسفه و علما به ودیعت می گذاشت و آنها هم برای مردم بیان می کردند؛ پس اینکه می گوئیم: خداوند باید پیامبر معصومی بفرستد، برای این است که باید برنامه های الهی تضمین شده باشد (گرامی، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

به نظر می رسد رهیافت کلامی^۲ که مرجع و منبع مورد مراجعه در آن عقل است، رهیافت مناسب و قابل قبولی برای تاریخ گذاری جمع قرآن نیست؛ زیرا:

۱. در اینجا از طریق برهان لطف، برای جمع قرآن در زمان پیامبر استدلال آورده می شود، نه برای اصل جمع قرآن.
۲. ارزیابی، مربوط به خود رهیافت کلامی است و استدلال های عقلی مطرح در این رهیافت، مورد نقد و ارزیابی قرار نمی گیرند.

الف) تاریخ‌گذاری جمع قرآن و به عبارت جامع‌تر، مسئله جمع قرآن که شامل پرسش از عامل، زمان، کیفیت و شرایط اجتماعی و سیاسی جمع قرآن می‌شود، مسئله‌ای ناظر به واقع عینی و تجربی است؛ بنابراین با مراجعه به عقل، نمی‌توان به آن پی برد. آقای معرفت در ردّ تمسک علامه خوئی به استدلال عقلی برای جمع قرآن، می‌نویسد:

ما باید بدانیم که مسئله گردآوری قرآن، پدیده‌ای از حوادث تاریخی است و نمی‌تواند مسئله‌ای عقلی باشد که بخواهیم با دلیل عقلی به اثبات آن بپردازیم. بنابراین، راهمان همان همان است که به نصوص تاریخی مستند، رسیدگی کنیم (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰).

سنخ‌شناسی و گونه‌شناسی، مقدم بر روش‌شناسی تحقیق، از رهیافت‌های تحقیق است. با توجه به سنخ و گونه مسئله جمع قرآن که از سنخ مسائل تاریخی است، اتخاذ رهیافت کلامی برای حل آن، غیر قابل قبول است.

برخی از دانشمندان معاصر، به دفاع از علامه خوئی برآمده و می‌گویند:

چون آقای خوئی با دلیل نقلی و عقلی به بررسی روایات جمع قرآن پرداخته‌اند، در آغاز، زوایای تاریک و تعارض و تناقض‌گویی‌های این بخش از روایات را برشمرده‌اند و در نهایت گفته‌اند این روایات با دلیل عقلی هم نمی‌تواند سازگار باشد. بنابراین، چند و چون‌ها و کاوش‌های کلامی از نظر تعارض و تناقض و تهافت، نوعی نگرش عقلانی به مسئله است. وانگهی، اگر مجموعه شواهد بیرونی و خصوصیات تاریخی، مورد مذاقه قرار گیرد و اهتمام پیامبر به مسئله قرآن نمایانده شود و ناسازگاری این مجموعه با روایات جمع قرآن پس از عهد نبوی، بررسی شود، در حقیقت نوعی کاوش عقلی است و منظور از دلیل عقلی، همین است (ایازی، ۱۳۷۸، ص ۶۹-۷۰).

به نظر می‌رسد دفاع ایشان قابل قبول نیست؛ زیرا علامه خوئی در مقام ردّ روایاتی که جمع قرآن را به بعد از پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند، پاسخ‌هایی از این دست اقامه می‌کند: اول، تناقض در این احادیث؛ دوم، تعارض در این احادیث و سوم، مخالفت این احادیث با حکم عقل. بنابراین پاسخ اول و دوم، با پاسخ سوم متفاوت است؛ در حالی که ایشان در دفاع از علامه

خوبی، پاسخ سوم را با پاسخ اول و دوم تبیین می‌کند. به این بیان که کاوش‌های کلامی از نظر تعارض و تناقض و تهافت، نوعی نگرش عقلانی به مسئله است. حال اینکه تعارض و تناقض در این احادیث - که در واقع به حکم محال بودن اجتماع متناقضین برمی‌گردد - غیر از احکام عقلی‌ای است که علامه خوبی در پاسخ سوم مطرح می‌کند.

ب) دلیل عقلی را می‌توان برای نفی وقوع حادثه‌ای در زمانی، اقامه کرد؛ برای مثال اگر ادعا شود که تمام قرآن در کمتر از یک ساعت توسط یک شخص عادی نوشته شده است، عقل به کذب این ادعا حکم می‌کند. اما با دلیل عقلی نمی‌توان وقوع حادثه و رویداد تاریخی را اثبات کرد؛ زیرا نحوه اثبات وقوع این حادثه و رویداد، تنها از طریق مشاهده و تجربه یا گزارش و نقل آن مشاهدات و تجربیات است، نه از طریق عقل.

ج) بر فرض اینکه دلایل عقلی مطرح در رهیافت کلامی، جمع قرآن در زمان پیامبر را به اثبات برسانند، نمی‌توانند نحوه و کیفیت جمع‌آوری را اثبات کنند. حفظ، نوشتن، گردآوری در یک محل، گردآوری بین الیفعتین و یکی کردن مصاحف، نحوه‌ها و کیفیت‌های مختلف جمع‌آوری‌اند و این دلایل عقلی نمی‌توانند یکی از این نحوه‌ها را بر دیگر نحوه‌ها ترجیح دهند.

د) جمع قرآن، یک حادثه و رویداد واحد نیست، بلکه رویداد و حادثه‌ای مستمر و زمان‌مند است. قرآن در مراحل و دوره‌های مختلف، به نحوه‌های متفاوتی گردآوری شده است و دلیل عقلی نمی‌تواند مراحل مختلف جمع قرآن را به اثبات برساند.

۳. تجددگرایی

یکی دیگر از جریاناتی که به وسیله آن به بررسی مسئله جمع قرآن پرداخته می‌شود، جریان تجددگرایی است. این جریان که تنها اسلام‌شناسان غربی در زمره آن قرار می‌گیرند، در اوایل قرن بیستم پا به عرصه وجود گذاشت. اسلام‌شناسان غربی به دلیل معتبر نداشتن روایات و وحی نداشتن قرآن از جانب خدا به پیامبر ﷺ، به این جریان روی آوردند. وجه نام‌گذاری این جریان این است که در واکنش و تقابل با جریان سنت‌گرایی که ریشه در قرن‌ها قبل دارد، به وجود آمد. این جریان با انگیزه‌های نوظواهرانه در صدد نوسازی و امروری کردن جریان سنت‌گرایی برآمد؛ از این رو، در این مقاله به تجددگرایی نام‌گذاری شده است.

پذیرش و قبول این مبنا و اصل از طرف برخی تجددگرایان که قرآن، وحی الهی به پیامبر ﷺ نیست؛ ریشه در تناقضی دارد که در میان سنت‌گرایان غربی متأخر وجود داشت. برخی از سنت‌گرایان غربی همچون شوالی، هر دو مبنا؛ یعنی اعتبار تاریخی روایات^۱ و وحی بودن قرآن از جانب خدا به پیامبر ﷺ را قبول دارند.

اما بسیاری از سنت‌گرایان غربی، در اعتبار تاریخی احادیث - از جمله احادیث درباره جمع قرآن - تردید داشتند و یا به کلی اعتبار تاریخی آنها را نفی می‌کردند، اما در عین حال، با استناد به احادیث و گزارش‌های تاریخی، می‌پذیرفتند که وحی از جانب خدا به پیامبر ﷺ است و حوادث و اوضاع و احوال تاریخی زندگی او را منعکس می‌کند. «حتی کسانی چون ایگناتس گلدتسیهر و یوزف شاخ که بیشتر روایات را جعلی و فاقد ارزش تاریخی برای زمان مورد ادعایشان می‌دانند، در این مسئله اختلافی ندارند که قرآن به محمد ﷺ برمی‌گردد. اینان قرآن را معتبرترین منبع شناخت سیره و تعالیم پیامبر می‌دانند» (Motzki, 2001, p.4).

تناقض میان این دو مبنا در بین اکثر سنت‌گرایان غربی متأخر؛ یعنی عدم اعتبار تاریخی روایات از یک طرف و وحی بودن قرآن از طرف دیگر، موجب شد تا گروهی از محققان غربی برای گریز از این تناقض، مبنای دوم سنت‌گرایان غربی را رد کنند. در نتیجه، این گروه که تجددگرایان نامیده شدند، با پذیرش عدم اعتبار تاریخی روایات و وحی نبودن قرآن، پا به عرصه وجود گذاشتند. جریان تجددگرایی مشتمل بر دو رهیافت تاریخی و زبان‌شناختی است. در اوایل قرن بیستم آلفونس مینگانا رهیافت تاریخی را برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن پایه‌گذاری کرد و در ریع آخر قرن بیستم، جان ونزبرو رهیافت زبان‌شناختی را برای تاریخ‌یابی جمع قرآن تأسیس کرد (Motzki, 2001, p. 16).

۳.۱. رهیافت تاریخی

برخی از اسلام‌شناسان تجددگرایی غربی به دلیل معتبر نداشتن روایات و وحی ندانستن قرآن از جانب خدا به پیامبر ﷺ، به راهی غیر از قرآن و روایات اسلامی برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن روی

۱. منظور از اعتبار تاریخی روایات، این است که آنها واقعاً بتوانند شرایط و اوضاع و احوال زمان پیامبر، یعنی زمان مورد ادعای خودشان را، منعکس کنند. براین اساس اگر سلسله سند این روایات، به زمان مورد ادعای خودشان برسد، از اعتبار تاریخی برخوردار خواهند بود.

آوردند. یکی از آن راه‌ها رهیافت تاریخی به جمع قرآن است. در رهیافت تاریخی به مسئله جمع قرآن، مرجع و مأخذ مورد مراجعه، شواهد تاریخی^۱ است. رهیافت تاریخی، رهیافتی برون‌دینی است؛ زیرا برای تحقیق و پژوهش در مسئله جمع قرآن، به جای رجوع به متون دینی (کتاب و سنت) به شواهد تاریخی مراجعه می‌کند. آلفونس مینگانا این رهیافت را تأسیس می‌کند که از آن رهیافت برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن نیز استفاده می‌کند. وی نخست عدم اعتبار تاریخی گزارش‌های حدیثی درباره جمع قرآن را به اثبات می‌رساند؛ چون قدیمی‌ترین گزارش درباره جمع و تدوین قرآن در زمان حیات پیامبر و عهد خلافت عمر را ابن سعد - حدود دویست سال پس از وفات پیامبر - در کتاب طبقات آورده است، ولی درباره جمع ابوبکر یا عثمان هیچ سخنی نمی‌گوید. او همچنین می‌گوید:

اطلاعات ما در باب جمع عثمان، تنها محدود به منقولات بخاری در الجامع الصحیح و دیگر منابع حدیثی پس از اوست که ربع قرن بعد از ابن سعد از دنیا رفته‌اند. گزارش‌های موجود در جوامع (حدیثی) متقدم راجع به این موضوع آن‌چنان آشفته و متناقض است که نمی‌توان روایت معتبر را در این میان شناسایی کرد.
(Motzki, Ibid, pp. 8 - 9).

سپس پیشنهاد می‌کند که در پی منابعی خارج از سنت اسلامی باشیم. به نظری، برخی از منابع سریانی - مسیحی به سبب تقدمشان بر منابع اسلامی، برای مطالعات تاریخی مناسب‌تر است. آلفونس مینگانا با پذیرش ادعای عدم اعتبار تاریخی روایات مربوط به جمع قرآن، با بنیان نهادن رهیافت تاریخی، پا به عرصه وجود گذاشت. جریان تجددگرایی با رویکرد و رهیافت تاریخی، چندان مورد استقبال محققان غربی واقع نشد و تا چندین دهه پس از مینگانا، بسیاری از محققان غربی این دیدگاه افراطی را نپذیرفتند (Motzki, Ibid, p. ۱۶).

به نظر می‌رسد به دلایل ذیل، رهیافت تاریخی برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن مناسب نیست: الف) رهیافت تاریخی^۲ اتخاذ شده توسط تجددگرایان، بر این اصل و مبنا استوار است که روایات و

۱. هرچند شواهد تاریخی، برگزارش‌های حدیثی نیز اطلاق می‌شود، اما در اینجا منظور گزارش‌های غیر حدیثی است.
۲. به نظر می‌رسد سنت‌گرایان به دلیل باور به اعتبار تاریخی روایات و احادیث، شواهد تاریخی را مورد توجه قرار نداده‌اند؛ هرچند شواهد تاریخی می‌توانند موید و مکمل ادله روایی ایشان باشند.

احادیث جمع قرآن، اعتبار تاریخی ندارند؛ بنابراین به شواهد تاریخی تمسک می‌جویند. محققان اسلامی، اعتبار تاریخی بسیاری از این روایات را از طریق توثیق سلسله سند آنها به اثبات رسانده‌اند و برخلاف محققان غربی - مانند مینگانا - نقل شفاهی را برای اعتبار تاریخی احادیث و روایات، کافی می‌دانند. (ب) شواهد تاریخی، تنها محقق بودن جمع قرآن را در زمان خاص و معینی به اثبات می‌رسانند، اما نمی‌توانند وجود جمع قرآن در زمان‌های قبل از آن زمان خاص را نفی کنند. (ج) رهیافت تاریخی صرف، نمی‌تواند محل نزاع یا محل‌های نزاع را مشخص کند تا در پی حل مشکلات جمع قرآن برآید.

۳،۲. رهیافت زبان شناختی

بعد از اینکه جریان تجددگرایی با رویکرد و رهیافت تاریخی، چندان مورد استقبال محققان غربی واقع نشد، عده‌ای از اسلام‌شناسان غربی به‌گونه‌ای دیگر پا به عرصه وجود گذاشتند و تاریخ جمع قرآن را مورد بررسی قرار دادند؛ آنان با بررسی متن قرآن، به عبارت دیگر، با رهیافت زبان شناختی به مسئله جمع قرآن پرداختند.

در رهیافت زبان شناختی به مسئله جمع قرآن، مرجع و منبع مورد مراجعه زبان‌شناسی، متن قرآن است. رهیافت زبان شناختی، یک رهیافت برون‌دینی است؛ زیرا صاحبان این رهیافت برای تحقیق و پژوهش در مسئله جمع قرآن، به جای رجوع به متون دینی (کتاب و سنت) و یافتن راه‌حلی برای مسئله جمع قرآن، نگاه زبان‌شناسانه به خود متن قرآن دارند. در اواخر قرن بیستم، جان ونزبرو رهیافت زبان شناختی را برای بررسی متون کهن اسلامی، همچون قرآن، تفاسیر و جوامع حدیثی، پایه‌ریزی کرد. هرچند تحلیل‌های زبان شناختی از متن قرآن بی‌سابقه نیستند، اما کاروی به لحاظ دقت، نکته‌سنجی و بررسی همه‌جانبه متن قرآن و تحلیل زبان شناختی برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن ممتاز است.

ونزبرو در قالب رهیافت زبان شناختی با ابزار تحلیل ادبی، در صدد تاریخ‌گذاری منابع اسلامی کهن، از جمله تاریخ‌گذاری متن قرآن، برمی‌آید. تاریخ‌گذاری متن قرآن، همان تاریخ‌گذاری جمع قرآن و به عبارتی، مشخص کردن زمان گردآوری قرآن است. تحلیل ادبی عبارت از «نقد شکل»، «نقد بازنگاری‌ها» و «تغییرات تدریجی متون و نقد ادبی» است؛ یعنی همان شیوه‌هایی که در مطالعات

عهدین به کار گرفته شده است (نیل ساز، ۱۳۸۶، ۶۷ به نقل از Berg, 1997, 7). ونزبرو در تجزیه و تحلیل خود راجع به کتاب آسمانی مسلمانان، روش های خاصی متعددی (مانند تحلیل صورت و تحلیل قالب شفاهی) را به کار می گیرد که اولاً وبالذات، در حوزه های خارج اسلام - و اساساً در مورد تورات و انجیل - مطرح و پیاده شده اند (Rippen, 1985, p. 161).

جان ونزبرو با رهیافت زبان شناختی، جریان تجدیدگرایی را حیاتی دوباره بخشید. استل ولان به تبیین اقدامات ونزبرو در این زمینه می پردازد:

ونزبرو از یک سو به بررسی خود قرآن می پردازد و طبیعت آن را نمایانگر تحوّل سازماند در آن می داند و توضیح می دهد که این متن از نقل هایی کاملاً مستقل فراهم آمده است که هر یک تحوّل درازآهنگ را از سر گذارنده اند تا در نهایت با بهره گیری از محدود ساختارها و شیوه بلاغی، به صورت یک مجموعه واحد، کنار هم قرار داده شده اند. او از دیگر سوی، صحت گزارش های تاریخی مسلمانان را زیر سؤال می برد و تمام آنچه را در روایات اسلامی درباره وحی و زندگی پیامبر اکرم ﷺ آمده است، صرفاً گزارش هایی می داند که تنها در منابع متأخر اسلامی، مانند تفاسیر قرن هشتم و نهم میلادی، یافت می شوند و بس. بیرون از این مجموعه، شاهی بر صحت آنها وجود ندارد؛ بدان سان که این مطالب را نمی توان در منابع تاریخی غیرمسلمانان هم عصر با دوران بعثت و بعد از آن یافت. بر همین اساس، او نتیجه می گیرد مراحل را که قرآن طی کرده است تا به صورت یک متن «معتبر و رسمی» درآمده و نیز نقشی که در پیدایش و تکامل جامعه اسلامی داشته است، دقیقاً مشابه روندی بوده که کتاب مقدس یهودیان، از سنت شفاهی تا تدوین، گذرانده است (Whelan, p. 2).

با بررسی و کاوش در رهیافت زبان شناختی در مسئله جمع قرآن، این نتیجه حاصل می شود که: الف) همچنان که در ارزیابی رهیافت تاریخی مطرح شد، اعتبار تاریخی روایات، از جمله روایات جمع قرآن، توسط محققان اسلامی به اثبات رسیده است؛ بنابراین با وجود منبع و مرجع قابل مراجعه (یعنی روایات و احادیث) برای حل مسئله جمع قرآن، رهیافت زبان شناختی برای حل این مسئله، جایی نخواهد داشت. «در واقع، عملاً به یک نظریه تاریخ توطئه نیاز داریم تا بتوانیم

استدلال کنیم که حجم بسیاری از منابع عظیم مکتوب در قرن سوم هجری (نهم میلادی) زاده سنت پیشین، مکتوب و شفاهی نیست؛ سنتی که محصول یک جامعه دینی مشخص (هرچند با اختلاف درونی) و منابع و مراجعی دینی، از جمله کتاب آسمانی تثبیت شده است» (Graham, 1980, p.140). ب) ونزبرو در صدد این است که با ابزار تحلیل ادبی، نتیجه تاریخی بگیرد، یعنی زمان جمع قرآن را مشخص و معین کند؛ در حالی که وی در اینکه از تحلیل ادبی بتوان به «آنچه واقعاً روی داده» پی برد، تردید دارد:

به عقیده من، ثمره و نتیجه تحلیل منابع، تنها برای تحلیل منابع بیشتر، ارزشمند است نه برای امری کاملاً متفاوت؛ یعنی شرح آنچه واقعاً روی داده است. صریحاً باید اذعان کنم که من در امکان دستیابی به این هدف [توصیف آنچه واقعاً روی داده]، دست کم در رابطه با موضوعاتی که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد [تاریخ و سنت] کاملاً تردید دارم (نیل ساز، ۱۳۸۶، ص ۱۶-۷۵).

ج) با استناد به تحلیل ادبی صرف، نمی‌توان نتایج تاریخی گرفت؛ زیرا نتایج تحلیل ادبی را می‌توان به گونه‌های مختلف تعبیر و تفسیر کرد. ویلیام گراهام در توضیح ناکارآمد بودن تحلیل ادبی صرف می‌گوید:

ونزبرو با توسل به تحلیل ادبی منابع اسلامی، تاریخ‌نگاری سنتی از مبادی و خاستگاه دین اسلام را یکسره مردود می‌شمارد و این منابع را آثاری متأخر و مؤلف می‌داند که خود، محصول دو قرن جزو بحث جدلی و تصرف تدریجی در یک تاریخ مقدس و مرجعی مقدس، برگرفته از سنت یهودی است؛ با این همه، اصلاً معلوم نیست که تحلیل گونه‌شناختی درخشان و استادانه مؤلف از سبک قرآن، چگونه اثبات می‌کند که تألیف [و تدوین] نهایی قرآن، نه یک نسل، بلکه حتماً هشت تا ده نسل، به طول انجامیده است؟ شناسایی قرائت‌های مختلف، مضامین آسمانی قدیمی‌تر و زبان برگرفته از تداول یهودی، روش‌های تفسیری جدیدی را پیش پای ما می‌نهد، اما معلوم نیست که به کدامین ضرورت، ما را به این استنتاج افراطی می‌رساند که هیچ‌گونه متن تثبیت یافته و مورد اعتراف همگان از قرآن، پیش از سال

دویست هجری وجود نداشته است (به ویژه آنکه مشکل می‌توان بدون یک چنین متنی، شکل‌گیری امت و جامعه‌ای آن چنانی در قرن سوم هجری را تصور کرد). تأکید قاطع دکتر ونزبرو بر جایگاه نیایشی و نقلی منابع کهن اسلامی، به ویژه قرآن و نیز تأکید قانع‌کننده او بر سبک آشکارا «رجوعی» زبان قرآن، زمانی مفهوم و معنا دارد که در مورد تکوین یک جامعه [اسلامی] در مکه و مدینه اوایل قرن هفتم میلادی به کار رود، نه درباره شکل‌گیری جامعه‌ای در عراقِ اواخر قرن هشتم (Graham.1980.p.140).

د) رهیافت زبان شناختی صرف نمی‌تواند مشکل جمع قرآن را به مسائل مشخص و معین تجزیه کند تا به دنبال راه حل آنها باشیم.

۴. پسا تجددگرایی

بعد از اینکه جریان تجددگرایی نتوانست پاسخگوی مسئله جمع قرآن باشد، برخی از محققان راه حل‌های دیگری را پیشنهاد کردند. تجددگرایان برای رفع تناقض میان نظریه سنت‌گرایان غربی متأخر، یعنی عدم اعتبار تاریخی روایات از یک سو و وحی بودن قرآن از جانب خدا به پیامبر ﷺ از سوی دیگر، وحی بودن قرآن را کنار گذاشتند تا عدم اعتبار تاریخی روایات، به قوت خود باقی بماند، اما اواخر قرن بیستم، عده‌ای از محققان غربی، همچون مونتگمری وات، موتسکی و دیگران - که در این نوشتار، آنان به پسا تجددگرایان نام‌گذاری شده‌اند - راهی دیگر برای رفع این تناقض انتخاب کردند. آنان وحی بودن قرآن را حفظ کردند و در صدد برآمدند تا بر اعتبار تاریخی حداقل بخشی از روایات اسلامی، از جمله روایات جمع قرآن، تأکید ورزند.

وجه نام‌گذاری این جریان این است که این جریان در تقابل با جریان تجددگرایی به وجود آمد؛ از این رو، این جریان به اعتبار اینکه پس از جریان تجددگرایی و در دوره‌ای متأخر از دوره تجددگرایی به وجود آمده است، جریان پسا تجددگرایی نامیده می‌شود.

نزدیک به سه دهه است که جریان پسا تجددگرایی پا به عرصه وجود گذاشته است. این جریان مرهون دو امر است: نخست، دست یافتن محققان غربی به شمار زیادی از جوامع حدیثی متقدم بر کتاب‌های صحاح؛ از قبیل مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن شیبّه، تاریخ المدینه تألیف عمر بن شبّه

(Motzki. Ibid. p. 16) و بسیاری از منابع دیگر که اهمیت فراوانی در تاریخ‌گذاری جمع قرآن دارند. دوم، پیشرفت‌های روش شناختی در تاریخ‌گذاری روایات و احادیث مربوط به جمع قرآن. برخی از پسا‌تجددگرایان راهبردهای مختلفی را طراحی کردند. برخی از آن راهبردها عبارتند از: «الف) ارزیابی مجدد و نقادانه نوشته‌هایی که گزارش‌های حدیثی را فاقد ارزش تاریخی در بیان حوادث قرن نخست هجری می‌داند؛ ب) اصلاح و تکمیل روش‌های تحلیل و تاریخ‌گذاری احادیث. این دو راهبرد، هم به شکل عام در باب انواع خاصی از حدیث مانند احادیث تفسیری یا فقهی و هم به طور خاص، فی‌المثل راجع به یک حدیث یا مجموعه‌ای از احادیث [همچون احادیث جمع قرآن]، کاربرد دارد» (Motzki 5. Ibid. P). دو رهیافت مطرح شده در این جریان برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن، رهیافت روایی معاصر و رهیافت تحلیلی-روایی است.

۴.۱. رهیافت روایی معاصر

برخی از پژوهشگران در جریان پسا‌تجددگرایی دارای رهیافت روایی معاصر نیز مانند پژوهشگران دارای رهیافت روایی در جریان سنت‌گرایی، برای مفهوم‌سازی، توصیف، تبیین و توجیه مسئله جمع قرآن، به روایات و احادیث استناد می‌کنند. اصل و مبنای رهیافت روایی در جریان سنت‌گرایی، اعتبار تاریخی روایات است، اما رهیافت روایی معاصر، در تقابل با دو رهیافت تاریخی و رهیافت زبان‌شناختی به وجود آمده است. پژوهشگران دارای این دو رهیافت، قائل به عدم اعتبار تاریخی روایات بودند؛ بنابراین، رهیافت روایی معاصر در صدد اعتبار تاریخی بخشیدن به روایات و احادیث برمی‌آید. رهیافت روایی معاصر، همچون رهیافت روایی در جریان سنت‌گرایی، در قالب دو رهیافت متنی و متنی-اسنادی، برای تاریخ‌یابی جمع قرآن، به روایات و احادیث جمع قرآن تمسک می‌جویند، اما افزون بر آن، برای اعتبار تاریخی بخشیدن به روایات جمع قرآن و یا حداقل نزدیک کردن تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن، به تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن براساس رهیافت روایی در جریان سنت‌گرایی (یعنی تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن در نزد دانشمندان مسلمان)، به روش‌های تحلیل اسناد روایات، تحلیل متن روایات و تحلیل اسناد-متن روایات توسل جستند.

۱. رهیافت‌های مطرح در جریان‌های چهارگانه، رهیافت‌هایی برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن هستند، اما روش‌های تحلیل اسناد روایات، تحلیل متن روایات و تحلیل اسناد-متن روایات، برای تاریخ‌گذاری احادیث و روایات جمع قرآن هستند.

گرچه آنان با این روش‌ها در تاریخ‌یابی روایات مطمئن نیستند. به نظر می‌رسد: الف) مبنای صاحبانِ رهیافتِ رواییِ معاصر، عدم اعتبار و حجیتِ نقل شفاهی است. از نحوهٔ کاربرد روش‌های تحلیل اسنادِ روایات، تحلیل متن روایات و تحلیل اسناد - متن روایات برای تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن توسط پسا‌تجددگرایان - همچون مینگانا - به دست می‌آید که آنان انتقال شفاهی گزارش‌های حدیثی را معتبر و موثق نمی‌دانند. موتسکی این مطلب را بدین‌گونه بیان می‌کند:

بیشتر محققان غربی از زمان گلدتسیهره به این سو، بر اسناد روایات اعتماد ندارند و سند را معتبر نمی‌دانند و غالباً آن را به کلی نادیده می‌گیرند. در تمام مطالعات مربوط به مسئلهٔ جمع قرآن، چنین رویکردی غالب بوده است (Motzki. Ibid.p.21). اما محققان اسلامی ضمن معتبر دانستنِ نقل شفاهی، با بررسی سلسله سند روایات و احادیث، هم می‌توانند به صحیح بودن و موثق بودن یا جعلی و ساختگی بودن آنها پی ببرند و هم به اعتبار تاریخی یا عدم اعتبار تاریخی آنها دست یابند. محققان اسلامی، اعتبار تاریخی بسیاری از روایات جمع قرآن را ثابت کرده‌اند؛ بدین معنا که این روایات واقعاً از نظر تاریخی می‌توانند بازتاب شرایط و اوضاع و احوال زمان مورد ادعای خودشان باشند.

ب) پسا‌تجددگرایان، با رهیافتِ رواییِ معاصر، نمی‌توانند فاصلهٔ زمانِ پیدایش احادیث و روایات با زمان وقایع ادعا شده توسط احادیث و روایات را به صفر برسانند.

ج) به نظر می‌رسد این رهیافت، در تبیین محل یا محل‌های نزاع، ناتوان است؛ بنابراین نمی‌تواند مشکل جمع قرآن را به مسئله یا مسائل جمع قرآن تبدیل کند تا راه حل‌های مناسب ارائه کند.

۴.۲. رهیافت تحلیلی. روایی

رهیافت تحلیلی - روایی، رهیافت پیشنهادی برای یافتن راه حل مسئله یا مسائل جمع قرآن است. این رهیافت از مزایای رهیافت‌های قبلی بهره می‌جوید و در عین حال، در صدق رفع کاستی‌ها و نواقص آن رهیافت‌ها برمی‌آید تا بتواند به راه حل‌های مناسب و قانع‌کننده دست یابد. این رهیافت در قالب جریان پسا‌تجددگرایی قرار می‌گیرد؛ زیرا با معتبر دانستن نقل شفاهی، به لحاظ تاریخی، روایات را معتبر می‌داند و در نتیجه در مقابل جریان تجددگرایی قرار می‌گیرد. این رهیافت، با استفاده از ابزارهای تحلیلی ذیل، برای تجزیهٔ مشکل جمع قرآن،

به مسائل قرآن، مشخص کردن محل های نزاع و متمایز کردن مراحل مختلف جمع، بهره می جوید و سپس به نقد و بررسی روایات و احادیث جمع قرآن می پردازد:

تحلیل معنایی: از طریق تعریف لفظی یا شرح اللفظی - خواه تعریف لغوی باشد و خواه تعریف اصطلاحی - می توان ابهام های برخاسته از لفظ در حوزه زبان را زدود.

تحلیل مفهومی: از طریق تعریف شرح الاسمی می توان به ابهام های ناشی از لفظ در حوزه ذهن خاتمه داد و به تصویری دقیق و واضح از مفهوم دست یافت.

تحلیل مصداقی: از طریق تعیین مصداق یا مصادیق لفظ، می توان ابهام های نشأت گرفته از لفظ در حوزه عین را برطرف کرد.

تحلیل گزاره ای: گزاره فراتر از موضوع و محمول، خود ساختاری دارد که مضمون و مفاد گزاره و امदार آن است. خصوصیات صوری گزاره از حیث کمیت، کیفیت، نسبت و جهت، از جمله آن ساختار است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). تعلق گزاره به مقام توصیف و یا مقام تبیین را نیز می توان از آن ساختار برشمرد.

تحلیل سیستمی: متن و سیاقی که گزاره در آن قرار دارد، در تحقق مضمون گزاره مؤثر است.

جمع بندی

رهیافت ها و رویکردها به مسئله جمع قرآن، به لحاظ مراجعه به متون دینی (کتاب و سنت) و یا غیر متون دینی (عقل، شواهد تاریخی، زبان شناسی و ...)، برای مفهوم سازی، توصیف، تبیین و توجیه، به رهیافت های درون دینی و برون دینی تقسیم می شوند. هرچند بسیاری از دانشمندان علوم قرآنی، نوع رهیافت یا رهیافت های خود به مسئله جمع قرآن را مشخص نکرده اند، اما با بررسی و کاوش در نحوه طرح مباحث، نظرات موافق و مخالف و اقامه ادله و شواهد این پژوهشگران و همچنین از نحوه توصیف، تبیین و توجیه مسئله جمع قرآن توسط آنان، می توان به رهیافت یا رهیافت های اتخاذ شده از ناحیه آنان پی برد. بنا به دلایلی که ذکر شد، رهیافت های درون دینی و برون دینی، دانشمندان علوم قرآنی نمی توانند راه حلی مناسب برای مسئله جمع قرآن ارائه کنند. رهیافت تحلیلی - روایی پیشنهادی، با استفاده از ابزارها و روش های متعدد تحلیل، توانایی ارائه راه حل مناسب برای مسئله جمع قرآن را دارد.

فهرست منابع:

۱. ایازی، سید محمد علی، کاوشی در تاریخ جمع قرآن، رشت: کتاب مبین، ۱۳۷۸.
۲. بل، ریچارد، درآمدی بر تاریخ قرآن، بازننگری و بازننگاری ویلیام مونتگمری وات، مترجم بهاء الدین خرمشاهی، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۸۲.
۳. فرامرز قراملکی، احد، اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
۴. فقیهی، علی نقی، «جمع آوری قرآن در زمان پیامبر ﷺ» صحیفه مبین، شماره ۳، سال ۷، پاییز ۱۳۷۸.
۵. گرامی، محمد علی، درس هایی از قرآن، قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۶.
۶. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی: منطق، فلسفه، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۷. میرمحمدی زرنندی، سید ابوالفضل، تاریخ و علوم قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۹.
۸. نیل ساز، نصرت، «تحلیل انتقادی دیدگاه های خاورشناسان در مورد آثار تفسیری منسوب به ابن عباس»، پایان نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۶.

منابع عربی

۹. دروزه، محمد عزه، القرآن المجید، صیدا، بیروت: منشورات المكتبة العصرية، بی تا.
۱۰. الزرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶.
۱۱. الزرکشی، بدرالدین محمد، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۸.
۱۲. الرزجانی، ابی عبدالله، تاریخ القرآن، تهران: بی نا، ۱۳۸۷.
۱۳. السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، بی جا: الرضی، بیدار، ۱۳۶۳.
۱۴. سید شرف الدین، السید عبدالحسین، اجوبة المسائل فی موسوعة، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۲۷.
۱۵. الصالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۶۵.
۱۶. الطایبی، کمال الدین، موجز البیان فی مباحث القرآن، بغداد: رئاسة دیوان الاوقاف، ۱۳۹۱.
۱۷. القطان، مئاع، مباحث فی علوم القرآن، قاهره: مکتبه وهیه، ۱۴۱۰.
۱۸. الموسوی الخویی، السید ابوالقاسم، البیان فی التفسیر القرآن، بی جا: انوار الهدی، ۱۴۰۱.

منابع انگلیسی

19. Graham, William, Review of Quranic studies: sources and Methods of scriptural Interpretation, in Journal of the American oriental society 100ii (1980).
20. Motzki, Harald, "The collection of the Quran", In Der Islam 78, 2001.
21. Rippin, Andrew, "Literary analysis of Quran, Tafsir, and sira: The methodologies of John Wansbrough", in R.C. Martin (ed), Approaches to Islam in its Religious studies Tucson: University of Arizona press 1985.
22. Whelan, Estelle, "forgotten. Witness: Evidence for the Early, c odification of the Quran" in R.B, The Quranic studies in west.

نقش پیش فرض ها در فهم متن

از دیدگاه گادامر، آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی

فاطمه همایون^۱

چکیده

پذیرش امکان فهم متن، مستلزم تأیید نقش پیش فرض ها در فهم متن می شود. تبیین نظرات هایدگر در فهم متن و ارائه آرای جدیدی در این مقوله از سوی گادامر، تحول جدیدی در علم هرمنوتیک صورت داد. گادامر، با بیان نقش پیش فرض در فهم متن، موجب شد تا هر فهمی از مفسر، صحیح تلقی شود و نتوان به یک فهم نهایی از متن رسید. آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی با تعیین محدوده نقش پیش فرض ها در فهم از متن، نقش مطلق پیش فرض ها را نپذیرفته و پیش فرضی را رد می کنند که قصد تحمیل رأی فهم کننده متن را داشته باشد. این نوشتار در پی نقد و بررسی آرای گادامر همراه با تبیین نظرات آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی از متکلمان و مفسران دین اسلام است که با کنار هم قرار دادن این دیدگاه ها، یک روش صحیح در بهره گیری از پیش فرض به دست می آید. این مقاله با روش توصیفی - مقایسه ای، به تحلیل این دیدگاه ها پرداخته و از روش گردآوری کتابخانه ای بهره جسته است.

واژگان کلیدی: نقش پیش فرض، فهم متن، علم هرمنوتیک، گادامر، جوادی آملی، سبحانی.

مقدمه

شیوه رساندن پیام و فهم پیام متن، یا هرپدیده دیگری که از مخاطب آورده می‌شود، از همان زمان تولد انسان مورد دغدغه او بوده و فهم متن مقدس نیز همگام با همین مسئله، دارای سابقه است.

اما فهم متون مقدس - به خصوص قرآن - از ابتدا نیز شیوه و روش خاص خود را می‌طلبید؛ چراکه فهم مراد مؤلف در این نوع از کتاب‌ها، سرمایه بزرگی برای هدایت انسان و به سعادت رسیدن اوست.

در جهان غرب، یکی از علومی که خود را مسئول فهم متن یا هرپدیده‌ای می‌داند، از قرن هفده به وضوح وارد صحنه فهم شده و در قرن نوزدهم و بیستم، با صدای رساتری این وظیفه را فریاد می‌زند.

در جهان اسلام از همان زمان نزول قرآن، روش فهم آن و دریافت مراد خداوند متعال، مورد نظر بزرگان و مفسران بوده است. اگرچه همانند علم هرمنوتیک به صورت عام وارد حوزه فهم نشده بوده، اما برسر دریافت فهم خداوند و روش فهم آن، شیوه‌های مختلفی اتخاذ شد.

در هرمنوتیک نظرات متفاوتی برای «فهم» مطرح شد که با ظهور هرمنوتیک فلسفی، این روش به روش مفسر محوری با نظرات هایدگر و گادامر تبدیل شد. هرمنوتیک گادامری پایه‌های متفاوتی داشت؛ یکی از آنها که اثر زیادی نیز بر فهم گذاشت، نقش پیش فرض در فهم بود. این نظرنه‌تها در دریافت متن‌های بشری، بلکه در فهم متون الهی نیز اثرگذار بوده است. منتقدین زیادی، هم در جهان غرب و هم جهان اسلام بر این روش فهم، نظر داده‌اند.

در زمینه بررسی و نقد آرای گادامر، در کتاب‌های متعددی ذیل بررسی علم هرمنوتیک، نظرات و نقدهایی وارد شده است؛ مانند کتاب *درآمدی بر هرمنوتیک* به نگارش احمد واعظی که از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در تهران به چاپ رسیده؛ ایشان بخش‌هایی از کتاب را به بررسی آرای گادامر اختصاص داده است. در مورد بررسی نظرات گادامر و تقابل آن با نظرات مفسران اسلامی و تأیید یا رد نظرات او مقالاتی نگاشته شده که می‌توان به مقاله‌ای در شماره ۳۴ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی در سال ۱۳۹۲، با عنوان «نقش پیش فرض در متن، از نظر علامه طباطبایی و گادامر» اشاره کرد.

ویژگی این نوشته، بررسی نظر گادامر در زمینه نقش پیش فرض در فهم متن و نظرات آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی در این مورد است که پس از تبیین نظر گادامر و بیان نقش پیش فرض در فهم متن از دیدگاه او، به بررسی نظرات آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی در همین زمینه و با استفاده از کتاب های تألیفی این بزرگواران پرداخته می شود، که با بررسی این نظرات و بیان نقاط ضعف نظر گادامر، مخاطب به فهم درستی از نقش پیش فرض در فهم متن دست می یابد و در پایان، نقدی که آیت الله سبحانی بر نظر گادامر داشته اند، تبیین می شود.

واژه شناسی

هرمنوتیک

ریشه های کلمه «hermeneutics» در فعل یونانی «هرمینوین» نهفته است که به معنای «تأویل کردن» آمده و در صورت کاربرد اسمی آن (هرمینیا) معنای «تأویل» از آن اراده می شود. قدیم ترین و شایع ترین فهم از کلمه «هرمنوتیک»، به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد (ا.پالم، ۱۳۹۳، ص ۱۹). شلایر ماخر، به هرمنوتیک به مثابه هنر فهمیدن می نگریست. در تلقی شلایر ماخر، اصل بر سوء فهم است، مگر آنکه به کمک قواعد هرمنوتیکی، از بدفهمی پرهیز شود (مرتضوی شاهرودی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴).

بااین، یکی از نویسندگان معاصر آلمانی، هرمنوتیک را «آموزه فهم» تعریف کرده که این تعریف، با هرمنوتیک فلسفی هایدگرو گادامرتناسب دارد؛ زیرا هدف از هرمنوتیک فلسفی، وصف کردن ماهیت فهم است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹-۲۴).

هرمنوتیک در مجموع به معنای تفسیر است. هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس، قواعدی را برای تفسیر درست کتاب مقدس تدوین می کرده است (ک. اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۲۳). این اصطلاح، امروزه به رشته ای عقلی اطلاق می شود که به ماهیت و پیش فرض های تفسیر ارتباط دارد (الهی راد، ۱۳۹۵، ص ۷). اشکال مختلف این کلمه، متضمن به فهم درآوردن دو چیز یا موقعیتی مبهم است (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۲۴).

پیش فرض

مجموعه چپستی علوم ثابت و غیرثابت داده‌های علمی، غیرعلمی، اندیشه‌ها و گرایش‌های دینی، مذهبی، حزبی و... که به عنوان مدخل و مقدمه فهم، جهت شناخت و تفسیر به کار رفته و در نتیجه فهم تأثیرگذار باشند، پیش فرض گفته می‌شود. واژه‌های مختلفی مانند پیش داوری، پیش فهم و پیش ساختار، مترادف با این لفظ به کار می‌روند (حاجی اسماعیلی، کمالوند، رحیمی، ۱۳۹۲، ص ۸۲). این مقدمه به صورت مسلم فرض شده و تلاشی در اثبات آن نمی‌شود (انوری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۱۴).

پیش داوری

این واژه به معنای بدون آگاهی کامل، در مورد چیزی قضاوت کردن است (انوری، همان). در مورد پیش داوری در باب مسائل علمی و معرفتی، باور عمومی بر آن است که پیش داوری مانع تحقیق بی طرفانه علمی می‌شود و دیدگان عالم را به روی حقیقت می‌بندد. پیش داوری ضرورتاً قضاوتی غلط نیست و چه بسا در مواردی مطابق واقع باشد، اما در هر صورت، قضاوتی است که از پشتوانه استدلالی و شواهد و دلایل کافی برخوردار نیست (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۹).

اقسام و تأثیرات پیش فرض‌ها

نصر حامد ابوزید، معتقد است که اگر واژه تفسیر از ریشه «فَسَّرَ» گرفته شود، در آنجا به معنای دقت طیب در ماء یا بول، به جهت کشف علت مرض خواهد بود و این کشف بیماری احتیاج به علم به امراض و علل آن دارد. به همین خاطر مفسر نیز همچون طیب برای «تفسیر» است؛ چراکه هرکسی قادر نیست عمل تفسیر را انجام دهد، بلکه تفسیر یک مفسر باید مبتنی بر آگاهی و شناختی باشد که از پیش درباره موضوع دارد و بدون این شناخت، ماده مورد آزمایش، به چیزی کاملاً بی معنا و بدون دلالت، تبدیل می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۳۷۱).

پذیرش این نکته که استخراج معنا از متن، نیازمند فعالیت و اقدام خواننده است، به طور طبیعی تأکید بر تأثیر مثبت علم و ذهنیت هر خواننده یا پژوهشگر علوم تجربی و انسانی در مواجهه معنایی با متن است و امری مسلم تلقی می‌شود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۴). اما اگر این تأثیر، منتهی به تحمیل نظر بر متن مورد مطالعه شود، مستلزم تفسیر به رأی می‌شود که در ارتباط با متون مقدسی

مانند قرآن، این امر به‌طور مسلم، نهی شده است. به عبارت دیگر، مفسر نباید در برخورد با متنی همچون قرآن به تفسیر عقاید و نظرات شخصی خود پردازد و آنها را بر متن تحمیل کند (رضایی اصفهانی، الف، ۱۳۸۷، ص ۵۰۶):

عَنْ عَمَارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «مَنْ فَسَّرَ [بِرَأْيِهِ] آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸).

روایاتی که به نهی از تفسیر به رأی پرداخته‌اند، راه میزان تأثیر پیش فرض‌ها بر فهم متن را برای خواننده و فهم‌کننده، روشن کرده‌اند؛ چراکه تأثیر مطلق پیش فرض‌ها به یقین مفسر را به ورطه تفسیر به رأی خواهند کشاند و او را مشمول این روایت قرار خواهد داد:

عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۱).
اما تصور این مطلب که فهم یا مواجهه معنایی با یک متن بدون هیچ‌گونه پیش فرض و پیش تصور امکان پذیر است، امری نادرست بوده و مخالفت با أدله فلسفی را در پی دارد؛ چون به دلیل فلسفی، علوم و معارف و دانسته‌های انسان، متحد با اوست و عارض بر هویت او نیست و همچنین اگر تصور شود تمام پیش دانسته‌ها در همه صورت‌هایش نباید در تعامل با متن دخالت کند تا دچار تفسیر به رأی نشود، خطاست؛ چون پیش دانسته‌ها سه قسم دارد که برخی از آنها تفسیر به رأی نیست (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۹).

لذا باید انواع پیش دانسته‌ها را مورد تبیین و بررسی قرار داد که عبارتند از:

پیش دانسته‌های استخراجی: این قسم مانند چرخ و ریسمان، نسبت به استخراج آب از چاه، به مفسر در کشف مراد مؤلف کمک می‌کند.

پیش دانسته‌های استفهامی (پرسشی): این قسم زمینه ساز طرح پرسش از متن بوده، اما پاسخی را به متن تحمیل نمی‌کند.

پیش دانسته‌های تطبیقی: این قسم در تطبیق و تحمیل معنا (نه کشف معنا) اثر می‌گذارد و موجب تفسیر به رأی می‌شود.

از میان سه دسته مذکور از انواع پیش دانسته‌ها، فقط قسم سوم است که مضر و تفسیر به رأی است (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳).

به بیان دیگر، پیش فرض‌های هر شخص در مواجهه با متن یا یک اثر، برخی ضروری و مورد

استفاده و دسته دیگر غیر ضروری و برخی مضزند؛ به همین دلیل در برخورد با قرآن نیز باید دیدگاه نهایی قرآن را جمع بندی نموده و به دور از هر رأی و نظر تحمیلی، ارائه کرد (رضایی اصفهانی، ب، ۱۳۹۲، ص ۳۷۳).

برخی از پیش دانسته‌ها و ذهنیت‌های یک خواننده یا مفسر یک متن یا یک اثر، سبب فهم بهتر و بالاتری از آن متن یا اثر می‌شود که ضرورت استفاده از این پیش تصورات را اثبات می‌کند، اما آن دسته از تصورات که سبب تحمیل معنا یا منظوری بر متن یا اثر می‌شود، جزء تصورات غیر ضروری یا مضر برای رسیدن به هدف یک مؤلف یا پدیدآورنده خواهد بود.

با توجه به هدف این نوشته، به بررسی نقش این پیش فرض‌ها در فهم و تفسیر متن، در نگاه گادامر از افراد تأثیرگذار بر هرمنوتیک و بزرگان تفسیر متون دینی اسلام، چون آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی، می‌پردازیم.

در ابتدا به نظرات گادامر در این زمینه پرداخته و پس از تبیین نظراو، با بیان نظرات مفسران دینی می‌توان به فهم بهتری از نقش این پیش فرض‌ها در فهم متن دست یافت.

گادامر و هرمنوتیک فلسفی

هانس گئورگ گادامر، متولد ۱۹۰۰ میلادی در آلمان و شاگرد مارتین هایدگر در هرمنوتیک فلسفی است.

برنامه ریزی مطالعاتی او در طی سالیان، نخستین ثمر خود را در کتاب مهم حقیقت و روش در سال ۱۹۶۰ میلادی ظاهر ساخت و در سال ۲۰۰۲ از دنیا رفت (ک. اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۷۰). شاید وجه تسمیه این کتاب، ترکیبی از اندیشه‌های هایدگر و دیلتای باشد؛ به این نحو که حقیقت را از فلسفه هایدگر و روش را از هرمنوتیک دیلتای گرفته باشد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

بی تردید هرمنوتیک قرن بیستم، دین عظیمی به گادامر، فیلسوف و متفکر آلمانی دارد؛ چراکه او با تلاش در شرح و بسط آموزه‌های هرمنوتیکی هایدگر و تبیین منظم و جامع هرمنوتیکی فلسفی به ضمیمه طرح دیدگاه‌های تازه، قرن بیست را به کانون محور بحث‌های فلسفی بدل کرد (رضایی اصفهانی، ب، ۱۳۹۲، ص ۳۵۰).

هرمنوتیک و نظریه تأویل، از روزگاران قدیم در غرب و جهان اسلام مطرح بوده است.

عالمان دینی جهت کشف معانی متون مقدس و تفسیر آنها، رویکردهایی اخلاقی، از جمله تهذیب و تزکیه نفوس را پیشنهاد می‌دادند؛ بنابراین «علم هرمنوتیک» عمل به فهم درآوردن متن را برعهده دارد.

در جهان اسلام، گرچه این موضوع به طور مستقیم، طرح نشده است، اما مورد غفلت نیز قرار نگرفته است و اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی، در آثار خود به این بحث با عناوینی چون «تفسیر و تفاوت آن با تأویل» و «روش‌ها و منابع تفسیری» و «کشف مراد متکلم» و... پرداخته‌اند. البته آنچه مورد تأیید عالمان اسلام قرار گرفته و شلایر ماخر نیز هم نظر آنان شده است، مبتنی بر «اهمیت نیت مؤلف» است؛ برخلاف گادامر که «رسیدن به معنای نهایی و اصیل» را مهم می‌داند (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۹۹-۱۰۱).

در هرمنوتیک سنتی، اعتقاد بر آن بود که متن دارای معنایی واحد و مشخص است که وظیفه هرمنوتیک به منزله یک هنر یا فن، رسیدن به آن معنای واحد است، ولی هرمنوتیک فلسفی در مقابل این تلقی سنتی و رایج، ایستاد و راه را برای پذیرش تکثرگرایی هموار کرد (رضایی اصفهانی، ب، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) بر کشف ذهنیت مؤلف از طریق تفسیر دستوری و فنی و تبدیل هرمنوتیک از دایره خاص به عام، تلاش کرد و هرمنوتیک را هنر فهم، معرفی کرد. او هدف عمل هرمنوتیکی را فهم صحیح آنچه مؤلف، به خصوص به صورت نوشتار بیان کرده، دانست و بر این باور بود که مفسر می‌تواند با به‌کاربردن روش‌های مقایسه‌ای و حدسی، تفکر مؤلف و معنای متن او را بازسازی کند (ک. اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۲۹-۵۷).

اما در هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیک گذشته، نه به مقوله فهم منحصر می‌شود و نه خود را در چهارچوب فهم علوم انسانی محدود می‌کند، بلکه به منطق فهم نظر دارد و در صدد تحلیل واقعۀ فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

گادامر به طور کامل، از عینیت‌گرایی دست کشید و با تبدیل مؤلف محوری به مفسر محوری و نقش قطعی و بیش از حد پیش فرض‌ها و اعتقادات مفسر در متن، آن را دچار تغییرات بیش از پیش نمود.

در هرمنوتیک هایدگر و گادامر، به جای راه و روش فهم، بیشتر به اصل پدیده فهم توجه می‌شود.

مسئله اصلی گادامر، ارائه روش فهم یا بیان قواعد تفسیر نیست، بلکه بررسی امکان فهم و عناصر مؤثر در آن است. او تلاش فلسفی خود را با کانت مقایسه می‌کند؛ همان‌گونه که کانت به دنبال شرایط امکان معرفت بود، او نیز در جستجوی دستیابی به شرایط امکان فهم است. از نظر او اموری که فهم را امکان‌پذیر می‌سازد، در همه تفسیرها حضور دارد و رسالت فیلسوف، به دست آوردن ماهیت مشترک فهم هاست (نصری، ۱۳۹۰، ص ۴۲۶).

نقش پیش فرض‌ها از منظر گادامر

از نظر گادامر، در فهم و تجربه‌مندی و درک حوادث تاریخی و نیز تفسیر متن، واقعه‌ای اتفاق می‌افتد که درک و تحلیل آن به روش علمی مقدور نیست و دریافت حقیقت این تجربه هرمنوتیکی (یعنی فهم)، نیازمند تأمل و پژوهش فلسفی است.

گادامریکی از اهداف هرمنوتیک فلسفی خویش را معرفی بهتر عالم فهم نسبت به آنچه علوم مدرن ارائه شده است اعلام می‌کند، یعنی فهم، یک واقعه است که برای ما اتفاق می‌افتد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴).

گادامر با اینکه به هرمنوتیک فلسفی و هستی‌شناسانه توجه داشت و به بیان پرسش‌هایی درباره امکان دستیابی به «فهم» می‌پرداخت و به طور کلی، عملکرد فهم را توصیف می‌نمود، لیکن به فرآیند فهم نیز اهتمام می‌ورزید؛ بدون اینکه به صدق و کذب و اعتبار و عدم اعتبار فهم توجهی نماید. در هرمنوتیک گادامر، مفسر در فرآیند هرمنوتیک، نگرانی قصد مؤلف اثر را ندارد و به طور کلی معنای یک متن، فراتر از آن چیزی است که ابتدا مؤلف آن را قصد کرده است و مؤلف فقط یکی از مفسران متن است که فهم و تفسیر او از متن، هیچ برتری بر فهم‌ها و تفاسیر دیگر ندارد؛ به همین دلیل قصد او نقش تعیین‌کننده‌ای در عمل فهم ایفا نمی‌کند.

«فهم» در هرمنوتیک گادامرو ویژگی‌هایی دارد؛ مانند اثرپذیری از تاریخ، سنت و پیش‌دوری‌های ذهنی فهم‌کننده که باعث می‌شود فهم از نظر او وابسته به پرسش و پاسخ باشد (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۷۵-۷۳). از نظر او پیش‌دوری و پیش‌دانسته‌ها نقش مهمی در فهم ایفا می‌کنند و پیش‌دوری، شرط وجود یافتن چیزی به نام «دانش» است و فهم از پیش‌دوری حاصل می‌شود؛ پس روشی وجود ندارد که بخواهد فهم ما را از پیش‌دوری پاک‌سازی کند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴).

پیش داوری های شخص در هر لحظه از زمان، به عنوان ساختارهای موروثی فهم، شامل هرآن چیزی است که شخص، آگاهانه یا ناآگاهانه می داند. پیش داوری ها مشتمل بر معنای واژه ها، ترجیحات ما، واقعیت هایی که می پذیریم، ارزش ها و احکام زیبایی شناختی ما، قضاوت های ما درباره ماهیت انسان و امر الهی و مانند اینهاست (ک. اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۷۷-۱۷۸).

از نظر او آغاز جریان فهم، با این پیش داوری هاست که دسته ای از این پیش داوری ها مولد فهم بوده و پیش داوری درست نامیده می شوند، اما دسته دیگر که موجب سوء فهم می شوند را پیش داوری نادرست می داند که معتقد است باید مفسر از پیش داوری های نادرست و محدودکننده بپرهیزد و در تشخیص پیش داوری درست، اهتمام داشته باشد، اما در عین حال بر این باور است که همان طور که حقیقت از طریق روش، به دست نمی آید، تشخیص پیش داوری های صحیح نیز از طریق فعالیت روشمند حاصل نمی شود (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰). از این رو هرمنوتیک فلسفی متهم به نسبی گرایی است؛ زیرا دستاوردهای فلسفی گادامر و تحلیل او از فهم و تجربه هرمنوتیکی، تناسبی با عینی گرایی ندارد. تأکید گادامر بر تأثیرگذاری افق معنایی مفسر در عمل فهم که موجب سنت فهم می شود، از آن رو است که او «سویه کاربردی» را جزء فرآیند فهم می داند.

گادامر در تبیین نحوه دخالت «سویه کاربردی» در عمل فهم، از منطق پرسش و پاسخ مد گرفته و این پرسش، برخاسته از موقعیت هرمنوتیکی مفسر و افق معنایی فعلی اوست (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲) و فهم متن را حاصل ترکیب افق معنایی متن و مفسر می داند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۶) و به دلیل اینکه ما خود در افق معنایی خویش محاط شده ایم، این امکان وجود ندارد که خود را از علایق و پیش دانسته ها و پرسش ها و انتظارات خویش بیرون آوریم و به بازسازی کامل افق معنایی گذشته بپردازیم.

با این نظرات، فهم، زمانی صورت می گیرد که پرسش مفسر، پاسخ خود را از آثربیابد. پرسشی که برخاسته از پیش داوری اوست، توسط متن، زیر سؤال رفته و از سوی اثر تاریخی محک می خورد؛ بنابراین واقعه فهم، از طریق دیالکتیک پرسش و پاسخ اتفاق می افتد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵) و چون گادامر بر این تأکید دارد که افق معنایی مفسر از تاریخ و سنت آثرپذیر است و پیش داوری های ذهنی مفسر در باب آثر و موضوع، به نوعی برخاسته از تاریخ و سنتی است که مفسر

در آن به سر می‌برد؛ به همین دلیل، فهم، همیشه تاریخی است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳-۲۵۸). مطابق این نظریه در موقعیت‌های هرمنوتیکی متفاوت و با پرسش‌های نو، می‌توان معناهای جدیدی را برای متن آفرید. در این دیدگاه، تفسیر یک متن هرگز به نقطه پایان نمی‌رسد و هیچ‌گاه نمی‌توان از درستی یا برتری تفسیری بر تفسیر دیگر سخن گفت (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۶).

نقد گادامر

دیدگاه گادامر در فهم متن، بیش از همه مورد هجوم اندیشمندان غربی، همچون یورگن هابرماس، ولف هارت پاتنبرگ و... قرار گرفته است (خسروپناه، همان). اما چند نقدی که از سوی این افراد بر نظریه گادامر وارد شده است را می‌توان به دو دسته نقد درونی (محتوایی) و نقد بیرونی تقسیم کرد؛ چراکه برخی از این نقدها بر محتوای کلام گادامر و تأثیر این نظر بر مقوله فهم مطلق وارد است و برخی از انتقادات به دلیل تأثیری است که این نظریه بر فهم دیگر متون خواهد گذاشت.

نقد محتوایی (درونی)

تبیین گادامر از نقش پیش فرض بر فهم، سبب تحولاتی در فرآیند فهم شده که نقد صاحبان فن را به دنبال داشته است. برخی از این انتقادات از این قرار است:

- اگر هر فهمی نیاز به پیش فرض داشته باشد، گرفتار دور یا تسلسل خواهد شد؛ چون فهم آن پیش فرض‌ها نیز محتاج پیش فرض‌های دیگر است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.
- با توجه به اینکه از دیدگاه گادامر، پیش فرض‌ها و انتظارات در فهم مفسر اثر می‌گذارند، هیچ ملاک و ضابطه‌ای از سوی ایشان جهت مقایسه با تفاسیر دل‌خواه و مذهب اصالت معنا، ارائه نشده است؛ به عبات دیگر هیچ‌گونه ملاک و معیار عینی در نظریه او وجود ندارد و برای مفسران، صرف توجه به ساختار یا امکان فهم، کافی نیست و اعتبار و درستی فهم نیز برای آنها اهمیت دارد (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۶).

تعریف گادامر از تفسیر نیز باید مورد بحث قرار گیرد؛ چراکه با این بیان که ملاکی برای دریافت

قصه مؤلف وجود ندارد، چه نیازی به تفسیر نظر دیگران است؟

نقد بیرونی

- گادامر با طرح نظریه خود و تحول دو افق معنایی مفسر و متن و نیز تأثیر سنت‌ها، میراث‌های فرهنگی، پرسش‌ها، انتظارات و پیش‌فرض‌ها در تفسیر مفسران، به نوعی دیگر از نسبت مشابه با «کانت» رسید. کانت «معرفت» را ترکیبی از ذهن و خارج می‌دانست و معتقد بود که ماده معرفت از خارج و صورت آن از ذهن به دست می‌آید.
- لازمه سخن گادامر آن است که راه نقد و انتقاد بسته باشد؛ زیرا هرکسی براساس نسبتی که از امانت‌ها و میراث‌های فرهنگی، پیش‌فرض‌ها و انتظارات و پرسش‌ها دارد، به تفسیر می‌پردازد و ارزش درستی تمام آنها یکسان است و در حالی که تفسیر درست و کامل نزد گادامر بی‌معناست، اما با بدهت، تحقق انتقادهای فراوان از سوی خود گادامر به تفاسیر گوناگون را مشاهده می‌کنیم.
- هدف مفسران در تفسیر متون، رسیدن به مقصود مؤلف است، نه کشف معانی و تفاسیر زمان مفسر و از آن جهت که زبان، یک نهاد اجتماعی بوده و واضعین لغت، میان الفاظ و معانی افتراق ایجاد کرده‌اند، تحقق آن هدف، امکان‌پذیر است؛ در نتیجه امکان تشخیص فهم درست از نادرست وجود دارد.
- نظریه گادامر حتی در وضع الفاظ از سوی واضع نیز تردید وارد می‌کند؛ چراکه فهم قصه واضع از این الفاظ، قابل فهم نهایی نبوده و موجب تکثر و نسبیت در فهم الفاظ نیز خواهد بود.
- هدف مورد جستجوی مفسر، کوشش برای درک معنای مقصود مؤلف و بازتولید ذهن وی است. بنابراین سخن گادامر دچار خطاست؛ چون تفسیر با توضیح ایشان، فعالیت تولیدی از سوی مفسر است و قصد مؤلف اصلاً لحاظ نمی‌شود (خسرو پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۶).

نظرو دیدگاه گادامر ممکن است که در مورد برخی آثار هنری و متون تاریخی و ادبی و نویسندگان کتاب مقدس صحیح باشد، اما در مورد قرآن، صحیح و قابل تطبیق نیست؛ زیرا هدف قرآن،

هدایت بشر به وسیله پیام‌ها و سخنان خداست. پس مفسر باید تلاش کند تا پیام و هدف الهی را به درستی درک کند و به دیگران انتقال دهد (رضایی اصفهانی، ب، ۱۳۹۲، ص ۳۷۷).

در راستای همین سخن، نقش پیش فرض در فهم متون، به ویژه متون دینی را از منظر بزرگان دین اسلام، مورد نظر قرار می‌دهیم تا نظریه گادامر که در نهایت موجب تکثر قرائت و نسبی‌گرایی در فهم متون می‌شود، مورد نقد بیشتری قرار گیرد و دیدگاه متخصصان و مفسران متون دینی در این موضوع تبیین و بررسی شود.

روش صحیح به کارگیری پیش فرض‌ها و پیش تصورات در فهم متون، به خصوص متون دینی، مورد توجه قرار گرفته تا روش استفاده از پیش فرض‌ها در متون دینی اصلاح شود و قرائت‌های مختلف ناشی از استفاده غلط از پیش فرض‌ها منتفی شود.

نقش پیش فرض از منظر آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی از مفسران و متکلمان شیعی عصر حاضر، با انتخاب روش تفسیری «قرآن به قرآن»، بهترین راه فهم این متن مقدس را توجه به متن این کتاب الهی دانسته تا بتوان بهتر به قصد خداوند متعال دست یافت.

برای درک میزان تأثیر پیش فرض‌ها در فهم متن، به خصوص فهم و تفسیر کتاب مقدس، می‌توان از نظرات ایشان در زمینه تفسیر قرآن یا بیاناتی که به طور مطلق در مورد فهم داشته‌اند بهره برد. همچنین، انتخاب روش تفسیری قرآن به قرآن، از سوی آیت‌الله جوادی آملی می‌تواند مقابله‌ای با تأثیر نابجا و نادرست برخی پیش فرض‌ها بر فهم متن به شمار آید.

ایشان بر این باورند:

اگر کسی قائل به نسبی بودن فهم بشر باشد، اعم از آنکه علم بشر را یک پدیده جدید مادی بداند که از ترکیب خصوصیات ذهن با واقعیت‌های خارج از آن حاصل می‌شود و یا آنکه بدون توجه به مادی بودن ذهن، آن را یک پدیده سومی بخواند که متناسب با داشته‌های پیشین و یا پسین، تحول و تغییر می‌یابد، هرگز نمی‌تواند به ارائه و حکایت قضیه‌ای از قضایای علمی، نسبت به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد نماید. از این دیدگاه نه هیچ سرنوی از اسرار طبیعت، آن‌طور که هست آشکار می‌شود و نه هیچ حکمی از احکام شریعت فهمیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ص ۲۷۶).

اگرچه ایشان به صراحت، اشاره‌ای به نقد نقش پیش فرض‌ها در فهم متن نداشته‌اند، اما می‌توان این برداشت را از کلامشان داشت که با توجه به نقش مطلق پیش فرض‌ها که نسبی‌گرایی را نتیجه می‌دهد، امکان دستیابی به آگاهی جدید در زندگی وجود ندارد. رد عدم امکان حرکت علمی جدید را این طور تبیین می‌کنند:

اگر تمام معارف بشری، همان پیش فرض‌های قبلی هستند و همواره پیش فرض‌ها، قالب‌هایی هستند که به آنها شکل می‌دهند، هرچند که خود نیز نسبتی جدید با آنها پیدا می‌کنند. در این صورت هر اندیشه جدیدی باید متناسب با اندیشه‌های گذشته باشد و حرکت‌های علمی، باید حرکت‌های تدریجی باشد که تأثیر و تأثر هر مقطع آن متناسب با مقاطع گذشته و آینده است؛ یعنی هرگز اندیشه جدیدی نباید پیدا شود که تناسبی با پیش فرض‌های گذشته نداشته و بلکه متضاد و مخالف با آنها باشد، در حالی که دانشمندان بسیاری را می‌یابیم که علی‌رغم پیش فرض‌ها و سابقه‌های ذهنی فراوان، به براهینی دست می‌یابند که موجب نابودی تمامی پیش فرض‌ها شده و بلکه زمینه دست‌یابی به معرفت بعدی را بدون آنکه تأثیری از اصول قبلی بپذیرند، فراهم می‌آورند (جوادی آملی، همان، ص ۲۷۹).

اما ایشان برای فهم متن، نقش پیش فرض را به طور کلی منع نمی‌کنند، بلکه روش درست در فهم متن را با پذیرش نقش پیش فرض‌ها این طور توضیح می‌دهند:

بهترین راه برای فهم متن مقدس دینی، تدبیر تام در همان متن منزه الهی است. گرچه تفسیر متن مقدس با متون عادی دیگر، بدون پیش فهم و پیش فرض (اصول موضوعه) ممکن نیست و بدون داشتن یک سلسله از مبادی تصویری و تصدیقی که سرمایه اولی برای درک متون نیازمند به تفسیرند، تفسیر آنها میسر نیست، لیکن مفسر، در طلیعه تفسیر خود شروع به سؤال می‌کند و مطلب مورد نیاز خویش را بر متن مقدس عروض می‌دارد؛ چون متن مزبور به زبان روشن و با داشتن ضوابط فرهنگ زنده و پویا، مقصود خود را بازگویی نماید. در این حال، وظیفه مفسر سکوت است و رسالت متن مقدس، نطق است و اگر مفسر بدون پیش فرض سراغ متن مقدس برود، چیزی از آن بهره نمی‌برد؛ چون هر دو صامتند و از التقای دو ساکن و ملاقات دو صامت، برق نمی‌جهد و آهنگی تولید نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۶۹).

از منظر آیت الله جوادی آملی، در صورتی که مفسر با پیش فرض به فهم متن بپردازد، اما به جای

فهم آنچه مورد نظر متن بوده، به صدای فهم خود گوش دهد، به تفسیر به رأی دچار می شود و در صورت خلط پیش فهم با معارف متن نیز دچار نوعی دیگر از تفسیر به رأی می شود؛ چراکه التقاط فهم خود با آنچه در متن آمده نیز دسترسی به اصل معرفت متن را ناممکن می کند.

این مفسر گران قدر قائل است، تفسیر متن برای کسی که دارای هیچ پیش فرضی نباشد، غیرممکن بوده و از سویی دیگر، تفسیر متن در جهت تأیید پیش فرض ها را، تفسیر درست از آن متن به حساب نمی آورد.

بنابراین، وظیفه یک پژوهشگر یا خواننده در برابر متن، آن است که هرچند با پیش فرضی به سوی متن می رود که جدا نمودن آن از ذهن و پیراستن ذهن از آن ممکن نیست، در عین حال می تواند فهم درستی از قصد مؤلف متن به دست آورد؛ به این بیان که در برابر متن سکوت داشته و قصد مؤلف را فهم کند، نه اینکه پیش فرض را بر متن تحمیل کرده و فقط تأیید فهم خود را از متن، به عنوان تفسیر ارائه کند.

تأیید این برداشت و فهم بیشتر کلام آیت الله جوادی آملی را می توان در بیان ایشان برای فهم قرآن جستجو کرد:

برای فهمیدن قرآن و بهره مندی از آن، باید خالی الذهن بود و با ذهن بی رنگ به محضر قرآن رفت و معنای این سخن آن نیست که یک مفسر یا یک محقق، هیچ اصل موضوعی و هیچ برداشتی از انسان و جهان در ذهنش نباشد - چنان که برخی چنین خیال کرده اند - تا اینکه بگویند محال است ذهن خالی باشد؛ مقصود آن است که انسان قصد تحلیل داشتن خود بر قرآن را نداشته باشد... (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

همچنان که ایشان از ظاهر آیه ۲۷ و ۲۸ سوره جن^۱ برداشت کرده اند که معارف دینی بدون نقص و عیب، به متن جامعه می رسد. گرچه بعد از ابلاغ مبین، احتمال دگرگونی هست و هرگز پیش فرض ها و معرفت های بیرونی که خارج از دین هستند، مانع درک صحیح نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ج ۴، ص ۵۰).

اما ایشان راه استماع راستین و دریافت اصیل پیام قرآنی، با وجود تأثیر ناخودآگاه هرکسی در برداشت از ظواهر آیات را، سلطه بر ذهن، استیلای بر خاطره ها و فرض تخلیه ذهن از پیش داوری ها

۱. «فَإِنَّ يَسْأَلُكَ مِنَ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصْدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدْنِهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن: ۲۸، ۲۷).

(در صورت امکان) مورد نظر دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۱-۴۵۲).

پیش فرض‌ها از منظر آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی، در توضیح هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، قائل است که این دو فیلسوف، تحت تأثیر فلسفه کانت قرار گرفته‌اند.

کانت در علوم نظری، برای خود اصلی را تأسیس نموده؛ به این بیان که ذهن انسان دارای یک رشته مقولاتی است و آنها را از خواص ذهن دانسته است که از طریق حس و تجربه به دست نیامده‌اند و این نوع مقولات، قالب‌های فکری انسان است که یافته‌هایش از خارج از طریق حس و تجربه در آنها ریخته می‌شود و به واسطه این قالب‌ها، آگاهی انسان شکل و سامان می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۶۵).

آیت الله سبحانی در تحلیل نظریه گادامر در زمینه نقش پیش فرض‌ها بر فهم متن، پایه‌های نظریه گادامر را به صورت چند نتیجه‌ای که از این نظریه دست می‌آید، مطرح می‌کند:

- فهم متن، محصول ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است و دخالت ذهنیت مفسر، یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر است.
- فهم عینی و واقعی متن امکان‌پذیر نیست؛ زیرا پیش فرض‌های مضر در آن نقش دارد.
- به خاطر پیش فرض‌های مختلف در افراد متفاوت، به تعداد افراد، تفسیرهای مختلف در مورد متن داریم و امکان قرائت‌های نامحدودی از متن وجود دارد.
- فهم ثابت و نهایی از متن وجود ندارد.
- از آنجایی که تفسیر متن عبارت است از ترکیب پیش‌داوری‌ها با متن، مفسر کاری با قصد و نیت مؤلف ندارد و مؤلف خود یکی از خوانندگان متن است.
- معیاری برای سنجش و داوری تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد.
- از آنجا که مفسران متن متعددند و در طول زمان، پیش فرض‌های مختلفی دارند، فهم‌های کاملاً مختلفی وجود دارد که هیچ‌یک برتر از دیگری نیست (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۶۶).

بررسی این موارد که به عنوان نتایج نظریه گادامر مطرح شده است، موجب فهم بهتر و آشنایی بیشتر با زوایای این نظریه می شود. از جمله اینکه گادامر بر وجود پیش فرض های مضر در فهم متن معتقد است، اما با توجه به بخشی دیگر از سخنانش که امکان تشخیص فهم معتبر از نامعتبر را ناممکن می شمارد، می فهماند که نمی توان به یک درک صحیح و تفسیر درست از یک متن دست یافت. از این رو آیت الله سبحانی، معتقد است که باید پیش فرض هایی که قالب فهم ما هستند، مورد بررسی قرار بگیرد تا بتوان میزان تأثیر آنها را در دریافت متن، روشن نمود.

ایشان سه دسته از پیش فرض ها را با عنوان پیش فرض های «مشترک»، «غیرمشترک» و «تطبیقی»، اثرگذار بر متن می دانند. در ادامه، نظریه این متکلم فقیه را در مورد این سه دسته از پیش فرض ها مورد توجه قرار داده تا در مقابل کلام گادامر که فهم نهایی را منکر است، این تعاریف در تشخیص فهم معتبر از نامعتبر راهگشا باشد.

پیش فرض های مشترک

این دسته از پیش فرض ها در تفسیر متن یا هر پدیده، حتی یک تندیس و تصویر نقاشی که محصول کار یک انسان عاقل است باید با یک سری پیش فرض هایی، محترم شمرده شود تا راه تفسیر پدیده باز شود. این پیش فرض ها قابل انکار نبوده، بلکه نردبان فهم حقیقت و وسیله فهم قاصر نویسنده می شود (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۷۳-۶۷).

همان طور که پیش از این نیز تبیین شد، انسان ناگزیر از برخی پیش فرض هاست و انکار جدی و مطلق پیش فرض، مقابله با بدیهیات است و استفاده از این پیش فرض ها اتفاقاً راهگشا در فهم خواهند بود.

به عنوان مثال، در فهم متن قرآن، معرفت و شناخت نسبت به فرستنده این متن و آگاهی از شخصیت و مقام گیرنده آن، به عنوان پیش فرض، موجب می شود تا فهم کننده متن قرآن، در تفسیر برخی آیات دچار تفاسیر ناروا نشود.

پیش فرض های غیرمشترک

مسئلاً هر پدیده ای بر اثر پیشرفت علم بر پایه یک رشته اصول استوار است که همه آن را قبول

دارند و بر اثر برهان عقلی یا تجربه‌های یقین‌آور، این اصول، حالت موضوعی و واقعی به خود گرفته و انسان در صحت آنها شک نمی‌کند (سبحانی، همان). بهره بردن از قوانین طبیعی کشف شده در فهم هر پدیده‌ای، به دریافت بهتر نسبت به آن پدیده کمک خواهد کرد.

پیش فرض‌های تطبیقی

یک رشته اصول در علوم طبیعی یا نجوم که با معیارهای غیرقطعی به ثبوت رسیده است، اصول موضوعی و واقعی تلقی می‌شود.

آیت‌الله سبحانی قائل است که این دسته از پیش فرض‌ها اگر در تفسیر قرآن وارد شود، در حقیقت با قالب‌های ذهنی خود، قرآن را تفسیر نموده است که چنین مفسری هرگز به واقع نمی‌رسد (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۶۷-۷۳).

با این کلام، از منظر آیت‌الله سبحانی پیش فرض‌های مشترک و غیرمشترک، تأثیری در کشف واقعیت ندارند و فقط پیش فرض‌های تطبیقی هستند که حجاب میان مفسر و متن قرار می‌گیرند و تأثیر این دسته از پیش فرض‌ها در اسلام نهی شده است.

اگرچه گادامر نیز قائل بوجود پیش فرض نادرست و درست در ذهن مفسر بوده، اما تشخیص این پیش فرض‌ها از هم را ناممکن دانسته و راهی برای دوری از تفسیر نادرست که از پیش فرض نادرست سرچشمه می‌گیرد، ارائه نکرده است.

اما در کلام مفسران دین اسلام، می‌توان دریافت که علاوه بر اذعان بوجود پیش فرض‌های انکارناپذیر در فهم یک متن - به خصوص متون دینی - و تبیین انواع این پیش فرض‌ها، معتقدند که فهم صحیح از متن و دسترسی به مقصود مؤلف، امری ناممکن نبوده و مفسر و فهم‌کننده یک متن، پیش از ورود به متنی که قصد تفسیر و فهم آن را دارد، باید ذهن خود را از هر پیش فرض نادرست پیراسته کند و با قصد فهم متن به آن وارد شود، نه فقط برای تأیید آنچه در ذهن داشته است متن را به سخن آورده و فهم کند.

برای فهم بهتر، از اینکه در تفسیر یک متن، آنچه باید یافت شود، قصد مؤلف است، نه آنکه هر تفسیری به عنوان فهم صحیح تلقی شود، مناسب است سؤالی را مطرح کنیم مبنی بر اینکه هدف خود گادامر از بیان این مطالب و این نظریه چه بوده؟ در حالی که قائل است تفسیر نهایی و

فهم صحیح از یک متن، امکان ندارد و هیچ فهم‌کننده و مخاطبی به مراد او از این سخنان دست نخواهد یافت.

زمانی که هیچ متنی راهنمای فهم درست از قصد مؤلف نیست، چه دلیلی برای این همه نگارشات و نظرات و ثبت پدیده‌ها وجود دارد؟

این مطلب را آیت الله سبحانی در نقد نظریه گادامر به نحوی دیگر بیان داشته است؛ با این بیان که خود این نظریه با تبیین گادامر از نقش پیش فرض‌ها در فهم، در معرض نابودی قرار می‌گیرد.

نقد گادامر از دیدگاه آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی به طور مستقل، نظریه گادامر در نقش پیش فرض بر فهم متن را مورد نقد قرار داده است و پذیرش این نظریه را موجب ترویج شکاکیت و نسبیت به حساب می‌آورد؛ چراکه با توجه به نظریه گادامر، هیچ متنی را نمی‌توان یکنواخت تفسیر کرد و هیچ کسی، راهی به واقع ندارد و هر تفسیری، با توجه به شرایط حاکم بر او، صحیح است (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۷۶-۷۳).

ایشان، معتقد به انتحار این نظریه به دست خویش است. خود این نظریه، عصاره قرائت مثلاً ده‌ها متن است، پس، از خود این اصل مستثنا نیست؛ یعنی این دو فیلسوف با خواندن متون دینی و غیردینی، فهم کلی خود را در باب قرائت متون در قالب‌های ذهنی خود ریخته و نتیجه گرفته‌اند که هر متنی تابع فکر خود مفسر است و هرگز از واقع گزارش نمی‌دهد. صدق این نظریه هم نسبی است؛ چراکه محصول همان قالب‌های ذهنی است. پس نمی‌توان این نظریه را به عنوان اصل مطلق پذیرفت و همه قرائت‌ها را به صورت کلی و به نحو مطلق آن تفسیر کرد (سبحانی، همان).

نقد دیگری که این مفسر، بر نظریه گادامر وارد می‌کند، آن است که در طول تاریخ بشر، متون ادبی و تاریخی فراوانی داریم که همه افراد، آنها را به یک نحو تفسیر می‌کنند و هرگز قالب‌های ذهنی افراد با تمام اختلافاتی که دارند، سبب تعدد تفسیر نشده است؛ به همین علت، هر متنی یک معنا بیشتر ندارد (سبحانی، همان).

جمع بندی

برخورد با متن و یا هر پدیده‌ای جهت فهم آن، نیازمند یک سری اصول است که برخی از این اصول ضروری و غیرقابل انکار و برخی دیگر غیرضروری و حتی مضر برای فهم متن هستند. در هرمنوتیک فلسفی، با ارائه نظریات گادامر مبتنی بر نقش پیش فرض‌ها بر فهم، آن هم به صورت مطلق، افق جدید و پرچالشی در فهم متن به وجود آمد. با تعریف دو سویه‌ای و تاریخی او در فهم، میان متن و مفسر امکان دستیابی به فهم نهایی نخواهد بود.

گادامر حتی خود نویسنده را نیز یکی از فهم‌کننده‌ها به شمار آورده که تفسیر او از متن، برتری یا فروتری نسبت به دیگران ندارد.

در روش فهم متن گادامر، پیش فرض‌ها موجب سؤال از سوی فهم‌کننده بوده که متن، پاسخ آن است و هر پاسخی که هر سؤال‌کننده با پیش فرض می‌فهمد، یک فهم از متن بوده و قابل پذیرش است. جوادی آملی و سبحانی، از متکلمان و مفسران عصر حاضر، نقش پیش فرض در فهم متن را انکار نمی‌کنند؛ چراکه با ذهن خالی و بی‌رنگ نمی‌توان به تفسیر متن پرداخت، اما این به معنای صحیح بودن تمام پیش فرض‌ها نیست، بلکه برخی از پیش تصورات، غلط بوده و نباید هر فهم‌کننده‌ای آن را بر متن تحمیل کند.

آیت‌الله جوادی آملی بر این مطلب نظر دارد که فهم‌کننده خالی‌الذهن و صامت نمی‌تواند به فهم درستی از متن، به خصوص قرآن، دست یابد و فهم متن، به شیوه پرسش از سوی مفسر و پاسخ از سوی متن را تأیید می‌کند، اما وظیفه مفسر پس از ارائه سؤال، سکوت در مقابل متن است تا بتواند به فهم صحیحی از متن دست پیدا کند.

آیت‌الله سبحانی، تأثیر پیش فرض‌های تطبیقی بر فهم متن را مضر می‌داند و با پذیرش دو دسته از پیش فهم‌ها برای تأثیرگذاری بر فهم، به ردّ نتایج نادرستی که از دیدگاه گادامر می‌آید پرداخته و معتقد است نمی‌توان گمان گادامر در مورد نقش پیش فرض‌ها بر فهم را به عنوان یک نظریه مطلق پذیرفت.

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی، توحید، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، چاپ پنجم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
۳. الهی راد، صفدر، آشنایی با هرمنوتیک، چاپ اول، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۹۵.
۴. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، ۱۳۸۲.
۵. ابالممر، ریچارد، علم هرمنوتیک، چاپ هشتم، ترجمه محمدسعید حنایی، تهران: هرمس، ۱۳۹۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۶ (الف).
۷. _____، سرچشمه اندیشه، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۶ (ب).
۸. _____، تفسیر موضوعی قرآن در قرآن، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۹. حاجی اسماعیلی، کمالوند، رحیمی، ۱۳۹۲، «نقش پیش فرض‌ها و پیش فهم‌ها از منظر آیت الله جوادی آملی»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹.
۱۱. _____، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، چاپ اول، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۸.
۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن (مبانی و قواعد تفسیر)، چاپ اول، قم: نشر جامعه المصطفی، ۱۳۸۷ (الف).
۱۳. _____، منطق تفسیر قرآن (مباحث جدید کلامی)، چاپ اول، قم: نشر جامعه المصطفی، ۱۳۹۲ (ب).
۱۴. سبحانی، جعفر، هرمنوتیک، چاپ اول، قم: انتشارات توحید، ۱۳۹۵.
۱۵. عیاشی، محمدبن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۱۶. ک. اشمیت، لارنس، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ترجمه علیرضا حسن پور، چاپ دوم، تهران: نقش ونگار، ۱۳۹۵.
۱۷. مرتضوی شاهرودی، سید محمود، نقد و بررسی مبانی هرمنوتیکی شلایر ماخر، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۷.
۱۸. مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۹. نصری، عبدالله، راز متن، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۹۰.
۲۰. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۱. _____، نظریه تفسیر متن، چاپ اول، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

معرفی انجمن علمی - پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن با هدف گسترش، پیشبرد و ارتقای فعالیت‌های علمی در زمینه تفسیر و علوم قرآن، پرورش نیروهای متخصص، بهبود بخشیدن به امور آموزشی و پژوهشی در زمینه‌های مربوطه و ایجاد زمینه مناسب برای تضارب آرا و گفتگوهای علمی پیرامون زمینه مورد نظر در آبان ماه ۱۳۹۴ تشکیل شد.

انجمن علمی - پژوهشی تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء ع تاکنون نشست‌ها و کارگاه‌های مختلفی با عناوین «نشست اولویت‌های شناختی در منابع تفسیری»، «نشست شناخت شبهات روز با نگاه تفسیری»، «کارگاه تقویت و درک متون عربی معاصر»، «کارگاه روش تحقیق پیشرفته در حوزه تفسیر و علوم قرآن»، «کارگاه روش معناشناسی مفردات قرآن»، «کارگاه پایان‌نامه‌نویسی سطح ۴»، برگزار کرده و از مرکز تحقیقات کامپیوتری نور بازدید نموده است.

