



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

علوم قرآنی

مؤلف: علامہ محمد رفیع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

علوم قرآنی

نویسنده:

محمد هادی معرفت

ناشر چاپی:

التمهید

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	علوم قرآنی
۱۴	مشخصات کتاب
۱۴	مقدمه
۱۴	اشاره
۱۵	پیشینه علوم قرآنی
۱۹	التمهید فی علوم القرآن
۲۰	فصل اول
۲۰	پدیده وحی
۲۱	وحی در لغت
۲۱	وحی در قرآن
۲۳	اقسام وحی رسالی
۲۴	امکان وحی
۲۵	روحانیت انسان
۲۶	کیفیت نزول وحی
۲۷	داستان ورقه بن نوفل
۳۱	افسانه غرانیق (آیات شیطانی)
۳۳	کاتبان وحی
۳۸	زبان وحی
۴۶	حیاتی بودن ساختار قرآن
۴۹	فصل دوم
۴۹	نزول قرآن
۴۹	آغاز نزول

۵۰	سه سال تاخیر نزول
۵۰	مدت نزول
۵۸	اولین آیه و سوره
۵۹	آخرین آیه و سوره
۶۰	سوره‌های مکی و مدنی و فواید شناخت آن‌ها
۶۲	معیار و ملاک تشخیص سوره‌های مکی و مدنی
۶۴	شبهات وارده درباره مکی و مدنی بودن سوره‌ها
۶۷	ترتیب نزول
۷۱	سوره‌های مورد اختلاف
۷۴	آیات استثنایی
۷۵	اسباب نزول
۷۶	سبب نزول یا شان نزول
۷۶	تنزیل و تاویل
۷۷	استفاده فقهی از شان نزول و تنزیل و تاویل
۷۸	راه یافتن به اسباب نزول
۷۹	حضور ناقل سبب
۸۰	اسامی و اوصاف قرآن
۸۲	مفهوم سوره و آیه
۸۴	اسامی سوره‌ها
۸۵	تعدد نام برخی سوره‌ها
۸۶	نام‌های گروهی سوره‌های قرآن
۸۷	اعراب نام سوره‌ها
۸۷	عدد سوره‌ها و آیات قرآن
۸۸	عدد آیات سوره‌ها طبق روایت کوفیین

۸۹	فصل سوم
۸۹	جمع و تالیف قرآن
۹۰	وصف مصحف علی علیه السلام
۹۱	سرانجام مصحف علی علیه السلام
۹۱	جمع زید بن ثابت
۹۲	روش زید در جمع قرآن
۹۲	مصاحف صحابه
۹۲	مصحف ابن مسعود
۹۴	مصحف ابی بن کعب
۹۶	مصاحف غیر معروف
۹۷	یک‌سان شدن مصاحف
۹۸	اختلاف مصحف‌ها
۹۹	ورود حذیفه به مدینه
۹۹	مشورت عثمان با صحابه
۱۰۰	کمیته یک‌سان کردن مصاحف
۱۰۱	موضع صحابه درباره یک‌سان شدن مصحف‌ها
۱۰۲	موضع امامان در حفظ مصحف مرسوم
۱۰۲	سال آغاز یک‌سان شدن مصحف‌ها
۱۰۳	مراحل انجام برنامه
۱۰۵	تعداد مصحف‌های عثمانی
۱۰۹	مشخصات کلی مصحف‌های عثمانی
۱۱۴	دیدگاهی غلو آمیز
۱۲۱	پیدایش خط عربی
۱۲۲	اول کسی که نقطه را در مصحف به کار برد

۱۲۳	شکل حرکات و نشانه گذاری
۱۲۴	آخرین تغییرات تکمیلی
۱۲۵	قرآن در مراحل تکاملی خود
۱۲۸	فصل چهارم
۱۲۸	قراء و قرائات سبع
۱۲۹	تعریف قرائت
۱۲۹	عوامل اختلاف قرائات
۱۲۹	اشاره
۱۳۰	۱. ابتدایی بودن خط
۱۳۱	۲. بی نقطه بودن حروف
۱۳۱	۳. خالی بودن از علایم و حرکات
۱۳۲	۴. نبودن الف در کلمات
۱۳۲	قراء سبعه و راویان آنها
۱۳۳	قراء عشره
۱۳۳	قراء اربعه عشر
۱۳۵	تواتر قرائات سبع
۱۳۶	اصطلاح تواتر
۱۳۷	اخبار آحاد نه متواتر
۱۳۷	مخالفت بزرگان با قراء
۱۴۱	حدیث احرف سبعه
۱۴۹	حدیث سبعه احرف در رابطه با قرائات سبع
۱۵۰	خلاصه بحث
۱۵۰	ضابطه تشخیص قرائت صحیح
۱۵۱	ضابطه مورد قبول

۱۵۳	تدوین قرائت‌های معروف
۱۵۶	انحصار قرائت‌ها به هفت قرائت
۱۵۷	اعتراض به موضع ابن مجاهد
۱۶۰	ویژگی قرائت حفص
۱۶۳	آیا حفص مخالفتی با عاصم دارد؟
۱۶۵	رابطه ناگسستگی شیعه با قرآن
۱۶۶	حجیت قرائات سبع
۱۶۸	فصل پنجم
۱۶۸	نسخ در قرآن
۱۶۸	اهمیت بحث از نسخ
۱۶۹	حکمت نسخ
۱۶۹	تعریف نسخ
۱۷۰	شرایط نسخ
۱۷۱	حقیقت نسخ
۱۷۱	تشابه نسخ و بدا
۱۷۱	انواع متصوره نسخ در قرآن
۱۷۱	اشاره
۱۷۲	۱. نسخ لفظ و محتوا
۱۷۳	۲. نسخ لفظ و بقای محتوا
۱۷۴	۳. نسخ حکم و بقای آیه
۱۷۸	۴. نسخ مشروط
۱۸۰	تعداد آیات منسوخه
۱۸۰	شبهات پیرامون نسخ
۱۸۱	فصل ششم

۱۸۱	محکم و متشابه
۱۸۱	متشابهات در قرآن
۱۸۲	احکام و تشابه
۱۸۳	تفسیر و تاویل
۱۸۵	تشابه شانی (نوعی)
۱۸۵	تشابه اصلی و عرضی
۱۸۷	تشابه در تفسیر دیگران
۱۸۸	دو فرضیه دیگر
۱۸۹	چرا در قرآن تشابه وجود دارد؟
۱۹۲	تاویل متشابهات را چه کسی می‌داند؟
۱۹۵	نمونه‌هایی از آیات متشابهه
۱۹۵	صفات جمال و جلال
۱۹۷	نفی تحیز
۲۰۱	مساله رؤیت
۲۰۲	اعضاء و جوارح
۲۰۳	اراده و اختیار
۲۰۴	فرضیه کسب
۲۰۵	نقد فرضیه کسب
۲۰۶	افعال اختیاری
۲۰۷	اضلال یا خذلان
۲۰۸	ختم و طبع
۲۱۰	فصل هفتم
۲۱۰	وجوه و نظائر در قرآن
۲۱۰	تعریف وجوه و نظائر

۲۱۱	اقسام وجوه و نظائر
۲۱۷	لغات غریبه
۲۱۷	واژه‌های غیر عربی
۲۱۷	حروف مقطعه
۲۱۷	نظریه‌های مختلف درباره حروف مقطعه
۲۱۷	استفاده از رایانه درباره حروف مقطعه
۲۱۷	فصل هشتم
۲۱۷	اعجاز قرآن
۲۱۸	پیشینه بحث
۲۱۸	معجزه یک ضرورت دفاعی
۲۲۳	تشخیص اعجاز
۲۲۵	وجوه اعجاز قرآن
۲۳۲	تحدی قرآن
۲۳۲	مراحل تحدی
۲۳۳	نکته جالب
۲۳۳	دامنه تحدی
۲۳۴	تحدی در برتری سخن
۲۳۵	ابعاد اعجاز
۲۳۵	اشاره
۲۳۵	۱. اعجاز بیانی
۲۳۶	اشاره
۲۳۶	الف- گزینش کلمات
۲۳۸	ب- سبک و شیوه بیان
۲۳۹	ج- نظام‌آهنگ قرآن

- ۲۳۹ اشاره
- ۲۴۵ نظماًهنگ درونی قرآن
- ۲۴۶ خواندن قرآن با آواز خوش
- ۲۴۷ غنا و موسیقی از دیدگاه شرع
- ۲۵۲ نگاهی به آرای فقیهان
- ۲۵۴ د- وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات
- ۲۵۹ و- نکته‌ها و ظرافت‌ها
- ۲۶۰ ۱.۲. اعجاز علمی
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۲ نمونه‌هایی از اشارات علمی
- ۲۶۲ رتق و فتق آسمان‌ها و زمین
- ۲۶۳ نقش کوه‌ها در استواری زمین
- ۲۶۶ دشواری تنفس با افزایش ارتفاع
- ۲۶۷ آب منشا حیات
- ۲۶۸ پوشش هوایی حافظ زمین
- ۲۶۹ ۱.۳. اعجاز تشریحی
- ۲۶۹ اشاره
- ۲۷۰ معارف و احکام
- ۲۷۲ صفات جمال و جلال الهی
- ۲۷۳ قداست مقام انبیا
- ۲۷۴ جامعیت احکام اسلامی
- ۲۷۷ فصل نهم
- ۲۷۷ دفع شبهه تحریف
- ۲۷۷ تحریف در لغت

۲۷۸	تحریف در اصطلاح
۲۷۹	دلایل نفی تحریف
۲۷۹	اشاره
۲۷۹	۱. گواهی تاریخ
۲۸۰	۲. ضرورت تواتر قرآن
۲۸۰	۳. مساله اعجاز قرآن
۲۸۱	۴. ضمانت الهی
۲۸۲	۵. عرضه روایات بر قرآن
۲۸۲	۶. نصوص اهل بیت
۲۸۳	۷. نظر علمای بزرگ شیعه
۲۸۴	رد اتهام
۲۸۵	منشا قول به تحریف
۲۸۷	روایات اهل سنت
۲۸۹	فاجعه کتاب الفرقان
۲۸۹	روایات امامیه
۲۹۵	گزارشی از کتاب فصل الخطاب
۲۹۹	درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

علوم قرآنی

مشخصات کتاب

- سرشناسه: معرفت محمدهادی ۱۳۰۹ - ۱۳۸۵.
- عنوان و نام پدیدآور: علوم قرآنی تالیف محمدهادی معرفت
- مشخصات نشر: قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید. تهران سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی ۱۳۸۷.
- مشخصات ظاهری: هفت ۳۲۷ص. جدول.
- فروست: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ ۴۴۹. الهیات علوم قرآنی و حدیث؛ ۱۰.
- شابک: ۲۷۰۰۰ ریال چاپ چهارم ۰-۴۶۷-۴۵۹-۹۶۴-۹۷۸؛ ۳۲۰۰۰ ریال
- یادداشت: کتاب حاضر خلاصه و بازنویسی کتابهای "التمهید فی علوم القرآن" و "صیانه القرآن من التحریف" است
- یادداشت: پشت جلد به انگلیسی. *Ayatollah Mohammad Hady Marefat. Koranic sciences*
- یادداشت: چاپ قبلی: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹. (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)؛ ۴۴۹. الهیات؛ ۲۲.
- یادداشت: چاپ قبلی: موسسه فرهنگی التمهید: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۵.
- یادداشت: چاپ چهارم: زمستان ۱۳۸۶.
- یادداشت: چاپ پنجم.
- یادداشت: کتابنامه ص [۳۲۴] - ۳۲۷؛ همچنین به صورت زیرنویس
- موضوع: قرآن — علوم قرآنی
- شناسه افزوده: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید
- شناسه افزوده: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
- رده بندی کنگره: BP۶۹/۵ م۶۷ت ۱۳۸۷ ۸۰۱۷
- رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۵
- شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۰۰۴۹۶

مقدمه

اشاره

«علوم قرآنی اصطلاحی است درباره مسایلی مرتبط با شناخت قرآن و شؤون مختلف آن. فرق میان علوم قرآنی و «معارف قرآنی آن است که علوم قرآنی بحثی بیرونی است و به درون و محتوای قرآن از جنبه تفسیری کاری ندارد، اما معارف قرآنی کاملاً با مطالب درونی قرآن و محتوای آن سر و کار داشته و یک نوع تفسیر موضوعی به شمار می‌رود.

معارف قرآنی یا تفسیر موضوعی، مسایل مطرح شده در قرآن را از حیث محتوایی بررسی می‌کند. بدین ترتیب که آیات مربوط به

یک موضوع را از سراسر قرآن در یک جا گرد آورده و در مورد آن چه که از مجموع آن‌ها به دست می‌آید سخن می‌گوید، مشروط بر آن که از محدوده دلالت قرآنی فراتر نرود. گرچه در تفسیر موضوعی گاه ضرورت دارد به شواهد عقلی و نقلی دیگری نیز استشهاد شود، ولی بحث کاملاً قرآنی است و تنها از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مطلب بدین جهت اهمیت دارد که بحث‌هایی را که جنبه معارف اسلامی دارند و احیاناً در کنار دلایل عقلی و نقلی به آیات قرآن نیز استناد می‌کنند، از «معارف قرآنی یا» تفسیر موضوعی قرآن جدا شود.

«علوم قرآنی بحث‌های مقدماتی برای شناخت قرآن و پی بردن به شؤون مختلف آن است. در علوم قرآنی مباحثی چون وحی و نزول قرآن، مدت و ترتیب نزول، اسباب النزول، جمع و تالیف قرآن، کاتبان وحی، یک سان کردن مصحف‌ها، پیدایش قرائت و منشا اختلاف در قرائت قرآن، حجیت و عدم تحریف قرآن، مساله نسخ در قرآن، پیدایش متشابهات در قرآن، اعجاز قرآن و... مطرح می‌باشد. از این جهت علوم را به صیغه جمع گفته‌اند که هر یک از این مسایل در چار چوب خود استقلال دارد و علمی جدا شناخته می‌شود و غالباً ارتباط تنگاتنگی میان این مسایل وجود ندارد. لذا میان مسایل علوم قرآنی نوعاً یک نظم طبیعی برقرار نیست تا رعایت ترتیب میان آن‌ها ضروری گردد، لذا هر مساله جدا از مسایل دیگر قابل بحث و بررسی است.

ضرورت بحث در علوم قرآنی از آن جهت است که تا قرآن کاملاً شناخته نشود و ثابت نگردد که کلام الهی است، پی‌جور شدن محتوای آن موردی ندارد. برای رسیدن به نص اصلی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده، باید روشن کرد که آیا تمامی قرائت‌ها یا برخی از آن‌ها است که ما را به آن نص هدایت می‌کند؟ هم چنین در مساله نسخ، تشخیص آیه منسوخ از ناسخ یک ضرورت اولی است. البته نسخ به معنای اعم که شامل تخصیص و تقیید نیز می‌باشد، چنان که در کلام پیشینیان نیز آمده است. هم چنین است مساله متشابهات در قرآن که بدون تشخیص این جهت در آیات، استنباط احکام و استفاده از مفاهیم عالیه قرآن به درستی ممکن نیست و هر یک از مسایل علوم قرآنی در جای خود، نقش مهمی در بهره‌گیری از محتوای قرآن ایفا می‌کند. برخی از این مسایل، از مبادی تصویری و برخی از مبادی تصدیقیه به شمار می‌روند.

پیشینه علوم قرآنی

بحث درباره قرآن و شناخت مسایل مختلف آن، از همان دوران نخست مطرح بوده و هم‌واره در طول تاریخ، بزرگان و دانش پژوهان در این زمینه به بحث و گفت و گو نشسته و آثار نفیس و گران‌بهایی از خود به یادگار گذارده‌اند و این مطالعات پیوسته ادامه دارد. بر پایه مدارک موجود، اولین کسی که درباره قرآن به بحث نشست و گفت و گو را آغاز نمود، یحیی بن یعمر شاگرد برومند ابو الاسود دؤلی (متوفای ۸۹) بود. نام برده کتابی در فن قرائت قرآن، در روستای واسط، نگاشت که شامل انواع قرائت‌های مختلف آن دوره می‌باشد. سپس حسن بصری (متوفای ۱۱۰) کتابی در عدد آیات قرآن نوشت. نویسندگان و آثار دیگر موجود در این زمینه به ترتیب ظهور، عبارتند از: عبد الله بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) رساله‌ای در اختلاف مصاحف عثمانی و نیز رساله دیگری در وقف و وصل در قرآن نوشته است و شیبه بن نصاب مدنی (متوفای ۱۳۰) کتاب الوقوف را نگاشت. آبان بن تغلب (متوفای ۱۴۱) نخستین کسی است که پس از یحیی بن یعمر در فن قرائت کتاب نوشت. محمد بن سائب کلبی (متوفای ۱۴۶) اول کسی است که در «احکام القرآن کتاب نوشت. مقاتل بن سلیمان (متوفای ۱۵۰) نخستین نویسنده‌ای است که درباره آیات متشابهات کتاب نوشت. ابو عمرو، علاء بن زبان تمیمی (متوفای ۱۵۴) کتاب وقف و ابتداء و «قرائت را نوشت. حمزه بن حبیب یکی از قراء سبعة (متوفای ۱۵۶) در فن قرائت کتاب نوشت.

یحیی بن زیاد فراء (متوفای ۲۰۷) کتاب معانی القرآن را در سه مجلد نوشت.

این نویسنده هم چنین کتاب اختلاف اهل کوفه و بصره و شام در مصاحف و کتاب جمع و تشیبه در قرآن را به تحریر در

آورد. محمد بن عمر واقدی (متوفای ۲۰۷)

کتاب رغیب در علوم قرآنی و «غلط رجال را نوشت. ابو عبیده معمر بن المثنی (متوفای ۲۰۹) کتاب اعجاز القرآن در دو جزء و «معانی القرآن را نوشت. او اول کسی است که در اعجاز قرآن کتاب نوشته است. ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴) کتاب‌های فراوانی در علوم قرآنی نوشته و او اول کسی است که در این زمینه به طور گسترده کتاب نوشته است. از جمله کتب او «فضائل القرآن»، «المقصود و الممدود» در فن قرائت، «غریب القرآن»، «ناسخ و منسوخ و اعجاز القرآن و...» را می‌توان نام برد. علی بن مدینی (متوفای ۲۳۴) در «اسباب نزول

کتاب نوشت. احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی (متوفای حدود ۲۵۰) کتاب ناسخ و منسوخ را نوشت. ابو زرعه عراقی (متوفای ۲۶۴) هزار بیت (الفیه) در «غریب الفاظ قرآنی سرود. ابو عبد الله احمد بن محمد بن سیار (متوفای ۲۶۸) «ثواب القرآن و کتاب القرائه را تالیف کرد. ابو محمد عبد الله بن مسلم (ابن قتیبه)

(متوفای ۲۷۶) کتاب‌های: «تاویل مشکل القرآن و تفسیر غریب القرآن و اعراب القرآن و قرائت را نوشت. ابو العباس محمد بن یزید مبرد نحوی (متوفای ۲۸۶)

کتاب اعراب القرآن را نوشت. ابو عبد الله محمد بن ایوب بن ضریس (متوفای ۲۹۴) کتابی در آن چه در مکه و مدینه نازل شده و نیز کتاب فضائل القرآن

را نوشت. ابو القاسم سعد بن عبد الله اشعری قمی (متوفای ۲۹۹) رساله‌ای در انواع آیات قرآن نوشت.

محمد بن زید واسطی متکلم امامی (متوفای ۳۰۷) کتابی در «اعجاز قرآن

نوشت و آن را در نظم و تالیف آن دانست. محمد بن خلف بن مرزبان (متوفای ۳۰۹)

کتاب الحاوی در علوم قرآنی در (۲۷) جزء نوشت. ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (متوفای ۳۱۰) کتاب التنزیه و ذکر متشابهات القرآن را نوشت. ابو بکر بن ابی داوود عبد الله بن سلیمان سجستانی (متوفای ۳۱۶) کتاب معروف المصاحف

و «الناسخ و المنسوخ و رساله‌ای در «قراءات نوشت. ابن درید ابو بکر محمد بن الحسن ازدی (متوفای ۳۲۱) کتابی در «غریب القرآن نوشت. ابن مجاهد ابو بکر احمد بن موسی (متوفای ۳۲۴) کتاب السبعة فی القراءات را نگاشت. ابو البرکات عبد الرحمان انباری (متوفای ۳۲۸) «البيان فی اعراب القرآن و عجائب علوم القرآن را به نگارش در آورد. ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹)

کتاب فضائل القرآن را تالیف کرد. ابو بکر محمد بن عزیز سجستانی (متوفای ۳۳۰) کتاب معروف غریب القرآن را نگاشت. ابو جعفر احمد بن محمد نحاس (متوفای ۳۳۸) کتب اعراب القرآن، «الناسخ و المنسوخ و معانی القرآن

را تحریر نمود. ابو محمد قصاب محمد بن علی کرخی (متوفای حدود ۳۶۰) کتاب نکت القرآن را تقریر کرد. ابو بکر احمد بن علی رازی جصاص (متوفای ۳۷۰)

کتاب احکام القرآن را در سه جلد بزرگ تالیف کرد. ابو علی فارسی (متوفای ۳۷۷)

کتاب الحجۃ فی القراءات را نگاشت. ابو الحسن عباد بن عباس (متوفای ۳۸۵) در احکام القرآن کتابی نوشت. ابو الحسن علی بن عیسی رمانی (متوفای ۳۸۶) کتاب نکت فی اعجاز القرآن را نگاشت. محمد بن علی ادفوئی (متوفای ۳۸۸) کتاب الاستغناء در علوم قرآنی را در ۲۰ مجلد نوشت. ابو سلیمان حمد بن محمد بستی خطابی (متوفای ۳۸۸) کتاب بیان اعجاز القرآن را تالیف کرد.

ابو بکر محمد بن طیب باقلانی (متوفای ۴۰۳) کتاب اعجاز القرآن را تقریر نمود. ابو الحسن محمد بن الحسین شریف رضی (متوفای ۴۰۴) «تلخیص البیان در مجازات قرآن و «حقائق التاویل در متشابه قرآن را تصنیف کرد. ابو زرعه عبد الرحمان بن محمد (متوفای حدود ۴۱۰) کتاب حجة القراءات را به رشته تحریر در آورد. هبة الله، ابن سلامة (متوفای ۴۱۰) کتاب الناسخ و المنسوخ را نوشت. ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید) (متوفای ۴۱۳) «اعجاز القرآن و البیان را در انواع علوم قرآنی نگاشته است. ابو الحسن عماد

الدین قاضی عبد الجبار (متوفای ۴۱۵) «متشابه القرآن و تنزیه القرآن عن المطاعن را به تحریر در آورده است. ابو القاسم حسین بن علی مغربی (متوفای ۴۱۸) «خصائص القرآن را تالیف کرد. ابو الحسن علی بن ابراهیم حوفی (متوفای ۴۳۰) «البرهان فی علوم القرآن را نوشت. ابو محمد مکی بن ابی طالب (متوفای ۴۳۷) «الکشف عن وجوه القراءات السبع را در دو جزء بزرگ تالیف کرد. ابو عمرو دانی (متوفای ۴۴۴)

«التیسیر» در قرائات سبع و «المحکم در نقطه گذاری مصحف و «المقنع را در رسم الخط مصحف تقریر نمود. ابو محمد علی بن احمد بن حزم ظاهری (متوفای ۴۵۶)

«الناسخ و المنسوخ را نوشت. ابو الحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸) «اسباب النزول و فضائل القرآن را تالیف کرد. ابو بکر عبد القاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) «الرسالة الشافیه در اعجاز قرآن و «دلایل الاعجاز» را تقریر نمود.

ابو القاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۲) «المفردات در الفاظ غریبه قرآن را به تحریر در آورد. ابو بکر محمد بن عبد الله، ابن عربی (متوفای ۵۴۳)

«احکام القرآن را در چهار مجلد نوشت. محمد بن حمزه بن نصر کرمانی (متوفای حدود ۵۵۰) «اسرار التکرار فی القرآن را تالیف کرد. ابو جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) «متشابهات القرآن و مختلفه را تقریر نمود.

ابو محمد قاسم بن فیره شاطبی (متوفای ۵۹۰) «حرز الامانی قصیده معروف در قرائات سبع را انشاء نمود. ابو الفرج عبد الرحمان بن علی بن جوزی (متوفای ۵۹۷)

«فنون الافنان فی عجائب علوم القرآن و «المجتبی فی علوم القرآن را تالیف کرد.

ابو البقاء عبد الله بن الحسین عکبری (متوفای ۶۱۶) «املاء ما من به الرحمان در اعراب قرآن را نوشت. علی بن محمد سخاوی (متوفای ۶۴۳) «جمال القراء و کمال الاقراء» در قرائات سبع را تالیف کرد. ابو القاسم محمد بن عبد الله (متوفای حدود ۶۵۰) رساله‌ای در لغات

قبائل عرب که در قرآن آمده نوشت. ابن ابی الاصبغ عبد العظیم بن عبد الواحد (متوفای ۶۵۴) «بدیع القرآن را به رشته تحریر در آورد. ابو محمد عبد العزیز بن عبد السلام (متوفای ۶۶۰) «مجاز القرآن را تقریر نمود. ابو شامه شمس الدین عبد الرحمان بن اسماعیل (متوفای

۶۶۵) «المرشد الوجیز» را در علوم قرآنی تالیف کرد. محمد بن ابی بکر رازی (متوفای ۶۶۶) «اسئله القرآن المجید و اجوبتها» را نوشت. در قرن هشتم جامع‌ترین کتاب در علوم قرآنی نوشته شد. این مهم بر دست توانای امام بدر الدین محمد بن عبد الله زرکشی (متوفای

۷۹۴) انجام گرفت. کتاب او «البرهان فی علوم القرآن نام دارد که در چهل و هفت فن از فنون علوم قرآنی بحث کرده و در این باب استقصاء کامل نموده است. و نیز بدر الدین محمد بن ابراهیم بن جماعه (متوفای ۷۳۳) «کشف المعانی در متشابهات قرآن را تالیف

کرد. کمال الدین عبد الرحمان بن محمد حلّی معروف به ابن العتائقی (متوفای ۷۷۰) «الناسخ و المنسوخ را نوشت.

جلال الدین بلقینی شیخ و استاد جلال الدین سیوطی (متوفای ۸۲۴) «مواقع العلوم فی مواقع النجوم را در انواع پنجاه گانه علوم قرآنی نوشت، که ابتدا جلال الدین سیوطی کتاب معروف خود را بر آن پایه گذاری نمود. سپس بر کتاب برهان زرکشی دست یافت و آن را

محور قرار داد.

در قرن نهم معروف‌ترین و جامع‌ترین کتاب در علوم قرآنی کتاب الاتقان فی علوم القرآن، بر دست برومند جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) نوشته شد. البته این کتاب را باید از شاه کارهای قرن نهم به حساب آورد، زیرا فراغت از آن در سال (۸۷۲) بوده

است. هم چنین وی کتاب معروف معترک الاقران را در اعجاز قرآن در سه مجلد بزرگ نوشته است. در همین قرن ابو الخیر شمس الدین محمد بن محمد بن جزی (متوفای ۸۳۳) کتاب النشر فی القراءات العشر» و کتاب غایة النهایة در طبقات قراء و کتاب فضائل

القرآن را نوشت.

قاضی زکریا بن محمد انصاری (متوفای ۹۲۶) «فتح الرحمان در رفع و دفع اشکالات و ابهامات قرآن را تحریر نمود. ابو عبد الله محمد

بن احمد مکی (متوفای ۹۳۰) «الاحسان را در علوم قرآنی نوشت. محمد بن یحیی حلبی (متوفای ۹۶۳) «القول المذهب را در کلمات رومی معرب در قرآن تقریر کرد که از کتاب المذهب سیوطی گرفته شده است.

اضافه بر موارد فوق، کسانی که در مقدمه تفسیر خود به مباحث علوم قرآنی پرداخته‌اند بسیارند، از جمله:

مقدمه جامع التفاسیر راغب اصفهانی که شیواترین مباحث علوم قرآنی را داراست. و مقدمتان فی علوم القرآن، که مقدمه کتاب المبانی و مقدمه کتاب تفسیر ابن عطیه که به نام المحرر الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز نوشته است، دو مقدمه بسیار نفیس در شؤون قرآن مجید است. مقدمه تفسیر قرطبی و تفسیر ابن کثیر و تفسیر طبری از مهم‌ترین مقدمه‌ها در این زمینه است. مقدمه تفسیر «آلاء الرحمان

شیخ محمد جواد بلاغی، از جامع‌ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است.

«البيان حضرت استاد آیت الله خویی، که مقدمه‌ای بر تفسیر است و جامع‌ترین و کامل‌ترین مباحث مهم علوم قرآنی را شامل می‌شود. مقدمه تفسیر صافی فیض کاشانی و مقدمه تفسیر برهان نیز از مهم‌ترین مباحث در جنبه‌های نقلی علوم قرآنی می‌باشد. مقدمه مجمع البیان علامه طبرسی از متقن‌ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است.

از قرن یازدهم به این طرف، کتب فراوانی در تفسیر علوم قرآنی نگاشته شده که ذکر آن‌ها موجب تطویل است. برای نمونه نام تعدادی از آن‌ها را در مقدمه التمهید آورده‌ایم که می‌توان رجوع نمود.

از میان آثار موجود مهم‌ترین کتاب‌ها در زمینه علوم قرآنی اساساً دو کتاب البرهان و الاتقان می‌باشند.

البرهان فی علوم القرآن، تالیف امام بدر الدین محمد بن عبد الله بن بهادر زرکشی است. ایشان از برجسته‌ترین علما و دانش‌مندان قرن هشتم می‌باشد. ولادت او در قاهره مصر به سال ۷۴۵ بوده است. وی در همان دیار بزرگ شده و در رشته‌های مختلف علوم اسلامی به سر حد استادی رسیده است. وی طبق مذهب شافعی تدریس فقه می‌کرده و فتوی می‌داده است. او در سال ۷۹۴ بدرود حیات گفت.

کتاب وی البرهان زبده‌ترین کتاب در مباحث علوم قرآنی است. این کتاب شمول و گستردگی را با ایجاز و ایفاء در عبارت به هم آمیخته است. نام برده مباحث علوم قرآنی را تا ۴۷ نوع پیش برده و درباره هر یک آن چه لازم بوده گرد آورده است، درعین حال که گوی سبقت از سابقین خود ربوده، برای لاحقین الگوی گران‌بهایی به جای گذاشته است.

دومین کتاب، «الاتقان فی علوم القرآن، تالیف جلال الدین عبد الرحمان سیوطی است. ولادت او در اسیوط مصر به سال ۸۴۹ می‌باشد (متوفای ۹۱۱ در قاهره). او در تمامی علوم حدیث و تفسیر و دیگر علوم اسلامی ید طولایی دارد و تالیفات گران‌بهایی از خود باقی گذارده است. او ابتدا کتاب استاد خود جلال الدین بلقینی (متوفای ۸۲۴)، «مواقع العلوم...» را محور قرار داده، تحریر و تهذیب نمود و بر او افزود و به نام التحبیر فی علوم التفسیر تالیف نمود. وی در این کتاب بالغ بر ۲۰۲ نوع از مباحث علوم قرآنی گرد آورد. سپس بر کتاب استاد خود «البرهان

تالیف زرکشی دست یافت و آن را بهتر پسند کرد و بنای کتاب خود را بر آن نهاد. آن را تنقیح و تحریر نمود و مطالب بسیاری بر آن اضافه نمود و تا ۸۰ نوع از عناوین علوم اسلامی را در آن فراهم کرد. امروزه این منابع از گسترده‌ترین و جامع‌ترین علوم قرآنی است که در اختیار محققین و پژوهشگران قرار دارد.

کتاب مناهل العرفان فی علوم القرآن، نوشته محمد عبد العظیم زرقانی، موسع‌ترین کتاب در علوم قرآنی در عصر اخیر است و مجلس اعلائی از هر مصر این کتاب را برای تدریس در دانش‌گاه‌های از هر مقرر نموده است. مقدمه تفسیر «آلاء الرحمان تالیف علامه بزرگ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۲) که تحقیقی‌ترین نوشته‌ها در مهم‌ترین مسایل علوم قرآنی را شامل می‌گردد و به جهت اهمیت آن، مستقلاً در مقدمه تفسیر مختصر شبر در مصر (قاهره) به چاپ رسیده است. این اثر بیش‌تر به دفع شبهات و به دفاع از

مقام منبع قرآن پرداخته است. در مقدمه تفسیر صافی دوازده فصل به عنوان ۱۲ مقدمه در انواع مباحث علوم قرآنی سخن رانده شده است. مقدمه تفسیر «مرآت الانوار» که به طور تفصیل از نظر حدیثی به مقدماتی پرداخته و با عنوان مقدمه تفسیر البرهان سیدهاشم بحرانی به چاپ رسیده است. مقدمه مذکور تالیف ابو الحسن عاملی اصفهانی (متوفای ۱۱۳۸) از شاگردان مرحوم مجلسی است. البیان فی تفسیر القرآن، نوشته استاد علامه سید ابو القاسم خوبی رحمه الله تعالی مقدمه لطیف و جامعی است در برخی مباحث علوم قرآنی و از تحقیقات عالیه در این زمینه برخوردار است.

مباحث فی علوم القرآن نوشته دکتر صبحی صالح، استاد علوم اسلامی در دانش‌گاه لبنان شامل برخی از مباحث علوم قرآنی به صورت فشرده است.

این جانب از وقتی که خواندن قرآن را آموختم، با علاقه و لذت فراوان به تحقیق و بررسی درباره مسایل مختلف قرآن و مطالعه کتاب‌های گوناگونی که در این زمینه تالیف شده، پرداخته‌ام. با دقت در مسایل مربوط به قرآن آن‌ها را مورد توجه قرار داده و در ضمن مطالعات خود نکاتی را یاد داشت می‌کردم، اعم از آن که این نکات توجه مرا جلب می‌کرد و به ظرافت و صحت آن معتقد می‌شدم و یا نکاتی که در صحت آن‌ها شک و تردید داشتم. پس از سالیان دراز این یاد داشت‌ها را مبنای تالیف کتابی قرار دادم که شامل مباحث و مسایل مختلف علوم قرآنی است و نام آن را «التمهید فی علوم القرآن گذاشتم. زیرا این مباحث به منزله تمهید و مقدمه برای تفسیر قرآن است.

آن چه مرا بر تالیف آن اثر تشویق کرد این بود که جای چنین تحقیقی را در کتاب خانه‌های فعلی شیعه خالی دیدم، در حالی که پیش از این کتاب خانه‌های ماملو از این قبیل تحقیقات بود. هم اکنون کتابی که تمام مسایل مربوط به قرآن را مورد بحث قرار داده باشد در بین کتاب‌های فعلی شیعه کم‌تر وجود دارد و کتاب‌های موجود تنها دارای بحث‌های مختصری در برخی از این مسایل است و مطالب و بحث‌های با ارزش در گوشه و کنار است و محققان بدان دست رسی ندارند مگر آن که آن‌ها را از منابع پراکنده طبق مذهب اهل بیت علیهم السلام بدست آورند.

به همین دلیل به تحقیق و نقد آثار و نظریات مختلف پرداختم و آن‌ها را با نصوص قطعی تاریخ و روایات متواتر و یا هم راه با قرائن قطعی مقایسه کردم. در خلال مباحث کتاب التمهید فی علوم القرآن روشن شده که چه اشتباهاتی برای بسیاری از محققان و دانش مندان دست داده است. البته علت آن یا عدم حوصله و یا تعصب آنان نسبت به مذهب و طریقه خاصی است که بدان معتقد بوده‌اند. من هیچ مساله‌ای را مطرح نکردم مگر این که در حد توانایی خود به اصالت و صحت آن اطمینان یافتیم.

این جانب در تمام مدت اقامت خود در نجف اشرف (۱۳۳۷-۱۳۵۰ ه. ش) و پس از مهاجرت به شهر مقدس قم (اواخر سال ۱۳۵۰ ه. ش) به تدریس این مباحث برای طلاب علوم دینی و دانش جویان اشتغال داشته و هیچ گاه از آن غافل نبوده‌ام.

هدف من از این کار بحث و بررسی جمعی نسبت به این مسایل بوده، لذا هر مساله‌ای از این مسایل را در این جلسات مطرح کرده تا هر یک به طور کامل مورد بحث قرار می‌گیرد و بهترین و استوارترین نظریات به دست آید. به همین منظور گاهی نیز جزوه‌هایی را به عنوان نمونه منتشر کرده و آن‌ها را در اختیار دوستان دانش مند و محقق قرار می‌دادم تا از افکار و آرا آنان نیز استفاده شود. همین جا از هم کاری کریمانه همه دوستان تشکر و قدردانی می‌کنم.

التمهید فی علوم القرآن

کتاب التمهید فی علوم القرآن تا کنون در ۶ جلد از سوی انتشارات جامعه مدرسین منتشر شده و مجلدات بعدی آن در دست تالیف است. خوش بختانه این کتاب با عنایت حق تعالی مورد توجه علما و دانش مندان قرار گرفته و اکنون به عنوان یک مرجع در حوزه و دانشگاه مورد استفاده محققین است. در جلد اول این کتاب مسایل مربوط به وحی، نزول قرآن، اسباب نزول، جمع و تالیف

قرآن بحث شده است.

در جلد دوم قرائت و قراء و ناسخ و منسوخ بررسی شده است.

در جلد سوم محکم و متشابه مطرح شده و با دسته‌بندی آیات، بیش از هزار آیه متشابه‌مورد دقت قرار گرفته است.

جلد چهارم مباحث مقدماتی اعجاز قرآن است.

جلد پنجم به اعجاز بیانی قرآن اختصاص یافته و ششم شامل اعجاز علمی و اعجاز تشریحی است.

جلد هفتم به رد شبهات درباره قرآن اختصاص یافته

و در مجلدات بعدی بحثی با عنوان تنزیه التفسیر عن الدخائل و الموضوعات برای جدا سازی صحیح از سقیم در روایات تفسیری خواهد آمد.

در کتاب صیانه القرآن من التحریف مسایل مربوط به عدم تحریف قرآن جدا گانه و به طور مفصل بررسی شده است.

هم چنین کتاب التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب که از سوی انتشارات دانشگاه رضوی منتشر شده به شناخت تفسیر و مفسران بزرگ و تاریخ و مراحل تفسیر قرآن کریم و بررسی مهم ترین تفاسیر، اختصاص یافته است. ترجمه فارسی این کتاب با عنوان تفسیر و مفسران به زودی منتشر می شود.

هنگامی که شورای مدیریت حوزه علمیه قم کتاب التمهید فی علوم القرآن را به عنوان متن درسی تعیین کرد، ضرورت خلاصه گیری آن نمایان شد. به همین جهت ۶ جلد کتاب التمهید در دو جلد تحت عنوان تلخیص التمهید برای تدریس خلاصه شد. هم چنین کتاب تاریخ قرآن به درخواست سازمان سمت برای تدریس در رشته علوم قرآنی به زبان فارسی و با اقتباس از دو جلد اول کتاب التمهید همراه با اضافاتی به رشته تحریر در آمد.

کتاب حاضر در حقیقت خلاصه و باز نویسی از ۶ جلد اول کتاب التمهید فی علوم القرآن و نیز کتاب صیانه القرآن من التحریف است.

این باز نویسی به گونه‌ای انجام گرفته که متناسب با سطح عمومی در حوزه و مقطع کارشناسی در دانشگاه باشد. البته برای سطوح بالاتر و استفاده محققین رجوع به مجلدات التمهید پیش نهاد می شود.

«موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید» در نظر دارد کلیه تالیفات این جانب را در زمینه علوم قرآنی اعم از التمهید، صیانه القرآن، التفسیر و المفسرون و... پس از بازنگری کلی تحت عنوان الموسوعه القرآنیه و ترجمه فارسی آن را جداگانه به چاپ برساند و در اختیار محققین قرار دهد.

لازم به تذکر است که در متن این کتاب تاریخ‌های بدون علامت اختصاری به هجری قمری است. هم چنین ترجمه آیات و متون عربی، اگر ترجمه دقیق باشد، همراه با متن عربی داخل گیومه آمده و اگر ترجمه به معنا باشد، فقط خود آیه یا متن عربی داخل گیومه است.

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب

قم - محمد هادی معرفت

فروردین ۱۳۷۸.

فصل اول

پدیده وحی

بحث درباره وحی، از این جهت حایز اهمیت است که پایه شناخت کلام خدا به شمار می‌رود. قرآن که بیان‌گر سخن حق تعالی و حامل پیام آسمانی است، به وسیله وحی نازل شده است. وحی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت‌اعلی به جهان ماده فرود آمده است.

و انه لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین (۱).

ذلک مما اوحي الیک ربک من الحکمة (۲) خداوند از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند: ... و اوحي الی هذا القرآن لاندركم به و من بلغ (۳).

از این رو اساسی‌ترین بحث در زمینه مسایل قرآنی بحث درباره وحی است، یعنی بحث درباره شناخت وحی، چگونگی برقراری ارتباط بین ملا‌اعلی و ماده‌سفلی و این که آیا میان دو جهان ماده و ما فوق ماده، امکان برقراری ارتباط هست؟ این گونه موضوعات در این زمینه مطرح است و پاسخ آن‌ها راه را برای درک باورهای قرآنی هم وار می‌سازد.

وحی در لغت

وحی در لغت به معانی مختلفی آمده است از جمله: اشارت، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و هر چه از کلام یا نوشته یا پیغام یا اشاره که به دیگری به دور از توجه دیگران القا و تفهیم شود وحی گفته می‌شود، ناصر خسرو گوید: «گفتارشان بدان و به گفتار کار کن» تا از خدای عز و جل وحیت آورند.

راغب اصفهانی گوید: «اصل الوحي الاشارة السريعة (۴)، وحی پیامی پنهانی است که اشارت گونه و با سرعت انجام گیرد». ابو اسحاق نیز گفته است: «اصل الوحي فی اللغة کلها اعلام فی خفاء و لذلك سمی الالهام وحیا، اصل وحی در لغت به معنای پیام پنهانی است، لذا الهمام را، وحی نامیده‌اند». هم چنین است سخن ابن بری:

«وحی الیه و اوحي: کلمه بکلام یخفیه من غیره و وحی و اوحي: او ما، وحی الیه:

پنهان از دیگران با او سخن گفت. وحی و اوحي: مطلب را با اشاره رسانید». شاعر نیز گوید: «فاوحت الینا و الانامل رسلها (۵)، بر ما پیام فرستاد در حالی که سرانگشتانش پیام رسان او بودند». دیگری گوید:

«نظرت الیها نظرة فتحیرت» دقائق فکری فی بدیع صفاتها فوحي الیها الطرف انی احبها» فاثر ذاک الوحي فی و جناتها با نگاهی که بر وی افکندم فکر باریک بینم در صفات بدیع او در حیرت ماند، پس گوشه چشمم بدو پیام داد که دوستش دارم و آثار آن پیام، در گونه‌های وی نمایان گردید».

وحی در قرآن

واژه وحی در قرآن به چهار معنا آمده است:

۱- اشاره پنهانی: که همان معنای لغوی است. چنان که درباره زکریا علیه السلام در قرآن می‌خوانیم: فخرج علی قومه من المحراب فاوحي الیهم ان سبحوا بکره و عشیا (۶)، او از محراب عبادتش به سوی مردم بیرون آمد و با اشاره به آنان گفت: به شکرانه این موهبت صبح و شام خدا را تسبیح کنید».

۲- هدایت غریزی: یعنی رهنمودهای طبیعی که در نهاد تمام موجودات به ودیعت نهاده شده است. هر موجودی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان، به طور غریزی راه بقا و تداوم حیات خود را می‌داند. از این هدایت طبیعی با نام وحی در قرآن یاد شده است: و اوحي ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا و من الشجر ومما یعرشون ثم کلی من کل الثمرات فاسلکی سبل ربک ذللا... (۷)، پروردگارت به زنبور عسل وحی [الهام غریزی] نمود که از کوه و درخت و داربست‌هایی که مردم می‌سازند، خانه‌هایی

درست کن، سپس از همه میوه‌ها [شیره گل‌ها] بخور [بنوش] و راه‌های پروردگارت را به راحتی ببوی .

هدایت غریزی که در نهاد اشیا قرار دارد، خود رازی نهفته از اسرار طبیعت به شمار می‌رود که اثر شگفت آور آن آشکار، ولی منشا و مبدا آن پنهان از انظار بوده و شایسته آن است که آن را وحی گویند. و اوحی فی کل سماء امرها... (۸)، و در هر آسمانی کار آن [آسمان] را وحی [مقرر] فرمود...».

۳- الهام (سروش غیبی): گاه انسان پیامی را دریافت می‌دارد که منشا آن رانمی‌داند. به ویژه در حالت اضطراب که گمان می‌برد راه به جایی ندارد. ناگهان درخششی در دل او پدید می‌آید که راه را بر او روشن می‌سازد و او را از آن تنگنا بیرون می‌آورد. این پیام‌های ره‌گشا، همان سروش غیبی است که از پشت پرده ظاهر شده و به مدد انسان می‌آید. از این سروش غیبی که از عنایت الهی سرچشمه گرفته، در قرآن با نام وحی تعبیر شده است. قرآن درباره مادر موسی علیه السلام می‌فرماید:

و اوحینا الی ام موسی ان ارضیه فاذا خفت علیه فالقیه فی الیم و لا تخافی و لا تحزنی انا رآدوه الیک و جاعلوه من المرسلین (۹) . و لقد مننا علیک مره اخری اذ اوحینا الی امک ما یوحی ان اقدفیه فی الثابوت فاقدفیه فی الیم فلیلقه الیم بالساحل یاخذہ عدو لی و عدوله... فرجعناک الی امک کی تفر عینها و لا تحزن... (۱۰) .

بر پایه این آیات، موقعی که موسی تولد یافت، مادرش نگران حال او شد. ناگهان بارقه‌ای در خاطرش گذشت که با توکل بر خدا او را شیر دهد. هر گاه احساس خطر کرد او را در صندوقی چوبین قرار داده بر روی آب رها کند. و نیز بر خاطرش گذشت که طفل به او باز می‌گردد و هرگز نباید اندوهناک باشد، زیرا بر خدا اعتماد کرده و طفل را به دست او سپرده است. این‌ها خاطره‌هایی بود که بر اندیشه مادر موسی گذر کرد و بارقه‌امیدی بود که در دل او درخشیدن گرفت. این گونه خاطره‌های روشن‌کننده راه و نجات‌دهنده از بیم و هراس، الهام رحمانی و عنایت ربانی است که در مواقع ضرورت به یاری بندگان صالح می‌آید.

قرآن وحی را به معنای وسوسه‌های شیطان نیز به کار برده است، و کذلک جعلنا لکل نبی عدوا شیاطین الانس و الجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا... (۱۱) و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلوکم... (۱۲) این گونه وحی شیطانی همان است که در سوره ناس آمده: من شر الوسواس الخناس، الذی یوسوس فی صدور الناس، من الجنه و الناس (۱۳) .

۴- وحی رسالی: وحی بدین معنا شاخصه نبوت است و در قرآن بیش از هفتادبار از آن یاد شده است: و کذلک اوحینا الیک قرآنا عربیا لتنذر ام القری و من حولها (۱۴) .

نحن نقص علیک احسن القصص بما اوحینا الیک هذا القرآن (۱۵) پیامبران مردان تکامل‌یافته‌ای هستند که آمادگی دریافت وحی را در خود فراهم ساخته‌اند. در این باره امام حسن عسکری علیه السلام می‌فرماید: «ان الله وجد قلب محمد افضل القلوب و او عاها فاختره لنبوته... (۱۶)، خداوند، قلب و روان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت و آن گاه او را برای نبوت برگزید».

این حدیث اشاره به این واقعیت دارد که برای دریافت وحی آن چه مهم است افزایش آگاهی و آمادگی برای پذیرا شدن این پیام آسمانی است. برای رسیدن به این گونه آمادگی پیامبر باید پیرایه‌های جسمانی را از خود بزدايد و شایسته تماس با ملکوتیان شود. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «و لا بعث الله نبیا و لا رسولا حتی یتکمل العقل و یكون عقله افضل من جمیع عقول امته (۱۷)، خداوند، پیامبری بر نیانگیخت، مگر آن که عقل (خرد و اندیشه) خود را به کمال رسانده باشد و خرد او از خرد تمام امتش برتر باشد».

طبق گفته صدر الدین شیرازی، پیش از آن که ظاهر پیامبر به نبوت آراسته گردد، باطن او حقیقت نبوت را دریافت کرده بود. پیامبر ابتدا باطن خود را به کمال انسانی آراسته گردانید سپس این آراستگی از باطن به ظاهر وی نمودار گشت. در واقع، پیامبر نخست سفر از خلق به حق را آغاز کرد و پس از وصول به حق، سفری از جانب حق و هم راه با حق به سوی خلق باز گشت (۱۸) .

از این رو، وحی چیزی نیست جز آگاهی باطن که بر اثر سروش غیبی انجام می‌گیرد: قل من کان عدوا لجریل فانه نزله علی قلبک

بإذن الله... (۱۹) نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين (۲۰).

پدیده وحی هم همانند الهام، به تابناک شدن درون در مواقع خاص اطلاق می‌شود. با این تفاوت که منشا الهام بر الهام گیرنده پوشیده است، ولی منشا وحی برگیرنده وحی که پیامبران روشن می‌باشد. به همین علت، پیامبران هرگز در گرفتن پیام آسمانی دچار حیرت و اشتباه نمی‌شوند، زیرا بر منشا وحی و کیفیت انجام آن آگاهی حضوری کاملی دارند.

زراره از امام جعفر صادق علیه السلام می‌پرسد: چگونه پیامبر مطمئن شد آن چه به او می‌رسد وحی الهی است، نه وسوسه‌های شیطانی؟ امام علیه السلام فرمود: «ان الله اذا اتخذ عبدا رسولا انزل علیه السکینه و الوقار فکان الذی یاتیه من قبل الله مثل الذی یراه بعینه (۲۱)، هرگاه خداوند بنده‌ای را برای رسالت برگزیند، به او آرامش و وقار ویژه‌ای ارزانی می‌دارد، به گونه‌ای که آن چه از جانب حق بدو می‌رسد، همانند چیزی خواهد بود که با چشم باز می‌بیند». در حدیثی دیگر سؤال شد: چگونه پیامبران دانستند که پیامبرند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «کشف عنهم الغطاء... (۲۲)، برای آنان پرده از میان برداشته شد».

به عبارت دیگر پیامبران هنگامی به پیامبری مبعوث می‌شوند که از مرحله علم‌الیقین گذشته و عین‌الیقین را طی کرده و به مرحله حق‌الیقین رسیده باشند. پس شگفتی ندارد که مردان آزموده و پاک از میان توده مردم، برای رسالت الهی برانگیخته شوند، و حامل پیام آسمانی برای مردم باشند. چنان که قرآن می‌فرماید:

اکان للناس عجا ان اوحینا الی رجل منهم ان انذر الناس و بشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال الکافرون ان هذا لساحر مبین (۲۳)، آیا برای مردم موجب شگفتی بود که به مردی از خودشان وحی کردیم که مردم را [از کفر گناه] بیم ده و به کسانی که ایمان آورده‌اند نوید ده که برای آنان، پیشینه نیک [و پاداش شایسته] نزد پروردگارشان است؟ [اما] کافران گفتند: این [مرد] افسونگری آشکار است یعنی اگر مردم اندکی اندیشه کنند و به خود آیند، این گمان ناروا و نابخردانه در مورد پیامبر از آنان زدوده می‌شود.

خداوند برای رفع هر گونه تعجب یا توهم بی‌جا در مورد برانگیختن پیامبری از میان مردم می‌فرماید: انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده و اوحینا الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان و آتینا داوود زبوراً، و رسلاً قد قصصناهم علیک من قبل و رسلاً لم نقصصهم علیک و کلم الله موسی تکلیماً، رسلاً مبشرین و منذرين لثلاً. یكون للناس علی الله حجة بعد الرسل و کان الله عزیزاً حکیماً. لکن الله یشهد بما انزل الیک، انزله بعلمه و الملائکة یشهدون و کفی بالله شهیداً. ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله قد ضلوا ضلالاً بعیداً (۲۴)، ما به تو وحی فرستادیم، همان گونه که به نوح و پیامبران پس از او وحی فرستادیم و [نیز] به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط [بنی اسرائیل] و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان وحی نمودیم، و به داوود زبور دادیم، پیامبرانی که سرگذشت آنان را پیش از این برای تو باز گفته‌ایم و پیامبرانی که سرگذشت آنان را برای تو بیان نکرده‌ایم. و خداوند با موسی آشکارا سخن گفت [و امتیاز از آن او بود].

پیامبرانی که بشارت‌گر و بیم‌دهنده بودند تا پس از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند [و بر همه اتمام حجت شود] و خدا توانا و حکیم است. ولی خداوند گواهی می‌دهد به آن چه بر تو نازل کرده [و] آن را به علم خویش نازل کرده است و فرشتگان [نیز] گواهی می‌دهند هر چند گواهی خدا کافی است. بی‌تردید، کسانی که کفر ورزیدند و [مردم را] از راه خدا باز داشتند در گمراهی دوری گرفتار شده‌اند».

بنابر این شگفتی ندارد که به یکی از افراد بشر وحی شود، زیرا پدیده‌ای است که بشریت با آن خو گرفته و پیوسته در طول تاریخ با آن سر و کار داشته است.

مطابق قرآن وحی رسالی سه گونه است:

و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا- وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء انه على حكيم، و كذلك او حينا اليك
روحا من امرنا (۲۵).

۱- وحی مستقیم: القای مستقیم وحی و بدون واسطه بر قلب پیامبر است.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در این باره می گوید: «ان روح القدس (۲۶) ینفث فی روعی (۲۷) . یعنی:
روح القدس بر درون من می دمدم.

۲- خلق صوت: با رسیدن وحی به گوش پیامبر به گونه‌ای که کسی جز او نشنود.

این گونه شنیدن صوت و ندیدن صاحب صوت مانند آن است که کسی از پس پرده سخن می گوید، و به همین علت با تعبیر «او من
وراء حجاب از آن یاد شده است.

وحی بر حضرت موسی علیه السلام به ویژه در کوه طور چنین بود و نیز وحی بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در لیلۃ المعراج به
همین گونه انجام گرفت.

۳. القای وحی به وسیله فرشته: جبرئیل پیام الهی را بر روان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرودمی آورد، چنان که در قرآن آمده
است: نزل به الروح الامین علی قلبک (۲۸) و فانه نزله علی قلبک (۲۹).

امکان وحی

وحی در واقع نوعی برقراری رابطه میان ملا اعلی و ماده سفلی است و از همین رو این پرستش مطرح شده است که چگونه این رابطه
برقرار می شود، در حالی که سنخیت (همتایی و تناسب) بین رابط و مربوط شرط است؟ به علاوه صعود و نزول و مقابله مستلزم
تحیز (جهت داشتن) است، حال آن که جهان و رای ماده دارای مجرد محض (عاری از صفات جسمانی) است.

برخی روشن فکران غرب زده که به اصطلاح گرایش دینی پیدا کرده اند، با نگاهی نو به پدیده وحی می گویند: آن چه پیامبران با نام
وحی عرضه کرده اند، انعکاس افکار درونی آنان است. پیامبران مردانی خیر اندیش و اصلاح طلب بوده اند که خیر اندیشی درونشان
به صورت وحی و گاه به صورت ملک تجسم یافته و گمان برده اند که از جای گاهی دیگر بر آنان الهام شده است. و بدین سبب
برخی نادرستی‌ها که در گفته‌ها و نوشته‌های آنان یافت می شود، بدیهی و طبیعی است، زیرا ساختار فکری و اندیشه چنین مردانی
مولود محیط و جو حاکم بر افکار و عقاید مردم آن زمان است. از همین رو در گفتارشان برخی باورهای زمان خویش را آورده اند
که سپس نادرستی آن ثابت شده است. و گرنه، خداوند اعلی و اشرف از آن است که نادرستی‌هایی در سخنش یافت شود (۳۰).

ارائه این گونه تفسیر از جای گاه پیامبران الهی در واقع انکار نبوت است، و گویای این است که ارائه کنندگان این تفاسیر یا پیامبران
را افرادی ساده لوح فرض کرده اند که واقعیت را از تخیلات تشخیص نداده اند، یا آنان را حیل‌گر و دروغ گو پنداشته اند.
در حالی که درستی و صداقت، بزرگی و جلالت‌شان انبیا بر همگان روشن است.

این روشن فکران دچار دو اشتباه شده اند:

۱- برای تحقیق و بررسی نمونه‌های وحی آسمانی به کتاب‌های تحریف شده که ترجمه‌های ناقص و آمیخته با تصرفات دیگران
است رجوع کرده اند. در حالی که قبلا می بایست از صحت این نوشته‌ها اطمینان پیدا می کردند.

۲- انسان را موجودی مادی فرض کرده اند. حال آن که انسان ترکیبی از روح و جسد است که روحش از سنخ ملا- اعلی است و
سنخیت که شرط برقراری رابطه محسوب می شود، وحی را امکان پذیر می کند.

در بیان بعد ملکوتی انسان، مولوی عارف بلند آوازه می گوید:

«من ملک بودم و فردوس برین جایم بود» آدم آورد در این دیر خراب آبادم
مشابه بیت فوق به زبان عربی توسط دانش‌مند بزرگ ابن سینا نیز بیان شده است:

«هبطت الیک من المحل الارتفاع» و رقاء ذات تعزز و تمنع

و در اشعار منسوب به حضرت امیر المؤمنین علیه السلام آمده است:

«ا تزعم انک جرم صغیر» و فیک انطوی العالم الاکبر»

در این بیت به این واقعیت اشاره شده است که تمامی مراتب عالم وجودی در وجود انسان نهفته است.

مساله روحانیت انسان و سنخیت او با ملا اعلی در جای خود به طور مفصل بحث شده است. ولی برای این که بتوانیم بحث وحی و جای گاه آن را به خوبی روشن سازیم، به توضیحاتی چند از قرآن و حدیث اشاره می‌کنیم.

روحانیت انسان

روحانیت انسان یکی از مسائلی است که از دیر باز فکر بشر را به خود مشغول ساخته است. توجه به این مساله باعث شده که موضوع روحانیت انسان در فلسفه، فرهنگ و هنر نیز جای گاه خاصی پیدا کند. هم چنین در قرآن و حدیث بارها بدان اشاره شده و در فلسفه اسلامی نیز این مساله مطرح بوده است. در این جا به گوشه‌ای از آن چه در قرآن و حدیث در این باره آمده است، می‌پردازیم:

انسان موجودی دو جانبه است که در میانه دو جهان ماده و مجردات قرار دارد و دارای روح و جسم است. از جانب روح متعالی است و دست بر آسمان دارد و از سوی جسم متسافل است و بر زمین دست نهاده است. قرآن پس از آن که مراحل آفرینش انسان را - در دوران جنینی - وصف می‌کند، در مراحل پی در پی او را به جایی می‌رساند که از جهان ماده فراتر رفته و روح متعالی در او دمیده می‌شود: ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما... (۳۱)، و به یقین انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم، سپس او را نطفه‌ای در جای گاه استواری [رحم] قرار دادیم، سپس نطفه را به صورت علقه [خون بسته] و علقه را به صورت مضغه [چیزی شبیه گوشت نرم شده] و مضغه را [که حالت غضروفی دارد] به صورت استخوان‌هایی در آوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم...».

قرآن تا این جا مراحل وجود مادی انسان را مطرح می‌کند، آن گاه می‌فرماید: «...»

ثم انشانا خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین... (۳۲)، سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم، پس گرمی باد خدایی که بهترین آفرینندگان است. این آفرینش دیگر، همان روح انسان است که پس از گذشت چهار ماه - دوران جنین - بر او دمیده می‌شود. در آیه دیگری نیز به این دو مرحله آفرینش اشاره شده است: و بدا خلق الانسان من طین، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین، ثم سواه و نفخ فیه من روحه... (۳۳)، و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس نسل او را از چکیده آبی پست آفرید. سپس [اندام] او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید...».

نکته جالب در این آیه آن است که روح دمیده شده در انسان از سنخ عالم ملکوت معرفی می‌شود (من روحه) و به خود پروردگار نسبت داده می‌شود و نشان می‌دهد که روح فراتر از سنخ مادیات است.

امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

«ان الله خلق خلقا و خلق روحا ثم امر ملکا فنفخ فیه... (۳۴)، خداوند آفریده‌ای آفرید و روحی آفرید سپس فرشته‌ای را دستور داد تا روح را در آفریده بدمد». انسان از دیدگاه قرآن، آفریده‌ای است که از جسم و روح به وجود آمده است، ابتدا کالبدی آفریده شده و سپس روان جاوید در آن دمیده شده است.

از دیدگاه فلسفه، انسان یک موجود مادی محض نیست. یعنی انسان به همین پدیده جسمانی که از گوشت و پوست و استخوان و

عضلات تشکیل یافته است منحصر نمی‌شود. بلکه وجودی والاتر دارد که او را در مرتبه‌ای فراتر از جهان ماده قرار می‌دهد، و از چار چوب جسمانی محض خارج می‌کند (۳۵).

بر اساس توضیحات فوق، انسان در وجود خود دارای دو جنبه است: جنبه جسمانی و روحانی. پس عجیب نیست که احیانا با عالم ما و رای ماده ارتباط برقرار کند. زیرا چنین ارتباطی مربوط به جنبه روحی و باطنی اوست، که ارتباطی پوشیده است، و همین امر پدیده وحی را تشکیل می‌دهد.

وحی یک پدیده روحانی است و در افرادی یافت می‌شود که دارای خصایص روحی والا هستند. این خصایص در وجود آنها صلاحیت ارتباط با عالم بالا را به وجود می‌آورد. لذا مکاشفاتی در باطن برای آنها رخ می‌دهد، یا مطالبی به آنان الهام می‌شود، که از خارج وجودشان نشأت گرفته است. این الهامات و مطالب از خارج بر آنان القا می‌شود نه این که از داخل ضمیر آنان بر ایشان جلوه گر شود، چنان که منکران وحی تصور کرده‌اند.

بنابر این وحی یک پدیده فکری یا انعکاس حالت درونی نیست که برای پیامبران رخ داده باشد، بلکه یک القای روحانی است که از عالم بالا انجام گرفته است. منتها در این میان چیزی که ما نمی‌توانیم آن را درک کنیم، اگر چه یک واقعیت بوده و ایمانی استوار بدان داریم، چگونگی برقراری این ارتباط روحانی است. ما وقتی تلاش می‌کنیم آن را درک کنیم، می‌خواهیم با معیارهای مادی کیفیت این ارتباط را دریابیم. یا موقعی که می‌خواهیم آن را توصیف کنیم، با الفاظ و کلماتی این ارتباط را وصف می‌کنیم که برای مفاهیمی وضع شده که از دایره محسوسات فراتر نرفته است. بنابر این موضوع هم چنان بر ما پنهان می‌ماند. تعبیرات در این باره جنبه استعاره و تشبیه داشته و به مجاز و کنایه می‌ماند، و هرگز این تعبیرات حقیقی و واقع نما نیستند. پس گر چه پدیده وحی قابل قبول بوده و پایه ایمان را تشکیل می‌دهد، ولی قابل وصف و درک حقیقی نیست. در واقع وحی صرفاً یک پدیده روحی است که فقط برای کسانی قابل درک است که اهلیت و شایستگی آن را دارند.

کیفیت نزول وحی

پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام نزول وحی مستقیم، بر خود احساس سنگینی می‌کرد، و از شدت سنگینی که بر او وارد می‌شد بدنش داغ می‌شد، و از پیشانی مبارکش عرق سرازیر می‌گشت. اگر بر شتری یا اسبی سوار بود، کمر حیوان خم می‌شد و به نزدیک زمین می‌رسید. علی علیه السلام می‌فرماید: «موقعی که سوره مائده بر پیامبر نازل شد، ایشان بر استری به نام شهباء سوار بودند. وحی بر ایشان سنگینی کرد، به طوری که حیوان ایستاد و شکمش پایین آمد. دیدم که نزدیک بود ناف او به زمین برسد، در آن حال پیامبر از خود رفت و ست خود را بر سر یکی از صحابه نهاد...» (۳۶). عبادۀ بن صامت می‌گوید: «هنگام نزول وحی گونه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله در هم می‌کشید و رنگ او تغییر می‌کرد. در آن حال سر خود را فرو می‌افکند و صحابه نیز چنین می‌کردند» (۳۷). گاه می‌شد که زانوی پیامبر بر زانوی کسی بود، در آن حال وحی نازل می‌شد، آن شخص تحمل سنگینی زانوی پیامبر را نداشت. ما نمی‌دانیم چرا پیامبر صلی الله علیه و آله دچار این حالت می‌شد، چون از حقیقت وحی آگاه نیستیم.

برای تفصیل بیش تر می‌توان به کتاب‌هایی که درباره وحی و کیفیت آن نگاشته شده است مراجعه کرد (۳۸).

در طول تاریخ گروهی از معاندان سعی نموده‌اند با ساختن داستان‌های بی‌اساس و موهون، اصل مهم وحی را زیر سؤال ببرند. آنان در این راستا افسانه‌هایی در زمینه وحی بر پیامبر اسلام، جعل کرده‌اند. در این جا برای دفع شبهه مقدمه‌ای را بادو پرسش آغاز می‌کنیم:

۱- آیا ممکن است پیامبری، در آغاز بعثت به خود گمان ناروا برد و در آن چه بر او پدید گشته است شک و تردید نماید؟

۲- آیا امکان دارد که گاه شیطان، در امر وحی دخالت کند و تسویلات خود را به صورت وحی جلوه دهد؟

در گفته‌های اهل بیت علیهم السلام و تعالیم عالی‌ای که از خاندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده، پاسخ هر دو سؤال منفی است. ولی در نوشته‌های اهل حدیث - که از غیر طریق اهل بیت علیهم السلام گرفته شده است - جواب مثبت است. آنان روایاتی در این زمینه آورده‌اند که با مقام عصمت منافات دارد و علاوه بر آن پایه و اساس نبوت را زیر سؤال می‌برد. اینک برای نمونه به دو داستان بر گرفته شده از روایات اهل حدیث اشاره و با دلایل عقلی و نقلی ساختگی بودن آن‌ها را روشن می‌کنیم:

داستان ورقه بن نوفل

ورقه بن نوفل از عمو زادگان خدیجه و فردی با سواد اندک و کم و بیش از تاریخ‌انبیای سلف با خبر بود. در وصف او گفته‌اند: «کان قارئا للکتب و کانت له رغبه عن عبادۃ الاوثان (۳۹)». می‌گویند: او بود که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را از نگرانی - که در آغاز بعثت برایش رخ داده بود - نجات داد. بخاری، مسلم، ابن هشام و طبری شرح واقعه را چنین گفته‌اند: آن گاه که محمد صلی الله علیه و آله در غار حراء با خدای خود خلوت کرده بود، ناگهان ندایی به گوشش رسید که او را می‌خواند. سر بلند کرد تا بداند کیست، با موجودی هول ناک مواجه گردید. وحشت زده به هر طرف می‌نگریست همان صورت وحشتناک را می‌دید که آسمان را پر کرده بود. از شدت وحشت و دهشت از خود بی‌خود شد و در این حال مدت‌ها ماند. خدیجه که از تاخیر او نگران شده بود، کسی را به دنبال او فرستاد. ولی او را نیافت، تا آن که پیامبر صلی الله علیه و آله به خود آمد و به خانه رفت، ولی باحالتی هراسناک و خود باخته. خدیجه پرسید: تو را چه می‌شود؟ گفت: «از آن چه می‌ترسیدم بر سرم آمد. پیوسته در بیم آن بودم که مبادا دیوانه شوم، اکنون دچار آن شده‌ام!» خدیجه گفت: هرگز گمان بد به خود راه مده. تو مرد خدا هستی و خداوند تو را رها نمی‌کند. حتما نوید آینده روشنی است... سپس برای رفع نگرانی کامل پیامبر صلی الله علیه و آله، او را به خانه ورقه بن نوفل برد و شرح ماجرا را به او گفت. ورقه پرسش‌هایی از پیامبر صلی الله علیه و آله کرد، در پایان به وی گفت: نگران نباش، این همان پیک حق است که بر موسی کلیم نازل شده و اکنون بر تو نازل گردیده است و نبوت تو را نوید می‌دهد. گویند این جا بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احساس آرامش کرد و فرمود: اکنون دانستم که پیامبرم. «فعند ذلک اطمان باله و ذهب روعته و ایقن انه نبی (۴۰)».

این داستان یکی از ده‌ها داستان ساخته شده کینه توزان دو قرن اول اسلام است که خود را مسلمان معرفی نموده، با ساختن این گونه حکایت‌های افسانه آمیز، ضمن سرگرم کردن عامه، در عقاید خاصه ایجاد خلل می‌کردند و تیشه به ریشه اسلام می‌زدند. در سال‌های اخیر نیز دشمنان اسلام این داستان و داستان‌های مشابه از جمله داستان آیات شیطانی - را دست آویز خود قرار داده، بر سستی پایه‌های اولیه اسلام شاهد گرفته‌اند.

چگونه پیامبری که مدارج کمال را صعود نموده، از مدت‌ها پیش نوید نبوت رادر خود احساس کرده، حقایق بر وی آشکار نشده است. در حالی که بالا-ترین و والا-ترین عقول را در خود یافته است: «ان الله وجد قلب محمد صلی الله علیه و آله افضل القلوب و اواعاها، فاختره لنبوته». چگونه انسانی که چنین تکامل یافته است، در آن موقع حساس، نگران می‌شود و به خود شک می‌برد، سپس با تجربه یک زن و پرسش یک مرد که اندک سواد دارد این نگرانی از وی رفع می‌شود، آن گاه اطمینان حاصل می‌کند که پیامبر است؟! این داستان، علاوه بر آن که با مقام شامخ نبوت منافات دارد، با ظواهر آیات و روایات صادره از اهل بیت علیهم السلام نیز مخالف است. در این جاضمن بیان اقوال برخی بزرگان درباره این داستان، به ذکر دلایل ساختگی بودن آن می‌پردازیم.

قاضی عیاض (۴۱) (متوفای ۵۴۴) در بیان این نکته که امر وحی بر شخص پیامبر فاقد هر گونه ابهام و شک است می‌گوید: «هرگز نشاید که ابلیس در صورت فرشته در آمده و امر را بر پیامبر مشتبه سازد، نه در آغاز بعثت و نه پس از آن. و همین آرامش و استواری

و اعتماد به نفس، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این گونه مواقع از خود نشان داد، خود یکی از دلایل اعجاز نبوت به شمار می‌رود. آری هرگز پیامبر شک نمی‌کند و تردید به خود راه نمی‌دهد که آن که بر او آمده فرشته است و از جانب حق تعالی پیام آورده است. به طور قطع امر بر او آشکار است، زیرا حکمت الهی اقتضای کند که امر بر وی کاملاً روشن شود. تا آشکارا آن چه می‌بیند، لمس کند یا دلایل کافی در اختیار او قرار می‌دهد تا کلمات الله ثابت و استوار جلوه کند «و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا لا یبدل لکلماته (۴۲)».

امین الاسلام طبرسی نیز بیان می‌کند که برای آن که پیامبر بتواند دیگران را باوحي هدایت نماید، خود باید از هر گونه خطا و اشتباه در دریافت وحی مصون باشد. لذا در تفسیر سوره مدثر می‌گوید: «ان الله لا یوحى الی رسوله الا بالبراهین النیره و الآیات البینه الداله علی ان ما یوحى الیه انما هو من الله تعالی فلا یحتاج الی شیء سواها لا یفزع و لا یفزع و لا یفرق (۴۳)»، به درستی که خداوند وحی نمی‌کند به رسولی مگر با دلایل روشن و نشانه‌های آشکار که خود دلالت دارد بر این که آن چه بر او وحی می‌شود، از جانب حق تعالی است و به چیز دیگری نیاز ندارد. هرگز ترسانده نمی‌شود و نمی‌هراسد و به خود نمی‌لرزد».

به طور کلی آیات قرآنی بر این نکته تصریح دارند که پیامبران الهی از آغاز وحی، پیام‌ها را به روشنی دریافت نموده و دچار شک و تردید نمی‌شوند. مقام حضور در پیش گاه حق جای گاهی است که در آن وهم و شک و ترس راه ندارد. موسی علیه السلام در آغاز بعثت مورد نیت خاص پروردگار قرار گرفته، به او خطاب می‌شود: «یا موسی انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی، و انا اخترتک فاستمع لما یوحى، اننى انالله لا اله الا انا فاعبدنى و اقم الصلاة لذکری (۴۴)»، ای موسی! این منم پروردگار تو، پای پوش خویش بیرون آور که در وادی مقدس طوی هستی. و من تو را برگزیده‌ام، پس به آن چه وحی می‌شود گوش فرا ده. منم، من، خدایی که جز من خدایی نیست. پس مرا پرستش کن و به یاد من نماز برپا دار». سپس به او دستور داده می‌شود: «و الق عصاک، فلما رآها تهتز کانها جان ولی مدبرا و لم یعقب...، و عصایت را بیفکن، پس چون آن را هم چون ماری دید که می‌جنبد [ترسید و] به عقب برگشت و [حتی] پشت سر خود را ننگریست. از این جهت مورد عتاب قرار گرفت: «یا موسی لا تخف انی لا یخاف لدی المرسلون (۴۵)»، ای موسی نترس که رسولان در نزد من نمی‌ترسند». بدین ترتیب به محض ایجاد ترس، عنایت الهی شامل حال پیامبر الهی گشته او را از هر گونه هراس رها کرده است. این یک قانون کلی است. هر که در آن جای گاه شرف حضور یافت، از چیزی خوف ندارد، زیرا در سایه عنایت الهی قرار گرفته و در فضایی امن و آرامش بخش استقرار یافته است.

برای آن که ابراهیم خلیل الرحمان علیه السلام آرامش و عین یقین پیدا کند، پرده از پیش روی او بر کنار شد تا حقایق عالم ملکوت بر او مکشوف گردد: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین (۴۶)»، و این گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایانندیم تا از جمله یقین کنندگان باشد».

آیات فوق نشان می‌دهند که پیامبران در محضر الهی دارای بینشی روشن و عاری از هر گونه شک و ریب هستند. هم چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین بر آنان منکشف گردیده تا از موقنین شوند. آیا پیامبر اسلام از این قانون مستثنی بود تا در چنان موقع حساس و سرنوشت‌ساز به خود رها شود، به خویشتن گمان بد برد و در بیم و هراس به سر برد؟ آیا پیامبر اسلام مقامی کمتر از مقام موسی و ابراهیم خلیل داشت تا عنایتی که خدا درباره آنان روا داشته است، درباره او روا ندارد؟

مولی امیر المؤمنین علیه السلام درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «و لقد قرن الله به صلی الله علیه و آله من لدن ان کان فطیما، اعظم ملک من ملائکت، یسلک به طریق المکارم و محاسن اخلاق العالم لیله و نهاره... (۴۷)»، خداوند شبانه روز فرشته‌ای را بر او گمارده بود تا او را به کمالات انسانی رهنمون باشد...».

در این زمینه روایات صحیحه فراوان وارد شده است که برخی از آن‌ها به عنوان نمونه ذکر شد. علاوه بر اشکالات فوق، ایرادهای دیگری نیز به شرح ذیل برداستان یاد شده وارد است:

۱- سلسله سند داستان به شخص نخست که شاهد داستان باشد نمی‌رسد، از این رو روایت چنین داستانی، مرسله تلقی می‌شود.
 ۲- اختلاف نقل داستان، خود گواه ساختگی بودن آن است. در یکی از نقل‌ها چنین آمده است: خدیجه خود به تنهایی نزد ورقه رفت، در دیگری آمده است که پیامبر را با خود برد، در سومی ورقه خود پیامبر را در حال طواف دید، از او جویاشد و بدو گفت، در چهارمی ابوبکر بر خدیجه وارد شد و گفت: محمد را نزد ورقه روانه ساز. اختلاف متن به حدی است که مراجعه کننده متحیر می‌شود کدام را باور کند، و نمی‌توان میان آن‌ها سازش داد.

۳- در متن پیش‌تر نقل‌ها علاوه بر آن که نبوت پیامبر را نوید داده، آمده است: «ولئن ادرکت ذلک لانصرنک نصرنا یعلمه الله...»، «یا فان یبعث و انا حی فساغزوه و انصره و اؤمن به...»، یعنی هرگاه دوران بعثت او را درک کنم به او ایمان آورده او رایاری و نصرت خواهم نمود. محمد بن اسحاق، سیره نگار معروف نیز اشعاری از ورقه می‌آورد که کاشف از ایمان راسخ وی به مقام رسالت پیامبر است (۴۸). غافل از آن که، ورقه تا ظهور دعوت حیات داشت، ولی هرگز به دین مبین اسلام مشرف نگردید، «و مات کافرا...» و در حدیث ابن عباس آمده است: «فمات ورقه علی نصرانیه...». برهان الدین حلبی در کتاب السیره النبویه آورده که ورقه بن نوفل چهار سال پس از بعثت بدرود حیات گفت. و از کتاب الامتاع ابن جوزی آورده که او آخرین کسی است که در دوران فترت (سه سال نخست نبوت) وفات یافت در حالی که اسلام نیاورده بود. و از ابن عباس نقل می‌کند که گفته: «انه مات علی نصرانیه (۴۹) ابن عساکر صاحب تاریخ دمشق می‌گوید: «و لا اعرف احدا قال انه اسلم (۵۰). ابن حجر از تاریخ ابن بکار می‌آورد: روزی ورقه از کنار بلال حبشی عبور می‌کرد، در حالی که قریش او را شکنجه می‌دادند و او پیوسته می‌گفت: احد احد.

ابن حجر گوید: «پس او تا زمان ظهور دعوت حیات داشت، ولی چرا اسلام نیاورد؟» (۵۱). این‌ها خود دلیل بر تعارض این دو دسته از اخبار و ساختگی بودن داستان است. به هر حال شیوع این گونه داستان‌ها و مفاسد مترتب بر آن‌ها یکی از دست‌آوردهای نامیمون تمسک به غیر اهل بیت علیهم السلام در نقل روایات و فهم صحیح اسلام می‌باشد.

پی‌نوشتها:

۱- شعراء ۱۹۵: ۲۶-۱۹۱.

۲- اسراء ۳۹: ۱۷.

۳- انعام ۱۹: ۶.

۴- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۱۵.

۵- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۸۰.

۶- مریم ۱۱: ۱۹.

۷- نحل ۶۸: ۱۶ و ۶۹.

۸- فصلت ۱۲: ۴۶.

۹- قصص ۷: ۲۸.

۱۰- طه ۴۰: ۲۰-۳۷.

۱۱- انعام ۱۱۲: ۶.

۱۲- انعام ۱۲۱: ۶.

۱۳- ناس ۶: ۱۱۴-۲.

۱۴- شوری ۷: ۴۲.

۱۵- یوسف ۳: ۱۲.

- ۱۶- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۰۵، حدیث ۳۶.
- ۱۷- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳.
- ۱۸- صدر الدین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۴۵۴.
- ۱۹- بقره ۹۷:۲.
- ۲۰- شعراء ۱۹۳:۲۶ و ۱۹۴.
- ۲۱- محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۱، حدیث ۱۰۶. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۶۲. حدیث ۱۶.
- ۲۲- بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۵۶، حدیث ۵۶.
- ۲۳- یونس ۲:۱۰.
- ۲۴- نساء ۱۶۷:۴-۱۶۳.
- ۲۵- شوری ۴۲:۵۱ و ۵۲.
- ۲۶- بنا بر این که روح القدس غیر از جبرئیل باشد.
- ۲۷- الاتقان: ج ۱، ص ۴۴.
- ۲۸- شعراء ۱۹۴:۲۶-۱۹۳.
- ۲۹- بقره ۹۷:۲.
- ۳۰- محمد فرید و جدی، دائرة معارف القرن العشرين، ج ۱۰، ص ۷۱۵.
- ۳۱- مؤمنون ۱۴:۲۳-۱۲.
- ۳۲- مؤمنون ۱۴:۲۳.
- ۳۳- سجده ۷:۳۲-۹.
- ۳۴- بحار الانوار: ج ۶۱، ص ۳۲، حدیث ۵.
- ۳۵- برای توضیح و تفصیل بیش تر رجوع کنید به: صدر الدین شیرازی، اسفار اربعه، فصل ۲، ص ۵۲-۲۸ فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۲۱، ص ۴۳-۱۵. ذیل آیه و یسالونک عن الروح... محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۶۵ و ج ۱۰، ص ۱۱۸.
- ۳۶- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۸۸.
- ۳۷- طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۱۳۱.
- ۳۸- ر.ک: محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۶۶ به بعد.
پی نوشتها:
- ۳۹- و كان ورقة قد تنصر و قرا الكتب و سمع من اهل التوراة و الانجيل (سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۵۴). و كان امراتنصر في الجاهلية و كان يكتب الكتاب بالعبرانية فيكتب من الانجيل بالعبرانية (صحيح بخارى، ج ۱، ص ۳).
- ۴۰- محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص ۹۶-۹۵. صحيح مسلم، ج ۱، ص ۹۹-۹۷. صحيح بخارى، ج ۱، ص ۴-۳. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۲. ابو جعفر محمد بن جرير طبري، تاريخ طبري، ج ۲، ص ۳۰۰-۲۹۸. هم او، جامع البيان (تفسير طبري) ج ۳۰، ص ۱۶۱!
- ۴۱- قاضی عیاض از بزرگان و دانش مندان اندلس بود. ابن خلکان گوید: «كان امام وقته في الحديث و علومه و النحو و اللغة و كلام العرب و ايامهم و انسابهم و صنف التصانيف المفيدة (وفيات الاعيان، ج ۳، ص ۴۸۳. شماره ۵۱۱).
- ۴۲- انعام ۱۱۵:۶. ر.ک: رساله الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۱۱۲. شرح ملا علی القاری، ج ۲، ص ۵۶۳.

۴۳- ابوالفضل طبرسی، مجمع البیان (تفسیر طبرسی)، ج ۱۰، ص ۳۸۴.

۴۴- طه ۱۴: ۲۰-۱۱.

۴۵- نمل ۱۰: ۲۷.

۴۶- انعام ۶: ۷۵.

۴۷- صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه قاصعه، شماره ۱۹۲، ص ۳۰۰.

۴۸- سیره ابن اسحاق، ص ۱۲۳. طبقات ابن سعد، ج ۱، قسمت ۱، ص ۱۳۰.

۴۹- ر.ک: سیره حلبیه ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۰.

۵۰- ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی معرفه الصحابه، ج ۳، ص ۶۳۳.

۵۱- همان: ج ۳، ص ۶۳۴!

افسانه غرائق (آیات شیطانی)

دومین داستان که دست آویز بیگانه‌گان قرار گرفته و سند نبوت را زیر سؤال برده، افسانه غرائق است که به آیات شیطانی معروف گشته است. داستان سرایان آورده‌اند: پیامبر صلی الله علیه و آله پیوسته در این آرزو بود که میان او و قریش هم بستگی صورت گیرد، از جدایی قوم خویش نگران بود. در یکی از روزها که او در کنار کعبه نشسته بود و در این اندیشه فرو رفته بود و گروهی از قریش در نزدیکی او بودند در آن هنگام سوره نجم بر وی نازل گردید. پیامبر صلی الله علیه و آله همان گونه که سوره بر وی نازل می‌شد، آن را تلاوت می‌فرمود: «و النجم اذا هوی، ما ضل صاحبکم و ما غوی، و ما ینطق عن الهوی، ان هو الا- وحی یوحی، علمه شدید القوی...»، تا رسید به آیه افرایتم اللات والعزی، و مناة الثالثة الاخری... (۱) که شیطان در این میانه دخالت نمود و بدون آن که پیامبر صلی الله علیه و آله پی برده، به او القا کرد: «تلک الغرائق العلی و ان شفاعتھن لترتجی (۲) سپس بقیه سوره را ادامه داد.

مشرکان که گوش فرا می‌دادند تا این عبارت را- که وصف آلهه (بت‌ها) می‌کرد و امید شفاعت آن‌ها را نوید می‌داد- شنیدند، خرسند شدند و موضع خود را نسبت به مسلمانان تغییر داده، دست‌برادری و وحدت به سوی آنان دراز کردند. و همگی شادمان گشتند و این پیش آمد را به فال نیک گرفتند. این خبر به حبشه رسید.

مسلمانان که بدانجا هجرت کرده بودند از این پیش آمد خشنود شده، همگی برگشتند و در مکه با مشرکان برادرانه به زندگی و هم زیستی خویش ادامه دادند.

پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بیش از همه از این توافق و هماهنگی خرسند شده بود. شب هنگام که پیامبر صلی الله علیه و آله به خانه برگشت، جبرئیل فرود آمد، از او خواست تا سوره نازل شده را بخواند. پیامبر صلی الله علیه و آله خواند تا رسید به عبارت یاد شده. ناگهان جبرئیل نهیب زد:

ساکت باش! این چه گفتاری است که بر زبان می‌رانی. آن گاه بود که پیامبر صلی الله علیه و آله به اشتباه خود پی برد و دانست فریبی در کار بوده و ابلیس تلبیس خود را بر وی تحمیل کرده است! پیامبر صلی الله علیه و آله از این امر به شدت ناراحت گردید و از جان خود سیر گردید. گفت: «عجبا! بر خدا دروغ بسته‌ام، چیزی گفتم که خدا نگفته است، آه چه بد بختی بزرگی (۳).

بنابر برخی نقل‌ها پیامبر صلی الله علیه و آله به جبرئیل گفت: «آن که این دو آیه را بر من خواند، در صورت به تو می‌مانست. جبرئیل گفت: پناه بر خدا چنین چیزی هرگز نبوده است. بعد از آن حزن و اندوه پیامبر صلی الله علیه و آله بیش تر و جانکاه تر گردید. گویند: در همین باره، آیه ذیل نازل شد:

«و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذن لاتخذوک خلیلا، ولو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهیم شیئا قلیلا، اذن لاذقناک ضعف الحیاة و ضعف الممات ثم لاتجد لک علینا نصیرا (۴)، نزدیک بود آنان تو را [با نیرنگ‌های شان] از آن چه بر تو وحی کرده‌ایم بفریبند، تا جز آن چه را که گفته‌ایم به ما نسبت دهی و در آن صورت، تو را به دوستی خود برگزینند. و اگر تو را استوار نمی‌داشتیم [و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف نبود] نزدیک بود [لغزش نموده] به سوی آنان تمایل کنی. هر گاه چنین می‌کردی ما دو برابر شکنجه در زندگی دنیا و دو برابر شکنجه پس از مرگ رابه تو می‌چشانیدیم، سپس در برابر ما، یآوری برای خود نمی‌یافتی.

این آیه بر شدت حزن پیامبر افزود و همواره در اندوه و حسرت به سر می‌برد تا آن که مورد عنایت حق قرار گرفت و برای رفع اندوه و نگرانی وی این آیه نازل شد:

و ما ارسلنا من قبلک من رسول و لا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته و الله علیم حکیم (۵)، پیامبری را پیش از تو نفرستاده‌ایم مگر آن که خواسته‌ای داشته باشد که شیطان در خواسته او القاءاتی نموده ولی خداوند آن القاءات را از میان برده پایه‌های آیات خود را مستحکم می‌سازد. «آن گاه خاطر وی آسوده گشت و هر گونه اندوه و ناراحتی از وی زایل گردید (۶).

این افسانه را هیچ یک از محققین علمای اسلام نپذیرفته و آن را خرافه‌ای بیش ندانسته‌اند. قاضی عیاض می‌گوید: «این حدیث در هیچ یک از کتب صحاح نقل نشده و هرگز شخص مورد اعتمادی آن را روایت نکرده است و سند متصلی هم ندارد. صرفا مفسرین ظاهر نگر و تاریخ نویسان خوش باور، آنان که فرقی میان سلیم و سقیم نمی‌گذارند و در جمع آوری غرایب و عجایب ولع می‌ورزند، آن را روایت کرده‌اند و دست به دست گردانده‌اند... قاضی بکر بن علا راست گفته است که مسلمانان گرفتار چنین هوس خواهانی شده‌اند با آن که سند این دیث سست و متن آن مشوش و مضطرب و دگرگون است (۷).

ابو بکر ابن العربی می‌گوید: «هر آن چه طبری در این مورد روایت کرده باطل است و اصلی ندارد» (۸). محمد بن اسحاق رساله‌ای درباره این حدیث نگاشته و کاملاً آن را تکذیب کرده است و آن را ساخته و پرداخته زنادقه می‌داند (۹). استاد محمدحسین هیکل گفتار دقیقی درباره این افسانه دارد و با بیانی روشن تناقض گویی و دروغ بودن آن را آشکار می‌سازد (۱۰).

ظاهرا نیازی نیست تا تهافت و عدم انسجام صدر و ذیل این افسانه را بازگو کنیم، زیرا با مختصر دقت بر هر خواننده‌ای امر روشن می‌شود. جالب آن که جعل کننده این افسانه ناشیانه عمل کرده است، زیرا این سوره با جمله و النجم اذا هوی، ما ضل صاحبکم و ما غوی، و ما ینطق عن الهوی، ان هو الا وحی یوحی، علمه شدید القوی آغاز شده است. در این آیات بر عدم ضلالت و اغواء و نطق از روی هوی برای پیامبر تاکید شده است. هم چنین تصریح شده که هر چه پیامبر می‌گوید وحی است ان هو الا - وحی یوحی. و اگر چنین بود که ابلیس بتواند در این جا تلبیس کند، لازمه اش تکذیب کلام خداست. و هرگز شیطان، بر خواست خدا غالب نیاید. ان کید الشیطان کان ضعیفا (۱۱). کتب الله لا یغلبن انا و رسلی ان الله قوی عزیز (۱۲). عزیز، کسی را گویند که دیگری نتواند بر او چیره گردد. چگونه ابلیس که در موضع ضعف قرار دارد می‌تواند بر خدا که در موضع قوت است، چیره شود؟

در قرآن به صراحت هر گونه سلطه ابلیس را بر مؤمنان که در پناه خداوند نفی می‌کند. خداوند می‌فرماید: «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون (۱۳) و «ان عبادی لیس لک علیهم سلطان...» (۱۴) شیطان خود گوید: «و ما کان لی علیک من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی (۱۵)، مرا بر شما سلطه‌ای نبود جز آن که شما را خواندم و خود اجابت کردید». پس چگونه، ابلیس می‌تواند بر مشاعر پیامبر اسلام چیره گردد؟

به علاوه خداوند صیانت قرآن را چنین ضمانت کرده است: انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون (۱۶) و لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید (۱۷)

بنابر این قرآن در بستر زمان، هم‌واره از گزند حوادث در امان خواهد بود. هرگز کسی یارای دست‌برد، افزودن و کم کردن آن را ندارد. پس چگونه ابلیس توانست در حال نزول، به آن ست‌برد زند و بر آن بیفزاید؟ مخصوصاً که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معصوم است، به ویژه در دریافت و ابلاغ شریعت. این امر مورد اجماع امت است. هرگز نیرنگ‌های شیطان در این باره کارگر نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله اشتباه نمی‌کند، خطا نمی‌رود و کسی و چیزی بر عقل و فکر و اندیشه وی چیره نمی‌شود. او مشمول عنایت حق قرار گرفته و اصبر لحکم ربک فانک باعینا (۱۸)، شکبیا باش در پیش گاه فرمان پروردگارت، که در پوشش عنایت ما قرار داری و هرگز خدا او را به خود رها نمی‌کند و نمی‌گذارد در چنگال اهریمن اسیر گردد. از آن گذشته پیامبر، عرب است، فصیح‌ترین ناطقان به ضاد است (۱۹) بر روابط و مناسبات کلامی بهتر از هر کس واقف است، نمی‌توان باور کرد که آن حضرت تهافت میان آن عبارت شرک آمیز و دو آیه پس از آن یعنی ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان ان یتبعون الا الظن (۲۰) را که آلهه مشرکان را به باد انتقاد گرفته و بی‌اساس شمرده است، درک نکند. حتی اگر بپذیریم که او این تناقض را درک نکرده، مشرکان چگونه این تناقض را پذیرفتند؟ بقیه آیات تا آخر سوره نیز چیزی جز انتقاد و نکوهش و بی‌ارج دانستن عقاید قریش نیست. بدین ترتیب هر انسان اندیش‌مندی واهی بودن این افسانه را به روشنی در می‌یابد.

اما دو آیه مورد استشهاد اهل حدیث که به عنوان تأیید آورده‌اند، هرگز ربطی به افسانه یاد شده ندارد:

۱- آیه فینسخ الله ما یلقى الشیطان (۲۱) گویای این حقیقت است که هر صاحب‌شریعتی در این آرزوست تا کوشش وی نتیجه بخش باشد، اهداف و خواسته‌های او جامه عمل پوشد، کلمه الله در زمین مستقر شود، ولی شیطان پیوسته در راه تحقق این اهداف عالی سنگ اندازی می‌کند، سد راه به وجود می‌آورد القی الشیطان فی امنیته (۲۲)، ولی ان الله قوی عزیز (۲۳) و ان کید الشیطان کان ضعیفاً (۲۴). پس هر آن چه ابلیس در این راه تلبیس کند و سد راه ایجاد نماید، خداوند آن را در هم شکسته بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق (۲۵)، تمامی آن چه رشته است از هم می‌گسلد «فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته و الله علیم حکیم (۲۶) و آیات و بینات الهی را استوارتر می‌کند.

۲- آیه تثبیت (۲۷) مقام عصمت انبیا را ثابت می‌کند. اگر عصمت، که همان عنایت الهی و روشن‌گر راه پیامبران است، شامل حال انبیا نبود، لغزش و انحراف به سوی بد اندیشان امکان داشت. قدرت و نفوذ طاغوتیان در ایجاد جو مناسب با اهداف پلیدشان آن قدر گسترده و حساب شده است که ممکن است شایسته‌ترین افراد فریب بخورند و به سوی آنان جذب شوند. صرفاً عنایت الهی است که شامل بندگان صالح خود می‌شود و آنان را از وسوسه‌ها و دسیسه‌های شیطانی در امان نگاه می‌دارد. به هر حال، آیه تثبیت دلالت دارد. بر این که لغزشی انجام نگرفته و این به دلیل لولا «امتناعیه است (اگر نبود، چنین می‌شد).

محمد حسین هیکل می‌گوید: «تمسک جستن به آیه «لولا- ان ثبتناک...» نتیجه معکوس می‌دهد، زیرا آیه از وقوع لغزش حکایت نمی‌کند، بلکه از ثبات پیامبر که مورد عنایت پروردگار قرار گرفته است، حکایت دارد. اما آیه تمنی -چنان که گذشت- هیچ گونه ربطی به افسانه غرائق ندارد» (۲۸). اساساً آیه مذکور درباره یک دستور عمومی است تا مسلمانان بدانند پیوسته مورد عنایت پروردگار قرار دارند و اگر لغزشی ناروا انجام دهند هر آینه به شدیدترین عقوبت‌ها دچار می‌شوند و دنیا و آخرت بر آن‌ها تنگ خواهد شد.

و اصولاً «تمنی را- که به معنای آرزو و خواسته است- به معنای تلاوت گرفتن، کاملاً فاقد سند اعتبار است.

کاتبان وحی

پیامبر اسلام به ظاهر خواندن و نوشتن نمی‌دانست، و در میان قوم خود به داشتن سواد معروف نبود. زیرا هرگز ندیده بودند چیزی بخواند یا بنویسد، بنابر این او را «امی می‌خواندند. قرآن هم او را با همین وصف یاد کرده است: الذین یتبعون الرسول النبى الامی... ،

...فامنوا بالله و رسوله النبی الامی... (۲۹).

امی منسوب به ام (مادر) است و کسی را گویند که هم چون روزی که از مادر زاده شده است فاقد سواد باشد. معنای دیگری نیز گفته‌اند: منسوب به ام القری (شهر مکه)، یعنی کسی که در مکه زاده شده است. در قرآن در موارد دیگر نیز مشتقات این واژه آمده است: هو الذی بعث فی الامیین رسولا - منهم... (۳۰) شاید مقصود منسوبین به شهر مکه باشد، ولی احتمال نخست مشهورتر است و با آیه‌های دیگر قرآن بیش‌تر سازش دارد: «و منهم امیون لا یعلمون الكتاب الا امانی...» (۳۱)، در این آیه جمله «لا یعلمون الكتاب ظاهرا تفسیر «امیون است و نیز از مقابله آنان (عرب) با اهل کتاب که اهل سواد بودند، به دست می‌آید (به جهت تناسب در عطف) که مقصود، فاقد کتابت و سواد است و حدیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «انا امه امیه لا نکتب و لا نحسب» (۳۲). ما مردمی هستیم فاقد سواد کتابت و نگارش حساب معنای نداشتن سواد را تایید می‌کند.

آن چه با معجزه بودن قرآن تناسب دارد، صرفا نخواندن و نوشتن است نه نتوانستن خواندن و نوشتن. و ما کنت تلو من قبله من کتاب و لا تخطه بيمينک اذن لارتاب المبطلون (۳۳)، تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود چیزی نمی‌نوشتی، و گرنه باطل اندیشان قطعاً به شک می‌افتادند «مبادا کسانی که در صدد تکذیب و ابطال سخنان تو هستند شک و تردید کنند. این آیه دلیلی است بر این که پیامبر چیزی نمی‌خواند و نمی‌نوشت، ولی دلالت ندارد که نمی‌توانست بنویسد و بخواند و همین اندازه برای ساکت کردن معارضین کافی است، زیرا پیامبر را هرگز با سواد نمی‌پنداشتند، بنابراین راه اعتراض را بر خود بسته می‌دیدند.

شیخ ابو جعفر طوسی در تفسیر آیه می‌گوید: «مفسرین گفته‌اند نوشتن نمی‌دانست، ولی آیه چنین دلالتی ندارد. صرفاً گویای این جهت است که نمی‌نوشته و نمی‌خوانده است و چه بسا کسانی نمی‌نویسند ولی قادر بر نوشتن هستند و در ظاهر وانمود می‌شود که فاقد سوادند و کتابت نمی‌دانند. پس مفاد آیه چنین است: پیامبر به نوشتن و خواندن دست نزده بود و او را عادت بر نوشتن نبود» (۳۴).

علامه طباطبایی فرموده است: «ظاهر التبعیر نفی العاده و هو الانسب بالنسبه الی سیاق الحجۃ» (۳۵)، ظاهر عبارت نفی عادت - بر نوشتن و خواندن - است و این در جهت استدلال مناسب‌تر است.

به علاوه داشتن سواد کمال است و بی‌سوادی نقص و عیب و چون تمامی کمالات پیامبر از راه عنایت خاص الهی بوده و هرگز نزد کسی و استادی تعلم نیافته (علم لدنی) پس نمی‌شود ساحت قدس پیامبر از این کمال تهی باشد. عدم تظاهر به سواد، برای اتمام حجت و بستن راه اعتراض و تشکیک بوده است،

به همین دلیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به کاتبانی نیاز داشت تا در شؤون مختلف از جمله وحی برای او کتابت کنند، لذا چه در مکه و چه در مدینه زبده‌ترین با سوادان را برای کتابت انتخاب فرمود. اولین کسی که در مکه عهده‌دار کتابت مخصوصاً کتابت وحی شد، علی بن ابی طالب علیه السلام بود و تا آخرین روز حیات پیامبر به این کار ادامه داد. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز اصرار فراوان داشت تا علی، آن چه را نازل می‌شود، نوشته و ثبت نماید تا چیزی از قرآن و وحی آسمانی از علی دور نماند.

سلیم بن قیس هلالی، که یکی از تابعین بود، می‌گوید: نزد علی علیه السلام در مسجد کوفه بودم و مردم گرد او را گرفته بودند، فرمود: «پرسش‌های خود را تا در میان شما هستم از من دریغ ندارید. درباره کتاب خدا از من بپرسید، به خدا قسم آیه‌ای نازل نشد مگر آن که پیامبر گرامی آن را بر من می‌خواند و تفسیر و تاویل آن را به من می‌آموخت.

عبد الله بن عمرو یشکری معروف به ابن الکواء، یکی از پرسش‌کنندگان صحابه علی علیه السلام و بسیار دانا و دانش‌مند بود، از وی پرسید: آن چه نازل می‌گردید و شما حضور نداشتید، چگونه است؟ علی علیه السلام فرمود: «هنگامی که به حضور پیامبر می‌رسیدم، می‌فرمود: یا علی در غیبت تو آیه‌هایی نازل شد، آن گاه آن‌ها را بر من می‌خواند و تاویل آن‌ها را به من تعلیم می‌فرمود» (۳۶).

اولین کسی که در مدینه عهده‌دار کتابت وحی گردید، ابی بن کعب انصاری بود.

او قبلاً در زمان جاهلیت نوشتن را می‌دانست. محمد بن سعد گوید: «کتابت در میان عرب کمتر وجود داشت و ابی بن کعب از جمله کسانی بود که در آن دوره کتابت را فرا گرفته بود» (۳۷). ابن عبد البر می‌گوید: «ابی ابن کعب نخستین کسی است که در مدینه عهده‌دار کتابت برای پیامبر صلی الله علیه و آله شد و او اولین کسی بود که در پایان نامه‌ها نوشت:

کتابه فلان...» (۳۸). ابی بن کعب کسی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرآن را به طور کامل بر وی عرضه کرد. او از جمله کسانی است که در عرضه اخیر قرآن حضور داشت، بدین جهت در دوران یک سان کردن مصاحف در عهد عثمان سرپرستی گروه به او واگذار شده بود. و هر گاه در مواردی اختلاف پیش می‌آمد، با نظر ابی، مشکل حل می‌گردید (۳۹).

زید بن ثابت در مدینه در همسایگی پیامبر صلی الله علیه و آله خانه داشت. او نوشتن می‌دانست. در ابتدای امر هر گاه پیامبر صلی الله علیه و آله نیاز به نوشتن داشت و ابی بن کعب حاضر نبود، به دنبال زید می‌فرستاد تا برای او کتابت کند. رفته رفته کتابت او هم رسمیت یافت و حتی با دستور پیامبر صلی الله علیه و آله زبان و نوشتن عبرانی را نیز فرا گرفت تا نامه‌های عبری را برای پیامبر صلی الله علیه و آله بخواند، ترجمه کند و پاسخ بنویسد. زید بن ثابت بیش از دیگر اصحاب، ملازم پیامبر صلی الله علیه و آله برای نوشتن بود و بیش تر نامه نگاری می‌کرد (۴۰).

بنابر این عمده‌ترین کاتبان وحی، علی بن ابی طالب، ابی بن کعب و زید بن ثابت بودند و دیگر کاتبان وحی، در مرتبه دوم قرار داشتند.

ابن اثیر گوید: «یکی از ملتزمین حضور در امر کتابت، عبد الله بن ارقم زهری بود.

او عهده‌دار نامه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله بود، ولی عهده‌دار معاهده‌ها و صلح نامه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله، علی بن ابی طالب بود». او می‌گوید: «از جمله کاتبان، که احیاناً برای پیامبر صلی الله علیه و آله کتابت می‌کردند، خلفای ثلاثه، زید بن عوام، خالد و ابان دو فرزند سعید بن العاص، حنظله اسیدی، علاء بن حضرمی، خالد بن ولید، عبد الله بن رواحه، محمد بن مسلمه، عبد الله بن ابی سلول، مغیره بن شعبه، عمرو بن العاص، معاویه بن ابی سفیان، جهیم یا جهیم بن صلت، معیقب بن ابی فاطمه و شرحبیل بن حسنه بودند». او می‌افزاید: «نخستین کس که از قریش برای پیامبر کتابت نمود عبد الله بن سعد بن ابی سرح بود، سپس مرتد شد و به سوی مکه باز گشت و آیه «و من اظلم ممن افتری علی الله کذباً او قال او حی الی و لم یوح الیه شیء...» (۴۱) در شان او نازل گردید» (۴۲).

ظاهراً این افراد از جمله کسانی بودند که در میان عرب آن روز با سواد بودند و نوشتن و خواندن می‌دانستند و در مواقع ضرورت گاه و بی‌گاه حضرت برای نوشتن از آنان استفاده می‌کرد، ولی کاتبان رسمی سه نفر فوق و ابن ارقم بودند.

ابن ابی الحدید گوید: «محققان و سیره نویسان نوشته‌اند که کاتبان وحی، علی علیه السلام و زید بن ثابت و زید بن ارقم بودند و حنظله بن ربیع تمیمی و معاویه، نامه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله را به سران، نوشته‌های مورد نیاز مردم و هم چنین لیست اموال و صدقات را می‌نوشتند» (۴۳).

ابو عبد الله زنجانی تا بیش از چهل تن را جزء کاتبان وحی شمرده است (۴۴) که ظاهراً هنگام ضرورت از وجود آنان استفاده می‌شده است.

بلاذری در خاتمه کتاب فتوح البلدان از واقعی آورده است: «هنگام ظهور اسلام، در میان قریش، هفده نفر نوشتن را می‌دانستند: علی بن ابی طالب، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، ابو عبیده بن جراح، طلحه بن عبید الله، یزید بن ابی سفیان، ابو حذیفه بن عتبّه بن ربیع، حاطب بن عمرو (برادر سهیل بن عمرو عامری)، ابوسلمه بن عبد الاسد مخزومی، ابان بن سعید بن العاص بن امیه، برادرش خالد بن سعید، عبد الله بن سعد بن ابی سرح، حویطب بن عبد العزی، ابو سفیان بن حرب، معاویه بن ابی سفیان و جهیم بن صلت و از وابستگان قریش: علاء بن حضرمی.

از زنانی که در صدر اسلام نوشتن را می‌دانستند می‌توان از ام کلثوم بنت عقبه، کریمه بنت مقداد و شفاء بنت عبد الله نام برد. شفاء به دستور پیامبر به حفصه نوشتن آموخت و بعد از آن حفصه در زمره نویسندگان قرار گرفت. عایشه و ام سلمه از زنانی بودند که فقط خواندن می‌دانستند.

در مدینه سعد بن عباد، منذر بن عمرو، ابی بن کعب، زید بن ثابت، که نوشتن عربی و عبری را می‌دانست، رافع بن مالک، اسید بن حضیر، معن بن عدی، بشیر بن سعد، سعد بن ربیع، اوس بن خولی و عبد الله بن ابی نوشتن می‌دانستند» (۴۵).

شیوه کتابت در عهد رسالت بدین گونه بود که بر هر چه یافت می‌شد و امکان نوشتن روی آن وجود داشت، می‌نوشتند، مانند:

۱- عسب: جمع عسیب، جریده نخل، چوب وسط شاخه‌های درخت خرما که برگهای آن را جدا می‌ساختند و در قسمت پهن آن می‌نوشتند.

۲- لخاف: جمع لخفه، سنگ‌های نازک و سفید.

۳- رفاع: جمع رقع، تکه‌های پوست یا ورق (برگ) یا کاغذ.

۴- ادم: جمع ادیم، پوست آماده شده برای نوشتن.

پس از نوشته شدن، آیات نزد پیامبر و در خانه ایشان ضبط و نگهداری می‌شد.

گاهی برخی از صحابه می‌خواستند سوره یا سوره‌هایی داشته باشند، آن‌ها را استنساخ کرده و بر روی تکه‌های برگ یا کاغذ می‌نوشتند و نزد خود نگه می‌داشتند و معمولاً در محفظه‌های پارچه‌ای به دیوار می‌آویختند (۴۶).

آیه‌ها به گونه‌ای منظم و مرتب، در هر سوره ثبت می‌گردید و هر سوره با نزول بسم الله آغاز یافته و با نزول بسم الله جدید ختم آن سوره اعلام می‌شد و سوره‌ها با این رویه هر یک جدا و مستقل از یک دیگر ثبت و ضبط می‌شد. در عهد رسالت هیچ گونه نظم و ترتیبی بین سوره‌ها صورت نگرفت.

علامه طباطبایی می‌فرماید: «قرآن به صورت امروزی در عهد رسالت ترتیب داده نشده بود، جز سوره‌های پراکنده بدون ترتیب و آیه‌هایی که در دست این و آن بود و در میان مردم به طور متفرق وجود داشت (۴۷).

پی‌نوشتها:

۱- نجم ۲۰: ۵۳-۱.

۲- غرانیق جمع غرنوق به معنای جوانی شاداب، ظریف و زیباست. اساساً اسم مرغ آبی سفید و ظریف است با گردن بلند و با نام قو معروف است. معنای عبارت چنین می‌شود: این پرندگان زیبا که بلند پروازند از آن‌ها امید شفاعت می‌رود. مقصود سه بت معروف: لات، عزی و منات بزرگ‌ترین بت‌های عرب است.

۳- از همین جا روشن می‌شود که این خبر ساختگی است، زیرا اگر درست باشد که شب هنگام به پیامبر وحی شد که این کلمات از تلبیس ابلیس است، چگونه ممکن است در یک روز با وسایل و امکانات آن روز خبر به مسلمانان حبشه برسد و در این فاصله کوتاه به مکه باز گردند.

۴- اسراء ۷۵: ۱۷-۷۳.

۵- حج ۵۲: ۲۲.

۶- تفسیر طبری، ج ۱۷، ص ۱۳۴-۱۳۱. تاریخ طبری ج ۲ ص ۷۸-۷۵. سیره ابن اسحاق ج ۱ ص ۱۷۹-۱۷۸. الروض الانف ج ۲ ص ۱۲۶. جلال الدین سیوطی، الدار المنثور، ج ۴، ص ۱۹۴ و ۳۶۸-۳۶۶. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری فی شرح البخاری، ج ۸، ص ۳۳۳.

۷- رساله الشفاء، ج ۲، ص ۱۱۷.

۸- فتح الباری، ج ۸، ص ۳۳۳.

- ۹- تفسیر کبیر رازی، ج ۲۳، ص ۵۰.
- ۱۰- حیاة محمد، ص ۱۲۹-۱۲۴.
- ۱۱- نساء ۴:۷۶.
- ۱۲- مجادله ۵۸:۲۱.
- ۱۳- نحل ۱۶:۹۹.
- ۱۴- اسراء ۱۷:۶۵.
- ۱۵- ابراهیم ۱۴:۲۲.
- ۱۶- حجر ۱۵:۹.
- ۱۷- فصلت ۴۱:۴۲.
- ۱۸- طور ۵۲:۴۸.
- ۱۹- اشاره است به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «انا افصح من نطق بالضاد» که از فصاحت والای وی ایشان در میان عرب حکایت دارد.
- ۲۰- نجم ۵۳:۲۳.
- ۲۱- حج ۲۲، ۵۲.
- ۲۲- حج ۲۲:۵۲.
- ۲۳- حدید ۵۷:۲۲ و مجادله ۵۸:۲۱.
- ۲۴- نساء ۴:۷۶.
- ۲۵- انبیا ۲۱:۱۸.
- ۲۶- حج ۲۲:۵۲.
- ۲۷- اسراء ۱۷:۷۵-۷۳.
- ۲۸- حیاة محمد ص ۱۲۹-۱۲۴.
- ۲۹- اعراف ۷:۱۵۷ و ۱۵۸.
- ۳۰- جمعه ۶۲:۲.
- ۳۱- بقره ۲:۷۸.
- ۳۲- تفسیر کبیر رازی، ج ۱۵، ص ۲۳.
- ۳۳- عنکبوت ۲۹:۴۸.
- ۳۴- ابو جعفر (شیخ طوسی)، التبیان، ج ۸، ص ۱۹۳.
- ۳۵- المیزان: ج ۱۶، ص ۱۴۵.
- ۳۶- سلیم بن قیس هلالی، السقیفه، ص ۲۱۴-۲۱۳.
- ۳۷- طبقات ابن سعد، ج ۳، قسمت ۲، ص ۵۹.
- ۳۸- ر.ک: الاصابه، ج ۱، ص ۱۹. ابن عبد البر قرطبی، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب در حاشیه الاصابه، ج ۱، ص ۵۱-۵۰.
- ۳۹- ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۰. مصاحف سجستانی، ص ۳۰.
- ۴۰- ر.ک: ابن اثیر، اسد الغابه فی معرفة الصحابه، ج ۱، ص ۵۰. الاستیعاب در حاشیه الاصابه، ج ۱، ص ۵۰ و مصاحف سجستانی، ص ۳.

طبقات ابن سعد، ج ۲، قسمت ۲، ص ۱۱۵.

۴۱- انعام ۹۳:۶.

۴۲- ر.ک: اسد الغابۀ، ج ۱، ص ۵۰.

۴۳- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغہ، ج ۱، ص ۳۳۸.

۴۴- زنجانی، ابو عبد الله، تاریخ القرآن، ص ۲۱-۲۰.

۴۵- ر.ک: ابو الحسن بلاذری، فتوح البلدان، ص ۴۶۰-۴۵۷.

۴۶- ر.ک: التمهید، ج ۱ ص ۲۸۸. تلخیص التمهید، ج ۱ ص ۱۳۳.

۴۷- المیزان ج ۳، ص ۷۹ - ۷۸.

زبان وحی

زبان، آسان‌ترین وسیله انتقال مفاهیم ذهنی در انسان به شمار می‌رود و ساده‌ترین ابزاری است که آدمی می‌تواند در حیات اجتماعی، معانی متصوره خویش را مورد تبادل و تفاهم قرار دهد. مساله خطیر تفهیم و تفهم که لازمه زندگی اجتماعی است تنها از همین راه است که سهل و ساده انجام می‌گیرد. لذا خداوند پس از نعمت آفرینش، آن را از بزرگ‌ترین نعمت‌ها یاد کرده است الرحمان. علم القرآن. خلق الانسان. علمه الی بیان (۱)، پروردگاری که گستره رحمت او موجب گردید تا قرآن را به انسان بیاموزد، بزرگ‌ترین نعمتی را که پس از نعمت آفرینش به او ارزانی داشت، نعمت بیان بود.

شرایع الهی که برای انسان‌ها آمده و با آنان سخن گفته، از همین شیوه معمولی و متعارف بهره جسته است. و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم (۲)، و هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آن که با زبان مردم خویش سخن گوید، تا [بتواند پیام الهی را] برای آنان روشن سازد. از این رو زبان شریعت همان زبان مردم است و چون روی سخن با مردم است، باید با زبانی قابل فهم بر ایشان باشد. قرآن در میان قوم عرب نازل گردید و با زبان عربی رسا و آشکار بر آنان عرضه شده است. انا انزلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون (۳)، ما، قرآن را به زبان عربی فرستادیم تا بتوانید [خطاب به عرب] آن را درک کنید. انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون (۴)، ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم تا بتوانید [پیام] آن را دریافت دارید. علاوه خداوند زبان قرآن را زبان عربی آشکار معرفی کرده است: و هذا لسان عربی مبین (۵) «مبین به معنای آشکار است. نزل به الروح الامین. علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین (۶)، روح الامین [جبرئیل] آن را بر دلت نازل کرد تا [در نافرمانی‌ها] از هشدار دهندگان باشی [و آن را] با زبان عربی آشکار [آورد].»

«و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر» (۷)، و قرآن را برای پند آموزی سهل و آسان کرده‌ایم، پس آیا پند گیرنده‌ای هست؟». فانما یسرناه بلسانک لعلهم یتذکرون (۸)، در حقیقت [قرآن] را بر زبان تو سهل و آسان گردانیدیم، امید که پند گیرند. قرآن عربی غیر ذی عوج لعلهم یتقون (۹)، قرآنی عربی بی هیچ پیچیدگی [رسا و روشن]، باشد که آنان راه تقوا پویند.»

لذا باید گفت: زبان وحی- یا زبان قرآن- همان زبان عرف عام است (۱۰) که مورد خطاب قرار گرفته‌اند که سهل و آسان و بدون پیچیدگی در بیان بر آنان عرضه شده.

البته هر یک بر وفق استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شوند. «انزل من السماء ماء فسالت او دیة بقدرها» (۱۱)، از آسمان، باران [رحمت] را فرو فرستاد و بستر رودها هر یک، به اندازه گنجایش خود روان شدند. خداوند این آیه را به عنوان مثل آورده است.

باران رحمت کنایه از قرآن و شریعت، و بستر رودها کنایه از استعدادهای متفاوت انسان‌ها است تا هر یک بر حسب ظرفیت و اندازه پذیرایی خود از آن بهره‌گیرند. لذا در پایان می‌گوید: «کذلک یضرب الله الامثال، این گونه است که خداوند مثل‌هایی آورد»، یعنی با

ضرب المثل (مثل زدن) واقعیت حال را روشن می‌سازد، زیرا گفته‌اند «المثال یوضح المقال، مثال آوردن گفتار را روشن می‌سازد». آری قرآن، ظاهری دارد و باطنی (۱۲)، که ظاهر آن برای همه آشکار است ولی عمق باطن آن به اندیشه و تدبیر بیش‌تری نیاز دارد. در جای جای قرآن دستور تعمق و تدبیر آیات آن را داده است افلا- یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقلها (۱۳)، آیا در قرآن نمی‌اندیشند، یا [مگر] بر دل‌های شان قفل‌هایی نهاده شده است؟!.

هم چنین محکمی دارد و متشابهی (۱۴). محکم آن دلالتی رسا و متشابه آن پیچیده است و دانش و بینش بیش‌تری لازم دارد تا غبار تشابه زدوده شود. ولی با این وصف هرگز راه رسیدن به حقایق نهفته و آشکار قرآن بر کسی بسته نیست و به ابزار فهم و وسایل رهیابی که در اختیار دارد بستگی دارد. این که در حدیث آمده: «العبارة للعوام و الاشارة للخواص» (۱۵) به همین حقیقت اشارت دارد، یعنی مفهوم ظاهری آن برای همگان است که نگرشی سطحی دارند. ولی عمق باطنی آن برای اهل تخصص است که با ابزار دانش و بینش، و اندیشیدن در نکته‌ها و ظرافت‌های قرآن، حقایق آن را به دست می‌آورند.

آن چه گفته شد، بر وفق مقتضای حکمت الهی است تا سخنی را که برای مردم گفته، بر ایشان قابل فهم باشد. علاوه صفحه بلند تاریخ خود گواه است که مردم هر زمان، زبان پیام الهی را که بر دست پیامبرانشان بر آنان عرضه می‌شده فهمیده‌اند، و هیچ‌گاه در تاریخ ثبت نشده که پیروان پیامبری گفته باشند: زبان پیامی که آورده‌ای برای ما مفهوم نیست! ولی اخیرا شبهه‌ای مطرح شده که زبان وحی قابل فهم نیست، جز مفهوم ظاهری آن (در حد ترجمه) که راه رسیدن به حقیقت آن برای بشریت بسته و درک آن میسر نمی‌باشد.

می‌گویند: وحی چون پیام الهی و سخن از ما و رای جهان طبیعت است، نمی‌تواند نمایان‌گر مفهوم حقیقی آن باشد. زیرا واژه‌های به کار رفته در لسان شریعت، برای مفاهیمی وضع شده است که با جهان حس و عالم شهود سنخیت (هم‌گونی) دارد و با آن چه در پس پرده غیب وجود دارد سنخیتی ندارد و این ناهم‌گونی میان این دو گونه مفاهیم، دلالت الفاظ و عبارات به کار رفته در زبان وحی را از کار می‌اندازد. می‌گویند: پر پیدا است که کار برد این گونه واژه‌ها بر پایه استعاره و تشبیه امور نامحسوس به اشیا محسوس نهاده شده است و هرگز نمی‌تواند لفظ مستعار نمایان‌گر کامل مفهوم مستعار له باشد. برخی زبان وحی را زبان رمز دانسته که کشف آن برای هر کس میسر نیست. برخی فراتر رفته زبان وحی را تمثیلی و تخیلی محض گرفته‌اند که اصلا از واقعیتی حکایت ندارد، جز ترسیم مجرد ذهنی همانند کتاب کلیله و دمنه که مطالب اخلاقی و تربیتی را در قالب تصویر ذهنی در آورده است. در نتیجه نمی‌توان از ظاهر تعابیر کتب آسمانی، به حقیقتی ثابت پی‌برد، و با این شیوه خواسته‌اند تا برخی ناهنجاری‌ها (خلاف واقعیت‌ها که احیانا در این کتب به چشم می‌خورد) توجیه کنند و برخی اشکالات وارد بر کتب عهدین را مرتفع سازند. دنباله روها گمان برده‌اند که می‌توان همین شیوه را درباره قرآن نیز به کار برد! در جای خود (۱۶) مشروحا در این باره سخن خواهیم گفت. در این جا بحث مختصری می‌آوریم:

زبان وحی به ویژه قرآن کریم، بر حسب موضوع سخن، مختلف است که می‌توان آن را اجمالا به چهار بخش تقسیم کرد:

۱- احکام و تکالیف: که مرتبط به رفتار انسان‌ها و تنظیم حیات اجتماعی است.

در این بخش کاملا- صریح و رسا سخن گفته است، زیرا دستور العمل‌هایی است که باید انسان‌ها (مخاطبین اصلی کلام) به خوبی درک کنند تا بتوانند به درستی انجام دهند، مانند: یا ایها الناس اعبدا و ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم تتقون (۱۷) هر که زبان عربی بداند، به خوبی می‌فهمد که روی سخن در این آیه، با همه مردم است تا تنها جدایی را پرستش کنند که آفریدگار جهانیان است، چه حال و چه گذشتگان. باشد تا حالت تقوی (پروا) در آنان پدید آید. زیرا هر که خدا را پروا داشته باشد، در زندگی پروا دارد و به درستی رفتار می‌کند.

فهم محتوایی این قبیل آیات، همانند آیه «احل الله البیع و حرم الربا» (۱۸) و غیره، برای عرب زبانان و عربی دانان کاملا سهل و ساده

است و هرگز با دشواری مواجه نمی‌شوند، مگر برای شناخت کم و کیف انجام این گونه دستورات که با مراجعه به توضیحاتی که در سنت آمده است روشن می‌گردد.

۲- امثال و حکم: که به منظور پند و اندرز و بیدار شدن ضمیر انسان‌ها در قرآن آمده است. این بر دو گونه است: گاه از واقعیت‌های حیات بهره گرفته و به انسان‌ها هشدار می‌دهد تا از گذشته عبرت بگیرند. زیبایی‌ها و زشتی‌های گذشته تاریخ انسان را، در جلوی چشم وی قرار می‌دهد تا از آن پند گیرد. خوبی‌ها را دنبال کند و از بدی‌ها دوری جوید و گذشته ناگوار خود را تکرار ننماید. سرگذشت بنی‌اسرائیل و اقوام مشابه که در قرآن بسیار از آن یاد شده و نکوهش گردیده به همین منظور است. واقعیت‌هایی است که جوامع بشری باید از آن پند گیرند و دگر بار گذشته خود را تکرار نمایند.

درباره اهل کتاب که گذشته رسوای خود را تکرار می‌کردند، می‌فرماید: «یسالک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء، فقد سالوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة (۱۹)، اهل کتاب از تو می‌خواهند تا نوشته‌ای از آسمان بر آنان فرود آوری، البته از موسی درخواستی بزرگ تر نمودند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای!».

درباره اعراب مشرک می‌گوید: «و قال الذین لا یعلمون لو لا یکلمنا الله او تاتینا آیه، کذلک قال الذین من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم (۲۰)، افراد نادان گفتند: چرا خدا با ماسخن نمی‌گوید؟ یا برای ما نشانه‌ای نمی‌آید؟ کسانی که پیش از اینان بودند [نیز] مانند همین گفته [بی جا] ایشان را می‌گفتند، [زیرا] دل‌ها [و اندیشه‌ها] شان به هم می‌ماند».

درباره ویرانه‌های باقی مانده از قوم لوط که در معرض دید مشرکان بوده هشدار می‌دهد: «و انکم لثمرون علیهم مصبحین و باللیل ا فلا تعقلون (۲۱)، صبح گاهان و شام گاهان بر [آثار ویران شده] آنان می‌گذرید، آیا [عبرت نمی‌گیرید و] نمی‌اندیشید؟!».

و درباره مقایسه مشرکان با آل فرعون که گم راهی را برای خویش انتخاب نمودند فرموده:

ذلک بما قدمت ایدیکم و ان الله لیس بظلام للعبید. کذاب آل فرعون و الذین من قبلهم کفروا بآیات الله فاخذهم الله بذنوبهم ان الله قوی شدید العقاب. ذلک بان الله لم یکمغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم و ان الله سمیع علیم. کذاب آل فرعون و الذین من قبلهم کذبوا بآیات ربهم فاهلکناهم بذنوبهم (۲۲)،

این [اشاره به کیفر الهی] دست آوردهای پیشین شماست، و [گرنه] خدا بر بندگان [خود] ستم کار نیست.

همانند رفتار پیروان فرعون و پیشینیان آنان، به آیات خدا کفر ورزیدند، پس خدا به [سزای] گناهانشان گرفتارشان کرد. خدا نیرومند و سخت کیفر است. این [کیفر] بدان جهت است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، مگر آن که آنان آن چه را در دل دارند تغییر دهند [یعنی تغییر حالت و تغییر جهت دهند] و خدا شنوای دانا است. [رفتاری] چون رفتار فرعونیان و پیشینیان آنان که آیات پروردگارشان را تکذیب کردند، پس ما آنان را به [سزای] گناهانشان هلاک کردیم.

گونه دیگر «ضرب المثل، مثل زدن است و عبارت است از ترسیم حالت و وضعیتی خاص که گوینده، آن را به تصویر می‌کشد و پیام خود را در قالب آن بیان می‌دارد. قرآن در توانایی ترسیم هنری و گویا نمودن ضرب المثل‌ها تا سر حد اعجاز پیش رفته است. ضرب المثل، گرچه جنبه تخیلی دارد، ولی خود یک نوع پیام‌رسانی است که در قالب هنر، این رسالت را ایفا می‌کند. در واقع ابزاری است که پیام‌رسان از آن استفاده می‌کند. قرآن به نحو احسن از این ابزار توانا بهره گرفته و در ترسیم حالات اشخاص یا گروه‌ها با بهترین وجهی هنر تصویر را به کار برده است (۲۳).

قرآن در آیه‌های ۱۶ تا ۲۰ سوره بقره، به دو گونه حالت منافقین را به تصویر کشیده است. دو حالت درونی و برونی نگران کننده که منافق را فرا گرفته، با کیفیتی شیوا و رسا ترسیم شده است.

در سوره ابراهیم، یهوده بودن کارهای کافران را با ضرب المثل، حالت تجسمی بخشیده مثل الذین کفروا برهم، اعمالهم کرماد اشتدت به الريح فی یوم عاصف لا یقدرون مما کسبوا علی شیء ذلک هو الضلال البعید (۲۴)، مثل کسانی که به پروردگارشان کافر

شدند، کردارهای شان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد. از آن چه به دست آورده‌اند هیچ [بهره‌ای] نمی‌تواند برد. این است همان گمراهی دورو دراز».

جالب آن که از همان نخست، اعمال آنان را به خاکستر تشبیه کرده است که حالت فنایی آتش سوخته را می‌رساند! در سوره بقره، کمک رسانی به بینوایان را که توام با منت گذاری و آزردن خاطر آنان انجام گیرد، به بخشش‌های ریاکارانه (خود نمایی) تشبیه نموده، آن گاه در قالب هنری ترسیم، بیهوده بودن آن را تجسم بخشیده است: «فمثلہ کمثل صفوان علیہ تراب فاصابہ و ابل فترکہ صلدا لا یقدرون علی شیء مما کسبوا و اللہ لا یهدی القوم الکافرین (۲۵)»، پس مثل او هم چون مثل سنگ خارا می‌است که بر روی آن، غبار خاکی [نشسته] است، و رگباری به آن رسیده و آن [سنگ] را شفاف و صاف بر جای گذارده است. آنان [ریاکاران] نیز از آن چه به دست آورده‌اند بهره‌ای نمی‌برند، و خداوند، کافران را هدایت نمی‌کند».

این گونه ضرب المثل‌های ترسیمی در قرآن فراوان است و لقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل لعلہم یتذکرون (۲۶). در جای دیگر می‌گوید: و لقد صرفنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل (۲۷)، یعنی مثل‌های گوناگونی آورده‌ایم، باشد تا ضمیر خفته انسان‌ها را بیدار سازیم.

این دو بخش از آیات قرآنی (بخش بیان احکام و تکالیف و بخش حکم و مواعظ) کاملاً برای مردم آن روز - که مخاطبین قرآن بودند - و نیز برای همگان تا ابدیت روشن و آشکار است و آیه بلسان عربی مبین (۲۸)، به زبان عربی رسا و آشکارا برای همیشه جریان دارد.

این دو بخش از گفتار قرآن، اکثریت قاطع آیات قرآن را فرا می‌گیرد و هر گونه ابهام و دشواری در فهم آن برای هیچ کس وجود ندارد. تنها آشنایی با لغت عرب یا ترجمه قرآن به زبان خواننده، برای بهره‌مند شدن از آن، کافی است.

می‌ماند دو بخش دیگر (بخش سخن از جهان غیب و بخش معارف) که بیش‌تر از ابزار استعاره و تشبیه و کنایه استفاده شده است. ولی شیوه‌های به کار رفته همان شیوه‌های متعارف و شناخته شده نزد عرب بوده است که ظاهری آشکار و باطنی ژرف دارند، و هر کس به اندازه ظرفیت خود از آن بهره‌مند می‌گردد. در زیر نمونه‌هایی از آن را می‌آوریم:

۳- سخن از سرای غیب: قرآن و هر کتاب آسمانی چون از جهان غیب پیام آورده‌اند، ناگزیر از آن جهان شمه‌ای بازگو کرده‌اند. البته این واژه‌ها و الفاظی که برای توصیف جهان غیب به کار رفته، برای مفاهیمی وضع شده‌اند که متناسب با عالم حس و شهود است و نمی‌توانند کاملاً بازگو کننده مفاهیمی باشند که در سرای غیب جریان دارد. علاوه بر آن درک ساکنین این جهان، چه ظاهری (حواس خمس)

و چه باطنی (عقل و اندیشه) برای درک و دریافت مفاهیم عالم شهود و متناسب با آن ساخته شده و از درک کامل مفاهیمی از سنخ دیگر ناتوانند. از این رو است که در گزاره‌های کتب آسمانی درباره مفاهیم غیبی، از استعاره و تشبیه و به کار بردن مجاز و کنایه استفاده شده تا به گونه‌ای تقریبی و از باب تشبیه نامحسوس به محسوس گزارش کنند. این شیوه متعارفی است که در این گونه تشبیه‌ها، به تقریب بسنده می‌شود و بیان یا درک تحقیقی - با این وصف - امکان پذیر نیست.

مثلاً از مراتب و تنوع نیروهایی که در اختیار فرشتگان (که مدبرات امرند (۲۹)) قرار دارد، به اجنحه (۳۰)، بالها تعبیر شده است، زیرا بال وسیله پرواز است و کار برد آن در نیروهایی که امکانات کار را فراهم می‌کنند، متعارف می‌باشد. بال و بازو هر دو در این مفهوم کار برد دارند و مفهوم حقیقی هیچ یک مقصود نیست.

هم چنین است موقعی که از حور و قصور و اشجار و انهار یا شعله‌های آتش دوزخ سخن به میان می‌آید. نمی‌توان عیناً همین مفاهیمی را که در این سرا جریان دارد داشته باشد، بلکه متناسب با سرای دیگر خواهد بود و اگر حقیقت آن برای ما آشکار نیست، این از کوتاهی فهم ما است، نه از قصور بیان قرآن. البته در این باره سخن بیش‌تری باید گفت تا برخی سوء تفاهم‌ها مرتفع

گردد که با توفیق الهی در جای خود می‌آوریم (۳۱).

۴- معارف و اصول شناخت: قرآن در رابطه با معارف و اصول شناخت مسائلی مطرح کرده که فراتر از بینش بشریت تا آن روز بوده و تا کنون نیز اگر رهنمود وحی نبود، معلوم نبود که بینش بشری بدان راه می‌یافت و شاید برای همیشه چنین باشد.

کنه ذات احدیت هرگز قابل شناخت نیست و جز از راه صفات جمال و جلال و جامعیت صفات کمال، که همگی توفیقی است و عقل با کمک وحی بدان راه یافته، به طوری که تا ۹۹ اسم برای پروردگار شناخته شده است (۳۲). عمده صفات جمال در آخر سوره حشر آمده است: «هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهاده هو الرحمان الرحیم. هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر. سبحان الله عما یشرکون. هو الله الخالق الباریء المصور له الاسماء الحسنی، یسبح له ما فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم (۳۳)،

او خداوندی است که جز او خدایی نیست. به آن چه پنهان و آشکار است آگاه می‌باشد. رحمت او شامل و عنایت خاص او کامل است... او فرمان روا و صاحب اختیاری است که در گاه او تا سر حد قداست پاکیزه است. سلامت و امنیت را بر جهانیان برافراشته است. عزت و قدرت و جبروت و کبریایی او بر جهان سایه افکنده است. از آن چه مشرکان می‌پندارند به دور است. او است خدای آفریننده و سازنده و صورت بخش همه موجودات.

تمامی نشانه‌های نیکی و نیک خواهی در او فراهم است. آن چه در آسمان‌ها و زمین است [جمله] تسبیح او می‌گویند [او را ستایش می‌کند] و [بر هر چه اراده کند] پیروز و حکمت اندیش است.

راز آفرینش را در آفرینش انسان می‌توان یافت. انسان آفریده‌ای است خدا گونه که مظهر تام صفات جمال و جلال الهی است انی جاعل فی الارض خلیفه (۳۴). و دايع الهی بدو سپرده شده است: انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان (۳۵). انسان را تنها شایسته یافتیم تا و دايع خود را بدو بسپاریم. لذا تعلیم اسماء (پی بردن به حقایق هستی) بدو اختصاص یافت و علم آدم الاسماء کلها (۳۶)، و خداوند او را گرامی داشت و لقد کرمننا بنی آدم (۳۷). و چون او را منتسب به خود دانست او را مسجود ملائک قرار داد فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعدوا له ساجدین (۳۸).

بدین سبب تمامی نیروهای جهان هستی، چه در بالا و چه در پایین، در اختیار کامل او قرار گرفت و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه (۳۹). از این رو تمامی اشیا برای انسان آفریده شده است یعنی در انسان نیرویی آفریده شده تا تمامی نیروها را در اختیار گیرد تا وجود خویش را تجلی گاه حضرت حق قرار دهد، و تمامی صفات جمال و جلال کبریایی حق در وجود او جلوه گر شود. «خلقت الاشياء لاجلک و خلقتک لاجلی، همه چیز را برای تو خطاب به انسان کامل - آفریدیم، و تو را برای خود» (۴۰)، زیرا آفریده‌ای که بتوان چنان جلوه گاه حضرت حق قرار گیرد، جز انسان این شایستگی را نداشت، لذا است که در آفرینش او به خود تبریک گفت: «تبارک الله احسن الخالقین (۴۱).

انسان این چنین در قرآن توصیف شده که در جای دیگر چنین توصیفی از انسان ارائه نشده است، و مسیر حرکت انسان در بستر تاریخ، خود نشان گر صحت و شاهد صدق همین حقیقت است که قرآن توصیف نموده.

حیاتی بودن ساختار قرآن

برخی احتمال داده‌اند که الفاظ و تنظیم عبارات قرآن و حیاتی نباشد، بلکه معانی آن بر قلب پیامبر القاء شده و آن حضرت خود آن را در قالب الفاظ در آورده است! (۴۲)

این احتمال از آن جا نشأت گرفته که در تعبیر آیه فانه نزله علی قلبک (۴۳) و نیز در آیه نزل به الروح الامین علی قلبک (۴۴) آمده که قرآن بر قلب پیامبر - که جای گاه ادراک درونی است - فرود آمده است.

ولی این احتمال جایی ندارد و فاقد سند اعتبار است. علاوه صراحت آیات قرآن آن را نفی می‌کند و تلقی مسلمانان از روز نخست تا

کنون خلاف آن را می‌رساند و بامساله اعجاز و تحدی- که بیش تر در جنبه لفظ و تنظیم عبارات متمرکز است منافات دارد، زیرا گستره تعجیز شامل پیامبر نیز می‌گردد.

چنین برداشتی از دو آیه فوق کاملاً- سطحی می‌نماید، زیرا مقصود از قلب در این دو آیه، شخصیت درونی پیامبر است که شخصیت حقیقی او را تشکیل می‌دهد. دریافت وحی نیز می‌بایست از همان راه صورت می‌گرفت، چون پیام وحیانی به گونه معمولی انجام نمی‌گیرد تا بتوان با حس ظاهری آن را دریافت، بلکه دستگاه و گیرنده مناسب خود را برای دریافت نیاز دارد، که همان جنبه روحانی و ملکوتی پیامبران است که به سر حد کمال رسیده و شایستگی دریافت و بازگو کردن چنین پیامی را دارند.

اگر خواسته باشیم مثال تقریبی برای آن ارائه دهیم، می‌توان نحوه دریافت امواج رادیویی را شاهد بیاوریم، دستگاه مخصوصی نیاز است تا پیام رادیویی را دریافت دارد، و عین الفاظ و عبارات دریافتی را گزارش دهد. پیام رادیویی را با همان الفاظ و عبارات با حس معمولی نمی‌توان دریافت نمود، ولی با دستگاه مخصوص و متناسب با آن قابل دریافت و بازگو کردن می‌باشد. هرگز تصور نمی‌رود که دستگاه گیرنده تنها مفاهیم را دریافت می‌دارد، آن گاه خود در قالب الفاظ (ساخته خود) درمی‌آورد.

این یک مثال تقریبی است، و هرگز نخواسته‌ایم شباهتی میان آن و نحوه دریافت وحی ثابت کنیم. جز آن که می‌توان تصور نمود دریافت به گونه‌ای است که قابل حس نباشد، ولی عین الفاظ و عبارات به گونه غیر محسوس، قابل دریافت و بازگو کردن باشد. قرآن تصریح دارد که الفاظ و عبارات قرآن و ساختار آن، از آن خدا است و بادست وحی انجام گرفته است، زیرا واژه‌های قرائت، تلاوت و ترتیل را به کار برده، که از نظر وضع لغت عرب تنها بازگو کردن سروده دیگران را می‌رساند، که الفاظ و معانی هر دو از آن دیگری باشد، و بازگو کننده آن را صرفاً تلاوت می‌کند و از خود چیزی مایه نمی‌رود.

قرائت از نظر لغت بازگو کردن عبارت و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده باشد، و اگر الفاظ و عبارات از خود او باشد، واژه قرائت به کار نمی‌رود.

همین گونه است تلاوت. لذا فقها گفته‌اند: قرائت، عبارت است از حکایت لفظ، در مقابل تکلم که عبارت است از حکایت معنا. همان گونه که درباره شعر، اگر خود بسراید انشاء گویند، و اگر شعری که سابق گفته یا از دیگری باشد، انشاد گویند. انشاد، حکایت شعری است که قبلاً سروده شده، و انشاء سرودن بالبداهه است.

قرائت نیز حکایت نثری است که الفاظ و عبارات آن قبلاً تنظیم شده است و تکلم، انشاء معنا است با الفاظ و عباراتی که خود تنظیم می‌کند.

با این توضیح روشن شد که قرآن نمی‌تواند الفاظ و عباراتش از پیامبر باشد، زیرا پیامبر آن را قرائت یا تلاوت می‌فرمود، و هرگز در جایی نیامده که پیامبر به آن تکلم می‌نمود.

در قرآن کریم آمده: فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم (۴۵). و اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لا یؤمنون حجاباً مستوراً (۴۶). و قرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی . سنقرؤک فلا تنسی (۴۸). هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته (۴۹). و ان اتلو هذا القرآن... (۵۰). و اتل ما اوحی الیک من کتاب ربک (۵۱). آیاتی که تلاوت قرآن را به پیامبر نسبت می‌دهند فراوان است.

علاوه، قرآن صریحاً با عنوان کلام الله یاد شده: و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله (۵۲). یریدون ان یبدلوا کلام الله (۵۳). و در احادیث تفسیر به رای آمده: «ما آمن بی من فسر برایه کلامی (۵۴) و در حدیث دیگر آمده: «و هو کلام الله، و تاویله لا یشبه کلام البشر» (۵۵).

اضافه بر آن این که خداوند می‌فرماید: قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم، کاملاً صراحت دارد که ساختار لفظی آن نیز با دست وحی انجام گرفته است. در آیه سوره شعراء که مستشکل به آن تمسک جسته، صریحاً به این جهت عنایت دارد: و انه لتزیل رب

العالمین. نزل به الروح الامین. علی قلبک لتکون من المنذرین. بلسان عربی مبین (۵۶).

لذا جای تردید نیست که قرآن در دو جهت لفظ و معنا ساختار و حیانی دارد، و صرفاً کلام خدا است. هرگز در توان پیامبر نیست که چنین سخن معجزه آسایی - که بیش تر در جهت لفظ و نظم عبارت متمرکز است - از خود بسازد. گستره آیات تحدی و تعجیز، شامل پیامبر نیز می‌شود، چنان چه اشارت رفت.

پی‌نوشتها:

۱- المیزان، ج ۳، ص ۷۸-۷۹.

۲- الرحمان ۴: ۵۵-۱.

۳- ابراهیم ۴: ۱۴.

۴- یوسف ۲: ۱۲.

۵- زخرف ۳: ۴۳.

۶- نحل ۱۰۳: ۱۶.

۷- شعراء ۱۹۵: ۲۶-۱۹۳.

۸- قمر ۱۷: ۵۴ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰.

۹- دخان ۵۸: ۴۴.

۱۰- زمر ۲۸: ۳۹.

۱۱- یعنی. زبان متعارف که برای همگان قابل فهم باشد، با این تفاوت که اختلاف استعدادها در عمق درک مطالب مؤثر است.

۱۲- رعد ۱۷: ۱۳.

۱۳- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: فرموده: «القرآن ظهر و بطن». (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱).

۱۴- محمد ۲۴: ۴۷.

۱۵- «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات و اخر متشابهات (آل عمران ۷: ۳).

۱۶- بحار الانوار، چاپ بیروت، ج ۷۵، ص ۲۷۸.

۱۷- التمهید، ج ۷.

۱۸- بقره ۲۱: ۲.

۱۹- بقره ۲۷۵: ۲.

۲۰- نساء ۱۵۳: ۴.

۲۱- بقره ۱۱۸: ۲.

۲۲- صافات ۱۳۸: ۳۷-۱۳۷.

۲۳- انفال ۵۴: ۸-۵۱.

۲۴- ر. ک: سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن.

۲۵- ابراهیم ۱۸: ۱۴.

۲۶- بقره ۲۶۴: ۲.

۲۷- زمر ۲۷: ۳۹.

۲۸- اسراء ۸۹: ۱۷.

- ۲۹- شعراء ۱۹۵:۲۶.
- ۳۰- «فالمدبرات امر» (نازعات ۵:۷۹)، یعنی نیروهای عاقل و فعال که تدبیر جهان هستی با دست آنان انجام می‌گیرد.
- ۳۱- «جاعل الملائکة اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع (فاطر ۱:۳۵).
- ۳۲- ج ۷ التمهید که مخصوص دفع شبهات است. علامه به این جهت در مقدمه تفسیر المیزان (ج ۱، ص ۹-۶) اشارتی دارد.
- ۳۳- صدوق در کتاب توحید (ص ۲۲۰-۱۹۴) اسما حسناى الهی را مشروحا بیان داشته است: هم چنین رجوع شود به فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۱۵۰-۹۷. سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، مصباح کفعمی.
- ص ۳۴۷-۳۱۲ ابن فهد حلی، خاتمه کتاب عدۀ الداعی، ص ۳۱۲-۲۹۸، شرح اسما حسناى فخر رازی ص ۳۵۳-۱۵۲.
- ۳۴- حشر ۲۴:۵۹-۲۲.
- ۳۵- بقره ۳۰:۲.
- ۳۶- احزاب ۷۲:۳۳.
- ۳۷- بقره ۳۱:۲.
- ۳۸- اسراء ۷۰:۱۷.
- ۳۹- حجر ۲۹:۱۵.
- ۴۰- جائیه ۱۳:۴۵.
- ۴۱- فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱، به نقل از مشارق انوار الیقین، ص ۶۷.
- ۴۲- مؤمنون ۱۴:۲۳.
- ۴۳- ر.ک: فلسفه علم کلام، نوشته هری اوسترین و لفسق ترجمه احمد آرام. وی این احتمال را به معمر بن عباد سلمی (متوفای ۲۲۸) که از سران معتزله است، نسبت داده و به کتاب مقالات الاسلامیین ابو الحسن اشعری استناد کرده است، که با رجوع به اصل مستند، روشن گردید برداشت هری اوسترین اشتباه بوده است. ولی همین امر سبب شده تا افرادی مانند «مقصود فراستخواه آن را دست آویز قرار داده و به عنوان شبهه، امروزه مطرح سازند. رجوع شود به کتاب وی زبان قرآن ص ۳۰۵. و مقال وی در فصل نامه فرراه، شماره ۱، زمستان ۷۷، ص ۲۱۰.۲. بقره ۹۷:۲.
- ۴۴- شعراء ۱۹۴:۲۶-۱۹۳.
- ۴۵- نحل ۹۸:۱۶.
- ۴۶- اسراء ۴۵:۱۷.
- ۴۷- اسراء ۱۰۶:۱۷.
- ۴۸- اعلیٰ ۶:۸۷.
- ۴۹- جمعه ۲:۶۲.
- ۵۰- نمل ۹۲:۲۷.
- ۵۱- کهف ۲۷:۱۸.
- ۵۲- توبه ۶:۹.
- ۵۳- فتح ۱۵:۴۸.
- ۵۴- امالی صدوق، ط نجف، ص ۶، مجلس ۲.
- ۵۵- توحید صدوق، ط بیروت، ص ۲۶۴، باب ۳۶.

۵۶- شعراء ۱۹۵:۲۶-۱۹۲.

حیاتی بودن ساختار قرآن

برخی احتمال داده‌اند که الفاظ و تنظیم عبارات قرآن وحیانی نباشد، بلکه معانی آن بر قلب پیامبر القاء شده و آن حضرت خود آن را در قالب الفاظ در آورده است! (۴۲)

این احتمال از آن جا نشأت گرفته که در تعبیر آیه فانه نزله علی قلبک (۴۳) و نیز در آیه نزل به الروح الامین علی قلبک (۴۴) آمده که قرآن بر قلب پیامبر- که جای گاه ادراک درونی است- فرود آمده است.

ولی این احتمال جایی ندارد و فاقد سند اعتبار است. علاوه صراحت آیات قرآن آن را نفی می‌کند و تلقی مسلمانان از روز نخست تا کنون خلاف آن را می‌رساند و بامساله اعجاز و تحدی- که بیش تر در جنبه لفظ و تنظیم عبارات متمرکز است منافات دارد، زیرا گستره تعجیز شامل پیامبر نیز می‌گردد.

چنین برداشتی از دو آیه فوق کاملاً- سطحی می‌نماید، زیرا مقصود از قلب در این دو آیه، شخصیت درونی پیامبر است که شخصیت حقیقی او را تشکیل می‌دهد. دریافت وحی نیز می‌بایست از همان راه صورت می‌گرفت، چون پیام وحیانی به گونه معمولی انجام نمی‌گیرد تا بتوان با حس ظاهری آن را دریافت، بلکه دستگاه و گیرنده مناسب خود را برای دریافت نیاز دارد، که همان جنبه روحانی و ملکوتی پیامبران است که به سر حد کمال رسیده و شایستگی دریافت و بازگو کردن چنین پیامی را دارند.

اگر خواسته باشیم مثال تقریبی برای آن ارائه دهیم، می‌توان نحوه دریافت امواج رادیویی را شاهد بیاوریم، دستگاه مخصوصی نیاز است تا پیام رادیویی را دریافت دارد، و عین الفاظ و عبارات دریافتی را گزارش دهد. پیام رادیویی را با همان الفاظ و عبارات با حس معمولی نمی‌توان دریافت نمود، ولی با دستگاه مخصوص و متناسب با آن قابل دریافت و بازگو کردن می‌باشد. هرگز تصور نمی‌رود که دستگاه گیرنده تنها مفاهیم را دریافت می‌دارد، آن گاه خود در قالب الفاظ (ساخته خود) درمی‌آورد.

این یک مثال تقریبی است، و هرگز نخواسته‌ایم شباهتی میان آن و نحوه دریافت وحی ثابت کنیم. جز آن که می‌توان تصور نمود دریافت به گونه‌ای است که قابل حس نباشد، ولی عین الفاظ و عبارات به گونه غیر محسوس، قابل دریافت و بازگو کردن باشد. قرآن تصریح دارد که الفاظ و عبارات قرآن و ساختار آن، از آن خدا است و بادست وحی انجام گرفته است، زیرا واژه‌های قرائت، تلاوت و ترتیل را به کار برده، که از نظر وضع لغت عرب تنها بازگو کردن سروده دیگران را می‌رساند، که الفاظ و معانی هر دو از آن دیگری باشد، و بازگو کننده آن را صرفاً تلاوت می‌کند و از خود چیزی مایه نمی‌رود.

قرائت از نظر لغت بازگو کردن عبارت و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده باشد، و اگر الفاظ و عبارات از خود او باشد، واژه قرائت به کار نمی‌رود.

همین گونه است تلاوت. لذا فقها گفته‌اند: قرائت، عبارت است از حکایت لفظ، در مقابل تکلم که عبارت است از حکایت معنا. همان گونه که درباره شعر، اگر خود بسراید انشاء گویند، و اگر شعری که سابق گفته یا از دیگری باشد، انشاد گویند. انشاد، حکایت شعری است که قبلاً سروده شده، و انشاء سرودن بالبداهه است.

قرائت نیز حکایت نثری است که الفاظ و عبارات آن قبلاً تنظیم شده است و تکلم، انشاء معنا است با الفاظ و عباراتی که خود تنظیم می‌کند.

با این توضیح روشن شد که قرآن نمی‌تواند الفاظ و عباراتش از پیامبر باشد، زیرا پیامبر آن را قرائت یا تلاوت می‌فرمود، و هرگز در جایی نیامده که پیامبر به آن تکلم می‌نمود.

در قرآن کریم آمده: فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم (۴۵). و اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لا یؤمنون

حجابا مستورا (۴۶). و قرآنا فرقناه لتقراه على الناس على . سنقرؤك فلا تنسى (۴۸). هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته (۴۹). و ان اتلو هذا القرآن... (۵۰). و اتل ما اوحى اليك من كتاب ربك (۵۱). آیاتی که تلاوت قرآن را به پیامبر نسبت می‌دهند فراوان است.

علاوه، قرآن صریحا با عنوان کلام الله یاد شده: و ان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله (۵۲). یریدون ان یبدلوا كلام الله (۵۳). و در احادیث تفسیر به رای آمده: «ما آمن بی من فسر برایه کلامی (۵۴) و در حدیث دیگر آمده: «و هو کلام الله، و تاویل لا یشبه کلام البشر» (۵۵).

اضافه بر آن این که خداوند می‌فرماید: قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم، کاملا صراحت دارد که ساختار لفظی آن نیز با دست وحی انجام گرفته است. در آیه سوره شعراء که مستشکل به آن تمسک جسته، صریحا به این جهت عنایت دارد: و انه لتنزیل رب العالمین. نزل به الروح الامین. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربی مبین (۵۶).

لذا جای تردید نیست که قرآن در دو جهت لفظ و معنا ساختار و حیانی دارد، و صرفا کلام خدا است. هرگز در توان پیامبر نیست که چنین سخن معجزه آسای - که بیش تر در جهت لفظ و نظم عبارت متمرکز است - از خود بسازد. گستره آیات تحدی و تعجیز، شامل پیامبر نیز می‌شود، چنان چه اشارت رفت.

پی‌نوشتها:

۱- المیزان، ج ۳، ص ۷۸-۷۹.

۲- الرحمان ۴: ۵۵-۱.

۳- ابراهیم ۴: ۱۴.

۴- یوسف ۲: ۱۲.

۵- زخرف ۳: ۴۳.

۶- نحل ۱۰۳: ۱۶.

۷- شعراء ۱۹۵: ۲۶-۱۹۳.

۸- قمر ۱۷: ۵۴ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰.

۹- دخان ۵۸: ۴۴.

۱۰- زمر ۲۸: ۳۹.

۱۱- یعنی زبان متعارف که برای همگان قابل فهم باشد، با این تفاوت که اختلاف استعدادها در عمق درک مطالب مؤثر است.

۱۲- رعد ۱۷: ۱۳.

۱۳- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: «للقرآن ظهر و بطن». (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱).

۱۴- محمد ۲۴: ۴۷.

۱۵- «هو الذى انزل عليك الكتاب منه آیات محكمات و اخر متشابهات (آل عمران ۷: ۳).

۱۶- بحار الانوار، چاپ بیروت، ج ۷۵، ص ۲۷۸.

۱۷- التمهید، ج ۷.

۱۸- بقره ۲۱: ۲.

۱۹- بقره ۲۷۵: ۲.

۲۰- نساء ۱۵۳: ۴.

- ۲۱- بقره ۱۱۸:۲.
- ۲۲- صافات ۱۳۸:۳۷-۱۳۷.
- ۲۳- انفال ۵۴:۸-۵۱.
- ۲۴- ر.ک: سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن.
- ۲۵- ابراهیم ۱۸:۱۴.
- ۲۶- بقره ۲۶۴:۲.
- ۲۷- زمر ۲۷:۳۹.
- ۲۸- اسراء ۸۹:۱۷.
- ۲۹- شعراء ۱۹۵:۲۶.
- ۳۰- «فالمدبرات امر» (نازعات ۵:۷۹)، یعنی نیروهای عاقل و فعال که تدبیر جهان هستی با دست آنان انجام می‌گیرد.
- ۳۱- «جاعل الملائکة اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع (فاطر ۱:۳۵).
- ۳۲- ج ۷ التمهید که مخصوص دفع شبهات است. علامه به این جهت در مقدمه تفسیر المیزان (ج ۱، ص ۹-۶) اشارتی دارد.
- ۳۳- صدوق در کتاب توحید (ص ۲۲۰-۱۹۴) اسما حسناى الهی را مشروحا بیان داشته است: هم چنین رجوع شود به فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۱۵۰-۹۷. سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، مصباح کفعمی.
- ص ۳۴۷-۳۱۲ ابن فهد حلّی، خاتمه کتاب عدة الداعی، ص ۳۱۲-۲۹۸، شرح اسما حسناى فخر رازی ص ۳۵۳-۱۵۲.
- ۳۴- حشر ۲۴:۵۹-۲۲.
- ۳۵- بقره ۳۰:۲.
- ۳۶- احزاب ۷۲:۳۳.
- ۳۷- بقره ۳۱:۲.
- ۳۸- اسراء ۷۰:۱۷.
- ۳۹- حجر ۲۹:۱۵.
- ۴۰- جاثیه ۱۳:۴۵.
- ۴۱- فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱، به نقل از مشارق انوار الیقین، ص ۶۷.
- ۴۲- مؤمنون ۱۴:۲۳.
- ۴۳- ر.ک: فلسفه علم کلام، نوشته هری اوسترین و لفسق ترجمه احمد آرام. وی این احتمال را به معمر بن عباد سلمی (متوفای ۲۲۸) که از سران معتزله است، نسبت داده و به کتاب مقالات الاسلامیین ابو الحسن اشعری استناد کرده است، که با رجوع به اصل مستند، روشن گردید برداشت هری اوسترین اشتباه بوده است. ولی همین امر سبب شده تا افرادی مانند «مقصود فراستخواه آن را دست آویز قرار داده و به عنوان شبهه، امروزه مطرح سازند. رجوع شود به کتاب وی زبان قرآن ص ۳۰۵. و مقال وی در فصل نامه فرراه، شماره ۱، زمستان ۷۷، ص ۲۱.۲. بقره ۹۷:۲.
- ۴۴- شعراء ۱۹۴:۲۶-۱۹۳.
- ۴۵- نحل ۹۸:۱۶.
- ۴۶- اسراء ۴۵:۱۷.
- ۴۷- اسراء ۱۰۶:۱۷.

۴۸- اعلیٰ ۸۷:۶.

۴۹- جمعه ۶۲:۲.

۵۰- نمل ۲۷:۹۲.

۵۱- کهف ۱۸:۲۷.

۵۲- توبه ۹:۶.

۵۳- فتح ۴۸:۱۵.

۵۴- امالی صدوق، ط نجف، ص ۶، مجلس ۲.

۵۵- توحید صدوق، ط بیروت، ص ۲۶۴، باب ۳۶.

۵۶- شعراء ۱۹۵:۲۶-۱۹۲.

فصل دوم

نزول قرآن

قرآن مجموعه آیات و سوره‌های نازل شده بر پیامبر اسلام است که پیش از هجرت و پس از آن در مناسبت‌های مختلف و پیش آمده‌های گوناگون به طور پراکنده نازل شده است. سپس گرد آوری شده و به صورت مجموعه کتاب در آمده است.

نزول قرآن تدریجی، آیه آیه و سوره سوره، بوده و تا آخرین سال حیات پیامبر صلی الله علیه و آله ادامه داشته است. در دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله هرگاه پیش آمده رخ می‌داد یا مسلمانان با مشکلی روبرو می‌شدند، در ارتباط با آن پیش آمده یا برای رفع آن مشکل یا احیاناً پاسخ به سؤال‌های مطرح شده، مجموعه‌ای از آیات یا سوره‌ای نازل می‌شد. این مناسبت‌ها و پیش آمده‌ها را اصطلاحاً اسباب نزول یا شان نزول می‌نامند، که دانستن آن‌ها برای فهم دقیق بسیاری از آیات ضروری است. این نزول پراکنده، قرآن را از دیگر کتب آسمانی جدا می‌سازد. زیرا صحف ابراهیم و الواح موسی یک جا نازل شد و همین امر موجب عیب جویی مشرکان گردید: و قال الذین کفروا لو لا- نزل علیه القرآن جمله واحده...، کسانی که کفر ورزیده‌اند گفتند: چرا قرآن یک جا بر او نازل نگردیده؟...» در جواب آنان آمده: كذلك لثبت به فؤادک و رتلناه ترتیلا (۱)، این به خاطر آن است که قلب تو را به وسیله آن استوار گردانیم و [از این رو] آن را به تدریج بر تو خواندیم. در جای دیگر می‌گوید: و قرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا (۲)، قرآنی که با آیاتش را از هم جدا کردیم تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی و آن را به تدریج نازل کردیم. به طوری که از قرآن استنباط می‌شود، حکمت تدریجی بودن نزول قرآن آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مسلمانان احساس کنند هم واره مورد عنایت خاص پروردگار قرار دارند و پیوسته رابطه آنان با حق تعالی استوار است و این تداوم نزول باعث دل گرمی و تثبیت آنان را فراهم سازد. و اصبر لحکم ربک فانک باعیننا... (۳)، و در برابر دستور پروردگارت شکیا باش چرا که مورد عنایت کامل ما قرار داری...» این قبیل دل گرمی‌های مداوم برای پیامبر اسلام فراوان بوده است و در قرآن در موارد بسیاری بدان اشاره شده است.

آغاز نزول

آغاز نزول قرآن در ماه مبارک رمضان و در شب قدر صورت گرفت:

شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان... (۴)، انا انزلناه فی لیلة مبارکه انا کنا منذرین، فیها یفرق

کل امر حکیم (۵)، انا انزلناه فی لیلة القدر... (۶).

شب قدر-نزد امامیه-میان دو شب مردد است: شب ۲۱ و ۲۳ ماه مبارک رمضان. شیخ کلینی از حسان بن مهران روایت کرده است گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: شب قدر کدام است؟ فرمود: «آن را در یکی از دو شب ۲۱ و ۲۳ جستجو کن. زراره از امام صادق علیه السلام روایت کرده فرمود: «شب ۱۹ شب تقدیر است، شب ۲۱ شب تعیین و شب ۲۳ شب ختم و امضای امر است (۷)». شیخ صدوق می گوید:

«مشایخ ما اتفاق نظر دارند که لیلة القدر، شب ۲۳ ماه رمضان است (۸). این شب را «لیلة الجهنی نیز گویند به شرحی که در حدیث ابو حمزه ثمالی آمده است (۹).

سه سال تاخیر نزول

آغاز وحی رسالی (بعثت) در ۲۷ ماه رجب، ۱۳ سال پیش از هجرت (۶۰۹ میلادی) بود (۱۰)، ولی نزول قرآن به عنوان کتاب آسمانی، سه سال تاخیر داشت. این سه سال را به نام فترت (۱۱) می خوانند. پیامبر صلی الله علیه و آله در این مدت دعوت خود را سری انجام می داد تا آیه فاصدع بما تؤمر (۱۲) نازل شد و دستور اعلان دعوت را دریافت کرد (۱۳). ابو عبد الله زنجانی گوید: «پس از نزول آیه اقرا باسم ربك الذی خلق...» (۱۴) تا مدت سه سال قرآن نازل نشد و این مدت را فترت وحی می نامند، سپس قرآن به صورت تدریجی نازل گردید که مورد اعتراض مشرکین قرار گرفت (۱۵). چنان که در آیه لو لانزل علیه القرآن جمله واحدة (۱۶) به آن اشارت رفت.

مدت نزول

مدت نزول تدریجی قرآن بیست سال است. نزول قرآن سه سال بعد از بعثت آغاز و تا آخرین سال حیات پیامبر صلی الله علیه و آله ادامه داشت. ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفای ۳۲۸) حدیثی آورده است که حفص بن غیاث از امام جعفر صادق علیه السلام می پرسد: با آن که نزول قرآن در مدت ۲۰ سال بوده، چرا خداوند فرموده است: شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن (۱۷) محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی (متوفای ۳۲۰) از ابراهیم بن عمر صنعانی نقل می کند که به حضرت امام صادق علیه السلام عرض کرد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردیده با آن که در مدت بیست سال نازل شده است؟ (۱۸) علی بن ابراهیم قمی می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال شد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردید، با آن که در طول بیست سال نازل شده است؟ (۱۹) امام صادق علیه السلام در روایات مذکور تصریح فرمودند: «...ثم نزل فی طول عشرين عاما...» که ابن بابویه صدوق (۲۰) و علامه مجلسی (۲۱) و سید عبد الله شبر (۲۲) و دیگران این نظر را برگزیده اند (۲۳).

سعید بن مسیب، (متوفای ۹۵)، از بزرگان تابعین و از فقهای سبعة مدینه، می گوید: قرآن بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در سن ۴۳ سالگی نازل شد (۲۴) و این غیر از بعثت است که به اتفاق امت در سن ۴۰ سالگی بوده است. واحدی نیشابوری از عامر بن شراحیل شعبی، از فقها و ادبای تابعین (۲۰-۱۰۹)، نقل می کند که گفته است:

«مدت نزول قرآن حدودا بیست سال بوده است (۲۵)، و نیز امام احمد بن حنبل از وی نقل می کند که گفته است: «نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله در سن چهل سالگی بوده است و پس از سه سال، قرآن در مدت بیست سال نازل شده و ابو الفداء، معروف به ابن کثیر می گوید: «سند این نقل کاملا صحیح است (۲۶). ابو جعفر طبری از عکرمه روایت کرده که ابن عباس گفته است: «نزول قرآن، از آغاز تا پایان، بیست سال به طول انجامید» (۲۷).

ابو الفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی (متوفای ۷۷۴) از محمد بن اسماعیل بخاری حدیثی می آورد که ابن عباس و عایشه گفتند: «قرآن به

مدت ده سال در مکه و ده سال در مدینه نازل شد» و نیز از ابو عبید قاسم بن سلام روایت بیست سال نزول قرآن را آورده و در پایان گفته است: «هذا اسناد صحیح (۲۸).

در این جا سه پرسش مطرح می‌شود:

—چگونه نزول قرآن یا آغاز نزول آن در شب قدر بوده است در حالی که بعثت پیامبر در ۲۷ رجب با پنج آیه از اول سوره علق آغاز شد؟

—چگونه نزول قرآن در شب قدر انجام گرفته است در حالی که قرآن در مدت بیست سال، نجومی یعنی هر چند آیه و در مناسبت‌های مختلف و پیش آمده‌های گوناگون، نازل شده است؟

—کدام آیات یا سوره برای نخستین بار بر پیامبر نازل شده است؟ اگر اولین آیات یا اولین سوره، سوره علق و پنج آیه از ابتدای آن است، چرا به سوره حمد «فاتحة الكتاب» می‌گویند؟

جواب پرسش اول و سوم روشن است. زیرا نزول قرآن، چنان که اشاره شد، سه سال پس از بعثت انجام گرفته است. در سه سال اول بعثت، دعوت به گونه سری انجام می‌گرفت و هنوز برای اسلام کتابی نازل نشده بود. تا آن که آیه فاصدع بما تؤمر...» (۲۹) نازل گردید و پیامبر صلی الله علیه و آله به اعلام علنی دعوت ماموریت یافت و نزول قرآن آغاز شد (۳۰). اما چرا به سوره حمد «فاتحة الكتاب» می‌گویند، اگر این نام را در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن سوره اطلاق کرده باشند (۳۱)، بدین دلیل است که اولین سوره کاملی است که بر پیامبر نازل شده است. در برخی روایات آمده است که همان روز اول بعثت، جبرئیل نماز و وضو را طبق آیین اسلام به پیامبر تعلیم نمود، زیرا «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»، بنا بر این سوره مذکور به طور کامل نازل شد (۳۲).

در مورد پرسش دوم: یعنی نزول قرآن در شب قدر و تعارض آن با نزول تدریجی، گفت و گو بسیار است و آرای مختلف در این زمینه عرضه شده است که خلاصه‌ای از آن را در ذیل می‌آوریم:

نظر اول: آغاز نزول قرآن در شب قدر بوده است، چنان که از ظاهر آیه «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن...» (۳۳) به دست می‌آید. بیش تر محققین این رای را برگزیده‌اند. زیرا معاصرین نزول آیه از واژه قرآن، قرآن کامل را نمی‌فهمیدند. براساس این نظر آیه مذکور ابتدای نزول را می‌رساند. از این رو بیش تر مفسرین آیه شریفه را این گونه تفسیر کرده‌اند: «...ای بدء نزول القرآن فیہ (۳۴) مگر کسانی که متعبد به ظاهر روایاتند (۳۵). روایات درباره تفسیر قرآن، حجیت تعبذیه ندارند، زیرا تعبذ در مورد عمل است، نه در مورد عقیده و درک. مخصوصا اگر روایات با ظاهر لفظ مخالف بوده و نیاز به تاویل داشته باشند. به علاوه این قرآن با الفاظ و عبارات و خصوصیاتش نمی‌تواند یک جا و در یک شب نازل شده باشد، مگر آن که به تاویل دست بزنیم. مثلا در قرآن از گذشته‌ای خبر می‌دهد که نسبت به اولین شب قدر، آینده دور محسوب می‌شود. برای مثال:

و لقد نصرکم الله بیدر و انتم اذله... (۳۶)، خداوند شما را در [جنگ] بدر یاری کرد [و بردشمنان خطرناک پیروز ساخت] در حالی که شما [نسبت به آنان] ناتوان بودید...».

لقد نصرکم الله فی مواطن کثیره و یوم حنین اذ اعجبکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا وضاعت علیکم الارض بما رحبت ثم ولیم مدبرین ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و انزل جنودا لم تروها... (۳۷)، خداوند شما را در جاهای زیادی یاری کرد [و بردشمن پیروز شدید] و [نیز] در روز حنین آن هنگام که فزونی جمعیتان شما را مغرور ساخت، ولی [این فزونی جمعیت] هیچ به دردتان نخورد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد سپس پشت [به دشمن] کرده، فرار نمودید. آن گاه خداوند سکینه [آرامش] خود را بر پیامبرش و بر مؤمنان فرود آورد، و سپاهیان فرورستاد که آن‌ها را نمی‌دیدید...».

الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذین کفروا ثانی اثین اذ هما فی الغار اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سکینته علیه و ایده بجنود لم تروها و جعل کلمة الذین کفروا السفلی و کلمة الله هی العلیا و الله عزیز حکیم (۳۸)، اگر او را یاری نکنید قطعاً خدا

اورا یاری کرد[و در مشکل‌ترین لحظه‌ها او را تنها نگذاشت] آن هنگام که کافران او را [از مکه] بیرون کردند، در حالی که دومین نفر بود[و یک نفر بیش‌تر هم راه نداشت] در آن هنگام که آن دو در غار بودند وقتی به هم راه خود می‌گفت: غم مخور، خدا باماست، در این موقع خداوند سکینه[و آرامش] خود را بر او فرو فرستاد و او را با سپاه‌یانی که آن‌ها را نمی‌دید تقویت نمود و گفتار[و هدف] کافران را پست‌تر گردانید[و آنان را با شکست مواجه ساخت] و سخن خدا[و آیین او] برتر[و پیروز] است و خداوند عزیز و حکیم است.

عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و تعلم الكاذبين (۳۹)، خداوند تو را بخشید چرا پیش از آن که راست گویان و دروغ گویان را بشناسی به آنان اجازه دادی؟
[خوب بود صبر می‌کردی تا هر دو گروه خود را نشان دهند].

فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله و كرهوا ان يجاهدوا باموالهم و انفسهم في سبيل الله و قالوا لا تنفروا في الحر... (۴۰)، بر جای ماندگان[از جنگ تبوک] از مخالفت با رسول خدا خوشنود بودند و کراهت داشتند که با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کنند و [به یک دیگر و به مؤمنان] گفتند: در این گرما [به سوی میدان] بسیج نشوید....

و جاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم و قعد الذين كذبوا الله و رسوله... (۴۱)، و عذرخواهان از اعراب [نزد تو] آمدند که به آنان اجازه [ترک جهاد] داده شود و آنان که به خدا و پیامبرش دروغ گفتند بدون هیچ عذری در خانه خود نشستند....

و الذين اتخذوا مسجدا ضراراً و كفرا و تفرقاً بين المؤمنين و ارسادا لمن حارب الله و رسوله من قبل... (۴۲)، گروهی دیگر از آنان، کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان [به مسلمانان] و [تقویت] کفر و تفرقه افکنی میان مؤمنان و کمین‌گاهی برای کسی که با خدا و پیامبرش به جنگ برخاسته بود....

من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فممنهم من قضى نحبه و منهم من ينتظر و ما بدلوا تبديلاً (۴۳)، در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهده‌ی که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند بعضی پیمان خود را به آخر بردند [و در راه او شربت شهادت نوشیدند] و برخی دیگر در [همین] انتظارند، و هرگز تغییر و تبدیلی در عهد و پیمان خود ندادند....

قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها و تشتكي الى الله و الله يسمع تحاوركما... (۴۴)، خداوند سخن زنی را که درباره شوهرش با تو گفتگو و به خدا شکایت می‌کرد شنید [و تقاضای او را اجابت کرد]، خداوند گفتگوی شما را با هم [و اصرار آن زن را درباره حل مشکلش] می‌شنید....

این قبیل آیات در قرآن بسیار است که از گذشته خبر می‌دهد و اگر نزول آن در شب قدر (اولین شب قدر) بوده باشد، باید به صورت مستقبل (آینده دور) بیاید.

و گرنه سخن، از حالت صدق و ظاهر حقیقت به دور خواهد بود.

علاوه بر استدلال مذکور، در قرآن آیات ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، مبهم و مبین بسیار است. در حالی که مقتضای ناسخ بودن، تاخیر زمانی آیات ناسخ از منسوخ است. هم چنین بقیه تقييدات و مخصوصاً بیان مبهمات که لازمه طبیعی و عادی آن وجود فاصله زمانی است. پس هرگز معقول نیست که قرآن موجود یک جا نازل شده باشد و نیز خود آیه شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن... (۴۵) و آیات مشابه از گذشته حکایت دارند، به گونه‌ای که شامل خود این آیات نمی‌شوند.

پس این آیات از چیز دیگر، جز خود خبر می‌دهند و آن شروع نزول قرآن است.

توضیح این که این آیات خود جزء قرآنند و اگر از تمامی قرآن خبر می‌دادند که در شب قدر نازل شده از خود نیز خبر داده‌اند. پس لازمه آن، این است که این آیات نیز در شب قدر نازل شده باشند و بایستی بدین صورت گفته شود: «الذی ينزل یا انانزله تا این که حکایت از زمان حال باشد، ولی این آیات از غیر خود خبر می‌دهند و این نیست جز آن که بگوییم منظور از نزول در شب قدر، آغاز

نزول بوده است نه این که همه قرآن یک جا در این شب نازل شده باشد.

شیخ مفید درباره گفتار صدوق که برای قرآن دو نزول فرض کرده است: دفعی و تدریجی که نظر پنجم است. می‌گوید:

«منشا آن چه شیخ ابو جعفر صدوق برگزیده خبر واحدی است که نه موجب علم می‌شود تا آن را باور کرد، و نه موجب عمل می‌گردد تا آن را تعبدا پذیرفت. به علاوه نزول قرآن در حالات گوناگون و در مناسبت‌های مختلف که اسباب نزول خوانده می‌شود، خود شاهی است بر نپذیرفتن ظاهر آن خبر، زیرا قرآن درباره جریاناتی سخن می‌گوید که پیش از حدوث آن مفهومی ندارد و نمی‌تواند حقیقت باشد، جز آن که همان موقع نازل شده باشد. مثلاً قرآن از گفته منافقین خبر می‌دهد: و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بکفرهم فقلیلا ما یؤمنون (۴۶) و یا گفتار مشرکان را نقل می‌کند و قالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم... (۴۷) این گونه خبرها از گذشته است، نمی‌شود پیش از زمان وقوع صادر شود. در قرآن نظایر چنین اخبار فراوان است (۴۸).

سید مرتضی علم الهدی نیز می‌گوید: «اگر شیخ ابو جعفر صدوق در این که قرآن یک جا نازل شده است بر روایات تکیه کرده باشد، آن‌ها نه موجب علم‌اند و نه مایه یقین. و در مقابل آن‌ها روایات بسیاری است که خلاف آن را ثابت می‌کند و قرآن را نازل شده در مناسبت‌های مختلف می‌داند. برخی در مکه و برخی در مدینه و احیانا حضرت رسول در پیش آمدهایی منتظر می‌ماند تا آیه یا آیاتی نازل شود، این قبیل آیات در قرآن بسیار است. به علاوه خود قرآن صریحا دلالت دارد که به طور پراکنده نازل شده است: و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جمله واحدة کذلک لثبت به فؤادک و رتلناه ترتیلا (۴۹) آیه کذلک لثبت... نشان می‌دهد که قرآن به طور پراکنده نازل شده است تا موجب استواری قلب پیامبر گردد» (۵۰).

نظر دوم: گروهی معتقدند که در شب قدر هر سال، آن اندازه از قرآن که نیاز سال بود یک جا بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شد، سپس همان آیات تدریجا در ضمن سال، بر حسب مناسبت‌ها و پیش آمدها نازل می‌گردیده است. بر این فرض، مقصود از شهر رمضان - که قرآن در آن نازل شده است - و هم چنین لیلۃ القدر، یک رمضان و یک لیلۃ القدر نیست، بلکه همه ماه‌های رمضان و همه شب‌های قدر هر سال منظور است.

یعنی نوع مقصود است نه شخص. این نظر را به ابن جریر، عبد الملک بن عبد العزیز بن جریر (متوفای ۱۵۰) نسبت داده‌اند و برخی دیگر از دانش‌مندان نیز با آن موافقند (۵۱). این نظر با ظاهر تعبیر قرآن - چنان که گذشت منافات دارد و تمام اعتراضاتی که بر نظر پنجم وارد است بر این نظر نیز وارد می‌باشد.

نظر سوم: مقصود از انزل فیه القرآن انزل فی شانہ یا فی فضله القرآن است.

سفیان بن عیینه (متوفای ۱۹۸) می‌گوید: «معنی الآیة: انزل فی فضله القرآن».

ضحاک بن مزاحم (متوفای ۱۰۶) می‌گوید: «انزل صومه فی القرآن. برخی دیگر نیز آن را. البته این احتمال با آیه شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن (۵۳) در سوره بقره ممکن است سازگار باشد، اما با آیات سوره دخان و قدر سازگار نمی‌سازد.

نظر چهارم: بیش‌تر آیات قرآن در ماه مبارک رمضان نازل شده است که برخی علما مانند سید قطب آن را به صورت احتمال آورده‌اند (۵۴)، ولی هیچ نشانه‌ای برای اثبات این نظر در دست نیست. به علاوه این نظر مخصوص آیه سوره بقره است و شامل دو سوره قدر و دخان که می‌گوید ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم، نمی‌شود.

بنابر این سه نظر اخیر قابل پذیرش نیستند. عمده نظر اول و نظر پنجم است.

نظر پنجم: گروهی معتقدند که قرآن دو نزول داشته است: دفعی و تدریجی. در شب قدر همه قرآن یک جا بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده، سپس در طول مدت نبوت دوباره به تدریج نازل گردیده است. این نظر شاید مشهورترین نظر نزد اهل حدیث باشد و منشا آن روایاتی است که این تفصیل در آن‌ها آمده است. برخی به ظاهر روایات اخذ کرده و برخی با تاویل، آن را

پذیرفته‌اند. جلال‌الدین سیوطی می‌گوید:

«صحيح‌ترین و مشهورترین اقوال همین قول است و روایات بسیار بر آن دلالت دارد». از ابن عباس روایت کرده‌اند: «انزل القرآن لیلۃ القدر جمله واحدۃ الی السماء الدنيا و وضع فی بیت العزۃ ثم انزل نجوما علی النبی صلی الله علیه و آله فی عشرين سنه (۵۵). طبق روایات اهل سنت قرآن یک جا از عرش بر آسمان اول (پایین‌ترین آسمان‌ها) نازل گردید، آن‌گاه در جای گاهی به نام بیت العزۃ به ودیعت نهاده شد، ولی در روایات شیعه آمده است که قرآن از عرش بر آسمان چهارم فرود آمد و در «بیت معمور» نهاده شد. صدوق آن را جزء عقاید امامیه دانسته است: «نزل القرآن فی شهر رمضان فی لیلۃ القدر جمله واحدۃ الی البیت المعمور فی السماء الرابعۃ ثم نزل من البیت المعمور فی مدۃ عشرين سنه و ان الله عز و جل اعطی نبیه العلم جمله (۵۶). اگر چه اهل ظاهر، به ظاهر این روایات بسنده کرده، آن را همین گونه پذیرفته‌اند، ولی اهل تحقیق به دلیل اشکالات زیر آن روایات را تاویل برده‌اند: حکمت و مصلحت نزول قرآن از عرش به آسمان اول یا چهارم و قرار دادن آن در بیت العزۃ یا بیت معمور چیست؟ چه حکمتی در این نقل مکان نهفته است؟

به علاوه این نزول چه سودی برای مردم یا برای پیامبر صلی الله علیه و آله دارد که خداوند آن را با عظمت یاد می‌کند؟ آن چه از قرآن خواندنی است همان آیات و سوره و معانی و مفاهیم راه گشاست. آیا آمدن آن در شب قدر در آسمان اول یا چهارم کسب فضیلتی است و توفیقی برای مردم ایجاد می‌کند؟

فخر رازی در جواب این پرسش‌ها گفته است: «شاید تسهیل امر مورد نظر بوده است تا در موقع نیاز به نزول آیه یا سوره، جبرئیل بتواند فوراً از نزدیک‌ترین جا، آیه مورد نیاز را بر پیامبر صلی الله علیه و آله فرود آورد» (۵۷). ولی این جواب، متناسب با مقام علمی فخر رازی نیست، زیرا در ملا اعلی (ما وراء الطبیعه) قرب و بعد مکانی وجود ندارد.

در زمینه نزول دفعی و تدریجی قرآن، بزرگان توجیهاتی دارند که بیش‌تر جنبه تاویل حادث‌یاد شده را دارد که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقصود از نزول دفعی قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب قدر، آگاهی دادن پیامبر به محتوای کلی قرآن است. این تاویل در کلام شیخ صدوق آمده است. او می‌گوید:

«و ان الله اعطی نبیه العلم جمله، یعنی قرآن با بیان الفاظ و عبارات در آن شب بر پیامبر نازل نشده است، بلکه صرفاً علم به آن را به او عطا کردند و پیامبر اجمالاً بر محتوای قرآن آگاهی یافت.

۲. فیض کاشانی بیت معمور را قلب پیامبر دانسته است، زیرا قلب آن بزرگ‌وارخانه معمور خداست که در آسمان (رتبه) چهارم جهان ماده قرار دارد. پیامبر، مراتب جماد و نبات و حیوان را پشت‌سر گذاشته و به اوج مرتبه چهارم یعنی جهان انسانیت نایل گشته است. آن‌گاه قرآن در مدت بیست سال، از قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به لسان شریفش، هرگاه که جبرئیل مقداری از آن را نازل می‌کرد، جریان می‌یافت (۵۸). این تفسیر هم مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا چنین توجیهی بیان‌گر دو نوع نزول نخواهد بود، تنها آگاهی‌های کلی و محتوایی را نشان می‌دهد.

۳. ابو عبد الله زنجانی گوید: روح قرآن که اهداف عالی قرآن است و جنبه‌های کلی دارد، در آن شب بر قلب پاک پیامبر اکرم تجلی یافت نزل به الروح الامین علی قلبک (۵۹)، سپس در طول سال‌ها بر زبان مبارکش ظاهر گشت و قرآناً فرقانه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلاً (۶۰).

۴. علامه طباطبایی همین تاویل را با بیانی لطیف‌تر مطرح کرده و فرموده است:

«اساساً قرآن دارای وجود و حقیقتی دیگر است که در پس پرده وجود ظاهری خود پنهان و از دید و درک معمولی به دور است. قرآن در وجود باطنی خود از هر گونه تجزیه و تفصیل عاری است. نه جزء دارد و نه فصل و نه آیه و نه سوره، بلکه یک وحدت

حقیقی به هم پیوسته و مستحکمی است که در جای گاه بلند خود استوار و از دست رس همگان به دور است . کتاب احکمت آیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر (۶۱) ، کتابی است که آیاتش استحکام یافته، سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است .

و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم (۶۲) ، و آن در ام الكتاب [لوح محفوظ] نزد ما بلند پایه و استوار است . انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون (۶۳) ، آن قرآن گرامی در کتاب محفوظی [سر بسته و پنهان] جای دارد و جز پاکان نمی توانند به آن دست نند [دست یابند] . و لقد جئناهم بکتاب فصلناه علی علم... (۶۴) ، و در حقیقت، ما کتابی برای آنان آوردیم که [اسرار و رموز] آن را با آگاهی شرح دادیم... .

پس قرآن دارای دو وجود است: ظاهری در قالب الفاظ و عبارات، و باطنی در جای گاه اصلی خود. لذا قرآن در شب قدر با همان وجود باطنی و اصلی خود- که دارای حقیقت واحدی است- یک جا بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرود آمد. سپس تدریجا با وجود تفصیلی و ظاهری خود در فاصله‌های زمانی و در مناسبت‌های مختلف و پیش آمدهای گوناگون در مدت نبوت نازل گردید (۶۵) .

این گونه تاویلات، از یک نوع لطافت و ظرافت برخوردار است که در صورت وجود مقتضی و داشتن سند اثباتی، می تواند کاملا مناسب باشد. از طرف دیگر ظاهر آیات قرآن، به همین قرآن که در دست مردم است اشاره دارد و از قرآن دیگر و حقیقتی دیگر که پنهان از چشم همگان باشد سخن نمی گوید.

خداوند برای ابراز عظمت این ماه (رمضان) و این شب (لیلۃ القدر) مساله نزول قرآن را در آن مطرح می سازد. و باید این مطلب قابل فهم و درک شنوندگان باشد، و از قرآنی سخن بگوید که مورد شناسایی مردم (مورد خطاب) بوده باشد. به علاوه خبر دادن از نزول قرآن (قرآن باطنی) از جای گاه بلندتر به جای گاه پایین تر، که هر دواز دست رس مردم و حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دور است، چه فایده ای می تواند داشته باشد، تا با این ابهت و عظمت از آن یاد کند. بنا بر این این گونه تاویلات زمانی مناسب است که اصل موضوع ثابت شده باشد. و اگر بخواهیم آیات مذکور را تفسیر کنیم، این گونه تاویلات چاره ساز نیست و آیات یاد شده شروع فرود آمدن قرآن ریاد آور می شود.

پی نوشتها:

۱- فرقان ۳۲:۲۵.

۲- اسراء ۱۰۶:۱۷.

۳. طور ۴۸:۵۲.

۴- بقره ۱۸۵:۲.

۵. دخان ۴۴:۳.

۶. قدر ۱:۹۷.

۷. ر.ک: محمد بن حسن حر عاملی، وسایل الشیعہ، ج ۷، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۳۲، حدیث ۱ و ۲.

شیخ طوسی، التهذیب، ج ۴، ص ۳۳۰، شماره ۱۰۳۲.

۸. شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۱۰۲. التمهید، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۹- ر.ک: وسایل الشیعہ ج ۱۰ ص ۳۵۵. التمهید ج ۱ ص ۱۰۸.

۱۰- در این که بعثت در ۲۷ ماه رجب اتفاق افتاده است، روایات بسیاری وارد شده و در آن‌ها عبادات ویژه‌ای سفارش شده

است، زیرا آن روز را پیوسته باب فتح برکات دانسته‌اند. (ر.ک: ابن‌الشیخ، الامالی، ص ۲۸. کافی، ج ۴، ص ۱۴۹. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۱۸۹. وسایل الشیعه، ج ۷، ابواب الصوم المندوب، باب ۱۵، حدیث ۷-۱. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۱۵۰. سیره حلبیه، ج ۱، ص ۲۳۸. منتخب کنز العمال در حاشیه مسند احمد، ج ۳، ص ۳۶۲)، ولی ابو جعفر طبری آملی (۲۲۴-۳۱۰) روایتی دارد که به استناد آیه ۴۱ سوره انفال («و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان آغاز بعثت را روز ۱۷ رمضان دانسته است، زیرا این آیه درباره جنگ بدر که در همین زمان اتفاق افتاد، نازل شد و ظاهراً ابو عبد الله زنجانی آن را تأیید کرده است (تاریخ القرآن، ص ۷). ولی آیه کریمه صرفاً اشاره دارد که در این روز آیه‌هایی از قرآن درباره انفال و دیگر شئون مربوط به جنگ بر پیامبر نازل شده است، اما درباره آغاز نزول قرآن یا بعثت در این روز سخنی در بین نیست (التمهید، ج ۱، ص ۱۰۶).

۱۱- فترت به معنای سستی و کاهش یافتن است. در این جا کنایه از قطع تداوم وحی قرآنی می‌باشد.

۱۲. حجر ۹۴: ۱۵.

۱۳. ر.ک: سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۰. ابو الحسن علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ذیل آیه ۹۴ سوره حجر. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۴۰.

۱۴. علق ۱: ۹۶.

۱۵. تاریخ القرآن، ص ۹.

۱۶. فرقان ۳۲: ۲۵.

۱۷- بقره ۱۸۵: ۲. ر.ک: اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۸، حدیث ۶.

۱۸- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۰، حدیث ۱۸۴.

۱۹- تفسیر قمی، ج ۱، ص ۶۶.

۲۰. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۱.

۲۱. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۵۰ و ۲۵۳.

۲۲. عبد الله شبر، تفسیر شبر، ص ۳۵۰.

۲۳. ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۰.

۲۴. حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۶۱۰.

۲۵. علی بن احمد واحدی نیشابوری، اسباب النزول، ص ۳.

۲۶- ر.ک: ابن‌کثیر، البدایه و النهایه فی تاریخ، ج ۳، ص ۴. الاتقان، ج ۱، ص ۴۵. طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲۷- تفسیر طبری، ج ۲، ص ۸۵.

۲۸- ابن‌کثیر، فضائل قرآن (در پایان تفسیر ابن‌کثیر چاپ شده است) ص ۲.

۲۹. حجر ۹۴: ۱۵.

۳۰. ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۱۰۸ به بعد.

۳۱. ممکن است این نام پس از رحلت پیامبر و موقعی که جمع قرآن صورت گرفت بر آن سوره اطلاق شده باشد به اعتبار آن که در ابتدای مصحف قرار گرفته است.

۳۲. التمهید، ج ۱، ص ۱۱۰.

۳۳. بقره ۱۸۵: ۲.

۳۴- زمخشری گوید: «...و معنی (انزل فی القرآن) ابتداء فی انزاله (الکشاف، ج ۱، ص ۲۲۷). بیضاوی گوید: «...ای ابتداء فی»

انزاله...» (انوار التنزیل، ج ۱، ص ۲۱۷). شیخ محمد عبده گوید: «المراد بانزال القرآن فيه، بدوّه و اوله (تفسیر المنار، ج ۲، ص ۱۵۸). مراغی گوید: «ای هذه الايام هي شهر رمضان الذي بدء فيه بانزال القرآن (تفسیر المراغی، ج ۲، ص ۷۳). ابن شهر آشوب گوید: «القرآن في هذا الموضع لا- يفيد العموم والاستغراق و انما يفيد الجنس، فای شیء نزل فيه فقد طبق الظاهر» (متشابهات القرآن، ج ۱، ص ۶۳) و نیز گوید: «شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن ای ابتداء نزوله (المناقب، ج ۱، ص ۱۵۰) و هكذا قال المفید فی شرح العقائد (تصحیح الاعتقاد، ص ۵۸) و السيد المرتضى فی اجوبه المسائل الطرابلسيات الثالثة ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، ص ۴۰۵-۴۰۳.

۳۵. تفسیر صافی، مقدمه نهم. کنز الدقائق مشهدی، ج ۱، ص ۴۳۰. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۰. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۶۶.

۳۶- آل عمران ۱۲۳:۳.

۳۷. توبه ۲۵:۹ و ۲۶.

۳۸- توبه ۴۰:۹.

۳۹. توبه ۴۳:۹.

۴۰- توبه ۸۱:۹.

۴۱. توبه ۹۰:۹.

۴۲- توبه ۱۰۷:۹.

۴۳. احزاب ۲۳:۳۳.

۴۴. مجادله ۱:۵۸.

۴۵- بقره ۱۸۵:۲.

۴۶. بقره ۸۸:۲.

۴۷- زخرف ۲۰:۴۳.

۴۸- محمد بن النعمان (شیخ مفید)، تصحیح الاعتقاد، ص ۵۷ و ۵۸.

۴۹- فرقان ۳۲:۲۵.

۵۰- رسائل مرتضی، مجموعه ۱، جواب مسایل طرابلسیات ۳، ص ۴۰۵-۴۰۳.

۵۱. ر. ک: تفسیر کبیر رازی، ج ۵، ص ۸۵ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۸۹. تفسیر طبرسی، ج ۲، ص ۲۷۶. الاتقان، ج ۱، ص ۴۰.

۵۲- تفسیر طبرسی، ج ۱، ص ۲۷۶. الکشاف، ج ۱، ص ۲۲۷. الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۰. تفسیر کبیر رازی، ج ۵، ص ۸۰.

۵۳. بقره ۱۸۵:۲.

۵۴- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۷۹.

۵۵. الاتقان، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۵۶- الاعتقادات، باب ۳۱.

۵۷. تفسیر کبیر رازی، ج ۵، ص ۸۵.

۵۸- محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۴۲.

۵۹- شعراء ۱۹۴:۲۶-۱۹۳.

۶۰. اسراء ۱۰۶:۱۷.

۶۱. هود ۱:۱۱.

۶۲. زخرف ۴: ۴۳.

۶۳. واقعه ۷۹: ۵۶-۷۷.

۶۴. اعراف ۵۲: ۷.

۶۵- المیزان، ج ۲، ص ۱۶-۱۵.

اولین آیه و سوره

درباره اولین آیه یا سوره نازل شده سه نظر وجود دارد:

۱. گروهی معتقدند که اولین آیات سه یا پنج آیه از اول سوره علق بوده است که مقارن بعثت پیامبر نازل شده است. هنگامی که ملک (فرشته) فرود آمد و پیامبر را با عنوان نبوت ندا داد و به او گفت: بخوان، گفت: چه بخوانم؟ پس او را در پوشش خود گرفت و گفت: اقرا باسم ربك الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرا وربك الاكرم الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم (۱). از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

«اول ما نزل علی رسول الله صلی الله علیه و آله بسم الله الرحمن الرحیم. اقرا باسم ربك... و آخر ما نزل علیه: اذا جاء نصر الله... (۲).

۲. گروهی نخستین سوره نازل شده را سوره مدثر می‌دانند. از ابن سلمه روایت شده است که از جابر بن عبد الله انصاری سؤال کردم: کدامین سوره یا آیه قرآن برای نخستین بار نازل شده است؟ گفت: یا ایها المدثر. گفتم: پس اقرا باسم ربك چه؟ گفت: گفتاری که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده‌ام اکنون برای شما بازگو می‌کنم. شنیدم که فرمود: «مدتی را در مجاورت کوه حراء گذرانیدم. در پایان که از کوه پایین آمدم و به میانه دشت رسیدم، ندایی شنیدم. به هر طرف نگرستم کسی را ندیدم. سپس سربه آسمان بلند کردم، ناگهان او (جبرئیل) را دیدم. لرزشی مرا فرا گرفت، به خانه نزد خدیجه آمدم، خواستم تا مرا بپوشاند. آن گاه یا ایها المدثر، قم فانذر... (۳) نازل شد (۴).

گروهی از این حدیث استفاده کرده‌اند که اولین سوره نازل شده در ابتدای وحی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این سوره است (۵) ولی در متن حدیث هیچ گونه اشاره‌ای به این امر که نخستین سوره نازل شده این سوره باشد نشده است، و صرفاً استنباط جابر از این حدیث چنین بوده است. شاید این پیش آمد پس از مدتی که از بعثت گذشته بود (فترت) صورت گرفته باشد، زیرا پس از آغاز بعثت برای مدتی وحی منقطع گردید و دوباره آغاز شد. شاهد بر این مدعی حدیث زیر است:

از جابر بن عبد الله روایت دیگری شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله درباره فترت وحی سخن می‌گفت و می‌فرمود: «هنگامی که به راه خود ادامه می‌دادم، ناگاه ندایی از آسمان شنیدم. سر بلند کردم، فرشته‌ای را دیدم که در کوه حراء نیز آمده بود. از دیدار او به وحشت افتادم و بر روی زانوهای خود قرار گرفتم. سپس از راه خود برگشتم و به خانه آمدم و گفتم: زملونی، زملونی (مرا بپوشانید). آن گاه مرا پوشاندند.

در این موقع آیات: یا ایها المدثر، قم فانذر، و ربك فكبر، و ثيابك فطهر و الرجز فاهجر (۶) نازل شد. پس از آن، وحی پی در پی و بدون انقطاع فرود آمد» (۷).

۳. گروهی اولین سوره نازل شده را سوره فاتحه می‌دانند. زمخشری می‌گوید:

«بیش تر مفسرین بر این عقیده‌اند که سوره فاتحه اولین سوره نازل شده قرآن است.

علامه طبرسی از استاد احمد زاهد در کتاب ایضاح به نقل از سعید بن المسيب از مولی امیر المؤمنین علیه السلام آورده است که فرمود: «از پیامبر صلی الله علیه و آله از ثواب قرائت قرآن سؤال نمودم، سپس آن حضرت ثواب هر سوره را بیان فرمود، به ترتیب نزول سوره‌ها. پس اولین سوره‌ای را که در مکه نازل شده است، سوره فاتحه بر شمرد، سپس «اقرا باسم ربك و آن گاه سوره ن و

القلم (۸). واحدی نیشابوری در اسباب النزول درباره ابتدای بعثت چنین آورده است: «گاه که پیامبر با خود خلوتی داشت، ندایی از آسمان می‌شنید که موجب هراس وی می‌شد و در آخرین بار فرشته او را ندا داد: یا محمد! گفت: لیک. گفت: بگو بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین... (۹). البته پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از همان ابتدای بعثت با گروه کوچک خود (علی و جعفر و زید و خدیجه) نماز را طبق سنت اسلامی انجام می‌داد و نماز بدون فاتحه‌الکتاب بر پا نمی‌شود و در حدیث آمده است: «اولین چیزی که جبرئیل به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم داد، نماز و وضو بود» که لازمه آن مقرون بودن بعثت با نزول سوره حمد است. جلال الدین سیوطی می‌گوید: «هرگز نبوده است که نماز در اسلام بدون فاتحه‌الکتاب باشد» (۱۰).

میان این سه نظر می‌توان به گونه‌ای جمع کرد، زیرا نزول سه یا پنج آیه از اول سوره علق به طور قطع با آغاز بعثت مقارن بوده است، و این مساله مورد اتفاق نظر است. سپس چند آیه از ابتدای سوره مدثر نازل شده است، ولی اولین سوره کامل که بر پیامبر نازل گردیده سوره حمد است. و چند آیه از سوره علق یا سوره مدثر در آغاز، عنوان سوره نداشته و با نزول بقیه آیه‌های سوره این عنوان را یافته است. لذا اشکالی ندارد که بگوییم اولین سوره، سوره حمد است و به نام فاتحه‌الکتاب خوانده می‌شود. و خوب خوانده شدن این سوره در نماز اهمیت آن را می‌رساند، به طوری که آن را سزاوار عدل و همتای قرآن شدن، می‌کند. و لقد آتیناک سبعا من المثانی و القرآن العظیم (۱۱)، و به راستی ما به تو سوره حمد و قرآن عظیم را دادیم.

سوره‌ای که به نام سبعا من المثانی خوانده می‌شود بنا بر نقلی سوره حمد است که مشتمل بر هفت آیه است. از این جهت مثانی گفته می‌شود که به سبب کوتاهی قابل تکرار است به ویژه سوره حمد که روزانه در نماز تکرار می‌شود. پس اگر ترتیب نزول سوره‌ها را از نظر ابتدای سوره‌ها در نظر بگیریم، اولین سوره، علق و پنجمین سوره، حمد است. چنان که در ترتیب نزول سوره‌ها آورده‌ایم و اگر سوره کامل راملاک بدانیم، اولین سوره کامل سوره حمد است.

آخرین آیه و سوره

در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام آمده است که آخرین سوره، سوره نصر است.

در این سوره به ظاهر بشارت به پیروزی مطلق شریعت داده شده که پایه‌های آن استوار و مستحکم گشته است و گروه گروه مردم آن را پذیرفته‌اند: بسم الله الرحمن الرحیم، اذا جاء نصر الله و الفتح، و رایت الناس یدخلون فی دین الله افواجا، فسیح بحمد ربک و استغفره انه کان توابا (۱۲). با نزول این سوره، صحابه خرسند شدند. زیرا پیروزی مطلق اسلام بر کفر و تثبیت و استحکام پایه‌های دین را بشارت می‌داد. ولی عباس عموی پیامبر از نزول این سوره سخت غمناک گردید و گریان شد. پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود:

«ای عم چرا گریانی؟» گفت: «به گمانم از پایان کار تو خبر می‌دهد». پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «همان گونه است که گمان برده‌ای. پیامبر پس از آن دو سال بیش‌تر زیست نکرد (۱۳).

امام صادق علیه السلام فرمود: «آخرین سوره، اذا جاء نصر الله و الفتح است (۱۴). از این عباس نیز روایت شده که آخرین سوره، سوره نصر است (۱۵) و نیز روایت شده است: آخرین سوره، سوره براءت است که نخستین آیات آن سال نهم هجرت نازل شد و پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را فرستاد تا آن را بر جمع مشرکین بخواند (۱۶).

در بسیاری از روایات آمده است: آخرین آیه که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد این آیه بود: و اتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون (۱۷).

جبرئیل آن را نازل کرد و گفت: آن را در میانه آیه ربا و آیه دین (پس از آیه شماره ۲۸۰)

از سوره بقره قرار دهد و پس از آن پیامبر بیش از ۲۱ روز و بنا بر قولی ۷ روز ادامه حیات نداد (۱۸).

احمد بن ابی یعقوب مشهور به ابن واضح یعقوبی (متوفای سال‌های پس از ۲۹۲) در تاریخ خود چنین آورده است: «گفته‌اند که آخرین آیه نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این آیه بود: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا (۱۹)، سپس در ادامه می‌گوید: و همین گفتار نزد ما صحیح و استوار است و نزول آن در روز نصب مولی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب در غدیر خم بوده است (۲۰).

آری سوره نصر پیش از سوره براءت نازل شده است، زیرا سوره نصر در سال فتح مکه (عام الفتح) که سال هشتم هجرت بود، نازل گردیده و سوره براءت پس از فتح، سال نهم هجرت نازل شده است. راه جمع میان این روایات بدین گونه است که بگوییم: آخرین سوره کامل سوره نصر است و آخرین سوره به اعتبار آیات نخستین آن، سوره براءت است. اما آیه و اتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله...» (۲۱) طبق روایت ماوردی در منی به سال حجة الوداع نازل گردید (۲۲). بنا بر این نمی‌تواند آخرین آیه باشد، زیرا آیه اکمال پس از بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله از حجة الوداع در غدیر خم بین راه نازل شده است. پس گفته ابن واضح یعقوبی، صحیح تر به نظر می‌رسد، زیرا سوره براءت، پس از فتح مکه، در سال نهم هجرت و سوره مائده در سال دهم هجرت (سال حجة الوداع) نازل شده است. علاوه بر آن، سوره مائده مشتمل بر یک سری احکام است که پایان جنگ و استقرار اسلام را می‌رساند. به ویژه آیه اکمال که از پایان کار رسالت خبر می‌دهد و با آخرین آیه در آخرین سوره تناسب دارد. پس آخرین سوره کامل، سوره نصر است که در عام الفتح نازل شد و آخرین آیه که پایان کار رسالت را خبر می‌دهد، آیه اکمال است. گرچه ممکن است به اعتبار آیات الاحکام، آخرین آیه: و اتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله (۲۳) باشد که در سوره بقره ضبط و ثبت شده است.

سوره‌های مکی و مدنی و فواید شناخت آن‌ها

یکی از مسایل مهم علوم قرآنی، مساله شناخت سوره‌های مکی و مدنی است.

تشخیص آن‌ها به دلایل ذیل ضروری است:

۱. شناخت تاریخ و مخصوصا تسلسل آیات و سور و تدریجی بودن نزول آن‌ها، از طریق ناخست سوره‌های مکی از مدنی است. انسان پیوسته در این جست و جوست تا هر حادثه تاریخی را بشناسد، در چه زمانی و در کجا اتفاق افتاده، عوامل و اسباب پدید آورنده آن چه بوده است. بدین طریق دانستن سوره‌ها و آیه‌های مکی و تشخیص آن‌ها از آیه‌ها و سوره‌های مدنی از اهمیت به سزایی در فهم تاریخ تشریعات اسلامی برخوردار است.

۲. فهم محتوای آیه در استدلال‌های فقهی و استنباط احکام نقش اساسی دارد.

چه بسا آیه‌ای به ظاهر مشتمل بر حکم شرعی است، ولی چون در مکه نازل شده و هنگام نزول، هنوز آن حکم تشریح نشده بود، باید یا راه تاویل را پیش گرفت یا به گونه دیگر تفسیر کرد. مثلا مساله تکلیف کافران به فروع احکام شرعی مورد بحث فقهاست و بیش تر فقها، آنان را در حال کفر، مکلف به فروع نمی‌دانند. و در این زمینه دلایل و روایات فراوانی در اختیار دارند، ولی گروه مخالف (کسانی که کافران را در حال کفر مکلف به فروع می‌دانند) به آیه هفت سوره فصلت تمسک جسته‌اند.

آن جا که مشرکان را به دلیل انجام ندادن فریضه زکات مورد نکوهش قرار داده است.

غافل از این که سوره فصلت مکی و فریضه زکات در مدینه تشریح شده است. یعنی هنگام نزول آیه یاد شده، زکات حتی بر مسلمانان هم واجب نبوده است، پس چگونه مشرکان را مورد عتاب قرار می‌دهد؟ این آیه دو تاویل دارد:

اول، مقصود از زکات در این جا تنها پرداخت صدقات بوده است که مشرکان از آن محرومند، زیرا شرط صحت صدقه قصد قربت است که کافران از انجام آن عاجزند.

دوم، مقصود محرومیت از ادای زکات است و آن بدان جهت است که کفر مانع آنان شده است و اگر ایمان داشتند، از این فیض

محروم نبودند (۲۴).

۳. در استدلال کلامی، آیات مورد استناد-مخصوصا آیاتی که درباره فضایل اهل بیت نازل شده-بیش تر مدنی است، چون این مباحث در مدینه مطرح بوده است. برخی آن سوره‌ها یا آیات را مکی دانسته‌اند که در آن صورت نمی‌تواند مدرک استدلال قرار گیرد. بنابر این شناخت دقیق مکی و مدنی بودن سوره‌ها و آیات یکی از ضروریات علم کلامی در مبحث امامت است. مثلا برخی تمام سوره دهر را مکی دانسته‌اند و گروهی مدنی و بعضی جز آیه فاصبر لحکم ربک و لا- تطع منهم اثما و کفورا (۲۵) همه را مدنی دانسته‌اند. دیگران هم از ابتدای سوره تا آیه ۲۲ را مدنی و بقیه را مکی دانسته‌اند. اختلاف درباره این سوره بسیار است، ولی ما آن را تماما مدنی می‌دانیم.

درباره شان نزول آیه‌های: «یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شره مستطیرا، و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیم و اسیرا، انما نطعمکم لوجه الله لا- نرید منکم جزاء و لا شکورا، انما نخاف من ربنا یوما عبوسا قمطریرا. فوقاهم الله شر ذلک الیوم و لقاہم نصره و سرورا، و جزاهم بما صبروا جنه و حریرا...» (۲۶). گفته‌اند که حسنین بیمار شده بودند. پیامبر گرامی و گروهی از بزرگان عرب به عیادت آنان آمدند و به مولی امیر مؤمنان پیش نهاد کردند: چنان چه برای شفای فرزندان نذر کنی خداوند شفای عاجل مرحمت خواهد فرمود. حضرت این پیش نهاد را پذیرفت و سه روز روزه نذر کرد.

آن گاه که حسنین شفا یافتند در صدد ادای نذر بر آمد. قرص‌های نانی برای افطار تهیه کرد، روز اول هنگام افطار مسکینی در خانه رازد و تقاضای کمک کرد. حضرت نان‌های تهیه شده را به او داد. روز دوم نیز یتیمی آمد و نان تهیه شده را دریافت کرد. روز سوم اسیری آمد و نان‌ها به او داده شد.

حضرت در این سه روز خود با اندک نان خشک و کمی آب افطار کرد. طبری در این زمینه روایات بسیاری از طرق اهل سنت و اهل بیت عصمت علیهم السلام گرد آورده و تقریبا آن‌ها را مورد اتفاق اهل تفسیر دانسته است. آن گاه برای اثبات مدنی بودن تمام سوره، روایات ترتیب نزول را- که سوره دهر جزء سوره‌های مدنی به شمار رفته- با سندهای معتبر آورده است (۲۷). ولی کسانی مانند عبد الله بن زبیر که مایل نبودند این فضیلت به اهل بیت علیهم السلام اختصاص یابد اصرار داشتند که این سوره را کاملا مکی معرفی کنند (۲۸). غافل از آن که در مکه اسیری وجود نداشت. مجاهد و قتاده از تابعین تصریح کرده‌اند که سوره دهر تماما مدنی است، ولی دیگران تفصیل قایل شده‌اند (۲۹).

سید قطب، از نویسندگان معاصر به قرینه سیاق، سوره را مکی دانسته است (۳۰).

۴. بسیاری از مسایل قرآنی، تنها از طریق مکی و مدنی بودن سوره یا آیه‌ها، حل و فصل می‌شود. مثلا در مساله نسخ قرآن به قرآن برخی راه افراط پیموده‌اند و بیش از دو بیست و بیست آیه را منسوخ معرفی کرده‌اند. در صورتی که چنین عدد بزرگی نمی‌تواند صحت داشته باشد و با واقعیت سازگار نیست و گروهی راه تفریط در پیش گرفته‌اند اصلا قرآن را غیر قابل نسخ می‌دانند- به ویژه نسخ قرآن به قرآن، زیرا شرط تحقق نسخ، تنافی میان دو آیه است که این گونه تنافی با نفی اختلاف در آیه و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا (۳۱) منافات دارد (۳۲). و دسته‌ای حد وسط را برگزیده و اصل نسخ را پذیرفته‌اند و در کمیت آیات نسخ شده اعتدال را رعایت کرده‌اند. از جمله آیاتی که افراطیون آن را منسوخ می‌دانند، آیه فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن...» (۳۳) است که درباره ازدواج موقت نازل شده است، که ناسخ آن را طبق گفته امام شافعی محمد بن ادریس- آیه «و الذین هم لفروجهم حافظون، الا علی ازواجهم او ما ملکتم ایمانهم فانهم غیر ملومین، فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون (۳۴) دانسته‌اند.

نظر مذکور را به دو دلیل نمی‌توان پذیرفت: اول- زنی که با عقد متعه گرفته می‌شود زوجه است، گر چه احکام او با زوجه دائمی کمی تفاوت دارد. ثانیاً، آیه‌ای را که ناسخ فرض کرده‌اند در سوره مؤمنون است که تماما مکی است و کسی این آیه را استثناء نکرده است. در صورتی که معمولا باید ناسخ پس از منسوخ باشد. مطلب فوق را استاد زرقانی نیز یاد آور شده است (۳۵).

معیار و ملاک تشخیص سوره‌های مکی و مدنی

طبق آماری که از روایات ترتیب نزول به دست می‌آید، ۸۶ سوره مکی و ۲۸ سوره مدنی است که در این گروه بندی سه معیار وجود دارد:

۱. معیار زمان: بیش‌تر مفسرین معتقدند که معیار مکی یا مدنی بودن هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مکه به مدینه است. هر سوره‌ای که پیش از هجرت نازل شده مکی و هر سوره‌ای که پس از هجرت نازل شده است مدنی به شمار می‌رود، خواه در مدینه نازل شده باشد خواه در سفرها. و حتی در مکه در سفر حج یا عمره یا پس از فتح، چون پس از هجرت بوده است، مدنی محسوب می‌شود. ملاک هجرت نیز داخل شدن به مدینه است. بنابراین آیاتی که پس از هجرت از مکه و پیش از ورود به مدینه، در راه بر پیامبر نازل شده است، مکی محسوب می‌شود. مثلاً آیه ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد... (۳۶) بر اساس این تعریف و ملاک که پس از خروج از مکه در راه بر پیامبر نازل شده، مکی است.

۲. معیار مکان: هر چه در شهر مکه و پیرامون آن نازل شده مکی است. و هر چه در مدینه و پیرامون آن نازل گردیده مدنی است، خواه پیش از هجرت یا پس از آن نازل شده باشد. پس آن چه در غیر این دو منطقه نازل شده باشد نه مکی است و نه مدنی. در این زمینه جلال الدین سیوطی روایتی آورده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

«انزل فی ثلاثه امکنه: مکه و المدینه و الشام که طبق گفته ابن کثیر، مقصود از شام تبوک است (۳۷).

۳. معیار خطاب: هر سوره‌ای که در آن، خطاب به مشرکان می‌باشد مکی و هر سوره‌ای که در آن خطاب به مؤمنان می‌باشد، مدنی است. در این زمینه از عبد الله بن مسعود حدیثی آورده‌اند که گفته است: «هر سوره که یا ایها الناس در آن به کار رفته باشد، مکی است و هر سوره که یا ایها الذین آمنوا در آن به کار رفته باشد مدنی است (۳۸)، زیرا در مدینه غلبه با مؤمنان بوده و در مکه با مشرکان. البته در سوره‌های مدنی مانند سوره بقره، یا ایها الناس به کار رفته که کلیت این معیار را خدشه‌دار می‌کند.

برای تشخیص سوره‌های مکی و مدنی، ملاک‌هایی را مشخص کرده‌اند که هر یک به تنهایی نمی‌تواند ملاک جامع و مانع باشد. بلکه این ملاک‌ها روی هم رفته تا حدودی تعیین کننده است. به طور کلی ملاک‌ها و علایم برای تشخیص، عبارت است از: (۱) نص و خبر، (۲) علایم صوری و ظاهری، (۳) علایم محتوایی و معنوی.

علامه برهان الدین ابراهیم بن عمر بن ابراهیم جعبری (متوفای ۷۳۲) می‌گوید: «برای شناخت مکی و مدنی دو راه وجود دارد: سماعی، که از راه نقل و روایت به دست می‌آید. قیاسی، که از روی ضابطه تشخیص داده می‌شود». آن گونه که علقمه بن قیس (متوفای ۶۲) از عبد الله بن مسعود روایت کرده است: «هر سوره‌ای که در آن یا ایها الناس آمده باشد یا لفظ کلا» استعمال شده باشد یا در ابتدای آن حروف مقطع باشد - جز زهراوین (بقره و آل عمران) و نیز سوره رعد که بنا بر قولی مدنی است - یا در آن قصه آدم و ابلیس آمده باشد - جز سوره‌های طولانی - یا سوره‌ای که در آن سرگذشت انبیای سلف و امت‌های گذشته آمده باشد مکی است، و هر سوره‌ای که در آن از فریضه و تکالیف و حدود شرعی سخن گفته شده باشد، مدنی است (۳۹).

برخی خصوصیات دیگری برای شناخت سوره‌های مکی و مدنی ذکر کرده‌اند که عبارت است از:

۱. کوتاهی آیات درون یک سوره و نیز کوتاهی سوره، نوعاً مکی بودن آن را می‌رساند. و بلندی آیه‌های یک سوره علاوه بر بلندی سوره نوعاً مدنی بودن آن را ثابت می‌کند.

۲. لحن تند و شدید سوره بیش‌تر با اهل مکه است که اهل عناد و لجاج و مقاومت در مقابل حق بوده‌اند، ولی لحن ملایم و خفیف، مدنی بودن سوره را می‌رساند که بیش‌تر خطاب به مؤمنین است.

۳. بحث درباره اصول معارف و اصل ایمان و دعوت به اسلام از ویژگی‌های سوره‌های مکی است. و در سوره‌های مدنی بیش‌تر از

تفصیل احکام و بیان شریعت اسلام سخن گفته شده است.

۴. دعوت به پایبند بودن به اخلاق و استقامت در رای و سلامت عقیده و ترک لجاج و عناد و نیز برخورد تند با عقاید باطل مشرکان و ناچیز شمردن اندیشه‌های تهی و بی‌اساس آنان، از خصایص سوره‌های مکی به شمار می‌رود. در حالی که برخورد با اهل کتاب و دعوت آنان به میانه روی در عقاید و افکار و اندیشه‌ها و نیز مبارزه با منافقین و ذکر خصایص و صفات آنان از ویژگی‌های سوره‌های مدنی است.

۵. غالباً خطاب‌ها با عنوان یا ایها الناس... از ویژگی‌های سوره مکی است و با عنوان یا ایها الذین آمنوا از خصایص سوره مدنی است. البته این ویژگی‌ها هرگز کلیت ندارد، بلکه صرفاً درباره برخی از انواع صدق می‌کند. در صورت اجتماع چندین خصیصه، اگر موجب علم و یقین شود و نص معارضی در میان نباشد، قابل اعتماد است، و موجب قوت احتمال و اطمینان می‌شود. در این صورت است که نتیجه کار برد فقهی و تاریخی و غیره دارد. بنابر این ملاک تشخیص مکی و مدنی، یا نقل و خبر است که اصطلاحاً سماعی می‌گویند. یا اجتهاد و شواهد ظاهری و صورت جمله بندی و داشتن سجع و وزن و کوتاهی آیات و سوره‌هاست یا شواهد محتوایی است. بدین معنا که شکل بیان اصول عقاید و احکام و برخورد با کفار و منافقین نشانه مکی و مدنی بودن سوره است. پی‌نوشتها:

- ۱- علق ۵: ۹۶-۱. ر. ک: تفسیر منسوب به امام عسکری، ص ۱۵۷. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۰۶، حدیث ۳۶. تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۸. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۹۷. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳.
- ۲- اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۸. عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۶. بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۳۹.
- ۳- مدثر ۲: ۷۴-۱.
- ۴- صحیح مسلم، ج ۱، ص ۹۹ و رجوع کنید به: امام احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۳۰۶.
- ۵- ر. ک: بدر الدین زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۰۶.
- ۶- مدثر ۵: ۷۴-۱.
- ۷- صحیح بخاری، ج ۱، ص ۴. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۹۸، و رجوع کنید به: مسند احمد، ج ۳، ص ۳۲۵.
- ۸- تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۴۰۵ و رجوع کنید به: الکشاف، ج ۴، ص ۷۷۵.
- ۹- فاتحه ۲: ۱-۱. اسباب النزول، ص ۱۱.
- ۱۰- الاتقان، ج ۱، ص ۱۲.
- ۱۱- حجر ۸۷: ۱۵.
- ۱۲- نصر ۳: ۱۱۰-۱.
- ۱۳- تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۵۵۴.
- ۱۴- تفسیر برهان، ج ۱، ص ۲۹.
- ۱۵- الاتقان، ج ۱، ص ۲۷.
- ۱۶- تفسیر صافی، ج ۱، ص ۶۸۰.

۱۷- بقره ۲: ۲۸۱. برخی از نظر ادبی اشکال کرده گفته‌اند، مصدر بودن آیه به واو «عاطفه، با نزول انفرادی آیه سازش ندارد. ولی باید توجه داشت -بر فرض صحت روایت- مصدر شدن آیه به واو از آن جهت است تا تکمله آیه قبل قرار گیرد گرچه با فاصله زمانی و به طور انفرادی نازل گردیده باشد. علاوه مصدر شدن جمله‌های بدون سابقه، به واو در استعمالات عربی فراوان است: «و لقد امر علی اللئیم یسبنی. فمضیت ثمه قلت لا یعینی». «و رب قائله یوما بذی سلم. این الطریق الی حمام منجاب. و در قرآن نیز فراوان یافت می‌شود

که بر سر آیاتی واو آمده که با آیات قبل رابطه‌ای ندارند. مثلاً: «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون. و الذین هاجروا فی الله من بعد ما ظلموا... و ما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم...» (سوره نحل ۴۳-۴۰) آیه نخست در امر تکوین است. آیه بعد در رابطه با مهاجرت. آیه سوم مربوط به نحوه ارسال پیامبران پر واضح است که این آیات از هم جدا نازل گشته سپس در نوشتار پی در پی ثبت شده‌اند.

۱۸- تفسیر شبر، ص ۸۳. تفسیر ماوردی، ج ۱، ص ۲۸۲.

۱۹- مائده ۳:۵.

۲۰- ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۵.

۲۱- بقره ۲۸۱:۲.

۲۲- تفسیر ماوردی (النکت العیون) ج ۱، ص ۶۳. زرکشی البرهان، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲۳- بقره ۲۸۱:۲.

۲۴- ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۹، ص ۵. المیزان، ج ۱۷، ص ۳۸۴.

۲۵- انسان ۲۴:۷۶.

۲۶- انسان ۱۲:۷۶-۷.

۲۷- ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۴۰۶-۴۰۴. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ص ۳۱۵-۲۲۹.

۲۸- الدر المنثور، ج ۶، ص ۲۹۷.

۲۹- ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴.

۳۰- فی ظلال القرآن، ج ۲۹، ص ۲۱۵.

۳۱- نساء ۸۲:۴.

۳۲- ابو القاسم خویی (آیت الله)، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۰۶.

۳۳- نساء ۲۴:۴.

۳۴- مؤمنون ۲۳:۵.

۳۵- محمد عبد العظیم زرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، ص ۱۹۵.

۳۶- قصص ۸۵:۲۸.

۳۷- الاتقان، ج ۱، ص ۲۳.

۳۸- المستدرک، ج ۳، ص ۱۸-۱۹.

۳۹- البرهان، ج ۱، ص ۱۸۹.

شبهات وارده درباره مکی و مدنی بودن سوره‌ها

شبهاتی که در این زمینه وارد شده بیش‌تر از جانب مستشرقین بوده است که قرآن را تابع و متأثر از محیط و جو حاکم بر منطقه دانسته‌اند و به آن چندان جنبه ثابت الهی نداده‌اند. ولی باید بین تأثر از محیط و همگامی با جو حاکم برای تأثیر گذاری در مردم فرق قایل شد. کسی که می‌خواهد بر محیط خود تأثیر بگذارد باید نخست حرکت خود را با آن محیط هم‌آهنگ سازد و واقعیات محیط را مورد توجه قرار دهد، و هم‌آهنگ با آن گام بردارد تا بتواند با زبان مردم سخن گوید و با روش و شیوه‌متعارف موجود، ایده خود را پیاده کند. پس باید وضع محیط خود را در نظر بگیرد و آن را کاملاً بشناسد تا عوامل مؤثر را به شایستگی به کار اندازد.

بنابر این فرق است میان آن که محیط بر وی تاثیر گذارد و او را دنبال خود بکشد، با آن که او خود را با محیط هم آهنگ سازد تا عوامل مؤثر در آن را شناخته و بتواند بر آن تاثیر گذارد. مثلا- اگر فرهنگ حاکم بر جامعه‌ای ادبیات محکم و استوار و علاقه و گرایش مردم به شعر و جملات موزون است، اگر شخص با توجه به چنین گرایشی دعوت خود را اعلام کند و در ضمن با جملات محکم و کوتاه و موزون پیام‌های خود را بیان کند رعایت جامعه شناسی محیط را کرده و هم گام با جو حاکم رسالت خود را بیان داشته است. پس آن چه عیب و نقص است، فرض نخست (تاثیر پذیری از محیط) است ولی فرض دوم (تاثیر گذاری بر محیط و هم گام با فرهنگ جامعه)

کمال و ورزیدگی است که از بهترین راه توانسته است مرام و آیین خود را پیاده کند.

پس از این مقدمه کوتاه به طرح شبهات وارده می‌پردازیم:

۱. شیوه سوره‌های مکی، شدت و عنف و پر خاش کردن است. در صورتی که شیوه سوره‌های مدنی مسالمت آمیز است. و این تفاوت بدان جهت بوده است که برخورد مردم مکه تند و مقاوم و برخورد مردم مدینه مسالمت آمیز و پذیرش وار بوده است. لذا قرآن در مقابل این دو حالت متضاد، حالت مشابه به خود گرفته و همان شیوه‌ای را به کار برده است که مردم در برابر آن پیش گرفته‌اند. در جواب باید گفت: اولاً- تنها سوره‌های مکی ویژگی و عید و تهدید را ندارد، بلکه در بسیاری از سوره‌های مدنی نیز متناسب مخاطبین خود روش شدت و عنف و تهدید به کار رفته است. اگر مخاطبین در مدینه، همانند مخاطبین در مکه، افراد مقاوم و سر سخت و حق ناپذیر بودند، لحن قرآن با آنان تند و با شدت بوده است، زیرا باید با هر کس با همان سلاح که به کار می‌برد مقابله کرد و این از قدرت مندی قرآن حکایت می‌کند، نه از ضعف آن. در سوره بقره می‌خوانیم:

الذین یا کلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس (۱) .

یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله و ان تبتم فلکم رءوس اموالکم لا تظلمون و لا تظلمون (۲) . فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار التی و قودها الناس و الحجارة اعدت للکافرین (۳) . هم چنین شدت لحن آیاتی که در برخورد با منافقین و سر سخنان اهل کتاب در مدینه نازل شده، کمتر از شدت لحن آیاتی که در مکه در برخورد با مشرکین نازل شده است، نیست و احیانا بسیار شدیدتر است. شاید عنیف‌ترین سوره‌های قرآنی سوره براءت باشد که از آخرین سوره‌های نازل شده در مدینه است و مخاطبین آن عموم اهل شرک و لجاج و عنادند.

در مقابل، در بسیاری از سوره‌های مکی، ملایمت و نرمش می‌بینیم که در موقعیت‌هایی نازل شده که به شدت نیاز نبوده است. در سوره زمر می‌خوانیم: قل یا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم (۴)، بگو: ای بندگان من که بر خویشتن زیاده روا داشته‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است. در سوره حجر می‌خوانیم: و لقد اتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم، لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجنا و لا تحزن عليهم و اخفض جناحك للمؤمنين (۵)، و به راستی، ما به تو سوره حمد و قرآن عظیم دادیم [بنابر این] هرگز چشم خود را به نعمت‌هایی [مادی] که به گروه‌هایی از آنان [کفار] دادیم می‌فکن و بر ایشان غمگین مباش و بال [عطوفت] خود را برای مؤمنین فرو گستر.

در سوره شوری می‌خوانیم: «فما او تیتیم من شیء فمتاع الحیاة الدنیا و ما عند الله خیر و ابقی للذین امنوا و علی ربهم یتوکلون، و الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش و اذا ما غضبوا هم یغفرون، و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلاة و امرهم شوری بینهم و ممارزقناهم ینفقون (۶)، آن چه به شما ارزانی شده متاع زود گذر دنیا است و آن چه نزد خداست برای کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل می‌کنند بهتر و پایدارتر است. همان کسانی که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می‌ورزند و هنگامی که خشمگین شوند عفو می‌کنند و کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را بر پا می‌دارند و کارشان را با مشورت

انجام می‌دهند و از آن چه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند».

۲. کوتاهی آیه‌ها و سوره‌های مکی و بلندی آیه‌ها و سوره‌های مدنی، دلیل بر تفاوت دو جامعه مکه و مدینه است. مردم مکه غالباً بی‌سواد، فاقد فرهنگ، خشن و دور از تمدن بودند. لذا متناسب با آن محیط، کم گفتن، کوتاه گفتن، موجز و مختصر و مفید آوردن آیات ضرورت داشت. ولی مردم مدینه تا حدودی دارای فرهنگ و با سواد و آشنا به تمدن بودند و متناسب با آن محیط، به تفصیل سخن گفته شده است.

در جواب باید گفت: اولاً، متناسب با محیط سخن گفتن، شیوه سخن دانان ورزیده و شرط بلاغت است. هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد. ثانیاً، چه بسیار در مکه، سوره‌های بلند نازل شده است، مانند سوره‌های انعام (۱۶۵ آیه)، اعراف (۲۰۶ آیه)، اسراء (۱۱۱ آیه)، کهف (۱۱۰ آیه)، طه (۱۳۵ آیه)، مریم (۹۸ آیه)، انبیا (۱۱۲ آیه) و مؤمنون (۱۱۸ آیه) و نیز در مدینه سوره‌های کوچک و کوتاه نازل شده است، مانند سوره نصر و زلزله و بینه.

۳. در سوره‌های مکی از تشریح خبری نیست و هر چه هست در سوره‌های مدنی است.

وجود برخی احکام در سوره‌های مکی این نظر را رد می‌کند. آیه‌های ۱۴۶-۱۴۱ سوره انعام در بیان حکم شرعی ثمرات و انعام و حلال و حرام آن‌هاست. آیه‌های ۱۵۲-۱۵۱ اعمال و اموال محرمة و محله را مطرح کرده است.

در سوره اعراف آیه‌های ۳۳-۳۱ درباره حلال، حرام، زینت‌ها، فواحش و غیره مسائلی ذکر شده است. در سوره اسراء بسیاری از مبادی اخلاق و احکام اولیه اسلام مشروحاً آمده است. بنابراین این در سوره‌های مکی احکام بسیاری بیان شده است و ادعای مذکور بی‌اساس است.

۴. در سوره‌های مکی برهان و استدلال به چشم نمی‌خورد، ولی در سوره‌های مدنی استدلال به کار رفته است.

این ادعا نیز مردود است. زیرا در سوره مؤمنون برای نفی ولد و نفی شریک برای خدا چنین استدلالی آمده است: ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله، اذن لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون (۷). در سوره انبیا می‌فرماید: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي و ذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون (۸). در سوره عنكبوت درباره اثبات نبوت آمده: و ما كنت تتلوا من قبله من كتاب و لا تخطه بيمينك اذن لارتاب المبطلون. بل هو آيات بينات في صدور الذين اتوا العلم و ما يجحد بآياتنا الا الظالمون. و قالوا لو لا انزل عليه آيات من ربه قل انما الايات عند الله و انما انا نذير مبين. ا و لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة و ذكرى لقوم يؤمنون (۹). در سوره ق درباره قیامت آمده: «و نزلنا من السماء ماء مبارکاً فانبتنا به جنات و حب الحصيد، و النخل باسقات لها طلع نضيد، رزقا للعباد و احيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج و افعينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد (۱۰). در سوره مؤمنون، می‌فرماید: ا فحسبتم انما خلقناكم عبثاً و انکم الينا لاترجعون (۱۱). در سوره جاثیه می‌فرماید: ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما يحكمون، و خلق الله السماوات و الارض بالحق و لتجزى كل نفس بما كسبت و هم لا يظلمون (۱۲).

از این قبیل آیات که مشتمل بر انواع مباحث برهانی و خطابی است در سوره‌های مکی فراوان است. با توجه به اشکالات فوق و جواب‌های نقضی و حلی که بیان شد، نمی‌توان آیات قرآن را متأثر از محیط دانست. ولی با توجه به هم‌وار ساختن مسیر دعوت و ایجاد زمینه گسترش اسلام، بین سوره‌های مکی و مدنی تفاوت‌هایی وجود دارد. هر حرکتی در آغاز با مشکلات فراوانی روبروست که باید نخست در رفع آن‌ها کوشید و تلاش شود که راه این حرکت هم‌وار گردد. آن‌گاه که مسیر آماده شد، می‌توان برگسترش و افزایش جلوه‌های خود رونق بیش‌تری داد، اهداف و مقاصد خود را به طور علنی آشکار نمود و دعوت خود را با بیان شریعت قرین ساخت. بنابراین این اسلوب و شیوه بیان و نحوه دعوت در دو حالت یاد شده با هم تفاوت می‌کند، و نباید انتظار داشت آن چه را که

در آخر گفته می‌شود، در آغاز اعلام گردد.

ترتیب نزول

در ترتیب نزول سوره‌ها روایاتی در دست است که مورد اعتماد بزرگان است و عمدتاً از ابن عباس نقل شده است. مانند روایتی که احمد بن ابی یعقوب کاتب، معروف به ابن واضح یعقوبی (متوفای ۲۹۲) در تاریخ خود از محمد بن سائب کلبی از ابی صالح از ابن عباس نقل می‌کند (۱۳). و یا روایتی که محمد بن اسحاق وراق، معروف به ابن ندیم (متوفای ۳۸۵) در کتاب الفهرست خود آورده است (۱۴). و یا علامه طبرسی صاحب تفسیر از شیخ خود ابو محمد مهدی بن نزار حسینی قاینی از علامه قرن پنجم حافظ کبیر عبید الله بن عبد الله بن احمد، معروف به حاکم حسکانی نیشابوری صاحب کتاب شواهد التنزیل روایت ترتیب را از ابن عباس آورده است. و نیز از کتاب الايضاح استاد احمد زاهد روایتی را نقل کرده است (۱۵).

و نیز امام بدر الدین زرکشی، اولین محقق مسایل قرآنی (متوفای ۷۹۴) در کتاب خود «البرهان فی علوم القرآن» که در سال ۷۷۳ آن را نگاشته، تفصیلاً روایات ترتیب را آورده است و می‌گوید: «هذا نزل من القرآن و علیه استقرت الروایة من الثقات (۱۶). و بالاخره جلال الدین سیوطی، علامه عصر خود (متوفای ۹۱۱) در کتاب معروف خود «الاتقان این روایات را آورده است، و از ابو الحسن بن حصار، در این زمینه منظومه‌ای می‌آورد که در کتاب النسخ و المنسوخ وی درج شده است. سیوطی روایت ترتیب را از جابر بن زید (۱۷) نیز می‌آورد که تکمیل کننده روایت ابن عباس به شمار می‌رود (۱۸).

علامه طبرسی و دیگر بزرگان فن، متذکر می‌شوند که رعایت ترتیب سوره‌ها، نظریه ابتدای هر سوره است. اگر سوره‌ای تا چند آیه نازل شود، و پیش از اتمام آن سوره، سوره دیگری به طور کامل نازل گردد، و حتی چند سوره دیگر در این میان به صورت کامل نازل شود، آن گاه بقیه سوره نخست نازل شود، در این حالت نیز اعتبار ترتیب، مبدا نزول هر سوره خواهد بود. چنان که سوره علق تا پنج آیه در آغاز بعثت نازل گردید و پس از چند سال بقیه سوره نازل شد. هم چنین سوره مدثر و سوره مزمل و غیره نیز به همین روال نازل شده‌اند. به همین دلیل سوره علق اولین سوره نازل شده شمرده می‌شود. چنان که طبرسی در مجمع البیان (ج ۱۰ ص ۴۰۵) از کتاب الايضاح احمد زاهد نقل کرده است.

ترتیب سوره‌ها طبق روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابر بن زید، با تصحیح از روی نسخه‌های متعدد قابل اعتماد، عبارت است از:

ترتیب - نزول - ترتیب - موجود - اسم - سوره

۱ - ۹۶ - علق

۲ - ۶۸ - قلم

۳ - ۷۳ - مزمل

۴ - ۷۴ - مدثر

۵ - ۱ - فاتحه

۶ - ۱۱۱ - مسد (تبت)

۷ - ۸۱ - تکویر

۸ - ۸۷ - اعلی

۹ - ۹۲ - لیل

۱۰ - ۸۹ - فجر

- ۱۱ - ۹۳ - ضحی
۱۲ - ۹۴ - شرح
۱۳ - ۱۰۳ - عصر
۱۴ - ۱۰۰ - عادیات
۱۵ - ۱۰۸ - کوثر
۱۶ - ۱۰۲ - تکاثر
۱۷ - ۱۰۷ - ماعون
۱۸ - ۱۰۹ - کافرون
۱۹ - ۱۰۵ - فیل
۲۰ - ۱۱۳ - فلق
۲۱ - ۱۱۴ - ناس
۲۲ - ۱۱۲ - اخلاص
۲۳ - ۵۳ - نجم
۲۴ - ۸۰ - عبس
۲۵ - ۹۷ - قدر
۲۶ - ۹۱ - شمس
۲۷ - ۸۵ - بروج
۲۸ - ۹۵ - تین
۲۹ - ۱۰۶ - قریش
۳۰ - ۱۰۱ - قارعه
۳۱ - ۷۵ - قیامه
۳۲ - ۱۰۴ - همزه
۳۳ - ۷۷ - رسالت
۴۳ - ۵۰ - ق
۳۵ - ۹۰ - بلد
۳۶ - ۸۶ - طارق
۳۷ - ۵۴ - قمر
۳۸ - ۳۸ - ص
۳۹ - ۷ - اعراف
۴۰ - ۷۲ - جن
۴۱ - ۳۶ - یس
۴۲ - ۲۵ - فرقان
۴۳ - ۳۵ - فاطر

- ۴۴ - ۱۹ - مریم
۴۵ - ۲۰ - طه
۴۶ - ۵۶ - واقعه
۴۷ - ۲۶ - شعراء
۴۸ - ۲۷ - نمل
۴۹ - ۲۸ - قصص
۵۰ - ۱۷ - اسراء
۵۱ - ۱۰ - یونس
۵۲ - ۱۱ - هود
۵۳ - ۱۲ - یوسف
۵۴ - ۱۵ - حجر
۵۵ - ۶ - انعام
۵۶ - ۳۷ - صافات
۵۷ - ۳۱ - لقمان
۵۸ - ۳۴ - سبا
۵۹ - ۳۹ - زمر
۶۰ - ۴۰ - غافر (مؤمن)
۶۱ - ۴۱ - فصلت
۶۲ - ۴۲ - شوری
۶۳ - ۴۳ - زخرف
۶۴ - ۴۴ - دخان
۶۵ - ۴۵ - جائیه
۶۶ - ۴۶ - احقاف
۶۷ - ۵۱ - ذاریات
۶۸ - ۸۸ - غاشیه
۶۹ - ۱۸ - کهف
۷۰ - ۱۶ - نحل
۷۱ - ۷۱ - نوح
۷۲ - ۱۴ - ابراهیم
۷۳ - ۲۱ - انبیا
۷۴ - ۳۲ - مؤمنون
۷۵ - ۳۲ - سجده
۷۶ - ۵۲ - طور

- ۷۷ - ۶۷ - ملک
 ۷۸ - ۶۹ - حاقه
 ۷۹ - ۷۰ - معارج
 ۸۰ - ۷۸ - نبا
 ۸۱ - ۷۹ - نازعات
 ۸۲ - ۸۲ - انفطار
 ۸۳ - ۸۴ - انشقاق
 ۸۴ - ۳۰ - روم
 ۸۵ - ۲۹ - عنكبوت
 ۸۶ - ۸۳ - مطففین
 سوره‌های - مدنی (۲۸ - سوره)
 ۸۷ - ۲ - بقره
 ۸۸ - ۸ - انفال
 ۸۹ - ۳ - آل - عمران
 ۹۰ - ۳۳ - احزاب
 ۹۱ - ۶۰ - ممتحنه
 ۹۲ - ۴ - نساء
 ۹۳ - ۹۹ - زلزال
 ۹۴ - ۵۷ - حدید
 ۹۵ - ۴۷ - محمد
 ۹۶ - ۱۳ - رعد
 ۹۷ - ۵۵ - رحمان
 ۹۸ - ۷۶ - انسان (دهر)
 ۹۹ - ۶۵ - طلاق
 ۱۰۰ - ۹۷ - بینه
 ۱۰۱ - ۵۹ - حشر
 ۱۰۲ - ۱۱۰ - نصر
 ۱۰۳ - ۲۴ - نور
 ۱۰۴ - ۲۲ - حج
 ۱۰۵ - ۶۳ - منافقون
 ۱۰۶ - ۵۸ - مجادله
 ۱۰۷ - ۴۹ - حجرات
 ۱۰۸ - ۶۶ - تحریم

۱۰۹ - ۶۲ - جمعه

۱۱۰ - ۶۴ - تغابن

۱۱۱ - ۶۱ - صف

۱۱۲ - ۴۸ - فتح

۱۱۳ - ۵ - مائده

۱۱۴ - ۹ - توبه (برائت)

سوره‌های مورد اختلاف

آن چه در ترتیب سوره‌های مکی و مدنی عرضه شد، طبق روایت ابن عباس بوده است - که زرکشی و طبرسی آن را نقل کرده‌اند - و با روایت جابر بن زید تصحیح و تکمیل شده است. در عین حال در بیش از سی سوره اختلاف نظر هست که آیامکی است یا مدنی. در ذیل به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. سوره فاتحه: مجاهد این سوره را مدنی می‌داند. در صورتی که در سوره حجر، که مکی است آمده: و لقد آتیناک سبعاً من المثانی و القرآن العظيم (۱۹). سبع مثانی، اشاره به سوره حمد است. مولی امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «سوره حمد از گنجی زیر عرش در مکه نازل شد». حسین بن فضل (۲۰) می‌گوید: «این اشتباه بزرگی است که مجاهد مرتکب شده، زیرا بر خلاف اتفاق علما سخن گفته است (۲۱)».

۲. سوره نساء: نحاس (۲۲) این سوره را به دلیل آیه «ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها (۲۳) مکی می‌داند، زیرا این آیه در مکه، سال فتح نازل شده است. این نظر صحیح نیست، زیرا اولاً، یک آیه نمی‌تواند معیار تمامی سوره باشد. ثانیاً، نزول پس از هجرت معیار مدنی بودن است.

۳. سوره یونس: برخی به ابن عباس نسبت داده‌اند که این سوره را مدنی شمرده است. در صورتی که روایات متعدد از وی خلاف آن را ثابت می‌کند.

۴. سوره رعد: محمد بن سائب کلبی از قدما و سید قطب از متاخرین آن را مکی دانسته‌اند، زیرا محتوای سوره و شدت لحن آن مانند سوره‌های مکی است. ولی روایات ترتیب، بر مدنی بودن آن اتفاق دارند. به علاوه شدت لحن در بسیاری از سوره‌های مدنی (مانند سوره بقره) نیز به چشم می‌خورد.

۵. سوره حج: ابو محمد مکی بن ابی طالب، این سوره را مکی دانسته و استدلال خود را مبتنی بر آیه ۵۲ قرار داده است، که درباره افسانه غرانیق نازل شده است. این نظر به دو دلیل صحیح نیست: اولاً، افسانه غرانیق جزء افسانه‌های ساختگی است، ثانیاً، محتوای سوره با مکی بودن سازگار نیست.

۶. سوره فرقان: این سوره را صرفاً ضحاک، بر خلاف روایات ترتیب و اتفاق مفسرین مدنی دانسته است.

۷. سوره یس: برخی این سوره را مدنی دانسته‌اند، ولی قایل آن شناخته نشده و دلیل روشنی هم در این باره ارائه نشده است.

۸. سوره ص: بنا بر قول شاذ و شناخته نشده‌ای آن را مدنی شمرده‌اند.

۹. سوره محمد: گروهی بر خلاف اجماع این سوره را مکی دانسته‌اند.

۱۰. سوره حجرات: برخی بر خلاف اجماع این سوره را مکی دانسته‌اند.

۱۱. سوره رحمان: سید قطب، به جهت لحن و نسق (نظم) سوره و جلال الدین سیوطی به استناد دو روایت - یکی از مستدرک حاکم و دیگری از مسند احمد - این سوره را مکی دانسته‌اند. این نظر به چند دلیل مردود است: اولاً، لحن و نسق به تنهایی به مکی یا مدنی بودن

- سوره کفایت نمی‌کند. ثانیاً، روایت حاکم در مکی بودن سوره صراحت ندارد و روایت مسند احمد ضعف سند دارد (۲۴). ثالثاً، روایات ترتیب، متفقاً این سوره را مدنی شمرده است.
۱۲. سوره حدید: برخی این سوره را مکی شمرده‌اند، زیرا عمر با خواندن آن در نوشته‌ای که در خانه خواهرش یافت اسلام آورد (۲۵). این رای نیز به دلیل اختلاف در نقل قابل بحث است، زیرا برخی روایات سوره طه و دسته‌ای سوره حاقه را (که بیش تر مفسرین آن را پذیرفته‌اند) (۲۶) موجب اسلام آوردن عمر ذکر کرده‌اند.
۱۳. سوره صف: ابن حزم این سوره را بر خلاف مشهور و روایات ترتیب مکی دانسته است.
۱۴. سوره جمعه: بنا بر قولی که خلاف اجماع مفسرین و روایات ترتیب است، این سوره مکی دانسته شده است. ولی قایل آن مجهول است.
۱۵. سوره تغابن: به ابن عباس نسبت داده شده است که او این سوره را مکی دانسته است. البته این قول بر خلاف روایات منقول از ابن عباس است.
۱۶. سوره ملک: برخی این سوره را مدنی دانسته‌اند، که بر خلاف اتفاق رای علماست.
۱۷. سوره انسان: عبد الله بن زبیر و برخی که غالباً منکر فضایل اهل بیت علیهم السلام هستند، این سوره را مکی شمرده‌اند، تا سبب نزول آن را در واقعه اطعام اهل بیت علیهم السلام به مسکین و یتیم و اسیر انکار کنند. سید قطب نیز به استناد سیاق سوره آن را مکی دانسته است. ولی حافظ حسکانی می‌گوید: «برخی از نواصب برای انکار فضیلت اهل بیت علیهم السلام گفته‌اند: اتفاق مفسرین بر آن است که این سوره مکی است. در جواب باید گفت: چگونه دعوی اتفاق می‌کنند در حالی که بیش تر علما آن را مدنی شمرده‌اند». (۲۷) علامه طبرسی تحقیقی لطیف درباره مدنی بودن این سوره دارد. (۲۸) عمده‌ترین دلیل، روایات سلف است که جملگی اتفاق دارند که این سوره مدنی است.
۱۸. سوره مطففین: یعقوبی می‌گوید: «این سوره اولین سوره‌ای است که در مدینه نازل شد. و برخی نزول آن را در بین راه مکه و مدینه دانسته‌اند». ولی روایات ترتیب بالاتفاق آن را آخرین سوره مکی شمرده است.
۱۹. سوره اعلی: برخی این سوره را مدنی شمرده‌اند، به دلیل آیه «قد افلح من تزکی، و ذکر اسم ربه فصلی (۲۹) که درباره نماز عید نازل شده است. ولی اشاره به نماز در این آیه جنبه عمومی دارد و منافاتی ندارد که برخی روایات آیه را بر نماز عید هم تطبیق داده باشند.
۲۰. سوره لیل: برخی این سوره را به دلیل روایاتی که در شان نزول سوره آمده، مدنی شمرده‌اند (۳۰).
۲۱. سوره قدر: برخی این سوره را مدنی شمرده‌اند، زیرا در شان نزول آن چنین آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خواب دیدند بوزینه‌هایی بر بالای منبر او رفته‌اند (۳۱)، در حالی که پیامبر در مکه منبر نداشت. این استدلال بسیار بی‌پایه است، زیرا لازمه دیدن منبر در خواب داشتن منبر نیست.
۲۲. سوره بینه: مکی بن ابی طالب این سوره را مکی شمرده است (۳۲)، در حالی که روایات ترتیب بر مدنی بودن آن اتفاق دارند.
۲۳. سوره زلزال: برخی این سوره را به جهت لهجه تند آن مکی شمرده‌اند، ولی روایت ترتیب بر خلاف آن است.
۲۴. سوره عادیات: قتاده این سوره را مدنی دانسته است و مستند او روایت ضعیفی است که قابل اعتماد نیست (۳۳).
۲۵. سوره تکوین: جلال الدین سیوطی این سوره را به دلیل شان نزول آن درباره یهود مدنی دانسته است (۳۴)، ولی نه محتوای سوره و نه روایت وارده دلالتی بر اختصاص آن به یهود دارد.
۲۶. سوره ماعون: ضحاک آن را مدنی شمرده است، ولی روایات ترتیب، بر خلاف آن است.
۲۷. سوره کوثر: گروهی می‌گویند: این سوره در مدینه در حال خواب بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است (۳۵). این مطلب

صحیح نیست، زیرا هیچ آیه و سوره‌ای در خواب بر پیامبر نازل نشده است، مگر آن که آیه یا سوره از پیش نازل شده‌ای را در خواب برای ایشان بازگو کرده باشند.

۲۸. سوره توحید: سیوطی مدنی بودن این سوره را ترجیح می‌دهد (۳۶)، ولی روایت استنادی وی ثابت نیست.

۲۹ و ۳۰. معوذتان: یعقوبی این دو سوره را از آخرین سوره‌های مدنی شمرده است (۳۷)، ولی روایات معارض بسیاری خلاف آن را ثابت می‌کند

پی‌نوشتها:

۱- بقره ۲:۲۷۵.

۲. بقره ۲:۲۷۸ و ۲:۲۷۹.

۳- بقره ۲:۲۴.

۴- زمر ۳۹:۵۳.

۵- حجر ۸۸:۱۵-۸۷.

۶- شوری ۳۸:۴۲-۳۶.

۷- مؤمنون ۲۳:۹۱.

۸- انبیا ۲۴:۲۱-۲۲.

۹- عنکبوت ۵۱:۲۹-۴۸.

۱۰- ق ۵۱:۵۰ و ۱۱-۹.

۱۱- مؤمنون ۲۳:۱۱۵.

۱۲- جاثیه ۲۲:۴۵-۲۱.

۱۳- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۶ و ۳۵.

۱۴- ابن الندیم، الفهرست، فن سوم از مقاله اول، ص ۴۷-۴۳.

۱۵- تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۴۰۶-۴۰۵. نیز رجوع شود به شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۳۱۱ به بعد.

۱۶- البرهان، ج ۱، ص ۱۹۳.

۱۷- جابر بن زید، از فقهای بنام بصره و از بزرگان تابعین به شمار می‌رود. از ابن عباس و عکرمه روایت کرده است.

وفات او به سال ۱۰۳ اتفاق افتاده است. روز وفات او قتاده گفت: «امروز داناترین اهل عراق وفات نمود».

۱۸- الاتقان، ج ۱، ص ۲۹-۲۲.

۱۹- حجر ۸۷:۱۵.

۲۰- علامه مفسر در زمان خود پیش‌وای همگان به شمار می‌رفت. در نیشابور در خانه‌ای که در سال ۲۱۷ ابن طاهر برای او خریداری

کرده بود، فقه و قرآن تدریس می‌نمود و مرجع فتوای مردم بود. در سال ۲۸۲ در سن ۱۰۴ سالگی وفات یافت و قبر او مزار گردید.

۲۱- الاتقان، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲۲- ابو عمیر عیسی بن محمد نحاس (متوفای ۲۵۶) از بزرگان علما و محدثین به شمار می‌رفت.

۲۳- نساء ۴:۵۸.

۲۴- الاتقان، ج ۱، ص ۳۳.

۲۵- ابن حزم اندلسی، الناسخ و المنسوخ فی القرآن در حاشیه جلالین، ج ۲، ص ۱۹۷.

- ۲۶- ر.ک: سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۷۰. اسد الغابۀ، ج ۴، ص ۵۴. الاصابۀ، ج ۲، ص ۵۱۹. تفسیر طبرسی، ج ۹، ص ۲۳۷. اسباب النزول در حاشیه جلالین، ج ۲، ص ۹۴.
- ۲۷- شواهد التنزیل، ص ۳۱۵-۳۱۰.
- ۲۸- تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۴۰۵.
- ۲۹- اعلیٰ ۱۴: ۷۸ و ۱۵.
- ۳۰- ر.ک: الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۵۷. تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۵۰۱.
- ۳۱- ر.ک: المستدرک، ج ۳، ص ۱۷۱.
- ۳۲- ابو محمد مکی بن ابی طالب، الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۲، ص ۳۸۶.
- ۳۳- ر.ک: الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۸۳. تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۵۲۷. تفسیر طبری، ج ۳۰، ص ۱۷۷.
- ۳۴- الاتقان، ج ۱، ص ۱۴.
- ۳۵- تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۵۴۸.
- ۳۶- جلال الدین سیوطی، لباب النقول در حاشیه جلالین، ج ۲، ص ۱۴۷. الاتقان، ج ۱، ص ۱۴.
- ۳۷- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۵.

آیات استثنایی

در نوشته‌های برخی از قدما آمده است که در برخی سوره‌ها، آیاتی بر خلاف اصل سوره آمده است. یعنی اگر سوره مکی است برخی آیات آن مدنی و اگر مدنی است برخی آیات آن مکی است. البته ما با تبعی که انجام داده‌ایم به خلاف این نظر دست یافته‌ایم، هر سوره‌ای که مکی است تمام آن مکی است و هر سوره‌ای که مدنی است تمام آن مدنی است (۱). در این کتاب به چند نمونه به اختصار اشاره می‌شود:

نمونه اول: گفته‌اند: در سوره مائده آیه الیوم ینس الذین کفروا من دینکم فلا- تخشوهم و اخشون، الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا... (۲) در عرفات بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد (۳)، ولی این توهم بر اساس آن است که معیار و شاخص مکی و مدنی را مکان بدانیم و بگوییم هر سوره‌ای که در مکه نازل شده مکی است گرچه پس از هجرت نازل شده باشد. در صورتی که معیار مکی یا مدنی بودن زمان هجرت است و تقسیم مکی و مدنی به پیش از هجرت و پس از هجرت برمی‌گردد.

نمونه دوم: گفته‌اند: سوره توبه، آیه‌های ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یتغفروا للمشرکین و لو کانوا اولیٰ قربی... ان ابراهیم لاواه حلیم (۴) هنگام وفات ابو طالب در مکه نازل شده در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله به او وعده داد تا برای آموزش وی دعا کند (۵). این گفته از کسانی است که سعی بر آن دارند تا ابو طالب را موقع وفات کافر بشمارند. و در جای خود، واهی و مغرضانه بودن این پندار را ثابت نموده‌ایم. لذا صحیح همان است که طبرسی در تفسیر خود آورده که گروهی از مسلمانان پس از فتح مکه، از پیامبر صلی الله علیه و آله خواستند تا اجازه فرماید برای پدران مشرک خود طلب استغفار کنند.

آن گاه این آیه نازل شد و به طور صریح از این کار منع نمود (۶).

نمونه سوم: گفته‌اند: سه آیه نخست سوره یوسف مدنی است. جلال الدین سیوطی این نظر را سست می‌داند، ولی عجیب است که شخصیتی مانند ابو عبد الله زنجانی آن را پذیرفته (۷). در استدلال به این که این چند آیه مدنی است گفته‌اند: چون کفار مکه از یهود خواستند که در مدینه درباره یوسف از پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال کنند، این سه آیه نازل شد. در صورتی که وقتی تمام داستان

قبلا- در مکه نازل شده است معنادر دارد که مقدمه آن در مدینه نازل شده باشد. البته ممکن است بگوییم بر عکس، یهود از کفار و مشرکین مکه خواستند که درباره داستان یوسف علیه السلام بپرسند و آنان پرسیدند و این سوره نازل شد.

اسباب نزول

در اهمیت شناخت اسباب نزول یا شان نزول باید گفت: همان گونه که می‌دانیم قرآن، تدریجی و در مناسبت‌های مختلف نازل شده است. بر حسب اقتضا اگر حادثه‌ای پیش می‌آمد یا مسلمانان دچار مشکلی می‌شدند، یک یا چند آیه و احیاناً یک سوره برای رفع مشکل نازل می‌گردید. پر واضح است که آیات نازل شده در هر مناسبتی، به همان حادثه و مناسبت نظر دارد. پس اگر ابهام یا اشکالی در لفظ یا معنای آیه پدید آید، با شناخت آن حادثه یا پیش آمد، رفع اشکال می‌کرد. در نتیجه برای دانستن معنا و تفسیر کامل هر آیه، باید به شان نزول آن رجوع کرد تا کاملاً موضوع روشن شود. پس شان نزول می‌تواند قرینه‌ای باشد تا دلالت آیه را تکمیل کند و بدون آن، دلالت آیه ناقص می‌ماند. مثلاً در مورد آیه ان الصفا و المروه من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح علیه ان يطوف بهما... (۸) اشکال شده است که سعی میان دو کوه صفا و مروه در حج و عمره از ارکان است، چرا به لفظ لا جناح (۹) تعبیر شده است؟

معنای ظاهری آیه چنین است: گناهی نیست که میان آن دو کوه سعی نمایند. این عبارت جواز را می‌رساند نه وجوب را. ولی با مراجعه به شان نزول آیه روشن می‌شود که این عبارت برای رفع توهم گناه آمده است، زیرا پس از صلح حدیبیه در سال ششم هجری مقرر شد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و صحابه سال بعد برای انجام مراسم عمره به مکه مشرف شوند و در این قرار داد چنین آمده بود که به مدت سه روز مشرکان بت‌های خود را از اطراف بیت و هم چنین از روی کوه صفا و مروه بردارند تا مسلمانان آزادانه مراسم طواف و سعی را انجام دهند. پس از گذشت سه روز بت‌ها بر گردانده شد. برخی از مسلمانان به عللی هنوز مراسم سعی را انجام نداده بودند و با باز گرداندن بت‌ها، چنین گمان بردند که با وجود بت‌ها، سعی میان صفا و مروه گناه است. آیه مذکور نازل شد تا مسلمانان از سعی خودداری نکنند، زیرا اساساً سعی از شعائر الهی است و وجود بت‌ها امر عارضی است و به آن زیان نمی‌رساند (۱۰). لذا مفهوم این آیه با مراجعه به شان نزول کاملاً واضح و روشن می‌شود و مسأله جواز یا وجوب سعی در کار نیست، بلکه صرفاً دفع توهم منع است.

یعنی با وجود بت‌ها منعی از انجام سعی نیست. پس شناخت اسباب نزول نقش اساسی در فهم و پی‌بردن به معانی بسیاری از آیات ایفا می‌کند (۱۱).

راه شناخت و پی‌بردن به اسباب نزول بسی دشوار است، زیرا پیشینیان در این زمینه مطلب قابل توجهی ثبت و ضبط نکرده‌اند، جز اندکی که کاملاً چاره ساز نیست. شاید یکی از علل عدم ضبط دقیق این بود که خود به وضع آشنا بودند و دیگر نیازی نمی‌دیدند که معلومات و مشاهدات خود را به عنوان سند برای آینده ثبت کنند. بعدها روایاتی در این زمینه فراهم شد که بیش تر دارای ضعف سند و غیر قابل اعتماد بوده و احیاناً اعمال غرض در کار وجود داشته است. به ویژه در دوران تاریک حکومت بنی امیه که از روی غرض ورزی، آیات بی‌شماری با تنظیم شان نزول‌های ساختگی، طبق دل خواه تفسیر و تاویل شده است. از امام احمد بن حنبل در این باره نقل شده: «سه چیز اصل و پایه درستی ندارد: روایاتی که درباره جنگ‌های صدر اسلام ثبت شده، روایاتی که درباره فتنه‌های آخر الزمان گفته شده و روایاتی که درباره تفسیر و تاویل قرآن آورده‌اند». امام بدر الدین زرکشی از برخی محققین نقل می‌کند: «مقصود بیش ترین روایات در این باره قابل اعتماد نیست، نه این که همه آنها قابل اعتماد نباشند» (۱۲). معروف ترین کسی که در این باره روایاتی جمع آوری کرده است، ابو الحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸)

است که جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) بر او خرده گرفته و می‌گوید که در فراهم کردن روایات ضعیف همت گماشته، صحیح و

سقیم را به هم آمیخته و بیش تر روایات خود را از طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس آورده است که جداواهی و ضعیف است (۱۳)... سپس خود سیوطی در این زمینه رساله‌ای نگاشته به نام لباب النقول (برگزیده‌های منقول) که خود نیز در انتخاب روایات از روایت‌های ضعیف، مصون نمانده است. مثلاً درباره آیه و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به و لئن صبرتم لهو خیر للصابرین، و اصبر و ما صبرک الا بالله و لا تحزن علیهم و لا تکف فی ضیق مما یمکرون، ان الله مع الذین اتقوا و الذین هم محسنون (۱۴) نوشته است که پیامبر صلی الله علیه و آله آن گاه که بر سر نعلش حمزه ایستاد و او را بدان حالت زار یافت، فرمود: «لا مثلن بسبعین منهم مکانک، هر آینه با هفتاد نفر از آنان (قریش) همان کنم که با تو کردند بریدن گوش و بینی و پاره کردن شکم. آن گاه جبرئیل این آیات را نازل نمود و او را از این کار منع کرد (۱۵)... در حالی که سوره نحل از سوره‌های مکی است. سال‌ها پیش از جنگ احد که در مدینه در سال چهارم هجرت اتفاق افتاد، نازل شده است. به علاوه از مقام پیامبر صلی الله علیه و آله که تربیت شده آیین اسلام است و هم‌واره عدل و انصاف را در زندگی خود پیش گرفته، کاملاً به دور است که چنین اندیشه ناعادلانه‌ای را به خود راه دهد. آری آیات فوق در مکه موقعی که مسلمانان مورد شکنجه کفار بودند نازل شد که هرگز تجاوز نکنید و بهتر است شکیباً باشید (۱۶).

سبب نزول یا شان نزول

چه فرقی میان این دو عبارت وجود دارد؟ بیش تر مفسرین فرقی میان این دو قایل نشده‌اند و هر مناسبتی را که ایجاب کرده است آیه یا آیه‌هایی نازل شود، گاه سبب نزول و گاه شان نزول گفته‌اند. در صورتی که میان این دو عبارت فرق است، از این جهت که شان نزول اعم از سبب نزول است. هر گاه به مناسبت جریانی درباره شخص و یا حادثه‌ای، خواه در گذشته یا حال یا آینده و یا درباره فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود همه این موارد را شان نزول آن آیات می‌گویند، مثلاً می‌گویند که فلان آیه درباره عصمت انبیا یا عصمت ملائکه یا حضرت ابراهیم یا نوح یا آدم نازل شده است که تمامی این‌ها را شان نزول آیه می‌گویند. اما سبب نزول، حادثه یا پیش آمدی است که متعاقب آن، آیه یا آیاتی نازل شده باشد و به عبارت دیگر آن پیش آمد باعث و موجب نزول گردیده باشد. لذا سبب، اخص است و شان اعم.

تنزیل و تاویل

در اصطلاح سلف، تنزیل بر مورد نزول گفته می‌شود. این مورد می‌تواند یک واقعه خاص باشد که آن واقعه سبب نزول آیه شده است. ولی تاویل مفهوم عامی است که از آیه برداشت می‌شود و قابل انطباق بر جریانات مشابه است. در برخی تعابیر به این دو اصطلاح ظهر و بطن نیز گفته می‌شود که ظهر همان تنزیل و بطن همان تاویل است، زیرا ظاهر آیه همان مورد نزول را می‌رساند و در بطن آیه مفهوم گسترده‌تری نهفته است. فضیل بن یسار درباره حدیث معروف ما فی القرآن آیه الا ولها ظهر و بطن که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است، از امام صادق علیه السلام سؤال کرد.

حضرت در جواب فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تاویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر، (۱۷) ظهر همان مورد نزول آیه است و بطن تاویل آن [که موارد قابل انطباق را شامل می‌شود]. برخی در گذشته اتفاق افتاده و برخی هنوز نیامده است. قرآن [پیوسته زنده و جاوید و قابل بهره‌گیری است و] مانند آفتاب و ماه در جریان است. در حدیث دیگر می‌فرماید: «ظهر القرآن الذین

نزل فیهم و بطنه الذین عملوا بمثل اعمالهم، (۱۸) ظهر، کسانی را در بر می‌گیرد که آیه درباره آنان نازل شده است و بطن کسانی را شامل می‌شود که کرداری مانند کردار آنان داشته باشند».

استفاده فقهی از شان نزول و تنزیل و تاویل

فقها و دانش‌مندان اسلامی با توجه به سبب و شان نزول و ظهر و بطن آیات، قاعده‌ای را به دست آورده‌اند و با تمسک به آن قاعده، احکام را استنباط می‌کنند.

آن قاعده عبارت است از: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، اعتبار به گستردگی لفظ است، نه خصوصیت مورد». یعنی یک فقیه دانا و توانا باید خصوصیات مورد را کنار بگذارد و از جنبه‌های عمومی لفظ بهره بگیرد. البته جنبه‌های خصوصی برای فهم دلالت کلام مفید است، ولی انحصار را نمی‌رساند، زیرا احکام الهی پیوسته همگانی بوده و در همه زمان‌ها جریان دارند. اینک دو نمونه از آیات را می‌آوریم که در روایات، جنبه کلی آن بررسی شده و مورد استفاده قرار گرفته است:

نمونه اول: در سوره بقره چنین آمده است: و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم (۱۹). این آیه از آیاتی است که دارای ظهر و بطن (تنزیل و تاویل) است که با راه‌نمایی امام معصوم جنبه عمومی آن روشن شده است. این آیه در ظاهر با آیاتی که ایجاب می‌کند حتماً رو به کعبه نماز بخوانید منافات دارد، ولی با مراجعه به شان نزول، این تنافی برطرف می‌شود.

شان نزول آیه چنین است: یهودیان به مسلمانان اعتراض می‌کردند که اگر نماز گزاردن به سوی بیت المقدس حق است، آن گونه که تاکنون عمل می‌شد پس تحویل آن به سوی کعبه باطل است و اگر رو به سوی کعبه نماز خواندن حق است، پس بطلان آن چه تاکنون خوانده شده است ثابت می‌شود. خداوند در این آیه جواب می‌دهد که هر دو کار حق بوده و هست زیرا اصل نماز، یک حقیقت ثابت است ولی رو به سوی کعبه یا بیت المقدس، یک امر اعتباری محض است که برای ایجاد وحدت در صفوف نماز گزاران به آن دستور داده شده است. به هر کجا که روکنی خدا هست و رو به خدا ایستاده‌ای. پس رو به مشرق نماز گزاردن به جهت قرار داشتن کعبه (مکه) در شرق مدینه و رو به مغرب نماز خواندن به دلیل قرار داشتن بیت المقدس در غرب مدینه همگی از آن خداست و رو به خداست. خداوند در تنگنای جهت خاص قرار نگرفته است: ان الله واسع عليم .

در روایات، از این آیه استفاده دیگری نیز شده است و آن این که می‌توان نمازهای مستحبی را در حالت سواره به هر سویی که در حرکت است به جای آورد (۲۰). این بطن آیه است که با فهم معصومین علیهم السلام بدان رهنمون شده‌ایم.

نمونه دوم: در سوره جن می‌خوانیم: و ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا (۲۱).

مساجد، یا جمع مسجد به معنای معبد و جای گاه عبادت است که معنای آیه بر این فرض چنین می‌شود: مساجد از آن خداست و کسی را با خدا نخوانید. یا جمع مسجد (مصدر میمی) یعنی عبادت و پرستش است، یعنی پرستش جز خدا ران شاید و در مقام عبادت کسی را با خدا نام نبرید. بر هر دو فرض، ظاهر آیه از شریک‌قرار دادن در مقام عبادت منع می‌کند. ولی طبق روایت صحیحی که در دست داریم معنای دیگری نیز از آیه استنباط می‌شود که مسجد را شامل ما یسجد به (مواضع سجود) گرفته است. گروهی از مفسرین، مانند سعید بن جبیر و زجاج و فراء گفته‌اند:

مساجد شامل مواضع سجود (اعضای سبعه در حال سجود) نیز می‌شود که این مواضع از آن خداست و خداوند آن‌ها را به انسان ارزانی داشته است و نباید برای دیگری به کار گرفت (۲۲). از امام محمد تقی علیه السلام نیز همین تاویل به این صورت آمده که در مورد موضع قطع دست دزدی در حضور خلیفه عباسی، معتصم بالله، سؤالی مطرح شد. هر کس به فراخور حال خود سخنی گفت. آن گاه امام علیه السلام فرمود: «از بن انگشتان. از مدرک این فتوی از امام سؤال شد. فرمود: «کف دست یکی از مواضع هفت گانه در حال سجود است و از آن خداست و نباید قطع شود» (۲۳). زیرا عقوبت سارق باید بر چیزی واقع شود که از آن خود اوست.

پی‌نوشتها:

۱- ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۲۳۷-۱۶۹.

۲- مائده ۳: ۵.

- ۳- تاریخ القرآن، ص ۲۷.
- ۴- توبه ۱۱۴: ۹-۱۱۳.
- ۵- صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۱۹ و ج ۶، ص ۸۷.
- ۶- تفسیر طبرسی، ج ۵، ص ۷۶.
- ۷- ر.ک: الاتقان، ج ۱، ص ۱۵. تاریخ القرآن، ص ۲۸.
- ۸- بقره ۱۵۸: ۲.
- ۹- جناح معرب گناه است.
- ۱۰- ر.ک: تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۷۰.
- ۱۱- ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۲۴۳ به بعد.
- ۱۲- البرهان، ج ۲، ص ۱۵۶.
- ۱۳- ر.ک: لباب النقول در حاشیه جلالین، ج ۱، ص ۱۱.
- ۱۴- نحل ۱۲۸: ۱۶-۱۲۶.
- ۱۵- ر.ک: لباب النقول در حاشیه جلالین، ج ۱، ص ۲۱۳.
- ۱۶- ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۴۷.
- ۱۷- الصفار، بصائر الدرجات، ص ۱۹۶، حدیث ۷.
- ۱۸- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱، حدیث ۴.
- ۱۹- بقره ۱۱۵: ۲.
- ۲۰- ر.ک: وسایل الشیعه، ج ۳، ابواب قبله، باب ۸ و ۱۵.
- ۲۱- جن ۱۸: ۷۲.
- ۲۲- ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۱۰، ص ۳۷۲.
- ۲۳- وسایل الشیعه، ج ۱۸، ابواب حد السرقة، باب ۴.

راه یافتن به اسباب نزول

چون اسباب نزول از راه نقل روایت به دست می‌آید و متاسفانه وقایع و حوادث در گذشته ضبط نمی‌شد، بنابراین غالب روایات منقول چندان منابع قابل اعتمادی نیستند، جز اندکی که بیش‌تر آن‌ها ضعیف‌السند یا متعارض و متهاافت است.

واحدی در اسباب النزول می‌گوید: «جایز نباشد در اسباب نزول آیات چیزی گفته شود، مگر آن که روایت صحیح و قابل اعتمادی در دست باشد و از کسانی روایت شده باشد که خود شاهد حوادث اتفاق افتاده آن زمان بوده باشند. نه آن که از روی حدس و گفته‌های بی‌اساس، سخنی گفته باشند». سپس از ابن عباس روایت می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «از نقل حدیث پرهیزید مگر بدان علم و شناخت صحیح داشته باشید، زیرا هر کس بر من و قرآن دروغی ببندد، جای گناه خود را در آتش فراهم ساخته است. لذا سلف صالح از هر گونه سخن درباره قرآن خودداری می‌کردند. محمد بن سیرین می‌گوید: «از عبیده، یکی از سرشناسان تابعین، درباره تفسیر آیه‌ای از قرآن پرسشی نمودم گفت: رفتند کسانی که می‌دانستند در چه جهت قرآن نازل شده است. یعنی علم به اسباب النزول داشته‌اند. واحدی می‌گوید: «در این زمان بسیارند کسانی که در این زمینه دروغ پردازی‌های فراوانی دارند، لذا برای رسیدن به حقایق قرآن باید راه احتیاط را پیمود» (۱). سخن امام احمد بن حنبل در این باره گذشت: «ثلاثة لا اصل لها: المغازی و

الفتن و التفسیر». جلال الدین سیوطی، با تمام توانی که در این زمینه‌ها دارد، نتوانسته است بیش از ۲۵۰ حدیث مسند، اعم از صحیح و سقیم جمع آوری کند (۲)، ولی خوشبختانه در مکتب اهل بیت علیهم السلام روایات فراوانی است که به گونه صحیح از طرق ایشان به دست ما رسیده است و تا به حال بیش از چهار هزار روایت در این زمینه جمع آوری شده است (۳).

منابعی که امروزه در دست داریم و برای دستیابی به اسباب نزول مورد استفاده قرار می‌گیرند تا حدودی قابل اطمینانند. مانند جامع البیان طبری، الدر المنثور سیوطی، مجمع البیان طبرسی، تیان شیخ طوسی و علاوه بر آن‌ها کتاب‌هایی نیز به طور خاص درباره اسباب نزول نگاشته شده است، مانند اسباب النزول واحدی و لباب النقول سیوطی. البته در این نوشته‌ها صحیح و سقیم در هم آمیخته و بایستی با کمال دقت در آن‌ها نگریست. تشخیص درست از نادرست، مخصوصا در موارد تعارض، به یکی از راه‌های زیر امکان دارد:

۱. باید سند روایت، به ویژه آخرین کسی که روایت به او منتهی می‌شود مورد اطمینان باشد. یعنی یا معصوم باشد یا صحابی مورد اطمینان، مانند عبد الله بن مسعود و ابی بن کعب و ابن عباس که در کار قرآن سر رشته داشته و مورد قبول امت بوده‌اند. و یا از تابعین عالی قدر باشد، مانند مجاهد، سعید بن جبیر و سعید بن مسیب که هرگز از خود چیزی نمی‌ساختند و انگیزه دروغ پردازی نداشته‌اند.

۲. باید تواتر یا استفاضه (کثرت نقل) روایات ثابت شده باشد، گرچه با الفاظ مختلف ولی مضمونا متحد باشند و در صورت اختلاف در مضمون، قابل جمع باشند. در این صورت اطمینان حاصل می‌شود که خبر مذکور صحیح است، مانند روایاتی که درباره تحویل قبله و اسباب نزول آیات مربوط وارد شده است.

۳. باید روایاتی که درباره سبب نزول آیات وارد شده است، به طور قطعی اشکال را حل و ابهام را رفع می‌کند. که این خود شاهد صدق آن حدیث خواهد بود، گرچه از لحاظ سند به اصطلاح علم الحدیث روایت صحیح یا حسن نباشد. بیش تر وقایع تاریخی از همین قبیل هستند که با ارتباط دادن چند واقعه تاریخی به صحت یک جریانی پی می‌بریم و آن را می‌پذیریم و گرنه از راه صحت اسناد امکان پذیرش نیست. در مورد آیه نسیء «مطلب از همین قرار است.

در سوره توبه آمده است: «انما النسیء زیاده فی الکفر یضل به الذین کفروا یحلونه عاما و یحرمونه عاما لیواطؤا عده ما حرم الله فیحلوا ما حرم الله، زین لهم سوء اعمالهم والله لا یهدی القوم الکافرین، (۴) نسیء [جا به جا کردن و تاخیر ماه‌های حرام] افزونی در کفر [مشرکان] است که با آن، کافران گمراه می‌شوند. یک سال آن را حلال و سال دیگر آن را حرام می‌کنند تا به مقدار ماه‌هایی که خداوند حرام کرده موافق سازند [و عدد چهار ماه به پندارشان تکمیل گردد] و به این ترتیب آن چه را خدا حرام کرده، حلال گردانند. اعمال زشتشان در نظرشان زیبا جلوه داده شده و خداوند گروه کافران را هدایت نمی‌کند».

جنگ در ماه‌های حرام ممنوع بود و دلیل آن، برای به وجود آمدن امنیت در مسیر رفت و آمد عرب که از دورترین نقاط جزیره برای حج در سه ماه ذو القعدة، ذو الحجه و محرم و در ماه رجب برای ادای عمره به مکه سفر می‌کردند، بوده است.

ولی زورگویان قبایل عرب هرگاه در آستانه پیروزی بر قبیله دیگر قرار می‌گرفتند و احیانا یکی از ماه‌های حرام پیش می‌آمد، جای آن ماه را با ماه دیگر عوض می‌کردند. مثلا می‌گفتند فعلا ماه رجب را از جای خود بر می‌داریم و ماه شعبان را جلو می‌آوریم و با این توجیه به جنگ خود ادامه می‌دادند و در احکام الهی و سنت جاری تصرف می‌کردند. این شیوه ناپسند در سال نهم هجری به کلی ممنوع شد (۵).

بنابر این آن چه در سبب نزول آیه آمده است با جملات آیه تطبیق می‌کند و قرائن و شواهد هم مطلب را تایید می‌کند و از معنای آیه هم رفع ابهام می‌کند، گرچه از نظر سند قوی نباشد. موارد دیگر را می‌توان بر اساس این قاعده تبیین نمود.

حضور ناقل سبب

آیا شرط است ناقل سبب نزول خود شاهد حادثه باشد؟ بیش تر علما حضور ناقل اول سبب نزول را شرط کرده‌اند تا سند روایت از

خود واقعه منقطع نباشد، و سند تا وی نیز متصل بوده باشد. واحدی می‌گوید: «لا يحل القول في اسباب النزول الا بالرواية و السماع ممن شاهدوا التنزيل و وقفوا على الاسباب و بحثوا عن علمها» (۶). ولی دیگران علم قطعی ناقل را به سبب نزول کافی می‌دانند و حضور او را در حادثه شرط نمی‌دانند. حاکم نیشابوری در علم الحدیث گفته است: «اگر صحابی‌ای که زمان وحی و نزول قرآن را درک کرده است بگوید: آیه کذا در حادثه کذا نازل شد، این کلام به منزله حدیث مسند است. یعنی حدیث، منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی می‌شود» (۷). این قول صحیح‌تر به نظر می‌رسد، زیرا حضور ناقل با فرض قاطع بودن، عادل بودن و صادق بودن او در گفتار خود، شرط نیست و صرفاً وثاقت و درستی و مورد اعتماد بودن او مورد نظر است. به همین دلیل روایات منقول از ائمه اطهار علیهم السلام درباره قرآن برای ما اطمینان بخش است و مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

اسامی و اوصاف قرآن

مفسر بزرگ قرن ششم جمال الدین ابو الفتح رازی در مقدمه تفسیر خود ۴۳ نام برای قرآن آورده است (۸) که بیش‌تر جنبه وصفی دارد. و طبرسی در مجمع البیان به نام‌های قرآن، فرقان، کتاب و ذکر اکتفا کرده است (۹). بدر الدین زرکشی (۱۰) نقل می‌کند که حرالی کتابی در این زمینه نوشته و بیش از نود اسم یا وصف برای قرآن یاد آورده است. از قاضی عزیزی نیز ۵۵ نام و عنوان برای قرآن نقل شده است که در جدول ذیل آمده و ۴۳ نام اول آن با نظر ابو الفتح رازی مشترک است.

ردیف - نام یا وصف قرآن - شاهد - نام سوره - شماره آیه -

۱- قرآن ان علينا جمعه و قرآنه فاذا قراناه فاتبع قرآنه - قیامت - ۱۷ و ۱۸

۲- فرقان یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا - انفال ۲۹

و انزل التوراة و الانجیل من قبل هدی للناس و انزل الفرقان - آل عمران ۳ و ۴

تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیرا - فرقان ۱

۳- کتاب ان الذین یتلون کتاب الله و اقاموا الصلاة - فاطر ۲۹

انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس - نساء ۱۰۵

ذلک الكتاب لا ریب فیہ بقره - ۲

۴- ذکر ذلک نتلوه علیک من الآیات و الذکر الحکیم - آل عمران ۵۸

انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون - حجر ۹

و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیههم و لعلهم یتفکرون نحل - ۴۴

و انه لذکر لک و لقومک - زخرف ۴۴

و هذا ذکر مبارک انزلناه افانتم له منکرون - انبیا ۵۰

ص و القرآن ذی الذکر - ص ۱

ان هو الا ذکر و قرآن مبین - یس ۶۹

ان الذین کفروا بالذکر لما جائهم و انه لکتاب عزیز - فصلت ۴۱

و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر - قمر ۱۷

۵- تنزیل و انه لتنزیل رب العالمین - شعراء ۱۹۲

انا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلا - انسان ۲۳

و قرآنا فرقناه لتقره علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا - اسراء ۱۰۶

- ۶- حدیث - الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثنائي تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم - زمر - ۲۳
 فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا - كهف - ۶
 ا فمن هذا الحديث تعجبون و تضحكون و لا تبكون - نجم - ۵۹ و ۶۰
 فلياتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين - طور - ۳۴
- ۷- موعظه - يا ايها الناس قد جاتكم موعظة من ربكم و شفاء لما في الصدور - يونس - ۵۷
 ۸- تذكرة - و انه لتذكرة للمتقين - الحاقه - ۴۸
 ان هذه تذكرة - مزمل - ۱۹
- ۹- ذكرى - و جاءك في هذه الحق و موعظة و ذكرى للمؤمنين - هود - ۱۲۰
 ۱۰- بيان - هذا بيان للناس و هدى و موعظة للمتقين - آل عمران - ۱۳۸
 ۱۱- هدى ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين - بقره - ۲
 ۱۲- شفاء - اعجمى و عربى قل هو للذين آمنوا هدى و شفاء - فصلت - ۴۴
 ۱۳- حكم - و كذلك انزلناه حكما عربيا - رعد - ۳۷
 ۱۴- حكمت - و اذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله و الحكمة - احزاب - ۳۴
 ۱۵- حكيم - ذلك نتلوه عليك من الآيات و الذكر الحكيم - آل عمران - ۵۸
 ۱۶- مهيمن - و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب - و مهيمنا عليه - مائده - ۴۸
 ۱۷- هادى - انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشده فآمنا به - جن - ۱ و ۲
 ۱۸- نور - و اتبعوا النور الذى انزل معه - اعراف - ۱۵۷
 ۱۹- رحمت - و انه لهدى و رحمة للمؤمنين - نمل - ۷۷
 ۲۰- عصمت - و اعتصموا بحبل الله جميعا - آل عمران - ۱۰۳
 ۲۱- نعمت - و اما بنعمة ربك فحدث - ضحى - ۱۱
 ۲۲- حق - و انه لحق اليقين - حاقه - ۵۱
 ۲۳- تبيان - و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء - نحل - ۸۹
 ۲۴- بصائر - بصائر للناس و هدى و رحمة لعلهم يتذكرون - قصص - ۴۳
 ۲۵- مبارك - هذا ذكر مبارك انزلناه - انبيا - ۵۰
 ۲۶- مجيد - ق و القرآن المجيد - ق - ۱
 ۲۷- عزيز - و انه لكتاب عزيز - فصلت - ۴۱
 ۲۸- عظيم - و لقد آتيناك سبعا من المثانى و القرآن العظيم - حجر - ۸۷
 ۲۹- كريم - انه لقرآن كريم - واقعه - ۷۷
 ۳۰- سراج - و داعيا الى الله باذنه و سراجا منيرا - احزاب - ۴۶
 ۳۱- منير - و سراجا منيرا (بنابر آن كه سراج منير قرآن باشد كه هم راه پيامبر فرستاده شد) - احزاب - ۴۶
 ۳۲- بشير - كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا و نذيرا فاعرض اكثرهم - فصلت - ۳ و ۴
 ۳۳- نذير - بشيرا و نذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون - فصلت - ۴
 ۳۴- صراط - اهدنا الصراط المستقيم - حمد - ۶

- ۳۵- جبل - و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا - آل عمران - ۱۰۳
- ۳۶- روح - و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا - شوری - ۵۲
- ۳۷- قصص - نحن نقص عليك احسن القصص - يوسف - ۳
- ۳۸- فصل - انه لقول فصل - طارق - ۱۳
- ۳۹- نجوم - فلا اقسام بمواقع النجوم، (بنابر آن که نجوم به معنای تدریجی قرآن باشد). - واقعه - ۷۵
- ۴۰- عجب - انا سمعنا قرآنا عجبا - جن - ۱
- ۴۱- قیم - و لم يجعل له عوجا قيما لينذر باسا شديدا - كهف - ۱ و ۲
- ۴۲- مبین - تلك آيات الكتاب المبين - يوسف - ۱
- ۴۳- علی - و انه في ام الكتاب لدينا لعلی حكيم - زخرف - ۴
- ۴۴- کلام - و ان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله - توبه - ۶
- ۴۵- قول - و لقد وصلنا لهم القول - قصص - ۵۱
- ۴۶- بلاغ - هذا بلاغ للناس - ابراهيم - ۵۲
- ۴۷- متشابه - الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها - زمر - ۲۳
- ۴۸- عربی - قرآنا عربيا غير ذی عوج لعلهم يتقون - زمر - ۲۸
- ۴۹- عدل - و تمت كلمه ربك صدقا و عدلا - انعام - ۱۱۵
- ۵۰- بشری - هدی و بشری للمؤمنين - نمل - ۲
- ۵۱- امر - ذلك امر الله انزله اليكم - طلاق - ۵
- ۵۲- ایمان - سمعنا مناديا ينادی للايمان - آل عمران - ۱۹۳
- ۵۳- نبا - عم يتسائلون عن النبا العظيم - نبا - ۱ و ۲
- ۵۴- وحی - انما انذرکم بالوحی - انبیا - ۴۵
- ۵۵- علم - و لئن اتبعت اهوائهم بعد ما جاءك من العلم - رعد - ۳۷

مفهوم سوره و آیه

سوره از «سور بلد» (دیوار بلند و گرداگرد شهر) گرفته شده است، زیرا هر سوره آیاتی را در بر گرفته است و به آن احاطه دارد، مانند حصار (سور) شهر که خانه‌هایی را در بر گرفته است.

برخی آن را به معنای بلندای شرف و منزلت رفیع گرفته‌اند، زیرا بنابر گفته ابن فارس یکی از معانی سوره، علو و ارتفاع است و «سار یسور» به معنای غضب نمودن و برانگیخته شدن از همین ماده است. هر طبقه از ساختمان را نیز سوره می‌گویند.

ابو الفتوح رازی می‌گوید: «بدان که سوره را معنا منزلت بود از منازل شرف و دلیل این، قول نابغه ذبیانی است:

الم تر ان الله اعطاک سورة تری کل ملک دونها يتذبذب

نمی‌بینی که خداوند به تو شرف و منزلتی رفیع داده است که هر پادشاهی نزد آن متزلزل می‌نماید. اضافه می‌کند: «با روی شهر را از آن جهت سور خوانند که بلند و مرتفع باشد» (۱۱).

برخی دیگر آن را از «سور» به معنای پاره و باقی مانده چیزی دانسته‌اند. ابو الفتوح در این باره می‌گوید: «اما آن که مهموز گوید، اصل

آن از «سور الماء» باشد و آن بقیه آب بود در آبدان و عرب گوید: «اسارت فی الاناء» اگر در ظرف چیزی باقی گذاری.

از همین جاست که اعشی بنی ثعلبه-شاعر عرب-می گوید:

فبانت و قد اسارت فی الفؤاد صدعا علی نایها مستطیرا

آن زن، از من جدا شد و در دل باقی گذارد شکافی عمیق بر اثر دوری خود که هر لحظه در حال گسترش است (۱۲).

بنابر این، سوره در اصل سؤوه بوده (به معنای پاره‌ای از قرآن) و به منظور سهولت در تلفظ، همزه به او بدل شده است، و تمام قاریان

متفقا آن را با او خوانده‌اند و در هیچ یک از موارد نه گانه که در قرآن آمده کسی آن را با همزه قرائت نکرده است.

آیه، به معنای علامت است، زیرا هر آیه از قرآن نشانه‌ای بر درستی سخن حق تعالی است یا آن که هر آیه مشتمل بر حکمی از احکام

شرع یا حکمت و پندی است که بر آن‌ها دلالت دارد:

و لقد انزلنا الیک آیات بینات و ما یکفر بها الا الفاسقون (۱۳) و تلک آیات الله نتلوها علیک بالحق و انک لمن المرسلین (۱۴) و

... کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تتفکرون (۱۵).

جاحظ گوید: «خداوند کتاب خود را-کلا و بعضا- بر خلاف شیوه عرب نام گذاری کرد و تمام آن را قرآن نامید. چنان که عرب

مجموع اشعار یک شاعر رادیوان می گوید. و بعض (پاره) آن را مانند قصیده دیوان، سوره و بعض سوره را مانند هر بیت قصیده، آیه

نامیده و آخر هر آیه را مانند قافیه در شعر، فاصله گویند» (۱۶).

راغب اصفهانی می گوید: «آیه، شاید از ریشه ای گرفته شده باشد، زیرا آیه است که روشن می کند: ایا من ای، کدام از کدام است ولی

صحیح آن است که از «تایی اخذ شده باشد، زیرا تایی به معنای تثب و پایداری است. گویند: «تای ای ارفق، مدارا کن، آرام باش و

شاید از «اوی الیه گرفته شده باشد، به معنای پناه بردن و جای گزین کردن و هر ساختمان بلندی را آیه گویند: ا تبون بکل ریع آیه

تعبثون (۱۷)، در زمین‌های مرتفع ساختمان‌های بلندی به پا می دارید و بیهوده کاری می کنید».

سپس گوید: «هر جمله‌ای از قرآن را که بر حکمی از احکام دلالت کند آیه گویند، خواه سوره کامل باشد یا چند فصل یا یک فصل

از یک سوره، و گاه به یک کلام کامل که جدا از کلام دیگر باشد آیه گویند. به همین اعتبار آیات سوره‌ها قابل شمارش است و هر

سوره را مشتمل بر چند آیه گرفته‌اند» (۱۸).

لازم است به طور اختصار یاد آور شویم که اشتمال هر سوره بر تعدادی آیات، یک امر توقیفی است. و کوچک‌ترین سوره-سوره

کوثر- شامل بر سه آیه است. و بزرگ‌ترین سوره-سوره بقره- شامل بر ۲۸۶ آیه است. به هر تقدیر کم یا زیاد بودن آیه‌های هر سوره با

دستور خاص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله انجام گرفته و هم چنان بدون دخل و تصرف تاکنون باقی است، و در این امر سری

نهفته است که مربوط به اعجاز قرآن و تناسب آیات می باشد.

پی نوشتها:

۱- اسباب النزول، ص ۴.

۲- ر. ک: الاتقان، ج ۴، ص ۲۵۷-۲۱۴.

۳- این روایات به وسیله جناب آقای برهان جمع آوری شده است و در ده مجلد آماده چاپ است.

۴- توبه ۳۷: ۹.

۵- ر. ک: تفسیر طبرسی، ج ۵، ص ۲۹.

۶- اسباب النزول، ص ۴.

۷- المستدرک، ج ۲، ص ۲۵۸ و ۲۶۳. معرفة علوم الحدیث، ص ۱۹-۲۰.

۸- ر. ک: ابو الفتوح رازی، الروض الجنان و روح الجنان، ج ۱، مقدمه، ص ۵.

۹- تفسیر طبرسی، ج ۱، مقدمه، فن رابع، ص ۱۴.

۱۰- البرهان، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۳. الاتقان، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۳.

۱۱- الروض الجنان، ج ۱، مقدمه، ص ۹.

۱۲- همان.

۱۳- بقره ۲:۹۹.

۱۴- بقره ۲:۲۵۲.

۱۵- بقره ۲:۲۶۶.

۱۶- الاتقان، ج ۱، ص ۱۴۳.

۱۷- شعراء ۲۶:۱۲۸.

۱۸- المفردات، ذیل ماده ای .

اسامی سوره‌ها

اسامی سوره‌ها مانند تعداد آیات هر سوره توقیفی است، و با صلاح دید شخص پیامبر نام گذاری شده است. بیش تر سوره‌ها یک نام دارد و برخی دو یا چند نام. این نام گذاری‌ها، طبق شیوه عرب با کوچک‌ترین مناسبت انجام می‌گرفته است (۱) که وجه تسمیه برخی از آن‌ها در جدول زیر آمده است:

نام سوره - وجه تسمیه

بقره - استعمال لفظ بقره و سخن گفتن درباره آن فقط در این سوره بوده است، گر چه لفظ البقره در سوره انعام (آیه ۱۴۴ و ۱۴۶) لفظ بقرات در سوره یوسف (آیه ۴۳ و ۴۶) آمده است ولی با آن تفصیلی که در سوره بقره درباره آن سخن گفته شده، در آن‌ها مطلبی نیامده

آل عمران - لفظ آل عمران فقط دو بار در این سوره (آیه ۳۳ و ۳۵) آمده است و در جای دیگر قرآن نیست.

نساء - در هفده آیه از این سوره احکام نساء به تفصیل آمده است.

مائده - فقط در این سوره (آیه ۱۱۲ و ۱۱۴) لفظ مائده آمده است و در جای دیگر قرآن ذکر نشده است.

انعام - در شش آیه از این سوره بیش از سایر سوره‌ها درباره انعام سخن گفته شده است.

اعراف - فقط در این سوره (آیه ۴۶ و ۴۸) لفظ اعراف دو بار آمده است.

انفال - فقط در این سوره (آیه ۱) لفظ انفال دو بار آمده است.

برائت - درباره برائت از مشرکین گفته شده است و در جای دیگر قرآن بدین صورت مطلبی نیامده است.

یونس - تنها سوره‌ای است در قرآن که از حالات حضرت یونس سخن به میان آمده است.

هود - فقط در این سوره درباره حضرت هود سخن گفته شده است.

یوسف - در این سوره بیست و پنج بار نام مبارک این پیامبر تکرار شده است.

رعد - تنها سوره‌ای (آیه ۱۳) است که از تسبیح رعد سخن گفته شده است و در سوره بقره (آیه ۱۹) از رعد فقط نامی برده شده است.

ابراهیم - به تفصیل از دعای ابراهیم درباره شهر مکه و ذریه طیبه‌اش، سخن گفته شده است.

حجر - تنها سوره‌ای است که در آن از اصحاب حجر سخن گفته شده است.

نحل - تنها سوره‌ای است که از نحل سخن به میان آمده است.

اسراء - تنها سوره‌ای است که در آن از اسراء سخن گفته شده است.

کهف - تنها سوره‌ای است که در آن درباره اصحاب کهف مطلبی آمده است.

مریم - تنها در این سوره سرگذشت حضرت مریم با عنوان و اذکر فی الکتاب مریم...» (آیات ۳۵-۱۶) به تفصیل آمده و در سوره آل عمران با عنوان آل عمران به شرح حال او اشاره شده است.

طه - با لفظ طه آغاز شده است.

انبیا - تنها سوره‌ای است که از انبیای معروف (نزد عرب) سخن به میان آمده است.

حج - در این سوره به تفصیل (آیات ۳۸-۲۵) از احکام حج سخن گفته شده و اعلام به حج شده است: «و اذن فی الناس بالحج...».

مؤمنون - این سوره با جمله قد افلح المؤمنون...» آغاز شده است.

نور - آیه نور در این سوره آمده است.

فرقان - در این سوره قرآن با نام فرقان آورده شده و نزول آن یاد آوری شده است و خداوند به خود تبریک گفته است.

شعراء - تنها سوره‌ای است که لفظ شعراء» در آن آمده است.

نمل - این سوره تنها سوره‌ای است که در آن از نمل سخن گفته شده است.

قصص - در این سوره عبارت قص علیه القصص (هم فعل و هم مصدر) آمده است، گرچه در سوره یوسف نیز «نقص علیک احسن القصص آمده، ولی در آن جا اولویت با تسمیه به نام یوسف بوده است.

عنکبوت - تنها سوره‌ای است که این نام در آن برده شده است.

روم - تنها سوره‌ای است که این نام در آن برده شده است.

سجده - به جهت اشتغال آن بر آیه سجده بدین نام نامیده شده است، البته در سه سوره دیگر نیز آیه سجده وجود دارد، ولی اولویت در آن‌ها با دیگر نام‌هاست.

احزاب - تنها سوره‌ای است که در آن به واقعه احزاب اشاره شده است.

سبا - تنها سوره‌ای است که در آن لفظ سبا» ذکر شده است.

به گونه‌ای که ملاحظه شد در نام گذاری سوره‌ها مناسبتی وجود دارد. البته عللی که در این نام گذاری‌ها ذکر می‌شود هرگز وجه انحصار ندارد، زیرا در نام گذاری، کم‌ترین مناسبت کافی است: «یکفی فی التسمیة ادنی مناسبة» .

تعدد نام برخی سوره‌ها

بیشتر سوره‌ها یک نام دارند. برخی دو یا سه یا بیش‌تر که این تعدد در نام به جهات خاصی بوده است. مانند:

سوره حمد با نام فاتحه‌الکتاب و ام‌الکتاب و السبع‌المثانی. جلال‌الدین سیوطی بیش از بیست نام برای این سوره آورده است (۲) .

فاتحه‌الکتاب: از آن جهت بدین نام خوانده شده که نخستین سوره قرآن است. نه فقط در مصحف شریف به عنوان اولین سوره ثبت شده، بلکه اولین سوره کاملی است که از آسمان فرود آمده است.

ام‌الکتاب: ام به معنای مقصد و هدف است و سوره حمد بدین جهت ام‌الکتاب خوانده شده که تمام اهداف و اغراض قرآنی در این سوره کوتاه فراهم شده است .

از این رو این سوره را افضل سور قرآنی به شمار آورده‌اند.

السبع‌المثانی: مشتمل بر هفت آیه و از سوره‌های کوتاه است (که به آن‌ها مثانی گفته می‌شود). از این جهت مثانی گفته می‌شود که قابل تکرار است، و بیش از سوره‌های بلند تلاوت می‌شود.

نمونه‌های از نام‌های متعدد سوره‌ها در زیر ارائه می‌شود:

توبه، برات.

نبا، عم.

اسراء (۳)، سبحان، بنی اسرائیل.

بینه، لم یکن.

نمل، سلیمان.

ماعون، دین، ارایت.

غافر، مؤمن.

مسد، تبت.

فصلت، سجده.

توحید، اخلاص (۴).

محمد، قتال.

دهر، انسان، هل اتی.

قمر، اقتربت.

قریش، ایلاف.

ملک، تبارک.

شرح، انشراح.

معارج، سال، واقع.

نام‌های گروهی سوره‌های قرآن

۱. سبع طوال: هفت سوره طولانی بقره، آل عمران، نساء، اعراف، انعام، مائده و دو سوره انفال و برات که به جای یک سوره شمرده شده‌اند.

۲. مئین: سوره‌هایی که عدد آیات آن‌ها از صد متجاوز است. ولی از لحاظ حجم به سبع طوال نمی‌رسند که نزدیک به دوازده سوره‌اند و عبارتند از: یونس، هود، یوسف، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیا، مؤمنون، شعراء و صافات (۵).

۳. مثانی: سوره‌هایی که عدد آیات آن‌ها زیر صد قرار دارد و نزدیک بیست سوره‌اند. از این جهت مثانی گفته می‌شوند که قابل تکرارند و به جهت کوتاه بودن بیش از یک مرتبه تلاوت می‌شوند.

۴. حوامیم: هفت سوره‌ای که با حروف حم شروع می‌شود که عبارتند از:

مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جائیه و احقاف.

۵. ممتحنات: نزدیک به بیست سوره‌اند و عبارتند از: فتح، حشر، سجده، طلاق، ن و القلم، حجرات، تبارک، تغابن، منافقون، جمعه، صف، جن، نوح، مجادله، ممتحنه و تحریم.

۶. مفصلات: از سوره الرحمان تا آخر قرآن است. به جز چند سوره که از ممتحنات یا مئین شمرده شده‌اند. چون فواصل (آیه‌های) این سوره‌ها کوتاه است بدین نام نامیده شده‌اند.

اعراب نام سوره‌ها

نام هر یک از سوره‌ها برای آن سوره‌ها علم است. بنابر این اگر با یکی دیگر از اسباب منع صرف جمع شود «غیر منصرف خواهد بود. مثلاً- سوره‌های یونس، یوسف، ابراهیم، لقمان و سبأ، به سبب عجمه و سوره‌های عبس، فصلت، اقتراب، قل اوحی، تبارک، تبت و لم یکن، به سبب وزن فعل و سوره‌های فاتحه، توبه، براءت، قریش و مریم به سبب تانیث و سوره‌های آل عمران، انسان و رحمان به سبب الف و نون غیر منصرفند. ولی بیش تر نام‌های سور، چون با «الف و لام است، جنبه غیر منصرف بودن آن‌ها منتفی است. برخی از اسامی، به جهت یک حرفی یا دو حرفی بودن، مبنی اند، مانند سوره‌های ق، ص، یس و طه. برخی دیگر با همان هیات که علم شده است خوانده می‌شود، مثلاً مطففین درسه حالت رفع و نصب و جر با «یاء» است و اعراب آن روی نون خواهد بود.

مؤمنون، کافرون و منافقون در سه حالت با واو، زیرا تنها حالت اولیه نقل، ملحوظ می‌گردد و پس از علم شدن حالت افرادی دارد. ابو حیان توحیدی می‌گوید:

واتی امر الله (۷) یا فعلی که مشتمل بر ضمیر نباشد، مانند عبس، اعراب آن‌ها اعراب غیر منصرف است، زیرا از حالت جمله بودن یا فعل بودن بیرون آمده و اسم شده است. دیگر اسماء سور که از حروف هجا نباشند، اگر با الف و لام باشند، معربند و الا- غیر منصرف خواهند بود (۸)."

عدد سوره‌ها و آیات قرآن

قرآن با ۱۱۴ سوره از روز نخست به همین صورت فعلی، نه کم و نه زیاد، نازل شده و از طریق پیامبر صلی الله علیه و آله با نقل صحابه و تابعین به دست ما رسیده است. این عدد متواتر است، زیاده بر این فاقد اعتبار و کمتر از این فاقد دلیل است. گفته شده است:

مصحف عبد الله بن مسعود، فاقد سوره حمد و دو سوره معوذتین (ناس و فلق)

بوده است. او بر این باور بود که سوره حمد همتای قرآن است و از قرآن جداست.

چنان که در آیه و لقد آتیناک سبعاً من المثنی و القرآن العظیم (۹) سوره حمد، که همان سبع مثنی است، در مقابل قرآن قرار گرفته است. اما معوذتین را از سوره‌های قرآنی نمی‌دانست، بلکه آن دو را از دعاهای باطل السحر (دفع چشم زخم) می‌شمرد که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وحی شد تا با خواندن آن‌ها چشم زخمی که بر حسنین وارد شده بود، دفع شود. بنابر این هر گاه این دو سوره را در مصحفی می‌دید، آن را پاک می‌کرد و می‌گفت: "غیر قرآن را با قرآن خلط نکنید."

مصحف ابی بن کعب دارای ۱۱۵ سوره بوده است. او دو سوره فیل و ایلاف رایک سوره می‌دانست و میان آن دو «بسم الله الرحمن الرحیم نمی‌آورد. ضمناً دو سوره به نام‌های حقد و خلع بر سوره‌های اضافه کرده بود.

تعیین فواصل آیات که هر آیه تا کجا ادامه دارد امری توقیفی است و با دستور و نظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است و از آن بزرگوار منقول است و مساله‌ای اجتهادی نیست. بنابر این، صحت آن به درستی و استواری نقل بستگی دارد و این گونه نیست که با تمام شدن مطلب، آیه پایان یابد. چه بسا در وسط مطلب و در اثنا، آیه تمام می‌شود با آن که مطلب هنوز، ناتمام است و در آیه بعد تمام می‌شود. پس کوتاهی و بلندی هر آیه به مطالب مندرج در آن بستگی ندارد و صرفاً امر توقیفی است این که گذشتگان در اندازه آیات اندکی اختلاف نظر دارند بدین جهت است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احیاناً در جایی از آیه توقف می‌فرمودند و به تلاوت ادامه نمی‌دادند و گمان می‌رفت که آیه تمام شده است و چه بسا در تلاوت دیگر، بدون وقفه ادامه داده‌اند.

از ابن عباس نقل شده است که: کل آیات قرآن ۶۶۰۰ آیه و همه حروف قرآن ۳۲۰۶۷۱ حرف است. در کلمات قرآن اختلاف

است: برخی ۷۷۲۷۷ و دسته‌ای ۷۷۹۳۴ و گروهی ۷۷۴۳۴ کلمه شمرده‌اند.

عدد صحیح آیات، طبق روایت کوفین که صحیح‌ترین و قطعی‌ترین روایات است، ۶۲۳ آیه است که از مولی امیر مؤمنان علیه السلام روایت شده است (۱۰). و اکنون عدد آیات قرآن در مصحف شریف همین رقم است. این شمارش، مبنی بر آن است که بسم الله الرحمان الرحیم در سوره حمد یک آیه محسوب شود و در دیگر سوره‌ها آیه مستقل به حساب نیامده باشد. و حروف مقطعه در اوایل سوره، یک آیه محسوب شود، ولی تعداد آیات هر سوره نزد دیگران مورد اختلاف است (۱۱).

عدد آیات سوره‌ها طبق روایت کوفین

رقم/سوره/عدد آیات/رقم/سوره/عدد آیات/رقم/سوره/عدد آیات/رقم/سوره/عدد آیات

- ۱/حمد/۷/۴۲/نور/۶۴/۴۷/محمد/۳۸/۷۰/معارض/۴۴/۹۳/ضحی/۱۱/
 ۲/بقره/۲۸۶/۲۵/فرقان/۷۷/۴۸/فتح/۲۹/۷۱/نوح/۲۸/۹۴/شرح/۸/
 ۳/آل عمران/۲۶/۲۰/شعراء/۲۲۷/۴۹/حجرات/۱۸/۷۲/جن/۲۸/۹۵/تین/۸/
 ۴/نساء/۱۷۶/۲۷/نمل/۱۹۳/۵۰/ق/۴۵/۷۳/مزمّل/۲۰/۹۶/علق/۱۹/
 ۵/مائده/۲۸/۱۲۰/قصص/۸۸/۵۱/ذاریات/۶۰/۷۴/مدثر/۵۶/۹۷/قدر/۵/
 ۶/انعام/۲۹/۱۶۵/عنکبوت/۶۹/۵۲/طور/۴۹/۷۵/قیامه/۴۰/۹۸/بینه/۸/
 ۷/اعراف/۳۰/۲۰۶/روم/۶۰/۵۳/انجم/۶۲/۷۶/انسان/۳۱/۹۹/زلزله/۸/
 ۸/انفال/۳۱/۷۰/لقمان/۳۴/۵۴/قمر/۵۵/۷۷/مرسلات/۵۰/۱۰۰/عادیات/۱۱/
 ۹/توبه/۳۲/۱۲۹/سجده/۳۰/۵۵/رحمان/۷۸/۷۸/نبا/۱۰/۱۰۱/قارعه/۱۱/
 ۱۰/یونس/۳۳/۱۰۹/احزاب/۷۳/۵۶/واقعه/۹۶/۷۹/نازعات/۴۶/۱۰۲/تکواثر/۸/
 ۱۱/هود/۳۴/۱۲۳/سبا/۵۷/۵۴/حدید/۲۹/۸۰/عبس/۴۲/۱۰۳/عصر/۳/
 ۱۲/یوسف/۳۵/۱۱۱/فاطر/۴۵/۵۸/مجادله/۲۲/۸۱/تکویر/۲۹/۱۰۴/همزه/۹/
 ۱۳/ارعد/۳۶/۴۳/یس/۸۳/۵۹/حشر/۲۴/۸۲/انفطار/۱۹/۱۰۵/فیل/۵/
 ۱۴/ابراهیم/۳۷/۵۲/صافات/۱۸۳/۶۰/ممتحنه/۱۳/۸۳/مطففین/۳۶/۱۰۶/قریش/۴/
 ۱۵/حجر/۳۸/۹۹/ص/۸۸/۶۱/صف/۸۴/۱۴/انشقاق/۲۵/۱۰۷/ماعون/۷/
 ۱۶/نحل/۳۹/۱۲۸/زمر/۷۵/۶۲/جمعه/۱۱/۸۵/بروج/۲۲/۱۰۸/کوثر/۳/
 ۱۷/اسراء/۴۰/۱۱۱/غافر/۸۵/۶۳/منافقون/۱۱/۸۶/طارق/۱۷/۱۰۹/کافرون/۶/
 ۱۸/کهف/۴۱/۱۱۰/فصلت/۵۴/۶۴/تغابن/۱۸/۸۷/اعلی/۱۹/۱۱۰/نصر/۳/
 ۱۹/مریم/۴۲/۹۸/شوری/۵۳/۶۵/طلاق/۱۲/۸۸/غاشیه/۲۶/۱۱۱/تبت/۵/
 ۲۰/طه/۴۳/۱۳۵/زخرف/۸۹/۶۶/تحريم/۱۲/۸۹/فجر/۳۰/۱۱۲/اخلاص/۴/
 ۲۱/انبیاء/۴۴/۱۱۲/دخان/۵۹/۶۷/ملک/۳۰/۹۰/بلد/۲۰/۱۱۳/فلق/۵/
 ۲۲/حج/۴۵/۷۸/جاثیه/۳۷/۶۸/قلم/۵۲/۹۱/شمس/۱۵/۱۱۴/ناس/۶/
 ۲۳/مؤمنون/۴۶/۱۱۸/احقاف/۳۵/۶۹/حاقه/۵۲/۹۲/لیل/۲۱/

پی نوشتها:

۱- ر.ک: البرهای، ج ۱، ص ۲۷۰ و الاتقان، ج ۱، ص ۱۵۹.

- ۲- الاتقان، ج ۱، ص ۱۵۱.
- ۳- اسری به صورت فعل ماضی از مصدر اسراء نیز آمده است.
- ۴- ر.ک: الاتقان، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۵۵.
- ۵- سوره شعراء دارای ۲۲۸ آیه کوتاه و هم چنین سوره صافات دارای ۱۸۲ آیه کوتاه است و بدین جهت از سورمئین شمرده شده‌اند که از لحاظ حجم سوره همانند سوره‌های مئین می‌باشند.
- ۶- سوره جن.
- ۷- سوره نحل.
- ۸- الاتقان، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۲.
- ۹- حجر ۸۷:۱۵.
- ۱۰- ر.ک: الاتقان، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۸۹ و ۱۹۷. روایت کوفیین از ابن ابی لیلی، او از ابو عبد الرحمن سلمی و از امیر مؤمنان علیه السلام است.
- ۱۱- همان، ص ۱۹۵-۱۹۰.

فصل سوم

جمع و تالیف قرآن

جمع و تالیف قرآن به شکل کنونی، در یک زمان صورت نگرفته، بلکه به مرور زمان و به دست افراد و گروه‌های مختلف انجام شده است. ترتیب، نظم و عدد آیات در هر سوره در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با دستور آن بزرگوار انجام شده و توقیفی است و باید آن را تعبدا پذیرفت، و به همان ترتیب در هر سوره تلاوت کرد.

هر سوره با فرود آمدن بسم الله الرحمن الرحیم آغاز می‌شد و آیات به ترتیب نزول در آن ثبت می‌گردید، تا موقعی که بسم الله... دیگری نازل می‌شد و سوره دیگری آغاز می‌گردید. این نظم طبیعی آیات بود. گاهی اتفاق می‌افتاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - با اشاره جبرئیل - دستور می‌داد تا آیه‌ای بر خلاف نظم طبیعی در سوره دیگری قرارداد شود، مانند آیه «و اتقوا یوما ترجعون فیهِ الی الله ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لایظلمون (۱)» - که گفته‌اند از آخرین آیات نازل شده است - پیامبر صلی الله علیه و آله دستور فرمود آن را بین آیات ربا و آیه دین، در سوره بقره آیه ۲۸۱ ثبت کنند. بنابر این ثبت آیات در سوره‌ها، چه با نظم طبیعی یا نظم دستوری، توقیفی است و با نظارت و دستور خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله انجام گرفته است و باید از آن پیروی نمود.

ولی درباره نظم و ترتیب سوره‌ها میان اهل نظر اختلاف است. سید مرتضی علم الهدی و بسیاری از محققین و از معاصرین آیت الله خوبی بر آنند که قرآن هم چنان که هست، در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله شکل گرفته است. زیرا جماعتی قرآن را در آن عهد حافظ بوده‌اند و بسیار بعید می‌نماید که مساله‌ای با این اهمیت را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رها کرده باشد تا پس از وی نظم و ترتیب داده شود.

این نظر قابل قبول نیست، زیرا حافظ یا جامع قرآن بودن در آن عهد، دلیل نمی‌شود که میان سوره‌ها ترتیبی وجود داشته است. و اگر کسی هر آن چه از قرآن که تا آن روز نازل شده، حفظ و ضبط کرده باشد، حافظ و جامع قرآن خواهد بود.

بنابر این لازمه حفظ همه قرآن ترتیب فعلی آن نیست. اما اهمیت این مساله چندان روشن نیست، زیرا آن چه مهم است تکمیل سوره‌ها و مستقل بودن هر سوره از سوره دیگر است تا آیه‌های هر سوره با آیه‌های سوره‌های دیگر اشتباه نشود. این مهم در عهد پیامبر صلی

الله علیه و آله صورت گرفت. اما ترتیب بین سوره‌ها تا هنگام پایان یافتن نزول قرآن امکان نداشت، زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا در حال حیات بود هر لحظه احتمال نزول سوره‌ها و آیه‌هایی می‌رفت. بنا بر این طبیعی است که پس از یاس از نزول قرآن، که به پایان یافتن حیات پیامبر وابسته بود، سوره‌های قرآن قابل نظم و ترتیب خواهد بود.

بر این اساس، بیش‌تر محققین و تاریخ‌نویسان بر آنند که جمع و ترتیب سوره‌ها پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله برای نخستین بار بر دست علی امیر مؤمنان علیه السلام سپس‌زید بن ثابت و دیگر صحابه بزرگوار انجام گرفت. و در مجموع شاید بتوان گفت که عمل جمع قرآن به دست صحابه، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله از امور مسلم تاریخ است.

علی علیه السلام نخستین کسی بود که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله به جمع قرآن مشغول گردید. بر حسب روایات، مدت شش ماه در منزل نشست و این کار را به انجام رساند. ابن ندیم گوید: «اولین مصحفی که گرد آوری شد مصحف علی بود و این مصحف نزد آل جعفر بود». سپس می‌گوید: «مصحفی را دیدم نزد ابو یعلی حمزه حسنی که با خط علی بود و چند صفحه از آن افتاده بود و فرزندان حسن بن علی آن را به میراث گرفته بودند» (۲). محمد بن سیرین از عکرمه نقل می‌کند: «در ابتدای خلافت ابو بکر، علی در خانه نشست و قرآن را جمع آوری کرد». گوید: «از عکرمه پرسیدم: آیا ترتیب و نظم آن مانند دیگر مصاحف بود؟ آیا رعایت ترتیب نزول در آن شده بود؟ گفت: اگر جن و انس گرد آیند و بخواهند مانند علی قرآن را گرد آورند، نخواهند توانست. ابن سیرین می‌گوید: «هر چه دنبال کردم تا بر آن مصحف دست‌یابم، می‌سورم نگریدید» (۳). ابن جزری کلبی گوید: «اگر مصحف علی یافت می‌شد، هر آینه در آن علم فراوان یافت می‌گردید» (۴).

وصف مصحف علی علیه السلام

مصحفی را که مولی امیر مؤمنان علیه السلام گرد آوری کرده بود، دارای ویژگی‌های خاصی بود که در مصاحف دیگر وجود نداشت.

اولاً، ترتیب دقیق آیات و سوره، طبق نزول آن‌ها رعایت شده بود. یعنی در این مصحف مکی پیش از مدنی آمده و مراحل و سیر تاریخی نزول آیات روشن بود.

بدین وسیله سیر تشریح و احکام، مخصوصاً مساله ناسخ و منسوخ در قرآن به‌خوبی به دست می‌آمد.

ثانیاً، در این مصحف قرائت آیات، طبق قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که اصیل‌ترین قرائت بود، ثبت شده بود و هرگز برای اختلاف قرائت در آن راهی نبود. بدین ترتیب راه برای فهم محتوا و به دست آوردن تفسیر صحیح آیه هم‌وار بود. این امر اهمیت به‌سزایی داشت، زیرا چه بسا اختلاف قرائت موجب گم‌راهی مفسر می‌شود. که در آن مصحف هر گونه موجبات گم‌راهی وجود نداشت.

ثالثاً، این مصحف مشتمل بر تنزیل و تاویل بود. یعنی موارد نزول و مناسبت‌هایی را که موجب نزول آیات و سوره‌ها بود، در حاشیه مصحف توضیح می‌داد. این حواشی بهترین وسیله برای فهم معانی قرآن و رفع بسیاری از مبهمات بود و علاوه بر ذکر سبب نزول در حواشی، تاویلاتی نیز وجود داشت. این تاویلات برداشت‌های کلی و جامع از موارد خاص آیات بود که در فهم آیه‌ها بسیار مؤثر بود.

امیر مؤمنان علیه السلام خود می‌فرماید: «و لقد جتتهم بالکتاب مشتملاً علی التنزیل و التاویل (۵) و نیز می‌فرماید: «آیه‌ای بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل نشده، مگر آن که بر من خوانده و املاً فرمود و من آن را با خط خود نوشتم. و نیز تفسیر و تاویل، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه هر آیه را به من آموخت و مرا دعا فرمود تا خداوند فهم و حفظ به من مرحمت فرماید. از آن روز تا کنون هیچ آیه‌ای را فراموش نکرده و هیچ دانش و شناختی را که به من آموخته و نوشته‌ام، از دست نداده‌ام» (۶). بنابراین اگر پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله از این مصحف که مشتمل بر نکات و شرح و تفسیر و تبیین آیات بود استفاده می‌شد، امروزه بیش‌ترین

مشکلات فهم قرآن مرتفع می‌گردد (۷).

سرانجام مصحف علی علیه السلام

سلیم بن قیس هلالی (متوفای ۹۰) که از اصحاب خاص امیر مؤمنان بود، از سلمان فارسی (رضوان الله علیه) روایت می‌کند: موقعی که علی علیه السلام بی‌مهری مردم را نسبت به خود احساس کرد، در خانه نشست و از خانه بیرون نیامد تا آن که قرآن را کاملاً جمع آوری کرد. پیش از جمع آوری حضرت، قرآن روی پاره‌های کاغذ و تخته‌های نازک شده و ورق‌ها نوشته شده و به صورت پراکنده بود. علی علیه السلام پس از تمام، طبق روایت یعقوبی آن را بار شتری کرده به مسجد آورد. در حالی که مردم پیرامون ابو بکر گرد آمده بودند، به آنان گفت: «بعد از مرگ پیامبر صلی الله علیه و آله تا کنون به جمع آوری قرآن مشغول بودم و در این پارچه آن را فراهم کرده، تمام آن چه بر پیامبر نازل شده است جمع آورده‌ام. نبوده است آیه‌ای مگر آن که پیامبر، خود بر من خوانده و تفسیر و تاویل آن را به من آموخته است. مبادا فردا بگویند: از آن غافل بوده‌ایم. آن گاه یکی از سران گروه به پا خاست و با دیدن آن چه علی علیه السلام در آن نوشته‌ها فراهم کرده بود، بدو گفت: به آن چه آورده‌ای نیازی نیست و آن چه نزد ما هست ما را کفایت می‌کند. علی علیه السلام گفت: «دیگر هرگز آن را نخواهید دید». آن گاه داخل خانه خود شد و کسی آن را پس از آن ندید (۸).

در دوران عثمان، که میان طرف داران مصاحف صحابه اختلاف شدید رخ داد، طلحه بن عبید الله به مولی امیر مؤمنان علیه السلام عرض کرد: به یاد داری آن روزی را که مصحف خود را بر مردم عرضه داشتی و نپذیرفتند، چه می‌شود امروز آن را ارائه دهی تا شاید رفع اختلاف گردد؟ حضرت از جواب دادن سرباز زد. طلحه سؤال خود را تکرار کرد. حضرت فرمود: «عمداً از جواب سرباز زدم. آن گاه به طلحه گفت: «آیا این قرآن که امروزه در دست مردم است، تمامی آن قرآن است یا آن که غیر از قرآن نیز داخل آن شده است؟» طلحه گفت: البته تمامی آن قرآن است. حضرت فرمود: «اکنون که چنین است، چنان چه به آن اخذ کنید و عمل نمایید، به رستگاری رسیده‌اید». طلحه گفت: اگر چنین است، پس ما را بس است و دیگر چیزی نگفت (۹).

حضرت با این جواب خواستند تا علاوه بر حفظ وحدت، صلابت و استواری قرآن محفوظ بماند.

جمع زید بن ثابت

وصیت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله جمع قرآن بود تا مانند تورات یهود در معرض ضایع شدن قرار نگیرد (۱۰). علی علیه السلام پس از رحلت پیامبر از وصیت تبعیت کرد و به این مهم پرداخت و آن را عرضه داشت، ولی به دلایلی پذیرفته نشد. اما از آن جایی که قرآن اولین مرجع تشریح آیین اسلام و زیر بنای ساخت جامعه اسلامی است، ضرورت داشت خلفای وقت از دیگر کاتبان کلام الهی استفاده کنند تا با جمع قرآن از روی قطعات چوب و استخوان و سینه‌های حافظان قرآن، آن را ضبط کنند. و خلا از دست رفتن هفتاد تن و بنابر قولی چهار صد تن از حافظان قرآن را که در جنگ یمامه به شهادت رسیدند، جبران کنند (۱۱).

بنا بر این ابو بکر از زید بن ثابت خواست تا قرآن را جمع آوری کند. زید می‌گوید:

«ابو بکر مرا فرا خواند، و پس از مشاوره با عمر - که در آن جا بود - گفت: بسیاری از قاریان و حافظان قرآن در حادثه یمامه کشته شده‌اند و بیم آن می‌رود که در موارد دیگر نیز گروهی دیگر کشته شوند و قسمت عمده قرآن را از بین برود. آن گاه جمع آوری قرآن را مطرح ساخت. گفتیم: چگونه می‌خواهید کاری کنید که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را انجام نداد؟ گفتند: «این کار ضرورت دارد و باید انجام شود. و آن اندازه سخن گفتند و به من اصرار ورزیدند تا آن را پذیرفتم. آن گاه ابو بکر به من گفت: می‌بینم که جوان عاقلی هستی و هرگز ما به تو اندیشه ناروا نمی‌داریم. تو کاتب وحی رسول خدا بودی، این کار را دنبال کن و به خوبی انجام ده. زید می‌گوید: «سنگینی این کار که بر من تحمیل شده بود از تحمل کوه گران سخت‌تر بود، ولی به ناچار آن را

پذیرفتم و قرآن را که بر صفحاتی از سنگ و چوب نوشته شده بود، جمع آوری کردم (۱۲).

روش زید در جمع قرآن

زید به جمع آوری قرآن مشغول شد و قرآن را از صورت پراکندگی در آورد و دریک جا فراهم کرد. او این کار را با هم کاری گروهی از صحابه انجام داد. نخستین اقدام وی آن بود که اعلام کرد: هر کس هر چه از قرآن نزد خود دارد، بیاورد. یعقوبی می گوید: «وی گروهی مرکب از ۲۵ نفر را تشکیل داد» (۱۳) و خود ریاست آن گروه را برعهده گرفت. این گروه هر روز در مسجد گردهم می آمدند و افرادی که آیه یا سوره‌ای از قرآن در اختیار داشتند به این گروه مراجعه می کردند. این گروه از هیچ کس، هیچ چیز را به عنوان قرآن نمی پذیرفتند، مگر آن که دو شاهد ارائه دهند که آن چه آورده است جزء قرآن است. شاهد اول نسخه خطی، یعنی نوشته‌ای که حکایت از وحی قرآنی داشته باشد. شاهد دوم شاهد حفظی، یعنی دیگران نیز شهادت دهند که آن را از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده‌اند. در این جا دو نکته قابل توجه است:

۱. از خزیمه بن ثابت انصاری (۱۴) دو آیه آخر سوره براءت بدون شاهد پذیرفته شد، زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شهادت او را به جای شهادت دو نفر قرار داده بود (۱۵).

۲. از عمر بن الخطاب عبارت الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما البته... که گمان می کرد آیه قرآن است، پذیرفته نشد. از وی شاهد خواستند، نتوانست ارائه دهد و بر هر کس عرضه کرد انکار نمود که از پیامبر چنین چیزی شنیده باشد. عمر تا آخر عمر بر صحت آن اصرار داشت و هم واره می گفت: «اگر مردم نمی گفتند عمر چیزی بر قرآن افزود، هر آینه این آیه را در قرآن درج می کردم. بدین کیفیت، زید آیه‌ها و سوره‌های قرآن را جمع آوری کرد و آن را از پراکندگی و خطر از بین رفتن نجات داد. هر سوره که کامل می شد در صندوق چه ماندی از چرم به نام ربه قرار می داد تا آن که سوره‌ها یکی پس از دیگری کامل شد. ولی هیچ گونه نظم و ترتیبی بین سوره‌ها به وجود نیاورد (۱۶). این صحیفه‌ها، که سوره‌های قرآنی بر آن نگاشته شده بود، پس از اتمام به ابوبکر سپرده شد. این مجموعه پس از ابوبکر به عمر انتقال یافت و پس از وفات وی نزد دخترش حفصه نگهداری شد و هنگام یک سان کردن مصحف‌ها، عثمان آن را به رعایت گرفت تا نسخه‌های دیگر قرآن را با آن مقابل کند و سپس آن را به حفصه باز گردانید. چون حفصه در گذشت، مروان که از جانب معاویه و الی مدینه بود، آن را از ورثه حفصه گرفت و از بین برد (۱۷).

مصاحف صحابه

پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پذیرفته نشدن مصحف علی علیه السلام، علاوه بر زید، عده دیگری از بزرگان صحابه به جمع قرآن پرداختند. از جمله: عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب، مقداد بن اسود، سالم مولی ابی حذیفه، معاذ بن جبل و ابو موسی اشعری. گویند: نخستین کسی که سوره‌های قرآن را مرتب نمود، سالم مولی ابی حذیفه بود. وقتی قرآن جمع آوری و روی اوراق نوشته شد، آن گاه خود وهم دستانش گرد هم آمدند و درباره نام آن به شور نشستند. برخی نام سفر را پیش نهاد کردند، سالم و دیگران آن را نپسندیدند، زیرا نام کتاب‌های یهود است.

سپس سالم عنوان مصحف را پیش نهاد کرد و گفت: همانند این کتاب (صحیفه‌های جمع شده) را در حبشه دیدم که آن را «مصحف می گفتند. همه حاضران نام مصحف را برای صحیفه‌های جمع شده پذیرفتند (۱۸). در این جا به معرفی برخی از مصاحف صحابه و ویژگی‌های آن‌ها اشاره می شود:

مصحف ابن مسعود

مصحف ابن مسعود دارای ویژگی‌های زیر بود:

۱. ترتیب سوره‌ها چنین بود: سبع طوال، مئین، مئانی، حوامیم، ممتحنات و مفصلات.

۲. این مصحف ۱۱۱ سوره داشت، زیرا فاقد سوره حمد و سوره‌های معوذتین بود. او بر این عقیده بود که ثبت سوره‌ها در مصحف برای حفظ آن از پراکندگی و گم شدن است و سوره حمد به جهت تکرار قرائت آن در نمازها هرگز گم نمی‌شود (۱۹). یا آن که سوره حمد عدل قرآن است و نباید جزء قرآن آورده شود. اما دلیل نیاوردن دو سوره معوذتین این بود که این دو سوره را جزء قرآن نمی‌دانست. بلکه دعای چشم‌زخم (باطل السحر) می‌دانست که از جانب خدا بر پیامبر وحی شد، تا برای سلامتی حسنین آن را بخواند و آنان را از چشم زخم محفوظ دارد. او هرگاه می‌دید که در مصحفی این دو سوره را نوشته‌اند، آن را پاک می‌کرد و می‌گفت: «غیر قرآن را باقرآن خلط نکنید و هرگز در نماز این دو سوره را نمی‌خواند» (۲۰).

۳. صاحب کتاب الاقناع روایتی نقل کرده که در آن آمده است در مصحف ابن مسعود برای سوره براءة بسم الله الرحمن الرحیم ثبت شده بود. سپس می‌نویسد. نباید آن را معتبر دانست (۲۱).

۴. این مصحف در بسیاری از آیات و کلمات قرآنی با مشهور مخالف دارد، زیرا ابن مسعود بر این باور بود که می‌توان کلمات قرآن را به مترادف آن تبدیل کرد. او می‌گفت: «هرگاه کلمه‌ای بر شما دشوار باشد یا برای خواننده فهم آن مشکل می‌آید، می‌توان آن را به کلمه دیگر که سهل و واضح است و معنای آن را دارد، تبدیل کرد».

او کلمه زخرف را به کلمه ذهب، و کلمه عهن را به کلمه صوف تبدیل می‌کرد. زیرا معنای هر دو کلمه در هر دو موضع یکی است. او در تعلیم یک نفر اعجمی که تلفظ کلمه ائیم بر وی دشوار بود، تجویز کرد تا به جای آن بگوید: «ان شجرة الزقوم طعام الفاجر» به جای طعام الائیم (۲۲).

۵. ابن مسعود در مصحف خود برخی کلمات را برای روشن شدن مراد آیه به کلمات دیگر تبدیل می‌کرد. مثلاً و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما (۲۳) را به ...

فاقطعوا ايما نهما» تبدیل کرد، زیرا معلوم نبود مراد آیه کدام دست است. و یا آیه واقموا الوزن بالقسط (۲۴) را به صورت و اقيموا الوزن باللسان ثبت کرده بود، زیرا معتقد بود اقامه وزن به واسطه زبانه ترازوست. و یا آیه انى نذرت للرحمان صوما فلن اكلم اليوم انسيا (۲۵) را «انى نذرت للرحمان صمتا...» ثبت کرده بود، زیرا روزه صمت (سکوت) نذر کرده بود (۲۶).

۶. او احيانا الفاضلى را به منظور شرح و تفسیر در ضمن جمله‌ها و عبارات قرآن می‌افزود. این گونه زوائد تفسیری که در کلام گذشتگان بسیار به چشم می‌خورد، در مواردی بود که موجب اشتباه با نص قرآنی نمی‌گردید. مثلاً در آیه کان الناس امة واحدة [فاختلفوا] فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه... (۲۷) افزودن فاختلفوا» برای روشن شدن این مطلب بود که بعثت انبياء پس از اختلاف بوده است (۲۸). بنا بر نقل سیوطی از ابن مردويه، ابن مسعود می‌گفت: «در زمان پیامبر این آیه را این گونه تلاوت می‌کردیم: یا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك [ان عليا مولى المؤمنين] او ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس... (۲۹) از این موارد در مصحف ابن مسعود بسیار است که برای روشن شدن مفهوم آیه، بر آیات افزوده شده است. البته این افزودن‌ها پرسش‌هایی از جمله مساله تحریف را مطرح کرده است. ولی بسیاری از این نسبت‌ها قطعی نیست و احتمال دخالت سیاست در جعل و نسبت‌خلاف به ابن مسعود بسیار می‌رود.

به ویژه که وی مخالفتهایی با حکام وقت داشت. از طرف دیگر مواردی از این زیادت‌ها جنبه تفسیری و توضیحی دارد و در آن زمان بسیار متداول بوده است که صحابه در کنار مصحف خود مطالب تفسیری را می‌نوشتند، و به دیگران نقل می‌کردند تا مفهوم و پیام آیه در میان مردم حفظ شود (۳۰).

مصحف ابی بن کعب

ویژگی‌های مصحف ابی بن کعب به شرح ذیل است:

۱. ترتیب سوره‌های مصحف ابی بن کعب تقریباً هم‌آهنگ با ترتیب مصحف ابن مسعود بود. جز آن که سوره یونس را پیش از دو سوره انفال و براءت قرار داده بود و نیز در تقدیم و تاخیر برخی سوره‌ها با آن تفاوت داشت. تفاوت دیگری که با مصحف ابن مسعود داشت آن که مشتمل بر سوره حمد و معوذتین بود.
 ۲. این مصحف دو سوره به نام‌های خلع و حفد بیش از مصاحف دیگر دارد. این دو دعای قنوت‌اند و به گمان این که از سوره‌های قرآن است، در قرآن درج شده است.
دعای خلع: «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعين بك و نستغفرک و نثني عليك الخير و لا نكفرک و نخلع و نترك من يفجرک .
دعای حفد: «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياک نعبد و لک نصلی و نسجد والیک نسعی و نحفد، نخشی عذابک و نرجو رحمتک ان عذابک بالكفر ملحق (۳۱) .
 ۳. در این مصحف میان دو سوره فیل و قریش بسم الله الرحمن الرحيم نیامده و آن دو، یک سوره پنداشته شده است (۳۲). در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز آمده است که هر کس در نماز، سوره فیل را بخواند باید سوره قریش را نیز بخواند، لیکن با آوردن بسم الله الرحمن الرحيم (۳۳) بین دو سوره، یعنی این دو سوره قرائتاً یک سوره محسوب می‌شود، ولی از نظر ثبت در قرآن دو سوره به حساب می‌آید. این روایت عکس مصحف ابی بن کعب را ثابت می‌کند. بنابر این مصحف ابی بن کعب دارای ۱۱۵ سوره بود.
 ۴. در این مصحف ابتدای سوره زمر با «حم شروع شده بود و در نتیجه حوامیم این مصحف به جای هفت سوره، هشت سوره است (۳۴) .
 ۵. این مصحف با مشهور، اختلاف قرائت داشت. برخی کلمات به مترادف‌های آن‌ها تبدیل شده است: آیه قالوا یا ویلنا من بعثنا من مرقدنا (۳۵) به صورت من هبنا من مرقدنا» (۳۶) و آیه کلماء اضاء به صورت مروا فیه یا «سعوا فیه خوانده شده است (۳۸). برخی کلمات برای توضیح و تفسیر آورده شده است: در آیه فصیام ثلاثه ایام (۳۹) [متابعات] فی الحج... کلمه افزوده شده (۴۰) برای معلوم کردن سه روز روزه متوالی است و یا در آیه فما استمتعتم به منهن [الی اجل مسمى] آتوهن اجورهن فریضه... (۴۱) عبارت اضافه شده برای معلوم کردن این است (۴۲) که مقصود، نکاح متعه و انقطاعی است نه دائمی و یا این آیه را چنین خوانده است: ان الساعة آتیة اکاد اخفیها [من نفسی فکیف اظهرکم علیها] لتجزی کل نفس بما تسعی (۴۳) .
- همان گونه که درباره مصحف ابن مسعود بیان شد، نباید گمان برد که این بیان‌های تفسیری در مصاحف صحابه تحریف و زیادت کلمات و یا تردید در قرآن‌های موجود را به دنبال داشته است. البته بعدها این روش متروک شد.
- پی‌نوشتها:
- ۱- بقره ۲:۲۸۱.
 - ۲- الفهرست، ص ۴۸-۴۷.
 - ۳- طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۱۰۱. الاستیعاب در حاشیه الاصابه، ج ۲، ص ۲۵۳. الاتقان، ج ۱، ص ۵۷.
 - ۴- ابن جزی الکلبی، التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۱، ص ۴ و نیز رجوع کنید به: التمهید، ج ۱، ص ۲۸۸ و ۲۹۶-۲۹۲.
 - ۵- محمد جواد بلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۲۵۷.
 - ۶- تفسیر برهان، ج ۱، ص ۱۶، شماره ۱۴.
 - ۷- برای اطلاع بیشتر در زمینه نظم و ترتیب مصحف علی علیه السلام رجوع کنید به: تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.

- ۸- السقیفه، ص ۸۲.
- ۹- همان، ص ۱۲۴.
- ۱۰- تفسیر قمی، ص ۷۴۵.
- ۱۱- فتح الباری، ج ۷، ص ۴۴۷-در آن واقعه ۳۶۰ تن از مهاجرین و انصار از شهر مدینه و ۳۰۰ تن از مهاجرین ساکن در غیر مدینه و ۳۰۰ تن از تابعین کشته شده بودند (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۱۶).
- ۱۲- صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۵. مصاحف سجستانی، ص ۶. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۴۷ و ج ۳، ص ۵۶. البرهان، ج ۱، ص ۲۳۳.
- ۱۳- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.
- ۱۴- خزیمه بن ثابت انصاری به ذو الشهادتین لقب یافت، زیرا او در تمامی جنگ‌های پیامبر حضور داشت و از نزدیکان و شیفتگان مولی علی بود. در واقعه صفین و جمل شرکت داشت و اوست که حدیث تقاتل عمارالفئه الباغیه را در واقعه صفین روایت کرد. او برای پیامبر صلی الله علیه و آله که از اعرابی اسبی خریده بود شهادت داد.
- با آن که ندیده بود، صرفاً چون طرف دعوا پیامبر است به حق سخن می‌گوید، لذا حضرت شهادت او را دوشهادت قرار داد (اسد الغابه، ج ۲، ص ۱۱۴).
- ۱۵- مصاحف سجستانی، ص ۹-۶. صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۵.
- ۱۶- ابن کثیر القرشی دمشقی، تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۶۱ و البرهان، ج ۲، ص ۳۵ و الاتقان، ج ۱، ص ۵۸ و فتح الباری، ج ۹، ص ۱۶ و زرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، ص ۲۵۴ و احمد امین مصری، فجر الاسلام، ص ۱۹۵.
- ۱۷- ابن حجر قسطلانی، ارشاد الساری فی شرح البخاری، ج ۷، ص ۴۴۹ و التمهید، ج ۱، ص ۳۰۰.
- ۱۸- ر.ک: الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۵۵. الاتقان، ج ۱، ص ۵۸. مصاحف سجستانی، ص ۱۴-۱۱. پوشیده نماند که قرآن، نام ما یقرا» آن چه خوانده می‌شود است. آن گاه که در صحیفه‌ها به صورت کتاب در آمد نام مصحف به خود گرفت.
- ۱۹- ابن قتیبه، تاویل مشکل القرآن، ص ۴۹-۴۸.
- ۲۰- الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۱۷-۴۱۶. فتح الباری، ج ۸، ص ۵۸۱.
- ۲۱- الاتقان، ج ۱، ص ۶۵.
- ۲۲- دخان ۴۴:۴۴. ر.ک: حموی، یاقوت، معجم الادباء، ج ۴، ص ۱۹۳. تفسیر کبیر رازی، ج ۱، ص ۲۱۳. تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۶۳ و ج ۲۳، ص ۹۶. تاویل مشکل القرآن، ص ۲۴.
- ۲۳- مائده ۳۸:۵.
- ۲۴- الرحمان ۹:۵۵.
- ۲۵- مریم ۲۶:۱۹.
- ۲۶- ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۸، ص ۴۲۱. الکشاف، ج ۱، ص ۴۵۹. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۷۷.
- شمس الدین الذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۳۴۰. الاتقان، ج ۱، ص ۴۷. صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۸.
- ۲۷- بقره ۲۱۳:۲.
- ۲۸- الکشاف، ج ۱، ص ۲۵۵.
- ۲۹- مائده ۶۷:۵. ر.ک: الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۸.
- ۳۰- ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۰.

- ۳۱- الاتقان، ج ۱، ص ۶۵.
- ۳۲- همان، ج ۱، ص ۶۴-۶۵.
- ۳۳- وسایل الشیعه، ج ۴، ابواب القراءة فی الصلاة، باب ۱۰.
- ۳۴- الاتقان، ج ۱، ص ۶۴.
- ۳۵- یس ۵۲:۳۶.
- ۳۶- تفسیر طبرسی، ج ۸، ص ۴۲۸.
- ۳۷- بقره ۲۰:۲.
- ۳۸- الاتقان، ج ۱، ص ۴۷.
- ۳۹- بقره ۱۹۶:۲.
- ۴۰- الکشاف، ج ۱، ص ۲۴۲.
- ۴۱- نساء ۲۴:۴.
- ۴۲- تفسیر طبری، ج ۵، ص ۹.
- ۴۳- طه ۱۵:۲۰. ر.ک: ابن خالویه، شواذ القراءات، ص ۸۷.

مصاحف غیر معروف

از برخی کتب قرائات بر می آید که اختلاف قرائت صحابه به دلیل اختلاف در مصحف‌های جمع آوری شده آن‌ها بود، زیرا در دوران عثمان برای یک سان نمودن مصاحف و از بین بردن اختلاف در قرائات، دستور جمع آوری مصحف‌ها داده شد تا منشا اختلاف از بین برود. ابن خطیب می گوید: «قرائات مختلف که از رجال صدر اول و صحابه منقول است در مصحف‌های آنان ثبت شده بود» (۱). اکنون به برخی از مصاحف غیر معروف به نقل از شواذ القراءات اشاره می کنیم: (۲).

مصحف‌ها - قرائت مشهور

۱. مصحف عایشه (۳)

حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی و صلاة العصر (ص ۱۵) / حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی... (بقره، ۲۳۸).

ان یدعون من دونه الا اوثانا... (ص ۲۹) / ان یدعون من دونه الا اناثا... (نساء، ۱۱۷)

انکم و ما تعبدون من دون الله حطب / جهنم (ص ۹۳) / انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم (انبیا، ۹۸).

اذ تلقونه... (ص ۱۰۰) / اذ تلقونه (نور، ۱۵).

و الذین یاتون ما اتوا و قلوبهم وجله... (ص ۹۰) / و الذین یأتون ما اتوا و قلوبهم وجله... (مؤمنون، ۶۰).

ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما و علی الذین یصلون الصفوف الاول (۴) / ان الله و

ملائکته یصلون.. و سلموا تسلیما / (احزاب، ۵۶).

۲. مصحف معاذ بن جبل

الا ان یتیهم الله فی ظلل من الغمام و الملائکة و قضاء الامر (ص ۱۳) / ... و قضی الامر... (بقره، ۲۱۰).

و من یکسب خطیئة... (ص ۲۸) / و من یکسب خطیئة... (نساء، ۱۱۲).

ان الذین یکسبون الاثم... (ص ۴۰) / ان الذین یکسبون الاثم... (انعام، ۱۲۰).

و بالله لا کیدن... (ص ۶۵) / و تالله لا کیدن... (انبیا، ۵۷).

- و اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنون (۱۰۴). / و اذ القوا منها مكانا مقرنين... (فرقان، ۱۳)
يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد (۱۳۲) (۵). / يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد (غافر، ۳۸).
۳. مصحف ابو الدرداء
لو اطاعونا ما قتلوا... (ص ۲۳). / لو اطاعونا ما قتلوا... (آل عمران، ۱۶۸).
من بعد وصية يوصي بها او دين... (ص ۲۵). / من بعد وصية يوصي بها او دين... (نساء، ۱۲).
قليلًا ما تذكرون... (ص ۴۲). / قليلًا ما تذكرون... (اعراف، ۳).
بالغدو و الايصال... (ص ۴۸). / بالغدو و الايصال... (اعراف، ۲۰۵).
ما كان للنبي ان يكون له اسرى (ص ۵۰). / ما كالتبي ان يكون له اسرى (انفال، ۶۷).
... ليخرج الناس من الظلمات الى النور... (ص ۶۸). / لتخرج الناس من الظلمات الى النور (ابراهيم، ۱).
ما كان ينبغي لنا ان نتخذ من دونك. من اولياء (ص ۱۰۴) ما كان ينبغي لنا ان نتخذ من دونك من اولياء (فرقان، ۱۸).
من ازواجنا و ذرياتنا قرأت اعين. / من ازواجنا و ذرياتنا قرأ اعين (فرقان، ۷۴).
ما اخفى لهم من قرأت اعين (ص ۱۱۸). / ما اخفى لهم من قرأ اعين (سجده، ۱۷).
ما كذب الفؤاد ما رأى... (ص ۱۴۶). / ما كذب الفؤاد ما رأى... (نجم، ۱۱).
كعصف ما كول (ص ۱۸۰). / كعصف ما كول (فيل، ۵).
۴. مصحف عثمان
ان ربك هو الخالق العليم (ص ۷۱) / ان ربك هو الخلاق العليم (حجر، ۸۶).
و يهيا لكم من امركم مرفقا (ص ۷۸) / و يهيىء لكم من امركم مرفقا (كهف، ۱۶).
ليلا يعلم اهل الكتاب (ص ۱۵۳). / لئلا يعلم اهل الكتاب (حديد، ۲۹).
و ان كان ذا عسرة فنظرة الى ميسرة (ص ۱۷) / و ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة (بقره، ۲۸۰).
و انى خفت الموالى من ورائى (ص ۸۳). / و انى خفت الموالى من ورائى... (مريم، ۵).
۵. مصحف انس بن مالك
ملك يوم الدين (ص ۱). / مالك يوم الدين (حمد، ۴).
فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما (ص ۱۱). / فلا جناح عليه ان يطوف بهما (بقره، ۱۵۸).
و المقيمون الصلاة (ص ۱۱). / و المقيمون الصلاة (نساء، ۱۶۲).
حتى يتطهروا فاذا تطهروا (ص ۱۴). / حتى يتطهروا فاذا تطهروا (بقره، ۲۲۲).
كشجرة طيبة ثابت اصلها (ص ۶۸). / كشجرة طيبة اصلها ثابت (ابراهيم، ۲۴).
انى نذرت للرحمان صوما و صمتا (ص ۸۴). / انى نذرت للرحمان صوما (مريم، ۲۶).

یکسان شدن مصاحف

همان گونه که گفته شد دوره پس از در گذشت پیامبر صلی الله علیه و آله دوره جمع آوری قرآن به شمار آمده است. بزرگان صحابه بر حسب دانش و شایستگی خود به جمع آوری آیات و مرتب کردن سوره‌های قرآن دست زدند و هر یک آن را در مصحف خاص خود گرد آوردند. برخی که خود از عهده این کار بر نمی‌آمدند، از دیگران می‌خواستند تا مصحفی برای آنان استنساخ کنند و یا آیات و سوره‌های قرآن را در مصحفی برای آنان گرد آورند. به این ترتیب و با گسترش قلم رو حکومت

اسلامی، تعداد مصحف‌ها رو به فزونی گذاشت. با افزایش تعداد مسلمانان نیاز به نسخه‌هایی از قرآن نیز بیش‌تر می‌شد. چه این کتاب تنها دستور آسمانی بود که مسلمانان، تمام جوانب زندگی خود را بر اساس آن تنظیم می‌کردند و برای آنان منبع احکام و قانون گذاری و تشکیلات نیز به شمار می‌آمد.

برخی از این مصحف‌ها به تبع موقع و پای‌گاه جمع‌کننده آن در جهان اسلام آن‌روز، مقام والایی را کسب کرد. مثلاً مصحف عبد الله بن مسعود، صحابی بزرگوار که مرجع اهل کوفه (۶) به شمار می‌آمد و مصحف ابی بن کعب مورد توجه مردم مدینه بود و مصحف ابو موسی اشعری در بصره و مصحف مقداد بن اسود در دمشق مورد توجه مردم بود.

اختلاف مصحف‌ها

جمع‌کنندگان مصحف‌ها متعدد بودند و در این جهت با یک دیگر رابطه‌ای نداشتند. و از نظر صلاحیت و استعداد و توانایی انجام این کار یک سان نبودند.

بنابر این نسخه هر کدام از نظر روش، ترتیب، قرائت و... با دیگری یک سان نبود.

اختلاف در مصحف‌ها و قرائت‌ها، اختلاف میان مردم را ایجاد می‌کرد. چه بسا مسلمانان ساکن مناطق دور دست، که به مناسبت شرکت در جنگ و یا مناسبات دیگر گرد هم می‌آمدند، بر اثر تعصبی که نسبت به مذهب، عقیده و رای خود داشتند، به محکوم کردن یک دیگر دست می‌زدند. همین امر به نزاع و جدال میان آنان می‌کشید.

نمونه‌هایی از اختلافات مردم درباره مصحف‌ها و تعصب آنان نسبت به قرائت‌های صاحبان این مصحف‌ها بدین شرح است:

۱. در بازگشت از جنگ سرزمین ارمنستان، حذیفه به سعید بن عاص گفت: «در این سفر به موضوعی برخورد کردم که اگر نادیده گرفته شود موجب اختلاف مردم در مورد قرآن خواهد شد. و هیچ‌گاه نمی‌توان آن را چاره کرد». سعید پرسید: «موضوع چیست؟» گفت: «مردمی را از حمص دیدم که تصور می‌کردند قرائت آنان بهتر از قرائت دیگران است و آنان قرآن را از مقداد فرا گرفته‌اند. مردم دمشق را دیدم که می‌گفتند: قرائت آنان بهتر از دیگر قرائت‌هاست. اهل کوفه را دیدم که قرائت ابن مسعود را پذیرفته‌اند و همین عقیده را درباره قرائت او دارند. هم چنین مردم بصره که قرآن را طبق قرائت ابو موسی اشعری قرائت می‌کنند و مصحف او را الباب القلوب می‌نامند».

چون حذیفه و سعید بن کوفه رسیدند، حذیفه این موضوع را با مردم در میان گذاشت و از آن چه بیم داشت به آنان هشدار داد. صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و بسیاری از تابعین با وی موافقت کردند. اصحاب ابن مسعود به وی اعتراض کردند که چه ایرادی به ما داری، مگر جز این است که ما قرآن را مطابق قرائت ابن مسعود قرائت می‌کنیم؟ حذیفه و موافقان او به خشم آمدند و به آنان گفتند: «ساکت باشید که به خطا می‌روید». او گفت: «به خدا سوگند اگر زنده باشم این موضوع را با خلیفه مسلمین (عثمان) در میان می‌گذارم تا چاره‌ای بیندیشد». حذیفه وقتی با ابن مسعود و به روش مطلب را با او در میان گذاشت، ولی ابن مسعود با حذیفه به درشتی سخن گفت. سعید سخت عصبانی شد و مجلس را ترک کرد. مردم نیز پراکنده شدند و حذیفه با عصبانیت برای ملاقات با عثمان حرکت کرد (۷).

۲. یزید نخعی می‌گوید: «در زمان ولایت ولید بن عقبه که از جانب عثمان والی کوفه بود به مسجد کوفه رفتم. در آن جا گروهی جمع بودند و حذیفه بن یمان در میان آن جمع بود. در آن وقت مسجد گماشته‌ای نداشت و کسی فریاد بر آورد: آنان که پیرو قرائت ابو موسی اشعری هستند به زاویه نزدیک باب‌کنده و آنان که پیرو قرائت ابن مسعودند به زاویه نزدیک خانه عبد الله بیایند. دو گروه درباره آیه‌ای از سوره بقره اختلاف داشتند. یکی می‌گفت: «و اتموا الحج و العمرة للیت و دیگری می‌گفت:

و اتموا الحج و العمرة لله (۸). حذیفه سخت بر آشفت و گفت: «همین اختلافات پیش از شما نیز وجود داشت و موضوع مراجعه به

عثمان را مطرح کرد».

در روایت ابن ابی الشعثاء آمده است که حذیفه گفت: «قرائت ابن ام عبد! و قرائت ابو موسی اشعری! قسم به خدا! اگر باقی بمانم تا خلیفه مسلمین (عثمان) را ببینم، او را بر آن خواهم داشت که قرائت واحدی ترتیب دهد. عبد الله به خشم آمد و گفت: این سخن سختی است و حذیفه سکوت کرد».

در روایت دیگر آمده است که حذیفه گفت: «مردم کوفه می گویند قرائت عبد الله و اهل بصره می گویند قرائت ابو موسی. به خدا سوگند اگر نزد عثمان رفتم او را به غرق این مصحف‌ها و ادا خواهم کرد». عبد الله به او گفت: «قسم به خدا که اگر چنین کنی خداوند تو را در جایی غیر از آب (جهنم) غرق خواهد کرد» (۹).

ابن حجر گفته است: «ابن مسعود، به حذیفه گفت: به من خبر داده‌اند که تو چنین گفته‌ای. حذیفه گفت: آری، من دوست ندارم که بگویند قرائت فلان و قرائت فلان همانند اهل کتاب، دچار اختلاف شوند» (۱۰).

۳. ابن اشته از انس بن مالک روایت کرده است که مردم در زمان عثمان در کوفه نسبت به قرآن اختلاف داشتند. معلمی قرآن را طبق قرائت یکی از صاحبان مصحف‌ها تعلیم می کرد و معلمی دیگر طبق قرائت دیگر و این به اختلاف بین جوانان کشیده می شد. این اختلافات به معلمان می رسید و هر یک از قرائت دیگری را غلط می شمرد. این خبر به عثمان بن عفان رسید و گفت: «در این جا (مدینه) قرآن را مورد اختلاف قرار می دهید و آن را به غلط می خوانید پس آن که دورتر است بیش تر به بیراهه می رود و قرآن را دست خوش اختلاف قرار می دهد!» (۱۱).

۴. از محمد بن سیرین نقل شده که گفته است: «برخی قرآن را قرائت می کردند و برخی دیگر قرائت آنان را غلط می دانستند. این خبر به عثمان رسید و آن را اهمیت داد و ۱۲ تن از قریش و انصار را جمع آورد...» (۱۲).

۵. از بکیر اشج روایت شده است که در عراق کسی از دیگری قرائت آیه‌ای را می پرسید و چون آیه را قرائت می کرد می گفت: این قرائت را نمی پذیرم و مردود می شمارم. این موضوع میان مردم شایع شد تا آن که در این باره با عثمان مذاکره کردند (۱۳).
حوادثی از این قبیل در مورد قرائت قرآن و اختلاف درباره آن اگر به وسیله مردانی آگاه هم چون حذیفه بن یمان - که خدایش رحمت کند - پیش بینی نمی شد، به حوادثی ناخوشایند و فتنه‌هایی بد فرجام منتهی می گردید.

ورود حذیفه به مدینه

وقتی حذیفه از جنگ ارمستان باز گشت، و در حالی که از اختلاف مردم درباره قرآن ناخوشنود بود، با آن عده از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله که در کوفه بودند، درباره حل این مشکل پیش از آن که جاهای دیگر را فرا گیرد، به مشورت پرداخت. نظر حذیفه این بود که عثمان را بر آن دارد که به یک سان نمودن مصاحف و الزام مردم به قرائت واحد اقدام کند که همه اصحاب به درستی این نظر اتفاق کردند جز عبد الله بن مسعود (۱۴). لذا حذیفه با شتاب هر چه تمام تر، به سوی مدینه شتافت تا عثمان را بر انگیزد که امت محمد صلی الله علیه و آله را پیش از پراکندگی دریابد. حذیفه به عثمان گفت: «ای خلیفه مسلمین! من بدون پرده پوشی هشدار می دهم، این امت را دریاب پیش از آن که گرفتار همان اختلافی شوند که یهود و نصاری به آن گرفتار شدند».

عثمان پرسید: «موضوع چیست؟» حذیفه گفت: «در جنگ ارمستان شرکت داشتم.

در آن جا مردم شام، قرآن را به قرائت ابی بن کعب می خواندند که مواردی از آن را مردم عراق نشنیده‌اند. مردم عراق از قرائت ابن مسعود تبعیت می کردند که در مواردی مردم شام از آن بی اطلاع بودند و هر گروه، گروه دیگر را تکفیر می کرد» (۱۵).

مشورت عثمان با صحابه

این حوادث و نظایر آن سرانجام نامطلوبی داشت. بدین لحاظ عثمان به طور جد در فکر یک‌سان کردن مصحف بر آمد. در آن هنگام یک‌سان نمودن مصحف کاری بس بزرگ و پدیده‌ای جدید بود و هیچ یک از پیشینیان به چنین کاری دست نزده بود. به علاوه مشکلات و موانعی در اجرای این کار دیده می‌شد. زیرا نسخه‌های متعددی از این مصحف‌ها در اطراف و اکناف منتشر شده و در ورای هر یک، رجالی از بزرگان صحابه ایستاده بودند که نادیده گرفتن شئون آنان در جامعه اسلامی آن روزی دشوار بود. چه بسا ممکن بود که اینان به حمایت و دفاع از مصحف خود قیام کرده و در این راه موانعی بزرگ به وجود آورند. به همین دلیل عثمان آن عده از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را که در مدینه بودند گرد آورد و در این کار با آنان مشورت نمود و همگی بر ضرورت قیام به این کار، به هر قیمتی که تمام شود، اتفاق نظر داشتند.

ابن اثیر می‌گوید: «عثمان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را گرد آورد و موضوع را با آنان در میان گذاشت و همگی نظر حذیفه را تایید کردند» (۱۶).

کمیته یک‌سان کردن مصحف

عثمان به سرعت به یک‌سان کردن مصحف اقدام کرد. نخست در پیامی عام، خطاب به اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را به مساعدت در انجام این عمل دعوت نمود (۱۷).

سپس چهار تن از خواص خود را برای اجرای این کار برگزید که عبارت بودند از:

زید بن ثابت که از انصار بود و سعید بن عاص و عبد الله بن زبیر و عبد الرحمان بن حارث بن هشام که از قریش بودند. این چهار تن اعضای اولیه کمیته یک‌سان کردن مصحف‌ها به شمار می‌روند (۱۸) که زید بر آنان ریاست داشت، چنان که از اعتراض و مخالفت ابن مسعود نسبت به انتخاب زید بر می‌آید، او (ابن مسعود)

گفت: «مرا از این کار کنار می‌زنند و آن را به کسی (زید) می‌سپارند که قسم به خدا، آن گاه که او در صلب مردی کافر بود، من اسلام را پذیرفته بودم (۱۹). عثمان خود مسؤلیت سرپرستی این چهار تن را بر عهده گرفت (۲۰) ولی آنان از عهده انجام این کار بر نیامدند، و برای انجام کاری در این حد مهم، به افرادی کاردان و با کفایت نیاز داشتند. لذا از ابی بن کعب، مالک بن ابی عامر، عبد الله بن فطیمه (۲۲) و به روایت ابن سیرین و ابن سعد و دیگران از پنج تن دیگر که جمعا ۱۲ نفر شدند کمک گرفتند (۲۳). در این دوره ریاست با ابی بن کعب بود که او آیات قرآن را املا می‌کرد و دیگران می‌نوشتند.

به نقل ابو العالیه، اینان قرآن را از مصحف ابی بن کعب گرد آوردند، ابی بن کعب خود املا می‌کرد و دیگران می‌نوشتند (۲۴).

ابن حجر می‌گوید: «گویا در ابتدا، کار با زید و سعید بود، چه عثمان پرسید: کدام بهتر می‌نویسند؟ گفتند: زید. سپس پرسید: کدام فصیح‌ترند؟ گفتند: سعید. آن گاه گفت: سعید املا کند و زید بنویسد (۲۵). سپس اضافه می‌کند: به افرادی نیاز داشتند که مصحف‌ها را به تعدادی که باید به مناطق مختلف فرستاده شود، بنویسند. و افراد مذکور را اضافه کردند و برای املا از ابی بن کعب کمک گرفتند» (۲۶).

پی‌نوشتها:

- ۱- الفرقان فی جمع و تدوین القرآن، ص ۱۱۰.
- ۲- با شماره صفحات آن که در کنار هر قرائت آورده شده.
- ۳- در صحیح بخاری آمده است که شخصی عراقی مصحف عایشه را خواست تا از آن نسخه‌ای بردارد. معلوم می‌شود که عایشه نیز مانند دیگران مصحف گرد آورده‌ای داشت که مخصوص خود او بود (صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۸. فتح الباری، ج ۹، ص ۳۶).
- ۴- الاتقان ج ۳، ص ۷۳.

- ۵- ابن خالویه می گوید: «ارشاد وصف مبالغه است و مقصود خداست .
- ۶- کوفه در آن روز مرکز علم و درس و بحث معارف اسلامی در سطح جهانی بود.
- ۷- الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۱۱.
- ۸- بقره ۱۹۶: ۲.
- ۹- مصاحف سجستانی، ص ۱۴-۱۱.
- ۱۰- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۵.
- ۱۱- الاتقان، ج ۱، ص ۵۹. مصاحف سجستانی، ص ۲۱.
- ۱۲- طبقات ابن سعد، ج ۳، ص ۶۲. مصاحف سجستانی، ص ۲۵.
- ۱۳- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۶.
- ۱۴- الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۱۱.
- ۱۵- صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۵. مصاحف سجستانی، ص ۱۹-۲۰. الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۱۱.
- ۱۶- الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۱۱.
- ۱۷- الاتقان، ج ۱، ص ۵۹. مصاحف سجستانی، ص ۲۱.
- ۱۸- صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۶.
- ۱۹- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۷. مصاحف سجستانی، ص ۱۵.
- ۲۰- مصاحف سجستانی، ص ۲۵.
- ۲۱- ارشاد الساری، ج ۷، ص ۴۴۹.
- ۲۲- مصاحف سجستانی، ص ۳۳.
- ۲۳- همان و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد، ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
- ۲۴- مصاحف سجستانی، ص ۳۰.
- ۲۵- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۶.
- ۲۶- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۶. طبقات ابن سعد، ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب فی اسماء الرجال، ج ۱، ص ۱۸۷.

موضع صحابه در باره یکسان شدن مصحفها

همان گونه که در گذشته گفته شد، حذیفه بن یمان اولین کسی بود که درباره یکسان شدن مصحفها سخن گفت و سوگند یاد کرد که به نزد خلیفه خواهد رفت و از او خواهد خواست که فقط یک قرائت بین مسلمانان معمول باشد (۱). او بود که در کوفه در این باره با صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله مشورت کرد و همه آنان، به جز ابن مسعود، بایش نهاد او موافقت کردند. با طرح این پیش نهاد عثمان با آن موافقت نمود. سپس آن گروه از اصحاب پیامبر را که در مدینه بودند فرا خواند و در این باره با آنان مشورت کرد، همه با پیش نهاد یکسان کردن مصحف موافقت کردند.

هم چنین امام امیر المؤمنین علیه السلام رای موافق خود را با این برنامه به گونه اصولی اظهار نمود. ابن ابی داوود از سوید بن غفله روایت کرده است که علی علیه السلام فرمود:

«سوگند به خدا که عثمان درباره مصحف (قرآن) هیچ عملی را انجام نداد مگر این که با مشورت ما بود. او درباره قرائت‌ها با ما

مشورت کرد و گفت: به من گفته‌اند که برخی می‌گویند قرائت من بهتر از قرائت توست و این چیزی نزدیک به کفر است. به او (عثمان) گفتم نظرت چیست؟ گفت: نظرم این است که فقط یک مصحف در اختیار مردم باشد و در این زمینه تفرقه و اختلاف نداشته باشند. گفتم نظر خوبی است (۲). در روایت دیگری آمده است که علی علیه السلام فرمود: «اگر امر مصحف‌ها به من نیز واگذار می‌شد، من همان می‌کردم که عثمان کرد» (۳).

پس از آن که علی علیه السلام به خلافت رسید، مردم را بر آن داشت تا به همان مصحف عثمان ملتزم باشند و تغییری در آن ندهند، گرچه در آن غلط‌های املائی وجود داشته باشد. این از آن نظر بود که از آن پس هیچ کس، به عنوان اصلاح قرآن، تغییر و تحریفی در آن به وجود نیاورد. از این رو حضرتش تاکید فرمود که از امروز هیچ کس نباید به قرآن دست‌بزند و دستور «ان القرآن لا یهاج الیوم و لا یحول را قاطعانه صادر نمود (۴).

موضع امامان در حفظ مصحف مرسوم

کسی در حضور امام صادق علیه السلام عبارتی از قرآن را بر خلاف آن چه دیگران قرائت می‌کردند، قرائت کرد. امام علیه السلام به او فرمود: «دیگر این گونه قرائت مکن و همان گونه که همگان قرائت می‌کنند قرائت نما» و نیز در پاسخ کسی که از نحوه تلاوت قرآن سؤال کرده بود، فرمود: «قرآن را به همان گونه که آموخته‌اید تلاوت کنید» (۵).

از این رو اجماع علمای شیعه بر این می‌باشد که امروزه در دست است، همان قرآن کامل و جامع است (۶) و هرگز دچار تحریف و تغییر نشده است و قرائت معروف میان مسلمانان همان قرائت صحیح و درستی است که خواندن آن در نماز صحیح است. استناد به نص موجود در تمام موارد، درست است و همان است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شده و چیزی جز این نیست. تصور نمی‌رود که مخالف عبد الله بن مسعود نیز مخالفتی اصولی بوده است. او از این جهت ناراضی و نا راحت بوده که افرادی را برای انجام این امر مهم انتخاب کرده بودند که صلاحیت این کار را نداشته‌اند. کاری که خود ابن مسعود برای انجام آن شایستگی کامل داشته است. او می‌گفت: «اینان کسانی هستند که حق نداشتند خود در قرآن دخالتی کنند» (۷) و از این رو از تسلیم نمودن مصحف خود به فرستاده خلیفه به شدت امتناع ورزید.

سال آغاز یکسان شدن مصحف‌ها

ابن حجر گفته است: «آغاز این امر، در سال بیست و پنجم هجری، سال دوم یاسوم (۸) خلافت عثمان بود». او اضافه کرده است که برخی گمان کرده‌اند که آغاز این کار در حوالی سال سی‌ام هجری اتفاق افتاده و هیچ سندی بر این ادعای خود ذکر نکرده‌اند (۹). ابن اثیر و برخی دیگر نیز بدون ذکر سند، این حادثه را از حوادث سال سی‌ام بر شمرده‌اند. ابن اثیر می‌گوید: «در این سال، حذیفه به کمک عبد الرحمان بن ربیع به جنگ رفت. و در آن جا متوجه اختلافات فراوان مردم درباره قرآن شد. و در بازگشت از عثمان خواست که در این باره چاره‌ای بیندیشد و عثمان نیز چنین کرد» (۱۰).

تصور می‌رود که ابن اثیر در تعیین این سال اشتباه کرده است، زیرا:

اولاً، به روایت ابو مخنف جنگ در سرزمین ارمنستان سال ۲۴ اتفاق افتاده که طبری آن را نقل کرده است (۱۱). ابن حجر نیز گفته: «ارمنستان در خلافت عثمان فتح شد و فرمانده لشکر سلمان بن ربیع باهلی از مردم عراق بود و عثمان فرمان داد که مردم شام و عراق در این جنگ شرکت کنند. فرمانده لشکر شام، حیب بن سلمه فهری بود و حذیفه از جمله کسانی بود که در این جنگ شرکت داشت. ابن حجر اضافه می‌کند: «به گونه‌ای که مؤرخان نقل کرده‌اند ارمنستان به سال بیست و پنجم، در اوایل ولایت ولید بن عقبه بن ابی معیط بر کوفه، فتح شد و ولید از جانب عثمان به ولایت کوفه نصب شده بود» (۱۲).

ثانیا، جنگ عبد الرحمان بن ربیعہ در سال بیست و دوم واقع شده و کسی که با او بوده حذیفه بن اسید غفاری بوده و نه حذیفه بن یمان عبسی (۱۳).

ثالثا، در سال سی ام، سعید به جای ولید به حکومت کوفه منصوب شد. او در این وقت، برای جنگ طبرستان آماده می شد و ابن زبیر و ابن عباس و حذیفه در این جنگ هم راه او بودند (۱۴). سعید تا سال سی و چهارم به مدینه باز نگشت و در سال بعد، عثمان به قتل رسید (۱۵). بنا بر این با توجه به این که سعید، عضو کمیته یک سان کردن مصحف ها بوده است، اگر آغاز کار کمیته در سال سی ام بوده باشد، با حوادث ذکر شده تطبیق نمی کند و نیز با عضویت ابن زبیر و ابن عباس در آن کمیته سازگار نیست.

رابعا، ذهبی نقل کرده که ابی بن کعب در سال سی ام در گذشته است. او اضافه می کند که واقعی گفته است: «این موضوع مسلم است که ابی بن کعب قرآن را بر اعضای کمیته املا می کرده و او مرجع اولیه اعضای کمیته در مقابله نسخه ها بوده است (۱۶). خامسا، حدیث یزید نخعی که قبلا نقل شد، حکایت می کند که این موضوع پیش از سال سی ام اتفاق افتاده است. در کلام ابن حجر نیز آمده که این واقعه در ابتدای ولایت ولید بر کوفه اتفاق افتاده است (۱۷) و ولایت ولید بر کوفه در سال بیست و ششم و به روایت سیف، در سال بیست و پنجم بوده است (۱۸).

سادسا، استوارترین دلیل بر این که تاریخ آغاز یک سان کردن مصاحف در سال بیست و پنجم بوده، روایت ابن ابی داود از مصعب بن سعد است که می گوید:

«عثمان هنگام اقدام به جمع آوری قرآن، در خطبه ای اعلام کرد: پانزده سال است که پیامبران در گذشته است و شما درباره قرآن دچار اختلاف شده اید. من تصمیم گرفته ام از تمام کسانی که چیزی از قرآن از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده اند بخواهم که بیاورد و در اختیار [کمیته] بگذارند» (۱۹).

با توجه به در گذشت پیامبر صلی الله علیه و آله به سال دهم هجری، خطبه عثمان به وضوح تایید می کند که سال آغاز یک سان کردن مصاحف، سال بیست و پنجم هجری بوده است. موضوع دیگر آن که تنها ابن اثیر پیش نهاد حذیفه را برای یک سان کردن مصاحف، از حوادث سال سی ام هجری شمرده است. نقل او به گونه ای است که نمی توان تایید کرد که از یک سند تاریخی اخذ کرده باشد.

از طرف دیگر، تعیین تاریخ رویدادهای مهم باید از روی تحقیق و بررسی انجام گیرد. طبری خود به تاریخ هایی که ذکر شده، چندان اعتماد نمی کند و احيانا در تاریخ وقوع رویدادی تردید می کند، مانند جنگ نهاوند که تاریخ وقوع آن را به گونه قطعی نقل نمی کند و آن را از حوادث سال هیجده و یا سال بیست و یک یاد می کند (۲۰).

بنابر این برای شناخت دقیق تاریخ یک حادثه، نمی توان تنها به آن چه مورخان نقل کرده اند، اعتماد کرد. لازمه اعتماد به تاریخ صحیح وقوع یک حادثه، تحقیق و بررسی از جوانب مختلف است.

مراحل انجام برنامه

کمیته یک سان کردن مصاحف در انجام ماموریت خود سه مرحله اساسی را طی کرد:

۱. جمع آوری منابع و مآخذ صحیح برای تهیه مصحف واحد و انتشار آن بین مسلمانان.

۲. مقابله مصحف های آماده شده با یک دیگر، به منظور حصول اطمینان نسبت به صحت آنها و عدم وجود اختلاف بین آنها.

۳. جمع آوری مصحف ها و یا صحیفه هایی که قرآن در آنها ثبت شده بود از تمامی بلاد اسلامی و محو و نابود کردن آنها.

و بالاخره الزام همه مسلمانان به قرائت این مصحف و منع آنان از تلاوت مصحف ها و قرائت های دیگر.

ولی این کمیته، در این مراحل سه گانه، دقت لازم را به کار نبرد و در انجام وظایف خود اندکی تساهل ورزید. به خصوص در مرحله

دوم (مقابله مصاحف) که نیازمند دقت و بررسی بیش‌تری بود.

در مرحله جمع آوری مصحف‌ها و محو آن‌ها، عثمان به این نحو عمل کرد که افرادی را به بلاد مختلف فرستاد و مصحف‌ها و صحیفه‌هایی را که قرآن در آن‌ها ثبت شده بود جمع آوری کرد و دستور داد تا آن‌ها را بسوزانند (۲۱).

یعقوبی می‌گوید: «تمام مصحف‌ها را از تمام اطراف و اکناف جمع آوری کردند و آن‌ها را در مخلوطی از آب و سرکه جوشاندند و شستند. برخی نیز گفته‌اند: آن‌ها را سوزاندند. تنها مصحف ابن مسعود محفوظ مانده بود که وی از تسلیم آن به عبد الله بن عامر (والی کوفه) خودداری کرد. بر اثر همین خودداری، عثمان او را به مدینه احضار کرد. ابن مسعود به مسجد مدینه وارد شد. عثمان در حالی که به ایراد خطبه مشغول بود، گفت: چهار پای بد سگال بر شما وارد می‌شود. ابن مسعود نیز به درستی با او سخن گفت. آن‌گاه عثمان دستور داد، پای او را گرفته به زمین کشیدند تا آن که پهلوی او شکسته شد، عایشه به صدا در آمد و سخنان بسیاری گفت (۲۲).

در ابتدای امر عثمان تصور می‌کرد یکی کردن مصاحف کار آسانی است، لذا گروهی را برای انجام آن گرد آورد که شایستگی کافی نداشتند. سرانجام به گروهی دیگر متوسل شد که افراد لایق و با کفایتی چون سید قراء و صحابی بزرگ‌ابی بن کعب در میان آنان بود (۲۳). صحیفه‌هایی را نیز که در عهد ابو بکر قرآن در آن‌ها ثبت شده و نزد حفصه بود طلب کرد. حفصه در ابتدای امر از تسلیم آن‌ها به عثمان خودداری کرد و شاید نگران آن بود که از بین برود. تا آن که عثمان تعهد کرد که آن‌ها را به وی باز گرداند و او نیز پس از این تعهد، صحیفه‌های مذکور را در اختیار عثمان گذاشت تا به عنوان سندی موثق، مورد مقابله با دیگر مصاحف و استنساخ قرار گیرد (۲۴).

از طرف دیگر، عثمان به همه مسلمانان اعلام کرد که هر کس، هر قسمت از قرآن را که از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده است. در اختیار کمیته بگذارد (۲۵). بر اثر این اعلام، مردم الواح و استخوان‌ها و چوب‌هایی را که قرآن بر آن نوشته شده بود، آوردند. شاید کمیته جمع آوری قرآن، این انتظار را داشت کسانی که در آخرین عرضه قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله حاضر بودند، آیات قرآن را در اختیارشان قرار دهند. ابن سیرین می‌گوید:

«اگر آیه‌ای مورد اختلاف قرار می‌گرفت، ثبت آن را به تاخیر می‌انداختند برخی گفته‌اند که منظور از تاخیر در ثبت آن، این بوده است که نسخه‌های کسانی را که در آخرین عرضه قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله حاضر بوده‌اند، به دست آورند» (۲۶).

انس بن مالک گفته است: «من از کسانی بودم که آیات را بر نویسندگان املا می‌کرد.

چه بسا آیه‌ای مورد اختلاف واقع می‌شد، در این صورت نظر کسانی را که آیه مورد اختلاف را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده بودند می‌خواستند. اگر این گونه افراد در مدینه نبودند، ما قبل و ما بعد آیه را برای آنان می‌نوشتند و از آنان می‌خواستند تا قسمت مورد اختلاف را از آن گونه که شنیده‌اند بنویسند یا خود حاضر شوند» (۲۷).

ابی بن کعب نیز قرآن را بر آنان املا می‌کرد و آنان به ثبت آن می‌پرداختند. یا این که آیه مورد اختلاف را برای وی می‌فرستادند و او پس از تصحیح، آن را باز می‌گرداند.

در حدیث ابو العالیه آمده است که آنان قرآن را از مصحف ابی بن کعب جمع آوری می‌کردند. ابی بن کعب شخصا آیات را املا می‌کرد و گروهی می‌نوشتند (۲۸).

عبد الله بن هانی بربری (غلام عثمان) نقل می‌کند: «من نزد عثمان بودم و می‌دیدم که نسخه‌های مختلف مصحف‌ها را با یک دیگر مقابله می‌کردند. عثمان استخوان کتف گوسفندی را به من داد که در آن این کلمات نوشته شده بود: «لم یتسن و لا تبدیل للخلق الله و فامهل الکافرین، من آن را نزد ابی بن کعب بردم و او آن‌ها را به این گونه تصحیح کرد: «لم یتسنه (۲۹) و لا تبدیل لخلق الله (۳۰) و فمهل الکافرین (۳۱).

در مرحله مقابله مصحف‌ها با یک دیگر سهل انگاری‌های آشکاری رخ داد به گونه‌ای که در مصحف‌های عثمانی، اشتباهات و

تناقض‌های املائی فاحشی وجود داشت. تا آن جا که مصحف‌های فرستاده شده به اطراف با یک دیگر کاملاً تطبیق نمی‌کرد. مسئولیت این امر بر اعضای کمیته و به خصوص عثمان است که بر این اشتباهات واقف شد، ولی چاره‌ای نیندیشید و مسامحه کرد.

ابن ابی داود نقل می‌کند که برخی از مردم شام می‌گفتند: «مصحف ما و مصحف بصره صحیح‌تر از مصحف کوفه است زیرا هنگامی که عثمان دستور داد مصحف‌ها را بنویسند، مصحفی را که برای کوفه تهیه کرده بودند بر مبنای قرائت عبد الله بن مسعود بود و پیش از آن که این مصحف با سایر نسخه‌ها مقابله و تصحیح شود، برای آنان فرستاده شد. اما مصحفی که برای شام و نیز مصحفی که برای بصره تهیه شده بود، پس از مقابله و تصحیح آن‌ها فرستاده گردید (۳۲).

این امر بر آن دلالت دارد که مصحف‌ها را پیش از مقابله دقیق آن‌ها با یک دیگر به سر تا سر بلاد پهناور اسلامی فرستاده‌اند. چنان که وجود اختلاف میان مصحف‌های شهرهای مختلف - به نقل ابن ابی داود (۳۳) - دلیل بر سهل انگاری در امر مقابله نسخه‌ها و حصول اطمینان به صحت آن‌ها است.

ابن ابی داود موضوع دیگری را نیز نقل می‌کند که حاکی از سهل انگاری عجیب‌تری در این امر مهم است. او می‌گوید: «هنگامی که نسخه‌های مصحف‌ها آماده شد، یکی از آن‌ها را نزد عثمان بردند. او آن را مشاهده کرد و گفت: چه خوب و زیبا تهیه کرده‌اید. ولی اشتباهاتی در آن دید و گفت اگر املاکننده از قبیله هذیل و نویسنده از قبیله ثقیف بود، این اشتباهات رخ نمی‌داد و افزود: ولی عرب طبق زبان مادری، آن را درست می‌خواند» (۳۴).

آیا باید گفت: این چه بی‌تفاوتی بی‌موردی است، کتاب خدا شایسته عنایت و اهتمام بیش‌تری نبود تا این که از اشتباه املائی و خطای نوشتاری خالی باشد؟

علاوه بر این، این آرزوی عثمان چه معنایی دارد؟ آیا او نمی‌توانست از اول املاکنندگان از هذیل و نویسندگان از ثقیف انتخاب کند، در حالی که صلاحیت و شایستگی آنان را برای انجام این کار مهم می‌دانست؟ ولی او به جای این افراد شایسته، کسانی را از اطرافیان خود انتخاب کرد و سرانجام این انتخاب نا به جا، سبب پیدایش اختلاف در قرائت قرآن در زمان‌های بعد گردید.

تعداد مصحف‌های عثمانی

مؤرخان در شماره مصحف‌های تهیه شده هم آهنگ که به اطراف بلاد اسلامی فرستاده شده است، اختلاف دارند. ابن ابی داود تعداد آن‌ها را شش نسخه می‌داند که هر یک به یکی از شش مرکز مهم اسلامی آن روز ارسال شد. این شش مرکز عبارتند از مکه، کوفه، بصره، شام، بحرین و یمن. وی اضافه می‌کند که علاوه بر این شش نسخه، یک نسخه نیز در مدینه نگه داشته شد که آن را به نام ام و یا امام

می‌نامیدند (۳۵). یعقوبی دو نسخه دیگر را بر این تعداد اضافه کرده که به مصر و الجزیره فرستاده شده است (۳۶). مصحفی که به هر منطقه‌ای فرستاده شده بود، در مرکز منطقه حفظ می‌شد و از روی آن، نسخه‌های دیگری استنساخ می‌شد تا در دست رس مردم قرار گیرد. و تنها قرائت این مصحف‌ها رسمیت داشت و هر نسخه و یا قرائت که با این مصحف‌های هم آهنگ، مخالف بود، غیر رسمی و ممنوع شناخته می‌شد و استفاده از آن‌ها موجب مجازات بود.

مصحف مدینه مرجع عمومی بود و اگر میان مصحف‌های فرستاده شده در بلاد دیگر، اختلافی پیدا می‌شد، برای رفع اختلاف و تصحیح آن‌ها مصحف مدینه ملاک قرار می‌گرفت و مطابق با آن، مصحف‌های دیگر تصحیح می‌شد.

گفته شده است عثمان هم راه هر مصحف، یک قاری قرآن نیز به منطقه مورد نظر اعزام می‌کرد، تا قرائت قرآن را مطابق با آن مصحف به مردم بیاموزد، از جمله عبد الله بن سائب هم راه با قرآن مکه و مغیره بن شهاب هم راه با مصحف شام و ابو عبد الرحمان

سلمی با مصحف کوفه و عامر بن عبد القیس با مصحف بصره به مناطق مذکور اعزام شدند. افراد دیگری به همین ترتیب به مناطق دیگر فرستاده شدند. زید بن ثابت نیز از جانب خلیفه به عنوان قاری مدینه تعیین گردید (۳۷).
مقامات حکومت و عمال خلیفه، عنایت و توجه خاصی به این مصحف‌ها و حفاظت از آن‌ها داشتند، و همین علاقه و توجه زیاد مردم نسبت به حفظ آن‌ها، موجب بقا و دوام آن‌ها گردید. پس از گذشت زمانی طولانی، تغییرات و دگرگونی‌هایی در این مصحف‌ها به وجود آمد که نقطه گذاری و علامت گذاری و تقسیم آن به حزب‌ها از آن جمله‌اند. آخر الامر، خط این مصحف‌ها که خط کوفی ابتدایی بود، به خط کوفی متعارف تبدیل شد. در زمان‌های بعد، نوشتن قرآن با خط نسخ زیبای عربی و دیگر خطوط متداول گردید. این تغییرات به تدریج مصحف‌های اولیه را که در زمان عثمان نوشته شده بود، به دست فراموشی سپرد و رفته رفته اثری از آن‌ها باقی نماند.

یاقوت حموی (متوفای ۶۲۶) نقل می‌کند که مصحف عثمان بن عفان در مسجد دمشق است که می‌گویند به خط خود اوست (۳۸). این مصحف را فضل الله العمری (متوفای ۷۴۹) دیده و می‌گوید: «مصحف عثمانی به خط عثمان بن عفان در سمت چپ مسجد دمشق باقی است (۳۹). البته در جایی ذکر نشده است که عثمان به خط خود مصحفی نوشته باشد و شاید مصحف یاد شده، همان مصحف شام بوده که تا آن زمان باقی بوده است.

ابن کثیر (متوفای ۷۷۴) نیز از این مصحف یاد کرده، ولی نوشتن آن را به عثمان نسبت نداده است. او گفته است: «مشهورترین مصحف عثمانی در روزگار ما مصحفی است در شام که در نزدیکی رکن شرقی مقصوده مسجد دمشق محفوظ است. این مصحف در گذشته در شهر طبریه بوده و در حدود سال ۵۱۸ هجری از آن جا به دمشق منتقل شده است. من آن را دیده‌ام، کتابی است قطور با خطی زیبا و روشن و پخته و با مرکبی خوب. در ورق‌هایی نوشته شده بود که به گمان من از پوست شتر بود» (۴۰).

جهان گرد معروف، ابن بطوطه (متوفای ۷۷۹) می‌گوید: «در رکن شرقی مسجد و در مقابل محراب خزانه‌ای است بزرگ که در آن مصحفی را که عثمان بن عفان به شام فرستاده است، قرار داده‌اند. این خزانه را در هر جمعه، پس از نماز باز می‌کنند و مردم برای بوسیدن آن هجوم می‌آورند. در همین جا، مردم درباره حل اختلافات و دعاوی خود با یک دیگر، قسم یاد می‌کنند» (۴۱). گفته شده است که این مصحف هم چنان در مسجد دمشق باقی بود تا این که به سال ۱۳۱۰ هجری دست‌خوش حریق گردید (۴۲).

دکتر صبحی صالح می‌گوید: «دوست من، استاد دکتر یوسف العیش، به من گفت که قاضی عبد الحسن الاسطوانی به او گفته که مصحف شام را قبل از سوختن دیده و آن در مقصوره مسجد دمشق در محفظه‌ای چوبی نگهداری می‌شد» (۴۳).

استاد زرقانی می‌گوید: «هم اکنون دلیل قاطعی بر وجود مصحف‌های عثمانی در دست نداریم تا چه رسد به آن که محل وجود آن را تعیین کنیم.

درباره برخی از مصحف‌های تاریخی که در کتاب‌خانه‌های مصر موجود است، گفته می‌شود که از مصاحف عثمانی است. ولی در صحت این انتساب تردید بسیار است، زیرا در این مصاحف علایم و نقوشی مانند نشانه‌ها و علایم فصل و جدایی بین سوره‌ها و علایمی برای تعیین اعشار قرآن وجود دارد. در حالی که می‌دانیم مصحف‌های عثمانی از این قبیل علایم و نشانه‌ها عاری بوده است.

در خزانه حرم امام حسین علیه السلام مصحفی است منسوب به عثمان که با خط کوفی کهن نوشته شده است. با توجه به خالی بودن حروف آن از علایم و حجم بسیار بزرگ آن، با مصحف مدینه و یا مصحف شام هم آهنگ و همانند است. به خصوص که کلمه یرتد (۴۴) از سوره مائده را به صورت یرتدد ضبط کرده است. به احتمال قوی این قرآن، از یکی از قرآن‌های عثمانی استنساخ شده و رو نوشتی از یکی از آن‌هاست (۴۵).

هم چنین مصحفی که برخی از اوراق آن در خزانه علوی در نجف اشرف موجود است، به امیر مؤمنان علیه السلام نسبت داده شده و گفته‌اند که به خط آن حضرت است. این قرآن به خط کوفی کهن نوشته شده و در آخر آن آمده که آن را علی بن ابوطالب به سال

چهلیم هجری نوشته است.

استاد ابو عبد الله زنجانی می‌گوید: «من ماه ذو حجه سال ۱۳۵۳ در کتاب خانه علوی در نجف مصحفی را به خط کوفی دیدم که در پایان آن نوشته شده بود: «کتابه علی بن ابی طالب فی سنه اربعین من الهجرة و به علت تشابه بین ابی و «ابو» در رسم الخط کوفی، گمان می‌رود که کتبه علی بن ابو طالب می‌باشد (۴۶).

در موزه مسجد امام حسین در قاهره نیز مصحفی است که گفته می‌شود علی بن ابی طالب علیه السلام آن را به خط خود نوشته است. این قرآن به خط کوفی کهن است. استاد زرقانی درباره این مصحف گفته: «ممکن است نویسنده آن علی علیه السلام بوده و یا به امر او در کوفه کتابت شده است.

ابن بطوطه می‌گوید: «در مسجد امیر المؤمنین علی علیه السلام در بصره مصحفی که عثمان در هنگام کشته شدن آن را قرائت می‌کرد، موجود است و آثار خون او بر ورقی که در آن آیه فسیکفیکهم الله و هو السميع العليم (۴۷) نوشته شده باقی است (۴۸) که البته بعید است.

سمهودی از محرز بن ثابت نقل کرده است که او گفت: «به من خبر رسید که مصحف عثمان به دست خالد بن عمرو بن عثمان رسید. وقتی که مهدی (عباسی) به حکومت رسید، آن مصحف را به مدینه فرستاد و آن همان قرآنی است که امروز در مدینه خوانده می‌شود. با رسیدن آن مصحف به مدینه مصحف حجاج که در درون صندوقی در پایین منبر قرار داشت، کنار گذاشته شد.

ابن زباله گفته است: مالک بن انس به من گفت: حجاج به شهرهای مهم مصحف‌هایی را فرستاده بود. به مدینه هم مصحفی بزرگ فرستاد. این مصحف در صندوقی که در طرف است ستونی که نشانه مقام پیامبر صلی الله علیه و آله است، قرار داشت و روزهای پنجشنبه و جمعه صندوق باز می‌شد. پس از آن که مهدی عباسی مصحف با ارزشی به مدینه فرستاده و در صندوق گذاشته شد، مصحف حجاج برداشته شد».

سمهودی می‌گوید: «در مورد این مصحفی که امروز در قبه‌ای در وسط مسجد است و منسوب به عثمان می‌باشد، کسی چیزی نگفته است.

ابن نجار اولین کسی است که شرح حال مصحف‌های مساجد را نوشته است، او می‌گوید: مصحف‌های اولیه به مرور زمان کهنه شده است و اوراق آن‌ها متفرق گردیده و چیزی از آن‌ها باقی نمانده است (۴۹).

پی‌نوشتها:

۱- فتح الباری ج ۹، ص ۱۵.

۲- الاتقان، ج ۱، ص ۵۹.

۳- ابن الجزری النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۸.

۴- تفسیر طبری ج ۲۷ ص ۱۰۴. تفسیر طبری ج ۹ ص ۲۱۸.

۵- وسایل الشیعه، ج ۴، ابواب قراءه القرآن.

۶- بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۴۲-۴۱.

۷- طبقات ابن سعد، ج ۳، ص ۲۷۰.

۸- این که می‌گویند این واقعه در سال دوم یا سوم خلافت عثمان اتفاق افتاده از این نظر است که در تاریخ آغاز خلافت عثمان اختلاف هست. برخی گفته‌اند که در دهه آخر ذی الحجه سال ۲۳ مردم با عثمان بیعت کردند که در این صورت تشکیل کمیته در آغاز سال سوم خلافت عثمان خواهد بود. قولی دیگر حاکی است که در دهه اول محرم سال ۲۴ با عثمان بیعت شده است که در این صورت تشکیل کمیته در اواخر سال دوم خلافت عثمان خواهد بود. (ر.ک: تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۰۴، و ج ۴، ص ۲۴۲).

- ۹- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۵.
- ۱۰- الکامل فی التاريخ، ج ۳، ص ۱۱۱. الفتوحات الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۷۵.
- ۱۱- تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۴۶-۲۴۷.
- ۱۲- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۳-۱۴.
- ۱۳- تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۵۵.
- ۱۴- همان، ص ۲۶۹-۲۷۱.
- ۱۵- همان، ص ۳۳۰ و ۳۶۵.
- ۱۶- ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۸۴ و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد، ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
- ۱۷- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۳-۱۴.
- ۱۸- تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۵۱.
- ۱۹- مصاحف سجستانی، ص ۲۴.
- ۲۰- تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۱۴.
- ۲۱- صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۶.
- ۲۲- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰.
- ۲۳- تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۱۸۷. طبقات ابن سعد، ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
- ۲۴- مصاحف سجستانی، ص ۹. صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۲۶.
- ۲۵- مصاحف سجستانی، ص ۲۴.
- ۲۶- همان، ص ۲۵.
- ۲۷- همان، ص ۲۱.
- ۲۸- همان، ص ۳۰.
- ۲۹- بقره: ۲۵۹: ۲.
- ۳۰- روم ۳۰: ۳۰.
- ۳۱- طارق ۱۷: ۸۶. رک: الانقان، ج ۱، ص ۱۸۳.
- ۳۲- مصاحف سجستانی، ص ۳۵.
- ۳۳- همان، ص ۳۹-۴۹.
- ۳۴- همان، ص ۳۲-۳۳.
- ۳۵- همان، ص ۳۴.
- ۳۶- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰.
- ۳۷- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۷.
- ۳۸- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۶۹.
- ۳۹- مسالک الابصار فی ممالک الامصار، ج ۱، ص ۱۹۵.
- ۴۰- فضائل القرآن، ص ۴۹.
- ۴۱- رحله ابن بطوطه، ج ۱، ص ۵۴.

- ۴۲- احمد بن علی مقریزی، الخطط، ج ۵، ص ۲۷۹.
- ۴۳- صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، پاورقی، ص ۸۹.
- ۴۴- مانده ۵:۵۴.
- ۴۵- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۹۷-۳۹۸.
- ۴۶- تاریخ القرآن، ص ۴۶.
- ۴۷- بقره ۱۳۷:۲.
- ۴۸- رحله ابن بطوطه، ج ۱، ص ۱۱۶.
- ۴۹- سمهودی، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، ج ۲، ص ۶۶۸-۶۶۷.

مشخصات کلی مصحف‌های عثمانی

مصحف‌های عثمانی از نظر ترتیب سوره‌ها، نزدیک به مصحف‌هایی است که صحابه نوشته بودند و بر همان شیوه، سوره‌های بزرگ مقدم بر سوره‌های کوچک ترتیب یافت. حروف مصحف‌های عثمانی خالی از نقطه و علایمی بوده است که اعراب کلمات را نشان می‌دهد. این مصحف‌ها به احزاب و اعشار و اخماس، تقسیم بندی نشده بود و مملو از غلط‌های املائی و تناقض‌هایی در رسم الخط بوده است. که علت آن، ابتدایی بودن خطی است که صحابه در آن زمان می‌شناخته‌اند. مشخصات کلی مصحف‌ها به شرح ذیل است:

۱. ترتیب:

قبلاً گفته شد که ترتیب مصحف عثمانی، همان ترتیبی است که در مصحف کنونی وجود دارد و با ترتیبی که در مصحف‌های صحابه در آن وقت به کار برده شده بود و به خصوص با مصحف ابی بن کعب، تطبیق می‌کرد. تنها در مواردی اندک با آن‌ها مطابقت نداشت، از جمله این که در مصحف‌های صحابه، سوره یونس در زمره هفت سوره بزرگ به شمار می‌آمد و هفتمین (۱) یا هشتمین (۲) این سوره‌ها بود.

اما عثمان، سوره انفال و سوره براءت را به عنوان یک سوره، در مرتبه هفتم از سوره‌های بلند (طوال) قرار داد و سوره یونس را در شمار سوره‌های مثنی در آورد و محل آن را تغییر داد. ابن عباس به این عمل عثمان اعتراض کرد و گفت: «به چه علت سوره انفال را که از سوره‌های مثنی است (۳) و سوره براءت را که از سوره‌های مثنی است، یک سوره به حساب آورده و «بسم الله الرحمن الرحیم را از اول سوره براءت حذف کرده‌اید و در شمار سوره‌های بزرگ قرار داده‌اید؟» عثمان در پاسخ گفت: «سوره‌هایی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شد و پس از نزول آن‌ها، آیاتی نازل می‌گردید. پیامبر کاتبان وحی را احضار می‌کرد و به آنان می‌فرمود: این آیه‌ها را در فلان محل از فلان سوره بنویسید. سوره انفال از سوره‌هایی است که در اوایل هجرت در مدینه نازل شد و سوره براءت از نظر نزول، از آخرین سوره‌هاست. ولی مضمون این دو سوره با یک دیگر شبیه است و من گمان می‌کردم این دو سوره، یکی است. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در گذشت و بیان نکرد که براءت دنباله سوره انفال است. از این جهت من آن دو را به هم پیوستم و «بسم الله الرحمن الرحیم را بین آن دو نوشتم و آن را در شمار هفت سوره بزرگ قرار دادم (۴)» .

این امر بر اجتهاد صحابه در ترتیب مصحف دلالت دارد. عثمان می‌دانست که گاهی آیه‌هایی از یک سوره، بعداً نازل می‌شد و پیامبر صلی الله علیه و آله امر می‌کرد که آن‌ها را در محل خودش ثبت کنند. عثمان گمان کرد که به مناسبت وجود تشابه بین سیاق کلی سوره براءت و سوره انفال، سوره براءت دنباله سوره انفال است (۵). این تشابه در سیاق، از این جهت است که مضمون هر دو سوره تشدید در نکوهش دشمنان اسلام، کافران و منافقان، و تشویق مؤمنان بر پایداری و مبارزه در جهت تثبیت کلمه‌الله در زمین

است. در هر صورت با توجه به این که مطلبی از این جهت در مورد این دو سوره نقل نشده است، عثمان آن دو را به هم پیوست و آن را یک سوره به شمار آورده و هفتمین سوره از سوره‌های بزرگ قرار داد. شاید عثمان توجه نکرده است که سوره براءت، به عنوان هشدار و وعده عذاب به کافران نازل شد. از این رو با نام خداوند که رحمت محض است نازل نگردیده است، زیرا متناسب نیست که هشدار و وعده عذاب با رحمت آغاز گردد. از این جهت است که امیر مؤمنان علیه السلام فرموده:

«بسم الله... برای امان است، در حالی که سوره براءت تکیه بر شمشیر دارد» (۶).

با این کیفیت، مصحف عثمانی با دیگر مصحف‌ها اختلافاتی دارد، ولی این اختلافات جزئی است، و فقط از نظر تقدم و تاخر برخی سوره‌هاست.

۲. نقطه و علامت:

مصحف‌های عثمانی به مقتضای شیوه نگارش که در آن دوره میان مردم عرب رایج بود از هر نشانه و علامتی که حروف نقطه‌دار و بی نقطه را مشخص کند، خالی بود. و لذا بین ب و ت و یا و ث تفاوتی نبود. و نیز ج و ح و خ از یک دیگر تشخیص داده نمی شدند. هم چنین حرکت و اعراب کلمات، به وسیله فتحه، کسره، ضمه و تنوین نشان داده نمی شد. خواننده خود باید به هنگام قرائت با توجه به قرائن، آن‌ها را از یک دیگر تمیز می داد، و وزن کلمه و چگونگی اعراب آن را مشخص می شناخت.

از این رو در صدر اول، قرائت قرآن فقط به سماع و نقل موکول بود و جز از طریق شنیدن، قرائت قرآن تقریباً ممتنع بود. مثلاً- بین

کلمه‌های «تبلو»، «نبلو»، «تتلو»، «نتلو»، «یتلو» و «یتلو» هیچ فرقی وجود نداشت. هم چنین کلمه «یعلمه» از «تعلمه»، «نعلمه

و «بعلمه» تشخیص داده نمی شد. از این رو چه بسا آیه لتكون لمن خلفك آية (۷) به صورت لمن خلقك خوانده می شد.

ذیلاً نمونه‌هایی از قرائت‌های مختلف که بر اثر خالی بودن مصحف‌ها از نقطه رخ داده است، آورده می شود:

سوره بقره، آیه ۲۵۹: «نشرها»، «نشرها»، «تنشرها» (۸).

سوره آل عمران، آیه ۴۸: «یعلمه»، «نعلمه» (۹).

سوره یونس، آیه ۳۰: «تبلوا»، «تتلو» (۱۰).

سوره یونس، آیه ۹۲: «ننجیک»، «ننجیک» (۱۱).

سوره عنکبوت، آیه ۵۸: «لنبوئنهم»، «لنثوئنهم»، «لنبوینهم» (۱۲).

سوره سبا، آیه ۱۷: «نجازی»، «یجازی» (۱۳).

سوره حجرات، آیه ۶: «فتبینوا»، «فتثبتوا» (۱۴).

در هر صورت خالی بودن مصحف‌ها از علائم و نشانه‌ها علت عمده پیدایش اختلاف قرائت در زمان‌های بعد بود، زیرا مردم به شنیدن و حفظ کردن قرآن اتکاد داشتند و در طول زمان اشتباهاتی در نقل و یا شنیدن آیه‌ای رخ می داد، زیرا این یک واقعیت است که انسان هر اندازه که در حفظ کردن مطلبی دقت کند، بالاخره در معرض فراموشی و اشتباه قرار دارد. مگر آن که مطلب مورد نظر را به وسیله کتابت ضبط کند، از این رو گفته شده است: «ما حفظ فر و ما کتب قر». به علاوه نفوذ و رخنه اقوام غیر عرب در جزیره العرب و گسترش تعداد و جمعیت آنان با گسترش قلمرو اسلام، خود موجب وجود اختلاف در قرائت می شد. بنابراین این ایجاب می کرد که اعضای کمیته یکی کردن مصاحف، در وقت خود، نسبت به آینده امت اسلامی.

توجه کنند و راه حلی برای جلوگیری از ایجاد اختلاف و خلل در قرائت قرآن بیابند.

ولی روحیه اهمال و سهل انگاری که در آن وقت بر مسؤولان غالب بود، مانع از انجام چنین کاری شد.

ابن جزری تصور کرده است که مسؤولان آن روز، به عمد و از روی حکمتی، از به کار بردن علائم و نشانه‌ها خود داری کرده‌اند می گوید: «از این جهت بوده است تانوشتر قرآن هر گونه قرائتی را که از پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده است پذیرا باشد، زیرا در

آن روزگار، بر حفظ و سماع اتکا می‌شد نه بر خط و نوشتار» (۱۵).

زرقانی نیز با این توجیه غیر مقبول موافقت کرده گوید: «در آن دوره کلمات قرآن را بدون نقطه و علامت کتابت کردند تا قرائت‌های گوناگون را پذیرا باشد» (۱۶).

با آن که روشن است که در آن زمان خط عربی بدون نقطه و علامت بوده و عرب در آغاز آموختن و کتابت بوده و نقطه گذاری و علامت گذاری را نمی‌دانسته است، لذا تصور این جزری و زرقانی خالی از وجه و سختی بی‌مورد است.

۳. ناهنجاری نوشتاری:

وضع خط برای رساندن معنایی است که به وسیله الفاظ در موقع تکلم اراده می‌شود. در واقع کتابت و نوشتن، نمایان‌گر لفظی است که بیان‌کننده معنا و مفهوم مورد نظر است. بنا بر این لازم است کتابت به طور کامل با لفظی که بدان تکلم می‌شود، مطابقت داشته باشد، و عین آن چه گفته می‌شود نوشته شود، تا بدین ترتیب خط بدون هیچ کاستی و زیادت، مقیاس برای لفظ باشد.

از طرف دیگر، روش‌های انشا و شیوه نوشتن و کتابت، با این قاعده کاملاً منطبق نیست. ولی مادام که این موارد اختلاف بین عموم مصطلح است و همگان بر وفق آن عمل می‌کنند، اشکالی به وجود نمی‌آورد و خللی در بیان مقصود ایجاد نمی‌کند، زیرا «قرآن به قرائت آن بستگی دارد نه به کتابت».

اما رسم الخط مصحف عثمانی، در مقایسه با رسم الخط عمومی و متداول، دارای ناهنجاری‌های املائی فراوان و تناقض‌های بسیار در نحوه نوشتن کلمات می‌باشد. به گونه‌ای که اگر قرآن از طریق سماع و تواتر در قرائت ضبط نمی‌شد و مسلمانان این روش را از پیشینیان خود به ارث نمی‌گرفتند و با دقت و توجه تمام به حفظ آن نمی‌کوشیدند، امروزه قرائت صحیح بسیاری از کلمات محال می‌نمود.

علت این امر، عدم آشنایی عرب به فنون خط و روش‌های کتابت، در آن زمان بوده است. بلکه جز تعداد کمی از آنان نوشتن و کتابت را نمی‌دانستند و خطی را هم که این عده اندک بدان می‌نوشته‌اند، خطی ابتدایی و در حد بسیار پایین و اولیه بوده است. آثار باقی مانده از صدر اول، این موضوع را نشان می‌دهد (۱۷). علاوه بر این کسانی را که عثمان برای کتابت مصحف انتخاب کرده بود، افرادی بودند که به‌غایت نسبت به شیوه کتابت بی‌اطلاع بودند و هر چند که در آن وقت، خط در مرحله ابتدایی بود، ولی آنان بسیار بد خط بودند. همان گونه که ابن ابی داوود نقل می‌کند:

پس از تکمیل نسخه‌های مصاحف، مصحفی را نزد عثمان بردند، وی پس از دیدن آن گفت: «چه نیکو و زیبا تهیه کرده‌اید. ولی در آن ناهنجاری‌هایی رخ داده که عرب خود می‌توانند آن را به نحو صحیح تلفظ کنند». سپس گفت: «اگر املا-کننده از قبیله هذیل و نویسنده از قبیله ثقیف بود، چنین اشتباهاتی در آن پیدا نمی‌شد» (۱۸).

از این گفتار بر می‌آید که عثمان می‌دانسته است که قبیله هذیل در آن وقت به روش‌های انشا آشنایی کامل داشته و قبیله ثقیف به حسن کتابت و خوبی خط معروف بوده‌اند. در حالی که مصحف ارائه شده به او فاقد چنین مزایایی بوده است.

از این رو بر عثمان این ایراد وارد است که چرا افرادی از دو قبیله هذیل و ثقیف را برای این امر مهم انتخاب نکرد تا بدین گونه بی‌دقتی و بی‌توجهی صورت نگیرد؟!

ثعلبی در تفسیر خود، ذیل آیه ان هذان لساحران (۱۹) می‌گوید: «عثمان گفت: در این مصحف ناهنجاری‌هایی دیده می‌شود که هر عربی به زبان خود آن را صحیح ادامی کند. به عثمان گفتند: آیا آن را تغییر نمی‌دهی؟ و به عبارت دیگر آیا تصحیح نمی‌کنی؟ او (از روی بی‌حالی یا سهل‌انگاری) گفت: لزومی ندارد، نه حلالی را حرام می‌کند و نه حرامی را حلال (۲۰).

ابن روزبهان در این مورد کوششی ناروا دارد، می‌گوید: «عدم تصحیح لفظ قرآن به وسیله عثمان از این جهت بود که متابعت از شکل خط بر وی لازم بوده است. این لفظ به همان شکل در مصحف‌ها نوشته شده بود و تغییر آن جایز نبوده است و چون لغت برخی از

عرب‌ها بوده، آن را تغییر نداد» (۲۱).

مفهوم این گفتار که در مصاحف این چنین نوشته بوده است، روشن نیست منظور او کدام مصاحف است و چگونه می‌توان میان این گفته و آخرین قسمت آن مبنی بر این که لغت بعضی عرب است سازش داد؟

در هر حال، سهل‌انگاری مسئولان آن زمان از نظر وجود اشتباهات و تناقضات در مصحف، برای همیشه مشکلاتی برای امت اسلامی ایجاد کرد. البته عدم تصحیح این اشتباهات در ادوار بعد از عثمان، از آن جهت بوده که در زمان‌های متاخر، ممکن بود دشمنان به عنوان تصحیح قرآن و اصلاح ناهنجاری‌های آن، قرآن را دست‌خوش تحریف سازند و کتاب خدا بازیچه دست مغرضان و هواپرستان قرار گیرد. علی‌علیه السلام در این باره فرموده است: «ان القرآن لا یهاج الیوم و لا یحول و همین فرمان به عنوان یک اصل و پایه قانونی برای همیشه مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت. لذا کسی را یارای آن نبود که قرآن را مورد دست‌برد قرار دهد.

باید توجه کرد که بودن ناهنجاری‌های املائی در مصحف خللی در اساس و کرامت قرآن ایجاد نمی‌کند، زیرا:

اولاً، واقع قرآن آن است که خوانده می‌شود، نه آن چه نوشته می‌شود. کتابت به هر اسلوبی باشد، مادام که قرائت صحیح و منطبق بر نحوه متداول در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه او باشد، موجب هیچ ضرر و زیانی نخواهد شد. به طوری که بیان شد، تردیدی نیست که مسلمانان از صدر اول تا امروز، نص قرآن را به گونه صحیح، حفظ کرده‌اند.

ثانیاً، تخطئه کتابت قرآن ایرادی است به نویسندگان اولیه از نظر جهل و یا سهل‌انگاری آنان و ایرادی به خود کتاب نیست که لا یتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید (۲۲).

ثالثاً، اشتباهات املائی که در مصحف هم چنان باقی بوده و تغییر داده نشده، خود حجتی است بر سلامت قرآن از هر گونه دست‌برد و تحریف، زیرا تصحیح اشتباهات املائی که سزاوار بود انجام شود ولی برای حفظ کرامت، سلف درباره آن اقدامی نکرده، دلیل روشنی است که در سر تا سر قرآن هیچ گونه تغییری صورت نگرفته است و موجب شده کسی جرات نکند به آن دست‌برد بزند. اکنون نمونه‌هایی از مهم‌ترین اشتباهات رسم الخط موجود در قرآن را در ذیل می‌آوریم:

سوره/آیه/آیه/املاء صحیح

بقره ۱/۱۶۴. «و اختلف الليل و النهار»/و اختلاف الليل و النهار»

/مائده ۲/۱۰۹. «علم الغیوب»/علام

/انعام ۳/۵. «یا تیمم انبؤا»/«انباء»

/انعام ۴/۲۶. و ینؤن عنه /یناون عنه

/انعام ۵/۵۲. «بالغداوة»/«بالغداة» است و «و» بدون هیچ علت شناخته شده‌ای زاید است.

/انعام ۶/۹۴. «فیکم شرکؤا»/«شرکاء»

/هود ۷/۸۷. «ما نشؤا»/«ما نشاء»

/یوسف ۸/۸۷. «انه لا یائس»/«لا ییاس

/ابراهیم ۹/۹. «لم یاتکم نبؤا»/«نبا»

/ابراهیم ۱۰/۲۱. «فقال الضعفؤا»/«الضعفاء»

/کهف ۱۱/۲۳. «و لا تقولن لشیء»/«لشیء»

/کهف ۱۲/۷۷. «لو شئت لتخذت»/«لاتخذت

/طه ۱۳/۹۴. «قال یبنؤم»/«یا ابن ام

/نمل ۱۴/۲۱. «او لا اذبحنه»/«لاذبحنه» است و الف بدون هیچ علت معقولی اضافه شده است.

نمل ۲۹/۱۵. «یا ایها الملؤا»/«الملا»

اروم ۱۳/۱۶. «شفعؤا»/«شفعاء»

اصافات ۱۰۶/۱۷. «لهو البلؤ المبین»/«البلاء»

اص ۱۳/۱۸. «و اصحاب لئیکه»/«الایکه»

زمر ۶۹/۱۹. «و جایء بالنیین»/«وجیء»

غافر ۵۰/۲۰. «و ما دعؤا الکافرین»/«و ما دعاء»

هر گاه در نظر بگیریم که مصحف‌های آن روز بدون نقطه و فاقد هر گونه علامت و نشانه بوده است، به خوبی در می‌یابیم که قرائت قرآن از روی مصاحف در آن روز گارتا چه حد با مشکل روبرو بوده است. مثلاً خواننده مصحف از کجا بداند که الف لا ذبحنه زاید است و نباید خوانده شود و یا چگونه بفهمد که یکی از دو «یا»ی بایید» در آیه و السماء بنیانا بایید (۲۳) زاید می‌باشد، و یا در کلمه نشؤا» بدون هیچ علامتی از کجا خواننده می‌فهمد که واو زاید است و الف ممدوده است و تلفظهمزه بعد از الف است؟

موضوع عجیب‌تر وجود تناقض در رسم الخط مصحف عثمانی است، به نحوی که کلمه‌ای را در جایی به شکلی نوشته‌اند و همان کلمه را در جای دیگر به شکلی دیگر و این خود نشان می‌دهد که نویسندگان اولیه تا چه حد از شناخت اصول کتابت به دور بوده‌اند تا آن جا که حتی نتوانسته‌اند دست کم روش واحدی در ثبت و ضبط کلمات اتخاذ کنند. چنان که در آیه ۲۴۷ سوره بقره کلمه بسطه با سین و در آیه ۶۹ از سوره اعراف با صاد بصطه نوشته شده است. و نیز کلمه بیسط در آیه ۲۶ سوره رعد با سین و در آیه ۲۴۵ بقره با صاد ضبط گردیده است. از این قبیل تناقضات در مصحف عثمانی زیاد وجود دارد.

اینک نمونه‌هایی از این تناقضات را در زیر می‌آوریم:

سوره. آیه/املاء قدیم/سوره. آیه/املاء معاصر

کھف ۷۷/۱. «لو شئت لتخذت»/اسراء ۷۳/«اذا لاتخذوک

شعراء ۱۷۶/۲. «اصحاب لئیکه» ص ۱۳/حجر ۷۸ و ق ۱۴/«اصحاب الایکه»

ابراهیم ۲۱/۳. «فقال الضعفؤا»/توبه ۹۱/«لیس علی الضعفاء»

یونس ۴۹/۴. «فلا یستخرون ساعه»/اعراف ۳۴/«لا یستخرون ساعه»

غافر ۵۰/۵. «و ما دعؤا الکافرین»/رعد ۱۴/«و ما دعاء الکافرین»

حج ۱۰/۶. «لیس بظلم للعبید»/آل عمران ۱۸۲/«لیس بظلام للعبید»

فرقان ۹/۷. «ضربؤا لک الامثل»/اسراء ۴۸/«ضربوا لک الامثال»

قمر ۶/۸. «یوم یدع الداع»/بقره ۲۲۱/«و الله یدعوا الی الجنة»

بقره ۲۸/۹. «فاحیکم ثم یمیتکم»/حج ۶۶/«احیاکم ثم یمیتکم»

قریش ۲/۱۰. «ای لفهم رحله»/قریش ۱/«الایلف قریش»

طه ۹۴/۱۱. «قال بینؤم»/اعراف ۱۵۰/«قال ابن ام

هود ۸۷/۱۲. «فی اموالنا ما نشؤا»/حج ۵/«فی الارحام ما نشاء»

ابراهیم ۳۴/۱۳. «و ان تعدوا نعمت الله»/نحل ۱۸/«و ان تعدوا نعمه الله»

فاطر ۴۳/۱۴. «فلن تجد لسنه الله»/فتح ۲۳/«و لن تجد لسنه الله»

فاطر ۴۰/۱۵. «علی بینت منه»/محمه ۱۴/«علی بینه من ربه»

یوسف ۲۵/۱۶. «لدا الباب»/غافر ۱۸/«لدى الحناجر»

/الحاقه ۱۱/۱۷. «طغا الماء»/النازعات ۱۷/«انه طغی

/كهف ۲۳/۱۸. «و لا تقولن لشیء»/كهف ۴۵/«و كان الله على كل شیء»

/مؤمنون ۲۴/۱۹. «فقال الملوأ»/مؤمنون ۳۳/«و قال الملا»

/الرحمان ۳۱/۲۰. «ایه الثقلان /یس ۵۹/«ایها المجرمون

پی نوشتها:

۱- در مصحف ابن مسعود.

۲- در مصحف ابی بن کعب.

۳- سوره انفال در مصحف ابن مسعود، از سوره‌های مثانی و در مصحف ابی بن کعب در زمره سوره‌های مثین است.

۴- المستدرک، ج ۲، ص ۲۲۱ و ۳۳۰.

۵- روایتی که عیاشی در جلد دوم، صفحه ۷۳ تفسیر خود نقل کرده، حاکی است که انفال و براءت یک سوره است. در این مورد میان علما اختلاف است (ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۵، ص ۲) ولی عیاشی ترجیح می‌دهد که یک سوره به حساب آید، زیرا پایان هر سوره با «بسم الله...» که آغاز سوره دیگری است، معلوم می‌شد (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹).

۶- المستدرک، ج ۲، ص ۳۳۰. الاتقان، ج ۱، ص ۶۵. مجمع البیان ج ۵ ص ۲.

۷- یونس ۹۲: ۱۰.

۸- ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۲، ص ۳۶۸.

۹- همان، ص ۴۴۴.

۱۰- همان، ج ۵، ص ۱۰۵.

۱۱- همان، ص ۱۳۰.

۱۲- همان، ج ۸، ص ۲۹۰.

۱۳- همان، ص ۳۸۴.

۱۴- همان، ج ۳، ص ۹۴ و ج ۹، ص ۱۳۱.

۱۵- النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۷.

۱۶- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۲۵۱.

۱۷- ر.ک: مقدمه ابن خلدون، ص ۴۱۹ و ۴۳۸.

۱۸- المصاحف- سجستانی ص ۳۳-۳۲.

۱۹- طه ۶۳: ۲۰. طبق قرائت تشدید «ان» .

۲۰- محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۳، ص ۱۹۶.

۲۱- همان، ص ۱۹۷.

۲۲- فصلت ۴۲: ۴۱.

۲۳- ذاریات ۴۷: ۵۱.

پی نوشتها:

برخی از کسانی که به آداب و رسوم گذشته سخت پای بندند، تصور کرده‌اند که رسم الخط مصحف به دستور خاص پیامبر صلی الله علیه و آله به همین گونه و شکل فعلی تدوین شده است و نویسندگان اولیه دخالتی در نحوه نوشتن کلمات نداشته‌اند و در پس این ناهنجاری‌های نوشتاری، سری پنهان و حکمتی نهفته است که جز خدا، کسی از آن آگاه نیست.

ابن المبارک از شیخ و استاد خود، عبد العزیز الدباغ نقل می‌کند که او گفته است:

«رسم الخط قرآن سری از اسرار خداوند است و تعیین آن از پیامبر صلی الله علیه و آله است. آن حضرت دستور داده است که قرآن را به این شکل بنویسند و نویسندگان بر آن چه از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده‌اند، هیچ نیفزوده‌اند و از آن هم چیزی نکاسته‌اند... گوید...»

صحابه و دیگران به اندازه سر مویی در رسم الخط مصحف دخالت نداشته‌اند و آن، صرفاً توقیفی و تعیین شده از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله است. اوست که فرموده به این شکل تدوین شود، جایی با الف زاید و جایی بدون الف، آن را بنویسند. زیرا این اسراری است که عقل‌ها بدان راه نمی‌برد و سری از اسرار خداست که خاص کتاب عزیز اوست، نه دیگر کتاب‌های آسمانی. همان گونه که نظم قرآن معجزه است، رسم الخط آن نیز معجزه می‌باشد. عقل‌ها چگونه به سر آوردن الف در «مائه و حذف آن از «فته و اضافه کردن یاء» به باید» و «بایکم و نوشتن آن‌ها به صورت بایید» و «بایکم پی می‌برد و یا چگونه می‌توان فهمید که چرا در کلمه سعو» در سوره حج با الف نوشته می‌شود، ولی همین کلمه در سوره سبا بدون الف سعو» نوشته می‌شود. باز چرا کلمه عتوا» در هر جا که باشد با اضافه الف و تنها در سوره فرقان، بدون الف و به صورت عتوا» نوشته می‌شود؟ از همین قبیل است سر زیادت الف در «آمنوا» و حذف آن از «باؤ» و «جاؤ» و «تبوؤ» و «فاؤ» در سوره بقره. تمام این اسرار الهی و اغراض حکمت آمیز پیامبر صلی الله علیه و آله است که بر مردم پوشیده می‌باشد، زیرا این اسرار باطنی است که جز از طریق موهبت الهی، قابل درک نیست و مانند الفاظ و حروف مقطعه‌ای است که در اوایل سوره است و دارای اسراری بزرگ و معانی بسیاری است که بیش تر مردم بدان اسرار پی نمی‌برند و چیزی از معانی الهی که بدانها اشاره شده، درک نمی‌کنند و رسم الخطی که در قرآن به کار رفته از همین قبیل است (۱).

برخی تلاش کرده‌اند تا اسرار این نحو از رسم الخط را کشف کنند. لذا با تکلف آشکار اظهار نظرهایی کرده‌اند. مثلاً تصور کرده‌اند که زیادت الف در «لاذبحنه

دلاله بر آن دارد که ذبح واقع نشده است. و زیادت یا» در «و السماء بنیها بایید» (۲) برای اشاره به تعظیم قدرت الهی است که به وسیله آن، آسمان را بنا نهاده است و با هیچ قدرت و نیروی دیگر مشابهت ندارد و این به مقتضای این قاعده معروف است که زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی (۳).

ابو العباس مراکشی معروف به ابن البناء (متوفای ۷۲۱) در کتاب خود «عنوان الدلیل فی مرسوم التنزیل به تفصیل در این زمینه توضیح داده است. او تشریح کرده که وضعیت این حروف در خط، بر حسب اختلاف و چگونگی معانی کلمات است که از اسرار و حکمت‌های پنهانی حکایت دارد. از جمله این حکمت‌ها توجه به عوالم غیب و شهود و مراتب وجود و مقامات است. در ذیل گزیده‌ای از گفته‌های او را می‌آوریم که نشان دهنده میزان غلو و مبالغه او درباره رسم الخط می‌باشد:

۱. اضافه کردن الف در «لاذبحنه برای توجه دادن به این معنا است که ذبح از عذاب است که در صدر آیه ذکر شده شدیدتر است. لاعذبنه عذاباً شدیداً او لاذبحنه (۴).

۲. الف در «یرجوا» و «یدعوا» اضافه شده است تا بر آن دلالت کند که فعل به علت در برداشتن ضمیر فاعل، از اسم سنگین تر است. از این رو وقتی فعل را خفیف و سبک به حساب می‌آورند، هر چند که جمع باشد، الف آن حذف می‌شود. مانند «سعو فی آیاتنا معجزین (۵) زیرا سعی در این جا باطل است و ثبوتی در عالم وجود ندارد.

۳. در آیه «کامثال اللؤلؤ المکنون (۶) الف بعد از همزه اضافه شده است تا بر سفیدی و جلای آن نسبت به مروارید غیر مکنون و غیر

پوشیده دلالت داشته باشد، لذا در آیه «کانهم لؤلؤ» (۷) الف اضافه نشده است.

۴. الف در «مائه» اضافه شده ولی در «فئه» نیامده است. زیرا «مائه» مشتمل بر کثرت از نظر دو رتبه آحاد و عشرات است.

۵. در آیه و جیء یومئذ بجهنم (۸) الف اضافه شده و به صورت «و جایء یومئذ»

نوشته شده تا دلیل بر آن باشد که این مجیء و آمدن آشکار است.

۶. در ساوریکم ایاتی (۹) واو اضافه شده است تا بر آن دلالت کند که عالم وجود در بالاترین مرتبه وضوح است.

۷. در آیه و السماء بنیانا باید (۱۰) یا اضافه شده است تا تفاوت آن را با «الایدی که جمع ید» است، نشان دهد. زیرا منظور در آیه، ید

به معنای دست نیست، بلکه منظور قدرت و قوتی است که خداوند به وسیله آن آسمان را بنا کرده است. این قدرت و قوت برای

ثبوت در وجود، سزاوارتر از «الایدی جمع ید» است و به همین مناسبت یا «به آن اضافه شده است.

۸. واو از آیه «سندع الزبانیة» (۱۱) ساقط شده برای این که در آن سرعت فعل و اجابت شعله جهنم و شدت عمل مقصود است.

۹. واو از و یدع الانسان بالشر (۱۲) حذف شده تا بر آن دلالت کند که انجام کار بد و شر برای انسان آسان است و انسان در انجام

شر سرعت به کار می برد، هم چنان که در انجام کار خیر سستی می ورزد.

۱۰. در سوره بقره آیه ۲۴۷ کلمه بسطه با سین و در آیه ۶۹ از سوره اعراف با صاد نوشته شده است، زیرا با سین به معنای سعه جزئی و

با صاد به معنای سعه کلی است (۱۳).

دکتر صبحی صالح در این زمینه می گوید: «تردید نیست که این مطالب، غلو و مبالغه‌ای است درباره تقدیس رسم الخط مصحف

عثمانی و تکلفی است که ما فوق آن تصور نمی شود، زیرا از منطلق دور است که رسم الخط را امری توقیفی و با دستور پیامبر صلی

الله علیه و آله بدانیم و یا تصور کنیم که مشتمل بر اسراری است، همان گونه که فواتح برخی از سور دارای اسرار است. هیچ موردی

برای مقایسه رسم الخط با حروف مقطعه اوایل سور که قرآن بودن آنها به تواتر ثابت است، وجود ندارد. این اصطلاحاتی است که

نویسندگان آن زمان منظور کرده‌اند و عثمان نیز با این اصطلاحات موافقت کرده است (۱۴).

علامه ابن خلدون می گوید: «برخی از افراد نا آگاه گمان کرده‌اند که صحابه صنعت خط را به خوبی و به طور کامل می دانسته‌اند و

برخی از نوشته‌های آنان که مخالف قواعد است، از روی حکمت و علتی بوده است. اینان در مورد زیادت الف در «لاذبحنه می گویند

برای توجه به عدم وقوع ذبح است و در زیادت یا در «باید»

معتقدند که به منظور جلب توجه بر کمال قدرت الهی است. و از این قبیل مطالب که هیچ اصلی ندارد، جز گفتاری بدون دلیل که

قابل توجه نیست (۱۵).

عجیب تر آن که محمد طاهر الکردی، در آستانه قرن پانزدهم هجری، به قهقرا باز گشته و درباره رسم الخط مصحف عثمانی، به مبالغه

و غلوی فاحش دچار گردیده و پس از بیان برخی از ناهنجاری‌های رسم الخط عثمانی و تناقضات موجود در آن گفته است: «بر

ماست که بدانیم چرا نویسندگان اولیه مصحف، قواعد صحیح کتابت را رعایت نکرده و چرا در نوشتن مصحف روش واحدی را در

پیش نگرفته‌اند؟ این سؤالی است که باید کسانی که به امر عثمان مصحف را نوشتند، پاسخ گویند. اما آنان در خاک آرمیده‌اند و از

این رو دانش مندان گفته‌اند: رسم الخط مصحف، سری از اسرار است که هیچ کس از آن آگاه نیست... گوید: گمان سهو و خطا و

جهل به اصول کتابت درباره آنان به خود راه ندهید که این خیال باطلی است.

ما اعتقاد قطعی داریم که صحابه قواعد املا و کتابت را آن گونه که باید می دانسته‌اند و ما بر این گفته سه دلیل استوار داریم:

اول: علامه آلوسی در تفسیر خود، به نام روح المعانی می گوید ظاهراً صحابه رسم الخط را به خوبی می دانسته و به قواعد کتابت آگاه

بوده‌اند. جز این که آنان در برخی از موارد، به عمد و از روی حکمت و فلسفه‌ای، برخلاف این قواعد چیزی نوشته‌اند.

دوم: آنان با پادشاهان و امیران مکاتبه می کردند و ناچار باید کتابت را به خوبی دانسته باشند.

سوم: در عهد عثمان بیش از یک ربع قرن از اشتغال مردم جزیره العرب به امر کتابت و نوشتن گذشته بود. آیا معقول است که صحابه در این مدت طولانی، کتابت را به درستی فرا نگرفته باشند؟» (۱۶).

گفته علامه ابن خلدون که به خیال بافی‌های این ناآگاهان توجه نکنید» ما را از دادن پاسخ به این قبیل بیهوده گویی‌ها بی‌نیاز می‌کند. ابن خطیب در رد این گونه گمان‌های بی‌پایه بیانی مفصل دارد که خلاصه‌ای از آن را نقل می‌کنیم.

گوید: جمعبری در ضمن سخن خود درباره ناهنجاری‌های مصحف می‌گوید:

«بزرگ‌ترین فایده آن، این است که مانع اهل کتاب از قرائت مستقیم قرآن است.»

ابن خطیب اضافه می‌کند: «یکی از بزرگان قراء سخنی این چنین بی‌اساس می‌گوید و با چنین سخنی، طرفداران لزوم وجود اغلاط در قرآن را تایید می‌کنند. درحالی که بطلان و بی‌پایگی این سخن روشن است و در قرآن آیات بسیاری است که طرف خطاب آن اهل کتابند و آنان را به سوی ایمان می‌خواند. بنا بر این چگونه آنان از تلاوت قرآن منع می‌شوند؟!»

او سپس می‌گوید: «زشت‌ترین گفتاری که ممکن است، انسانی با عقل سالم و شناخت صحیح بگوید، گفتار صباغ است که: «فوائد این رسم الخط بسیار و اسرار آن متعدد است. از جمله عدم امکان تلاوت آن، به جز با تعلیم و فراگیری از استاد است. شان هر دانش نفیس و با ارزشی آن است که از دست رس عمومی محفوظ باشد.»

ابن خطیب در جواب این گفتار می‌گوید: «وا مصیبتا! آیا قرآن نیز همانند لگاریتم، طلسم، رمل، اسطرلاب، نجوم و علوم از این قبیل است که تصور می‌کنند نفاست آن‌ها در اسراری است که در آن‌ها نهفته و جز با کوشش و تلاش بسیار و پس از گذشت زمانی دراز نتوان بدان ست یافت؟ خداوند می‌گوید: و لقد یسرنا القرآن للذکر (۱۷) ولی شما می‌گویید که قرآن از دست رس مردم به دور باشد! بسی تصویری باطل و سخنی بی‌پایه و ساختگی است! آیا مصحف برای خواندن نوشته شده است و یا برای این که رمز و طلسم باشد و تنها قراء بتوانند آن را بخوانند و به هر کس که به آنان پول می‌دهد و خود را در اختیارشان قرار دهد بیاموزند و کسانی را که مال و موقعیتی ندارند از آموختن آن محروم کنند؟»

ابن خطیب اضافه می‌کند که بسیاری از اهل علم و ادب را دیده و خود شنیده است که به علت آشنا نبودن به این رسم الخط عجیب و غریب و عدم شناخت اسلوب‌های قرائت، آن گونه که رسیده است، قرآن را به غلط قرائت و تلاوت می‌کنند (۱۸).

با توجه به آن چه گذشت، ابن خطیب معتقد است که باید رسم الخط مصحف تصحیح شود و با خطی که همه مردم به خواندن آن قادر باشند، نوشته شود. همه دانش‌مندان معاصر بر همین عقیده‌اند و همه محققان، تبدیل رسم الخط قدیم را به رسم الخط کنونی جایز می‌دانند زیرا رسم الخط پیشین با دستور پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده، بلکه روش نویسندگان آن روز بوده یا کتابت در مراحل بدوی بوده و از دقت لازم برخوردار نبوده است. اما امروز با پیش رفت روش‌های کتابت و تکمیل آن که خواندن را برای همگان آسان کرده است، چاره‌ای جز تغییر رسم الخط گذشته به رسم الخط کنونی که همه بدان آشنا هستند و قرآن را در دست رس عامه مردم قرار می‌دهد، نیست. این امر موجب تحقق بخشیدن به منظوری است که قرآن برای آن نازل شده و آن هدایت و راه‌نمایی همگان برای همیشه است.

در این زمینه، قاضی محمد بن الطیب ابو بکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) در کتاب الانتصار» می‌گوید: «خداوند شکل و نحوه خاصی از کتابت و نوشتن را بر مردم واجب نکرده است. برای نوشتن قرآن و نویسندگان مصاحف، رسم الخط خاصی معین نشده که موظف باشند بر طبق آن قرآن را ثبت کنند و از غیر آن بپرهیزند، زیرا وجوب این موضوع منوط به وجود مدرک شرعی است و در نصوص کتاب به این موضوع اشاره‌ای نشده است که باید کتابت، ثبت و ضبط قرآن به طریقه‌ای خاص و با خطی معین انجام گیرد و از آن تجاوز نشود. هم چنین در سنت چنین مطلبی وجود ندارد و اجماع امت نیز این امر را واجب نشمرده، و قیاسات شرعی نیز بر چنین موضوعی دلالت ندارد. بلکه سنت، دال بر آن است که قرآن را می‌توان به هر شکلی که آسان‌تر باشد نوشت، زیرا پیامبر صلی الله

علیه و آله فقط به کتابت قرآن امر کرد و هیچ طریقه‌خاص و رسم الخط معینی را برای نوشتن آن معین نکرد و هیچ کس را از کتابت آن نهی نفرمود. از همین رو خطوط مصحف‌ها مختلف است و هر گروهی با روشی که بین خود آنان مصطلح و متداول بوده است، قرآن را نوشته‌اند. برخی بر طبق تلفظ کتابت می‌نموده و برخی زیاد و کم می‌کردند، زیرا می‌دانستند که رسم الخط هر گونه باشد اصطلاحی بیش نیست و بر مردم پوشیده نمی‌باشد. از این رو می‌توان خط آن را با حروف کوفی و خط اولیه نوشت، لام را به صورت کاف و الف‌ها را کج نگاشت، و می‌توان آن را به شکلی دیگر، حتی با خط و روش قدیم و یا با خط جدید و یاروشی میانه، کتابت کرد. اگر خطوط مصحف‌ها و بسیاری از حروف آن با یک دیگر تفاوت دارند و شکل و صورت آن‌ها یک نواخت نیست، از این جهت است که مردم با آن‌ها موافقند، و در این معنی نمی‌بینند که هر کس و هر گروه بر طبق روشی که بین خودشان متداول است، آن را کتابت کنند. هر روشی که آسان‌تر و مشهورتر است، مورد قبول مردم قرار می‌گیرد. این هیچ اشکالی هم ندارد، برای این که طریقه‌ای ۱۶۶۱ مخصوص و خط معینی برای کتابت قرآن معین نشده است. آن چه معین شده است قرائت صحیح است و وسیله قرائت به هر نحوی می‌تواند باشد. زیرا خط به منزله علامت و نشانه و رسمی است که معرف کلمه است و هر علامت و رسمی که بتواند این منظور را ادا کند، به کار بردن آن بلا مانع است.

خلاصه هر کس مدعی است که برای کتابت قرآن باید رسم الخط معینی را به کاربرد، ناگزیر از اقامه دلیل است، و این دلیل کجاست؟»

مطلبی که در بالا نقل شد، خلاصه‌ای است از گفته قاضی ابو بکر باقلانی که شیخ عبد العظیم زرقانی آن را در مناهل العرفان آورده است. زرقانی پس از نقل خلاصه گفته باقلانی، به گفته‌های او جواب داده است. اما سستی جواب‌های او در مقابل تحقیق محکم و استوار باقلانی به خوبی آشکار است (۱۹). از این روست که دکتر صبیحی صالح در دنباله گفته باقلانی می‌گوید:

«عقیده قاضی ابوبکر در این زمینه، قابل قبول است. او دلایلی محکم و نظری دور اندیش دارد. عواطف و احساسات خود را درباره بزرگ داشت پیشینیان، بردلیل و برهان، مقدم نشمرده و میان آن دو خلط نکرده است. آنان که رسم الخط قرآن را توقیفی و همیشگی می‌دانند، گرفتار احساسات خود هستند. و عواطف و مذاق شخصی خود را در این امر دخالت داده‌اند. در حالی که عواطف و ذوق‌های شخصی نسبی است، و نباید آن‌ها را در امور دینی دخالت داد، چه حقایق شرعی از ذوق و عاطفه استنباط نمی‌شود» (۲۰).

اینک در جدول زیر، رسم الخط کلمات به شکل قدیم با رسم الخط معاصر مقایسه می‌شود. در این جدول کلماتی مانند «الرحمن و «العلمین و «الصراط که الف آن‌ها حذف شده و تعداد آن‌ها در مصحف عثمانی زیاد است، آورده نشده است. باید توجه داشت که حذف الف از این کلمات بر وفق خط کهن کوفی است که از خط سریانی باز گرفته شده. هم چنین کلماتی که در آن‌ها به جای الف، واو یا نوشته شده است مانند «صلوة و «زکوة و «توریه به علت کثرت و تکرار زیاد آن‌ها در قرآن در این جدول نیامده است. از کلمات مکرر، فقط یک کلمه به عنوان نمونه که در اولین آیه آمده آورده شده است. این قبیل کلمات که در آیات و سوره‌های دیگر نیز تکرار شده با علامت ک مشخص شده است.

/سوره/آیه/املاء قدیم/املاء معاصر/سوره.آیه/املاء قدیم/املاء معاصر

/بقره.۳۳/یادم (۲۱) /یا آدم/نساء.۲۳/التی ک /اللّاتی

/بقره.۴۰/اسرائیل ک /اسرائیل/نساء.۲۵/فمن ما«ک /فمما

/بقره.۷۱/الثن ک (۲۲) /الآن/نساء.۷۸/فمال هؤلاء«ک /فما لهؤلاء

/بقره.۸۷/عیسی ابن مریم/عیسی بن مریم/مائده.۱۸/ابنوا/ابناء

/بقره.۹۰/بئس ما«ک /بئسما/مائده.۲۹/جزواک ک /جزاء

/بقره.۱۶۴/اللیل ک /اللیل/مائده.۳۱/سوءة/سواءة

بقره. ۱۸۶/الداع ك /الداعی/انعام. ۵/انبؤا ك /انباء
 بقره. ۲۲۶/فاؤا/فاؤا/انعام. ۳۴/نباءى/نبا
 بقره. ۲۴۰/فى ما ك /فیما/انعام. ۵۲/بالغدوة (۲۷) /بالغداة
 بقره. ۲۷۵/الربوا ك /الربا/انعام. ۹۴/شركؤا ك /شركاء
 بقره. ۲۸۲/تسئمو (۲۳) /تساموا/انعام. ۱۱۵/كلمت ك /كلمة
 آل عمران. ۳۵/امرات ك /امراء/انعام. ۱۴۴/اما ك /ام ما
 آل عمران. ۷۵/الامين (۲۴) /الامين/اعراف. ۶/فلنسلن (۲۸) /فلنسالن
 آل عمران. ۷۹/ربنبن (۲۵) /ربانبن/اعراف. ۲۰/ما وری (۲۹) /ما ووری
 آل عمران. ۱۴۴/فاين ك /فان/اعراف. ۵۶/رحمت ك /رحمة
 آل عمران. ۱۵۳/تلون (۲۶) /تلوون/اعراف. ۶۹/بسطه (۳۰) /بسطه
 نساء. ۱۶/الذان/الذان/اعراف. ۱۲۷/نستحى/نستحى
 انفال. ۳۸/سنت/سنة/كهف. ۲۳/لشایء/لشایء
 توبه. ۴۷/لا اوضعوا/لا وضعوا/كهف. ۳۸/لكنا/لكن
 یونس. ۱۵/تلقاءى/تلقاء/كهف. ۴۸/الن/ان لن
 یونس. ۳۴/یبدؤا/یبدؤا/كهف. ۶۳/ارءیت/ارایت
 یونس. ۳۵/امن/ام من/كهف. ۷۷/لتخذت/لاتخذت
 هود. ۸۷/بقيت/بقية/كهف. ۱۱۰/یرجوا ك /یرجو
 هود. ۸۷/ما نشؤا/ما نشاء/مریم. ۲۸/یاخت/یاخت
 هود. ۹۷/و ملاءیه/و ملاءه(و ملئه)/مریم. ۴۴/یابت/یابت
 یوسف. ۲۵/لدا/لدى/مریم. ۴۶/یابرهیم/یا ابراهیم
 یوسف. ۸۷/تایئسوا (۳۱) /تیاسوا/طه. ۱۸/توكؤا/توكا
 یوسف. ۸۷/یائئس (۳۲) /ییاس/طه. ۹۴/بینؤم/یا ابن ام
 یوسف. ۱۰۱/ولى/ولى/طه. ۱۱۹/لا تظمؤا/لا تظما
 یوسف. ۱۱۰/استئیس (۳۳) /استیاس/طه. ۱۲۱/سوء تهما (۳۵) /سوء تهما
 ارعد. ۳۹/یمحوا/یمحو/طه. ۱۳۰/ءاناءى/آناء
 ابراهیم. ۹/نبؤا/نبا/انبیاء. ۳۷/ساوریکم ك /ساریکم
 ابراهیم. ۲۱/الضعفوا/الضعفاء/مؤمنون. ۲۴/الملؤا ك /الملا
 حجر. ۹۵/المستهزءین/المستهزئين/مؤمنون. ۴۴/كل ما/كلما
 نحل. ۴۳/فسئلوا (۳۴) /فسالوا/نور. ۸/و یدرؤا/و یدرا
 نحل. ۴۸/یتفیؤا/یتفیا/نور. ۱۳/جاءو ك /جاؤا
 نحل. ۸۶/راء ك /رآى/نور. ۴۳/عن من/عمن
 نحل. ۹۰/و ایتاءى/و ایتاء/فرقان. ۲۱/عتو/عتوا
 اسراء. ۱۱/یدع ك /یدعو/فرقان. ۳۸/و ثمودا ك /و ثمود

فرقان. ۴۹/لنحی (۳۶) /لنحیی /فصلت. ۲۹/الذین (۳۷) /الذین
 شعراء. ۹۲/این ما/اینما/شوری. ۳۰/و یعفوا «ک /و یعفو
 شعراء. ۹۴/الغاون ک /الغاوون/شوری. ۳۲/الجوار/الجواری
 نمل. ۲۱/لا اذبحنه /لاذبحنه/شوری. ۵۱/وراء/وراء
 نمل. ۶۴/بیدوا «ک /بیدا/دخان. ۴۳/شجرت /شجره
 نمل. ۹۲/اتلوا /اتلو/الذاریات. ۴۷/بایید/باید
 قصص. ۳/نتلوا /نتلو/مجادله. ۹/معصیت /معصیه
 قصص. ۴/یستحی ی ک /یستحیی /ممتحنه. ۴/برءوا (۳۸) /برءاء
 قصص. ۹/قرت /قره/تحريم. ۱۱/امرات /امراه
 روم. ۱۳/شفعوا /شفعاء/تحريم. ۱۲/بکلمت (۳۹) /بکلمات
 روم. ۱۶/لقاء ی /لقاء/القلم. ۶/باییکم. بایکم
 روم. ۲۴/فیحی ی /فیحیی /تکویر. ۸/الموءده (۴۰) /الموءده
 روم. ۳۰/فطرت /فطره/انشقاق. ۱۱/یدعو/یدعو
 روم. ۳۹/لیربوا «ک /لیربو/غاشیه. ۲۲/بمصیطر (۴۱) /بمصیطر
 احزاب. ۳۷/لکی /لا/لکیلا/فجر. ۴/یسر/یسری
 سبا. ۵/سعو/سعوا/فجر. ۲۳/و جایء/و جایء
 غافر. ۱۵/التلاق /التلاقی/قریش. ۲/ای لفهم (۴۲) /ایلافهم
 غافر. ۳۲/التناد/التنادی

پی نوشتها:

- ۱- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۵.
- ۲- ذاریات ۵۱:۴۷.
- ۳- مقدمه ابن خلدون، ص ۴۱۹. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۶۷.
- ۴- نمل ۲۱:۲۷.
- ۵- سبا ۵:۳۴.
- ۶- واقعه ۲۳:۵۶.
- ۷- طور ۲۴:۵۲.
- ۸- فجر ۲۳:۸۹.
- ۹- انبیا ۳۷:۲۱.
- ۱۰- ذاریات ۵۱:۴۷.
- ۱۱- علق ۱۸:۹۶.
- ۱۲- اسراء ۱۱:۱۷.
- ۱۳- ر.ک: البرهان، ج ۱، ص ۴۳۰-۳۸۰.
- ۱۴- مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۷۷.

- ۱۵- مقدمه ابن خلدون، باب ۵، ص ۴۱۹ و باب ۶، ص ۴۳۸.
- ۱۶- محمد طاهر الکردی، تاریخ الخط العربی، ص ۱۰۱-۱۰۲.
- ۱۷- «همانا قرآن را سهل و آسان نمودیم تا یادآور همگان باشد». قمر ۱۷: ۵۴.
- ۱۸- الفرقان، ص ۸۶-۶۳.
- ۱۹- ر.ک: مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۸.
- ۲۰- مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۷۹.
- ۲۱- تنها یک همزه بر روی الف ترسیم شده.
- ۲۲- یک همزه در جلوی لام ترسیم شده.
- ۲۳- همزه بر روی میم ترسیم شده.
- ۲۴- و ۲۵- تنها یک یاء کوچک بالای یاء ترسیم شده.
- ۲۶- یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
- ۲۷- یک الف کوچک بر آن ترسیم شده.
- ۲۸- یک همزه بالای سین ترسیم شده.
- ۲۹- یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
- ۳۰- سین کوچکی روی صاد ترسیم شده.
- ۳۱- و ۳۲- و ۳۳- همزه‌ای بالای یاء ترسیم شده.
- ۳۴- همزه‌ای پیش از لام ترسیم شده.
- ۳۵- الف کوچکی بالای همزه ترسیم شده.
- ۳۶- یاء کوچکی بالای یاء ترسیم شده.
- ۳۷- تثنیه موصول است.
- ۳۸- الف کوچک بالای همزه.
- ۳۹- الف کوچک بالای میم.
- ۴۰- واو کوچک بعد از همزه.
- ۴۱- سین کوچک زیر صاد.
- ۴۲- یک یاء کوفی کوچک و منفصل بعد از همزه.

پیدایش خط عربی

اثری به دست نیامده است که بر آشنایی عرب حجاز به کتابت و خط در گذشته دور دلالت داشته باشد. آنان اندکی پیش از ظهور اسلام با خط و کتابت آشنا شدند.

علت آن که کتابت و خط در میان عرب حجاز رایج نبوده، زندگی بدوی آنان بوده است. آنان هم‌واره در حال کوچ کردن و رفت و آمد و یا جنگ و غارت به سر می‌برده‌اند. این قبیل اشتغالات، آنان را از تفکر درباره صنایع و از جمله کتابت که از صنایع مدنیت و شهر نشینی است، باز می‌داشت. جز برخی از آنان که به منظور تجارت به شام و عراق سفر می‌کردند، رفته رفته تحت تاثیر مردم متمدن آن مناطق قرار گرفتند و متخلق به اخلاق آنان شدند، و خط و کتابت را به عاریت از آنان گرفتند. از این رو با خط نبطی و یا سریانی

آشنا شدند، و این دو نوع خط تا پس از فتوحات اسلامی در عرب باقی و معروف بود.

از خط نبطی خط نسخ به وجود آمد که امروز نیز شناخته شده و باقی است و از خط سریانی خط کوفی پیدا شد که خط حیری نامیده می‌شد. یعنی به حیره که شهری قدیمی و عربی در مجاورت کوفه است، منسوب بود، زیرا تغییر و تحول در خط سریانی در حیره رخ داد و پس از بنای کوفه و انتقال تمدن عرب به این شهر، اسم آن به خط کوفی تغییر کرد. این خط، زمانی طولانی میان عرب معروف و متداول بود.

خط نبطی را که به خط نسخ تبدیل شد، عرب‌ها در اثنای سفر تجارت خود به شام، از «حوران آموختند. اما خط حیری و یا کوفی را از عراق گرفتند. عرب‌ها هر دو خط را نخست در نامه‌ها و نوشته‌های عادی و سپس در نوشته‌های مهم، مانند قرآن و حدیث به کار گرفتند.

یک دلیل بر آن که خط کوفی تحول یافته خط سریانی است، آن که عرب به جای کتاب می‌نوشتند «کتب بدون الف»، و نیز به جای رحمان می‌نوشتند «رحمن».

این از ویژگی‌های خط سریانی است که الف ممدود را در اثنای کلمات، نمی‌آورند.

موقع ظهور اسلام خط و کتابت میان عرب حجاز رایج نبود. تنها معدودی کمتر از بیست نفر با خط و نوشتن آشنا بودند. پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را برای کتابت وحی استخدام کرد و مسلمانان را به آموختن خط و کتابت تشویق نمود. و روز به روز، تعداد کسانی که کتابت را می‌آموختند، رو به فزونی نهاد.

دو خط نسخ و کوفی میان مسلمانان باقی مانده و رواج یافت. مسلمانان نسبت به دگرگونی و تحسین و تزئین آن دو خط کوشیدند، تا آن که ابن مقفله، در آغاز قرن چهارم هجری، در زیبایی خط نسخ کوشید و خط نسخ را به حد اعلای کمال خود به گونه‌ای که هم اکنون متداول است، رسانید.

با گذشت زمان خط کوفی - بر خلاف خط نسخ - سیر قهقرایی داشت. این خط حدود دو قرن رواج داشت. سپس از میان رفت و از آن پس مصحف‌ها با خط زیبای نسخ نوشته می‌شد (۱).

اول کسی که نقطه را در مصحف به کار برد

خطی را که عرب‌ها از سریانی و نبطی اقتباس کردند بدون نقطه بود و خطوط سریانی تا امروز نیز بدون نقطه است. عرب‌ها تا نیمه قرن اول، خطوط اقتباسی را بدون نقطه می‌نوشتند. از این پس خط عربی دوره جدید خود را آغاز می‌کند.

دوره‌ای که نقطه و علائم حرکات کلمه وارد خط می‌شود. زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی از جانب عبد الملک بن مروان (۸۶-۷۵) حاکم عراق بود، مردم با کاربرد نقطه آشنا شدند و حروف نقطه دار را از بی نقطه مشخص ساختند. این کار به وسیله یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم، شاگردان ابو الاسود دثلی متداول گردید (۲).

علت این عمل وجود «موالی (۳) بود که در این زمان تعداد آنان رو به گسترش نهاده بود و سرزمین اسلامی پر بود از کسانی که با لغت عرب بی‌گانه بودند. برخی از آنان در زمره دانش مندان و قراء به شمار می‌آمدند، در حالی که زبان آنان عربی نبود و ناگزیر انحرافات در تلفظ آنان وجود داشت. از این رو تغییراتی در قرائت رخ می‌داد که جامعه اسلامی را نگران ساخت.

ابو احمد عسکری (۴) گزارش می‌دهد: مردم چهل و اندی سال تا زمان عبد الملک بن مروان با قرآن عثمانی سر و کار داشتند. سپس تغییرات فراوانی در قرائت قرآن رخ داد، این تغییرات بیش‌تر در عراق گسترش یافت. حجاج بن یوسف، نگرانی خود را از این امر به کتاب و نویسندگان خود اظهار کرد و از آنان خواست که برای حروف مشابه هم، علائم و نشانه‌هایی وضع کنند تا تشخیص آن‌ها از یک دیگر ممکن باشد.

گفته شده است که نصر بن عاصم، این امر را به عهده گرفت و نقطه گذاری را در حروف به کار برد (۵). استاد زرقانی می گوید: «اولین کسانی که نقطه را در مصحف به کار بردند، یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم، شاگردان ابو الاسود دثلی بودند» (۶).

شکل حرکات و نشانه گذاری

خط عربی علاوه بر آن که در ابتدا از نقطه خالی بود، شکل (علایم حرکات حروف و کلمات)، نشانه و علامت نیز نداشت. و طبعاً مصحف نیز از هر علامتی که نشان دهنده حرکت کلمه و اعراب آن باشد، عاری بود. در ابتدای صدر اسلام، مسلمانان قرآن را در حفظ داشتند و با توجه به کثرت و عرب بودن حافظان قرآن، بالطبع قرآن را که به زبان آنان بود، صحیح می خواندند. بنابراین قرآن از خط مامون و مصون بود. به خصوص که مسلمانان به قرآن عنایت فراوان داشتند و آنان قرآن را از بزرگانی که به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نزدیک بودند، فرا می گرفتند و امکانات حفظ و ضبط قرآن به گونه صحیح، در آن زمان موجود بود.

اما در پایان قرن اول که مسلمانان غیر عرب جامعه اسلامی فزونی یافت و با زبان عربی بی گانه بودند، به وضع علایم و نشانه هایی برای کلمات قرآن، نیاز مبرم پیدا شد. تا بدین وسیله از خطاها و اشتباهات در خواندن قرآن، جلوگیری به عمل آید.

مثلاً- هر عربی، طبعاً کلمه کتب را در آیه کتب ربکم علی نفسه الرحمۃ (۷) به صورت معلوم و همین کلمه را در آیه: کتب علیکم الصیام (۸) به صورت مجهول می خواند. در حالی که غیر عرب تشخیص نمی داد که این کلمه معلوم است یا مجهول. کما این که ابو الاسود شنید که کسی کلمه رسوله در آیه ان الله بریء من المشرکین و رسوله (۹) به کسر لام می خواند که در این صورت معنای آن این است که خداوند از مشرکان و پیامبرش بیزار است. ابو الاسود با شنیدن این غلط فاحش گفت: «تصور نمی کردم که کار مردم به این جا رسیده باشد» و لذا به زیاد بن ابیه که در آن زمان حاکم کوفه بود (۵۳-۵۰) مراجعه کرد و چگونگی جریان را با او در میان گذاشت. زیاد بن ابیه، قبلاً از ابو الاسود خواسته بود که در این باره چاره ای بیندیشد، ولی او سر باز زده بود. تا این که این غلط فاحش را خود در تلاوت کلام خدا شنید و آن گاه در بر آوردن خواسته زیاد بن ابیه تصمیم گرفت (۱۰) و گفت: «آن چه امیر بدان امر کرده انجام می دهم».

ابو الاسود نویسنده ای خواست تا از عهده نوشتن آن چه او می گوید، به خوبی بر آید.

نویسنده ای از قبیله عبد قیس در اختیار او گذاشتند. ولی وی او را نپسندید. نویسنده دیگری را انتخاب کردند که زبردست بود و مورد قبول ابو الاسود واقع شد.

ابو الاسود به نویسنده مذکور گفت: «هر حرفی را که من با گشودن دهان ادا کردم (مفتوح خواندم)، نقطه ای بر بالای آن حرف بگذار و اگر دهان خود را جمع کردم (حرف را به ضمه خواندم) نقطه ای در جلوی آن حرف قرار بده و اگر حرفی را کسره خواندم، نقطه ای در زیر آن حرف بنویس (۱۱). ابن عیاض اضافه می کند که ابو الاسود به نویسنده گفت: «اگر حرفی را با غنه ادا کردم آن را با دو نقطه مشخص کن و او همین کار را انجام داد» (۱۲).

از این پس، مردم این نقطه ها را به عنوان علایمی برای نشان دادن حرکات حروف و کلمات به کار بردند، ولی بیش تر این نقطه ها را با رنگی غیر از رنگی که خط مصحف با آن نوشته شده بود، می نوشتند و غالباً این رنگ قرمز بود.

پس از آن که نصر بن عاصم نقطه را برای تشخیص حروف نقطه دار از حروف بی نقطه در مصحف به کار برد، نقطه های سیاه به نقطه های رنگی تبدیل شد تا نقطه هایی که لامت حرکت بوده با نقطه هایی که علامت اعجام است، اشتباه نشود و این دو نوع نقطه از یک دیگر تمیز داده شوند.

جرجی زیدان مصحف نقطه داری را به همین کیفیت در دار الکتب مصر دیده است. او می گوید: «این مصحف نخست در مسجد

عمرو بن عاص، در مجاورت قاهره بوده و از کهن‌ترین مصحف‌های جهان است. ورق‌های آن بزرگ و خط آن با مرکب سیاه نوشته شده و نقطه‌های آن به رنگ قرمز است و همان طور که ابو الاسود توصیف کرده، نقطه‌های بالای حروف علامت فتحه و نقطه‌های زیرین علامت کسره و نقطه‌های جلو حروف نشانه ضمه است (۱۳).
در اندلس، مصحف‌ها را با چهار رنگ می‌نوشتند. رنگ سیاه برای حروف رنگ قرمز برای نقطه‌هایی که علامت حرکت بوده، رنگ زرد برای همزه‌ها و رنگ سبز برای الف‌های وصل به کار می‌رفته است (۱۴).

آخرین تغییرات تکمیلی

جلال الدین سیوطی گفته است: «در صدر اول، نشانه حرکات حروف به صورت نقطه بوده است. نقطه اول حروف علامت فتحه و نقطه آخر حروف علامت ضمه و نقطه زیرین حروف علامت کسره به شمار می‌آمده است.
علایمی که هم اکنون برای بیان حرکات حروف متداول است و ماخوذ از حروف می‌باشد، از ابتکارات خلیل بن احمد است. در این روش علامت فتحه عبارت است از شکل مستطیلی که در بالای حروف گذارده می‌شود و علامت کسره به همین شکل و در ذیل حروف به کار می‌رود. علامت ضمه واو کوچکی است در بالای حرف و تنوین بر حسب مفتوح بودن و یا مکسور بودن و یا مضموم بودن، به وسیله دو علامت از نوع خود مشخص می‌شود». سیوطی اضافه می‌کند: «اولین کسی که همزه و تشدید را وضع کرد، خلیل بن احمد بود» (۱۵).

در طول زمان، عنایت و توجه مسلمانان به قرآن بیش‌تر می‌شد و مسلمانان تغییراتی در خط و رسم آن ایجاد می‌کردند و در پایان قرن سوم بود که رسم الخط قرآن به حد اعلای زیبایی خود رسید، مردم در نوشتن قرآن با خطوط زیبا و به کار بردن علایم و نشانه‌ها بر یک دیگر پیشی می‌گرفتند. تا آن جا که سر حرف خ را به عنوان علامت سکون حرف به کار بردند. این عمل اشاره به آن داشت که حرف ساکن، اخف از حرف متحرک است. و برخی سر حرف م را برای علامت ساکن انتخاب کردند. برای حروف مشدد، علامت سه دندانه و برای الف‌های وصل، سر حرف ص معین شد. هم چنین صنعت خط و حاشیه نگاری رو به پیش رفت گذاشت و با ظرافت خاصی در مصحف‌ها به کار برده شد (۱۶).

گفته شده است که تقسیم قرآن به قسمت‌های ده گانه و پنج گانه و حزب و جزء و تعیین علامت و نشانه برای آن‌ها، به موجب امر مامون عباسی انجام گرفته است.

برخی گفته‌اند که حجاج به این کار دست زد. احمد بن الحسین گفته است: «حجاج، قراء بصره را گرد آورده و گروهی از میان آنان انتخاب کرد و از آنان خواست که حروف قرآن را شمارش کنند. آنان در طی چهار ماه این کار را به پایان رساندند و نشان دادند که قرآن دارای ۷۷۴۳۹ کلمه و ۳۲۳۰۱۵ و به قولی ۳۴۰۷۴۰ حروف است. نیمه قرآن با کلمه و لیتلطف (۱۷) در سوره کهف مشخص شده است. تعداد آیات قرآن ۶۲۳۶ آیه می‌باشد».

معروف است که تقسیم قرآن به ۱۲۰ حزب و سی جزء، برای تسهیل قرائت آن در مکتب خانه‌ها و غیره بوده است (۱۸).

ولی ابو الحسن علی بن محمد سخاوی (متوفای ۶۴۳) از دانش‌مندان بزرگ در ادب و فقه و قرائت که در دمشق می‌زیست، در کتاب جمال القراء «تقسیم بندی قرآن را به ۳۰ جزء و هر جزئی را به ۱۲ قسمت، که مجموعاً ۳۶۰ قسمت باشد، به دانش‌مند نامی ابو عثمان عمرو بن عبید (متوفای ۱۴۴) که از شیوخ معتزله و مردی زاهد پیشه بود، نسبت می‌دهد و می‌گوید که او با درخواست منصور (خلیفه عباسی)

(متوفای ۱۵۸) این کار را انجام داده است.

منصور دوانیقی از وی خواست تا قرآن را بر حسب ایام سال تقسیم بندی کند و برای تنظیم حفظ و قرائت روزانه قرآن آماده

گردد. او به درخواست منصور پاسخ مثبت داد و با نظمی استوار این تقسیم بندی را انجام داد و در پایان هر جزء با خطزین نشانه گذاری کرد.

منصور آن را به فرزند خود مهدی تعلیم داد و سپس دیگران پیروی کرده، و کم کم این تقسیم بندی میان مسلمانان رواج یافت (۱۹). بلندترین سوره های قرآن، بقره و کوتاه ترین سوره کوثر است. طولانی ترین آیه قرآن، آیه دین یعنی آیه ۲۸۲ سوره بقره است که دارای ۱۲۸ کلمه و ۵۴۰ حرف است و کوتاه ترین آیه و الضحی (۲۰) و پس از آن و الفجر (۲۱) است. بزرگ ترین کلمه در قرآن فاسقینا کموه می باشد که دارای ۱۱ حرف است (۲۲).

احمد در مسند خود از اوس بن حذیفه روایت می کند که من در میان گروهی از بنی مالک بودم که اسلام آورده و به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند. ما را در خیمه ای جای داده و پیامبر صلی الله علیه و آله همه روزه در بازگشت از مسجد و پیش از رفتن به خانه خود نزد ما می آمد. او شبها پس از نماز عشا نزد ما می ماند و از رفتاری که قوم وی در مکه و پس از مهاجرت به مدینه با او داشتند، سخن می گفت. پیامبر صلی الله علیه و آله شبی دیرتر از وقت همیشگی نزد ما آمد. علت تاخیر را از حضرتش پرسیدم، فرمود: حزبی (قسمتی مشخص) از قرآن [که مرسوم هر شب من بود تلاوت کنم] باقی مانده بود، خواستم آن را انجام داده به پایان برسانم، آن گاه از مسجد بیرون آمیم. ما صبح گاه از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدیم: قرآن را چگونه حزب بندی می کنید؟ گفتند: آن را به شش سوره، پنج سوره، ف سوره، نه سوره، یازده سوره، سیزده سوره، تقسیم بندی می کنیم و حزب بندی سوره های مفصلات (سوره های کوچک که آیه های کوتاه دارند) از سوره ق است تا پایان قرآن (۲۳).

ظاهرا جمله اخیر گفته خود اوس است که در دنباله بیان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و به مناسبت ذکر کرده است. زیرا در آن زمان قرآن به صورت مصحف و ترتیب یافته در نیامده بود، تنها سوره ها کامل شده بود و آن ها را برای آسان تر شدن قرائت بر حسب ایام یا اوقات به قسمت های مساوی تقسیم می نمودند.

قرآن در مراحل تکاملی خود

قرآن از صدر اول، به خصوص از ناحیه کتابت و زیبایی خط، با گذشت زمان سیر تکاملی داشته است. خطاطان بزرگ، در زیبایی قرآن و تکمیل خط آن، سهم به سزایی داشته اند. نخستین کسی که در راه تکمیل کتابت مصحف و زیبایی خط آن قدم برداشت، خالد بن ابی الهیاج از اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام بود که در حدود سال صدم هجری در گذشته است. او به خوشنویسی و داشتن خط زیبا معروف بود.

گفته اند که سعد، مولا - و حاجب ولید، وی را برای کتابت مصحف و شعر و اخبار در دربار ولید بن عبد الملک (۹۶-۸۶) استخدام کرد. او کسی است که پس از تجدید بنا و توسعه مسجد نبوی در مدینه، به دست عمر بن عبد العزیز، سوره شمس را باطلا بر محراب آن مسجد نوشت. این تجدید بنا به سال ۹۰ هجری پایان یافت (۲۴).

عمر بن عبد العزیز از خالد خواست که مصحفی با همین خط برای او بنویسد و او مصحفی را با زیبایی تمام نوشت. عمر بن عبد العزیز آن را پذیرفت و بر او آفرین گفت. اما خالد مبلغ زیادی را برای انجام این کار می خواست، که عمر از پرداخت آن خود داری کرده و مصحف را به او پس داد.

محمد بن اسحاق (ابن الندیم) می گوید: «مصحفی را به خط خالد بن ابی الهیاج از اصحاب علی علیه السلام دیدم. این مصحف در مجموعه خطوط تاریخی محمد بن الحسین معروف به ابن ابی بعره بود که پس از او به عبد الله بن حانی رسید» (۲۵).

خطاطان تا اواخر قرن سوم هجری مصحف ها را با خط کوفی می نوشتند. از این پس، در اوایل قرن چهارم، خط زیبای نسخ جای خط کوفی را گرفت. اولین مصحف به خط نسخ، به ست خطاط معروف محمد بن علی بن الحسین بن مقله (۳۲۸-۲۷۲) نوشته شد. گفته شده

است: وی اولین کسی است که به خط ثلث و نسخ نوشت. او که در علم هندسه تخصص داشت، با رسم حروف هندسی و بنانه‌ها قواعد و اصول آن، خط عربی اسلامی را تغییر داد و بدان زیبایی بخشید.

این کار منحصر به اوست و تا کنون در میان امت اسلامی خطاطی با این مهارت یافت نشده است. تعدادی از مخطوطات تاریخی، مانند مصحف موجود در موزه هرات در افغانستان منسوب به اوست و گفته‌اند که او دو بار قرآن را نوشت (۲۶).

خط نسخ عربی در قرن هفتم هجری، به دست یاقوت بن عبد الله موصلی (متوفای ۶۸۹) به حد اعلای کمال خود رسید. او با خط زیبای خود هفت مصحف نوشت. این مصحف‌ها با انواع خطوط نوشته شده بود و پیش‌وای دیگر نویسندگان قرار گرفت. (۲۷) کلیه مصحف‌ها تا قرن یازدهم هجری بر شیوه خط یاقوت نوشته می‌شد. در اول قرن دوازدهم ترک‌های عثمانی، به خصوص پس از فتح مصر به دست سلطان سلیم، خط عربی اسلامی را مورد توجه قرار دادند و به دست خطاطان فارسی که در امپراتوری عثمانی خدمت می‌کردند در پیش برد و تکمیل این خط کوشیدند. سلطان سلیم تمام خطاطان، نقاشان و هنرمندان را در پایتخت خود گرد آورد. اینان انواع جدیدی از خطوط عربی، مانند خط رقعی، خط دیوانی، خط طغرای و خط اسلامبولی را پدید آوردند، که هم‌چنان در نوشته‌ها متداول است.

برخی از خطاطان عثمانی که شهرت بسیار یافتند عبارتند از: حافظ عثمان (متوفای ۱۱۱۰) و سید عبد الله افندی (متوفای ۱۱۴۴) و استاد اسم (متوفای ۱۱۶۹) و ابوبکر ممتاز بک مصطفی افندی، که خط رقعی را اختراع کرد. این خط از سهل‌ترین و ساده‌ترین خطوط عربی است. او قواعد این خط را وضع نمود و اولین بار با این خط کتابت کرد. ابوبکر ممتاز بک در زمان سلطان عبد المجید خان و به سال ۱۲۸۰ هجری این خط را عرضه کرد.

چاپ مصحف‌ها نیز مانند کتابت آن، در دوره‌های مختلف رو به کمال داشته است. نخستین بار در حدود سال ۹۵۰ هجری مطابق ۱۵۴۳ میلادی، قرآن در بندقیه به چاپ رسید. ولی پس از چاپ، مقامات کلیسا به معدوم کردن آن دستور دادند. پس از آن در سال ۱۱۰۴ هجری مطابق با ۱۶۹۲ میلادی هنکلمان (۲۸) در شهر هامبورگ به چاپ قرآن همت گماشت. پس از وی در سال ۱۱۰۸ هجری مطابق با ۱۶۹۶ میلادی ماراکی (۲۹) در «پادو» (۳۰) به چاپ قرآن دست زد.

به سال ۱۲۰۰ هجری مطابق با ۱۷۸۵ میلادی، مولا عثمان در «پترزبورگ»

روسیه، قرآن را چاپ کرد و این اولین چاپ اسلامی قرآن بود. نظیر آن در «قازان» نیز به چاپ رسید.

فلوگل (۳۱) نیز در سال ۱۲۵۲ هجری مطابق با ۱۸۳۶ میلادی در شهر «لیزیک» (۳۲) به چاپی مخصوص از قرآن دست زد. این چاپ از قرآن به علت املای ساده آن با استقبال بی نظیر اروپاییان رو به رو شد. اما مانند دیگر چاپ‌های اروپایی در جهان اسلام توفیقی به دست نیاورد.

اولین دولت اسلامی که به چاپ قرآن اقدام کرد و اقدام آن با موفقیت رو به روشد، «ایران» بود. این دولت اسلامی دو چاپ سنگی زیبا و منقح از قرآن تهیه کرد.

این چاپ‌ها که در حجمی بزرگ ارائه شده و دارای ترجمه در ذیل هر سطر بود و برخوردار از فهرست‌های متعدد بود. اولین نسخه به سال ۱۲۴۳ هجری مطابق با ۱۸۲۷ میلادی در تهران و دومین نسخه در سال ۱۲۴۸ هجری مطابق با ۱۸۳۲ میلادی در تبریز به چاپ رسید. در این زمان در هند نیز قرآن چاپ و منتشر شد.

به دنبال آن، از سال ۱۲۹۴ هجری مطابق با ۱۸۷۷ میلادی، ترکیه عثمانی به چاپ‌های مختلفی از قرآن دست زد که در نهایت زیبایی و استواری قرار داشت.

در سال ۱۳۲۳ هجری مطابق با ۱۹۰۵ میلادی، روسیه تزاری به چاپ قرآنی به خط کوفی و به حجمی بزرگ همت گماشت، که تصور می‌رفت یکی از مصحف‌های اولیه عثمانی است. این قرآن خالی از نقطه و علائم فتحه و کسره بود. چند ورق از اول آن افتاده و

آخر آن نیز ناقص بود. این قرآن از آیه هشتم سوره بقره: و من الناس من يقول امنا بالله و باليوم الاخر و ما هم بمؤمنین آغاز و به آیه چهارم از سوره زحرف:

و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم پایان می‌یافت. این قرآن در سمرقند پیدا شده بود و در اختیار کتاب خانه سلطنتی در پترزبورگ بود و انستیتوی آثار در «تاشکند» آن را با همان حجم اصلی و خصوصیات دیگر در پنجاه نسخه فتوگرافی کرده، به مهم‌ترین دانش‌گاه‌های کشورهای اسلامی هدیه نمود. نسخه‌ای از این قرآن در کتاب خانه دانش‌گاه تهران (با شماره DSS) موجود است. ۱۴۴۰۳

در سال ۱۳۴۲ هجری مطابق با ۱۹۲۳ میلادی، کشور مصر به چاپ قرآن اقدام نمود. چاپ این قرآن به وسیله کمیته‌ای با تعیین وزارت اوقاف آن کشور و به سرپرستی مشایخ الازهر انجام شد. این نسخه از قرآن با پذیرش جهان اسلام رو به رو شد و چاپ‌های بسیاری بر اساس آن انجام گرفت.

در سال ۱۳۷۰ هجری مطابق با ۱۹۵۰، عراق نیز به چاپ نفیسی از قرآن دست زد. هم چنین سراسر جهان اسلام به چاپ و نشر قرآن به بهترین صور و زیباترین انواع چاپ همت گماشتند. این روش هم چنان در جهان اسلام ادامه دارد.

هم چنین قرآن دیگری از خطاطی سوری به نام عثمان طه رواج یافت. این قرآن در کشورهای سوریه، عربستان، ایران، لبنان و دیگر کشورهای اسلامی چاپ شد.

ویژگی این چاپ تنظیم آیات در صفحه و تقسیم منظم حزب‌ها و جزءهای سی‌گانه قرآن است (۳۳).
پی‌نوشتها:

۱- ر. ک: دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۳، ص ۶۲۱. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، ج ۳، ص ۶۰-۵۸. ابن خلدون، المقدمة، ص ۴۲۱-۴۱۷. خلیل یحیی النامی، اصل الخط العربی، ج ۳. ترکی عطیة، الخط العربی الاسلامی، ص ۲۲. عبد الفتاح عباده، انتشار الخط العربی، ص ۱۵-۱۳. ناجی المصروف، مصور الخط العربی، ص ۳۳۸. محمد طاهر الملکی الکردی، تاریخ الخط العربی و آدابه، ص ۵۴.

۲- دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۳، ص ۷۲۲. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۰۰-۳۹۹. تاریخ القرآن، ص ۶۸.

۳- موالی به کسانی می‌گویند که غیر عرب‌اند و در میان عرب با آنان پیوند دارند.

۴- ابو احمد عسکری، التصحیف و التحریف، ص ۱۳.

۵- ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۲، ص ۳۲.

۶- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۹۹. انعام ۵۴:۶.

۷- بقره ۱۸۳:۲.

۸- توبه ۳:۹.

۹- می‌گویند: زیاد بن ابیه کسی را بر سر راه ابو الاسود گماشت تا به عمد این آیه را به غلط بخواند تا او را برانجام خواسته زیاد تحریک کند (الخط العربی الاسلامی، ص ۲۶).

۱۰- الفهرست: ص ۴۶. فن اول از مقاله دوم.

۱۱- صدر، حسن، تاسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۵۲.

۱۲- تاریخ تمدن اسلامی، ج ۳، ص ۶۱.

۱۳- الخط العربی الاسلامی، ص ۲۷ به نقل از: ابو عمرو عثمان بن سعید دانی در المقنع فی رسم المصحف و نیز رجوع کنید به: تاریخ القرآن، ص ۶۸.

۱۴- الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۱. ابو عمرو الدانی، کتاب النقط، ص ۱۳۳.

- ۱۵- تاسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۵۲، نقل از: سلامه بن عیاض، المصباح.
- ۱۶- کھف ۱۹: ۱۸.
- ۱۷- ر.ک: البرهان، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۲.
- ۱۸- سخاوی، جمال القراء و کمال الاقراء، چاپ بیروت ۱۹۹۳ م، ج ۱، ص ۳۷۹-۱۷۸.
- ۱۹- ضحی ۱: ۹۳.
- ۲۰- فجر ۱: ۸۹.
- ۲۱- حجر ۲۲: ۱۵. ر.ک: البرهان، ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۲.
- ۲۲- مسند احمد، ج ۴، ص ۳۴۳.
- ۲۳- تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۳۰ و ۳۶.
- ۲۴- الفهرست، ص ۹ فن اول از مقاله اول و ص ۴۶ فن اول از مقاله دوم.
- ۲۵- الخط العربی الاسلامی، ص ۱۵۵. الخطاط البغدادی، ص ۱۶.
- ۲۶- الخط العربی الاسلامی، ص ۱۷۱. مصور الخط العربی، ص ۹۲.
- ۲۷- شهری بندری است در شمال ایتالیا.
۲۸. incklemann.
۲۹. Maracci.
۳۰. aoue.
۳۱. lugel.
۳۲. Leizig.
- ۳۳- برای اطلاع بیش تر از خط عثمان طه و ویژگی های آن رجوع کنید به: خرمشاهی، بهاء الدین، قرآن پژوهشی، ص ۶۵۷.

فصل چهارم

قراء و قرائات سبع

قراءت قرآن و تلاوت آیات آن یکی از مهم ترین مسایل قرآن به شمار می رود، به طوری که از همان ادوار نخستین پیوسته عده ای به این کار همت گماشته و عهده دار قرائت قرآن و تعلیم آن در جامعه اسلامی بوده اند. طبقات قراء شامل بزرگان صحابه چون عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب، ابو الدرداء و زید بن ثابت در طبقه اول، عبد الله بن عباس، ابو الاسود دؤلی، علقمه بن قیس، عبد الله بن سائب، اسود بن یزید، ابو عبد الرحمان سلمی و مسروق بن اجدع در طبقه دوم، و بالاخره بزرگانی دیگر در طبقات سوم تا هشتم می گردد. پس از این طبقات از قراء، عهد تدوین قرائات آغاز شد و به دنبال آن قراء سبعة تعیین گردیدند.

سلسله قراء (قاریان به نام قرآن) و قرائات، قرن به قرن پیوسته ادامه داشت تا این که در اوایل قرن چهارم ابوبکر ابن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴) شیخ القراء بغداد، قرائات را در هفت قرائت از هفت قاری بنام، به رسمیت شناخت. بعدها در دوره های مختلف هفت قاری دیگر اضافه شد که بدین ترتیب مجموعاً چهارده قرائت معروف شد. به دلیل آن که هر کدام از این قرائات به وسیله دو راوی روایت شده، مجموع قرائت متداول به بیست و هشت قرائت می رسد.

در حجیت قرائات و تواتر آن ها، که آیا جملگی به طور متواتر از پیامبر اکرم نقل و ضبط شده است یا نه، گفتگو فراوان است. به طور

کلی از آن مباحث می‌توان نفی تواتر قرائت را نتیجه گرفت، زیرا طبق رای محققین، بیش از یک قرائت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نرسیده است و آن قرائتی است که در میان مردم (جمهور مسلمانان) متداول است و هر قرائت که با آن مطابق باشد، مقبول و گرنه مردود است (۱).

تعریف قرائت

رائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است و اصطلاحاً به گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های خاصی است. بدین معنا که هر گاه تلاوت قرآن به گونه‌ای باشد که از نص وحی الهی حکایت کند و بر حسب اجتهاد یکی از قراء معروف- بر پایه و اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده- استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است. البته قرآن دارای نص واحدی است و اختلاف میان قراء بر سر به دست آوردن و رسیدن به آن نص واحد است.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد و لکن الاختلاف یجیء من قبل الرواة (۲)، قرآن یکی بیش نیست و اختلافات بر سر قرائت آن از جانب راویان (قاریان) صورت گرفته است. قاریان قرآن (قراء معروف) راویان و ناقلان همان قرآنی هستند که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردیده و اختلاف آنان از اختلاف در نقل و روایت آن نص نشأت گرفته، و آن به سبب عواملی است که این اختلاف را ایجاد کرده است. پایه‌های آن عوامل عبارتند از:

- اختلاف مصاحف اولیه، چه پیش از اقدام به یک سان کردن مصاحف در زمان عثمان و چه پس از آن، - نارسایی خط و نوشته‌های قرآن که از هر گونه علایم مشخصه و حتی از نقطه‌عاری بوده است، - ابتدایی بودن خط نزد عرب آن روز.

عوامل اختلاف قرائات

اشاره

عوامل اختلاف در قرائت قرآن به دوران صحابه، پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بازمی‌گردد. در آن زمان، صحابه بر سر جمع و نظم و تالیف قرآن اختلاف کردند و همین امر سبب شد که گاه و بی‌گاه بر سر قرائت قرآن میان قاریان اختلافی پدید آید. هر گروه قرائت خویش را بر دیگران ترجیح می‌داد و به دنبال آن گفت و گوها و بگومگوها به وجود می‌آمد و گاه کار به منازعه می‌کشید.

این اختلافات موجب شد تا در عهد عثمان مصحف واحدی تهیه شود و از روی آن نسخه‌های متعدد و متحد الشکلی تهیه گردیده، به مراکز مهم کشور اسلامی فرستاده شود. البته اختلافاتی میان این نسخه‌ها که می‌بایست کاملاً متحد باشند، یافت شد که بعداً مایه برخی اختلاف قرائات گردید. در جدول زیر به برخی از این اختلافات اشاره می‌شود:

/سوره/آیه/مصحف مدینه و شام/مصحف کوفه و بصره مطابق با مصحف امروز

/بقره/۱۱۶/ قالوا اتخذ الله ولدا.../ و قالوا اتخذ الله ولدا....

/بقره/۱۳۲/ و اوصی بها ابراهیم.../ و وصی بها ابراهیم...

/مائده/۵۴/ من یرتد منکم عن دینه.../ من یرتد منکم عن دینه...

/اعراف/۱۴۱/ و اذا انجاکم من آل فرعون.../ و اذ انجیناکم من آل فرعون...

/اسراء/۹۳/ قال سبحان ربی.../ قل سبحان ربی...

این همه کوشش که برای یک‌سان شدن مصاحف به کار رفته بود، تقریباً هدر رفته به نظر می‌آید و دامنه این اختلافات روز به روز

گسترده‌تر می‌شد. تا دیروز، اختلاف بر سر قرائت صحابه بود و امروز پس از یک‌سان شدن مصاحف، اختلاف بر سر خود مصاحف است. البته خلیفه (عثمان) این نارسایی‌ها را در همان وهله اول در مصحفی که به دست او دادند مشاهده کرد و اعتراض نمود که چرا می‌بایست این گونه نارسایی‌ها در این مصحف وجود داشته باشد؟ او گفت: «اری فیه لحن، خطای نوشتاری در آن می‌بینم. به او گفتند: «افلا نغیره، آیا آن را تغییر ندهیم؟»

گفت: «نه، دیگر دیر شده است، عرب خود با زبان فطری خود آن را استوار می‌خواند»، ولی فکر نمی‌کرد که در آینده ملت‌های مختلف با زبان‌های مختلف باید این قرآن را بخوانند و سلیقه عربی اصیل را حتی خود عرب نیز در روزگاران بعد نخواهند داشت (۳)

به هر جهت عوامل اختلاف مصاحف حتی پس از یک‌سان شدن آن‌ها بسیار است. در ذیل به برخی از مهم‌ترین عوامل اشاره می‌شود:

۱. ابتدایی بودن خط

خط در جامعه عربی آن روز در مراحل ابتدایی خود بود، اصول کتابت استوار نشده و مردم عرب فنون خط و روش نوشتن صحیح را نمی‌دانستند، و بسیاری از کلمات را به مقیاس تلفظ می‌نگاشتند. امروزه، هنوز آثاری از آن نحوه کتابت در رسم الخط باقی مانده است. در آن رسم الخط، کلمه به شکلی نوشته می‌شد که به چند وجه قابل خواندن بود، نون آخر کلمه را به شکلی می‌نوشتند که با «ر» فرقی نداشت و نیز شکل «و» با «ی» یکی بود. چه بسا «م» آخر کلمه به شکل «و» و «د» را به صورت کاف کوفی و عین وسط را به شکل «ه» می‌نوشتند. گاهی حروف یک کلمه را جدا از یک دیگر می‌نگاشتند. «ی» را از کلمه جدا می‌کردند، مانند «یستحی» و «نحی» و «احی» یا این که «ی» را حذف می‌کردند. چنان که ایلافهم به شکل الافهم نوشته می‌شد که خود برای خواننده ایجاد اشکال می‌کرد. لذا برخی از قراء لفظ اخیر را همان گونه که نوشته شده بدون یا خوانده‌اند، از جمله ابو جعفر را می‌توان نام برد که آیه لایلاف قریش (۴) را با حذف همزه و اثبات یا «لایلاف قریش و آیه ایلافهم رحله الشتاء و الصیف (۵) را با حذف یا» و اثبات همزه الافهم می‌خواند. (۶)

ابن فلیح الفهم با اثبات همزه و اسقاط یا و سکون لام قرائت کرده و هر یک از قراء به علت نارسایی رسم الخط، این کلمه را به نحوی عجیب خوانده است.

هم چنین، گاه تنوین را به شکل نون می‌نوشتند و نون را به صورت الف. مثلاً- لئسفعن (۷) به صورت لئسفعا، و آیه و لیكونن من الصاغرین (۸) به شکل لیكونا...

نوشته می‌شد. به عبارت دیگر الف تنوین را به جای نون تاکید خفیفه به کار می‌بردند.

از این رو آیه و اذن لآتیناهم من لدنا اجرا عظیما (۹) را به صورت اذا، نیز نوشته‌اند (۱۰).

در رسم الخط ابتدایی آن زمان، هم چنین واو و یا بدون هیچ علتی حذف می‌شد که خود یکی از مهم‌ترین عوامل ابهام و اشکال و اختلاف در قرائت، بلکه در تفسیر، به شمار می‌آمد. مثلاً در آیه و صالحوا المؤمنین (۱۱) و او از «صالحوا» حذف و به صورت و صالح المؤمنین نوشته شده. لذا معلوم نبود که این کلمه مفرد است یا جمع مضاف (۱۲).

گاه نیز الف از عادا الاولى (۱۳) حذف می‌گردید، و به صورت عاد الاولى نوشته می‌شد و در نتیجه. در برخی مصاحف به جاءنا (۱۵) الف اضافه می‌شد و به صورت جاءنا، در می‌آمد که روشن نبود این کلمه مفرد است یا تشبیه (۱۶). هم چنین در پی بسیاری از واوهای آخر کلمه (لام الفعل) الف گذارده می‌شد و این تصور پیش می‌آمد که این واو علامت جمع است و از طرف دیگر، الف را از واو جمع حذف می‌نمودند. مثال‌هایی از مورد اول: «انما اشکوا بثی»، «فلا- یربوا»، «نبلوا اخبارکم»، «ما تتلوا الشیاطین. و از مورد دوم:

«فاؤو»، «جاؤو»، «تبؤو الدار»، «سعو» و «عتو» و....

خلاصه، این گونه نارسایی‌ها در رسم الخط مصاحف اولیه- که هنوز هم باقی است- مشکلات بسیاری به بار آورد، از جمله این مشکلات بروز اختلافات بسیار عمیق میان قاریان قرآن بود. به علت همین نارسایی‌ها در رسم الخط مصحف بود که برخی از پیشینیان از آن سلب اعتماد نموده، بسیاری از موارد ابهام قرآن را غلط‌پنداشته‌اند و از خطا کارهای نویسنده‌گان اصلی قرآن شمرده‌اند. چنان که از ابن عباس روایت شده که او آیه «و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه (۱۷) را» و وصی قرائت می‌کرد و می‌گفت: «آیه در اصل به این نحو بود و بر اثر چسبیدن واو دوم به صاد، مردم آن را «قضی خوانده‌اند». البته روشن است که در نوشته‌های اولیه نقطه نیز وجود نداشته و زمینه چنین تصویری پیش آمده است.

ابن اشته می‌گوید: «نویسنده در نوشتن کلمه و قضی مرکب زیاد به کار برده و در نتیجه واو به صاد چسبیده است (۱۸) و نیز از ابن عباس روایت شده است که آیه ۳۱ از سوره رعد را به این نحو می‌خواند: «ا فلم یتبین الذین آمنوا». به او گفته شد در مصحف ا فلم ییاس آمده است، ولی او گفت: گمان می‌کنم نویسنده اشتباه کرده، دندان‌های حروف را درست نوشته است (۱۹). باید توجه داشت که در نوشته‌های پیشین به جای الف- در وسط کلمه- دندان‌ها می‌گذارند. لذا «ییس با» یتبین جز در شماره دندان‌ها در نوشتن چندان تفاوتی نداشت.

۲. بی نقطه بودن حروف

یکی از عواملی که در قرائت قرآن مشکلات فراوانی ایجاد نمود، بی نقطه بودن حروف معجمه (نقطه‌دار) و جدا نساختن آن از حروف مهمله (بی نقطه) بود. لذا میان س و «ش در نوشتن هیچ فرقی نبود. هم چنین میان ب، «ت و «ث»، «ج»، «ح و «خ»، «ص و «ض»، «ط و «ظ»، «ع و «غ»، «ف و «ق»، «ن و «ی تفاوتی وجود نداشت. خواننده باید با دقت در معنای جمله و ترکیب کلامی تشخیص می‌داد که حرف موجود، جیم است یا حا و یا خا. هم چنین حرف مورد نظر با است یا تا و ثا، نون است یا یا.

از این جهت در سوره حجرات در قرائت کسائی آمده است: ان جاء کم فاسق ببناء فثبتوا و در قرائت دیگران... فتبینوا (۲۰). ابن عامر و کوفیون خوانده‌اند:

ننشرها... (۲۱) و دیگران ننشرها... (۲۲). ابن عامر و حفص خوانده‌اند: و یکفر عنکم... (۲۳) و دیگران نکفر... (۲۴). ابن سمیع: «فالیوم ننجیک ببدنک و دیگران «... ننجیک...» (۲۵) خوانده‌اند (۲۶). کوفی‌ها- جز عاصم- «لثوینهم من الجنة غرفا» و دیگران لنبوئهم (۲۷) خوانده‌اند (۲۸).

۳. خالی بودن از علایم و حرکات

در مصاحف اولیه کلمات عاری از هر گونه اعراب و حرکات ثبت می‌شد. وزن و حرکت اعرابی و بنائی کلمه مشخص نبود، لذا برای خواننده غیر عرب مشکل بود تا تشخیص دهد وزن و حرکت کلمه چگونه است. حتی برای کسانی که با زبان عربی آشنا بودند دشوار بود تا بدانند هیات کلمه چگونه است. مثلاً مشخص نبود «اعلم فعل امر است یا فعل متکلم مضارع و احیاناً افعال التفضیل یا فعل ماضی از باب افعال.

حمزه و کسائی آیه قال اعلم ان الله علی کل شیء قدير (۲۹) را به صیغه فعل امر خوانده‌اند و دیگران به صیغه فعل مضارع متکلم (۳۰). کما این که نافع آیه و لا تسال عن اصحاب الجحیم (۳۱) را به صیغه نهی و دیگران به صیغه فعل مضارع مجهول خوانده‌اند (۳۲).

حمزه و کسائی آیه و من يطوع... (۳۳) را با «یا» و تشدید «طا» به صورت مضارع مجزوم خوانده و دیگران آیه را با «تا» و فتح و تخفیف

طا» به صورت فعل ماضی خوانده‌اند (۳۴).

ابن ابی هاشم گفته است: «سبب اختلاف در قرائات سبع این است که مصاحف فرستاده شده به مناطق و مراکز اسلامی، از هر گونه علایم مشخصه، نقطه و شکل، عاری بود. مردم از همین مصاحف برداشت می‌کردند، لذا میان قاریان شهرها اختلاف پدید می‌آمد» (۳۵).

استاد بزرگوار آیت الله خوئی فرموده است: «روشن نیست که اختلاف در قرائات منسوب به نقل باشد. بلکه به اجتهادات قراء منسوب است و مؤید آن تصریح بزرگان در این زمینه است. بلکه اگر ملاحظه شود که مصحف‌های اولیه از نقطه و شکل (اعراب و حرکات) خالی بوده، این احتمال قوت پیدا می‌کند» (۳۶).

۴. نبودن الف در کلمات

یکی دیگر از عواملی که در رسم الخط مشکل می‌آفرید، نبودن الف در رسم الخط آن روز بود. خط عربی کوفی از خط سریانی نشأت گرفته است. در خط سریانی مرسوم نبود که الف وسط کلمه را بنویسند و آن را اسقاط می‌کردند. چون قرآن در ابتدا با خط کوفی نگاشته می‌شد، الف‌های وسط کلمه مانند «سماوات رانمی‌نوشتند» (به این صورت: سموت). بعدها که علایم مشخصه ایجاد شد، الف را صرفاً با علامت الف کوچک در بالای کلمه مشخص می‌ساختند، مانند «سموت».

این امر (اسقاط الف وسط کلمه) بعدها در بسیاری از موارد منشا اختلاف قرائت گردید. مثلاً نافع و ابو عمرو و ابن کثیر ما یخضعون (۳۷) را و ما یخضعون الا- انفسهم خوانده‌اند. به دلیل آن که این کلمه در صدر آیه با همین وزن و اسقاط الف نوشته شده بوده است، پس گمان برده‌اند این کلمه هم همان گونه است (۳۸). در صورتی که مقتضای معنای آیه، بدون الف است. و نیز آیه و حرام علی قریه اهلکناها انهم لایرجعون (۳۹) چون بدون الف ثبت شده بود، حمزه و کسائی و شعبه آن را «حرم با کسرحاء مهمله خوانده‌اند» (۴۰).

ابو جعفر و بصریون: و اذ واعدنا موسی اربعین لیلۃ (۴۱) در همین سوره و سوره اعراف و طه را، بدون الف و عدنا» (ماضی ثلاثی مجرد) خوانده‌اند و دیگران بالف. نافع فی غیابت الجب (۴۲) را «فی غیابات...» خوانده، به گمان این که جمع است، زیرا این کلمه در مصحف بدین گونه رسم شده بود «غیبت الجب». لذا هر کس طبق اجتهاد خود آن را جمع یا مفرد خوانده و دلایل قرائت خود را مشروحاً بیان داشته است (۴۳).

خلاصه، این گونه عوامل - که به برخی اشاره شد (۴۴) - موجب گردید که قراء بر سر رسیدن به قرائت، با هم اختلاف کنند و هر یک طبق اجتهاد خود و دلایلی که در دست دارد، قرائت خود را توجیه نماید.

قراء سبعة و راویان آنها

به دلایلی که ذکر شد قرائت قرآن بین قاریان در مواردی اختلافی بود و تعداد قاریان در طی سالیان متممادی افزایش می‌یافت تا این که ابن مجاهد از میان کلیه قرائات، هفت قرائت را برگزید که هر کدام دو راوی دارند:

۱. ابن عامر: عبد الله بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) قاری شام، دو راوی او هشام بن عمار (۲۴۵-۱۵۳) و ابن ذکوان (۲۴۲-۱۷۳) هستند که هرگز ابن عامر را درک نکرده‌اند.

۲. ابن کثیر: عبد الله بن کثیر دارمی (متوفای ۱۲۰) قاری مکه، دو راوی او بزی (۲۵۰-۱۷۰) و قبل (۲۹۵-۱۹۱) هستند که هرگز او را درک نکرده‌اند.

۳. عاصم: عاصم بن ابی النجود اسدی (متوفای ۱۲۸) قاری کوفه، دو راوی او حفص بن سلیمان - پسر خوانده او - (۱۸۰-۹۰) و شعبه ابو

بکر بن عیاش (۱۹۳-۹۵)

هستند. حفص قرائت عاصم را دقیق‌تر و مضبوط‌تر می‌دانست و قرائت عاصم به وسیله او منتشر شده و تا امروز متداول است و همین قرائتی است که امروزه در اکثر کشورهای اسلامی رایج است.

۴. ابو عمرو: زبان ابو عمرو بن علاء مازنی، (متوفای ۱۵۴) قاری بصره، دوراوی او دوری حفص بن عمر (متوفای ۲۴۶) و سوسی صالح بن زیاد (متوفای ۲۶۱) هستند که او را درک نکرده‌اند و به واسطه یزیدی قرائت را از او گرفته‌اند.

۵. حمزه: حمزه بن حبيب زیات (متوفای ۱۵۶) قاری کوفه، دو راوی او خلف بن هشام (۲۲۹-۱۵۰) و خالد بن خالد (متوفای ۲۲۰) که قرائت را با واسطه از او گرفته‌اند.

۶. نافع: نافع بن عبد الرحمان اللیثی (متوفای ۱۶۹) قاری مدینه، دو راوی او عیسی بن میناء (۲۲۰-۱۲۰) معروف به قالدون - پسر خوانده نافع - و ورش، عثمان بن سعید (۱۹۷-۱۱۰) هستند و این قرائت همان است که در برخی از کشورهای مغرب عربی امروزه رایج است.

۷. کسائی: علی بن حمزه (متوفای ۱۸۹) قاری کوفه، دو راوی او لیث بن خالد (متوفای ۲۴۰) و دوری، حفص بن عمر - که راوی ابو عمرو هم بود - (متوفای ۲۴۶) هستند.

قراء عشره

متاخرین سه نفر دیگر بر این هفت نفر اضافه کرده‌اند:

۸. خلف: خلف بن هشام، راوی حمزه (متوفای ۲۲۹) قاری بغداد، دو راوی او ابو یعقوب (متوفای ۲۸۶) و ابو الحسن (متوفای ۲۹۲) هستند.

۹. یعقوب: یعقوب حضرمی (متوفای ۲۰۵) قاری بصره، دو راوی او رويس (متوفای ۲۳۸) و روح (متوفای ۲۳۵) هستند.

۱۰. ابو جعفر: ابو جعفر مخزومی (متوفای ۱۳۰) قاری مدینه، دو راوی او ابن وردان (متوفای ۱۶۰) و ابن جماز (متوفای ۱۷۰) هستند.

قراء اربعه عشره

چهار قاری دیگری که به قرائت شاذ (خلاف مشهور) قرائت می‌کردند، ولی مقبول عامه مردم بودند، بر این ده قاری افزوده شده‌اند:

۱۱. حسن بصری: حسن بن یسار (متوفای ۱۱۰) قاری بصره، دو راوی او شجاع بلخی (۱۹۰-۱۲۰) و دوری (متوفای ۲۴۶) که او را درک نکرده و با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۲. ابن محیسن: محمد بن عبد الرحمان (متوفای ۱۲۳) قاری مکه، دو راوی او بزی (۲۵۰-۱۷۰) و ابن شنبوذ (متوفای ۳۲۸) هستند که با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۳. یزیدی: یحیی بن مبارک (متوفای ۲۰۲) قاری بصره، دو راوی او سلیمان بن حکم (متوفای ۲۳۵) و احمد بن فرج ضریر (متوفای ۳۰۳) هستند که با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۴. اعمش: سلیمان بن مهران اسدی (متوفای ۱۴۸) قاری کوفه، دو راوی او شنبوذی (۳۸۸-۳۰۰) و مطوعی (متوفای ۳۷۱) هستند که با چند واسطه از او روایت کرده‌اند.

این چهارده قرائت معروف که هر کدام از طریق دو راوی نقل شده است، مجموعاً بیست و هشت قرائت را تشکیل می‌دهند که شناسایی آنان فی الجمله انجام گرفت.

پنج نفر از قراء سبعة به غیر از ابن عامر و ابو عمرو ایرانی الاصلند. ابن عامر مجهول النسب و ابو عمرو از قبیله مازن تمیم است، ولی قاضی اسد یزیدی می‌گوید: «او از فارس شیراز از روستای کازرون برخاسته است».

عاصم، ابو عمرو، حمزه و کسائی، صریحاً اظهار تشیع می‌نمودند، ولی ابن کثیر و نافع از آن جا که هر دو از فارس هستند، احتمالاً شیعه

بودند. اما ابن عامر، بزرگ شده خاندان اموی بود او فردی ناشایست و بی پروا شناخته می شد (۴۵).

پی نوشتها:

- ۱- ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۴۲ به بعد و ۲۲۶-۲۱۸.
- ۲- اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۰، حدیث ۱۲.
- ۳- ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۸-۴.
- ۴- قریش ۱: ۱۰۶.
- ۵- قریش ۲: ۱۰۶.
- ۶- تفسیر طبرسی، ج ۱، ص ۵۴۴. شرح مورد الظمان، ص ۱۴۳.
- ۷- علق ۱۵: ۹۶.
- ۸- یوسف ۳۲: ۱۲.
- ۹- نساء ۶۷: ۴.
- ۱۰- شرح مورد الظمان، ص ۱۸۶.
- ۱۱- تحریم ۴: ۶۶.
- ۱۲- تفسیر طبرسی، ج ۱۰ ص ۳۱۶. شرح مورد الظمان، ص ۴۷.
- ۱۳- نجم ۵۰: ۵۳.
- ۱۴- شرح مورد الظمان، ص ۱۲۵.
- ۱۵- زخرف ۳۸: ۴۳.
- ۱۶- شرح مورد الظمان، ص ۱۲۸.
- ۱۷- اسراء ۲۳: ۱۷.
- ۱۸- الاتقان، ج ۱، ص ۱۸۰. الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۰.
- ۱۹- فتح الباری، ج ۸، ص ۲۸۳-۲۸۲ و رجوع کنید به: تفسیر طبری، ج ۱۳، ص ۱۰۴. الاتقان، ج ۱، ص ۱۸۵.
- ۲۰- حجرات ۶: ۴۹. ر.ک: ابو حفص انصاری، المکرر، ص ۱۴۱.
- ۲۱- بقره ۲۵۹: ۲.
- ۲۲- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱، ص ۳۱۰.
- ۲۳- بقره ۲۷۱: ۲.
- ۲۴- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱، ص ۳۱۶.
- ۲۵- یونس ۹۲: ۱۰.
- ۲۶- تفسیر طبرسی، ج ۵، ص ۱۳۰. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۳۷۹.
- ۲۷- عنکبوت ۵۸: ۲۹.
- ۲۸- تفسیر طبرسی، ج ۸، ص ۲۹۰.
- ۲۹- بقره ۲۵۹: ۲.
- ۳۰- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱، ص ۳۱۲.
- ۳۱- بقره ۱۱۹: ۲.

۳۲- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱، ص ۲۶۲.

۳۳- بقره ۱۵۸:۲.

۳۴- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱، ص ۲۶۸.

۳۵- طاهر بن احمد جزایری، التبیان، مطبعه منار ۱۳۳۴، ص ۸۶. البیان، ص ۸۶.

۳۶- البیان، ص ۱۸۱.

۳۷- بقره ۹:۲.

۳۸- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳۹- انبیا ۹۵:۲۱.

۴۰- شرح مورد الظمان، ص ۱۲۶.

۴۱- بقره ۵۱:۲.

۴۲- یوسف ۱۰:۱۲.

۴۳- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۲، ص ۵.

۴۴- عوامل مؤثر در به وجود آمدن اختلاف در قرائات را تا بیش از هفت عامل عمده در «التمهید، ج ۲» یاد آور شده‌ایم بدانجا رجوع شود.

۴۵- ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۲۶.

تواتر قرائات سبع

یکی از مسایل مهم، مساله تواتر قرائات سبع است که آیا این قرائات بالخصوص، متواترند و حجیت قطعی دارند؟ زیرا اگر متواتر باشند و با نقل همگانی روایت شده باشند، در حجیت آن‌ها شک و تردیدی نخواهد بود.

در گفتار بسیاری از نویسندگان و نیز برخی فقها، مساله تواتر قرائات سبع مطرح شده است. آنان گمان برده‌اند که این قرائات جملگی متواترند و حجیت شرعی دارند، بنابراین نمازگزار می‌تواند یکی از این قرائت‌ها را برگزیند. ولی محققین، تواتر قرائات را انکار می‌کنند و آن را قابل تصور نمی‌دانند، زیرا مقصود از تواتر قرائات سبعة چیست؟ اگر مقصود از نقل همگانی این قرائات نقل از خود قراء سبعة باشد، این فاقد ارزش است، چه مبدا تواتر باید مقام معصوم باشد تا منقول حجیت پیدا کند. و اگر مقصود تواتر نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله تا به این قراء باشد، این امر ثابت نیست، زیرا بیش تر قراء، حتی سند قرائت ندارند چه رسد به تواتر. به علاوه بیش تر قرائات از روی اجتهاد شخصی بوده و هرگز مستند به نقل و روایت نیست و اگر فرضاً تواتر قاریان را بپذیریم این تواتر اثری نخواهد داشت، زیرا تواتر برای کسی حجیت دارد که نسبت به خود او حاصل شده باشد نه دیگران. و اگر نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله به قراء و از آنان به دیگران باشد، فاقد شرط تواتر است، زیرا اساسی ترین شرط تواتر آن است که از مبدا تا مقصد در تمامی طبقات، نقل همگانی وجود داشته باشد و در این فرض چنین نمی‌باشد، زیرا در وسط به نقل فرد می‌رسد و از تواتر ساقط می‌گردد.

فرض کنیم که هر یک از قرائت‌های سبعة، از پیامبر صلی الله علیه و آله تا خود قاری متواتر است و سپس از وی به دیگران نقل شده است، آن گاه لازمه این فرض آن است که در دوران خود قاری اشخاص دیگری نیز این قرائت را نقل کنند. در صورتی که چنین نیست و کسی جز خود قاری قرائت را نقل نکرده است و صرفاً اوست که ناقل تواتر به دیگران است و این عمده ترین شرط تواتر را از دست داده است، زیرا در تمامی طبقات نقل همگانی وجود نداشته است.

بنابر این مساله تواتر قرائات سبع، اساساً قابل تصور نبوده و معقول نیست، زیرا در زمان هر یک از قاریان هفت گانه ناقل تواتر، صرفاً

خود آن قاری بوده نه دیگران، و گرنه آن قرائت بدو نسبت داده نمی‌شد و جنبه اختصاصی پیدا نمی‌کرد. اینک شرح این اجمال:

اصطلاح تواتر

تواتر اصطلاحی است در فن شناخت حدیث. در این فن، حدیث به اقسام متواتر، مشهور، مستفیض، آحاد، صحیح، حسن، مرسل و ضعیف و... تقسیم می‌شود. حدیث متواتر آن است که راویان آن، در تمام طبقات در حدی از کثرت و گستردگی باشند که یقین حاصل شود تبانی آنان بر ساختن آن حدیث و نقل آن به دروغ عادتاً ممتنع باشد. از این رو حدیث متواتر باید دارای شرایط زیر باشد:

- اتصال کامل سند حدیث از آخرین راوی تا منبع اولیه حدیث.

- تعداد راویان و ناقلان حدیث در حدی باشد که از نظر کثرت بیش از تعداد راویان حدیث مستفیض و مشهور به شمار آیند، به گونه‌ای که احتمال تبانی آنان بر دروغ داده نشود.

- کثرت راویان در هر دوره و طبقه، شرط است. بدین نحو که در هر زمانی حدیث را گروهی از گروه قبل از خود نقل کرده باشند تا حدیث به منبع اولیه برسد.

بنابر این اگر در یک طبقه از این طبقات تعداد راویان کم باشد و یا در یک مورد به راوی واحد منتهی شود و مجدداً تعداد راویان آن حدیث رو به کثرت و افزایش گذارد، چنین حدیثی اصطلاحاً متواتر نیست و در زمره اخبار آحاد به شمار می‌آید.

فرضیه تواتر قرائت‌ها، از همین قبیل است، زیرا نقل قرائت از خود قراء، متواتر است. اما سبب به زمان قبل از آنان تا زمان صحابه و عهد پیامبر صلی الله علیه و آله فاقد شرط تواتر است و در زمره اخبار آحاد به شمار می‌آید و این در صورتی است که سندی وجود داشته باشد. سندهای تشریفاتی ارباب کتب قرائت بر آن شده‌اند تا سندهایی برای قرائت‌ها، به ویژه قراء سبعة به دست آورند و قرائت آنان را مستند به پیامبر صلی الله علیه و آله ارائه دهند. در این راه از مشایخ قراء استفاده کرده، سلسله مشایخ را به عنوان سلسله اسناد قرائت جلوه داده‌اند. در حالی که سلسله مشایخ را نمی‌توان سلسله اسناد روایت گرفت، زیرا شاگردی که نزد استاد خود تعلیم یافته، تربیت شده او است نه راوی از وی. هر صاحب قرائت تربیت یافته، اختیار و نظر خود را در قرائت اظهار می‌دارد، نه نظر شیخ و استاد خویش را تا روایت یا نقل از وی بوده باشد. در حقیقت هر صاحب قرائت در انتخاب نحوه قرائت اجتهاد می‌کند لذا او را صاحب اختیار می‌دانیم نه راوی و ناقل قرائت مشایخ خود. از این رو است که قرائت هر یک از قراء را به خود او نسبت می‌دهیم همانند آرای فقهیه فقها که هر نظریه فقهی به همان صاحب نظر انتساب دارد، نه به شیخ او تا حالت نقل و روایت پیدا کند؛ به علاوه خود قراء در بیش تر قرائت‌ها (۱) چنین ادعایی نکرده‌اند و در کتب قرائت، برای اختیار هر صاحب قرائتی دلایل و حججی اقامه نموده، آن را منشا اختیار قرائت ویژه او شناخته‌اند. این می‌رساند که مستند قرائت هر قاری بزرگ، اجتهاد وی می‌باشد نه روایت از استاد خویش. از این رو سندهایی که در برخی کتب قرائت، مانند «التیسیر» و «التحییر» و «المکرر» و غیره آمده، در واقع سندهای تشریفاتی است که به جهت ترفیع شان قاریان معروف کوشیده‌اند تا از سلسله مشایخ آنان، به عنوان سلسله روایت اسناد استفاده نمایند. شیخ و استاد شاگردان خود را تربیت می‌کند تا خود صاحب نظر شوند نه آن که یافته‌های خود را به آنان تلقین نمایند و آنان بدون کم و کاست آن را دریافت دارند و به دیگران انتقال دهند!

جالب آن که این تلاش در مورد برخی از قراء چندان ثمر بخش نبوده، نتوانسته‌اند حتی سلسله مشایخ او را به دست آورند. مثلاً عبد الله بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) که نزدیک‌ترین قراء سبعة به دوران صحابه است، مشایخ او را نیافته تا سند روایتی برای قرائت وی ارائه دهند. ابن جزری، نه قول در سلسله مشایخ او یاد می‌کند و در نهایت ترجیح می‌دهد که وی قرائت را از «مغیره بن ابی شهاب مخزومی آموخته» و «مغیره نیز قرائت را از عثمان از پیامبر گرفته است. این در حالی است که از برخی نقل می‌کند معلوم نیست ابن عامر، قرائت را از که آموخته (۲) و درباره مغیره نیز تشکیک شده که قرائت را از عثمان گرفته باشد (۳).

علاوه بر این، مغیره که به عنوان شیخ قرائت ابن عامر معرفی شده، فردی ناشناخته است. شمس الدین ذهبی گوید: «گمان می‌رود که او در دوران حکومت معاویه در شام، قاری دمشق بوده که ابن عامر، قرائت را از وی آموخته باشد». گوید: «مغیره بن ابی شهاب جز از گفته ابن عامر شناخته نشده است (۴). لذا «ابن عساکر» در تاریخ دمشق - که شیوه او در آن کتاب گزارش حال بزرگان دمشق است - نامی از مغیره بن ابی شهاب نبرده، جز در شرح حال عبد الله بن عامر که از وی پرسیدند قرائت را نزد که آموختی؟ - زیرا مورد اتهام بود - او در جواب گفت: نزد مغیره و او از عثمان گرفته بود» (۵).

بیش از این از شیخ قرائت بودن مغیره و شخصیت او و فراگیری او از عثمان، اطلاعی در دست نیست. اساساً مطرح کردن عثمان به عنوان شیخ قرائت، با آن همه گرفتاری‌های وی و مشاغل فراوان دیگر او، جای سؤال است که پاسخ قانع کننده‌ای برای آن نتوان یافت!

اخبار آحاد نه متواتر

به فرض ثبوت اسناد بین قاری و یکی از صحابه اولیه، چنین اسنادی در زمره اسناد آحاد است و شرایط تواتر در آن وجود ندارد. دومین قاری نزدیک به عهد صحابه، عبد الله بن کثیر است که به سال ۱۲۰ هجری در گذشته و رجال سند او را تنها سه تن گفته‌اند که عبارتند از: عبد الله بن السائب و مجاهد بن جبر و درباس آزاد شده ابن عباس. و نیز عاصم بن ابی النجود (متوفای ۱۲۸) که سومین قاری نزدیک به زمان صحابه است. سند او از طریق دونفر، یعنی ابو عبد الرحمان السلمی و زر بن حبیش می‌باشد.

دورترین قاریان از نظر زمان به عهد صحابه، کسائی است که به سال ۱۸۹ در گذشته است و رجال سند او سه تن ذکر شده است که عبارتند از: حمزه بن حبیب و عیسی بن عمر و محمد بن ابی لیلی. آیا تواتر، در این زمان طولانی، به دو یا سه طریق ثابت می‌شود؟ آری، رجال سند نافع پنج تن و حمزه هفت تن و ابو عمرو دوازده تن ذکر شده است و این نیز به حد تواتر نمی‌رسد و در اصطلاح فن حدیث، آحاد به شمار می‌آید. صرف نظر از آن که در مورد رجال این اسناد نیز خدشه وارد است. چه برخی از آنان صلاحیت این کار را نداشته‌اند و برخی نیز شئون آنان ایجاب نمی‌کرد که متصدی قرائت باشند. مثلاً امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام را در زمره شیوخ حمزه یاد کرده‌اند. در حالی که مقام بزرگ امامت و مشاغل آن حضرت اجازه نمی‌داده که به کارهای کوچک بپردازد، چنان که اثری از قرائت امام در رایت حمزه نمی‌بینیم و هیچ قرائتی از او نیز به امام نسبت داده نشده است. از این جهت است که ابو شامه می‌گوید: «نهایت چیزی که مدعیان تواتر می‌توانند بگویند این است که این قرائت‌ها تا خود صاحب قرائت متواتر است، اما تواتر آن از وی تا پیامبر صلی الله علیه و آله چیزی است که قابل قبول نیست (۶).

در هر حال راه‌های شک و تردید در صحت دعوی تواتر باز است، زیرا هیچ اثری از آن در کتاب‌های پیشینیان نمی‌بینیم بلکه از ساخته‌های قرن سوم است که در آن دوران، قرائت و احاطه به فنون آن، فن رایج زمان بوده است و از هیچ یک از قراء نیز به نقل صحیح نقل نشده که قرائت خود را به سماع و یا نقل متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله مستند کرده باشد! و به فرض که قرائت خود را به سماع و نقل استناد داده باشد، باز هم شرط تواتر مفقود است، زیرا هر قاری قرائت خود را به تنهایی نقل می‌کند (۷).

مخالفت بزرگان با قراء

استوارترین دلیلی که ما را بر عدم اعتراف ائمه پیشین به تواتر قرائت‌ها راهبری می‌کند، مخالفت آنان با بسیاری از قراء معروف و حتی قراء سبعه است. چگونه یک مسلمان محافظه کار جرات می‌کند قرائت متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله را مورد انکار قرار دهد؟

امام احمد بن حنبل با بسیاری از قرائت‌های حمزه مخالفت می‌نمود و از خواندن نماز با امام جماعتی که حمد و سوره را به قرائت حمزه می‌خواند پسند نداشت. اگر قرائت حمزه که یکی از قراء سبعه است متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله باشد و پیامبر به

همین نحو قرائت کرده و به تواتر قطعی به حمزه رسیده است، چه کسی می‌تواند آن را ناپسند بداند؟

ابو بکر بن عیاش می‌گفت: «از نظر ما قرائت حمزه، بدعت است. ابن درید می‌گوید: «من علاقه‌مند بودم که قرائت حمزه را در کوفه ممنوع کنم. ابن المهدی گفته است: «اگر من قدرت داشتم بدن کسانی را که قرآن را بر وفق قرائت حمزه می‌خوانند، داغ می‌کردم. یزید بن هارون نیز نسبت به قرائت حمزه کراهت شدیدی داشت (۸).

دانش‌مندان نحو و ادب در مورد غلط بودن بسیاری از قرائت‌های قراء بزرگ‌سخنانی دارند. مبرد با قرائت حمزه که الارحام را مجرور و «مصرخی را به کسریاء خوانده مخالفت کرده است. ابن عصفور، قرائت ابن عامر را که آیه: قتل اولادهم شرکاؤهم (۹) را به رفع قتل و نصب اولادهم و جر «شرکاؤهم خوانده است، مخالف قواعد می‌داند (۱۰). فارسی نیز قرائت ابن عامر را نسبت به ارجئه غلط تلقی کرده است (۱۱)، که در این باره در جای خود به تفصیل سخن گفته شد (۱۲).

آیا مسلمانی جرات می‌کند با قرائتی که متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله است مخالفت ورزد و یا نسبت غلط بدهد؟! هرگز چنین نیست. اینان با قرائت متواتر از پیامبر مخالفت نکرده‌اند، بلکه با آن چه که به خود قراء منسوب است مخالفت ورزیده‌اند. اینان گاه علت مخالفت خود را بیان کرده‌اند و این خود نشان می‌دهد که مخالفت آنان با خطاها و اشتباهات قاریان است. ابو العباس مبرد با قرائت اهل مدینه که کلمه اطهر» در آیه هؤلاء بناتی هن اطهر لکم (۱۳) را منصوب می‌خوانده‌اند، مخالفت کرده و در علت مخالفت خود می‌گوید: «این قرائت ابن مروان است که در دانش و ادب عربی آگاهی نداشته است (۱۴). از این قبیل نمونه‌ها بسیار است.

ابن قتیبه، در فصلی از کتاب خود، نمونه‌هایی از خطاها و غلطی‌های قراء معروف را، از جمله حمزه و نافع که از قراء سبعة هستند، جمع آوری کرده و می‌گوید: «کمتر کسی از این طبقه است که دچار غلط و اشتباه نشده باشد» (۱۵). چنان که محمد عضیمه بسیاری از اشتباهات و خطاهای نحویان را که برخی از آنان نیز قاری بوده‌اند، در این زمینه جمع آوری کرده و آنان را به ضعف درک و شناخت کم متهم کرده است. از ابن جنی نقل می‌کند که وی در کتاب خود به نام الخصائص به طور کلی، قراء را به ضعف درایت، و در کتاب دیگر خود به نام المنصف آنان را به داشتن اشتباهات و خطاها وصف می‌کند، زیرا آنان مبنایی برای قیاس ندارند (۱۶).

در کتاب المرشد الوجیز» بابی است پیرامون ایرادات ارباب لغت و ادب بر برخی از قرائت‌های قراء که از جمله آن‌ها موارد زیر است: ایراد بر «البزی که در ۳۱ مورد از قرآن تاء» اول افعال مستقبل را در حال وصل مشدد خوانده است، مانند و لا تیمموا الخیث (۱۷). ایراد بر ابو عمرو در مورد ادغام، وی اگر دو حرف همانند را که در دو کلمه مجاور یک دیگر قرار گیرند، اعم از آن که ما قبل آن ساکن باشد و یا متحرک، ادغام می‌کند، مانند: شهر رمضان (۱۸) و ذات الشوکه تکون (۱۹).

ایراد بر حمزه در مورد قرائت فما استطاعوا (۲۰) که آن را به صورت فما استطاعوا»

به تشدید «طاء» خوانده است، یعنی تاء» را در «طاء» ادغام کرده است (۲۱). در این باب از این قبیل خطاهای قراء بسیار آورده شده و آنان را به توهم و ضعف درایت وصف کرده است (۲۲).

ایرادهای عامه مردم بر بسیاری از قرائت‌های هفت گانه نیز قابل ذکر است. چه بسا اعتراضات عامه مردم، قراء را بر آن می‌داشت تا از قرائت مورد نظر خود عدول کرده و قرائت مورد قبول آنان را بپذیرند و این خود دلیل بر آن است که آنان قرائتی را که پذیرفته بودند از روی اجتهاد خودشان بوده است!

از جمله اعتراض مردم بر کسائی است. طبق نقل ابن اثیر در «نهایه»، سالی که مهدی خلیفه عباسی به حج رفت، در مدینه به کسائی گفت که امامت جماعت را به عهده گیرد. او در نماز، «نبی را با اشباع و تولید همزه قرائت کرد (۲۳). مردم به او اعتراض کردند که در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را این چنین می‌خوانی، در حالی که قریش این قرائت را نپذیرفته است، چنان که مردی پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان یابنیه الله خطاب کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله او را نهی کرد و گفت: «ما جماعت قریش، نبی را با اشباع همزه نمی‌خوانیم (۲۴) و در روایت دیگر آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «نام مرا به این گونه تلفظ

نکنید» (۲۵).

ابن مجاهد گوید: «قبل (یکی از روایان ابن کثیر) برای من نقل کرد که القواس در سال ۲۳۷ به وی گفت: با البزی (یکی دیگر از روایان ابن کثیر) ملاقات کن و به او بگو که تو و ما هو بمیت (۲۶) را مخفف می‌خوانی، در حالی که با قرائت ما منطبق نیست. وی این موضوع را با البزی در میان می‌گذارد و او نیز از این قرائت باز می‌گردد» (۲۷). اگر بزی این قرائت را به اجتهاد خود نپذیرفته بلکه متواترا از پیامبر دریافت کرده بود، بازگشت وی از آن معقول نبود و نیز اعتراض بر او مورد نداشت.

هم او (ابن مجاهد) نقل می‌کند که محمد بن صالح می‌گوید: «شنیدم مردی به ابو عمرو ابن العلاء می‌گفت: کلمه لا یعذب از آیه فیومئذ لا یعذب عذابه احد. و لایوثق وثاقه احد (۲۸) را چگونه می‌خوانی؟ وی گفت: آن را به کسر ذال مشدد قرائت می‌کنم. آن مرد گفت: چرا؟ در حالی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده وی آن را به فتح ذال می‌خوانده است. ابو عمرو به او گفت: اگر کسی بگوید من از پیامبر قرائتی را شنیده‌ام، آن را نمی‌پذیرم، آیا می‌دانی چرا؟ زیرا گفته کسی را که بر خلاف قرائت عامه مردم است، باور ندارم و گفته یک فرد، مورد شک و تردید است (۲۹).

سخن ابو عمرو در این جا قابل ملاحظه است تا چگونه بر آن چه عامه مسلمانان پذیرفته‌اند، اعتماد می‌کند (۳۰) و نقل واحد را رد می‌کند و مورد توجه قرار نمی‌دهد. در حالی که کسانی از قراء سبعة و یعقوب از قراء عشره و حسن از قراء اربعة، لا یعذب را به فتح ذال مشدد خوانده‌اند (۳۱).

آیا معقول است که روایت متواتری وجود داشته باشد و در اختیار کسانی که در آخر قرن دوم می‌زیسته قرار گیرد و ابو عمرو که در آغاز این قرن زندگی می‌کرده است از آن بی‌خبر باشد؟! ابن جزری معتقد است: «برخی از قرائت‌هایی را که شخص مورد وثوقی نقل کرده است، اگر با توجه به قواعد عربی قابل توجیه نباشد، قابل قبول نیست گرچه با رسم الخط مصحف منطبق باشد. چنین قرائتی قطعا ناشی از اشتباه و فراموشی و عدم ضبط صحیح آن است. این بر اهل تحقیق و حافظان درست کار پوشیده نیست گرچه اندک است و شاید یافت نشود».

گوید: «برخی، روایت خارجه را از نافع در مورد «معائش با همزه، از این قبیل دانسته‌اند. روایت ابن بکار از ایوب از یحیی و از ابن عامر درباره ادری اقریب (۳۲) به فتح یاء و اثبات همزه نیز از همین قبیل است. و روایت ابو علی عطار از عباس از ابو عمرو درباره ساحران تظاهرا (۳۳) به تشدید طاء نیز این چنین است. و نیز آن چه را که برخی از شارحان شاطیبه درباره وقف حمزه نقل کرده‌اند، در مورد «اسمایهم و اولیک (با یاء) و یا مانند «شرکاهم و احبوا (با واو) و مثل بداکم و احاه (۳۴) (با الف) از همین مقوله است. نیز قرائت را» به جای رای و «ترا» به جای تراء

و «اشمزت به جای اشمزت و «فادارتم به جای فادارتم که آن‌ها را «تخفیف رسمی می‌نامند، در زبان عرب وجهی ندارند». ابن جزری اضافه می‌کند: «این موارد و لو آن که از شخص موثقی هم نقل شده باشد، قابل قبول نیست، زیرا وجهی برای صحت آن وجود ندارد» (۳۵).

بنابر این باید گفت: این گفتار قوی‌ترین دلیل بر آن است که قرائت‌های هفت گانه به تواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل نشده است و گرنه رد آن هرگز جایز نبود و یبایست بدون چون و چرا آن را پذیرفت.
پی‌نوشتها:

۱- متذکر می‌شویم تنها عاصم است که دو قرائتی را که به دو شاگرد خویش (حفص و شعبه) آموخته، به نقل از اساتید خود استناد می‌کند. قرائتی را که به حفص آموخته، از ابو عبد الرحمن سلمی از مولا- امیر مؤمنان علیه السلام گرفته و قرائتی را که به شعبه آموخته از زرین حبیب از عبد الله بن مسعود گرفته است. و در دیگر قراء معروف چنین استناد نقلی ارائه نشده است.

۲- عنایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱ ص ۴۲۴.

- ۳- همان، ج ۲، ص ۳۰۵.
- ۴- ذهبی، معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۴۳.
- ۵- ابن جزری، غایه النهایه، ج ۲، ص ۳۰۵.
- ۶- المرشد الوجیز، ص ۱۷۸.
- ۷- ر.ک: البیان، ص ۱۶۵.
- ۸- ابن حجر. تهذیب التهذیب، ج ۳، ص ۲۸-۲۷.
- ۹- انعام ۱۳۷: ۶.
- ۱۰- البرهان، ج ۱، ص ۳۱۹.
- ۱۱- البحر المحيط، ج ۴، ص ۳۶۰.
- ۱۲- ر.ک: التمهید ج ۲ ص ۳۱.
- ۱۳- هود ۷۸: ۱۱.
- ۱۴- المقتضب، ج ۴، ص ۱۰۵.
- ۱۵- تاویل مشکل القرآن، ص ۶۱.
- ۱۶- دراسات لاسلوب القرآن، ج ۱، ص ۳۲ به بعد.
- ۱۷- بقره ۲۶۷: ۲. ر.ک: التیسیر، ص ۸۳.
- ۱۸- بقره ۱۸۵: ۲.
- ۱۹- انفال ۷: ۸. ر.ک: التیسیر، ص ۲۰.
- ۲۰- کهف ۹۷: ۱۸.
- ۲۱- التیسیر، ص ۱۴۶.
- ۲۲- المرشد الوجیز، ص ۱۷۴ به بعد.
- ۲۳- اصطلاحا به آن نبر می گویند که مورد نهی قرار گرفته است.
- ۲۴- «انا معاشر قریش لا نبر».
- ۲۵- «لا تنبر باسمی النهایه»، ج ۵، ص ۷.
- ۲۶- ابراهیم ۱۷: ۱۴.
- ۲۷- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۵۲ به نقل از منجد المقرئین از ابن الجزری.
- ۲۸- فجر ۲۶: ۸۹-۲۵.
- ۲۹- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۲۵ به نقل از منجد المقرئین از ابن الجزری.
- ۳۰- در آینده خواهیم گفت که این از عمده ترین ملاک های قبولی قرائت و صحت آن به شمار می رود.
- ۳۱- اتحاف فضلاء البشر، ص ۴۳۹.
- ۳۲- انبیا ۱۰۹: ۲۱ و جن ۲۵: ۷۲.
- ۳۳- طه ۶۳: ۲۰.
- ۳۴- اعراف ۱۱۱: ۷ و شعراء ۳۶: ۲۶.
- ۳۵- النشر، ج ۱، ص ۱۷-۱۶.

حدیث احرف سبعة

جنبه‌ای که برای حجیت قرائت سبع ارائه داده‌اند، حدیث معروف انزل القرآن علی سبعة احرف است، یعنی قرآن به هفت حرف نازل شده است تا اشاره‌ای باشد به قرائت سبع.

احرف را جمع حرف، به معنای قرائت گرفته‌اند. ولی روشن خواهیم ساخت که حرف در این حدیث به معنای لهجه است. قبایل مختلف عرب با لهجه‌های گوناگون نماز می‌خواندند و قرآن را بر خلاف لهجه قریش که فصیح‌ترین لهجه‌های عرب است قرائت می‌کردند. برخی از صحابه معترض شده از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند چگونه است، آیا باید تمامی عرب و تمامی مردم جهان طبق لهجه قریش تلاوت کنند؟

فرمودند: «نه، قرآن به هفت لهجه نازل شده و به لهجه قریش اختصاص ندارد». عدد هفت کنایه از کثرت است و عدد خاص منظور نیست. اینک نظری به احادیث یادشده از طرق فریقین می‌افکنیم، نخست در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام، سپس روایات اهل سنت:

در روایات اهل بیت ۱. ابو جعفر صدوق رحمه الله طی سندی که محمد بن یحیی الصیرفی (شخصی مجهول و ناشناس) در این سلسله سند قرار دارد، از حماد بن عثمان و او از امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام روایت کرده است که:

«ان القرآن نزل علی سبعة احرف و ادنی ما للامام ان یفتی علی سبعة وجوه (۱)، قرآن هفت حرف نازل شده و دست کم هر امامی می‌تواند به هفت وجه فتوا دهد».

دانش مندان احرف را در این حدیث به معنا «بطون تفسیر کرده‌اند، بدین گونه که هر آیه می‌تواند دارای وجوه مختلفی از معنا باشد که چه بسا آن وجوه بر عامه مردم پوشیده است، اما بر امام معصوم علیه السلام پوشیده نیست و می‌تواند بر آن چه می‌داند فتوا دهد. ۲. طی سند دیگری که احمد بن هلال (شخصی اهل غلو بوده و در عقیده دینی خود مورد اتهام است) در این سلسله سند قرار دارد، از عیسی بن عبد الله هاشمی و او از پدران خود روایت کرده که پیامبر گفته است:

«اتانی آت من الله فقال: ان الله یامرک ان تقرأ القرآن علی حرف واحد. فقلت: یا رب وسع علی امتی، فقال: ان الله یامرک ان تقرأ القرآن علی سبعة احرف (۲)، از جانب خدا پیام آوردند که خداوند می‌فرماید: قرآن را به حرف واحد قرائت کن. درخواست کردم: پروردگارا! بر امت من گشایشی فرما! آن گاه گفت: خداوند تو را دستور می‌دهد تا قرآن را بر هفت حرف بخوانی.

«احرف در این حدیث به معنای لهجه‌های مختلف عرب است، چنان که در احادیث اهل سنت نیز به همین مضمون آمده و همین معنا از آن اراده شده است و خداوند دامنه گسترده‌ای را در مورد قرآن، برای این امت فراهم کرده تا آنان بتوانند قرآن را به لهجه‌های مختلف بخوانند.

۳. محمد بن حسن صفار، به سندی که در آن تردید وجود دارد (بدین گونه از ابن ۲۰۳ ابی عمیر یا دیگری) از جمیل بن دراج از زراره از امام باقر علیه السلام روایت کرده که وی گفته است:

«تفسیر القرآن علی سبعة احرف، منه ما کان و منه ما لم یکن بعد، ذلک تعرفه الائمة (۳)، تفسیر قرآن به هفت وجه ممکن است که برخی از آن انجام شده و برخی هنوز صورت نگرفته است و امامان آن را می‌دانند».

در این حدیث نیز منظور از «احرف وجوهی است که هر آیه‌ای را می‌توان بر وفق آن تفسیر و معنا کرد و همان است که در احادیث دیگر از آن به بطون تعبیر شده است.

۴. ابو عبد الله محمد بن ابراهیم نعمانی، طی حدیثی مرسل (فاقد سند) از امام امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده که وی گفته است:

«انزل القرآن علی سبعة اقسام، کل منها شاف کاف و هی: امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و مثل و قصص...» (۴). در این

حدیث به انواع مطالب قرآنی اشاره شده است که عبارتند از: امر و نهی و تشویق و تهدید و استدلال و مثال و داستان‌ها. محدث کاشانی درباره جمع میان این روایات گوید: «ممکن است گفته شود آیات قرآن هفت گونه است و هر آیه‌ای دارای هفت بطن است و نیز به هفت لغت (لهجه) نازل شده است (۵).

این جمله احادیثی است که در این زمینه از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل شده ولی موثق بودن اسناد آن‌ها ثابت نشده است، چنان که استاد بزرگوار آقای خویی و پیش از وی استادش علامه بلاغی و دیگران یادآور شده‌اند و روشن گردید که هیچ گونه دلالتی بر جواز قرائت سبع ندارند.

در روایات اهل سنت در بین اهل سنت، کسی که بهتر از دیگران این احادیث را جمع آوری کرده شهاب الدین ابو شامه مقدسی است. او این احادیث را در باب سوم کتابش به نام المرشد الوجیز» به ترتیب زیر نقل کرده است:

۱. در صحیحین از ابن شهاب نقل شده گوید: عبید الله بن عبد الله از عبد الله بن عباس روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است: «جبرئیل قرآن را به حرف واحد بر من قرائت کرد و من هم‌واره از او می‌خواستم تا آن را بیش‌تر از یک حرف قرائت کند، تا بالاخره به فت حرف منتهی گردید» (۶).

۲. در همین دو کتاب نیز از ابن شهاب نقل شده که عمر متوجه شده شهاب بن الحکم قرآن را در نماز به نحوی می‌خواند که وی تا آن روز نشنیده بوده است. او با هشام بن الحکم به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتند، پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «به همین گونه نازل شده است. قرآن بر هفت حرف نازل شده هر کدام که آسان‌تر است همان را قرائت کنید» (۷).

۳. از ابی بن کعب نقل شده که گفته است: ما در مسجد بودیم که شخصی آمد و قرآن را به گونه‌ای خواند که ما به او اعتراض کردیم. همگی به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتیم.

شخص ثالثی نیز به ما پیوست و هر یک از ما آیه و یا آیه‌ای را قرائت کردیم که در قرائت مختلف بود. پیامبر صلی الله علیه و آله همه را تایید کرد. شک و تردید به من دست داد.

ضربان قلب من بالا رفت و عرق از روی من جاری شد. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و آله به من گفت:

«پروردگار قرآن را به حرف واحد بر من نازل کرد تا به حرف واحد قرائت کنم و من از خدا خواستم تا بر امت من آسان گیرد. آن گاه اجازه آمد که به دو حرف بخوانم.

مجددا از وی خواستم آسان گیرد. در مرتبه سوم دستور آمد: قرآن را به هفت حرف بخوان (۸).

۴. از ابی بن کعب نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «ای ابی! من قرآن را به یک و دو و ۲۰۵ سه حرف قرائت می‌کردم تا این که به هفت حرف رسید و هر یک از آن‌ها وافی به مقصود است. اگر به جای سمیعا علیما»، گفته شود «عزیزا حکیما» مادام که آیه عذاب به عبارتی که مفهوم آن رحمت است و آیه رحمت به عبارتی که مضمون آن عذاب است ختم نشود، مانعی ندارد» (۹).

۵. هم از وی نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله، جبرئیل را ملاقات کرد و به وی گفت: «من در میان مردمی بی سواد مبعوث شده‌ام. برخی از آنان ناتوان و پیر و برخی از آنان بنده و کنیز و مردمی که هرگز کتابی نخوانده‌اند هستند». جبرئیل در پاسخ گفت: «ای محمد! قرآن بر هفت حرف نازل شده است (۱۰).

۶. از ابو جهیم انصاری نقل شده گوید: دو نفر که در آیه‌ای از قرآن اختلاف داشتند به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتند. وی به آن دو گفت: «قرآن بر هفت حرف نازل شده، در آن جدال نکنید که جدال در مورد قرآن کفر است (۱۱).

۷. از ابو هریره نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده و فرقی نیست بین علیما حکیما» و «غفورا رحیما» (۱۲).

۸. از عبد الله بن مسعود نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است: «قرآن بر فت حرف نازل شده و برای هر حرفی از آن‌ها

ظاهری است و باطنی و برای هر حرفی حدی و برای هر حدی، پیشگاهی است (۱۳).

۹. هم از او نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن به هفت حرف نازل شده و جدال درباره آن کفر است (سه مرتبه این جمله را تکرار نموده آن گاه فرمود): آن چه از آن را می‌دانید بدان عمل کنید و آن چه را نمی‌دانید از عالم و دانای آن بپرسید» (۱۴).

۱۰. به نقل از زید بن ارقم که شخصی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: آیه‌ای را عبد الله بن مسعود و زید و ابی بن کعب برای من قرائت کردند و قرائت هر سه بایک دیگر اختلاف داشت. قرائت کدام یک را اختیار کنم. پیامبر صلی الله علیه و آله ساکت ماند.

علی علیه السلام که در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله نشسته بود، گفت: «هر کس قرآن را بدان گونه که می‌داند و آموخته است قرائت کند، همه آن‌ها خوب و پسندیده است (۱۵).

در حدیث عبد الله آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام اشاره کرد و علی علیه السلام گفت:

«پیامبر صلی الله علیه و آله به شما دستور می‌دهد که هر یک از شما به گونه‌ای که می‌داند بخواند. از آن پس هر یک از ما به گونه‌ای قرائت می‌کرد که دیگری آن را به آن گونه قرائت نمی‌کرد». حاکم نیشابوری گوید: «سند این حدیث صحیح است (۱۶).

۱۱. از ابن مسعود و او از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: «کتاب نخست از باب واحد و بر حرف واحد نازل شد (۱۷)، و قرآن از هفت باب و بر هفت حرف: زجر و امر و حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال... نازل شده است (۱۸).

۱۲. از ابو قلابه نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن بر هفت حرف: امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص و مثل، نازل شده است (۱۹).

این بود معظم احادیث اهل سنت در این زمینه که برخی مدعی تواتر آن‌ها شده‌اند (۲۰). اما مدلول و مضمون این احادیث مختلف است و با اصطلاح تواتر که وحدت مضمون در تمامی آن‌ها شرط است، سازش ندارد. از این رو این احادیث به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

اول: احادیثی که مفهوم آن‌ها اختلاف لهجه در تعبیر و ادای کلمات را می‌رساند و آن‌ها عبارتند از: احادیث شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۱۰.

دوم: احادیثی که جواز تبدیل کلمات مترادف به یک دیگر را می‌رساند، مانند حدیث شماره ۴ و ۷.

سوم: احادیثی که به اختلاف معانی آیات مربوط است و مضمون آن‌ها مبین آن است که هر آیه‌ای تاب تحمل معانی مختلفی دارد که بعضی از آن‌ها معانی ظاهر و! ۲۰۷ برخی باطن است، مانند حدیث شماره ۸ و ۹.

چهارم: احادیثی که تقسیم آیات به ابواب هفت گانه را می‌رساند، مانند حدیث ۱۱ و ۱۲.

اما بیش تر احادیث مذکور در گروه اول قرار می‌گیرند، یعنی اختلاف لهجه در قرائت آیات است و نظر اکثر دانش‌مندان نیز در مورد «احرف سبعة ای که پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت قرآن را به آن اجازه داده همین است و شقوق دیگر، شاذ و یا باطل شمرده شده و علمای محقق آن‌ها را مردود می‌شمرند. بهترین کسی که در این موضوع بحث کرده، ابن جزری است که از احادیث سبعة احرف، به ده وجه سخن گفته است (۲۱). لذا شایسته است در این باره در هر قسمت جداگانه و با تحقیقی که مناسب آن است بررسی شود. اینک مختصری در این باره:

دسته اول از این احادیث، یعنی اختلاف لهجه‌ها، در واقع توسعه و تسهیلی است بر امت در مورد قرائت قرآن، زیرا مردم بدوی نمی‌توانند مانند مردم شهری قرآن را تلفظ کنند. تعبیر و ادای کلمات به وسیله مردم بی‌سواد، غیر از تعبیر و ادای آن‌ها به وسیله مردم با سواد و درس خوانده است. هم چنین در این زمینه بین کوچک و بزرگ، پیر و جوان تفاوت است. علاوه بر وجود اختلاف لهجه بین

قبائل در تعبیر و تلفظ یک کلمه، به نحوی که هر قبیله‌ای از تلفظ به غیر آن چه عادت کرده عاجز است. هم چنین اقوام غیر عرب از امت اسلامی که نمی‌توانند کلمات عربی را به درستی ادا کنند و تلفظ بسیاری از کلمات عربی برای آنان مشکل است و چون قرائت قرآن بر وفق یک لهجه تکلیفی است که از حد توانایی افراد خارج است، لذا هر کس مجاز است بر وفق لهجه‌ای که می‌تواند، آن را قرائت کند که لا یکلف الله نفسا الا وسعها (۲۲)، خداوند هر که را به اندازه توانش مکلف می‌سازد. امام صادق علیه السلام از پدران خویش روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده:

«ان الرجل الاعجمی من امتی ليقرا القرآن بعجميته، فترفعه الملائكة علی عربيته (۲۳)، هر فرد غیر عرب از امت من که قرآن را با لهجه غیر عربی بخواند، فرشتگان آن را بر وفق لهجه عرب بالا برده به ساحت قدس الهی عرضه می‌دارند.

همین است معنا گفتار دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله که فرموده است: «من در میان امتی مبعوث شده‌ام که در میان آنان عجز و پیرمرد و نوجوان پسر و دختر و افرادی که هرگز کتابی نخوانده‌اند، وجود دارند». لذا تجویز فرموده تا امت وی قرآن را بر هفت حرف و بر حسب اختلاف لهجه‌های خود قرائت کنند و لهجه‌های خاصی که نمی‌توانند آن را ادا کنند بر آنان تکلیف نشده است. در روایت دیگری فرموده: «قرآن را به هر گونه که می‌خواهید، یعنی هر گونه که می‌توانید، قرائت کنید». یا «هر کسی قرآن را به نحوی که آموخته بخواند، همگی در همین زمینه است. در همین مورد ابو العالیه روایت کرده که پنج نفر آیتی از قرآن را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله خواندند و هر پنج نفر در لغت (یعنی در لهجه) با یک دیگر اختلاف داشتند و پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت هر پنج نفر را تصویب نمود (۲۴).

ابن قتیبه می‌گوید: «از تسهیلات خداوندی یکی این است که امر فرمود به پیامبر صلی الله علیه و آله تا قرآن را هر قومی به لغت خودشان و بر حسب عادت خودشان تعلیم دهد. فی المثل طایفه هذیل به جای حتی حین (۲۵) «عتی حین می‌خواندند، برای این که این کلمه را به همین نحو تلفظ می‌کنند. طایفه اسد نیز «تعلمون و تعلم و تسود و جوه (۲۶) را به کسر «تاء» تلفظ می‌نمایند و الم عهد الیکم (۲۷) را به کسر همزه اعهد» می‌خوانند. طایفه تمیم همزه را اظهار می‌کردند و قریش اظهار نمی‌کردند.

برخی کلمه قیل (۲۸) و غیض (۲۹) را به اشمام ضمه با کسره و برخی ردت (۳۰) را به اشمام کسره و با ضمه و برخی دیگر و مالک لا- تامنا (۳۱) را به اشمام ضمه و با ادغام تلفظ و قرائت می‌کردند. این از آن جهت است که هر زبانی به نحوی عادت کرده و قدرت تلفظ به غیر آن چه عادت کرده ندارد. اگر قرار بود که هر گروه از این اقوام مکلف باشند، اعم از کودک و نوجوان و پیر، لغت خود را تغییر دهند و عادت خود را ترک کنند، کاری بس مشکل و مشقت‌بار بود و این امر میسر نمی‌شد مگر پس از تحمل مشقت‌های طولانی تا این که این عادت عوض شود و زبان به غیر آن چه عادت داشته عادت کند. لذا خداوند اراده فرموده تا از روی رحمت و لطف، تسهیلاتی در این باره برای امت روا دارد، چنان که در اصل دین چنین تسهیلاتی را روا داشته است (۳۲).

ابن یزید اهوازی گوید: از علی بن ابی طالب علیه السلام و ابن عباس روایت شده گفته‌اند:

«قرآن به لغت هر قبیله‌ای از قبایل عرب، نازل شده است. در روایتی از ابن عباس آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را به لغت (لهجه) واحدی بر مردم قرائت می‌کرد و این بر مردم دشوار بود، لذا جبرئیل نازل شد و گفت: «ای محمد! قرآن را برای هر قومی به لغت خود ایشان قرائت کن.

ابو شامه می‌گوید: «حق همین است، زیرا وقتی از نظر ایجاد تسهیلات برای مردم عرب، قرائت قرآن به غیر زبان قریش مجاز باشد، شایسته نیست که اقوام دیگر مجاز نباشند که قرآن را به لهجه خود بخوانند و این تسهیلات برای گروهی باشد و برای گروه دیگر نباشد، زیرا هیچ کس جز در حد توانایی خود تکلیفی ندارد. وقتی کسانی مجازند تا کلمات قرآن را بر حسب لغت خود با تخفیف همزه یا ادغام و یا ضم میم جمع و یا وصل‌ها «کنایه و امثال این‌ها تلفظ کنند، چه طور می‌توان دیگران را محروم کرد و آن‌ها را مکلف دانست که فقط به یک نحو قرائت کنند. از همین قبیلند کسانی که شین را مانند «جیم» و «صاد» را مانند «زاء» و «کاف»

رامانند «جیم و» جیم را مانند «کاف تلفظ می‌کنند. اینان به منزله کسانی هستند که مخرج برخی از حروف را ندارند و در زبان آنان لکتی وجود دارد و هیچ کس به بیش از آن چه در امکان اوست مکلف نیست، ولی بر اوست که اگر می‌تواند کوشش کند و آن چه را صحیح است بیاموزد» (۳۳).

این، همان است که ما در تفسیر «احرف سبعة یعنی اختلاف لغات (لهجه‌ها)

عرب در تعبیر و ادا و تلفظ کلمات، پذیرفته‌ایم و قبلا نیز از سیوطی نقل شد که لغت به کیفیت نطق، اعم از اظهار و ادغام و تفخیم و تریق و اماله و اشباع و مد و قصر و تشدید و تلین و امثال این‌ها تفسیر و اطلاق می‌شود (۳۴).

«حرف در لغت به معنا طرف و کناره است. ابن سیده گوید: گفته کسی که گوید:

«فلا ن علی حرف من امره، فلا ن علی در کناره کارش قرار گرفته بدین معناست که در متن کار قرار نگرفته و در کناره است تا هرگاه ناخوشایندی پیش آید فوراً کناره گیرد.

در قرآن همین تعبیر آمده، آن جا که فرموده: و من الناس من یعبد الله علی حرف (۳۵) یعنی هرگاه با ناپسندی برخورد کرد، فوراً روی گردان شود. از هری از ابو هیشم نقل می‌کند که حرف کناره هر چیزی است، مانند «حرف الجبل یعنی دامنه کوه و «حرف النهر» به معنا کناره رود و «حرف السیف به معنا لبه شمشیر.

بنابراین هر گاه از کلمه‌ای به وجوهی تعبیر (قرائت) شود هر وجه آن را «حرف

می‌نامند، برای این که وجه هر چیز، طرف و جانب آن است که بدان ظهور می‌یابد و چون قرائت که کیفیتی از تعبیر کلمه و چگونگی ادای آن است وجهی از وجوه تعبیر لفظ به حساب آمده، حرف نامیده می‌شود و جمع آن احرف است.

ابو عبید- در تفسیر نزل القرآن علی سبعة احرف- گوید: «نزل علی سبع لغات من لغات العرب. از هری از ابو العباس نقل کرده که در معنا «نزل القرآن علی سبعة احرف گفته است مقصود از «احرف چیزی جز لغات (لهجه‌ها) نیست. از هری گوید: «ابو العباس که در ادبیات عرب یگانه عصر خویش است گفته ابو عبید را در این زمینه پسند کرده و صواب شمرده است (۳۶).

«لغات همان لغت عرب، یعنی لهجه‌های آنان در کیفیت و چگونگی تعبیر و ادا کلمه است.

بغوی گوید: «صحیح‌ترین گفته‌ها درباره این حدیث و نزدیک‌ترین تفسیرها به ظاهر حدیث آن است که منظور از این حروف، لغات است. به این معنا که هر قومی از عرب می‌تواند قرآن را به لغت خود قرائت کند و هر کلمه‌ای را به نحوی که روش و عادت اوست اعم از ادغام، اظهار، اماله، تفخیم، اشمام، اتمام، تلین و دیگر وجوه قرائت کند تا آن جا که هر کلمه‌ای را به هفت وجه می‌شود خواند» (۳۷).

در مورد احادیث دسته دوم (احادیث شماره ۴ و ۷) که بر جواز تبدیل کلمه‌ای به کلمه مرادف خود دلالت دارد، به شرط آن که واقعیت مقصود را تغییر ندهد و موجب تبدیل آیه رحمت به عذاب و آیه عذاب به رحمت نگردد، عقاید مختلفی وجود دارد:

ابن مسعود و نیز ابی بن کعب، چنین تغییر و تبدیلی را جایز می‌شمردند.

ابن مسعود گفته است: «من قرائت قراء را شنیدم و آنان را در قرائت نزدیک به یک دیگر دیدم. شما نیز قرآن را همان گونه که آموخته‌اید بخوانید و فرقی بین هلم و «تعال نیست (۳۸).

ابن مسعود وقتی به مردی غیر عرب قرآن می‌آموخت، او نمی‌توانست کلمه الاثیم از آیه: ان شجرة الزقوم طعام الاثیم (۳۹) را درست ادا کند و به جای آن الیتیم

می‌گفت. ابن مسعود به وی گفت به جای طعام الاثیم بگوید «طعام الفاجر». هم او گفته است: مانعی ندارد که در قرآن به جای الحکیم بگوییم العلیم و حتی او نهادن آیه رحمت را به جای آیه عذاب جایز می‌دانست (۴۰). او «الیاس را به ادریس

تغییر می‌داد و به این صورت می‌خواند: «سلام علی ادراسین (۴۱) و به جای او یکون لک بیت می‌خواند او یکون لک بیت من ذهب

(۴۳) و به جای العهن المنفوش (۴۴) می‌خواند «الصوف المنفوش (۴۵) و نیز انی نذرت للرحمان صوما (۴۶) را انی نذرت للرحمان صمما می‌خواند (۴۷).

ابی بن کعب كلما اضاء لهم مشوا فيه (۴۸) را به صورت ... مروا فيه یا... سعوا فيه

می‌خواند (۴۹) و نیز معتقد بود که فرقی نمی‌کند «غفورا رحیما» و یا «سمیعا علیما» و یا «علیما سمیعا» خوانده شود، می‌گفت: خدا موصوف به تمامی این صفات است، مادام که آیه عذابی به آیه رحمتی و یا آیه رحمتی به آیه عذاب تبدیل نشود (۵۰).

انس ابن مالک و ابو هریره نیز از اینان پیروی کرده‌اند. انس این آیه را چنین خوانده: «ان ناشئ اللیل هی اشد و طا و اصوب قیلا». به او گفتند: ای ابو حمزه! آیه چنین است و اقوم قیلا (۵۱)؟ گفت: «اقوم و اصوب و اهدی یکی است (۵۲). ابو هریره تبدیل علیما حکیما را به غفورا رحیما تجویز می‌نمود» (۵۳).

ولی از نظر محققان، تبدیل کلمات قرآن هرگز جایز نباشد و از این رو کلیه مسلمانان در طول تاریخ، این نظریه را مردود شمرده‌اند، زیرا هر کلمه‌ای در هر جمله و آیه، موقعیت خاص خود را دارد که کلمه دیگری با آن موقعیت تناسب ندارد، هر چند در ظاهر مرادف آن باشد تا چه رسد به کلمه‌ای غیر مرادف، زیرا موضع العلیم الحکیم از موضع الغفور الرحیم کاملا جدا است هم چنین دیگر کلمات مترادف که هر یک موقعیتی خاص دارند و وقتی متکلم همه آن‌ها را به دقت رعایت کند، سخن او بدیع خواهد بود و از همین جا فصیح از غیر فصیح شناخته می‌شود و قرآن کریم از این جهت در حد اعجاز است و در تعیین مواضع کلمات متناسب برتر از حد توانایی فصحای عرب است و به همین جهت آنان در مقابل بلاغت معجز آسای قرآن خاضع شده و به آن اعتراف کرده‌اند.

استاد بزرگوار می‌فرماید: «موضوع جواز تبدیل کلمات قرآن به کلماتی مترادف، موجب ویرانی اساس قرآن است که معجزه‌ای است جاوید و حجتی است بر تمامی بشریت، و هیچ عاقلی در این شک ندارد که این روش، یعنی بی‌اعتنایی به شان و موقعیت قرآن موجب مهجور شدن آن است. آیا برای هیچ عاقلی قابل تصورات است که پیامبر صلی الله علیه و آله اجازه داده باشد که کسی اول سوره یس را مثلا به این نحو بخواند: «یس، و الذکر العظیم، انک لمن الانبیاء، علی طریق سوی، انزال الحمید»

الکریم، لتخوف قوما ما خوف اسلافهم فهم ساهون آیا هیچ کس چنین تغییر و تبدیلی را در کلمات قرآن تجویز می‌کند؟ پس روشن باد چشم کسانی که چنین گمانی را به خود راه می‌دهند! به راستی که این بهتان بزرگی است!

روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله دعایی به براء بن عازب آموخت که در آن دعا آمده بود «و نیک الذی ارسلت وی این جمله را به رسولک الذی ارسلت خواند.

پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمان داد: «رسول را به جای نبی مگذار». اگر در مورد دعا این چنین چیزی روا نیست، چگونه می‌توان در مورد قرآن که کلام نازل از سوی خدا و همیشگی و جاوید است، چنین چیزی را روا داشت؟! (۵۴).

و شاید انکار امام صادق علیه السلام نسبت به حدیث سبعة ناظر به تفسیر این حدیث به همین معنا است که قرآن را از نص اصلی دارای اعجاز خود، خارج می‌کند.

هنگامی که فضیل بن یسار درباره این حدیث از حضرتش سؤال می‌کند، می‌فرماید:

«کذبوا - اعداء الله - و لکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد (۵۵)، دشمنان خدا دروغ گفته‌اند، بلکه قرآن یکی است و از نزد خدای یکتا نازل گردیده.

نسبت به مفهوم دسته سوم و چهارم این احادیث ایراد و اعتراضی وارد نیست، به شرط آن که سند آن‌ها صحیح باشد. جز این که بر حسب ظاهر ترجیح با دسته اول احادیث است که همان اختلاف لهجه‌های عرب در تعبیر و ادای کلمات باشد.

مقصود از «سبعة» در این جا کثرت نسبی است. چنان که در گفته خدای متعال آمده است: و البحر یمده من بعده سبعة ابحر (۵۶) و یا مانند کلمه سبعین در قرآن مجید: ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم (۵۷).

نکته قابل توجه این که اگر اختلاف لهجه در تعبیر و ادا کلمه، در حدی نباشد که در عرف مردم غلط به شمار آید، مانعی ندارد. مگر آن که از ادای کلمه به نحو صحیح عاجز باشند. اما کسانی که می‌توانند، و لو از راه تعلم، کلمه را صحیح ادا کنند، مجاز نیستند که کلمه‌ای را به غلط بخوانند.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «قرآن را طبق آیین و شیوه عربی بیاموزید و از نبر-اظهارهمزه-در آن پرهیز کنید» (۵۸). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «عربیت را بیاموزید (۵۹)، زیرا کلامی است که خداوند با آن با آفریدگان خود تکلم نموده و با گذشتگان سخن گفته است (۶۰).

امام جواد علیه السلام در نشستی فرمود: «دو نفر نزد خداوند یک‌سان نیستند مگر آن که در آداب سخن‌وری برتر باشد!» به وی عرض شد برتری او را نزد مردم در نشست‌ها و اجتماعات می‌دانیم، ولی برتری او نزد خداوند چگونه است؟ فرمود: «به قرائت قرآن، همان گونه که نازل شده و خواندن دعا بدون غلط، زیرا دعای غلط به سوی خدا صعود نمی‌کند» (۶۱).

البته افراد عاجز و ناتوان تا آن جا که می‌توانند درست بخوانند کافی است، زیرا خداوند بر هیچ کس بیش از امکان و توانایی او تکلیف نکرده است. در گفته امام صادق علیه السلام پیش از این گذشت که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود «موقعی که یک غیر عرب از امت من قرآن را با لهجه عجمی بخواند فرشتگان آن را به عربی فصیح بالا می‌برند».

پی‌نوشتها:

۱- الخصال، ابواب السبعة، ج ۲، ص ۳۵۸، شماره ۴۳.

۲- همان، شماره ۴۴.

۳- بصائر الدرجات، ص ۱۹۶.

۴- رساله النعمانی فی صنوف آی القرآن.

۵- تفسیر صافی-مقدمه هشتم- ج ۱، ص ۴۰.

۶- این حدیث را بخاری نیز در ج ۶، ص ۲۷۷ و مسلم در ج ۲، ص ۲۰۲ نقل کرده است.

۷- بخاری، ج ۶، ص ۲۸۸ و مسلم، ج ۲، ص ۲۰۲.

۸- مسلم، ج ۲، ص ۲۰۳ و مسند احمد، ج ۵، ص ۱۲۷.

۹- سنن ابو داود، ج ۲، ص ۱۰۲.

۱۰- ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۴، شماره ۲۹۴۴.

۱۱- شعب الایمان، ج ۱، ص ۳۷۲ از بیهقی. مسند احمد، ج ۴، ص ۱۶۹.

۱۲- المصنف، ج ۲، ص ۶۱.

۱۳- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۹.

۱۴- همان، ص ۹.

۱۵- همان، ص ۱۰.

۱۶- المستدرک، ج ۲، ص ۲۲۴، ۲۲۳.

۱۷- مقصود از کتاب نخست کتاب‌های نازل شده بر انبیای گذشته است چنان چه در حدیث دیگر آمده: «ان الکتب کانت تنزل من السماء من باب واحد...». ر.ک: کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۳.

۱۸- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۳، متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۵۴۹.

۱۹- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۴.

- ۲۰- ر.ک: ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۲۱.
- ۲۱- همان، ج ۲، ص ۲۱ تا ۵۴.
- ۲۲- بقره ۲:۲۸۶.
- ۲۳- وسایل الشیعہ، ج ۴، ص ۸۶۶.
- ۲۴- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۵.
- ۲۵- مؤمنون ۲۳:۵۴.
- ۲۶- آل عمران ۳:۱۰۶.
- ۲۷- یس ۳۶:۶۰.
- ۲۸- بقره ۲:۱۱.
- ۲۹- هود ۱۱:۴۴.
- ۳۰- یوسف ۱۲:۶۵.
- ۳۱- یوسف ۱۲:۱۱.
- ۳۲- تاویل مشکل القرآن، ص ۳۹-۴۰.
- ۳۳- المرشد الوجیز، ص ۹۶-۹۷.
- ۳۴- الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۶.
- ۳۵- حج ۲۲:۱۱.
- ۳۶- لسان العرب، ماده حرف .
- ۳۷- شرح السنه، ص ۱۴۰. المرشد الوجیز، ص ۱۳۴.
- ۳۸- معجم الادباء، ج ۴، ص ۱۹۳، شماره ۳۳.
- ۳۹- دخان ۴۴:۴۴-۴۳.
- ۴۰- تفسیر الرازی، ج ۲، ص ۲۱۳.
- ۴۱- اشاره به آیه ۱۳۰ سوره صفات. ر.ک: تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۹۶.
- ۴۲- اسراء ۱۷:۹۳.
- ۴۳- تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۹۶.
- ۴۴- قارعه ۱۰۱:۹.
- ۴۵- تاویل مشکل القرآن، ص ۱۹.
- ۴۶- مریم ۱۹:۲۶.
- ۴۷- تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۳۴۰.
- ۴۸- بقره ۲:۲۰.
- ۴۹- الاتقان، ج ۱، ص ۴۷.
- ۵۰- بلاغی، در مقدمه تفسیر شبر، ص ۲۰، نقل از کتر العمال.
- ۵۱- مزمل ۷۳:۶.
- ۵۲- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۸.

۵۳- اتقان سیوطی، ج ۱، ص ۴۷.

۵۴- البیان، ص ۱۹۸-۱۹۷.

۵۵- اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۰.

۵۶- لقمان ۲۷:۳۱.

۵۷- توبه ۸۰:۹.

۵۸- وسایل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۵.

۵۹- مقصود از عربیت شاید زبان و لهجه عربی باشد و محتمل است که آداب و قواعد لغت عرب مقصود باشد.

۶۰- وسایل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۶.

۶۱- همان.

حدیث سبعة احرف در رابطه با قرائت سبع

شنیده نشده است که هیچ یک از علمای فن، بین حدیث انزل القرآن علی سبعة احرف با قرائت‌های هفت گانه ارتباطی قایل باشد. جز این که این موضوع بر زبان مردم عادی جاری است و هیچ دلیل قابل اعتمادی در این مورد وجود ندارد.

بسیاری از دانش مندان محقق و منقد مانند: ابن الجزری، ابو شامه، زرکشی، ابو محمد مکی، ابن تیمیه و نظایر اینان، این شایعه را رد کرده‌اند. ابن الجزری، این توهم را به مردم جاهل و عوام که از هر گونه دانش تهی هستند، نسبت می‌دهد (۱).

ابو محمد مکی گفته است: «هر کس که گمان می‌برد قرائت هر یک از این قراء، یکی از حرف‌های هفت گانه است که پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن تصریح کرده، در اشتباهی بزرگ است (۲).

ابو شامه گفت است: «گروهی گمان کرده‌اند که منظور از «احرف سبعة» که در حدیث آمده، قرائت‌های سبعة است که هم اکنون رواج دارد. در حالی که این گمان برخلاف اجماع قاطبه اهل علم است و این گمان تنها از ناحیه برخی جاهلان مطرح شده است (۳).

هم او گفته است: «گروهی که هیچ تخصصی در علم قرائت ندارند، تصور کرده‌اند که قرائت ائمه سبعة، همان است که پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث انزل القرآن علی سبعة احرف از آن تعبیر کرده است و قرائت هر یک از آنان حرفی از این حرف‌های هفت گانه است. آنان که این موضوع را به ابن مجاهد نسبت می‌دهند به خطا رفته‌اند» (۴).

ابن تیمیه می‌گوید: «کلیه علمای دارای اعتبار و ارزش، متفق‌اند که منظور از حروف هفت گانه‌ای که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است، قرائت‌های هفت گانه معروف نیست.

اول کسی که قرائت‌های هفت گانه را جمع آوری کرد، ابن مجاهد بود و او این منظور را داشت که قرائت‌ها موافق و هم آهنگ با عدد حرف‌هایی باشد که قرآن بر آن اساس نازل شده است. نه این که وی اعتقاد داشته باشد که قرائت‌های هفت گانه همان حروف هفت گانه است و یا این که هیچ کس نمی‌تواند به غیر از قرائت‌های قراء سبعة قرائت دیگری را بپذیرد. این چیزی است که مورد اعتقاد هیچ یک از علما و از جمله ابن مجاهد نیست (۵).

آن چه بر رسوایی این توهم می‌افزاید آن که حرف‌های هفت گانه که فرضاً پیامبر اجازه فرموده تا قرآن بر اساس آن‌ها قرائت شود، هم چنان پنهان و در گمنامی بوده است تا این که در زمان‌های بعد، قرائت‌های هفت گانه تدریجاً پیدا شود و حروف هفت گانه مورد نظر پیامبر صلی الله علیه و آله که برای تمامی امت مجاز دانسته در انحصار این هفت تن در آید. در حالی که قاریان بسیار و بزرگ‌تر و با اطلاع‌تر از این هفت تن وجود داشته‌اند، ولی مشمول این حدیث نگردیده‌اند، مانند آن باشد که پیامبر صلی الله علیه و

آله تنها به این مجاهد سفارش کرده باشد تا مصداق احرف سبعة را تعیین کند، و گذشتگان و آیندگان را از آن محروم سازد. ابو محمد هروی می‌گوید: «این سخن درستی نیست که حدیث احرف سبعة مربوط به قرائت‌های هفت گانه است که قراء آن در زمان‌های بعد متولد شده‌اند، زیرا این سخن منجر به آن می‌شود که حدیث بدون فایده باشد تا این که اینان به وجود آیند و نیز لازمه این سخن آن است که برای هیچ یک از صحابه، جایز نبوده است که قرآن را قرائت کنند، مگر این که از پیش بدانند که قراء سبعة بعدا چه نحو قرائتی را اختیار کرده و بدان قرائت می‌کنند.» وی اضافه می‌کند: «من این مطلب را به خصوص یاد آور شدم، زیرا گروهی از عامه مردم به آن دل بسته‌اند» (۶).

خلاصه بحث

از مجموع بحث‌های گذشته روشن گردید که اثبات تواتر قرائت‌ها از پیامبر صلی الله علیه و آله امری محال می‌نماید، زیرا: - هیچ دلیلی بر اثبات این مدعا وجود ندارد. - اختلاف قرائت‌ها دارای اسباب و عواملی بوده که موجب پیدایش اختلاف بین قراء گردیده است. - تمام سندهای قرائت‌ها که در کتب قرائت آمده، در زمره اسناد آحاد است و هیچ یک از آن‌ها متواتر نیست علاوه بر شک و تردیدی که در مورد صحت این سندها وجود دارد و آثار جعل در آن دیده می‌شود و چه بسا سندهای ساختگی و تشریفاتی باشند. - ایرادات و اعتراضات بسیاری از علما و بزرگان امت بر بسیاری از قرائت‌های این قراء که اگر آن‌ها متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله بود، هیچ مسلمانی را جرات ایراد و اعتراض بر آن نبود. - وجود قرائت‌های شاذ از قراء سبعة که منافعی با تواتر است. - مستند کردن این قرائت‌ها به دلایل و تعلیل‌های اعتباری و نظری، دلیل بر آن است که قرائت‌های یاد شده از روی اجتهاد بوده است و اگر قرائتی به تواتر رسیده باشد نیازی به اقامه دلیل اعتباری بر صحت آن ندارد. - وجود تناقض بین این قرائت‌ها که تواتر آن‌ها را از پیامبر صلی الله علیه و آله نفی می‌کند، زیرانی تواند دو چیز متناقض، هر دو وحی باشد. - بین تواتر قرآن که مورد اعتقاد همگان است با تواتر و قرائت‌ها، ملازمه‌ای وجود ندارد و فقط افراد مقلد و بی‌اطلاعند که به این سخن زبان گشوده‌اند.

- هیچ ارتباطی بین حدیث انزل القرآن علی سبعة احرف و مساله تواتر قرائت‌ها وجود ندارد و به تعبیر امام ابو الفضل الرازی، این شبهه ایست که برخی از عوام دچار آنند.

ضابطه تشخیص قرائت صحیح

بزرگان فن قرائت، برای تشخیص قرائت صحیح و جدا ساختن آن از قرائت غیر صحیح، ضابطه‌ای مشخص کرده‌اند که در این جا ذکر می‌گردد. در این باره سه شرط یاد آور شده‌اند:

شرط اول: صحت سند قرائت. باید قرائت شناخته شده، دارای سند صحیح تاییدی از صحابه باشد.

شرط دوم: با رسم الخط مصحف توافق داشته باشد.

شرط سوم: با قواعد ادبی عرب توافق داشته باشد.

هرگاه قرائتی دارای این سه شرط باشد، صحیح و مورد قبول است. اگر یکی از این شروط را نداشته باشد غیر صحیح و مردود است. اصطلاحاً به قرائتی که فاقد شروط مذکور است، شاذ گویند.

این شروط سه گانه را ارکان قرائت مورد قبول نام نهاده‌اند. در توضیح این ارکان (شرایط سه گانه) گفته‌اند: قرائت لازم نیست با فصیح‌ترین قواعد عربی تطابق داشته باشد. کافی است که با یکی از لغت‌های عرب-گرچه نامشهور باشد مطابقت کند، زیرا علمای نحو، بسیاری از قرائت‌ها را با قواعد مخالف دیده‌اند، در حالی که قرائت مذکور از یکی از قراء سبعة و مورد قبول می‌باشد. در توجیه این گونه قرائت‌ها گفته‌اند: تطبیق با قواعد مشهور ضرورتی ندارد، بلکه اگر قرائت با برخی از لغت‌های قبائل عربی تطابق داشته باشد کافی است (۷).

در این باره باید گفت: قرآن با فصیح‌ترین لغات عرب نازل گردیده و هرگز لغت‌های شاذ و غیر معروف عرب، معیار درستی قرائت نمی‌تواند باشد. لذا این گونه سخن گفتن از امثال ابن جزری، پایین آوردن قدر و منزلت قرآن کریم است. اینان چون قرائت سبع را پذیرفته بودند، به ناچار این گونه سخنانی را روا می‌دارند.

این گونه اظهارات هرگز درباره قرآن روا نباشد.

هم چنین ابن جزری گوید: «مقصود از موافقت با رسم الخط مصحف، موافقت با رسم الخط هر یک از مصاحف عثمانی کافی است تا ملاک صحت قرائت قرار گیرد».

در صورتی که می‌دانیم مصاحف هفت گانه عثمانی، خود دارای اختلاف بودند و موجب اختلاف گردیدند. پس چگونه می‌تواند ملاک صحت و قبولی قرائت گردد.

در رابطه با سند، قبلاً اشارت رفت که بیش‌تر سندهای قراء تشریفاتی‌اند و برای تقویت بنیه قرائت‌ها ساخته و پرداخته شده بودند. حقیقت این است که شیوخ و اساتید قرائت را که هر یک از قراء نزد آنان شاگردی کرده بودند، به عنوان سند مطرح کرده‌اند.

ضابطه مورد قبول

اما آن چه ما آن را ضابطه قبولی قرائت می‌دانیم، عبارت است از: موافقت با قرائت جمهور مسلمین جدا از قرائت قراء. زیرا قرآن در دو مسیر طی طریق نموده، نخست طریقه مردمی که مسلمانان سینه به سینه از پدران و اجداد خود، از شخص شخیص پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی نموده و اخذ کرده‌اند و برای همیشه دست به دست داده تا به امروز برای ما رسانده‌اند.

این قرائت مردمی، موافق با ثبت (نوشته) تمامی مصحف‌های موجود (۸) در تمامی قرون است و نمایان‌گر آن، قرائت حفص است، زیرا حفص همان قرائت جمهور را قرائت کرده و علی علیه السلام نیز همان را قرائت کرده که توده عظیم مردمی از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده‌اند. این مسیر، مسیر تواتر است و قرآن به گونه تواتر به ما رسیده است. ولی مسیر قراء و قرائت مسیر اجتهاد است (جز قرائت عاصم) که اجتهاد در نص قرآن روا نباشد و فاقد حجیت شرعی است.

اینک برای تشخیص قرائت صحیح و متواتر که بر دست جمهور نقل و ضبط شده، سه شرط ارائه می‌نماییم:

شرط اول: توافق با ثبت مصحف‌های موجود، که در تمامی قرون بر دست توانای مردمی ثبت و ضبط شده است. تمامی قرآن‌های خطی و چاپی، مخصوصاً در گستره شرق اسلام، بدون هیچ گونه اختلافی ارائه شده و می‌شود.

شرط دوم: توافق با فصیح‌ترین و معروف‌ترین اصول و قواعد لغت عرب، زیرا قرآن با فصیح‌ترین لغت نازل شده و هرگز جنبه‌های شذوذ لغوی در آن یافت نمی‌شود. شرط سوم: توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی، که قرآن پیوسته پایه گذار شریعت و روشن‌گر اندیشه‌های صحیح عقلی است و نمی‌شود که با آن مخالف باشد.

در این زمینه شرح و بسط بیش‌تری در التمهید (ج ۲) داده‌ایم. به علاوه سخنانی از ائمه معصومین در این رابطه وجود دارد که در ذیل یاد آور می‌شویم:

سخنانی از اهل بیت علیهم السلام درباره قرائت قرآن (۹) از ائمه اهل بیت علیهم السلام سخنانی درباره قرآن کریم وارد شده که به

مهم‌ترین موضوعاتی که مورد بحث واقع شد، اشاره دارد، و حاکی از دقت نظر و ژرف اندیشی است که ائمه اطهار علیهم السلام درباره این کتاب مقدس رعایت داشته‌اند.

هم چنین نشان دهنده میزان عنایت و اهتمام آنان به حفظ و حراست نص قرآن و جلوگیری از تحریف و تاویل آن است. گزیده‌ای از این سخنان در زیر نقل می‌شود:

۱. محمد بن وراق می‌گوید: مجلدی را که حاوی قرآن بود، به جعفر بن محمد الصادق علیه السلام نشان دادم که علایم و نشانه گذاری آن باطلا- و یکی از سوره‌های آخرین آن نیز باطلا- نوشته شده بود. کاستی در آن یاد نمود جز آن که فرمود: «دوست ندارم که قرآن با رنگی جز رنگ سیاه نوشته شود، همان گونه که در اولین بار نوشته شده است (۱۰).

این سخن، نشانه دقت و علاقه شدید امام نسبت به حفظ و سلامت قرآن است تا آن جا که در رنگ خط نیز ترجیح داده شده که به همان نحوی که اول بار نوشته شده، محفوظ و باقی بماند، تا بدین وسیله قرآن با چیزی غیر از قرآن، مانند زوائد و تحسینات اخیر، اشتباه نشود.

۲. امام محمد بن علی الباقر علیهما السلام فرموده: «قرآن واحد است و از پیش گاه خدای یگانه و واحد فرود آمده است و این اختلافات از راویان بر آن وارد می‌شود» (۱۱). این سخن، بدین معنا است که قرائت نازل شده از جانب خدا یکی است و قرآن به نص واحد نازل گشته است و اختلاف در روایت این نص بر حسب اجتهاد قاریان است. حدیث بعدی، این معنا را توضیح می‌دهد:

۳. امام جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام می‌فرماید: «قرآن بر حرف واحد و از نزد خدای واحد نازل گشته است (۱۲). منظور نفی قرائت‌های متداولی است که مردم آن‌ها را متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله پنداشته‌اند. امام چنین مطلبی را انکار می‌کند، زیرا قرآن به نص واحد نازل شده است. اما اختلاف لهجه‌ها (بر حسب تفسیری که از حروف سبعة داشته‌ایم) از طرف امام نفی نمی‌شود، چنان که در روایات دیگر آمده و قبل نقل شد.

۴. سالم بن سلمه گوید: شخصی در محضر امام صادق علیه السلام آیاتی از قرآن را قرائت کرد و به طوری که من شنیدم، قرائت او غیر از قرائت دیگر مردم بود. ابو عبد الله علیه السلام به وی گفت: «از این قرائت خود داری کن و همان گونه که مردم می‌خوانند تو هم بخوان (۱۳). شاید این شخص بر حسب تفنن قراء، قرآن را به وجوه مختلف قرائت کرده است و از آن جا که این قبیل قرائت‌ها، به منزله بازی با نص قرآن کریم است، امام وی را نهی کرده است و دستور داده که همان قرائت معروفی را که مردم ملتزم به آن هستند اختیار کند، زیرا قرائت صحیح که در شریعت بدان امر شده، همان قرائتی است که هر نسلی از نسل پیش تا از پیامبر صلی الله علیه و آله و او از جبرئیل و او از خدای عز و جل، اخذ کرده است و توجهی به قاریانی که فن قرائت را همانند یک نوآوری و صنعت حرفه خود قرار داده‌اند، نباید کرد و تنها قرائتی که با قرائت عامه مسلمانان موافق باشد، باید مورد توجه قرار گرفته شود.

۵. سفیان بن السمط می‌گوید: در مورد تنزیل قرآن از امام صادق علیه السلام پرسیدم، وی گفت: «همان گونه که آموخته‌اید، بخوانید» (۱۴).

وی از نص اصلی که برای نخستین بار نازل شده سؤال کرده است، زیرا دیده‌است که قراء در این زمینه اختلاف دارند و امام پاسخ می‌دهد که نص اصلی همان است که امروز میان مردم متداول است و فرموده او (همان گونه که آموخته‌اید بخوانید) به این معنا است که بر شما (یعنی عامه مسلمانان) واجب است قرآن را همان گونه که خلفا عن سلف از پیامبر صلی الله علیه و آله فرا گرفته‌اید، بخوانید.

۶. علی بن الحکم می‌گوید: عبد الله بن فرقد و معلی بن خنیس برای من نقل کردند که ما در محضر امام صادق علیه السلام بودیم و ربیعۃ الرای نیز با ما بود. در آن جایپرامون فضل قرآن سخن به میان آمد. امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر ابن مسعود قرآن را طبق

قرائت ما نمی‌خوانده است، گم راه بوده است. ربیع گفت: گم راه؟ امام علیه السلام گفت: «بلی، گم راه. امام صادق علیه السلام، اضافه کرد: «ما قرآن را طبق قرائت ابی می‌خوانیم (۱۵).

شاید در آن مجلس درباره قرائت‌های غیر متعارف ابن مسعود بحث می‌شده و امام علیه السلام به آنان تذکر داده که این قرائت‌ها جایز نیست و قرائت صحیح، همان قرائت عامه مسلمانان است و کسی که از این روش متداول عامه تخطی کند گم‌راه است، زیرا چنین کسی از روش مسلمانان که نسلا بعد نسل از پیامبر فرا گرفته‌اند، عدول و تخطی کرده است. و اگر ابن مسعود قرآن را بر خلاف روش مسلمانان قرائت می‌کرده است (به فرض صحت نسبت) گم‌راه است، زیرا طریق میانه، طریقی است که جامعه مسلمانان در آن مشی می‌کنند و کسی که از این راه میانه گام برون نهد، هر کس که باشد گم‌راه خواهد بود.

اما این گفته امام که ما قرآن را بر طبق قرائت ابی می‌خوانیم، اشاره است به دوران یک‌سان شدن مصحف‌ها در عهد عثمان که ابی بن کعب قرآن را املاء می‌کرد، و گروهی آن را بر وفق املاء او می‌نوشتند و هر گاه در مورد نص اصلی اختلاف داشتند، برای رفع اختلاف به وی مراجعه می‌کردند و مصحف موجود که مورد قبول عامه مسلمانان است. بر طبق املاء ابی بن کعب است و قرائت منطبق بر قرائت ابی بن کعب، کنایه از التزام به چیزی است که هم اکنون عامه مسلمانان بر آنند.

۷. صدوق از امام جعفر بن محمد الصادق و او از پدران خود علیهم السلام روایت کرده است که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن را با همان کیفیت عربی آن بیاموزید و از نبرد قرآن (یعنی مبالغه در اظهار همزه) پرهیزید» (۱۶).

امام صادق علیه السلام فرمود: «اظهار همزه به منزله اضافه کردن بر قرآن است، مگر همزه‌های اصلی، مانند: «الخبأ» در آیه الا یسجدوا لله الذی یشخر الخبأ (۱۷) و یا لکم فیها دفء و نیز فاداراتم (۱۹). (۱۸)

در برخی نسخه‌ها کلمه النبر» به زای یعنی النبر» نوشته شده که اشتباه است و همان طور که قبلا از نهاییه ابن اثیر نقل شد، صحیح آن نبر» است و کسائی به نبر» قرائت می‌کرده است. این که در احادیث اهل بیت علیهم السلام آمده است قرآن را به کیفیت عربی خالص قرائت کنید (۲۰)، از نظر علاقه شدیدی است که به حفظ لغت اصیل قرآن داشته‌اند و لغت اصیل، همان لغت فصیح عرب و لهجه رایج آن است، تا قرآن از هر گونه تغییر و غلط خوانی مصون باشد و دگرگونی در آن راه نیابد.

تدوین قرائت‌های معروف

مسلمانان در صدر اول، قرآن را به نحوی که از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله می‌شنیدند و فرا می‌گرفتند، قرائت می‌کردند و پس از صحابه، از تابعین و پیش‌وایان بزرگی که در شهرهای آنان به سر می‌بردند، قرآن را می‌آموختند، از جمله این افراد که در مدینه بودند می‌توان سعید بن المسیب، عروه بن الزبیر، سالم بن عبد الله العدوی، معاذ بن الحارث، عبد الرحمان بن هرمز، محمد بن مسلم بن شهاب، مسلم بن جندب و زید بن اسلم را نام برد. در مکه عیید بن عمیر، عطاء، طاووس، مجاهد، عکرمه و عبد الله ابن ابی ملیکه. در کوفه علقمه، اسود، مسروق، عییده، عمرو بن شرحبیل، حارث بن قیس، ربیع بن خثیم، عمرو بن میمون، ابو عبد الرحمان السلمی، زر بن حبیش، عیید بن نضله، ابو زرعه، سعید بن جبیر، ابراهیم نخعی و شعبی. در بصره عامر بن عبد قیس، ابو العالیه، ابو رجاء، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر و جابر بن زید.

در شام ابن ابی شهاب و خالد بن سعید، مصاحب ابو الدرداء، را می‌توان نام برد.

اینان و نظایرشان، علما و دانش‌مندان امت در بلاد و مرجع مسلمانان در زمینه‌های مختلف معارف اسلامی آن روز به شمار می‌آمدند. اما برجستگی این گونه افراد در یک زمینه خاص نظیر قرائت قرآن نبود، بلکه اینان به طور عام علمای آن دوره شناخته می‌شدند.

پس از گذشت آن دوره، گروهی فن قرائت و فرا گرفتن و آموختن آن را رشته اختصاصی خود قرار دادند و به این رشته توجهی

خاص مبذول داشته و در قرائت قرآن و آموزش آن شهرت یافتند، تا این که در مقام امامت فن قرار گرفتند که پیش‌وایی مردم را در این زمینه به عهده داشتند و مردم از مناطق مختلف به سوی آنان می‌شتافتند و معارف قرآن را از آنان می‌آموختند. روش همه مسلمانان در مناطق مختلف بر این بود که مردم هر شهری قرآن را از قاری همان شهر فرا می‌گرفتند و تنها قرائت او را می‌پذیرفتند و چون اینان تصدی امر قرائت را عهده‌دار بودند، قرائت به آنان نسبت داده شد.

کسانی که از این قبیل در مدینه شهرت یافتند عبارتند از: ابو جعفر یزید بن القعقاع، شبیه بن نصح و نافع بن ابی نعیم. در مکه عبد الله بن کثیر، حمید بن قیس و محمد بن محیصن. در کوفه یحیی بن وثاب، عاصم بن ابی النجود، سلیمان الاعمش، حمزه و کسائی، به این مقام ست یافتند. در بصره عبد الله بن ابی اسحاق، عیسی بن عمر، ابو عمرو بن العلاء، عاصم الجحدری و یعقوب الحضرمی.

در شام عبد الله بن عامر، عطیه بن قیس، عبد الله بن المهاجر، یحیی بن ابی الحارث الذماری و شریح بن یزید الحضرمی. پس از این افراد، تعداد قاریان رو به فزونی نهاد و قاریان در مناطق مختلف جهان اسلام پراکنده شدند و طبقه‌ای پس از طبقه دیگر به جانشینی آنان نایل آمدند. ولی همان گونه که قبلاً اشارت رفت، اینان در فرا گرفتن و آموختن قرآن و قرائت اختلاف‌نشان داده و روش‌های مختلف داشتند. برخی از آنان در تلاوت قرآن استوار و به رعایت روایت و درایت شهرت داشتند و برخی در این موارد، کوتاهی داشتند و برخی در این موارد کوتاهی می‌کردند. از این جهت اختلافاتی بین آنان پدید آمد.

به تدریج ضبط قرائت رو به کاستی و سستی نهاد و زیاده روی و کارهای بی‌رویه، رو به فزونی گذاشت و به تعبیر ابن جزری بیم آن می‌رفت که باطل در لباس حق جلوه کند» (۲۱). لذا علمای برگزیده امت و بزرگان به پا خواسته و تمام کوشش خود را در تحقیق و تمیز درست از نادرست و مشهور از غیر مشهور به کار گرفته و اصول و قواعدی برای قرائت وضع کردند. در اثر این کوشش‌ها قرائت به عنوان فنی از فنون که دارای قواعد و اصولی محکم و استوار بود در آمد. در چار چوب این اصول، اجتهاد و انتخاب نیز به کار رفت، که در مباحث سابق شمه‌ای از آن تشریح گردید.

اولین امام معتبری که به ضبط قرائت‌های صحیح و جمع آوری آن در کتابی مفصل و مبسوط همت گماشت، ابو عبید قاسم بن سلام انصاری (متوفای ۲۲۴) بود که شاگرد کسائی به شمار می‌آمد. ابن الجزری می‌گوید: «به طوری که من شماره کرده‌ام، وی قراء را در بیست و پنج تن منحصر کرده است و کسانی که به نام قراء سبعة بعدا شهرت یافتند، در زمره اینان بودند» (۲۲).

پس از او احمد بن جبیر بن محمد ابو جعفر کوفی، ساکن انطاکیه (متوفای ۲۵۸)

کتابی در این زمینه تالیف کرد و قرائت‌های پنج‌گانه را در آن جمع آوری نمود که هریک از این قرائت‌ها به منطقه‌ای از مناطق جهان اسلام تعلق داشت. سپس قاضی اسماعیل بن اسحاق، مصاحب قالون (متوفای ۲۸۲) کتابی در قرائت تالیف نمود که در آن، قرائت‌های بیست تن از ائمه جمع آوری شده است. پس از وی ابو جعفر طبری (متوفای ۳۱۰) کتابی به نام الجامع تالیف نمود که بیست و چند قرائت در آن جمع آوری شده است.

پس از گذشت زمانی کوتاه، ابو بکر محمد بن احمد داجونی (متوفای ۳۲۴) کتابی در قرائت نوشت و ابو جعفر را که یکی از قراء عشره است، به دیگر قراء اضافه کرد.

به دنبال داجونی ابو بکر احمد بن موسی ابن مجاهد (متوفای ۳۲۴) کار او را دنبال کرد و او نخستین کسی است که عدد قرائت‌ها را در قرائت‌های هفت‌گانه منحصر کرد.

پس از ابن مجاهد، دیگران به تالیفاتی به پیروی از او و بر همان منوال دست زدند، که احمد بن نصر شدائی (متوفای ۳۷۰) و احمد بن حسین بن مهران (متوفای ۳۸۱) از آن جمله‌اند. احمد سه تن دیگر را به قراء سبعة اضافه کرد و اصطلاح قراء عشره به وجود آمد. یکی دیگر از این افراد محمد بن جعفر خزاعی (متوفای ۴۰۸) است که کتابی به نام المنتهی تالیف کرد. در این کتاب برخی مطالب جمع آوری شده که در کتاب‌های قبلی نیامده است.

این قرائت‌ها در اندلس و کشورهای مغرب تا اواخر قرن چهارم رواج نداشت، تا این که راویان قرائت در مصر به آن مناطق سفر کردند و این قرائت‌ها را در آن کشورها ترویج دادند. ابو عمر احمد بن محمد الطلمنکی (متوفای ۴۲۹) مؤلف الروضه اولین کسی است که این قرائت‌ها را در اندلس ترویج کرد.

پس از وی ابو محمد مکی بن ابی طالب قیسی (متوفای ۴۰۷) مؤلف التبصره و «الکشف عن وجوه القراءات السبع و سپس حافظ ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (متوفای ۴۴۴) مؤلف التیسیر» و «جامع البیان به این کار دست زدند. در دمشق، استاد ابو علی حسن بن علی اهوازی (متوفای ۴۴۶) کتاب‌هایی در قرائت تالیف کرد.

در همین ایام ابو القاسم یوسف بن علی هذلی (متوفای ۴۶۵) از مغرب به مشرق سفر کرد و از کشورهای مختلف دیدن نمود و در این کشورها، روایات ائمه قرائت را مطرح ساخت. او به ماوراء النهر رسید و در غزنه و دیگر شهرها به کار قرائت پرداخت. آن گاه کتابی به نام الکامل تالیف کرد که در آن پنجاه قرائت از ائمه معروف گرد آوری شده است. در کتاب او ۱۴۵۹ روایت آمده است. او می‌گوید: «من با ۳۶۵ شیخ و استاد قرائت از آخر مغرب تا دروازه فرغانه، ملاقات کردم.

پس از وی ابو معشر عبد الکریم بن عبد الصمد طبری (متوفای ۴۷۸) کتاب التلخیص و «سوق العروس را درباره قرائت‌های هشت گانه در مکه تالیف کرد که در آن‌ها ۱۵۵۰ روایت و طریق آمده است. ابن الجزری می‌گوید: «کسی رانمی‌شناسیم که بیش‌تر از این دو علوم قرائت را جمع آوری کرده باشند، مگر ابو القاسم عیسی بن عبد العزیز اسکندری (متوفای ۶۲۹) که کتابی به نام الجامع الاکبر و البحر الاخر» تالیف کرد و محتوی بر ۷۰۰۰ روایت و طریق است.

ابن جزری اضافه می‌کند: «تالیف کتب درباره قرائت‌ها، هم چنان ادامه دارد و مؤلفان، قرائت‌های شاذ و صحیح را بر مبنای تحقیقات خود و یا بر اساس آن چه که خود صحیح می‌دانند، روایت می‌کنند و مورد اعتراض هیچ کس واقع نشده‌اند، بلکه آنان در این ره گذر از پیشینیان پیروی می‌کنند زیرا قرائت، سنت متبعی است که هم چنان یکی از دیگری اخذ می‌کند و همان طور که در کتاب‌های الکامل از هذلی سوق العروس از طبری، «الاقناع از اهوازی»، «کفایه از ابو العز»، «مبہج از سبط‌خیاط»، «روضه از مالکی و امثال این‌ها آمده مورد اتباع است و بر مبنای روایات آنان و محتویات این کتاب‌ها اعم از ضعیف و شاذ، از قراء سبعة باشد و یا عشره و یا غیر این‌ها، قرائت می‌کنند و ما ندیده‌ایم کسی بر این روش اعتراض کند و یا به مخالفت با آن‌ها برخاسته باشد» (۲۳).
پی‌نوشتها:

- ۱- تحبیر التیسیر، ص ۱۰.
- ۲- کتاب الابانه، ص ۳ و المرشد الوجیز، ص ۱۵۱.
- ۳- الاتقان، ج ۱، ص ۸۰.
- ۴- المرشد الوجیز، ص ۱۴۶.
- ۵- ابن الجزری این فتوا را از ابن تیمیه در «النشر» ج ۱، ص ۳۹ ثبت کرده است.
- ۶- الکافی از ابو محمد هروی. ر.ک: البرهان، ج ۱، ص ۳۳.
- ۷- ر.ک: ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۱۰.
- ۸- در مراکزی که نشر و پخش مصاحف و قرائات از آن جا نشات گرفته، مانند کوفه و بصره و دیگر مناطق شرق بلاد اسلامی.
- ۹- این سخنان از کافی، تالیف ثقه الاسلام کلینی، استخراج شده است. ر.ک: به جلد دوم کافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، شماره‌های ۸ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۵ و ۲۳ و ۲۷، ص ۶۲۷.
- ۱۰- «لا یعجبني ان يكتب القرآن الا بالسواد كما كتب اول مرة
- ۱۱- القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة

۱۲- «و لکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد».

۱۳- «کف عن هذه القراءة اقرا كما یقرا الناس .

۱۴- «قرؤوا كما علمتم .

۱۵- «ان كان ابن مسعود لا- یقرا علی قراءتنا فهو ضال .فقال ربیعہ:ضال؟فقال علیه السلام: «نعم،ضال .ثم قال ابو عبد الله علیه السلام:«اما نحن فنقرا علی قراءه ابی .

۱۶- قال رسول الله:«تعلموا القرآن بعربیتة و ایاکم و النبر فیہ،یعنی الهمز»(صدوق،معانی الاخبار،چاپ نجف،ص ۲۳۷).

۱۷- نمل ۲۵:۲۷.

۱۸- نحل ۵:۱۶.

۱۹- بقره ۷۳:۲.ر.ک:معانی الاخبار،ص ۹۸.

۲۰- ر.ک:وسائل الشیعه،جلد ۶،ص ۲۲۲،باب ۳۰ از ابواب قرائت قرآن شماره ۱.

۲۱- ر.ک:النشر فی القراءات العشر،ج ۱،ص ۹.

۲۲- همان ص ۳۴.

۲۳- النشر،ج ۱،ص ۳۶.

انحصار قرائت‌ها به هفت قرائت

در مبحث قبل، نمونه‌های روشنی از توجه مسلمانان به قرائت ارائه گردید و بیان شد که در تمامی دوره‌ها مردم نسبت به قرائت شخصیت‌های معروف و حفظ و تدوین و پذیرش همه آن‌ها اهتمام می‌روزیدند. هم چنین مردم هر منطقه‌ای به قاری محلی و منطقه خود توجه بیش‌تری داشتند و هیچ کس اعم از عامه و خاصه بر این سیره مستمر اعتراض نداشته است.

بدین ترتیب اجتهاد و تحقیق قراء در انتخاب و اختیار قرائت مورد توجه همه مسلمانان قرار داشت و مسلمانان در چار چوب شروط خاصی که قبلاً اشارت رفت، قرائت را فرا گرفته و می‌پذیرفتند.

این روش همیشگی در فراگیری و آموزش قرائت تا اوایل قرن چهارم ادامه داشت، تا این که نابغه فرزانه بغداد، یعنی ابن مجاهد که در جذب قلوب مردم و نفوذ در میان سران و مقامات دولتی ورزیدگی داشت، ظاهر گردید. وی کرسی شیخ‌القراء را به طور رسمی به خود اختصاص داد و عامه مردم به او روی آوردند. ولی رقیبانی داشت که برتر از وی بودند و در علوم قرآن سابقه‌ای بیش‌تر داشتند. آنان ابن مجاهد را به علت قلت بضاعت علمی و کمی روایت از شیوخ و سفر نکردن در طلب علم و بی‌اطلاعی از فنون قرائت و انواع قرائت‌های منقول از ائمه بزرگ، تحقیر می‌کردند.

المعافی ابو الفرج می‌گوید: «روزی نزد ابن شنبوذ رفتم. در مقابل وی انبوهی از کتاب قرار داشت. به من گفت: در کتاب خانه را باز کنم، گشودم. در آن کتاب خانه قفسه‌هایی بود و در هر یک، کتاب‌های خاص یک فن و یک علم قرار داشت و من هیچ کتابی را بر نداشتم و نگشودم، مگر این که ابن شنبوذ، آن را همانند سوره حمد از بر می‌خواند». وی آن گاه گفت: «با این حال، بازار داغ از آن ابن مجاهد است .

العلاف نیز نقل کرده است که از ابو طاهر پرسیدم: «ابوبکر ابن مجاهد و یا ابو الحسن ابن شنبوذ کدام افضل و برتر از دیگری است؟» ابو طاهر گفت: «عقل ابن مجاهد بالاتر و بیش‌تر از علمش و علم ابن شنبوذ برتر و بیش‌تر از عقلش می‌باشد!» (۱) .

ابن الجزری گفته است: «همان طور که در بین اقران و هم‌گنان اتفاق می‌افتاد، بین ابن مجاهد و ابن شنبوذ نیز اختلاف افتاد، تا آن جا که ابن شنبوذ کسی را که شاگردی ابن مجاهد را می‌داشت به شاگردی نمی‌پذیرفت و می‌گفت: این شخص پاهای خود را در راه

کسب دانش به غبار نیالوده است. کنایه از آن که رنج سفر در طلب علم رانبرده است.

ابن مجاهد بسیار خشک و غیر قابل انعطاف و سخت پای‌بند به تقلید از قرائت پیشینیان بود. عبد الواحد بن ابی هاشم می‌گوید: «کسی از ابن مجاهد پرسید: چرا شیخ قرائتی خاص اختیار نمی‌کند؟ او در پاسخ گفت: نیاز ما در حفظ دست آوردهای ائمه پیشین، بیش از آن است که قرائتی اختیار کنیم تا پس از ما رواج یابد» (۲).

و ابن مقسم (۴) را احضار کند و هر یک از آن دو را در محضر جمعی از فقها به محاکمه بکشد تا مانع از اجتهاد و اختیار قرائت شود. دکتر صبحی الصالح می‌گوید: «هر دو جلسه محاکمه به دستور شیخ القراء (ابن مجاهد) تشکیل گردید و او اولین کسی است که قرائت‌های هفت‌گانه را جمع آوری کرد. ابن مجاهد قرائت را از ابن شاذان رازی فراگرفت. ابن مقسم و ابن شنبوذ نیز از شاگردان ابن شاذان بودند، اما اشتراک این سه تن در استاد و اخذ قرائت از یک شیخ، مانع از تشدد ابن مجاهد با دو هم‌ردیف خود نگردید» (۵).

اعتراض ابن شنبوذ نسبت به این روش ابن مجاهد، (حصر قرائات در هفت قرائت) همان طور که قبلاً نقل شد، بسیار شدید بود. ابن مقسم نیز نسبت به سد باب انتخاب و اختیار رایت شدیداً اعتراض کرد و گفت: «همان طور که خلف بن هشام و ابی عبید و ابن سعدان می‌توانستند قرائتی اختیار کنند و این کار برای آنان جایز بود، دیگران نیز که پس از آنان آمده‌اند، می‌توانند به همان نحو عمل کنند» (۶).

ابن مجاهد تمام کوشش خود را برای سد باب اجتهاد در قرائت به کار برد و به طور نسبی توفیقی حاصل کرد، زیرا شرایط حاکم بر آن دوران تاریک و نابسامان جامعه اسلامی او را کمک کرد تا در خواسته‌هایش پیروز شود، و مخالفان خود رامزوی سازد. مساله حصر قرائات در هفت قرائت از جمله کارهای اوست و اگرناهم گونی و نقصی در این کار وجود دارد، بر عهده او است که شتاب زده به چنین عمل خطیری دست زد.

دکتر صبحی صالح می‌گوید: «بیش‌ترین سهم سرزنش این عمل توهم آفرین (که تنها قرائت معتبر قرائت قراء سبعة است) متوجه ابن مجاهد است که در راس قرن سوم هجری در بغداد، به جمع آوری هفت قرائت از هفت تن از ائمه مکه و مدینه و بصره و کوفه و شام دست زد و تنها اینان به وثوق و امانت و دقت در ضبط قرائت معروف شدند. در حالی که این عمل، ملاکی واقعی نداشته و صرفاً یک تصادف و اتفاقی است، زیرا در بین ائمه قراء افراد بسیار و قابل توجهی هستند که از قراء سبعة برترند» (۷).

آری، به هنگامی که دانش‌مندان مانند: ابو عبید قاسم بن سلام و ابو جعفر طبری و ابو حاتم سجستانی و دیگران، کتاب‌هایی در فن قرائت نگاشته و فراهم می‌ساختند، اصطلاح قرائت‌های هفت‌گانه مطرح نبود و چندان شهرتی نداشتند و آنان در تالیفات خود، قرائت‌های بیش‌تری را یاد آور شده‌اند. این عبارت قرائت‌های هفت‌گانه در اول قرن چهارم به دست ابن مجاهد که احاطه‌ای بر روایات و در راه کسب علم سفری نداشت (۸)، رواج یافت. در نتیجه مردم عوام تصور کردند که منظور از «قرائت‌های سبعة همان احرف سبعة است که در حدیث نبوی آمده است. از این رو بزرگان و نقادان، همگی سرزنش و ملامت تند خود را متوجه ابن مجاهد کردند، که عمل او است که این تصور عامیانه را به وجود آورده و ایجاب کرده است تا عظمت و شؤن ائمه دیگر که برتر و بالاتر از قراء سبعة‌اند، ناچیز و بی‌ارزش جلوه کند!.

اعتراض به موضع ابن مجاهد

بسیاری از بزرگان شتاب‌زدگی و نااستواری ابن مجاهد را در انتخاب قرائات سبع، شدیداً مورد نکوهش قرار داده‌اند که نمونه‌هایی از آن ذیلاً نقل می‌شود:

امام ابو العباس احمد بن عمار مهدوی، قاری و مفسر قرآن، ابن مجاهد را سخت سرزنش می‌کند و می‌گوید: «بنیان‌گذار انحصار

قرائت‌ها در هفت قرائت، عملی ناشایسته انجام داد و این توهم را بر عامه کوتاه نظر آورد که این قرائت‌های هفت گانه، همان احرف سبعة است که در حدیث آمده است و شاید اگر او قرائت‌ها را در عددی زیر عدد هفت و یا بیش تر قرار می‌داد، این اشکال و توهم به وجود نمی‌آمد و شبهه از میان می‌رفت. علاوه بر این، وی در مورد هر امامی به دو راوی اکتفا کرده و این موجب شده است که اگر کسی قرائتی را بشنود که ثالثی غیر از آن دو نقل کرده باشد، نپذیرد و آن را باطل بداند. در حالی که چه بسا این قرائت مشهورتر و صحیح‌تر باشد و ممکن است که نادانانی در این مورد دچار مبالغه شوند و امر آنان به خطا و کفر بیانجامد» (۹).

ابوبکر ابن‌العربی در همین زمینه گفته است: «تنها قرائت‌های هفت گانه نیست که روا باشند تا این که گفته شود قرائت‌های دیگر مانند: قرائت ابو جعفر و شیبیه و اعمش که همانند قراء سبعة و یا برتر از آنان بوده‌اند، غیر مجاز است!». جلال‌الدین سیوطی پس از نقل این مطلب از ابن‌العربی، می‌گوید: «کسان دیگری نیز این سخن را گفته‌اند که از جمله آنان: ابو محمد مکی بن ابی طالب و ابو العلاء همدانی و دیگران قراء را می‌توان نام برد» (۱۰).

اثیر الدین ابو حیان اندلسی می‌گوید: «در کتاب ابن مجاهد و کسانی که از وی تبعیت کرده‌اند، تنها تعداد کمی از قرائت‌های مشهور آمده است. در مورد ابو عمرو بن العلاء هفده راوی نام برده شده که از وی نقل کرده‌اند، ولی در کتاب ابن مجاهد تنها به الیزیدی اکتفا شده است. ده کس از الیزیدی روایت کرده‌اند و ابن مجاهد تنها به السوسی و الدوری بسنده کرده است در حالی که این دو بر دیگران مزیتی ندارند و همه آنان در انضباط و استواری و اخذ قرائت مشترک بوده‌اند و ماعلتی برای این کار نمی‌بینیم مگر اندک بودن دانش او!» (۱۱).

امام استاد، اسماعیل بن ابراهیم ابن القراب، در اول کتاب خود به نام الشافی

می‌گوید: «تمسک به قرائت‌های هفت گانه و عدم تمسک به دیگر قرائت‌ها، مبتنی بر هیچ سند و نص و روش و سنتی نیست. و فقط ناشی از این است که برخی از متاخران (منظور او ابن مجاهد است) که به بیش از هفت قرائت آشنایی نداشته‌اند، کتابی به نام السبعة منتشر کرده که فقط حاوی هفت قرائت است و به علت شهرت و معروفیت مؤلف کتاب، عامه مردم تصور کردند که تمسک به قرائت‌هایی غیر از این قرائت‌های هفت گانه جایز نیست. افراد بسیار دیگری پس از ابن مجاهد درباره قرائت کتاب‌هایی تالیف کرده و برای هر امام از ائمه قراء روایات بسیار و انواع اختلافات نقل کرده‌اند و هیچ کس نگفته است که قرائت به موجب این روایات، به جهت آن که در کتاب ابن مجاهد نیامده است، جایز نیست.» (۱۲).

ابو الحسن علی بن محمد (شیخ و استاد ابو شامه) می‌گوید: «در اوایل قرن چهارم، ابوبکر ابن مجاهد که ریاست قرائت به وی منتهی گردید و مقدم بر مردم زمان خود بود، قرائت‌هایی را که با رسم الخط مصحف موافقت داشت، اختیار کرد و قرائتی را که قرائتشان شهرت داشت، برگزید و با توجه به تعداد مصحف‌هایی که عثمان به مراکز مهم اسلامی فرستاده بود و با توجه به گفته پیامبر صلی الله علیه و آله که قرآن بر هفت حرف نازل شده است، بر آن شد که هفت قاری و قرائت‌های آنان را انتخاب کند و آنان را ائمه بلاد و مناطق مختلف به حساب آورد. بنا بر این، ابن مجاهد اولین کسی است که به این هفت تن اکتفا کرده و کتابی پیرامون قرائت‌های آنان تالیف کرده است و مردم نیز در این مورد از وی تبعیت کرده‌اند و هیچ کس در جمع آوری قرائت‌های این هفت نفر، پیش از وی این کار را نکرده است» (۱۳).

ابو محمد مکی بن ابی طالب نیز در همین زمینه می‌گوید: «کلیه این قرائت‌های هفت گانه جزئی از احرف سبعة است که قرآن بر آن مبنا نازل شده است. اما غلط و اشتباه بزرگی است که کسی تصور کند که قرائت هر یک از این قراء سبعة یکی از احرف سبعة است، زیرا نتیجه این اعتقاد این است که هر قرائتی را که قراء سبعة بدان تمسک نکرده باشند، متروک و مطرود باشد».

وی اضافه می‌کند که ائمه در کتاب‌های خود بیش از هفتاد تن کسانی را یاد کرده‌اند که دارای مقامی بالاتر و شانی عظیم‌تر از این هفت تن بوده‌اند. علاوه بر آن که گروهی از دانش‌مندان از ذکر برخی از این قراء سبعة در کتاب‌های قرائت خود، خودداری کرده و

آنان را کنار گذارده‌اند. فی المثل ابو حاتم و دانش‌مندان دیگر، حمزه و کسائی و ابن عامر را در کتاب خود ذکر نکرده و در حدود بیست تن از ائمه قراء را که برتر از قراء سبعة بوده‌اند، ذکر نموده‌اند. هم چنین طبری در کتاب قرائات خود علاوه بر قراء سبعة، از ۱۵ تن دیگر نام می‌برد. ابو عبید و اسماعیل قاضی نیز به همین نحو عمل کرده‌اند.

او می‌گوید: «بنابر این، چگونه روا باشد که کسی گمان کند قرائت‌های این هفت تن از متاخرین همان احرف سبعة است؟ این اشتباهی بزرگ است. آیا این ادعا بر نصی از پیامبر صلی الله علیه و آله مبتنی است یا مبنای دیگری دارد؟! و چگونه قابل قبول است که کسائی در ایام مامون همین دیروز به قراء سبعة ملحق شود، در حالی که هفتمین نفر از قراء سبعة یعقوب حضرمی بوده است و ابن مجاهد، در حوالی سال سیصد، کسائی را به جای یعقوب تعیین کرد!». وی سخن در این زمینه را به درازا کشانده که به همین اندازه اکتفاء می‌شود (۱۴).

حافظ ابن الجزری می‌گوید: «از بعضی که دانشی ندارند شنیده‌ام که قرائت‌های صحیح همان‌هاست که از قراء سبعة است. بلکه بسیاری از جهال و نادانان بر آنند که قرائت‌های صحیح همان است که در «الشاطبی» و «التیسیر» آمده است. حتی برخی قرائت‌هایی را که در دو کتاب مذکور نیامده و یا از قراء سبعة نیست، شاذ و خلاف قاعده می‌دانند. در حالی که چه بسیار قرائت‌هایی که در دو کتاب یاد شده نیامده و یا از قراء سبعة نیست، ولی صحیح‌تر از قرائت‌هایی است که در این دو کتاب آمده و یا از قراء سبعة است. این شبهه از آن جا نشأت گرفته که گمان برده‌اند قرائت‌های هفت گانه همان احرف سبعة است که در حدیث بدان اشاره شده!».

وی اضافه می‌کند: «گروه زیادی از ائمه پیشین، عمل ابن مجاهد را مبنی بر اکتفاء به هفت تن از قراء مورد نکوهش قرار داده و در این مورد به او نسبت خطا داده و گفته‌اند: اگر عددی کمتر از عدد هفت و یا بیش‌تر انتخاب می‌نمود و یا مقصود خود را به وضوح بیان می‌کرد، نادانان از این شبهه‌رهایی می‌یافتند» (۱۵).

جلال‌الدین سیوطی گوید: «بزرگان پیشین نسبت به کسانی که گمان کرده‌اند که قرائت‌های معروف همان است که در کتاب‌هایی مانند التیسیر و الشاطبی آمده کاملاً اعتراض دارند و آخرین کسی که به آن تصریح نموده، شیخ تقی‌الدین سبکی است (۱۶). این بود اعتراضات بزرگان فن نسبت به ابن مجاهد، درباره حصر قرائات در سبعة، کاری که دیگران نکرده بودند. ولی آیا این اعتراضات تأثیری داشته است؟!

بررسی آثار موجود نشان می‌دهد که طبقه عامه از آغاز قرن چهارم، همان رویه اولیه را ادامه داده و به پیروی تقلید گونه محض، به همان قراء سبعة اکتفا کرده‌اند. اما علما و دانش‌مندان که در زمان‌های بعد آمده‌اند، به رعایت بی‌طرفی و اتخاذ روشی بر خلاف نظر عامه قادر نبوده‌اند، و عملاً هم آهنگ و هم راه با عامه در سرازیری مسیل حرکت کرده‌اند. نمونه این دانش‌مندان، ابو محمد مکی (متوفای ۴۳۷) است که سر سخت‌ترین مخالفان انحصار قرائات به هفت قرائت است. مع الوصف کتاب خود را به نام الکشف عن وجوه القراءات السبع به قرائت‌های سبعة اختصاص داده است.

دیگری ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (متوفای ۴۴۴) است که کتاب خود را به نام التیسیر «منحصراً پیرامون قرائت‌های هفت گانه نگاشته است.

نمونه دیگر ابو عبد الله، محمد بن شریح اشبیلی است که به سال ۴۷۶ وفات یافته و در کتاب خود به نام الکافی تنها درباره قرائت‌های هفت گانه و روات آن بحث کرده است. هم چنین ابو حفص بن عمر بن القاسم انصاری اندلسی کتاب خود را به نام المکرر» به قرائت‌های سبعة منحصر کرده است.

ابو محمد قاسم بن فیره شاطبی (متوفای ۵۹۰) قصیده‌ای به نام حرز الامانی و وجه التهانی درباره قرائت‌های سبعة سروده و همان گونه که عامه به تقلید از ابن مجاهد معتقدند، برای هر قاری دو راوی ذکر نموده است. مؤلفان دیگری نیز تالیفاتی به همین نحو به نگارش در آورده‌اند و همه آنان قرائت‌ها را در عدد هفت منحصر کرده‌اند.

تنها برخی از متاخران سه تن را به هفت قاری معروف اضافه کرده و به پیروی از ابن مجاهد برای هر یک از آن سه، دو راوی بر شمرده‌اند. از جمله اینان: شمس الدین ابو الخیر ابن الجزری است که به سال ۸۳۳ در گذشته است. وی کتابی در دو جلد به نام النشر فی القراءات العشر^۱ تألیف کرده و پس از آن کتابی دیگر به نام التحبیر فی قراءات الائمة العشره^۲ تألیف کرده و قصیده‌ای نیز به نام طبیه النشر فی القراءات العشر^۳ سروده که به همین نمط است.

پس از ابن الجزری تا عصر اخیر همه مؤلفان کتب قراءات از وی پیروی کرده‌اند، که از آن جمله نویسنده معاصر، محمد سالم محسن کتابی به نام المهدب فی القراءات العشر^۴ تألیف کرده است.

برخی نیز چهار قاری از قراء شواذ را بر این قراء ده گانه اضافه کرده‌اند، تا قراء مورد اعتماد (به عقیده آنان) به چهارده تن برسند. کتاب اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الاربعه عشر^۵ تألیف احمد بن محمد دمیاطی (متوفای ۱۱۱۷) مبتنی بر همین اساس ابداعی و نوآوری است.

اما پیروان مکتب تشیع بر این باورند که تنها دلیل اعتبار قرائت، قرائتی است که دارای شروط یاد شده باشد و عمدتاً با قرائت شناخته شده نزد انبوه مسلمانان وفق دهد و آن جز یک رایت بیش نیست، زیرا نص قرآنی یکی بیش نیست که از نزد خدای یکتا نازل گردیده است القرآن واحد نزل من عند الواحد^۶ و تمامی این اختلافات در قرائت قرآن، ناشی از اجتهاد قاریان است که خود را راویان آن نص گمان کرده‌اند. هر گونه اجتهادی در به دست آوردن نص قرآن بیهوده است، جز از طریق سماع و نقل متواتر، که منحصر در قرائت عاصم به وایت حفص این ویژگی‌ها وجود دارد. که قبلاً اشارت رفت و ذیلاً به اختصار یاد آور می‌شویم:

پی‌نوشتها:

- ۱- غایه النهایه فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۵۶-۵۴.
- ۲- معرفه القراء الکبار، از ذهبی، ج ۱، ص ۲۱۷.
- ۳- محمد بن احمد بن ایوب بن شنبوذ. ر. ک: غایه النهایه ج ۲، ص ۵۲.
- ۴- محمد بن الحسن بن یعقوب بن الحسن بن مقسم. ر. ک: غایه النهایه، ج ۲، ص ۱۲۳.
- ۵- مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۵۱-۲۵۲. ر. ک: معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۴۷.
- ۶- معرفه القراء، ج ۱، ص ۲۴۹.
- ۷- مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۴۷ و ۱۴۸.
- ۸- زرکش، البرهان، ج ۱، ص ۳۲۷.
- ۹- الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۸۰.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۴۶.
- ۱۳- جمال القراء، ص ۱۱۱، و نیز رجوع شود به: المرشد الوجیز، ص ۱۶۰.
- ۱۴- ر. ک: الابانه، ص ۱۰۲. المرشد الوجیز، ص ۱۵۳-۱۵۱.
- ۱۵- النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۳۶.
- ۱۶- الاتقان، ج ۱، ص ۸۱.

یگانه قرائتی که دارای سندی صحیح و با پشتوانه جمهور مسلمین استحکام یافته، رایت حفص است. این قرائت در طی قرون پی در پی تا امروز هم‌واره میان مسلمانان متداول بوده و هست و تداول آن به چند سبب بر می‌گردد:

۱. سبب اول، همان است که قبلاً به آن اشاره شد. در واقع، قرائت حفص همان قرائت عامه مسلمانان است، زیرا حفص و استاد او عاصم شدیداً به آن چه که با قرائت عامه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پای بند بودند. این قرائت را عاصم از شیخ خود ابو عبد الرحمن سلمی و او از امام امیر المؤمنین اخذ کرده است و علی علیه السلام به هیچ قرائتی جز آن چه با نص اصلی وحی که میان مسلمانان از پیامبر صلی الله علیه و آله متواتر بوده، قرائت نمی‌کرده است. این قرائت را عاصم به شاگرد خود حفص آموخته است. از این رو در تمامی ادوار تاریخ مورد اعتماد مسلمانان قرار گرفت و این اعتماد عمومی صرفاً از این هت بوده است که با نص اصلی و قرائت متداول توافق و تطابق داشته است. نسبت این قرائت نیز به حفص، به این معنا نیست که این قرائت مبتنی بر اجتهاد حفص است، بلکه این یک نسبت رمزی است برای تشخیص این قرائت و قبول قرائت حفص، به معنا قبول قرائتی است که حفص اختیار کرده و پذیرفته است، زیرا این قرائت از روز نخست بین مسلمانان متواتر و متداول بوده است.

۲. عاصم در بین قراء، معروف به خصوصیات و خصلت‌هایی ممتاز بوده که شخصیتی قابل توجه به او بخشیده است. وی ضابطی بی‌نهایت استوار و در اخذ! ۲۳۶ قرآن از دیگران بسیار محتاط بوده است، لذا قرائت را از کسی غیر از ابو عبد الرحمن سلمی که از علی علیه السلام فرا گرفته بود، اخذ نمی‌کرد و آن را بر زر بن حبیش که قرائت را از ابن مسعود آموخته بود، عرضه می‌کرد. ابن عیاش می‌گوید: «عاصم به من گفت: هیچ کس جز ابو عبد الرحمن، حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد و من هر وقت که از پیش وی باز می‌گشتم، مسموعات خود را درباره قرآن به زر بن حبیش عرضه می‌کردم. ابو عبد الرحمن نیز قرائت را از علی علیه السلام و زر بن حبیش از عبد الله بن مسعود، اخذ کرده بودند» (۱). از این جهت است که به تعبیر ابن خلکان: «عاصم در قرائت، یگانه مورد عنایت و توجه بوده است» (۲). به این ترتیب، در تمام دوره‌های تاریخ، قرائت عاصم قرائتی بوده که بر همه قرائت‌ها ترجیح داشته و بین عامه مسلمانان رواج داشته و همگان بدان توجه داشته‌اند.

قاسم بن احمد خیاط (متوفای ۲۹۲) که از افراد حاذق و مورد وثوق بود، در قرائت عاصم، امام به شمار می‌آید و از این جهت مردم اتفاق بر آن داشتند تا قرائت او را بر دیگر قرائت‌ها ترجیح دهند (۳).

در ابتدای قرن چهارم، در جلسه قرائت ابن مجاهد قاری بغداد، پانزده تن متخصص قرائت عاصم وجود داشته است و ابن مجاهد تنها قرائت عاصم را به آنان تعلیم می‌داد (۴). نفطویه، ابراهیم بن محمد (متوفای ۳۲۳) که پنجاه سال آموزش قرائت را به عهده داشت، هر وقت که جلسه خود را آغاز می‌کرد، قرآن را به قرائت عاصم می‌خواند و پس از آن به قرائت‌های دیگر می‌پرداخت (۵).

امام احمد بن حنبل نیز قرائت عاصم را بر دیگر قرائت‌ها ترجیح می‌داد، زیرا مردم کوفه که اهل علم و فضیلت بودند، قرائت عاصم را پذیرفته بودند (۶). همان طور که ذهبی نقل کرده است: «احمد بن حنبل گفته است: عاصم مورد وثوق بود و من قرائت او را اختیار کرده‌ام» (۷).

لذا تمام ائمه قرائت کوشش کرده‌اند تا اسناد قرائت خود را به عاصم به روایت حفص به خصوص متصل کنند. امام شمس الدین ذهبی می‌گوید: «بالاترین چیزی که برای ما به وقوع پیوست به دست آوردن قرائت قرآن عظیم از طریق عاصم است».

او سپس اسناد خود را متصلاً تا حفص نقل می‌کند که او از عاصم و عاصم از ابو عبد الرحمن سلمی و وی از علی علیه السلام و از زر بن حبیش و او از ابن مسعود گرفته و این دو (علی و ابن مسعود) آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله اخذ کرده و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به واسطه جبرئیل از خداوند گرفته است (۸).

از این رو، هم‌واره بزرگان و شاخص‌های فقهای امامیه، قرائت عاصم به روایت حفص را ترجیح داده و برگزیده‌اند، زیرا آن را یگانه قرائت برتر و مطابق با لهجه فصیح قریش که قرآن بر وفق آن نازل گشته می‌دانستند که عرب و مسلمانان بر آن توافق دارند.

دانش مند بزرگ و مجاهد ابو الحسن ثابت بن اسلم حلبی، از شاگردان برجسته تقی الدین ابو الصلاح حلبی و جانشین او در آن دیار، که حدود سال (۴۶۰) به درجه رفیع شهادت نائل گشت، کتابی ارزنده در ترجیح و توجیه قرائت عاصم نگاشته و روشن ساخته که قرائت او همان قرائت قریش است (۹).

نیز ابو جعفر رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) در کتاب پر ارج خود «المناقب گوید: «عاصم قرائت را از ابو عبد الرحمان سلمی فرا گرفته، که او نیز قرائت تمامی قرآن را از علی امیر مؤمنان علیه السلام دریافت نموده و اضافه می کند فصیح ترین قرائت، قرائت عاصم است، زیرا از ریشه آن فرا گرفته و هر آن چه دیگران کج رفته اند، او راه استوار را انتخاب نموده است (۱۰). هم چنین فقیه گران مایه ابو منصور جمال الدین حسن بن یوسف، ابن مطهر علامه حلبی (متوفای ۷۶۲) در کتاب المنتهی گوید: «بهترین قرائت‌ها نزد من قرائت عاصم است (۱۱).

قاری بزرگ قدر عماد الدین استر آبادی - از علمای قرن نهم - کتابی در خصوص قرائت عاصم نوشته و سند خود را به او بیان داشته است. این رساله در این باب یگانه است و برای دختر شاه طهماسب صفوی نگاشته و در خاتمه آن، آن چه را که از شاطبی در قصیده شاطبیه اش فوت شده، یاد آور شده و استدراک نموده است (۱۲).

معلم و قاری بزرگ مصطفی فرزند محمد ابراهیم تبریزی، مقیم مشهد مقدس که در قرن یازده می زیسته (ولادت وی به سال ۱۰۰۷ بوده) رساله‌ای ارزنده در اسناد قرائت عاصم تالیف نموده است (۱۳). خلاصه، کتب فراوان و متعددی بر دست بزرگان علما در باره ارزش قرائت عاصم به رشته تحریر در آمده و همواره دانش مندان باجمه‌ور مسلمین در بها دادن به قرائت عاصم هم دوش و هم صدا بوده اند، که براهمیت شان این قرائت دلالت دارد. علاوه بر مزایای دیگر که شرح آن رفت.

۳. از طرف دیگر، حفص که قرائت عاصم را در مناطق مختلف رواج داده به انضباط و استواری شایسته‌ای معروف بود و از این جهت همه مسلمانان علاقه مند بودند تا قرائت عاصم را به خصوص از وی اخذ کنند. علاوه بر آن که حفص، اعلم اصحاب عاصم نسبت به قرائت او بوده و در حفظ و ضبط قرائت عاصم بر ابوبکر بن عیاش، هم ردیف خود، پیشی گرفته بود (۱۴).

ابو عمرو دانی گوید: «حفص کسی است که قرائت عاصم را برای مردم تلاوت می کرد و در ترویج آن می کوشید. او در بغداد و در مکه به آموزش قرائت عاصم همت گماشت (۱۵).

ابن المنادی گفته است: «پیشینیان حفص را در حفظ و ضبط قرآن برتر از ابن عیاش می دانستند و او را به ضبط کامل قرائتی که از عاصم آموخته بود، توصیف کرده اند» (۱۶).

شاطبی در باره وی می گوید: «و حفص و بالاتقان کان مفضلاً (۱۷)، حفص به جهت دقت و اتقان در قرائت، برتر از دیگران شمرده می شد».

ارباب نقد و تحقیق روایت حفص را از عاصم روایتی صحیح می دانند. ابن معین گوید: «روایت صحیحی که از قرائت عاصم باقی است، روایت حفص بن سلیمان است (۱۸).

با این کیفیت، قرائتی که بین همه مسلمانان رواج یافت، قرائت عاصم از طریق حفص است.

۴. علاوه بر آن اسناد حفص در نقل قرائت عاصم از علی امیر المؤمنین علیه السلام، اسنادی صحیح و عالی است که در دیگر قرائت‌ها نظیر ندارد، زیرا:

اولاً عاصم قرائت را به طور کامل از احدی غیر از شیخ و استاد خود ابو عبد الرحمان سلمی اخذ نکرده که شخصیتی بزرگ و موجه به شمار می آمد و اگر عاصم این قرائت را بر دیگری عرضه کرده است، صرفاً برای حصول اطمینان بوده است.

ابن عیاش می گوید: «عاصم بن من گفت: احدی حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد، مگر ابو عبد الرحمان سلمی که قرآن را از علی علیه السلام اخذ کرده است. من موقعی که از نزد ابو عبد الرحمان باز می گشتم، آن چه را که فرا گرفته بودم بر زربن حبیش

که قرائت را از عبد الله بن مسعود اخذ کرده بود، عرضه می‌کردم (۱۹).

ثانیا هیچ گاه عاصم با استاد و شیخ خود ابو عبد الرحمان سلمی مخالفت نورزید، زیرا یقین داشت آن چه را از او فرا گرفته، دقیقا همان است که او از علی علیه السلام فرا گرفته است. عاصم در این باره گوید: «من در قرائت هیچ اختلافی با ابو عبد الرحمان سلمی نداشتم و در هیچ مورد با قرائت او مخالفت نورزیدم، زیرا به یقین می‌دانستم که ابو عبد الرحمان سلمی نیز در هیچ موردی با قرائت علی علیه السلام مخالفت نورزیده است (۲۰).

ثالثا عاصم، اختصاصا اسناد طلائی و عالی قرائت خود را به ریب خود حفص (۲۱) منتقل کرده و نه به هیچ کس دیگر! و این فضیلت بزرگی است که تنها حفص در بین دیگر قراء، بدان ممتاز است. این همان شایستگی ویژه است که برای حفص فراهم آمد تا مسلمانان به او روی آورند و تنها قرائت او را بپذیرند. حفص می‌گوید: «عاصم به من گفت: قرائتی را که به تو آموختم، همان قرائتی است که از ابو عبد الرحمان سلمی اخذ کرده‌ام و او عینا از علی علیه السلام فرا گرفته است و قرائتی را که به ابوبکر بن عیاش آموختم، قرائتی است که بر زرین حبیش عرضه کرده‌ام و او از ابن مسعود اخذ کرده بود» (۲۲).

در این جا مناسب آمد به نکته‌ای اشاره شود: علامه طبرسی در تفسیر سوره تحریم ذیل آیه ۳ عرف بعضه و اعرض عن بعض در بخش قرائت آیه می‌گوید:

«کسائی تنها کسی است که عرف را با تخفیف راء» خوانده و دیگر قراء همگی با تشدید خوانده‌اند». آن گاه گوید: «ابوبکر بن عیاش - یکی از دو راوی عاصم - قرائت تخفیف را اختیار کرده و از وی نقل می‌کند که گفته است: «این یکی از ده قراءاتی است که در قرائت عاصم وارد ساخته‌ام که از علی علیه السلام فرا گرفته بود، خواستم تا قرائت علی را خالص گردانم.

سپس اضافه می‌کند: «قرائت تخفیف، قرائت حسن بصری و ابو عبد الرحمان سلمی است و ابو عبد الرحمان سلمی اگر کسی را می‌دید که با تشدید می‌خواند او را با سنگ ریزه می‌زد» (۲۳).

طبری در همین مورد می‌گوید: «تمامی قراء شهرها و بلاد اسلامی جز کسائی، با تشدید خوانده‌اند و این کسائی است که قرائت تخفیف را نیز به حسن بصری و ابو عبد الرحمان سلمی و قتاده نسبت داده است (۲۴).

در کتب قرائات تصریح دارند که جز کسائی کسی با تخفیف نخوانده (۲۵) و روشن نیست طبرسی این سخن را از کجا آورده که در منابع موجود اثری از آن یافت نمی‌شود. علاوه که این سخن با تصریح خود عاصم نیز مخالفت دارد که قرائتی را که به حفص آموخته صرفا از طریق ابو عبد الرحمان سلمی از علی علیه السلام گرفته و ابوبکر بن عیاش را نشاید که در آن دخالتی کند یا تغییری دهد. به نظر می‌رسد تسامحی در این نسبت ناروا رخ داده باشد.

آیا حفص مخالفتی با عاصم دارد؟

ابن جزری می‌گوید: «حفص گفته است: من در هیچ موردی با قرائت عاصم مخالفتی نداشتم، مگر در مورد کلمه ضعف که سه بار در این آیه تکرار شده است:

الله الذی خلقکم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوه ثم جعل من بعد قوه ضعفا (۲۶) عاصم، کلمه ضعف را به فتح ضاد و حفص، به ضم ضاد خوانده است (۲۷). ابو محمد مکی می‌گوید: «ابو بکر و حمزه این کلمه را در هر سه مورد به فتح ضاد خوانده‌اند و گفته شده است که حفص نیز آن را به فتح ضاد از عاصم روایت کرده، ولی خود بر مبنای روایت عبد الله بن عمر، آن را به ضم ضاد خوانده است. ابن عمر گفته است که من این کلمه را در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله به فتح ضاد خواندم و پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت مرا تصحیح کرد و در هر سه مورد به ضم ضاد خواند». مکی اضافه می‌کند که: «از حفص روایت شده که گفته است: من در قرائتی که از عاصم فرا گرفتم، در هیچ مورد با وی اختلافی نداشتم و مخالفتی نکردم، مگر در مضموم خواندن این سه کلمه (۲۸).

به نظر می‌رسد این نسبت کاملاً ناروا است و هرگز حفص بر خلاف قرائت عاصم قرائت نکرده و چنین چیزی نگفته است و لذا مکی به صراحت آن را به حفص نسبت نداده و با لفظ مجهول (۲۹) (گفته شده و روایت شده) این موضوع را با شک و تردید نقل می‌کند. به طوری که گویی صحت و درستی آن برایش روشن نیست. این نکته‌ای است که ما نیز آن را ترجیح می‌دهیم، زیرا اعتماد شخصیتی مانند حفص به ابن عمر، که در زندگی با سردرگمی روز می‌گذرانند و ترجیح دادن وی بر شیخ و استاد خود عاصم، که مورد وثوق و امانت و ضبط بوده، معقول به نظر نمی‌آید.

به خصوص که قرائت عاصم به موجب اسناد صحیح و عالی ماخوذ از علی علیه السلام است و عاصم آن را به دست پرورده خود «حفص که مورد وثوق او بوده، به ودیعت سپرده است این موضوعی نیست که به مجرد روایتی که شخص فاقد اعتباری نقل کرده، بتوان آن را مورد شک و تردید قرار داد. چگونه ممکن است چنین موضوعی در مورد آیه‌ای از آیات قرآن بر دیگر صحابه بزرگ و امین پیامبر پوشیده باشد و تنها ابن عمر از آن اطلاع داشته باشد؟! آیا معقول است که حفص، قرائت شیخ مورد وثوق خود را که عیناً قرائت علی علیه السلام است و با اخلاص و امانت تمام از سلمی اخذ کرده، کنار گذارد، تنها به علت روایتی که صحت آن ثابت نشده است به گونه دیگر قرائت کند؟!!

با توجه به این که ما به میزان دقت کوفی‌ها، به خصوص در عصر تابعین، و نیز به میزان دوستی آنان نسبت به اهل بیت علیهم السلام آگاه بوده، ناباوری‌هایی که نسبت به افرادی سست‌عنصر مانند ابن عمر از خود نشان می‌دادند، به نادرستی نسبت یاد شده و عدم صحت آن یقین داریم و معتقدیم که حفص در هیچ موردی با قرائت استاد خود، عاصم اختلافی نداشته است. چنان که عاصم با سلمی اختلافی نداشته، زیرا سلمی با علی علیه السلام مخالفتی نداشته است. نظری را که می‌توان ترجیح داد این است که این کلمه را حفص هرگز به ضم نخوانده و با شیخ خود هیچ گاه مخالفتی نورزیده است.

پی‌نوشتها:

- ۱- ذهبی، معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۷۵.
- ۲- وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۹، شماره ۳۱۵.
- ۳- ابن الجزری، الطبقات، ج ۲، ص ۱۱.
- ۴- ذهبی، معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۱۷.
- ۵- ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹.
- ۶- ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۹.
- ۷- ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۵۸.
- ۸- معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۷۷.
- ۹- به نقل از «صفدی. ر. ک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۷۶، شماره ۹۲ پاورقی شماره ۱ و نیز مقدمه کتاب الکافی ص ۱۸ عاملی، و اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۷، ستون ۲. سید عاملی نسبت کتاب یاد شده را به وی از ذهبی نقل می‌کند.
- ۱۰- مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۴۳.
- ۱۱- منتهی المطلب، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۲۷۳، فرع ششم.
- ۱۲- ر. ک: تهرانی، الذریعه، ج ۱۷، ص ۵۵، شماره ۳۰۴.
- ۱۳- همان، ج ۱۲، ص ۲۳۶، شماره ۱۵۴۲.
- ۱۴- ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴.
- ۱۵- همان.

- ۱۶- النشر فی القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.
- ۱۷- شرح الشاطبیه (سراج القاریء)، ص ۱۴.
- ۱۸- النشر فی القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.
- ۱۹- معرفه القراء الکبار، از ذهبی، ج ۱، ص ۷۵.
- ۲۰- همان و الطبقات، ج ۱، ص ۳۴۸.
- ۲۱- حفص، فرزند همسر عاصم و در دامن وی پرورش یافته بود.
- ۲۲- ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۴۸.
- ۲۳- مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۱۲.
- ۲۴- جامع البیان، ج ۲۸، ص ۱۰۳.
- ۲۵- ر.ک: ابن جزری، النشر، ج ۲، ص ۳۸۸. همان، شرح طیبه النشر، ص ۴۰۷-۴۰۶. دانی، التیسیر، ص ۲۱۲. ابوزرع، حجه القراءات. ص ۷۱۳. ابن مجاهد. السبعه. ص ۶۴. زاد المسیر، ج ۸، ص ۳۰۹. محمد سالم محیسن، المهذب، ج ۲، ص ۴۱۷.
- ۲۶- روم ۵۴: ۳۰.
- ۲۷- طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴.
- ۲۸- الکشف عن وجوه القراءات، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۲۹- «روی عن حفص یا ذکر هن حفص».

رابطه ناگستنی شیعه با قرآن

مطرح کردن این بحث از آن جهت است که در برخی سخنان کوتاه نظران و فاقداندیشه آزاد که ترجیح می‌دهند از اسلاف خود پیروی کنند، تهمت‌های ناروا که حاکی از حقد و کینه توزی دیرینه است یافت می‌شود. لذا ضرورت دفع تهمت‌ایجاب نمود تا اندکی درنگ کرده، موضع امتی بزرگ را که گناهی نداشته جز تمسک به ولای خاندان نبوت، روشن سازیم. آری گناهی جز عمل به وصیت پیامبر و! ۲۴۳ اجابت قرآن کریم (۱) نداشته‌اند!

برخی ناآگاهان به شیعه نسبت داده‌اند که مصحفی خاص خود دارند و آن را «المصحف الشیعی می‌نامند! (۲) در حالی که شیعه خود در طول حیات خویش چنین موضوعی را نشنیده است. گروهی از محققان متاخر در برابر این ادعا شدیداً اعتراض کرده‌اند (۳) ، که مهم‌ترین آنان گلدزیهر است. او علاقه خاص شیعه را نسبت به نص رسمی قرآن که در دست مسلمانان است، تشریح و تایید می‌کند (۴). به منظور توضیح بیش‌تر درباره علاقه شیعه به نص قرآن کنونی، ناگزیر از بیان مطالب زیر هستیم:

هر گاه تاریخ قرآن مجید و دوره‌هایی را که نسلاً بعد نسل بر قرآن گذشته بررسی کنیم، در می‌یابیم که نص کنونی قرآن با وضع موجود، اصولاً محصول کوشش‌های شیعه است و اینان هستند که در حفظ و ضبط قرآن تلاش کردند و در تنظیم آن به نحو احسن و شکل‌گذاری و زیبایی آن، از هیچ اقدامی فرو گذاری نکردند. درحقیقت، اگر قرآنی وجود داشته باشد که بتوان آن را «مصحف شیعی نامید، همین مصحف موجود است و با توجه به نقش ائمه شیعه و قراء و حفاظ و هنرمندان شیعه در طول تاریخ نسبت به مصحف، باید قرآن را به شیعه منسوب کرد.

علی‌امیر المؤمنین علیه السلام اولین کسی است که اندیشه گرد آوری قرآن را، پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله اظهار کرد و هر چند قرآنی را که وی گرد آوری کرد نپذیرفتند، ولی اندیشه گرد آوری قرآن در همان زمان اثر خود را به جا گذاشت و نسبت به خود قرآن از نظر اصل جمع آوری آن بر دست دیگران اختلافی به وجود نیامد.

مصحف‌های مهمی که در آن زمان و پیش از توحید مصاحف تهیه شد و قرآن در آن‌ها جمع آوری گردید عبارتند از: مصحف‌های عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب، ابو الدرداء و مقداد بن اسود. همگی اینان به ولای خاص نسبت به بیت والای نبوی شناخته شده‌اند. دیگر مصحف‌ها از اعتبار هم سنگ این مصاحف نبودند و صحف ابوبکر نیز به صورت کتاب منظم نشده بود.

اول کسی که توحید مصحف‌ها را در عهد عثمان مطرح کرد، حذیفه بن الیمان بود. چگونگی کار او در بخش‌های پیش گذشت. ابی بن کعب تصدی املای قرآن را موقع استنساخ مصحف‌ها بر عهده داشت و در اشکالات، نسبت به ضبط کلمات، به او مراجعه می‌کردند.

شکل گذاری مصحف و نقطه گذاری آن، به دست ابو الاسود الدؤلی و دو شاگرد او نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر انجام گرفت. اولین کسی که در تحسین کتابت مصحف و زیبایی خط آن اقدام کرد، خالد بن ابی الهیاج، از اصحاب علی علیه السلام بود. ضبط حرکات به شکل کنونی، کار استاد بزرگ خلیل بن احمد فراهیدی است. او اولین کسی است که همزه و تشدید و روم و اشمام را وضع کرد. که در مباحث گذشته به تفصیل گفته شد. تمامی افراد یاد شده از سرشناسان دانش‌مند شیعه‌اند. شیعه بود که اصول قرائت را مورد تحقیق و بررسی قرار داد و قواعد آن را بنیان نهاد و با نهایت امانت و اخلاص، ابتکاراتی در فنون قرائت و تغییراتی در آن به کار برد.

اگر نگوییم شش تن، دست کم چهار تن از قراء سبعة، شیعه بودند، علاوه بر آن که گروهی از ائمه قراء بزرگ از شیعیان به شمار می‌آیند. از آن جمله‌اند: ابن مسعود، ابی بن کعب، ابو الدرداء، مقداد، ابن عباس، ابو الاسود، علقمه، ابن سائب، سلمی، زر بن حبیش، سعید بن جبیر، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر، عاصم بن ابی النجود، حمران بن اعین، ابان بن تغلب، اعمش، ابو عمرو بن العلاء، حمزه، کسائی، ابن عیاش، حفص بن سلیمان و امثال اینان که از ائمه بزرگند و در مناطق و دوره‌های مختلف، در راس امر قرائت قرار داشته‌اند (۵).

اما قرائت کنونی که قرائت حفص است، یک قرائت شیعی خالص است، که آن را حفص که از اصحاب امام صادق علیه السلام است (۶)، از شیخ خود عاصم روایت کرده است.

او نیز از بزرگان و معاریف شیعه به شمار می‌آمد (۷) و قرائت را از شیخ خود، سلمی اخذ کرده است. سلمی خود از خواص علی علیه السلام بود که مستقیماً قرائت را از علی علیه السلام فرا گرفت (۸) و علی آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله و پیامبر از خدای عز و جل اخذ کرده است.

حجیت قرائات سبع

آیا قرائات سبع دارای حجیت و ارزش اعتباری هستند؟ آیا نماز گزار می‌تواند یکی از این قرائت‌ها (در محدوده قرائات سبع) را انتخاب کند؟

بیش تر فقها قایل به جواز می‌باشند. مرحوم سید محمد کاظم یزدی در العروة الوثقی و مرحوم سید ابو الحسن اصفهانی در وسیله النجاة، احتیاط را در آن دانسته‌اند که نماز گزار از قرائات سبع تجاوز نکند. گر چه فتوای ایشان جواز قرائت به هر قرائت صحیحی است، چه از سبع باشد چه نباشد (۹).

آیت الله خوینی قرائت به قرائات متداول عصر ائمه را جایز دانسته (۱۰) و حدیث اقراوا کما یقرا الناس را قرائات متداول آن زمان تفسیر نموده‌اند. امام خمینی قدس سره احتیاط فرموده که از قرائات سبع تجاوز نکند (۱۱).

مشهور میان فقها، تخییر در انتخاب هر یک از قرائات سبع است، با آن که در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: «القرآن واحد نزل من عند الواحد و انما الاختلاف من قبل الرواء». گفته‌اند: ولی ائمه معصومین رخصت داده‌اند که طبق هر یک از قرائات مشهور

قرائت کنند و روایت اقراوا کما یقرا الناس را دلیل بر این مدعی گرفته‌اند. لازمه جمع بین دو حدیث، انحصار قرائت اصلی در میان همین قرائات معروف است. بنابراین برای تسهیل، مردم را ملزم به یک قرائت و شناخت آن نکرده‌اند. ولی احتیاط در آن است که مطابق قرائات سبع قرائت شود و از آن تجاوز نشود.

امام خمینی قدس سره نیز همین احتیاط را فرموده‌اند، زیرا احتمال می‌رود که حدیث اقراوا کما یقرا الناس ناظر به همین قرائات سبع که در میان مردم شهرت یافته‌است، باشد.

ولی مرحوم سید محسن حکیم در شرح عروه: (مستمسک العروه) (۱۲) می‌فرماید:

«حدیث مزبور نمی‌تواند ناظر به قرائات سبع باشد، زیرا پدیده حصر قرائات در سبع در اوایل سده چهارم به وقوع پیوست، یعنی دو قرن پس از صدور حدیث مذکور».

بنابر این حدیث را به قرائات معروف در عصر ائمه ناظر می‌داند که بیش از قرائات سبع است. پس هر قرائتی که ثابت شود در عصر ائمه شهرت مردمی داشته‌است، جایز القرائت می‌باشد.

ما بر این باوریم قرآنی که از جانب خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، بیش از یکی نبوده و نیست و آن همین قرآنی است که مردم از آن پاسداری می‌کنند. قرائت صحیح همان است که مردم از پیامبر گرفته‌اند و آن قرائت موروثی، هیچ گونه ارتباطی با قرائت قراء که مولود اجتهادات شخصی آنان است، ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، زیرا قرآن موروثی، جدا از قرآن اجتهادی است.

و استاد خویی (۱۴) - فرموده‌اند: «القرآن والقرائات حقیقتان متغائرتان... قرآن و قرائات دو حقیقتند، آن وحی الهی است که بر پیامبر اکرم فرود آمده و این اختلاف قراء بر سر شناخت آن وحی است که بیش‌تر مبنی بر اجتهادات شخصی آنان است. لذا حدیث اقراوا کما یقرا الناس ناظر به همان حقیقتی است که در دست مردم جریان دارد و آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله به ارث برده‌اند. نه آن چه بر زبان قاریان جاری است و مولود اجتهادات آنان می‌باشد و برسر آن اختلاف دارند. بنابراین این آن چه معتبر است و حجیت شرعی دارد، قرائتی است که جنبه همگانی و مردمی، دارد و آن قرائت هم‌واره ثابت و بدون اختلاف بوده و تمامی مصحف‌های موجود در حوزه‌های علمی معتبر در دوره‌های تاریخ یک‌سان بوده، اختلافی در ثبت و ضبط آن وجود ندارد.

لذا همه قرآن‌های مخطوط در طول تاریخ و مطبوع در چند قرن اخیر یک نواخت بوده (۱۵) و جملگی طبق قرائت حفص است که همان قرائت مشهور میان مسلمانان بوده و هست، زیرا حفص قرائت را از استاد خویش عاصم و وی از استاد خویش ابو عبد الرحمن سلمی و وی از مولا - امیر مؤمنان علیه السلام گرفته است و طبعاً همان قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که تمامی مردم شاهد و ناظر و ناقل آن بوده‌اند.

امام خمینی قدس سره فرموده‌اند: «الاحوط عدم التخلف عما فی المصاحف الکریمه الموجوده بین ایدی المسلمین (۱۶)، احوط آن است که از آن چه در ثبت و ضبط قرآن کنونی در دست مسلمانان وجود دارد تخلف نشود».

پی‌نوشتها:

۱- مانند: حدیث ثقلین و حدیث سفینه و آیه قل لا اسالکم علیه اجرا الا الموده فی القربی شوری ۴۲:۲۳.

۲- ر.ک: القرآن و علومه فی مصر، ص ۸۱، تالیف دکتر عبد الله خورشید که این نسبت را تشریح کرده و با دلایل تاریخی، آن را رد کرده است.

۳- ر.ک: مصطفی صادق رافعی تاریخ آداب العرب ج ۲، ص ۱۶-۱۵. مقدمه حیات محمد صلی الله علیه و آله، از مویر، ص ۳۶-

۳۵. تاریخ المساجد الاثریه، از حسن عبد الوهاب، ص ۹۲. حاشیه فضائل القرآن، ابن کثیر، نوشته رشیدرضا، ص ۴۸، شماره ۲ و ۳.

۴- ر.ک: مذاهب التفسیر، ص ۹۳، از گلدزیهر.

۵- شرح حال آنان در بحث از «طبقات القراء»، ج ۲، التمهید آمده است.

۶- ر.ک: رجال شیخ طوسی، ص ۱۷۶.

۷- مؤلف نقض الفصائح، او را شیخ ابن شهر آشوب و ابو الفتوح رازی، بر شمرده است.

۸- ر.ک: صدر، التاسیس، ص ۳۴۶ قاضی، المجالس ج ۱، ص ۵۴۸. ابن قتیبه، او را در زمره اصحاب علی علیه السلام و در زمره کسانی که از وی فقه آموخته‌اند، بر شمرده است. (المعارف، ص ۲۳۰). برقی نیز در رجال خود، وی را از خواص امام می‌داند. (التاسیس، ص ۲۴۲).

۹- العروۃ الوثقی، آداب القراءه و احکامها، مساله ۵۰. وسیله النجاه، قراءت، مساله ۱۴.

۱۰- منهاج الصالحین، ج ۱، کتاب الصلاة، ص ۱۶۷، مساله ۱۱۹.

۱۱- تحریر الوسیله، ج ۱، کتاب الصلاة، ص ۱۵۲، مساله ۱۴.

۱۲- مستمسک العروۃ الوثقی، ج ۶، ص ۲۴۵-۲۴۲.

۱۳- البرهان، ج ۱، ص ۳۱۸.

۱۴- البیان، ص ۱۷۳.

۱۵- لازم است یادآوری شود که قرائت ورش به روایت قالون تنها در کشور عربی لیبی اخیرا چاپ شده و مورد اعتراض مسلمانان و سران برخی از کشورهای اسلامی قرار گرفته است.

۱۶- تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۵۲، مساله ۱۴.

فصل پنجم

نسخ در قرآن

نسخ در قرآن یکی از مسایل بحث انگیز به شمار می‌رود، زیرا این سؤال پیش می‌آید که چرا باید در قرآن آیات منسوخه وجود داشته باشد تا احیانا موجب گم راهی گردد و برخی آیه منسوخ را محکم بیندارند و به آن استناد کنند؟! اساسا وجود آیه منسوخ در قرآن چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد؟! از این قبیل شبهات که در جای خود مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

نسخ نزد پیشینیان مفهومی گسترده‌تر از مفهوم کنونی داشته است. در گذشته هر گونه تغییر در حکم پیشین را نسخ می‌گفتند، در حالی که نسخ مصطلح امروز جایگزین کردن حکم جدید به جای حکم قدیم است. بدین ترتیب نسخ در نزد پیشینیان تخصیص عام یا تقیید اطلاق را نیز شامل می‌گردید. ولی امروزه تنها به همان جایگزینی حکمی به جای حکمی دیگر گفته می‌شود. به این معنا که حکم سابق به کلی منسوخ و حکم ناسخ جای آن را بگیرد. تمامی شبهات و بحث‌ها در مورد همین معنای اخیر است و سخن ما نیز در این فصل در همین خصوص خواهد بود.

اهمیت بحث از نسخ

اهمیت بحث نسخ موقعی روشن می‌گردد که پذیرفته شود در قرآن آیات منسوخه در کنار آیات محکمه (غیر منسوخه) وجود دارد. در این صورت برای یک محقق معارف قرآنی ضرورت می‌یابد تا آیات منسوخه را بشناسد و آن‌ها را از آیات محکمه جدا سازد. یک فقیه که در صدد استنباط احکام فقهی از قرآن می‌باشد، یا یک متکلم که به دنبال دریافت معارف قرآنی می‌باشد، باید توان تشخیص

آیات محکمه را داشته باشد. یک فقیه در مقام فتوی و یک قاضی به هنگام صدور حکم، لازم است هوشیار باشد تا مبادا آیات منسوخه را مورد فتوی یا قضاء قرار داده باشد.

ابو عبد الرحمن سلمی گوید که مولا امیر مؤمنان علیه السلام با یکی از قاضیان کوفه روبرو شد. از او پرسید: «آیا آیات ناسخه را جدا از آیات منسوخه می‌شناسی؟» آن قاضی گفت: نه! آن گاه حضرت فرمود: «در این صورت هم خود را نابود کرده و هم دیگران را نابود ساخته‌ای (۱). امام صادق علیه السلام به یکی از فقیهان کوفه فرمود: «تو را فقیه مردم عراق می‌گویند؟» گفت: آری. فرمود: «در فقاهت خود از کدام منبع بهره می‌گیری؟»

گفت: از قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله! فرمود: «آیا از کتاب خدا به درستی شناخت داری و آیا ناسخ را کاملاً از منسوخ جدا می‌سازی؟» گفت: آری! فرمود: «علم گسترده‌ای ادعا کرده‌ای، چیزی را که خداوند تنها نزد شایستگان قرار داده است (۲). البته مقصود از ناسخ و منسوخ در این گونه روایات، مفهوم عام آن می‌باشد که شامل تخصیص عموم و تقیید اطلاق نیز می‌گردد. بدین معنا که به هر حکم لاحق که در حکم سابق تغییر دهد، ناسخ می‌گویند. خواه به کلی حکم سابق را بر داشته باشد یا دایره شمول آن را کوتاه کرده باشد. پر روشن است که عمل به عام یا مطلق نیز پیش از فحص و یاس از مخصص یا مقید روا نمی‌باشد. همان گونه که عمل به منسوخ با وجود ناسخ نیز جایز نیست.

حکمت نسخ

در هر حرکت اصلاحی و رو به پیش، لازمه تکامل، نسخ برخی آیین نامه‌ها و دستور العمل‌ها می‌باشد. زیرا در یک حرکت تدریجی وجود مراحل پی در پی و تغییر شرایط، لزوم بازنگری در برنامه‌ها را ضروری می‌سازد. البته این تا موقعی است که حرکت به رشد نهایی و کمال مقصود نرسیده باشد. هرگاه برنامه‌ها تکامل یافت مساله نسخ نیز منتفی می‌گردد. لذا نسخ در یک شریعت تا موقعی است که پیامبر حیات داشته باشد و فوت وی دیگر جایی برای نسخ در شریعت باقی نمی‌گذارد.

نسخ پیاپی در یک شریعت نو بنیاد همانند نسخه‌های طبیب است که با شرایط و احوال مریض تغییر پیدا می‌کند. نسخه دیروز در جای خود مفید و نسخه امروز نیز در جای خود مفید است. لذا خداوند می‌فرماید: ما نسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها (۳) هر گونه نسخ که صورت می‌گیرد هر یک در جای خود درست بوده و نسبت به شرایط رعایت اصلح شده است.

مقصود از «خیر منها او مثلها» لحاظ دو حالت است: اگر حکم دیروز را نسبت به شرایط امروز بنگری حکم امروز اصلح (خیر) است و اگر هر یک را در جای خود بنگری هر دو حکم همانندند، زیرا هر یک با شرایط متناسب خود توافق کامل دارد.

فرق میان نسخ و انشاء در آن است که اگر حکم سابق هنوز زنده است ولی شرایط تغییر یافته و حکم جدیدی را مقتضی ساخته است، آن را نسخ مستقیم می‌گوییم. اما اگر حکم سابق بر اثر گذشت زمان به دست فراموشی سپرده شده و از یادها رفته یا تحریف شده است، آن را «انساء» می‌نامیم، به این معنا که این حکم از یادها برده شده است.

خلاصه در آیه کریمه می‌فرماید: چه نسخ مستقیم صورت گیرد یا حکم سابق فراموش شده باشد و از نو حکم تازه آورده شود، در هر دو صورت رعایت اصلح شده است و آن چه به صلاح مردم است بر آنان عرضه می‌شود. این آیه می‌خواهد این شبهه را بزدايد که در نسخ احکام یا شرایع هیچ گونه اشتباه یا تغییر در رای که حاکی از پی بردن به ناروایی حکم سابق باشد رخ نداده است، بلکه هر یک در جای خود روا می‌باشد. در این باره در بخش شبهات پیرامون مساله نسخ روشن تر سخن خواهیم گفت.

تعریف نسخ

نسخ- در اصطلاح کنونی- عبارت است از «رفع حکم سابق، که بر حسب ظاهر اقتضای دوام داشته، به تشریح حکم لاحق، به گونه‌ای که

جای گزین آن گردد و امکان جمع میان هر دو نباشد». در این تعریف نکته‌هایی رعایت شده که باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. مقصود از حکم - چه منسوخ و چه ناسخ - حکم شرعی اعم از تکلیفی و وضعی است لذا هر گونه تغییر و تبدیلی که در امور خارج از محدوده احکام شرعی انجام گیرد، از موضوع حث خارج است.

۲. مقصود از اقتضای دوام که بر حسب ظاهر حکم سابق است، همان اطلاق از زمانی است که بر حسب تفاهم عرفی استفاده می‌شود، زیرا هر گونه تکلیف یا دستوری سه گونه گسترش و شمول دارد: شمول افرادی، شمول احوالی و شمول از زمانی، یعنی فرمان صادر شامل همه افراد مورد خطاب یا مورد تکلیف می‌شود، و نیز شامل همه احوال هر فرد می‌گردد تا هر فرد در هر شرایطی که باشد باید امتثال تکلیف نماید، به علاوه شامل همه زمان‌ها می‌گردد و در طول زمان باید این فرمان انجام گیرد. پس همه مکلفین، در هر شرایطی و در طول زمان باید تکلیف صادر را امتثال کنند. البته شمول افرادی را اصطلاحاً عموم وضعی می‌نامیم (۴). ولی شمول احوالی و از زمانی را اطلاق می‌گوییم که بر پایه دلیل عقلی (۵) (مقدمات حکمت) استوار است. در نتیجه هر تکلیفی بر حسب دلالت ظاهر کلام، اقتضای تداوم دارد.

۳. مقصود از عدم امکان جمع، وجود تضاد و تنافی میان حکم سابق و لاحق است، که اصطلاحاً «تباین کلی» گفته می‌شود. ولی اگر دو حکم به گونه‌ای باشند که امکان وجود هم زمان داشته باشند، در این صورت پدیده نسخ صورت نگرفته است، مانند آن که حکم سابق عام یا مطلق باشد و حکم لاحق خاص یا مقید، که در این صورت حکم لاحق مخصص یا مقید حکم سابق است نه ناسخ. یعنی شعاع حکم سابق را کوتاه می‌کند ولی به کلی آن را بر نمی‌دارد. این خود یک گونه جمع عرفی است که متداول و متعارف است و از دایره نسخ بیرون می‌باشد. لذا فرقی میان نسخ و تخصیص در آن است که نسخ، رفع حکم سابق از تمامی افراد موضوع است و تخصیص، رفع حکم از بعض افراد است در حالی که حکم سابق درباره بعض دیگر هم چنان جاری است.

شرایط نسخ

ز تعریف یاد شده برخی از شرایط نسخ روشن گردید. این شرایط عبارتند از:

وجود تنافی میان ناسخ و منسوخ و عدم امکان جمع آن‌ها، اختصاص نسخ به احکام شرعی اعم از تکلیفی و وضعی و نیز عدم تبدل موضوع مانند تبدل حالت اختیار به حالت اضطرار یا حاضر به مسافر و غیره، که هر گونه تغییر حکم در این گونه موارد از حیثه مساله نسخ بیرون است، زیرا هر موضوعی حکم خود را دارد و با تبدل موضوع، حکم آن تغییر می‌کند و این گونه تبدل حکم را نبایستی نسخ نامید، چنان چه برخی به این اشتباه رفته و بسیاری از موارد تخصیص یا تبدل موضوع را در زمره منسوخات آورده‌اند.

اضافه بر موارد مذکور، در این جا یک شرط قابل توجه است و آن عدم تقیید حکم سابق به قید زمانی صریح است. چه اگر حکم سابق از اول مقید به قید زمانی باشد، با سر آمدن زمان، حکم سابق پایان می‌یابد و نیازی به نسخ مجدد نیست. ولی این نکته نباید فراموش شود که قید زمانی باید صریح باشد و اگر ابهام گونه به پایان زمانی حکم اشاره شود، از مورد حث بیرون است، زیرا حکم سابق به جهت ابهام در پایان زمانی هم چنان اقتضای دوام را خواهد داشت تا حکم مجدد (ناسخ) صادر گردد و تعریف یاد شده بر آن صادق است، زیرا ابهام در قید زمانی موجب می‌گردد تا اصل حکم هم چنان استوار بماند تا از جانب شرع، تبیینی صادر گردد و آن ابهام به صورت مشخص در آید و تا این تبیینی از جانب شارع نیامده، حکم سابق کماکان استوار خواهد بود. مثلاً آیه و اللاتی یاتین الفاحشه من نسائك فاستشهدوا علیهن اربعه منکم فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حی یتوفاهن الموت او یجعل الله لهن سبیلاً (۶) را از این موارد می‌توان شمرد. در ارتباط با این آیه باید توجه داشت که در ابتدای اسلام، درباره زنانی که مرتکب فحشا می‌گردیدند، دستور آمدن آنان را در خانه نگاه دارند و از بیرون آمدن آنان تا موقع فرا رسیدن مرگ جلوگیری کنند یا آن که خداوند راه دیگری نشان دهد. عبارت او یجعل الله لهن سبیلاً گر چه اشارت دارد به آن که حکم یاد شده برای همیشه نیست و دیر یا

زود حکم دیگری جای گزین آن می‌گردد. ولی این اشارت، حالت ابهام دارد و مشخص نگردیده آن حکم دیگر چه موقع صادر خواهد شد. لذا تا حکم جدید نیامده حکم سابق قابل تداوم بوده و باید مورد عمل قرار می‌گرفت. تنها با آمدن حکم جدید (جلد یا رجم) حکم سابق مرتفع گردید. این همان ویژگی نسخ است که در این جا وجود دارد.

حقیقت نسخ

آن چه گفته شد تعریف ظاهری نسخ است. بر حسب این تعریف نسخ تبدیل حکم سابق است به حکم لاحق که این تبدیل بر حسب متعارف حاکی از تجدید نظر است، زیرا مشرع حکم سابق را به گونه مطلق صادر کرده است به گونه‌ای که ظهور در تداوم داشته است. ولی اکنون و با ملاحظه شرایط پیش آمده، در اطلاق حکم سابق تجدید نظر نموده جلوی آن را گرفته و حکم تازه‌ای که موافق شرایط موجود باشد صادر می‌کند و گرنه در صورتی که شارع قصد تجدید نظر داشت می‌بایست از اول پیش بینی کرده، حکم سابق را مقیداً صادر می‌نمود، نه به طور مطلق، و صدور حکم سابق به صورت مطلق، مبین یک گونه جهل به پیش آمدها است که شایسته علم ازلی الهی نیست، علمی که فراگیر همه چیز است!

آری نسخ بدین معنا، در تشریحات وضعی (که بر دست انسان‌ها صورت می‌گیرد) امری طبیعی است. انسان نمی‌تواند تمامی پیش آمدهای آینده را پیش بینی کند. از این رو، نسخ به معنای حقیقی‌اش - که تجدید نظر است - درباره تشریحات آسمانی، صورت معقولی ندارد.

پس نسخ در شرایع الهی، نسخ ظاهری است. یعنی بر حسب ظاهر مردم گمان می‌برند که نسخی صورت گرفته در حالی که واقعا چنین نیست و خداوند از اول و همان موقع که حکم سابق را تشریح نمود می‌دانست که آن حکم تداوم ندارد و مدت دوام آن محدود است و سرآمد اجل آن نزد خداوند مشخص بوده، صرفاً وفق مصالحی از بیان مدت آن خود داری شده که به موقع و هنگام سر رسید اجل آن بیان می‌گردد. این - اصطلاحاً - تاخیر بیان تا وقت حاجت است که از نظر اصولیون خالی از اشکال است آن چه مورد اشکال می‌باشد تنها تاخیر بیان از وقت حاجت است. باین بیان می‌توان گفت که در واقع، نسخی در کار نیست بلکه خداوند از همان نخست حکم سابق را به صورت محدود تشریح نموده ولی حد و نهایت آن را بیان نداشته که در موقع خود بیان می‌دارد.

تشابه نسخ و بدا

همین گونه است مساله بدا» در تکوینیات، که مردم بر حسب ظاهر بر ثبوت چیزی گمان داشته و از واقع بی‌خبرند که تبدل می‌یابد و در موقع خود بر آن آگاه می‌شوند و گمان می‌برند «بدا» حاصل گشته است. لذا دو مساله نسخ و بدا در این جهت با هم یکسانند، جز آن که نسخ در تشریحات است و بدا در تکوینیات. آیه مربوط به نسخ را یاد آور شدیم. آیه مربوط به بدا در سوره رعد آمده: *یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب (۷)*. یعنی خداوند بر می‌دارد آن چه را که بر حسب ظاهر حالت ثبات دارد و ثبات می‌بخشد آن چه را که بر حسب ظاهر حالت زوال دارد.

علم به ثبات و زوال واقعی هر چیز نزد خدا مضبوط است. تفصیل این اجمال را در جای خود آورده‌ایم.

انواع متصوره نسخ در قرآن

اشاره

نسخ در آیات قرآنی را به چند گونه تصور کرده‌اند، که برخی مورد قبول و برخی مردود است:

۱. نسخ آیه و محتوا با هم: بدین گونه که آیه مشتمل بر حکمی شرعی به طور کلی! ۲۵۵ منسوخ شود، الفاظ آیه از قرآن بر داشته شود، حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌دهد نیز منسوخ گردد.
۲. نسخ آیه بدون محتوا: بدین معنا که الفاظ و عبارات آیه از قرآن برداشته شود، ولی حکمی که در محتوای آیه بوده، هم چنان باقی بماند و منسوخ نگردد.
۳. نسخ محتوا بدون آیه: یعنی الفاظ و عبارات آیه هم چنان در قرآن ثبت است و مورد تلاوت قرار می‌گیرد، ولی حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌دهد منسوخ شده باشد.
۴. نسخ مشروط: همین صورت سوم است با این اضافه که با اعاده شرایط تشریح نخستین، حکم منسوخ دوباره زنده شود و به اجرا در آید. در نتیجه دو حکم منسوخ و ناسخ، هر یک به شرایط خود بستگی دارند. این در مقابل صورت سوم است که نسخ، مطلق بوده و حکم منسوخ برای همیشه قابل اعاده نیست.
- تفصیل و بیان این انواع به شرح زیر است. ضمناً متذکر می‌شویم که دو صورت نخست از دیدگاه ما مردود شناخته شده‌اند، آن چه معقول است گونه‌های سوم و چهارم است.

۱. نسخ لفظ و محتوا

این گونه نسخ از نظر ما مردود شناخته شده است، زیرا دلایلی که بر این مدعا قیام کرده‌اند. موجب بی‌اعتباری قرآن می‌گردد. مواردی را که شاهد گرفته‌اند مستلزم تحریف قرآن و تحول و تغییر قرآن پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد.

پس از وفات پیامبر نسخ، امکان ندارد و هر گونه احتمال اسقاط آیه در این حال تحریف قرآن کریم است.

در قرآن از مساله حرمت ناشی از رضاع (۸) سخن به میان نیامده است، ولی از عایشه نقل کرده‌اند که آیه‌ای در این باره وجود داشته و تا پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله تلاوت می‌شده، که با جویدن بز خانگی از میان رفت. او می‌گوید: در قرآن آیه‌ای بوده بدین مضمون: «عشر رضعات معلومات یحرمن، ده بار شیر خوردن موجب حرمت می‌گردد». سپس این آیه به آیه دیگری بدین مضمون: «خمس رضعات معلومات یحرمن، پنج بار شیر خوردن موجب حرمت می‌گردد» منسوخ گردید.

گوید: «این دو آیه (ناسخ و منسوخ) در ورقه‌ای نوشته شده بود و زیر تخت خواب من بود. ما از آن غفلت ورزیده، بز خانگی داخل اطاق خواب گردید و آن ورقه را جوید و از میان رفت. عجیب آن که می‌گوید: «فتوفی رسول الله صلی الله علیه و آله و هن مما یقران القرآن، فدخل داجن البیت فاکلهن (۹)، هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله وفات نمود، این آیات مورد تلاوت بودند، که حیوان دست پرورده خانگی آن را جوید و خورد» (۱۰).

البته این نسبتی ناروا است، چگونه ممکن است آیه‌ای از قرآن با جویدن بز از میان برود؟! طبق این نقل آیه یاد شده مورد تلاوت اصحاب بوده، یعنی نبایستی تنهادر آن ورقه ثبت شده باشد. پس نبایستی با نابود شدن یک نوشته، اصل آیه که محفوظ ذهن همگان است از میان برود. اساساً قرآنی که با جویدن بز از میان برود همان به که از اول نباشد.

شگفت آورتر آن که برخی از بزرگان فقهای اهل سنت به صحت سند این روایات نظر داده، مورد فتوا قرار داده‌اند. مانند «ابن حزم اندلسی در کتاب المحلی که هم روایات را صحیح دانسته و هم طبق آن فتوا داده است. (۱۱) برخی از معاصرین نیز بر این باورند مانند «زرقانی در «مناهل العرفان». (۱۲) در این زمینه در کتاب صیانه القرآن من التحریف به تفصیل سخن گفته‌ایم (۱۳). آیه کریمه انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون (۱۴)، همانا ما قرآن را نازل کرده‌ایم و ما خود نگهبان آنیم و آیه لا یاتیه الباطل من یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید (۱۵)، هرگز تباهی نه در حال و نه در آینده به آن راه نمی‌یابد. [زیرا] از جانب کسی نازل گشته که

فرزانه ستوده است. بر همه این پندارها خط بطلان می‌کشد. و الله غالب علی امره و لکن اکثر الناس لا یعلمون (۱۶)، خداوند بر کار خویش چیره است، ولی بیش تر مردم نمی‌دانند.

پی‌نوشتها:

- ۱- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲، شماره ۹.
- ۲- تفسیر صافی، مقدمه دوم، ج ۱، ص ۱۳.
- ۳- بقره ۱۰۶:۲.
- ۴- بدین معنا که دلالت عموم وضعی، مستند به لفظ و مرتبط به اصل وضع لغوی آن است.
- ۵- که این دو گونه اطلاق از دلیل عقلی و نظر به مقام حکمت متکلم استفاده شده است، زیرا اگر مخصوص حالت خاص یا دوران خاصی بود بایستی اعلام می‌کرد.
- ۶- نساء ۱۵:۴.
- ۷- رعد ۳۹:۱۳.
- ۸- ارضاع: شیر دادن است که موجب علقه مادری و فرزندگی یا برادری و خواهری می‌گردد و نا محرم محرم، و در نتیجه موجب حرمت ازدواج می‌شود.
- ۹- داجن به حیوانی گویند که در خانه پرورده شود.
- ۱۰- ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. صحیح ترمذی، ج ۳، ص ۴۵۶. صحیح دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. صحیح ابو داود، ج ۱، ص ۲۲۴ و دیگر کتب حدیثی و فقهی اهل سنت که بر آن صحه گذارده‌اند.
- ۱۱- ر.ک: ابن حزم، المحلی، ج ۱۰، ص ۱۶-۱۵.
- ۱۲- زرقانی، مناهل العرفان، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۴.
- ۱۳- ر.ک: صیانه القرآن، ص ۱۶۲-۱۵۹ و نیز ج ۲ التمهید، ص ۲۸۵-۲۸۹.
- ۱۴- حجر ۹:۱۵.
- ۱۵- فصلت ۴۲:۴۱.
- ۱۶- یوسف ۲۱:۱۲.

۲. نسخ لفظ و بقای محتوا

بدین معنا که در قرآن آیه‌ای وجود داشته که مشتمل بر حکمی از احکام شرعی بوده، سپس لفظ و عبارت آیه برداشته شده (منسوخ گردیده) گرچه محتوای آن که یک حکم شرعی است، هم چنان ثابت مانده و نسخ نگردیده است. برای شاهد، آیاتی شمرده‌اند، از جمله آیه رجم الشیخ و الشیخه اذا زنیافارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم (۱). خلیفه دوم اصرار داشت که این آیه از قرآن است و زید بن اب‌تبی جهت آن را در قرآن ثبت نکرد و تا آخرین روز حیات خود بر همین عقیده بود، گرچه هیچ یک از صحابه از وی نپذیرفت.

در قرآن کریم، تنها مساله جلد زانی (۱۰۰ تازیانه) بر ارتکاب زنا مطرح است.

ولی عمر عقیده داشت که مساله رجم زانی طبق آیه فرض شده نیز مطرح بوده است. ولی عبارت شیخ و شیخه به معنای پیر مرد و پیر زن است که هرگاه مرتکب زنا شدند سنگ سار می‌شوند.

کسانی که این گمان را از عمر باور کرده‌اند، در تفسیر «شیخ و شیخه مانده‌اند که چرا سنگ سار شدن ویژه پیران باشد؟! لذا مالک بن

انس (پیش‌وای فرقه مالکیه) در کتاب الموطا آن را به ثیب و ثیبیه (مرد و زنی که هم‌سر گرفته‌اند) تفسیر کرده است (۲). ولی آن هم درست نیست، زیرا «رجم مخصوص محسن و محصنه (مرد و زنی که هم‌سر دارند) است. این اخص از «ثیب و ثیبیه است که هم‌سر گرفته باشند، زیرا هم‌سر گرفته بر کسی که هم‌سر خود را رها کرده باشد نیز صادق است.

اساساً این باوری بوده که عمر گمان داشته و هیچ یک از صحابه آن را نپذیرفته است. حتی زید که با دستور ابوبکر و سرپرستی عمر به جمع آوری قرآن پرداخت، آن را از عمر نپذیرفت، زیرا قرآن با خبر واحد ثابت نمی‌گردد. آیات دیگری نیز از عمر نقل کرده‌اند، مانند آیه رغبت. او می‌گوید: ما آیه‌ای را در قرآن می‌خواندیم که اکنون در آن وجود ندارد و آن ان لا ترغبوا عن آبائکم فانه کفر بکم...» (۳).

مورد دیگر آیه جهاد است. عبد الرحمان بن عوف گفت: آیا در قرآن نمی‌یابی ان جاهدوا کما جاهدتم اول مرة؟ در جواب گفت: این آیه در ضمن آیات دیگر از قرآن اسقاط گردیده است (۴). نیز آیه فراش الولد للفراش و للعاهر الحجر که گمان می‌برد آیه‌ای بوده و از قرآن اسقاط شده است (۵).

در جای خود آورده‌ایم که احتمال می‌رود عمر عبارات موزون و دارای سجع که از پیامبر شنیده گمان برده که قرآن است (۶). اما باید دانست که با این گونه گمان‌ها نمی‌توان چیزی را اثبات نمود.

شگفت آن است که برخی از بزرگان اهل سنت چنین گمان‌هایی را باور داشته به آن فتوی داده‌اند. ابوبکر محمد بن احمد سرخسی، فقیه و اصولی معروف این گونه‌نسخ را پذیرفته است. او به مساله تتابع صیام ثلاثه ایام - که بدل از هدی در حج تمتع است - به استناد قرائت ابن مسعود «فصیام ثلاثه ایام متتابعات فتوی داده است. او می‌گوید: این قرائت تا عصر ابو حنیفه رواج داشته، و در عدالت و درستی ابن مسعود شکی نیست. لذا آن را باید پذیرفت (۷). ابن حزم اندلسی نیز در کتاب المحلی (۸) همین مطلب را بیان می‌کند.

بر اساس گفتار فوق آیات یاد شده پس از وفات پیامبر منسوخ گردیده است. لذا در این مورد باید گفت که اساساً معقول به نظر نمی‌رسد یک آیه که سند حکم شرعی و دلیل اثباتی آن است، از قرآن برداشته شود (منسوخ گردد) و محتوای آن که حکم شرعی ثابت است بدون مستند باقی بماند!! از این رو فقهای امامیه - همگان - به چنین روایات بی‌اساسی بها نداده و مورد استناد فقهی خود قرار نداده‌اند.

۳. نسخ حکم و بقای آیه

بدین معنا که در قرآن آیه‌ای باشد و محتوای آن که یک حکم شرعی است منسوخ گردیده باشد. این گونه‌نسخ فی الجمله - مورد پذیرش علما است و آن را به سه نوع تقسیم کرده‌اند:

الف - محتوای آیه به دلیل اجماع یا سنت قطعی نسخ شده باشد.

ب - نسخ آیه به آیه دیگر ناظر به آن، صورت گرفته باشد.

ج - نسخ آیه به آیه دیگر که ناظر به آن نیست، انجام شده است جز آن که این نسخ به جهت تنافی میان دو آیه و به دلیل تاخر آیه دوم نسبت به آیه نخست محقق شده است.

استاد آیت الله خوئی - طاب ثراه - تنها صورت دوم را پذیرفته‌اند و برای صورت اول شاهدی نیافته و صورت سوم را ممتنع دانسته‌اند، زیرا وجود آیات متنافی در قرآن کریم امکان ندارد. خدای متعال فرموده: افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً. در این آیه گوشزد می‌کند که در قرآن هیچ گونه دوگانگی و اختلاف میان آیات وجود ندارد. (۹) آیه مذکور عدم وجود اختلاف را دلیل و حیانی بودن قرآن گرفته است به این معنا که اگر قرآن کلام بشر بود هر آینه تنافی بسیار در

آن‌راه می‌یافت (۱۰).

قایلین به نسخ برای هر سه فرض مثال آورده‌اند. در فرض نخست آیه تمتع را والدین يتوفون منکم و يذرون ازواجاً، وصیة لازواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف و الله عزيز حكيم (۱۱) - شاهد گرفته‌اند. ترجمه آیه چنین است: کسانی که وفات یافته و هم سرانی از خود باقی می‌گذارند، از جانب خداوند سفارش است که هم‌سران تا یک سال از ترکه شوهر [اموال باقی‌مانده شوهر] بهره‌مند شوند و از خانه‌ای که در آن سکونت داشته‌اند رانده نشوند و اگر خود بیرون رفتند باکی نیست.

گویند: این آیه طبق سنت پیشین، حق میراث زن از شوهر، همان بهره بردن از ترکه شوهر خود تا یک سال بوده و بیش از آن ارثی نمی‌برد و عده زنان شوهر مرده نیز تا یک سال بوده است. سپس با تشریح ارث هم‌سران شوهر مرده، به میزان یک چهارم اموال باقی‌مانده، در صورت نداشتن فرزند، و یک هشتم، در صورت فرزند داشتن شوهران (۱۲)، و نیز با تشریح عده وفات به چهار ماه و ده روز (۱۳)، آیه یادشده منسوخ گردید. یعنی محتوای آن نسخ شده گرچه لفظ آن باقی مانده است (۱۴).

البته میان آیات میراث و عده و آیه تمتع، بر حسب ظاهر تنافی وجود ندارد و امکان دارد که آیه تمتع یک امر استحبابی باشد - چنانچه استاد فرموده‌اند - و آیه میراث و آیه عده اصل فریضه را بیان داشته است. ولی مفسران دعوی اجماع (اتفاق اهل نظر) نموده‌اند که محتوای آیه تمتع کاملاً منسوخ گردیده است. سید عبد الله شبر می‌گوید: «هذه الآية منسوخة بالاجماع (۱۵). علاوه بر این، روایات بسیاری منسوخ بودن آیه را تأیید کرده است (۱۶). از این رو منسوخ بودن آیه فوق‌الذکر را به دلیل اجماع و روایات ثابت نموده‌اند. در این جا این نکته قابل تذکر است که در آیه امتناع عبارت الزام آوری به چشم نمی‌خورد و عده یک سال از آیه به دست نمی‌آید. صرفاً مستفاد از آیه آن است که برورثه شایسته است که زن پدر خود را تا یک سال از خانه سکونتی وی بیرون نکنند، تا از زندگی‌ای که داشته هم چنان بهره‌مند شود. به ویژه عبارت فان خرجن فلا جناح می‌رساند که نشستن در خانه برای زن یاد شده الزامی نیست. از ظاهر آیه، نه میراث و نه عده یک سال فهمیده نمی‌شود، جز با کمک اجماع و روایات یاد شده.

ولی طبق موازین علم اصول این اجماع مدرکی می‌نماید (۱۷) - یعنی اجماع کنندگان به روایات نظر دارند - و خود دلیل مستقلاً به شمار نمی‌آید. این روایات از لحاظ سند فاقد اعتبارند و تنها در تفسیر معروف به تفسیر نعمانی (که مجهول الانتساب است) و در تفسیر قمی (که هم چنین مجهول الانتساب است) و در تفسیر عیاشی (که مقطوع السند می‌باشد) آمده است.

از این رو - گرچه در نوشته‌های پیشین خود (۱۸) راه مشهور را رفته‌ایم - اکنون رای استاد را ترجیح می‌دهیم که فرمودند: «مفاد آیه امتناع یک دستور استحبابی است نه الزامی و هیچ‌گونه منافاتی با آیه میراث و آیه عده ندارد و اجماع و روایات فاقد اعتبارند». در نتیجه آیه‌ای که محتوای آن به دلیل اجماع یا سنت قطعی نسخ شده باشد - ظاهراً - وجود ندارد، گرچه امکان آن قابل انکار نیست، ولی برای وقوع آن شاهی نداریم.

در فرض دوم که آیه ناسخ به آیه منسوخ ناظر باشد، آیه نجوی را مثال آورده‌اند: یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقد مومنا بین یدی نجواکم صدقة ذلك خیر لکم و اطهر فان لم تجدوا فان الله غفور رحیم (۱۹).

بیشتر مردم آن روز، گاه و بی‌گاه مزاحم اوقات پیامبر صلی الله علیه و آله می‌شدند و بیش‌تر مسائلی را با او در میان می‌گذاشتند که در شان پیامبر نبود یا بسیار ناچیز و گاهی بیهوده بود. از این رو دستور آمد برای طرح نمودن هر سؤال باید مقداری صدقه داده آن‌گاه سؤال کنند تا به این سبب سؤال‌ها محدود شده و مهم‌ترین آن‌ها مطرح گردد.

ولی با این دستور همگی و به طور کلی از پرسش خودداری نمودند. تنها مولا امیر مؤمنان علیه السلام یک دینار داشت که آن را به ده درهم فروخت و آن را صرف مسایل ضروری در پیش‌گاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمود. تا آن که دستور وارد در آیه -

جهت فرونشستن همگان از پرسش-نسخ گردید: «اشفقتم ان تقدموا بین یدی نجواکم صدقات .

فاذ لم تفعلوا و تاب الله علیکم فاقیموا الصلاه و اتوا الزکاه و اطیعوا الله و رسولہ. و الله خبیر بما تعملون (۲۰)، آیا ترسیدید که پیش از هر سؤال صدقه‌هایی پردازید. حال که چنین نکردید و خدا [هم] بر شما بخشود پس نماز را بر پا دارید و زکات را پردازید و از خداوند و پیامبرش اطاعت کنید، و خداوند به آن چه می‌کنید آگاه است .

بر روشن است که آیه دوم ناظر به آیه نخست است و اصولاً معیار در ناظر بودن آن است که اگر حکم پیشین نباشد، آیه دوم حالت ابهام پیدا کند، زیرا آیه دوم به گونه‌ای مطرح شده که حالت تکمیلی یا تدارک گذشته را دارد. در این گونه موارد- که آیه ناسخ به آیه منسوخ نظر داشته باشد- جای تردید نیست و همگی آن را پذیرفته‌اند، از جمله نظر استاد- طاب ثراه- بر این است که یگانه موردی که نسخ در آن تحقق یافته همان نسخ ناظر است (۲۱) . آیه دیگری در این زمینه نیز می‌توان شاهد آورد و آن آیه عدد مقاتلین است.

درباره قتال و جنگ با دشمنان اسلام ابتدا دستور آمد که هر یک از مؤمنان معادل ده نفر از کافران می‌باشد. لذا اگر عدد مقاتلین (جنگ جویان) کافران ده برابر جنگ جویان مؤمنان باشد، بر مؤمنان واجب است به پا خیزند و با آنان ستیز کنند و بر آنان پیروز می‌گردند. آیه چنین است:

یا ایها النبی حرض المؤمنین علی القتال ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین. وان یکن منکم مائۃ یغلبوا الف من الذین کفروا بانهم قوم لا یفقهون (۲۲) ،

ای پیامبر! مؤمنان را بر جنگ وادار و ترغیب نما. هر گاه بیست تن از شما شکبیا باشند، بر دویست تن غلبه خواهند کرد. و اگر از شما صد تن باشند، بر هزار تن از کافران غلبه خواهند کرد. زیرا آنان مردمی هستند که چیزی در نمی‌یابند [و فاقد هدفند و نمی‌دانند برای چه می‌جنگند].

ولی مؤمنان از انجام چنین دستوری تعلق ورزیدند و جرات اقدام از خود نشان‌دادند. لذا خداوند به جهت ناتوانی و ضعف ایمان ایشان در تکلیف صادره تخفیف داده، دستور مقابله یک با دو را صادر فرمود:

الآن خفف الله عنکم و علم ان فیکم ضعفا، فان یکن منکم مائۃ صابره یغلبوا مائتین و ان یکن منکم الف یغلبوا الفین باذن الله (۲۳) ، اکنون خداوند، تخفیفی [در تکلیف] روا داشت و دانست که در نهاد شما سستی وجود دارد، پس هر صد تن از شما که شکبیا باشد با دویست نفر و هر هزار نفر با دو هزار نفر مقابله ورزند و در این صورت با اذن و مشیت الهی پیروز می‌گردند.

این آیه نیز ناظر به آیه نخست است، و گرنه جای الآن خفف الله عنکم و علم ان فیکم ضعفا نبود، زیرا از این آیه معلوم می‌گردد که پس از دستور نخست مسلمانان کوتاهی کردند و سستی از خود نشان دادند، تا موجب تخفیف ثانوی گردید. لذا آیه دوم ناسخ آیه نخست می‌باشد و از قسم نسخ ناظر به شمار می‌رود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «نسخ الرجلان العشرۃ (۲۴) ، تکلیف مقابله با دو نفر، تکلیف مقابله با ده نفر را نسخ نمود».

ولی در عین حال استاد، در این مورد منکر نسخ است و می‌گوید: روشن نیست که آیه دوم با فاصله زمانی پس از آیه نخست نازل گردیده باشد و احتمال می‌رود هر دو آیه با هم نازل شده باشند. علاوه در نسخ بایستی به آیه منسوخ عمل شده باشد. و گرنه در تشریح نخست لغویت حاصل می‌گردد. در نسخ شرط است مدتی بگذرد و به تکلیف سابق عمل شده باشد، آن گاه نسخ انجام گردد. هم چنین اضافه می‌کند:

«سیاق دو آیه خود شاهد بر این است که هر دو آیه با هم نازل گردیده‌اند. در نتیجه تکلیف نخست، جنبه فضیلت و استحباب را دارد و تکلیف دوم جنبه مرض و وجوب (۲۵) .

البته شاهی که دلالت سیاق دو آیه را بر وحدت نزول تایید کند ارائه نفرموده‌اند. بلکه به عکس، سیاق و لحن آیه دوم بر تاخر نزول

شهادت می‌دهد، زیرا دلالت بر آن دارد که مدتی گذشته و مسلمانان از خود ضعف و سستی نشان داده‌اند، تا موجب گردیده خداوند تخفیف دهد و تکلیف را سبک نماید. هم چنین در مورد شرط عمل در مساله نسخ باید توجه داشت که ضرورت ندارد که عمل مثبتی انجام گیرد، بلکه عمل منفی نیز می‌تواند مصحح نسخ گردد.

در فرض سوم که آیه ناسخ به آیه منسوخ ناظر نباشد، موارد زیادی را گفته‌اند، از جمله آیه مجازات فحشا. در مورد عقوبت مرتکبین زنا، نخست دستور آمد که زنان (شوهردار) (۲۶) اگر مرتکب فحشا شدند در خانه نگاه داشته شوند تا موقع فرارسیدن مرگ آنان یا آن که دستور دیگری درباره آنان صادر گردد: و اللاتی یاتین الفاحشه من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعه منکم فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت او یجعل الله لهن سیلا (۲۷). و درباره دو جوان (دختر و پسر) که مرتکب فحشا شوند، آنان را مورد نکوهش و آزار قرار دهید، اگر پشیمان شده توبه نمودند آنان را رها کنید که خداوند آمرزنده و مهربان است: و اللذان یتیانها منکم فاذوهما فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما ان الله کان توابا رحیما (۲۸).

از امام صادق علیه السلام روایت است که هر دو آیه منسوخ است و ناسخ آن دستور جلد (۱۰۰ تازیانه) و رجم (سنگ سار) است. روایات در این باره فراوان است و مفسران جملگی اتفاق نظر دارند (۲۹). برخی در این جا نیز مناقشه دارند، از جمله استاد طاب‌ثراه - که تفصیل آن را در «التمهید» (ج ۲، ص ۳۰۸) آورده‌ایم.

آیه دیگری که می‌توان در این زمینه شاهد آورد، آیه ارث بر اساس اخوت ایمانی است که در آغاز هجرت تشریح گردید. که وارث هر مؤمن مهاجر، برادر ایمانی او است نه خویشاوندان کافر یا غیر مهاجر. امام باقر علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«کان المسلمون یتوارثون بالمؤاخاة الاولى، نخست مسلمانان بر اساس عقد اخوت از یک دیگر ارث می‌برند» (۳۰). آیه چنین است: ان الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل الله و الذین آووا و نصروا اولئک بعضهم اولیاء بعض (۳۱).

«اولیاء» در آیه، جمع ولی به معنای بستگان نزدیک است که از ورثه نیز محسوب می‌شوند. صدر آیه درباره مهاجرین است و ذیل آیه به انصار (مردم مدینه) نظر دارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میان هر دو نفر از آنان عقد اخوت بست. این دستور هم چنان پابرجا بود تا موقع نزول سوره احزاب که آیه و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المؤمنین و المهاجرین (۳۲) نازل گردید و مساله ولایت در توارث را منحصر در بستگان نسبی (رحم بودن) دانست و مساله توارث به سبب هجرت و ایمان را منتفی گردانید. بر این مطلب، مفسران اتفاق نظر دارند (۳۳).

پی‌نوشتها:

۱. ابن حزم، المحلی، ج ۱۱، ص ۲۳۶-۲۳۴. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷.

و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۳۸ و ابو داود، الحدود/۲۳ و ترمذی، الحدود/۷. ابن ماجه، الحدود/۹. دارمی، الحدود/۱۶. موطا مالک، الحدود/۱۰.

۲. ر. ک: جلال الدین سیوطی، تنویر الحوالک، شرح موطا، ج ۳، ص ۴۲ و نیز ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، در شرح بخاری، ج ۱۲، ص ۱۲۷.

۳. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶.

۴. ر. ک: جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.

۵. همان.

۶. ر. ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۱۶۲-۱۵۹.

۷. سرخسی، کتاب الاصول، ج ۲، ص ۸۱.

۸. ج ۱۱، ص ۲۳۶-۲۳۴.

۹. نساء ۸۲:۴.
۱۰. ر.ک: آقای خویی، البیان، چاپ دوم، ص ۳۰۶.
۱۱. بقره ۲۴۰:۲.
۱۲. این تفصیل در آیه ۱۲ سوره نساء آمده.
۱۳. آیه تربص اربعه اشهر و عشر - سوره بقره: ۲۳۴.
۱۴. ر.ک: فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۲۰۴.
۱۵. تفسیر شبر، چاپ قاهره، ص ۷۶.
۱۶. ر.ک وسایل الشیعه، باب ۳۰، (ابواب عدد)، ج ۲۲، ص ۲۳۹-۲۳۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۰۹.
۱۷. در علم اصول فقه، اجماعی را مورد اعتبار می‌دانند و قابل استناد است که حالت استقلال داشته باشد و به دلایل موجود متکی نباشد که در صورت اخیر این دلایل باید مورد بررسی قرار گیرند نه اجماع متکی بر آن. و چنین اجماعی را اصطلاحاً «مدرکی می‌نامند و از صلاحیت استناد به عنوان یک دلیل مستقل ساقط می‌گردد.
۱۸. ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۵.
۱۹. مجادله ۵۸:۱۲.
۲۰. مجادله ۵۸:۱۳.
۲۱. ر.ک: البیان، ص ۳۰۵ و ۴۰۲-۳۹۵.
۲۲. انفال ۸:۶۵.
۲۳. انفال ۸:۶۶.
۲۴. تفسیر صافی، ج ۱، ص ۶۷۶.
۲۵. البیان، ص ۳۷۶-۳۷۵.
۲۶. این قید بر حسب استظهار برخی است تا منافات میان این آیه و آیه پس از آن برداشته شود.
۲۷. نساء ۴:۱۵.
۲۸. نساء ۴:۱۶.
۲۹. ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۰. عیاشی، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۷. صافی، ج ۱، ص ۳۳۹. جصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۱۰۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۳۰.
۳۰. مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۶۱.
۳۱. انفال ۸:۷۲.
۳۲. احزاب ۳۳:۶.
۳۳. ر.ک: بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۸ و دیگر تفاسیر.

۴. نسخ مشروط

این گونه نسخ شاید برای برخی تازگی داشته باشد. ولی با تامل در بسیاری از آیاتی که منسوخ شمرده شده‌اند، می‌توان دریافت که نسخ آن‌ها نسخ مطلق نبوده، بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته است. به این معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریح گردیده است و اگر احیاناً همان شرایط زمانی و مکانی

پیش آید، آیات مربوطه از نو قوت گرفته و قابل اجرا است.

روشن‌ترین شاهد برای نسخ مشروط آیات صفح (گذشت) و چشم پوشی از آزار مشرکان و معاندان اسلام است. مسلمانان صدر اسلام به ویژه در مکه دستور یافتند تا در مقابل آزار مشرکان خویشتن‌داری کنند و صبر و بردباری از خود نشان دهند، زیرا آنان در مکه در موضع ضعف قرار داشتند و در صورت مقابله به مثل، امکان نابودی آنان می‌رفت. در سوره جاثیه - که شصت و پنجمین سوره مکی است - آمده:

قل للذین آمنوا یغفروا للذین لا یرجون ایام الله (۱)، [ای پیامبر] به کسانی که ایمان آورده‌اند بگو تا از کسانی که از ایام الله بیمی ندارند در گذرند. مقصود از «ایام الله

وقایع هول ناک و کنایه از عقوبت‌های سخت الهی است. چنان چه در این آیه آمده:

و ذکرهم بایام الله (۲)، آنان را به یاد ایام الله بینداز. یعنی بیم ده به عقوبت‌های به موقع الهی (۳) و کسانی که بیم عقوبت الهی را ندارند، یعنی از خدا ترسی ندارند و جانب عقوبت الهی را واقعی نمی‌نهند، هرگز مستوجب گذشت و رافت اسلامی نیستند.

لذا دستور گذشت در این آیه صرفاً به جهت ضعف موضع مسلمانان بوده که باید رعایت می‌کردند. موقعی که جامعه اسلامی شوکت و قدرت خود را یافت، اذن در قتال صادر شد: اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر، به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته‌اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست (۴). سپس دستور مقابله آمد و آیه حرص المؤمنین علی القتال، مؤمنان را به جهاد بر انگیز (۵).

و نیز آیه فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم، همان گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید (۶). و آیه فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم، مشرکان را هر کجا یافتید بکشید (۷) صدور یافت.

تمامی این آیات در سوره‌های مدنی است.

هم چنین در رویارویی با یهود مدینه ابتدا دستور گذشت آمد، ولی در عین حال مشخص نموده که این گذشت موقت است فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرهم، پس عفو کنید و در گذرید، تا خدا فرمان خویش را بیاورد (۸). ولی پس از قدرت یافتن اسلام و توسعه یافتن توطئه‌های یهود پیرامون مدینه دستور جنگ با آنان صادر گشت تا هنگامی که خفت جزیه دادن را بپذیرند حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون، تا با [کمال] خواری به دست خود جزیه دهند (۹). برخی این گذشت را بر روح تسامح دینی حمل کرده‌اند، که باید روح گذشت و چشم پوشی بر مسلمانان حاکم باشد، لذا آیات صفح را منسوخ نمی‌دانند (۱۰). ولی همان گونه که متذکر شدیم، گذشت در مقابل بی‌شرمی دشمن غدار، یک گونه سازش و تساهل به شمار می‌رود که با روح عزت اسلامی منافات دارد، مگر آن که موقعیت ایجاب کند تا آمادگی لازم فراهم گردد.

این گونه آیات را با عنوان نسخ مشروط مطرح ساختیم، بدین جهت که آیات منسوخه مربوط به شرایط خاص زمانی و مکانی خویش است و چنان چه در رقعہ مکانی یا برهه زمانی آن گونه شرایط پیش آید، آیات صفح قوت یافته و حاکم خواهد بود. از همین قبیل است آیاتی که برخی احکام را تدریجاً تشریح نموده است.

به این ترتیب که ابتدا با لحنی ملایم حکمی بیان شده، سپس شدید و شدیدتر گردیده است. مانند آیات تشریح قتال که از مرحله اذن در قتال شروع شده (۱۱)، سپس مقاتله با کفار معتدی و متجاوز را شامل شده است (۱۲). آن گاه کفار مجاور و نزدیک به حوزه اسلامی را در بر گرفته (۱۳) و بالاخره اعلام استیصال (نابود کردن مطلق) کفار و مشرکین صادر شده است (۱۴).

این مراحل ممکن است امروز هم اتفاق بیفتد و هر دستوری متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود حاکم است. لذا در این قبیل آیات، نسخ مطلق انجام نگرفته است. آیات مراحل تحریم خمر نیز از همین قبیل شمرده می‌شود. هم چنین مطلق احکامی که تدریجاً و مرحله به مرحله تشریح گردیده، در هیچ کدام نسخ، مطلق نیست و همه آن‌ها نسخ مشروط‌اند.

تعداد آیات منسوخه

کسانی که شرایط مقرر در تحقق نسخ را نادیده گرفته یا نسخ را به مفهوم عام آن که نزد پیشینیان کاربرد داشته است - گرفته‌اند، آمار آیات منسوخه را تا ۲۲۸ آیه رسانده‌اند (۱۵). به نظر می‌رسد که این عدد بزرگ بوده و یک زیاده‌روی است و باضوابط نسخ سازگار نمی‌باشد.

استاد آیت الله خویی - طاب ثراه - به بیش از یک آیه (آیه نجوی) قایل به نسخ نیست و آن به جهت ناظر بودن آیه ناسخ به آیه منسوخ است. ولی با ملاحظه آیات دیگری که در همین راستا آوردیم و نیز با در نظر گرفتن مساله نسخ مشروط، آیات منسوخه حدود بیست و اندی خواهد بود، که در مورد بیش تر آن‌ها نسخ مطلق صورت نگرفته است. از این رو شبهه وجود آیات منسوخه در قرآن که موجب گمراه شدن مراجعه کنندگان باشد، اساساً منتفی است.

شبهات پیرامون نسخ

با برداشتی که تا این جا از مساله نسخ داشته‌ایم، بیش تر شبهات مطرح شده در باره نسخ در قرآن خود به خود منتفی است که ذیلاً به آن‌ها اشاره می‌شود:

شبهه اول: «نسخ در تشریحات مانند «بدا» در تکوینیات، به مفهوم واقعی آن برخداوند مستحیل است، زیرا نسخ و بدا هر دو مفهومی یک سان دارند و آن نشاء‌الرای جدید، پیدایش دیدگاه نوین که از قبل پیش بینی نشده است. سپس با برخورد با موانع، تغییر رای داده و تشریح یا تکوین جدیدی را آغاز می‌کند. این معنا مستلزم جهل سابق است و با علم ازلی خداوندی منافات دارد!

پاسخ این شبهه را پیش از این روشن ساختیم که نسخ و بدا هر دو بر حسب ظاهر چنین می‌نمایند. اما در علم ازلی الهی همین تغییر فعلی پیش بینی شده بوده است، و فقط بر مردم پوشیده بوده و در موقع خود روشن می‌گردد، و مردم چنین می‌پنداشته‌اند که تغییر رای حاصل گشته است. مثلاً تکلیفی که سابقاً به گونه مطلق تشریح گردیده، بر حسب ظاهر (اطلاق ازمانی) گمان استمرار و تداوم می‌رفت، که خداوند در وقت خود روشن ساخت که از اول مقید بوده و اجل زمانی داشته که بر مردم پوشیده بوده است و اکنون آشکار گشت. هم چنین - در مورد بدا - تغییراتی که در تکوینیات داده می‌شود، همه از قبل پیش بینی شده بوده، و در وقت خود روشن می‌گردد. لذا نسخ و بدا، هر دو ظاهری‌اند نه حقیقی.

شبهه دوم: آن که وجود آیات منسوخه در قرآن موجب گمراهی می‌گردد و برخی ندانسته آیه منسوخه را مورد عمل قرار می‌دهند. جواب این شبهه روشن است، چه این که پی آمدهای جهل و نادانی افراد جاهل از خودشان نشات گرفته و اگر اهل دانش و تحقیق باشند به آسانی می‌توانند ناسخ را از منسوخ، عام را از خاص و مطلق را از مقید جدا سازند. همان گونه که جدا ساختن آیات متشابه از آیات محکمه کار دشواری است ولی برای دانش مندان ثابت قدم (راسخون فی العلم) سهل و امکان پذیر است.

شبهه سوم: بودن آیات ناسخ و منسوخ در قرآن مستلزم وجود تنافی میان برخی آیات قرآن است که با آیه افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً (۱۶) سازگار نیست، زیرا این آیه هر گونه تضاد و تنافی میان آیات را نفی می‌کند.

ولی باید توجه داشت که وجود تنافی در صورتی است که ظاهری نباشد. هر گاه حکم منسوخ زماناً و ملاکاً با حکم ناسخ مغایرت داشت، و هر یک در جای خود مشتمل بر مصلحت زمانی خویش بود، در آن صورت تنافی مرتفع می‌گردد. در حقیقت هیچ گونه تضادی میان دو حکم یاد شده وجود ندارد. نهایت امر آن که مراجعه کننده بایستی جهت یاد شده را که موجب رفع تنافی است آگاهی داشته باشد، همان گونه که قبلاً متذکر شدیم.

شبهه چهارم: اساساً وجود آیات منسوخه در قرآن چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد، جز تلاوت لفظ و فارغ از محتوی؟! ولی با تصویری

که از آیات منسوخه در قرآن ارائه دادیم که اکثر قریب به اتفاق آیات منسوخه از نوع نسخ مشروطه شمار می‌آیند، روشن گردید که حتی آیات به ظاهر منسوخ هر یک در ظرف مناسب خود و شرایط پیش آمده در طول زمان، کاربرد مخصوص خود را خواهد داشت. این گونه نیست که ملاک وجودی آن به طور کلی منتفی گردیده باشد.

علاوه که نفس وجود آیات ناسخ و منسوخ در قرآن، سیر تدریجی و مراحل تشریح احکام را نشان می‌دهد. این خود یک ارزش تاریخی-دینی است که مراحل تکامل شریعت را می‌رساند.

در پایان باید توجه داشت که اهمیت موضع قرآن تنها در جنبه تشریحات آن نیست و جنبه‌های دیگر آن از جمله: اعجاز بیانی آن-تا سند زنده اسلام باشد- نیز از اهمیت به سزایی برخوردار است و بایستی همیشه ثابت و استوار باقی بماند. هر آیه خود سند اعجاز به شمار می‌رود و با جاوید بودن اسلام جاوید خواهد ماند.

پی‌نوشتها:

۱. جاثیه ۱۴:۴۵.

۲. ابراهیم ۵:۱۴.

۳. ر. ک: مجمع البیان، ج ۹، ص ۷۵ و ج ۶، ص ۳۰۴.

۴. حج، ۳۹:۲۲.

۵. انفال ۶۵:۸.

۶. بقره ۱۹۴:۲.

۷. توبه ۵:۹.

۸. بقره ۱۰۹:۲. (نزول سوره بقره از سال دوم هجری آغاز شد) و اولین سوره مدنی به شمار می‌رود.

۹. توبه ۲۹:۹. که در سال‌های پایانی هجرت نازل گشته است.

۱۰. ر. ک: آقای خویی، البیان، ص ۳۰۸.

۱۱. حج ۳۹:۲۲.

۱۲. انفال ۶۱:۸، نساء ۹۱:۴.

۱۳. توبه ۱۲۳:۹.

۱۴. توبه ۵:۹ و ۳۶.

۱۵. ر. ک: جدول ناسخ و منسوخ که در پایان ج ۲، التمهید آمده است.

۱۶. نساء ۸۲:۴.

فصل ششم

محکم و متشابه

متشابهات در قرآن

قال تعالی: هو الذی انزل علیک الكتاب. منه آیات محکمات، هن ام الكتاب. و اخر متشابهات، فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه، ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله. و ما یعلم تاویله الا الله، و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا. و ما یذکر الا اولوالالباب (۱).

خداوند، قرآن را بر تو فرستاد، بخش عمده آن را آیات محکمه تشکیل می‌دهد، که مرجعیت کتاب در همان آیات است. در کنار آن‌ها آیات متشابه نیز قرار دارد. ولی کسانی که در دل‌های‌شان کجی هست، پیوسته در پی آیات متشابه می‌باشند، زیرا فتنه‌جو و آشوب‌گر افکار و عقاید می‌باشند و به دنبال آنند تا با دست‌یازیدن به چنین آیاتی، آن را مورد سوء استفاده قرار داده، طبق دل‌خواه خویش تاویل و تفسیر کنند. در حالی که تاویل صحیح آن را جز از راه‌خدایی نمی‌توان یافت. دانش‌مندان راستین و استوار، از همین راه‌رفته چنین گویند: تمامی آیات متشابه و محکم، از یک سرچشمه نشأت گرفته، پس در پشت پرده ظاهر، حقیقتی نهفته است که باید آن را یافت و عاقبت جوینده یابنده است. البته این واقعیت را جز خردمندان یادآور نمی‌شوند.

طبق این آیه کریمه، بخشی از آیات قرآن متشابه می‌باشد که مایه شبهه و گاه دست‌آویزی برای فتنه‌جویان گردیده است! اکنون جای این پرسش است: چرا چنین شده و آیات متشابه کدامند که چنین ویژگی را دارند؟ در پاسخ به این سؤال، ناگزیر از مطرح نمودن مطالب زیر می‌باشیم:

احکام و تشابه

احکام در قرآن به سه معنا به کار رفته:

۱. استوار بودن گفتار یا کرداری که راه خلل و شبهه در آن بسته باشد. در مقابل آن، متشابه قرار دارد، گفتاری نارسا یا کرداری شبهه‌انگیز.

۲. پایدار و ثابت بودن، در مقابل ناپایدار. احکام ثابت در شریعت را محکم گویند، در مقابل احکام منسوخه. چنان‌چه در باب ناسخ و منسوخ اصطلاح احکام به کار می‌رود و بر آیات غیر منسوخه محکمه گفته می‌شود.

۳. اتقان و دقت در عمل یا گفتار، که بر اساسی متین و مستحکم استوار بوده‌باشد، آن را محکم یا مستحکم گویند. چنان‌چه در سوره هود آمده: کتاب احکمت آیات ه ثم فصلت من لدن حکیم خبیر (۲) آیات قرآنی تماما حساب شده و با کمال دقت و بر پایه‌ای مستحکم استوار گردیده، آن‌گاه در بخش‌های گوناگون بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نازل گردیده است.

احکام-به معنای سوم- تمامی آیات قرآن را در بر می‌گیرد و به معنای دوم، مخصوص آیات غیر منسوخه است. به معنای نخست صرفاً در مقابل آیات متشابه به کار رفته است، که این معنا اکنون مورد بحث ما است:

محکم- در مقابل متشابه- به معنای استوار و خلل‌ناپذیر، از ریشه حکم حکما

به معنای منع منعا گرفته شده است و معنای باز داشتن و جلوگیری از هر گونه‌اخلال‌گری و تباهی را می‌رساند. بدین جهت دهانه اسب (لگام) را در لغت عرب حکمة الفرس گویند، زیرا لگام او را از سرکشی و ناهم‌واری در حرکت باز می‌دارد.

راغب اصفهانی گوید: «حکم، اصله: منع منعا لاصلاح حکم در اصل به معنای منع نمودن و جلوگیری به کار رفته است. البته جلوگیری از افساد به جهت اصلاح خواهد بود، لذا هر سخن و گفتاری که رسا و شبهه‌ناپذیر باشد و مورد کج‌فهمی قرار نگیرد، به چنان گفتار-و حتی کرداری- محکم گویند، یعنی مستحکم و خلل‌ناپذیر.

تشابه نیز در قرآن به دو معنا به کار رفته:

۱. همانند و یک سان بودن، چنان‌چه در سوره زمر می‌خوانیم: الله نزل احسن الحدیث کتابا متشابها مثانی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم (۳)، خداوند بهترین گفتار را فرو فرستاده و آن نوشته‌ای است [سر تا پا] یک سان و یک نواخت [در نیرومندی بیان و استواری گفتار]. قابل تکرار در تلاوت. آنان که از پروردگارشان می‌هراسند، اندام بدنشان از آن به لرزه می‌افتد. این خود دلیل بر آن است که از نزد خداوند فرو فرستاده شده و سخن بشری نیست، زیرا اگر گفتاری همانند گفتار آدمیان بود، هر آینه در آن اختلاف و دگرگونی به چشم می‌خورد و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا (۴).

۲. شبهه انگیز بودن، چنان چه گفتار یا کرداری- بر اثر احتمالاتی چند- شبهه بر انگیز باشد و مقصود پنهان گردد. در سوره بقره آمده: ان البقر تشابه علینا (۵). گاوی که دستور ذبح آن صادر گشته اکنون برای ما- بنی اسرائیل- مایه شبهه گردیده روشن نیست که مقصود، کشتن یک گاو معمولی است یا آن که در پس پرده این دستور، رازی نهفته که ما از آن آگاهی نداریم.

در آیه ۷ سوره آل عمران متشابهات به همین معنا به کار رفته است. برخی آیات، بر اثر وجوه محتمله، ظاهری شبهه انگیز به خود یافته، دست‌خوش کج اندیشان قرار گرفته تا با تاویل بردن آن‌ها مایه فتنه گردند و مردم ساده لوح را از راه به در برند.

تشابه، به همین معنای دوم، مورد بحث ما است:

تشابه از ریشه شبه اسم مصدر، به معنای مثل و همانند «یا شبه مصدر، به معنای همانند بودن گرفته شده است، که این همانندی مایه شبهه گردد، زیرا حقیقت پنهان گردیده، حق و باطل به هم آمیخته مایه اشتباه حق به باطل شده است، لذا یک گفتار یا یک کردار حق گونه به صورت باطل جلوه گر گردیده است.

اصطلاحاً در تعریف آن گفته‌اند: «مالا- ینیء ظاهره عن مراده، آن چه ظاهر آن مراد واقعی اش را ارائه ندهد». نارسایی لفظ یا عمل موجب گردد که حقیقت و واقع آن آشکار نباشد.

این تعریف خود نارسا است، زیرا شامل مبهمات نیز می‌گردد که نیاز به تفسیر دارند نه تاویل. تشابه باید علاوه بر نارسایی و ابهام، مایه شبهه و اشتباه نیز باشد.

لذا راغب اصفهانی- در تعریف تشابه- بهتر گفته است:

«و المتشابه من القرآن ما اشکل تفسیره لمشابهته بغیره، متشابهات قرآن آن باشد که تفسیر آن مشکل آید، زیرا نمود آن چه هست را ندارد و به چیز دیگر شباهت دارد». لذا در مورد قرآن، آن چیز دیگر جز ضلالت و گمراهی نباشد فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ (۶). پس کلام حق (قرآن کریم) هر گاه نمودی جز حق داشته باشد و به باطل همی ماند، آن را تشابه گویند.

طبق این تعریف، تشابه- در آیات متشابهه- تشابه حق و باطل است که سخن حق گونه خداوند، باطل گونه جلوه گر شود.

از این رو، تشابه علاوه بر آن که بر چهره لفظ یا عمل، پرده‌ای از ابهام می‌افکند، موجب شبهه نیز می‌باشد. بدین ترتیب هر تشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به تاویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند. لذا تاویل نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می‌کند. بنابراین مورد تاویل نسبت به تفسیر، اخص مطلق است. هر کجا تاویل باشد، تفسیر نیز هست. تفسیر در مورد مبهمات است که در محکم و تشابه هر دو وجود دارد و تاویل صرفاً در تشابه است که هم ابهام و هم تشابه دارد.

تفسیر و تاویل

در تعریف تفسیر گفته‌اند: «التفسیر، کشف القناع عن اللفظ المشکل، تفسیر، بر گرفتن نقاب از چهره الفاظ مشکله است .

تفسیر آن گاه است که هاله‌ای از ابهام لفظ را فرا گرفته، پوششی بر معنا افکنده باشد. تا این که مفسر با ابزار و وسایلی که در اختیار دارد در زدودن آن ابهام بکوشد (۷).

تفسیر از ریشه فسر الامر «به معنای اوضحه و کشف عنه (آشکار نمودن) گرفته شده است. فسر و فسر مانند کشف و اکتشاف، مجرد و مزید فیه، یک معنا می‌دهند (هر دو متعدی به یک مفعول می‌باشند). جز آن که مزید فیه، از باب زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی (۸) مبالغه در امر را می‌رساند. لذا کشف از اکتشاف اعم است، زیرا کشف، مطلق ظاهر نمودن را می‌رساند ولی اکتشاف، دلالت دارد که اعمال نیروی بیش‌تری در استخراج و اکتشاف (ظاهر نمودن) به کار رفته است. هم چنین فسر، مطلق بیان و توضیح است. ولی فسر دلالت دارد که در تبیین و تفسیر، نیروی بیش‌تری به کار افتاده و کار به آسانی انجام نگرفته، و گرنه ترجمه‌ای بیش نیست.

تاویل، از ریشه اول گرفته شده، لذا تاویل به معنای ارجاع دادن می‌باشد.

تاویل در موردی به کار می‌رود که گفتار یا کرداری مایه شبهه گردیده، موجب حیرت و سرگردانی شده باشد، چنان چه در تعریف متشابه گذشت. لذا تاویل گر (کسی که راه تاویل صحیح را می‌داند) در جهت رفع شبهه اقدام نموده، ظاهر شبهه انگیز آن گفتار یا کردار را به جای گاه اصلی خود (وجه صحیح آن) باز می‌گرداند.

مصاحب موسی هنگامی که او را در شگفتی یافت، به وی نوید داد تا او را از سرکار خود با خبر سازد و تاویل درست کردار خود را با وی در میان گذارد: سانؤک بتاویل ما لم تستطع علیه صبرا (۹)، به زودی تو را از تاویل آن چه نتوانستی بر آن شکیباباشی، آگاه خواهم ساخت.

علاوه بر معنای فوق، تاویل معنای دیگری نیز دارد که هم آیات متشابهه و هم آیات محکمه را شامل می‌شود. این معنای تاویل به بطن قرآن تعبیر می‌شود و دلالت درونی قرآن را می‌رساند. معنای بطن در مقابل دلالت ظاهری و برونی قرآن که از آن به ظهر قرآن تعبیر می‌شود، قرار گرفته و این معنای باطنی برای تمامی آیات وجود دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ما فی القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن، در قرآن آیه‌ای نیست مگر آن که ظهر و بطن دارد». از امام محمد باقر علیه السلام پرسیدند:

مقصود از ظهر و بطن چیست؟ فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تاویله، منه ما قد مضی، و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر...» (۱۰). ظهر قرآن همان دلالت ظاهری قرآن است که از قرائن، از جمله شان نزول آیه، به دست می‌آید و جنبه خصوصی دارد. ولی بطن قرآن، لالت باطنی آن است که با قطع نظر از قرائن موجود، برداشت‌های کلی است که از متن قرآن به دست می‌آید و همه جانبه و جهان شمول است، لذا پیوسته مانند جریان آفتاب و ماه در جریان است.

این همان برداشت‌های کلی و همه جانبه است که از متن قرآن، با دور داشتن قرائن خصوصی به دست می‌آید، و قابل تطبیق در زمان و مکان‌های مختلف که مناسب آن است می‌باشد. اگر چنین نبود هر آینه قرآن از استفاده دائمی ساقط می‌گردید. لذا همین برداشت‌های کلی و جهان شمول است که تداوم قرآن را برای همیشه تضمین کرده و آن را همواره زنده و جاوید نگاه داشته است. برای تاویل معنای سومی آمده و آن تعبیر رؤیا (تعبیر خواب) است که در سوره یوسف شت بار به کار رفته. در آن جا که دو نفر زندانی خواب خود را برای حضرت یوسف بازگو کردند، آن گاه تقاضای تعبیر آن را نموده گفتند: نبئنا بتاویله (۱۱)، ما را به تعبیر آن آگاه ساز. هم چنین است آیات دیگر آن سوره.

معنای چهارمی نیز در قرآن برای تاویل به کار رفته و آن عاقبت الامر (پی آمد)

است که همان معنای لغوی تاویل می‌باشد. در سوره اسراء می‌خوانیم: و اوفوا الکیل اذا کلتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تاویلا (۱۲)، پیمان را سرشار نموده و با میزان درست بسنجید که این بهتر و خوش فرجام تر است.

ابن تیمیه، معنای دیگری برای تاویل گفته که آن را می‌توان پنجمین معنا فرض کرد. و آن وجود خارجی و وجود عینی هر چیزی است که ابن تیمیه آن را تاویل وجود ذهنی و وجود لفظی و وجود خطی هر چیز می‌داند، زیرا هر چیزی چهار مرحله وجودی دارد: در ذهن، در لفظ، در کتابت و در خارج که وجود عینی هر چیزی است. آن گاه گوید: «این وجود عینی، تاویل دیگر وجودها شناخته شده، و مال هر وجود ذهنی و لفظی و کتبی، همان وجود خارجی و عینی او است.

البته آن چه را که ابن تیمیه تاویل نامیده دیگران به عنوان مصداق عینی و خارجی یاد کرده‌اند. و این یک تغییر در اسم است و در مورد اصطلاح نباید مناقشه کرد.

علامه طباطبایی قدس سره نیز تاویل را وجود عینی خارجی می‌داند، ولی نه به گونه‌ای که ابن تیمیه گفته و اشتباها نام مصداق را تاویل گذارده است. به نظر علامه ملاکات احکام و مصالح تکالیف و رهنمودهای شرع، تاویل آن‌ها می‌باشد، زیرا تمامی احکام و تکالیف از آن ملاکات و مصالح واقعیه نشات گرفته‌اند. پس مالا همه آن‌ها به او ارجاع می‌گردد و غرض و هدف، صرفا تحقق او است. (در توضیح این مقال، گفتاری جدا آورده‌ایم).

در این جا صرفا با تاویلی سر و کار داریم که در مورد تشابهات به کار می‌رود و معانی دیگر از مقصد ما دور است.

تشابه شانی (نوعی)

در بحث تشابه یک پرسش مهم این است که آیا تشابه در آیات قرآن، نسبی است یا مطلق؟ آیا تشابه بودن آیات یک واقعیت ذاتی آیات قرآن است و این آیات فی‌نفسه برای همه تشابه است، گرچه برای دانش مندان امکان رفع تشابه فراهم است! یا آن که اساسا، برای ارباب بصیرت تشابهی وجود ندارد و وجود تشابه تنها برای آن دسته از مردم است که علم کافی ندارند؟ در پاسخ باید گفت: تشابه برخی از آیات نه نسبی است و نه ذاتی و واقعی، بلکه شانی و نوعی است. به این معنا که برخی آیات، به جهت محتوای بلند و کوتاهی لفظ و عبارت، زمینه تشابه در آن‌ها فراهم است، یعنی جای آن را دارد که تشابه ایجاد کند، زیرا تنگی و کوتاهی قالب، موجب گردیده تا لفظ در افاده معنای مراد - که بسیار بلند و پهناور است - کوتاه آید و نارسا جلوه کند. نوعا افراد، با برخورد با این گونه موارد دچار اشتباه و تردید می‌گردند، زیرا ظاهر عبارت نمی‌تواند معنا را کاملا در اختیار بیننده یا شنونده قرار دهد. ولی احیانا کسانی هستند، با سبق‌اطلاعات و واقف بودن بر رموز معانی و الفاظ وارده در قرآن که دچار این اشکال نگردند، لذا تشابه در قرآن شانی و نوعی است، نه نسبی و نه واقعی و همگانی.

نمونه‌هایی از آن را در جای خود می‌آوریم.

پی‌نوشتها:

۱. آل عمران ۷:۳.

۲. هود ۱:۱۱.

۳. زمر ۲۳:۳۹.

۴. نساء ۸۲:۴.

۵. بقره ۷۰:۲.

۶. یونس ۳۲:۱۰.

۷. عوامل ابهام و وسایل زدودن آن، که همان منابع و مبانی تفسیری می‌باشد. در مقالی جدا آورده می‌شود.

۸. یعنی هر چه بر مواد لفظ افزوده شود، بر مفهوم بیش تری دلالت می‌کند.

۹. کهف ۷۸:۱۸.

۱۰. صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۹۵.

۱۱. یوسف ۳۶:۱۲.

۱۲. اسراء ۳۵:۱۷.

تشابه اصلی و عرضی

تشابه در آیات قرآن اساسا دو گونه است: اصلی و عرضی. تشابه اصلی آن است که به گونه طبیعی به جهت کوتاهی لفظ و بلندای معنا به وجود آمده است. الفاظ و کلمات موضوعه در لغت عرب، بیش تر برای افاده معانی کوتاه و سطحی ساخته شده، گنجایش و کشش آن را ندارند تا معانی گسترده و عمیق را افاده کنند. از طرفی هم قرآن ملتزم بود که از الفاظ موضوعه عرب و از شیوه‌های کلامی آنان استفاده کند انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون (۱). لذا برای بیان معانی والا به ناچار راه کنایه و مجاز و استعاره را پیمود و این خود، بر عرب غریب می‌نمود. مثلا - آیه و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی (۲)، و چون [ریگک به سوی آنان] افکندی، تو

نیفکندی بلکه خدا افکند».

اشاره به قدرت ناچیز انسان است در انجام افعال اختیاری خویش، در مقابل عوامل مؤثر در به وجود آمدن آن، که همگی با اذن الهی انجام می‌گیرد. درک این معنا برای عرب آن روز دشوار بود، لذا بوی جبر از آن استشمام می‌گردید.

و نیز آیه یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم. و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه. و انه الیه تحشرون (۳) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خوانند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید، و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌گردد [خود فراموشی]. عاقبت نیز به سوی او برانگیخته می‌شوید.

در این آیه، مساله حیلوله (حایل شدن خدا میان انسان و قلب او) مطرح شده و این تهدیدی است برای کسانی که از فرامین شرع سرپیچی کنند. اکنون مقصود از این حیلوله چیست؟

ابو الحسن اشعری و پیروان مکتب وی، از این آیه جبر در حیات و غیر ارادی بودن ایمان و کفر را استفاده کرده گویند: کافری که خداوند مقدر کرده کافر باشد، اگر اراده کند ایمان آورد و اطاعت فرمان خدا نماید، خداوند مانع او می‌گردد. هم چنین مؤمنی که خداوند مقدر کرده مؤمن باشد اگر قصد کفر کند، خدا مانع او می‌شود.

فخر رازی اشعری این تفسیر را تایید کرده گوید: «این آیه بر خلاف مکتب معتزله است که قایل به جبر نیستند» (۴).

ولی این آیه چیز دیگری را می‌گوید و مردم را به یک حقیقتی اجتناب ناپذیر رهنمون می‌سازد. این آیه می‌گوید که زندگی واقعی، که انسان در آن احساس زنده بودن و برخورداری از نعمت حیات می‌نماید، موقعی به دست می‌آید که به قوانین شریعت احترام نهد و هر کس در سایه قانون از حق شرعی خود بهره‌مند گردد و به حقوق دیگران تجاوز ننماید. چنین جامعه‌ای در آسایش حیات زندگی می‌کند. در سایه شریعت، انسان به واقعیت خویش پی می‌برد و انسانیت بر جامعه حاکم می‌شود. ولی ممکن است انسان سرکش، هم چون حیوان درنده، در خواسته‌هایی پست زندگی کند. در چنین جامعه‌ای انسانیت فراموش شده، انسان خود را گم می‌کند. این بزرگ‌ترین عقوبتی است که دامن‌گیر این گونه انسان‌ها می‌گردد، لذا انسان با دست‌خود از خویش فاصله گرفته، ره سپار عالم بهیمیت می‌گردد. آن گاه است که: نسوا الله صدق می‌کند. و نقل افندتهم و ابصارهم، کما لم یؤمنوا به اول مره (۶) پس قلب‌های آنان وارونه و خود را فراموش کرده‌اند. این همان حیلوله خداوندی است. بدین ترتیب مراجعه به سایر آیات نشان می‌دهد که مراد از حیلوله خداوند، حکومت جبر بر انسان نیست، بلکه این امر در اثر کردار انسان حاصل می‌شود.

نوعا آیاتی که در رابطه با مبدا و معاد و مساله استطاعت (قدرت در اختیار)

انسان و مقدر تصرف او در جهان و آیات آفرینش و علل تکلیف و مانند آن بحث می‌کنند، در زمره آیات متشابهه قرار دارند، زیرا معانی، بلند و دقیق است ولی الفاظ مستعمل بسیار کوتاه و نارسا است.

مثلا- آیات مشیت و علم و اراده پروردگار، آیه امانت و آیه خلافت و آیات تسخیر آسمان و زمین برای انسان و آیات اذن و آیات هدایت و ضلال و امثال آن متشابه جلوه کرده‌اند، بدین لحاظ نیاز به تاویل صحیح و مستند دارند.

تشابه عرضی در آن دسته از آیات به وجود آمد که در آغاز اسلام متشابه نبوده، مسلمانان با سلامت طبع و خلوص نیت با آن برخورد می‌کردند. بدین لحاظ عموماً معنا و مراد آن را به خوبی درک نموده، هیچ گونه شبهه‌ای ایجاد نمی‌کرد.

ولی پس از به وجود آمدن مباحث جدلی و مسایل کلامی و رایج شدن برخی مطالب فلسفی، که جسته و گریخته به گونه ناپخته و نارس از یونان به این دیار راه پیدا کرده بود، بر چهره بسیاری از آیات هاله‌ای از غبار ابهام نمودار گشت. آیاتی که تادیروز از محکمت بود امروز در زمره متشابهات در آمد. این بر اثر دست آویزهای ناروای برخی اهل کلام و ارباب جدل بود که چهره تابناک این گونه آیات را دگرگون ساخت و از درخشش و تابش اولی خود فرو افکند. مثلاً آیه وجوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظره (۷)، چهره‌هایی در آن روز شکفته است، زیرا به پروردگار خویش چشم دوخته است. این آیه- بر حسب استعمالات متعارف عرب-

چشم داشتن به جای گاه بلند پروردگار را می‌رساند.

زمخشری گوید: «سمعت سرویه مستجدیه بمکه وقت الظهر، حين یغلق الناس ابوابهم و یاوون الی مقاتلهم، تقول: عینتی نویطره الی الله و الیکم (۸)، دخترکی از مردمان سرو (۹) را دیدم به هنگام نیم روز، موقعی که مردم در آسایش لمیده بودند، گدایی می‌کرد و چنین می‌گفت: چشمان کوچک من، به خدا و شما مردم دوخته است.

این آیه، همانند گفتار این دخترک عرب، چیزی جز چشم داشتن و حالت توقع به خود گرفتن را نمی‌رساند و عرب به طبع سلیم خود می‌داند که این گونه تعبیر، جز معنای یاد شده را افاده نمی‌کند. اکنون چرا مانند ابو الحسن اشعری (متوفای ۳۲۴) که شیخ اهل سنت و جماعت و سر کرده اشاعره تا امروز به شمار می‌رود، این آیه را در گون ساخته، آن را به معنای رؤیت بصر» گرفته است؟! اشعری می‌گوید: «نظر سه گونه است: نظر اعتبار، نظر انتظار و نظر رؤیت. آن گاه گوید: «نظر اعتبار (عبرت جستن) در قیامت جایی ندارد. نظر انتظار با حرف الی مقرون نگردد، مانند آیه فناظره بم يرجع المرسلون (۱۰) پس مراد از آیه چیزی جز نظر رؤیت نباشد».

در جواب این پرسش که چرا «الی ثواب ربها» را تقدیر نگیریم؟ می‌گوید: «در قرآن خالی از این تقدیر آمده، باید به ظاهر کلام بسنده شود». در پاسخ از آیه لاتدرکه الابصار (۱۱) می‌گوید: «مقصود درک بصری در این جهان است نه جهان آخرت. یا آن که کافران از درک لذت رؤیت پروردگار، در دو جهان محرومند» (۱۲).

ولی او ندانسته که نظر توقع (چشم داشت) در کلام عرب با حرف الی استعمال می‌شود. شاعر عرب می‌گوید:
«انی الیک لما وعدت لناظر نظر الفقیر الی الغنی الموسر» (۱۳)

و در سخن دخترک (سرویه)، نظر به سوی خدا و مردم، هر دو یک نواخت، با حرف الی قرین بود و آیه کریمه از همین قبیل است. هم چنین آیه الرحمان علی العرش استوی (۱۴) روشن است که مقصود سلطه و استیلاء بر عرش تدبیر است. «عرش کنایه از علم به تدبیر جهان می‌باشد، کما این که کرسی کنایه از سلطه و فراگیری سلطنت و حکومت پروردگار است. استیلاء بر عرش تدبیر همان استواء علی العرش است. این معنا هیچ گاه موجب شبهه نبوده است تا ارباب جدل آن را به ظاهر لفظی گرفته و به معنای تکیه زدن بر تخت سلطنت پنداشته و لازمه آن را جسمیت در ساحت قدس الهی دانسته‌اند.

ابن بطوطه در سفرنامه خویش آورده: «وارد مسجد دمشق شدم، ابن تیمیه را بالای منبر دیدم سخن از جسمیت خدا می‌گفت و از نشستن خدا بر تخت سلطنت حکایت‌ها می‌بافت. آن گاه گفت: خداوند از عرش خود نزول اجلال می‌فرماید مانند من که از منبر فرود می‌آیم. آن گاه بلند شده چند پله فرود آمد، که غوغا بلند شد...» (۱۵). در صورتی که این گونه استعمال در متعارف عرب همان معنای استیلاء رامی‌دهد، شاعر گوید:

«قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق،

بشر، بر عراق مستولی گردید بدون شمشیر زدن و ریختن خونی.

نیز آیه یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود فلا- یتطیعون (۱۶). استعمال لفظ ساق در متعارف عرب کنایه از شدت و وخامت امر است، چنان چه گفته‌اند: «وقامت الحرب علی ساق، جنگ بر پا ایستاد». یعنی شدت گرفت. کشف ساق کنایه از آمادگی کامل برای انجام کار است. یعنی دامن به کمر زدن، زیرا لازمه آن کشف ساق پا است.

این آیه طبق استعمال متعارف بر آن دلالت دارد که روز قیامت اوضاع شدت یافته، رو به وخامت می‌گذارد و کفار در حالت سختی قرار می‌گیرند. چنان چه زمخشری در کشاف گفته است (۱۷). ولی اشاعره و اهل تجسیم آن را به ظاهر لفظ گرفته گفته‌اند: مقصود، ساق پای خداست که در آن روز برهنه شود و کفار مامور به سجود گردند و نتوانند (۱۸).

برای احکام و تشابه تفاسیر بسیاری گفته‌اند، که بیش تر درهم و متداخل بوده و باندک تفاوتی قابل افتراق و جدایی می‌باشند. برخی تعیین مصداق کرده یا متشابهات را با مبهمات اشتباه گرفته‌اند.

علامه طباطبایی قدس سره تا شانزده وجه در تفسیر خود آورده و برخی بیش تر که ذیلابدان اشاره می‌رود:

مثلا از ابن عباس روایت شده آیات محکمه از قبیل آیه قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا به شیئا (۱۹) و متشابهات از قبیل حروف مقطعه در اوایل سور است.

برخی گفته‌اند آیات منسوخه، متشابهانند و آیات ناسخه محکمت، یا آن که محکمت، آیات الاحکام و متشابهات دیگر آیات می‌باشند، محکمت، آیات مربوط به قصص انبیا و امم سالفه و متشابهات، بهامات وارده در این آیات می‌باشد، آیات متشابهات آیاتی است که درباره صفات، متشابهات آیات مربوط به احوال و احوال روز قیامت و آخرت است (۲۱)، متشابه آن است که مجمل (مبهم) باشد و معنای روشنی نداشته باشد، متشابه مفهومی پیچیده و سر در گم دارد و محکم دلیل روشن و استوار دارد، متشابه آن است که راه رسیدن به معنای آن بسته است، ولی برای محکم راه باز است، متشابه آن است که بیش از یک معنا را متحمل است، ولی محکم بیش از یک معنا را متحمل نیست، متشابه آن است که به بیان و توضیح نیاز دارد و محکم نیاز ندارد، متشابه آن است که عقل برای رسیدن به کنه آن راه ندارد و محکم راه دارد، متشابه آن است که ظاهر عبارت آن مقصود نیست، ولی ظاهر محکم مراد است، محکمت آن است که همگی در تفسیر آن اتفاق نظر دارند. ولی در متشابه اتفاق ندارند، متشابه آن است که تفسیر آن مشکل آید، ولی تفسیر محکم مشکل نباشد... (۲۲).

دو فرضیه دیگر

اخیرا، دو فرضیه دیگر در تفسیر محکم و متشابه ارائه شده که کاملا غریب می‌نمایند:

۱. مرحوم طالقانی برای قرآن دو حالت فرض کرده: پیش از نزول و پس از نزول.

حالت پیش از نزول را محکم و حالت پس از نزول را متشابه دانسته گوید: «قرآن دارای دو وجود و دو مرحله است، مرحله پیش از نزول و تنزیل و مرحله پس از نزول. قرآن، پیش از نزول محکم، ثابت، کلی و نامتغیر است. آن کتاب محکم و مکنون و جمعی پیش از نزول، ام‌الکتاب است که برتر از حواس و اندیشه‌ها است و به زبان عربی هم نمی‌باشد. اصول ثابتی هستند، قوانین ثابت جهان و انسان، معرفت مبدا و توحید و صفات علیا، رابطه خلق با خالق، مراحل معاد، تکامل، مسؤولیت و تعهد انسان، احکام کلی عقلی و عملی، فروع نظری، فکری و عملی، همه از آن ام‌الکتاب ناشی می‌شوند.

آن کتاب محکم و حکیم و ام‌الکتاب و محفوظ و مکنون، در ظروف اندیشه‌های گوناگون و زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط و استعدادها، به صورت کلمات و آیات متفرق و تفصیل‌ها، تبیین گردیده و قرائت شده است. در نتیجه این آیات مفصل و تنزل یافته همان محکمت و ام‌الکتاب است که در لباس عبارات و کلمات در آمده و متشابه گردیده است. ا‌الله نزل احسن الحدیث کتابا متشابهات (۲۳). متشابهات تنها همین نیست که تشابه در مقصود و معنا داشته باشد، بلکه تشابه از جهت تشابه با محکمت هم هست (۲۴).

در این گفتار دو اشتباه به چشم می‌خورد:

اولاً- تشابه شبهه انگیز و فتنه آفرین، با تشابه به معنای هم آهنگ و یک‌سان بودن مشتبه شده است. در آیه ۷ سوره آل عمران، متشابهات زمینه‌ای برای فتنه‌جویان شمرده شده است و قسمتی از آیات قرآنی چنین‌اند، از قبیل آیات صفات و آفرینش و شناخت... که در گنجایش فهم کوتاه اندیشان درست نیاید. ولی در آیه ۲۳ سوره زمر، وصف تمامی کتاب آمده و همه آیات و سور قرآنی، زیبا و فریبا با محتوایی بلند و بیانی رسا جلوه گر شده‌اند. تفاوت و اختلافی در میان نیست و این خود شاهد بر صدق کلام خدا

است. خلط کردن میان این دو مفهوم شایسته نیست، بلکه یک نوع تفسیر به رای به شمار می‌رود. ثانیاً، روشن نیست چرا فرض دو مرحله‌ای بودن نزول قرآن، که دارای دو وجود عرشی و فرشی است (گفتار علامه طباطبایی درباره نزول دفعی و تدریجی قرآن)، در مورد محکم و متشابه قرآن آورده شده است؟ اساساً این سؤال مطرح است که قرآن صریحاً گفته: منہ آیات محکمت، هنام الکتاب، و آخر متشابهات (۲۵)، برخی محکمت و برخی متشابهات و مقصود همین قرآن موجود است که بر دو بخش تقسیم شده، ولی چرا صاحب مقال، کل قرآن را در دو مرحله فرض کرده که در مرحله علیا، محکم و در مرحله سفلی، متشابه است. آن گاه چگونه مردم به مرحله علیا دست یابند؟! در حالی که از نزدیک شدن به متشابه (مرحله سفلی) ممنوع می‌باشند؟!!

۲. نظریه دوم از برخی گروه‌های التقاطی که افکار الحادی خود را در پوشش اسلام جلوه می‌دهند (۲۶) ارائه شده: محکمت آیتی هستند که اصول اساسی و دیدگاه‌های کلی مکتب رایان می‌کنند. این اصول استوار و پا بر جا بوده، به مثابه حقایقی ثابت و پایدار می‌باشند، از قبیل اصل هدایت، زوال باطل و پیروزی مستضعفین و محرومان. آیات متشابهه-متقابلا-مشتمل بر مطالبی است که خود «اصل نیستند، اما منبعث از اصول می‌باشند، لذا فاقد خصلت ثابت و پایداری هستند. محکمت نقش استراتژیک دارند و متشابهات تاکتیکی‌هایی برای پیاده کردن آن‌ها می‌باشد، لذا در هر زمانی این متشابهات و فروع و تاکتیکی‌ها متغیر و متبدل می‌شوند. متشابهات در حوزه علوم واقع شده که پیش رفت علوم طبیعی، سیاسی و اقتصادی باعث قبض و بسط آن‌ها می‌گردد و بلکه در زمان متاخر ضد ارزش و ارتجاعی قلم داد می‌شوند. بنابر این تمامی آیات الاحکام، اعم از ناسخ و منسوخ جزء متشابهات هستند و نقش تاکتیکی و مرحله‌ای را ایفا می‌کنند، لذا هم چنان باب نسخ در احکام قرآن باز است.

گویند: اعتقاد به استمرار نسخ برای خیلی‌ها واقعا امری دشوار است. این دشواری نشان دهنده یک محافظه کاری ویران کننده‌ای است که طی قرن‌ها سکون و تحجر بر اندیشه و ایدئولوژی اسلامی عارض شده است. اینان گمان می‌کنند که اگر معتقد به استمرار نسخ باشند عظمت و تقدس قرآن خدشه دار می‌گردد در حالی که با این موضع‌گیری‌ها، عظمت قرآن نفی می‌شود و شایسته قرار گرفتن در موزه آثار باستانی می‌شود... (۲۷).

این نظریه، اصول و قواعد شریعت و فروع متفرعه بر آن را، به جای محکمت و متشابهات قرآن گرفته است. شریعت اسلام دارای اصولی ثابت و نامتغیر است که به نام قواعد خوانده می‌شوند. تمام احکام فرعی که با شرایط متحول زمان و مکان قابل تغییر و تبدیل است بر آن اصول ثابت متفرع می‌باشند. یک فقیه آگاه به احوال و اوضاع زمانه می‌بایست جریانات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاضر را از دیدگاه آن قواعد ارزیابی کند، صحت و سقم، سالم و فاسد بودن آن‌ها را بر وفق همان اصول و در چارچوب همان قواعد و پایه‌ها بررسی نموده و تشخیص دهد. این تحول بر اساس مقتضیات زمان و ناشی از اجتهاد است و به نسخ آیات ربطی ندارد، زیرا نسخ در احکام کلی است نه در فروع و جزئیات متفرعه. علاوه، این تغییر و تحول در احکام قرآن نیست، زیرا احکام وارد در قرآن همان احکام کلی و ثابت و اصولی است. اساساً در قرآن حکمی که قابل تغییر باشد وجود ندارد، قرآن با تمام محتویاتش جاودانه است.

چرا در قرآن تشابه وجود دارد؟

اکنون با روشن شدن عوامل تشابه و دو گونه بودن تشابه در قرآن، جواب این پرسش ساده می‌شود. یک گروه از متشابهات تشابه عرضی است که بر قرآن تحمیل شده است. این گروه از آیه‌های متشابهه برابر با اسلوب و شیوه‌های متعارف عرب بیان شده و خالی از هر گونه غموض و پیچیدگی بوده، در آغاز هرگز ایجاب شبهه نمی‌کرده است. سپس در پی درگیری‌های عقیدتی و فکری که در

میان گروه‌های مختلف مسلمانان رخ داد، فاجعه تشابه دامن گیر بسیاری از آیات قرآن گردید.

وجود گروه دوم متشابهات، تشابه اصلی، کاملاً طبیعی می‌نماید، زیرا این گونه تشابه در اثر بیان معانی ژرف توسط الفاظ متداول عرب - که برای معانی سطحی ساخته شده - پدید آمد. قرآن در افاده معانی عالیه راهی پیموده که هم برای عامه مردم جنبه اقناعی داشته باشد و هم علما و دانش مندان را متقاعد سازد. لذا در بیانات خود، بیش تر فن خطابه و برهان را به هم آمیخته، از مشهورات و یقینیات، هر دو یک واحد منسجم ساخته است. با آن که در ظاهر این دو فن از هم متنافرند، میان آن‌ها سازش داده است، و این خود، یکی از دلایل اعجاز قرآن به شمار می‌رود.

ابن رشد اندلسی - دانش مند و فیلسوف معروف - (متوفای سال ۵۹۵) در این زمینه می‌گوید: «مردم، در برخورد با تعالیم عالیه شریعت سه دسته‌اند:

دسته اول، کسانی‌اند که از حکمت متعالیه برخوردار بوده، صاحب فکر و اندیشه‌اند، در برخورد با حوادث استوار و با متانت رفتار می‌کنند.

دسته دوم، عامه مردم هستند که طبقه جمهور را تشکیل می‌دهند. اینان ممکن است چندان با علم و دانش سر و کاری نداشته باشند اما طبعی سلیم، نیتی پاک و دلی تابناک دارند.

دسته سوم، میانه این دو قرار دارند، نه از طبقه علمای راستین به شمار می‌روند و نه خود را از جمهور مردم به حساب می‌آورند. خود را از سطح همگانی برتر و در ردیف دانش مندان می‌دانند، در صورتی که صلاحیت عرض اندام در آن عرصه و الا را ندارند».

گوید: «تشابه، صرفاً درباره دسته سوم است، زیرا دانش مندان در سایه دانش سرشار خود و با اندیشه و متانت شایسته خویش که در راه رسیدن به حقایق مبذول می‌دارند، هرگز تشابهی بر سر راه آنان قرار نمی‌گیرد. طبقه جمهور، با ذهن صاف و ساده‌ای که دارند، هیچ‌گاه شبهه‌ای در تعالیم شریعت احساس نمی‌کنند، زیرا به ظاهر الفاظ و تعابیر بسنده کرده، نگرانی به خود راه نمی‌دهند».

گوید: «تعالیم شریعت، هم چون غذای سالم و پاکیزه برای بدن‌های سالم و طبع‌های ناآلوده، نافع و مفید خواهد بود. که بیش ترین مردم را تشکیل می‌دهند.

گرچه برای برخی که در اقلیت‌اند زیان آفرین می‌گردد، چنان چه خداوند فرموده: وما یضل به الا الفاسقین (۲۸)، یعنی در سایه تعالیم الهی گم راه نمی‌گردد، جز کسانی که از مرز طبیعی مردمی بیرون زده‌اند. این حالت، صرفاً در برخی از آیات برای برخی از مردم رخ می‌دهد و در آیاتی است که از عالم ماورای حس سخن گفته، که در عالم شهود همانندی ندارد. لذا برای تقریب به اذهان، از نزدیک‌ترین چیزی که بتواند شاهد و مثالی باشد تا واقع را ارائه دهد، استفاده کرده است. همین امر سبب گردیده تا برخی به ظاهر مثال اخذ کرده، تصور کنند آن چه در تعبیر آمده عین واقع است، از این رو در حیرت و شک باقی می‌مانند. متشابهات که موجب شبهه می‌گردند، از این قبیل هستند. ولی نه برای دانش مندان و نه برای طبقه جمهور، زیرا اینان از سلامت طبع و صحت نفس برخوردارند، غذای سالم برایشان کاملاً نافع و مفید می‌افتد. ولی بیرون از این دو دسته کسانی‌اند مریض، که نفسی ناسالم دارند، غذا هر چند کامل و سالم باشد، بر مذاق اینان لذت بخش و نافع نخواهد بود. لذا خداوند فرموده: فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویل (۲۹)، اما کسانی که در دل‌های شان انحراف است، برای فتنه جویی و طلب تاویل آن [به دل خواه خود] از تشابه آن پیروی می‌کنند».

گوید: «اینان، همان ارباب جدل و صاحبان مکتب‌های کلامی می‌باشند». و نیز می‌گوید: «شریعت در تعالیم و برنامه‌های خویش، روشی در پیش گرفته تا طبقه جمهور بهره‌مند شده و هم دانش مندان پذیرا باشند. از این رو قرآن الفاظ و عبارات‌هایی به کار برده که برای هر دو گروه قابل درک باشد. عامه مردم به ظاهر مثال بسنده کرده، گمان می‌برند مورد مثال چیزی همانند آن و نزدیک به آن می‌باشد و به همین اندازه قناعت کرده و پیش تر نمی‌روند و دانش مندان نیز حقیقتی را که در طی مثال نهفته دریافت می‌کنند.

مثلا چون نور» رفیع‌ترین موجود در عالم حس به شمار می‌رود، آن را مورد مثال قرار داده و گفته است: الله نور السموات و الارض.. (۳۰) و با این گونه تصور برای طبقه‌جمهور امکان درک موجودات ماورای حس فراهم گردیده است، به این معنا که از آن چه هست با کمک قوه متخیله خود سنجیده، بر ایشان قابل پذیرش خواهد بود.

آن گاه که شریعت در صفات باری تعالی سخن بگوید، راه شک و شبهه را بسته است. پس هر گاه بگوید خدا نور است، حاجابی از نور دارد. مؤمنان او را در آخرت نظاره کنند هم چون آفتاب در بلندای روز. برای جمهور هیچ گونه شک و شبهه‌ای رخ نمی‌دهد و به ظاهر این تعابیر گرفته بی‌تردید می‌پذیرند.

هم چنین برای علما شبهه‌ای دست نمی‌دهد، زیرا می‌دانند که مقصود از این گونه تعابیر تنها مزید علم و یقین است. چه بسا اگر به عامه مردم گفته شود که این تعابیر، ظاهری بیش نیست و حقیقت جز این است، در آن صورت نپذیرفته اصلا زیر بار نروند، زیرا پیش خود چنین تصور می‌کنند که هر چه قابل حسن نباشد وجود ندارد و هر نامحسوسی با عدم مساوی است. مثلا اگر گفته شود: در آن جا موجودی هست که دارای جسم نیست و هر چه از لوازم جسمیت می‌دانند در او نیست، امکان تخیل از آنان برداشته شده و چنین چیزی را معدوم مطلق می‌پندارند. مخصوصا اگر به آنان گفته شود نه از جهان بیرون است و نه در درون جهان جایی دارد. نه بالا است و نه پایین. لذا هرگز شریعت تصریح به نفی جسمیت نفرموده، صرفا گفته: لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر... (۳۱). لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر... (۳۲).

گوید: «و اگر تامل کنی خواهی یافت که شریعت با آن که برای مردم در افاده این گونه معانی به مثال پرداخته و راهی جز این وجود نداشت تا آنان را به پذیرش وادارد، در عین حال علما را بر دقایق و اسرار این گونه تعابیر واقف ساخته، حقایق را بر ایشان مکشوف نموده است.» (۳۳).

پر روشن است در تشبیه غیر محسوس به محسوس، بهترین مثالی که می‌تواند کاملا- نمودار ذات حق تعالی باشد همان تشبیه به نور است. حقیقتی که: «الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره، خود نمودار خود است، و نمود هر چیزی به او بستگی دارد».

حقیقتی که: «فیعین الظهور، هو فی غایة الخفاء، خود، پیداترین موجود در جهان هستی است، ولی در عین حال حقیقت و کنه آن در نهایت خفا و پنهان از دیدگان است. تاکنون کسی به حقیقت آن راه نیافته و نخواهد یافت.

این گونه صفات و نعوت که خاص ذات پروردگار است، مانندی برای آن- در جهان حس و شهود- جز نور نمی‌توان یافت. در این زمینه امام فخر رازی و شیخ محمد عبده و علامه طباطبایی، شیوه ابن رشد را دنبال کرده‌اند (۳۴).

پی‌نوشتها:

۱. زخرف ۳: ۴۳.

۲. انفال ۱۷: ۸.

۳. انفال ۲۴: ۸.

۴. تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۱۵، ص ۱۴۸-۱۴۷.

۵. حشر ۱۹: ۵۹.

۶. انعام ۱۱۰: ۶.

۷. قیامه ۲۳: ۷۵-۲۲.

۸. کشاف، ج ۴، ص ۶۶۲.

۹. سرو. دهکده بزرگی در نزدیکی مکه بوده که مردمان مفلوک و بیچاره‌ای داشته.

۱۰. نمل ۳۵: ۲۷.

۱۱. انعام ۱۰۳:۶.
۱۲. ر.ک: الابانة، ص ۱۹-۱۰. اللمع، ص ۶۸-۶۱.
۱۳. ر.ک: التمهید، ج ۳، ص ۹۷.
۱۴. طه ۵:۲۰.
۱۵. رحله ابن بطوطه، ج ۱، ص ۵۷.
۱۶. قلم ۴۲:۶۸.
۱۷. تفسیر کشاف، ج ۴، ص ۵۹۴-۵۹۲.
۱۸. ر.ک: التمهید، ج ۳، ص ۱۵۲ و ص ۱۴۴.
۱۹. انعام ۱۵۱:۶.
۲۰. ابن تیمیه، المنار، ج ۳، ص ۱۶۷.
۲۱. شیخ محمد عبده، المنار، ج ۳، ص ۱۶۷.
۲۲. ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۴۲-۳۱. المنار، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۳.
۲۳. زمر ۲۳:۳۹.
۲۴. پرتوی از قرآن، ج ۳، ص ۱۹۲۰.
۲۵. آل عمران ۷:۳.
۲۶. گروه منافقین موسوم به مجاهدین خلق.
۲۷. چگونه قرآن پیام‌رسان (دین امیدم قرآن) ص ۵۶-۲۱.
۲۸. بقره ۲۶:۲.
۲۹. آل عمران ۷:۳.
۳۰. نور ۳۵:۲۴.
۳۱. شوری ۱۱:۴۲.
۳۲. انعام ۱۰۳:۶.
۳۳. ر.ک: ابن رشد اندلسی، الکشف عن مناهج الأدلة، ص ۸۹ و ۹۶-۹۷ و ۱۰۷.
۳۴. ر.ک: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۷، ص ۱۷۲. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۱۷۰. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۶۲-۵۸.

تاویل متشابهات را چه کسی می‌داند؟

این سؤال به دو گونه قابل طرح است:

اولاً، از ظاهر تعبیر قرآن چه استفاده می‌شود؟

ثانیاً، به طور کلی، آیا امکان دست رسی به معانی آیات متشابهه برای پویندگان فراهم است؟

علامه طباطبایی رحمه الله از ظاهر آیه انحصار فهمیده و تلقی نموده که علم به تاویل متشابهات، صرفاً مخصوص پروردگار است، برای دیگران جز سر تسلیم فرود آوردن راه دیگری نیست. ولی با قطع نظر از ظاهر آیه، باید راه دست رسی به حقایق نهفته آیات متشابهه برای پویندگان باز باشد. این نظریه‌ای است که علامه بزرگ وار در این زمینه ارائه فرموده‌اند. اکنون سخنی چند درباره این نظریه: نیاز به توضیح ندارد که بسته بودن راه برای رسیدن به حقایق نهفته قرآن، که گنجینه معارف الهی به شمار می‌رود، هرگز قابل قبول

نیست و آیه افلا- یتدبرون القرآن ام علی قلوب افعالها (۱)، آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ یا [مگر] بر دل‌های شان قفل‌هایی نهاده شده است؟» جایی برای این گمان باقی نمی‌گذارد.

اگر فرض شود در قرآن آیاتی وجود داشته باشد که آحاد مسلمانان و علما و دانش‌مندان و امامان و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله تماما از محتوای آن آگاهی نداشته باشند، حتما مقام حکمت الهی زیر سؤال می‌رود. چگونه است کتابی که به عنوان هدایت بشریت برای ابدیت نازل گردیده، مواضع ابهامی داشته باشد که هیچ کس، حتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله به کشف آن دست رسی نداشته باشد؟! قطعاً این فرضیه محالی است و از دیدگاه حکمت‌باری تعالی کاملاً به دور است. علامه طباطبایی در رابطه با آیه، چنین گوید:

«ظاهر کلام آن است که جمله و الراسخون فی العلم یقولون...» استینافیه باشد، سخن از سر گرفته شده عطف به ما سبق نباشد، زیرا این جمله، عدل جمله فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون... (۲) است و تقدیر کلام چنین است: «اما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه... و اما الراسخون فی العلم فیقولون آمنا به...» که فرق میان دو گروه در این است: گروه نخست با سوء نیت به سوی آیات متشابهه می‌روند، ولی گروه دوم با خلوص نیت و قلبی پاک و سلیم، در مقابل آیات متشابهه سر تسلیم فرود می‌آورند.

علاوه، اگر «او» عاطفه بود، و لازمه‌اش آن بود که راسخون فی العلم تاویل آیات متشابهه را بدانند، هر آینه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرد شاخص این گروه بود و می‌بایست او را جدا ذکر می‌کرد و این گونه می‌گفت: «و ما یعلم تاویله الا- الله و الرسول و الراسخون فی العلم...» زیرا تشریف مقام رسالت چنین اقتضایی را دارد، چنان چه در موارد بسیاری این جدا سازی انجام شده، مانند آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون (۳) و هذا النبی و الذین آمنوا (۴) و دیگر آیاتی از این قبیل...

پس ظاهر آیه، آن است که علم به تاویل، به خدا اختصاص دارد اگر چه منافاتی ندارد که با دلیلی دیگر استثنایی بر آن وارد گردد. چنان چه آیات اختصاص علم غیب به خدا با آیه عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول (۵) استثناء خورده است.

لذا آن آیه تنها یک بعد از شئون راسخون فی العلم را بیان نموده، که همان سر تسلیم فرود آوردن در مقابل چنین آیات و متزلزل نگردیدن در مقابل شبهات است.

لکن با دلیل دیگر ثابت گردیده که راسخون فی العلم تاویل متشابهه را می‌دانند و امکان دست‌رسی به حقایق نهفته قرآن بر ایشان میسر است (۶).

فخر رازی در این زمینه افزوده: «عطف در آیه، از ذوق فصاحت به دور است. و اگر عطف می‌بود، بایستی جمله یقولون آمنا به...» را با «او» حالیه قرین نماید، این گونه: «و هم یقولون...» یا «و یقولون...» (۷).

این تمامی آن چیزی است که در این رابطه گفته شده، جز آن که از نکات زیر نباید غفلت کرد:

۱. «اما»- که حرف تفصیل است- لزومی ندارد حتما عدل دیگر جمله آورده شود، زیرا موقعی که با آوردن یکی از دو عدل، عدل دیگر روشن است، نیازی به آوردن ندارد. «و حذف ما یعلم جائز» مخصوصاً در کلام عرب، به ویژه قرآن کریم، ایجاز در حذف کمال مطلوبیت دارد. در سوره نساء می‌خوانیم: یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا. فاما الذین آمنوا بالله و اعتصموا به، فسیدخلهم فی رحمۃ منه و فضل و یهدیهم الیه صراطا مستقیما (۸). یعنی: و اما الذین کفروا... فلا تشملهم الرحمۃ و لا یهدون سیلا...

در سوره قصص پس از آن که سرگذشت ملت‌های سرکش و نافرمان را یادآور می‌شود و عاقبت کار آنان را گوشزد می‌کند، درباره صالحان چنین می‌گوید: فاما من تاب و آمن و عمل صالحا فعسی ان یکون من المفلحین (۹).

در سوره جن پس از بیان حال بندگان صالح، درباره طالحین گوید: و اما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا (۱۰).

در تمامی این موارد، به جهت روشن بودن مطلب از آوردن عدل دیگر خودداری شده است. نظر دیگر آن است که احیانا عدلی نیاز ندارد تا مذکور افتد یا مقدر باشد. چنان چه شاعر در هجو قبیله‌ای از بنی عبد شمس، که فرار را بر قرار ترجیح داده بودند، گوید:

«فاما القتال، لا قتال لدیکم و لکن سیرا فی عراض المواکب (۱۱)

۲. عنوان راسخون فی العلم نمی‌تواند، عدل فی قلوبهم زیغ باشد، زیرا هیچ گونه تقابلی بین این دو عنوان وجود ندارد. در مقابل کسانی که طبعی آشفته و قلبی واژگون دارند، کسانی می‌باشند که طبعی سالم و دلی آرام در اختیار دارند. در مقابل دانش مندان و پویندگان علم حقیقی، جاهلان و وازدگان دانش قرار دارند. لذا دو عنوان فوق نمی‌توانند عدل یک دیگر باشند.

۳. از باب تناسب حکم و موضوع بایستی خبری که بر عنوان راسخین فی العلم مترتب می‌گردد، با مقام علم و دانش متناسب باشد. لذا اگر مقصود آن باشد که راسخون فی العلم، ندانسته سر تسلیم فرود می‌آورند لازم بود که در عنوان موضوع، خلوص در ایمان مطرح گردد، زیرا مقتضای ایمان پاک، تسلیم محض است. ولی مقتضای علم و دانش پویایی و فحوص است که تا چیزی را نداند و نفهمد تسلیم نکرده. خلاصه، تناسب حکم و موضوع ایجاب می‌کند که اخبار از این عنوان بلند و والا، چیزی متناسب با دانستنی‌ها باشد، نه با نادانستنی!

۴. و اما درباره آن که چرا رسول الله را از گروه راسخین فی العلم جدا نساخته؟

باید گفت: چرا جدا بسازد؟! آیا چون در برخی آیات جدا ساخته لازم‌اش آن است که در همه جا باید جدا سازد؟! این التزام بما لا یلزم است و هیچ موجبی ندارد. در بسیاری از موارد، که عناوینی، به گونه گروهی مورد ستایش قرار دارد، رسول اکرم صلی الله علیه و آله در جمع گروه قرار گرفته و جدا نگردیده است. مثلا در سوره آل عمران می‌خوانیم:

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولوا العلم. قائما بالقسط... (۱۲). در این آیه قطعاً، رسول اکرم صلی الله علیه و آله در زمره ارباب علم و شهادت دهندگان به وحدانیت حق تعالی می‌باشد. آیاتی از این قبیل بسیار است که افرادی به طور گروهی مورد ستایش قرار گرفته‌اند و پیامبر گرامی نیز در جمع آنان حضور داشته، شمع محفل بوده است.

۵. جمله یقولون آمنا به... در موضع حال قرار گرفته و این حالت - که حاکی از ایمان ثابت است - موجب گردیده است تا موضع حکمت الهی را در نظر بگیرند و برای رسیدن به حقایق نهفته، در پس آیات متشابهه، پی‌جور شوند، زیرا در سایه علم و دانش استوار بوده، مضطرب نمی‌گردند و در مقابل آیات متشابهه نگران نمی‌شوند و چنین می‌اندیشند که آیات متشابهه از همان منبعی صادر گشته که آیات محکمه نشات گرفته است. پس باید در پس پرده چیزهایی باشد که ظاهر لفظنمودار آن نیست. از همین نقطه حساس، حرکت تحقیق و پویا شدن آغاز می‌گردد و عاقبت جوینده یابنده است. پس این جمله الحاقی، نمایان‌گر نقطه آغاز رکت به سوی دانستنی‌ها است و از این راه، راسخون فی العلم، به تاویل آیات متشابهه پی‌می‌برند.

۶. جمله حالیه اگر با فعل مضارع مثبت آغاز شود، از «واو» باید خالی باشد. ابن مالک گوید:

«و ذات بدء بمضارع ثبت حوت ضمیرا و من الواو خلت

معلوم نیست فخر رازی گفتارش را که مخالف گفته ادبا است از کجا آورده! برای نمونه: زمخشری در کشاف (ج ۱، ص ۳۳۸)، ابن قتیبه در تاویل مشکل القرآن (ص ۷۲)، ابو البقاء در املاء ما من به الرحمان (ج ۱، ص ۱۲۴)، سید مرتضی در امالی (ج ۱، ص ۴۴۲ - ۴۳۱، مجلس ۳۳)، زرکشی در برهان (ج ۲، ص ۷۳)، طبرسی در مجمع البیان (ج ۲، ص ۴۱۰)، شیخ محمد عبده در المنار (ج ۳، ص ۱۶۷) و دیگر اقطاب علم و ادب، به اتفاق آرا مساله حال بودن جمله یقولون آمنا... را ترجیح داده‌اند (۱۳).

۷. علاوه حتی اگر جمله و الراسخون فی العلم یقولون... را مستانفه بدانیم، مدلول آیه آن نخواهد بود که باب علم به تاویل، در مشابهاهات قرآن بر روی همگان بسته است، زیرا حصر در عبارت و ما یعلم تاویله الا الله اضافی است و جنبه منفی آن مقصود

می‌باشد، مانند «لا حکم الا لله»، «لا مؤثر فی الوجود الا لله»، «لا يعلم الغیب الا الله» و غیره که مقصود نفی صفت از دیگران است. انحصار آن در راستایی است که به خدا منتهی می‌شود، لذا در آیه عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول (۱۴) تهافتی وجود ندارد و با «لا یعلم الغیب الا الله منافاتی نخواهد داشت.

اضافه آن که، بر خلاف مقتضای بلاغت است که خداوند حکیم کتابی را به عنوان دستور زندگی و راه نمای هدایت بر مردم عرضه بدارد، سپس به آنان بگوید: درون آن، فرازهایی وجود دارد که حتما قابل فهم نیست و راه رسیدن به آن بر روی همگی شما بسته است. معقول نیست چنین سخنی از حکیم صادر گردد. آری معقول است بگوید فرازهایی وجود دارد که به ظاهر مشتبه و موجب دست آویز کج دلان می‌گردد، که کلید فهم آن در دست ماست و تنها از جانب ما به آن هدایت می‌شود. پس حصر در آیه، صرفا جنبه سلب دارد و علم به تاویل را تنها از کج دلان و کج اندیشان نفی می‌کند.

نمونه‌هایی از آیات متشابه

پیش از این یاد آور شدیم که تشابه در آیات قرآن دو گونه است: تشابه اصلی و تشابه عرضی. تشابه اصلی آن بود که کوتاهی لفظ موجب نارسایی در افاده بلندای معنا شده و احیانا شبهه انگیز شود. این آیات بیش تر در رابطه با اصول معارف و معرفت‌شناختی است. اشاره شد که تعداد این قبیل آیات متشابه نسبت به مجموع آیات قرآنی اندک است و با مراجعه به آیات محکمه که ام الکتاب می‌باشند و نیز احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام و سلف صالح (رض) این گونه تشابه قابل رفع است.

عمده، تشابه عرضی است که بر اثر برخورد و تضارب آرا و عقاید و پیدایش مذاهب و گرایش‌های مختلف که در زمان‌های متاخر از عصر نزول در جامعه اسلامی رخ داد، به وجود آمد و هر فرقه و گروه برای پشتوانه مذهب خود و یافتن دست آویزی عوام پسند، به سراغ قرآن رفته، آیاتی را که تا دیروز محکم بودند با تفسیرهای خود خواهانه تشابه ساختند. بیش ترین آیات متشابه که امروزه مطرح است از این قبیل می‌باشد. ذیلا نمونه‌هایی از هر دو نوع را بر حسب دسته بندی که در بخش متشابهات کتاب التمهید فی علوم القرآن (ج ۳) انجام گرفته می‌آوریم:

صفات جمال و جلال

خداوند دو گونه صفات دارد: صفات جمال یا ثبوتیه که ذات احدیت به این صفات کمالیه آراسته است و صفات جلال یا سلویه که ذات حق از اتصاف به آن منزّه است و به همین سبب صفات تنزیه هم گفته می‌شود.

در این که خداوند به صفات جمال و جلال متصف هست یا نه، میان اهل کلام، معتزله و اشاعره، اختلاف است. معتزله اتصاف ذات حق را به هر گونه صفت نفی می‌کنند، زیرا لازمه اتصاف، اقتران ذات حق به مبدا صفات می‌باشد. همانند دیگران که موقعی به صفتی متصف می‌گردند که مبدا وصف بر ذات آنان عارض گردد و وصف و ذات قرین هم گردند. عالم به کسی گویند که علم بر ذات او عارض و قرین گردیده است و ذات حق از هر گونه عروض حادث یا اقتران ازلی میرا است.

هر گونه وصفی که در قرآن یا حدیث آمده، نظر به غایت و نتیجه آن صفت دارد و اتصاف حقیقی منظور نیست (۱۵). یعنی اگر خدا را به وصف علم متصف نمودیم و گفتیم عالم بکل شیء، مقصود آن است که هدف از اتصاف به این وصف برای خدا حاصل است و چیزی از خدا پنهان نیست زیرا هر چه هست در محضر خداست. نه آن که مبدا این صفت بر ذات حق عارض گشته یا قرین شده است.

هم چنین صفات دیگر مانند: قدرت، حیات، حکمت و حتی اراده و رضا و غضب و غیره در تمامی این صفات، غایت و نتیجه این

صفات منظور است نه اقتران ذات به مبادی این صفات (۱۶).

اشاعره این شیوه را پسند نکرده و آن را یک گونه تفسیر به رای و تاویل فاقد دلیل دانسته‌اند، گویند: ظاهر قرآن باید رعایت شود و هیچ گونه تاویل یا تقدیر در آن روان‌باشد. خداوند خود را به این صفات وصف نموده و با زبان قوم سخن گفته و این وصف باید با همان مفاهیمی باشد که عرف معاصر آن را دریافت می‌کرده‌اند. لذا اطلاق وصف عالم بر خدا به همان گونه است که در عرف عرب آن روز بر غیر خدا نیز اطلاق می‌شده و حاکی از اقتران ذات موصوف به مبدا صفت می‌باشد.

ابو الحسن اشعری (شیخ اشاعره) گوید: «انه تعالی عالم بعلم و قادر بقدره...، خداوند عالم ست به جهت اقتران ذات او به علم، قادر است به جهت اقتران ذات او به قدرت. در این باره آیات زیر استناد جسته است:

فاعلموا انما انزل بعلم الله (۱۷).

لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه (۱۸).

و ما تحمل من انثى و لا تضع الا بعلمه (۱۹).

و لا يحيطون بشيء من علمه (۲۰).

او لم يروا ان الله خلقهم هو اشد منهم قوة (۲۱).

ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (۲۲).

گویند: خداوند در این آیات مبدا صفت علم و قدرت را برای خود ثابت دانسته و قرین ذات خود گرفته که خود را به دو وصف عالم و قادر متصف کرده است. اضافه می‌کند که وصف حی مشتق از حیات است، «عالم مشتق از علم و «قادر» مشتق از قدرت... پس این اوصاف آیا حکایت از مفاهیمی دارند یا ندارند و صرفاً توصیف بدون محتوا است؟ بدون شک فرض دوم قابل قبول نیست. در نتیجه این اوصاف حاکی از مفاهیم متعارف خود می‌باشد، همان گونه که در عرف عرب رایج بوده است (۲۳).

البته تمسک جستن به این آیات، شبه مغالطه است، زیرا در این آیات صرفاً از علم و قدرت ذات حق سخن رفته و هرگز از اقتران ذات مقدسه به مبدا صفت علم و قدرت سخنی به میان نیامده است. به علاوه، معتزله هرگز صفت علم و قدرت و حیات را از خداوند نفی نمی‌کنند، بلکه اقتران ذات مقدسه را به مبدا این صفات منکرند، و گرنه خداوند را عالم و قادر و حی می‌دانند. به این معنا که خداوند بدون آن که ذات مقدسش به مبدا این صفات مقرون گردد، موصوف به این صفات می‌باشد. بر خلاف توصیف دیگران که موجب اتصاف آنان، همان اقتران ذات آنان به مبادی این صفات است.

امامیه که از سر چشمه زلال مکتب اهل بیت علیهم السلام بهره گرفته و تعلیم یافته‌اند این مساله را روشن تر تحلیل کرده و راهی میانه رفته‌اند. نه چون اشعری که منشا اتصاف ذات حق را اقتران به مبادی اوصاف دانسته و نه چون معتزلی که اصلاً برای این اتصاف منشای در ذات حق نیافته‌اند! بلکه صرفاً عین ذات مقدسه را بدون هیچ پیرایه و پیوستگی منشای تمامی صفات کمال، جمال، و جلال می‌دانند، زیرا هر چه وصف کمال در عالم هستی هست، از ذات او نشأت گرفته و نشاید که ذات او فاقد کمالات باشد. اگر در ذات حق به صورت عینیت این کمالات وجود نداشت، پس وفور کمالات در عرصه وجود از کجا نشأت گرفته است؟! از این رو، ذات حق خود مجمع تمامی صفات کمال می‌باشد و هر چه هست از عین ذات او نشأت گرفته است. نه چیزی بر او عارض گشته و نه قرین او گردیده است. در ازل او بود و غیر او چیز دیگری نبود. «کان الله و لم یکن معه شیء». معنای عینیت صفات با ذات حق تعالی همین است و تمامی صفات از عین ذات برخاسته است. لذا مقایسه‌ای را که اشعری انجام داده و صفات باری تعالی را هم گون صفات خلق گرفته، قیاس مع الفارق است. زیرا لیس کمثله شیء (۲۴)، همانند او چیزی نیست.

مولا- امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال تصدیقه به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة. فمن

وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله (۲۵)، سر لوحه دین شناخت او (خدا) است و شناخت کامل او باورداشتن او است و باور داشتن کامل او یگانه دانستن او است و یگانه دانستن کامل او اخلاص و ورزیدن نسبت به او است و اخلاص و ورزیدن نسبت به او زدودن هر صفتی از او است (یعنی مبادی صفات را قرین ذات او نداند) چه هر صفتی خود گواه است که از موصوف جدا است و هر موصوف خود گواه است که از صفت جدا است، پس هر که خدای سبحان (۲۶) را وصف کند (به گونه‌ای که دیگران را وصف می‌کند)

هر آینه او را با قرینی پیوسته است و آن که با قرینش پیوندد، دو تایش دانسته (یعنی در ازل، ذات و صفت را قرین یک دیگر دانسته و حقیقت الهی را مرکب از دو چیز گرفته است) و هر که دو تایش بداند، او را حقیقتی دارای جزء دانسته (زیرا لازمه ترکیب، داشتن اجزاء است) و هر که او را (مرکب و) دارای جزء بداند، او را نشناخته است.

نفی تحیز

تحیز عبارت است از اشغال مکان و دارا بودن جهت خاص. این از ویژگی‌های موجودات مادی و لازمه جسمیت است. به این معنا که فراغی را پر کند و فضایی را به وجود خود اشغال کند و به این سبب در جهت خاصی قرار می‌گیرد و دارای ابعادشش گانه (راست، چپ، جلو، پشت، بالا، و پایین) می‌گردد. لذا «تحیز» از ذات حق منتفی است، زیرا موجودی مجرد است. یعنی موجودی ماورای ماده و از تمامی ویژگی‌های جسمانی منزّه است.

اشعری قایل به تحیز می‌باشد و خدا را دارای مکان و در جهت فوق (بالا) می‌داند. شواهدی از آیات قرآن داده است. از جمله:

الرحمان علی العرش استوی (۲۷).

یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یرج الیه (۲۸).

یخافون ربهم من فوقهم (۲۹).

المنتهم من فی السماء ان یخسف بکم الارض (۳۰).

الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه (۳۱).

و جاء ربک و الملک صفا صفا (۳۲).

هل ینظرون الا ان یتیهم الله فی ظلل من الغمام (۳۳).

تا (۳۰) آیه در این باره شاهد آورده است. (۳۴) امامیه و نیز معتزله با در نظر گرفتن آیه کریمه لیس کمثله شیء (۳۵) که از آیات محکمه است، خدا را از هر گونه شباهت به مخلوق مبرا دانسته‌اند و آیات یاد شده را - که امثال اشعری متشابه ساخته‌اند - تاویل می‌برند. مقدمتا باید درباره برخی واژه‌های به کار رفته در این قبیل آیات توضیحاتی داده شود، مانند: عرش، کرسی، استواء، سماء، فوقیت، نزول و صعود.

عرش، نسبت به پروردگار ۲۱ بار در قرآن یاد شده است و کرسی یک بار و استواء ۷ بار (۳۶). عرش کنایه از عرش تدبیر است چنان چه در آیه ثم استوی علی العرش یدبر الامر (۳۷) آمده و معنای حقیقی آن (تخت، سریر) مقصود نیست و معمولا در استعمالات عرب این لفظ به عنوان کنایه کاربرد دارد. در آیات بسیاری واژه عرش با عبارت تدبیر قرین شده است تا همین معنای کنایی را ایفا کند: ان ربکم الله الذی خلق السماوات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه حیثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ الا له الخلق و الامر (۳۸)، خداوندی که آسمان‌ها و زمین را در شش روزگار آفرید، سپس بر عرش [جای گاه تدبیر] استقرار یافت [یعنی به تدبیر جهان پرداخت]. شب، روز را فرا می‌گیرد و پیوسته آن را دنبال می‌کند [یعنی چرخش زمین هم‌واره

و بدون درنگ ادامه دارد]. آفتاب و ماه و ستارگان را که در گردونه تدبیر او قرار گرفته‌اند [نیز پدید آورد]. همانا آفرینش و تدبیر جهان [هر دو] از آن اوست .

ملاحظه می‌شود در هر دو آیه امر تدبیر به دنبال استوای بر عرش آمده و مترتب بر آن آورده شده است. به ویژه در آیه دوم، نخست از آفرینش و سپس از استیلا بر عرش سخن رفته است و در پایان هر دو را یک جا جمع کرده، گوید: الاله الخلق و الامر. مقصود از «الامر» امر تدبیر است که بازگویی استوی علی العرش می‌باشد.

در سوره‌های دیگر (۳۹) نیز، دو عبارت استوای بر عرش و «تدبیر امر» قرین شده‌اند. در سوره الحاقه آن جا که از عرصه جبروت و فراگیری تدبیر حق تعالی در روز قیامت (۴۰) سخن می‌رود، از عرش نیز سخن به میان می‌آید و یحتمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه (۴۱). از این رو، عرش چیزی جز کنایه از تدبیر نخواهد بود. امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در تفسیر عرش می‌فرماید: «و العرش اسم علم و قدره (۴۲). آگاهی و توانایی بر تدبیر، با نام عرش یاد می‌شود.

کرسی، کنایه از سلطه کامل حق تعالی است بر جهان هستی. آیه وسع کرسیه السماوات و الارض (۴۳) کنایه از شمول و فراگیری ملکوت و سلطه کامل الهی است. لذا به دنبال آن گفته است: «و لا یؤوده حفظهما، او از نگاه داری آن‌ها خسته و ناتوان نمی‌گردد». در فارسی نیز چنین است و گفته می‌شود: پایه‌های تخت سلطنت او جهان را فرا گرفت. که در این گونه موارد، آن چه مورد نظر است همان لازمه معناست نه اصل حقیقت معنا.

استواء، اگر با «الی قرین شود، مانند ثم استوی الی السماء (۴۴). به معنای عمد»

می‌باشد، یعنی قصد و توجه نمودن و اگر با «علی استعمال شود، مانند ثم استوی علی العرش (۴۵) به معنای استیلا و فراگیری سلطه تدبیری است. از همین قبیل است گفته اخطل شاعر:

قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق

بشر (برادر عبد الملک بن مروان) را ستایش می‌کند، که بدون خون ریزی بر حکومت عراق مستولی گشت (۴۶).

در نتیجه آیاتی که در آن‌ها واژه‌های عرش، کرسی و استواء به کار رفته، همان معنای کنایی متعارف آن منظور می‌باشد و نبایستی معانی حقیقی آن را گمان نمود.

فوقیت، کاربرد «فوقیت یا فی السماء» درباره پروردگار، یا «نزول و صعود»

همگی جنبه معنوی و اعتباری دارند، نه حقیقی و جهت داشتن. یعنی جهانی برتر و بالاتر از این جهان خاکی است که تمامی خیرات و برکات از آن جهان به خاکیان سرازیر می‌شود. جای گاه خدا- اگر بتوان برای او جای گاهی تصور نمود- در جهانی برتر و بالاتر از جهان خاکی است که رحمت از سوی او سرازیر می‌شود، عمل صالح‌بندگان به سوی او صعود مرتبه پیدا می‌کند، و گرنه خداوند در جهت خاصی قرار نگرفته فاینما تولوا فثم وجه الله (۴۷)، پس به هر سو رو کنی آن جا رو [به] خداست .

این که مرسوم شده بندگان، هنگام نیایش به درگاه احدیت و درخواست حاجت، روبه سوی آسمان کرده، دست‌های خود را به طرف بالا- می‌برند، رمزی است که منشبرکات را خارج از محیط دایره جهان خاکی نشان می‌دهد. انسان خو گرفته است که نیاز خود را از جهانی دیگر و برتر از این جهان خاکی درخواست و جست و جو کند و چون خود را در این کره خاکی می‌بیند، طبیعتاً جهان دیگر را بیرون از محیط کره زمین می‌پندارد از این رو برای آن که به آن جهان روی کند، به خارج از محیط کره زمین روی می‌کند و لازمه روی کردن به خارج از محیط کره زمین روی کردن به طرف آسمان است، زیرا این آسمان است که بیرون و خارج از محیط زمین قرار دارد.

انسان در هر نقطه از زمین که باشد، روی همین پندار به خارج از محیط خود توجه می‌کند. از همین جا، مساله فوقیت جای گاه الهی و «فی السماء» بودن خدا انتزاع (اعتبار) شده است. لذا روی کردن به طرف بالا رمزی بیش نیست (۴۸).

و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (۴۹)، و هیچ چیز نیست مگر آن که گنجینه‌های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه‌ای معین [که بر حسب حاجت است] فرو نمی‌فرستیم. که این فرو فرستادن کنایه از تنزل از مقام رفیع جهان ما فوق ماده است. تمام واژه‌های نزول و انزال و تنزیل که در آیات به کار رفته (۵۰)، از همین مقوله است.

و اما آیاتی که در آن‌ها از آمد و رفت پروردگار جاء ربك (۵۱). یاتیهم الله (۵۲) سخن رفته، در تمامی این آیات یک گونه مجاز (مجاز حذف) به کار رفته است، که از متداول‌ترین انواع مجاز در استعمالات جاری عرب است، مثلاً در همین آیه و جاء ربك - که به ظاهر، آمدن را به خدا نسبت داده - در تقدیر «جاء امر ربك می‌باشد، مانند «و اسال القریة (۵۳) که در تقدیر «و اسال اهل القریة می‌باشد. شاهد بر این حذف یا تقدیر، آیات دیگری است که در آن‌ها تصریح شده: فاذا جاء امر الله قضی بالحق و خسر هنالك المبطلون (۵۴). هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك (۵۵). خلاصه این گونه اظهار و تقدیر که در یک جا اظهار و در جای دیگر تقدیر گرفته شود، در استعمالات قرآنی فراوان و هم‌گون با استعمال متداول عرب می‌باشد. در یک جا می‌گوید: او یاتی ربك (۵۶) و در جای دیگر: او یاتی امر ربك (۵۷). هم چنین در رابطه با «قبض ارواح

در سوره زمر آمده: الله يتوفى الانفس حين موتها (۵۸) و در سوره سجده گوید: قل يتوفاكم ملك الموت الذی وکل بکم (۵۹). زیرا آن جا که مستقیماً به خود نسبت می‌دهد چون با دستور او است و آن جا که به ملک الموت نسبت می‌دهد چون با مباشرت وی انجام می‌گیرد، گرچه با اذن و دستور پروردگار است. لذا این گونه آیات، تعارضی با هم ندارند و از دیدگاه عرب - با توجه به مساله مجاز حذف و تقدیر - مفهوم واقعی کلام روشن است.

پی‌نوشتها:

۱. محمد ۴۷:۲۴.
۲. آل عمران ۳:۷.
۳. بقره ۲:۲۸۵.
۴. آل عمران ۳:۶۸.
۵. جن ۷۲:۲۷-۲۶.
۶. ک: تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۷-۲۶.
۷. ک: تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۷۷.
۸. نساء ۴:۱۷۵-۱۷۴.
۹. قصص ۲۸:۶۷.
۱۰. جن ۷۲:۱۵.
۱۱. یعنی: جنگ شما را نشاید جز آن که در کنار گروه‌های مردم در حرکت باشد.
۱۲. آل عمران ۳:۱۸.
۱۳. ک: التمهید، ج ۳، ص ۴۰ به بعد.
۱۴. جن ۷۲:۲۷-۲۶.
۱۵. درباره صفات الهی گفته‌اند: «خذ الغایات و دع المبادی، هدف را لحاظ دار و مبادی صفات را رها کن».
۱۶. ک: قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسه، از صفحه ۱۸۲ به بعد.
۱۷. هود ۱۱:۱۴.
۱۸. نساء ۴:۱۶۶.

۱۹. فاطر ۱۱:۳۵.
۲۰. بقره ۲:۲۵۵.
۲۱. فصلت ۱۵:۴۱.
۲۲. ذاریات ۵۸:۵۱.
۲۳. ر.ک: ابو الحسن اشعری، الابانہ، ص ۴۸-۴۴.
۲۴. شوری ۱۱:۴۲.
۲۵. اولین خطبه نهج البلاغه.
۲۶. سبحان واژه‌ای است که درباره خدا به عنوان تنزیه ذات او به کار می‌رود. یعنی خداوند پاک و منزّه از هر گونه وصف ناشایست است.
۲۷. طه ۵:۲۰.
۲۸. سجده ۵:۳۲.
۲۹. نحل ۵۰:۱۶.
۳۰. ملک ۱۶:۶۷.
۳۱. فاطر ۱۰:۳۵.
۳۲. فجر ۲۲:۸۹.
۳۳. بقره ۲:۲۱۰.
۳۴. ر.ک: التمهید ج ۳ ص ۱۱۱-۱۱۳ و ۱۱۶-۱۱۵ و کتاب الابانہ، اشعری، ص ۲۸-۲۶.
۳۵. شوری ۱۱:۴۲.
۳۶. التمهید ج ۳ ص ۱۲۱.
۳۷. یونس ۳:۱۰.
۳۸. اعراف ۵۴:۷.
۳۹. سجده ۵:۳۲-۴:۵۷-۴:۱۵. غافر ۱۵:۴۰. طه ۶:۲۰-۵.
۴۰. در جای جای قرآن از سیطره کامل حق تعالی در روز قیامت سخن رفته و امر تدبیر را منحصر در قبضه با کفایت خداوند دانسته است: مالک یوم الدین (فاتحه ۱:۴). الا له الحکم و هو اسرع الحاسبین (انعام ۶:۶۲). «هنالك الولاية لله الحق (كهف ۱۸:۴۴). و له الملك يوم ينفخ في الصور (انعام ۶:۷۳).
۴۱. الحاقه ۱۸:۶۹-۱۳.
۴۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۱.
۴۳. بقره ۲:۲۵۵.
۴۴. بقره ۲:۲۹.
۴۵. اعراف ۵۴:۷، یونس ۳:۱۰. رعد ۲:۱۳.
۴۶. ر.ک: ابن کثیر، تاریخ البدایه و النهایه، ج ۹، ص ۷.
۴۷. بقره ۱۱۵:۲.
۴۸. ر.ک: التمهید، ج ۳ ص ۱۲۶.

۴۹. حجر ۲۱:۱۵.

۵۰. بیش از ۱۰ بار درباره نزول قرآن به کار رفته. التمهید، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۵۱. فجر ۲۲:۸۹.

۵۲. بقره ۲۱۰:۲.

۵۳. یوسف ۸۲:۱۲.

۵۴. غافر، ۷۸:۴۰.

۵۵. نحل ۳۳:۱۶.

۵۶. انعام ۱۵۸:۶.

۵۷. نحل ۳۳:۱۶.

۵۸. زمر ۴۲:۳۹.

۵۹. سجده ۱۱:۳۲.

مسأله رؤیت

اشاعره را گمان بر آن است که خداوند قابل رؤیت است و هنگامه رستاخیز، مؤمنان پس از فراغت از حساب به دیدار چهره ذات حق تعالی متنعم می‌گردند.

ابو الحسن اشعری در این پندار، آیه وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره (۱) را شاهد می‌آورد که در آن روز چهره مؤمنان درخشش یافته، زیرا به چهره پر فروغ پروردگار خویش نظاره می‌کنند. گوید: «کاربرد نظر در لغت عرب سه گونه است:

۱. نظر اعتبار، عبرت جستن و اندرز گرفتن. همانند آیه افلا- ینظرون الی الابل کیف خلقت (۲)، آیا به شتر نمی‌نگردند که چگونه آفریده شده است!».

۲. انتظار کشیدن، چنان که در آیه ما ینظرون الا صیحه واحدة (۳) آمده. یعنی چندان انتظاری نمی‌کشند تا فریادی ناگهان آنان را فرا می‌گیرد، که قیامت سر رسیده است.

۳. دیدن با چشم، که در آیه مورد بحث منظور می‌باشد، زیرا در آن روز جای عبرت گرفتن نیست و نیز «نظر» به معنای انتظار کشیدن، با حرف الی قرین نمی‌گردد، مانند آیه فناظره بم یرجع المرسلون (۴). این گفته سلیمان است که می‌گوید:

«انتظار می‌کشم تا پیام رسانان، چه پاسخی باز آورند». گوید: «چرا کلمه ثواب را تقدیر نگیریم، بدین گونه: «الی ثواب ربها ناظره، یعنی به پاداش نیک پروردگار نظر دوخته‌اند!» در پاسخ می‌گوید: «اصل عدم تقدیر است، چون بر خلاف ظاهر کلام می‌باشد، زیرا ظاهر آیه آن است که به خود خدا نظر افکنده‌اند و اگر کلمه ثواب را تقدیر بگیریم، به غیر خدا نظر افکنده شده و شایسته نباشد که سخن هر گوینده‌ای را بر خلاف ظاهر کلامش تفسیر کنیم یا چیزی تقدیر بگیریم که سخن او را تغییر دهد و به گونه دیگر مفهوم گردد».

درباره آیه لا تدرکه الابصار (۵)، دیدگان، او را درک نمی‌کنند» یعنی چشمان آدمیان را یارای دیدن او نیست. گوید: «مقصود نفی در این جهان است که با امکان رؤیت در آخرت منافاتی ندارد، زیرا رؤیت چهره حق از بهترین لذت‌ها است که برای جهان برتر اندوخته شده. یا آن که مقصود نفی رؤیت کفار است که از دیدار حق محرومند» (۶).

ولی پیش از این یاد آور شدیم که نظر در آیه مورد بحث به معنای نظر داشتن (چشم داشت) می‌باشد نه نظر افکندن (نگاه کردن) و این همان معنای انتظار داشتن را می‌رساند که در استعمال رایج عرب به کار می‌رود و با حرف الی نیز قرین می‌گردد.

شاعر عرب جمیل بن معمر گوید:

«و اذا نظرت اليك من ملك و البحر دونك زدتنى نعما،

هنگامی که به تو - که پادشاه هستی - چشم می‌دارم و در کنار تو دریایی باشد، مرا از نعمت‌های خویش فرونی بخشی . دیگری گوید:

«انى اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغنى الموسر،

با توجه به وعده تو به سوی تو چشم دارم همانند بی‌نواایی که به سوی تو توان گزیر و تمنندی چشم دارد».

زمخشری در تفسیر آیه، زمزمه دخترک بی‌نواایی را که در کوچه‌های مکه گدایی می‌کرد، آورده که می‌گفت: «عینتی نویظرة الى الله و اليكم، چشمکان من به سوی خدا و شما مردم دوخته است (۷) .

در تمامی این موارد «نظر» به معنای چشم داشتن است و با حرف الی قرین می‌باشد. از این رو، معنای آیه بالا چنین است: در آن روز سخت و دشوار رخسارهایی فرخنده و شکوفا است، زیرا به عنایت و لطف الهی چشم دوخته‌اند، یعنی چشم داشت دارند.

اشعری نیز برای اثبات رؤیت، به آیه رب ارنی انظر اليك (۸) تمسك جسته، که اگر رؤیت حق تعالی امکان نداشت چگونه حضرت موسی علیه السلام تقاضای رؤیت نموده؟

ولی این درخواست بر اثر فشار بنی اسرائیل بود که جاهلانه چنین تقاضایی کرده و اصرار ورزیدند که تا از خدا نخواهی خود را به ما نشان دهد ایمان نخواهیم آورد. با این وصف حضرت موسی از انجام درخواست آنان امتناع می‌ورزید، جز آن که خداوند به او رخصت داد تا گفتار و تقاضای قومش را باز گو کند. لذا در آیه‌های دیگر مستقیماً بنی اسرائیل مورد نکوهش قرار گرفته‌اند که چنین تقاضایی نموده و موسی را زیر فشار قرار داده بودند.

در سوره نساء می‌خوانیم: يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء، فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة (۹)، یعنی این بنی اسرائیل بودند که از موسی خواستند تا خدا را عیاناً به آنان بنمایاند، از این رو دچار صاعقه آتشین گشتند.

در سوره بقره صریح‌تر آمده: و اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة و انتم تنظرون (۱۰)، یعنی این شما (بنی اسرائیل) بودید که حضرت موسی را زیر فشار قرار داده و گفتید ایمان نمی‌آوریم تا خدا را عیاناً مشاهده کنیم...

لذا بر اثر این درخواست سنگین و ناروا دچار صاعقه آتشین گردیدند و همین خود گواه است که نکوهش چنین درخواستی مستقیماً متوجه بنی اسرائیل بوده، نه موسی علیه السلام.

اعضاء و جوارح

اشاعره چنین می‌پندارند که خداوند دارای اعضا و جوارح است، دست، پا، صورت و چشم دارد و به آیاتی تمسك جسته‌اند که در آن‌ها واژه‌های ید، وجه، عین و ساق به کار رفته است، از قبیل و قالت اليهود ید الله مغلوله غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه ميسوطان ینفق کیف یشاء (۱۱)، یهودیان [پنداشتند و] گفتند: دست خدا بسته است. دست‌های خودشان بسته باد و از رحمت حق، بدین گفتار دور باشند.

بلکه دو دست او گشاده است، هر گونه بخواهد بخشش می‌کند».

ولی در این آیه دلیلی بر پندار اشاعره وجود ندارد. زیرا عبارت غل ید «کنایه از عجز و ناتوانی است، در مقابل بسط ید» که کنایه از قدرت و توانایی است و در استعمال رایج عرب با همین معنا به کار می‌رود. چنان که در آیه دیگر آمده و لا تجعل یدک مغلوله الى عنقک و لا تبسطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا (۱۲)، و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده دستی منما تا ملامت شده و حسرت زده برجای مانی. پر روشن است که مفهوم حقیقی این دو تعبیر در این آیه مقصود نیست.

بلکه کنایه از فشرده‌گی در زندگی و گشادگی در رفتار است، که مایه حسرت خواهد بود.

لذا «غل ید» و «بسط ید» در آیه بالا همان است که در سوره آل عمران با عنوان فقیر و غنی مطرح شده: لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء (۱۳).

خداوند در جواب این پندار می‌گوید: قل ان الفضل بيد الله يؤتیه من یشاء و الله واسع علیم (۱۴). در جای دیگر می‌گوید: و ان الفضل بيد الله يؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم (۱۵).

ید، در قرآن در ۱۲ مورد، منسوب به خدا یاد شده که در تمامی این موارد، مقصود: قوت، قدرت، توانایی و توانمندی است. وجه، در قرآن در ۱۱ مورد به کار رفته که به معنای نفس ذات مقدسه است، مانند کل شیء هالک الا وجهه (۱۶)، جز ذات او همه چیز نابود شونده است. انما نطعمکم لوجه الله (۱۷)، ما برای خشنودی خدا است که به شما می‌خورانیم. و آیاتی دیگر که همه از همین قبیل است.

عین، در پنج مورد آمده، یک بار به گونه مفرد و چهار بار به گونه جمع، که در تمامی این موارد، مقصود عنایت خاص است. و اصبر لحکم ربک فانک باعیننا (۱۸)، و در برابر حکم [و دستور] پروردگارت شکبیا باش که تو خود در عنایت [و حمایت] مایی. و لتصنع علی عینی (۱۹) -خطاب به موسی علیه السلام است- یعنی آن چه بر تو گذشت، تماما در زیر پوشش عنایت ما بودی.

ساق، در سوره قلم آمده: یوم یکشف عن ساق (۲۰) کنایه از شدت و دشواری روز قیامت است، مانند و التفت الساق بالساق. الی ربک یومئذ المساق (۲۱)، و ساق [از دشواری موقعیت] به هم می‌پیچد. در آن روز همه به سوی پروردگارت رهسپارند.

و اساساً «کشف ساق» در استعمال رایج عرب، کنایه از جد در امر است، یعنی دوران بازی که در این جهان بود سر آمد و هنگامه جد و واقع نگری محض فرا رسیده است. در اصطلاح زبان فارسی به جای کشف ساق، دامن به کمر زدن به کار می‌رود، و همان مفهوم را ایفا می‌کند و کنایه از تصمیم جدی در کار است.

اراده و اختیار

یکی از مسایل مورد بحث میان اشاعره و اهل عدل (۲۲)، درباره افعال اختیاری انسان است که آیا با اراده و اختیار خود او انجام می‌گیرد، یا خارج از اراده و اختیار او است؟

ابو الحسن اشعری می‌گوید: «مقتضای توحید ربوبیت آن است که هر چه در عالم هستی پدید آید، از جمله افعال (به ظاهر) اختیاری انسان، با اراده مستقیم حق تعالی انجام می‌گیرد، و گر نه موجب شرک در ربوبیت می‌گردد و غیر خدا نیز در پدید آوردن اشیا شریک می‌باشد. در حالی که لا مؤثر فی الوجود الا الله، هیچ عاملی در پدید آمدن پدیده‌ها جز اراده حق تعالی دخالتی ندارد» و به بیش از ۲۵ آیه در این زمینه تمسک بسته است، از جمله:

۱. و الله خلقکم و ما تعملون (۲۳)، شما و آن چه انجام می‌دهید، خدا آفریده است.

۲. الله خالق کل شیء (۲۴)، خداوند آفریننده همه چیز است.

۳. ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرها (۲۵)، هیچ ناگواری نه در زمین و نه در نفس‌های شما [در زندگی شما] رخ نمی‌دهد مگر آن که پیش از این که آن را پدید آوریم در دفتر سرنوشت ثبت گردیده است.

۴. و انه هو اضحک و ابکی (۲۶)، و او است که می‌خنداند و می‌گریاند.

قایلین به جبر اضافه کرده‌اند:

۵. و ما تشاؤون الا ان یشاء الله (۲۷) [و انجام عملی را] اراده نمی‌کنید مگر آن که خداوند اراده کرده باشد.

۶. ما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله (۲۸)، ایمان نمی‌آوردند مگر آن که خدا بخواهد.

۷. و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس (۲۹)، و در حقیقت بیش‌ترین جن و انس را برای دوزخ آفریده‌ایم، یعنی در اصل آفرینش برای تباه بودن و عقاب شدن آفریده شده‌اند، نه آن که خود موجب تباهی خویش گردیده تا با دست خود عقوبت را برای خود فراهم کرده باشند! (۳۰).

فرضیه کسب

ابو الحسن اشعری برای توجیه نمودن رای خود-در مقابل اعتراضاتی که بر وی شده که اگر افعال اختیاری انسان از اراده او بیرون باشد جایی برای مطرح ساختن صفات فضائل و رذائل، باقی نمی‌ماند و نیز مساله ستایش و نکوهش و مدح و ذم موردی نخواهد داشت، علاوه که تبشیر و انذار و ترغیب و تهدید و وعد و وعید و مثبت و عقوبت، مفهومی نخواهد داشت و اصولا شرایع الهی و ارسال رسل و انزال کتب، لغو خواهد نمود-برای موجه ساختن مذهب خویش، مساله‌ای را به نام کسب مطرح ساخته و بدین سبب افعال اختیاری انسان را بدو منتسب دانسته‌است، گر چه با اراده مستقیم حق تعالی صورت می‌گیرد. در این باره چنین گوید: «دو اراده، یکی قدیم و دیگری حادث در موقع انجام گرفتن هر عمل اختیاری انسان وجود دارد. اراده قدیم همان اراده ازلی الهی است که علت اصلی تحقق یافتن هر پدیده‌ای است و اراده حادث اراده انسان است که خواسته چنین عملی را-به گمان خود- انجام دهد. ولی اراده حادث انسان، هیچ گونه تاثیری در انجام یافتن آن عمل ندارد، تنها اراده ازلی الهی است که مؤثر است و بس. در نهایت چون انسان اراده کرده بود که انجام شود و خداوند با اراده خویش آن را انجام داد، این عمل بدو (انسان) منتسب می‌گردد و او (انسان) با اراده نمودن خود (گر چه بی‌تاثیر است)، آن عمل را برای خویش کسب کرده، یعنی فراهم نموده است. خلاصه: سنت الهی بر آن تعلق یافته که هر گاه بنده‌ای چیزی بخواهد، خداوند آن را-طبق خواسته او-انجام دهد و لذا حسن و قبح آن عمل و پی‌آمدهای نیک و بد آن، گردن گیر انسان است، گر چه با اراده ازلی الهی انجام یافته است.

پی‌نوشتها:

۱. قیامه ۲۳: ۷۵-۲۲.
۲. غاشیه ۱۷: ۸۸.
۳. یس ۴۹: ۳۶.
۴. نمل ۳۵: ۲۷.
۵. انعام ۱۰۳: ۶.
۶. ک: ابو الحسن اشعری، الابانه، چاپ حیدرآباد، ص ۱۹-۱۰. همان، اللمع، ص ۶۸-۶۱.
۷. ک: کشف، ج ۴، ص ۶۶۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۸. ابو الفتح رازی، ج ۱۱، ص ۳۳۲. فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۷.
۸. اعراف ۱۴۳: ۷.
۹. نساء ۱۵۳: ۴.
۱۰. بقره ۵۵: ۲.
۱۱. مائده ۶۴: ۵.
۱۲. اسراء ۲۹: ۱۷.
۱۳. آل عمران ۱۸۱: ۳.
۱۴. آل عمران ۷۴: ۳.
۱۵. حدید ۲۹: ۵۷.

۱۶. قصص ۲۸:۸۸.

۱۷. انسان ۷۶:۹.

۱۸. طور ۵۲:۴۸.

۱۹. طه ۲۰:۳۹.

۲۰. قلم ۶۸:۴۲.

۲۱. قیامت ۲۹-۷۵:۳۰.

۲۲. اهل عدل یا عدلیون به کسانی گفته می‌شود (امامیه معتزله) که خدا را متصف به صفت عدل و حکمت می‌دانند و افعال خداوند را برخاسته از مقام عدل و حکمت او می‌شمرند. لذا هر گونه فعلی که خارج از این محدوده باشد هرگز از جانب حق تعالی انجام نمی‌گیرد، از جمله کسی گناه کند و از محدوده اراده بیرون باشد، آن گاه مورد عتاب و عقاب قرار گیرد.

۲۳. صافات ۳۷:۹۶.

۲۴. زمر ۳۹:۶۲.

۲۵. حدید ۵۷:۲۲.

۲۶. نجم ۵۳:۴۳.

۲۷. انسان ۷۶:۳۰.

۲۸. انعام ۶:۱۱۱.

۲۹. اعراف ۷:۱۷۹.

۳۰. ر. ک: الابانه، ص ۶ و ص ۵۹-۴۹. اللمع، ص ۱۱۳ هر دو از ابو الحسن اشعری. تفتازانی، شرح عقاید نفسیه، چاپ کابل، ص ۶۱-۶۰.

نقد فرضیه کسب

عمده اشکالی که بر فرضیه کسب وارد می‌باشد، نقش نداشتن اراده انسان در انجام فعل اختیاری او است، زیرا نقش اراده بر این فرض، نقش علم است در معلوم، نه نقش علت در معلول، زیرا اشعری بر این باور است که افعال عباد به طور استقلال با اراده ازلی حق تعالی انجام می‌گیرد و اراده حادث بعد نقشی در تحقق آن ندارد جز آن که موجب انتساب به وی می‌گردد. ولی این سؤال باقی است که چگونه عمل موجب انتساب می‌گردد با آن که انسان دخالتی در تحقق آن نداشته است؟

اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین تصریح می‌کند که آن چه از خیر و شر واقع می‌گردد همان است که خدا خواسته و هر چه هست با اراده او است. همان گونه که خداوند فرموده: و ما تشاؤون الا ان یشاء الله (۱)، و چیزی را نتوانید خواست جز آن که خدا خواسته باشد. هر چه خدا بخواهد می‌شود و هر چه نخواهد نمی‌شود و هیچ کس نمی‌تواند کاری انجام دهد پیش از آن که خدا انجام دهد، یا توانایی انجام کاری داشته باشد که بیرون از علم الهی باشد، یا کاری انجام دهد که در علم خداوند انجام ندادن آن گذشته باشد. از این رو خداوند خواسته تا کافران کفر ورزند همان گونه که خواسته است آنان را رها کرده و گم راه ساخته و بر دل‌های شان مهر زده است (۲).

در کتاب الابانه می‌گوید: «خداوند مؤمنان را موفق ساخت و مورد عنایت قرارداد، آنان را سامان داده و رهنمودشان گردید. کافران را گم راه ساخت و رهنمودشان ننمود. با ارائه دلایل مورد عنایتشان قرار نداد و اگر مورد عنایتشان قرار می‌داد و کارشان را سامان می‌داد هر آینه به صلاح می‌گراییدند و اگر هدایتشان می‌کرده‌اید می‌شدند. خداوند می‌تواند کار کافران را سامان دهد و مورد عنایتشان قرار دهد تا مؤمن گردند. ولی خواسته است تا کافر باشند، همان گونه که در علم ازلی او گذشته است، لذا آنان را رها ساخته و بر

دل‌های شان مهر زد» (۳).

از این رو، روشن نگردید که نقش اراده حادث چیست، با فرض آن که نقش اساسی را علم ازلی و اراده ازلی حق تعالی ایفا می‌کند؟! پیروان مکتب اشعری در تفسیر و تبیین نقش کسب، دچار دگرگونی فکر و اندیشه گردیده‌اند و هر یک به تناسب فهم خویش تفسیری کرده که بر مشکل افزوده و برخی برای حل معضل به کشف باطنی احاله کرده‌اند، که خود احاله به مجهول است (۴).

افعال اختیاری

بدون شک، اراده شخصی انسان در انجام کارهای اختیاری وی نقش دارد، بدین سبب افعال وی به وی منتسب می‌گردد و پی آمدهای نیک و بد آن، گردن گیر خود اوست. این چیزی است که هر که به وجدان خود رجوع کند به خوبی در می‌یابد که در انجام کار نیک و بد آزاد است، اگر بخواهد می‌تواند انجام دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و کاملاً روشن است که در انجام هر عمل اختیاری، تحمیلی بر او نیست و آزادانه انجام می‌دهد. لذا این امر، از قضایای وجدانی محسوب می‌شود، یعنی روشن بودن آن ضروری و بدیهی است و بداهت آن از وجدان درونی انسان سرچشمه گرفته است و نیازی به استدلال و اقامه برهان ندارد.

به علاوه همان گونه که قبلاً اشارت رفت، تحسین و تقبیح، ستایش و نکوهش، تبشیر و انذار و نیز ثواب و عقاب، در صورتی قابل توجیه است که انجام افعال زیبا و زشت از روی اختیار انجام گیرد و فضیلت و رذیلت شمرده شود.

سر تا سر قرآن پر است از ستایش‌ها و نکوهش‌ها که بر فضائل و رذائل اخلاقی و رفتاری انسان‌ها صورت گرفته است. با قطع نظر از مساله تکالیف شرعی که از توانایی انسان بر اعمال قدرت و امکان انتخاب حکایت دارد، و گر نه عبث و بیهوده می‌نمود.

این گونه آیات از محکومات شمرده می‌شوند، زیرا با فطرت و وجدان آدمی سازگار است و آیات به ظاهر مخالف، متشابه‌اند که بایستی بر وفق همین آیات تفسیر و تبیین شوند (۵).

اینک نمونه‌های از آیاتی که بر اختیاری بودن افعال ارادی انسان دلالت دارد:

۱. و من اراد الآخرة و سعی لها سعیها و هو مؤمن فاولئك كان سعیهم مشكورا (۶)، هر که حیات جاوید را خواهان است و در آن راستا کوشش کند، به شرط آن که باور داشته باشد، کوشش آنان [هدر نرفته و به نتیجه مطلوب رسیده و] مورد حق شناسی واقع خواهد شد.

۲. فمن يعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا كفران لسعيه و انا له كاتبون (۷)، پس هر که کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن باشد، کوشش او نادیده گرفته نمی‌شود و ماییم که عمل او را برایش ثبت و ضبط می‌کنیم.

۳. كل امرء بما كسب رهين (۸)، هر کس در گرو دست آورد خویش است. یعنی پی آمدن آن به خود او باز می‌گردد.

۴. ظهر الفساد في البر و البحر بما كسبت ايدي الناس (۹)، بر اثر آن چه انسان‌ها بادست‌های خود فراهم آورده‌اند تباهی، صحرا و دریا را فرا گرفته است.

۵. و ما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى (۱۰)، چه چیز مانع مردم از ایمان آوردن گردید، آن گاه که هدایت بر ایشان آمد. در منطق اشعری، می‌بایست گفت: تو-خطاب به خدا-نخواست‌ای!

۶. و من يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحیما (۱۱)، و هر کس کاربندی کند یا به خود ستم روا دارد، سپس از خدا آمرزش بخواهد، خدا را آمرزنده مهربان خواهد یافت.

اگر انسان در انجام کار زشت اختیاری نداشته باشد، چگونه می‌شود کار او را عمل قبیح شمرد، یا آن که ستمی به خود روا داشته باشد. آن گاه چرا خواهان گذشت باشد؟!

۷. لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت (۱۲)، خداوند کسی را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی‌کند. هر

چه [خوبی] کند به سود او است. و هر چه [بدی] کند به زیان او است.

این آیه به خوبی دلالت دارد که انسان خود توانایی انجام کار نیک و بد را دارد، که تکلیف بر حسب توانایی او می‌باشد و پی آمدهای سود و زیان آن به خود او بازمی‌گردد.

۸. لا اکره فی الدین قد تبین الرشد من الغی (۱۳)، در دین اکره‌ی نیست. راه صلاح از راه فساد جدا و روشن است. زیرا حقیقت دین، باور است که می‌بایست با آشکار شدن دلایل حاصل گردد، و هر گونه تحمیل و اکره در آن راه ندارد.

۹. سیقول الذین اشركوا لو شاء الله ما اشركنا و لا آباؤنا و لا حرمنا من شیء. كذلك کذب الذین من قبلهم حتی ذاقوا باسنا. قل هل عندکم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن و ان انتم الا تخرصون (۱۴)، هر آینه مشرکان خواهند گفت: اگر خدا می‌خواست نه ما و نه پدران ما شرک نمی‌ورزیدیم و چیزی را [بر خود] تحریم نمی‌کردیم. آری، چنین دروغی را پیشینیان آنان نیز گفته و دچار عقوبت ما گردیده‌اند. [به آنان] بگو: [در این گفتار] آیا دلیل علم آوری نزد شما هست که برای ما آشکار کنید [یا آن که] تنها از گمان و پندار خود پیروی می‌کنید؟ آری این گفتار جز گزافه‌گویی بیش نیست.

اساساً جاهلیت عرب بر این گمان بوده که انسان از خود اختیاری ندارد و در زندگی تابع سرنوشت است و هر چه خدا خواسته انجام می‌گیرد، با این پندار خواسته‌اند تا سرپوشی بر روی کارها و رفتارهای زشت خود بگذارند. خداوند، آنان را در این گزافه‌گویی نکوهش می‌کند، که این چه پنداری است که درباره خداوند روا می‌دارید، در حالی که خداوند خود از آن آگاه نیست؟!.

لذا خداوند در آیات دیگر می‌فرماید: قل اتنبؤن الله بما لا یعلم (۱۵)، بگو چیزی را به خدا گزارش می‌دهید که به آن آگاه نیست؟!.

ابو الحسن اشعری - در مساله جبر - از جد خود ابو موسی اشعری ارث برده است، که بر وفق باورهای جاهلیت عرب به جبر عقیده داشت. عبد الکریم شهرستانی گفت و گویی را از وی با عمرو بن عاص در این باره نقل می‌کند: «عمرو به ابو موسی گفت: چه کسی را پیام تا کایت خدا را نزد او ببرم؟ ابو موسی گفت: من آن کس هستم هر چه داری بگو! عمرو گفت: خداوند خود چیزی را بر من تقدیر کرده، سپس مرا بر آن عقوبت می‌کند؟! ابو موسی گفت: چرا و برای چه؟ ابو موسی گفت: زیرا او بر تو ستمی روا نمی‌دارد. آن گاه عمرو ساکت گردید و پاسخی نداشت (۱۶).

مقصود ابو موسی از عبارت اخیر آن است که خداوند هر چه بخواهد با آفریده خود انجام می‌دهد و چون آفریده او است ستمی روا نداشته است. این همان گفتار ابو الحسن است که ظلم از دیگران ناروا است و آن چه خدا روا می‌دارد ستمی شمرده نمی‌شود (۱۷).

۱۰. ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سیلا (۱۸)، این [قرآن] اندرزی است، پس هر که [اندیشد و] خواسته باشد می‌تواند [بدین وسیله] راه خود را به سوی پروردگار خود در پیش گیرد.

این آیه به خوبی روشن می‌سازد که آن چه از جانب حق تعالی است راه‌نمایی‌های برونی و برانگیختن فطرت و خرد درونی است، تا انسان خود آزادانه راه خود را به سوی حق و قیقت بیابد.

اضلال یا خذلان

در بسیاری از آیات قرآنی مساله اضلال مطرح و به خدا نسبت داده شده است. با این که اضلال به معنای گم راه کردن، یک عمل ضد ارزشی و ضد خدایی است! لذا باید در مفهوم اضلال منتسب به ساحت قدس الهی دقت نظر شود، تا روشن گردد که کاربرد این واژه جنبه مجازی دارد و استعاره‌ای بیش نیست و هرگز معنای حقیقی آن مقصود نمی‌باشد.

«اضلال - منتسب به پروردگار - به معنای خذلان است، یعنی به خود واگذار کردن و از نایت خاص محروم نمودن، آن هم بر اثر عناد و لجاجتی است که افراد مقاوم در مقابل حق از خود نشان می‌دهند. پس خود نخواسته‌اند تا مشمول عنایت حضرت حق گردند، و چون

شایستگی و آمادگی لازم را در خود فراهم نساخته‌اند، به خود رها شده‌اند.

یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاء الدنیا و فی الآخرة، و یضل الله الظالمین (۱۹)، خداوند کسانی که ایمان دارند را بر گفتار ثابت استوار می‌دارد، چه در این جهان چه در سرای جاوید. کسانی که [بر خود] ستم روا داشته [و از فطرت و منهج شرع کنار زده‌اند] خداوند آنان را به خود واگذار می‌کند.

همین است تفسیر یضل من یشاء - همان گونه که اشارت رفت - به دلیل قل ان الله یضل من یشاء و یهدی الیه من اناب (۲۰). پس هر کس را که خداوند اضلال می‌کند (خذلان به خود واگذاری) کسانی‌اند که در پی انابه (بازگشت به سوی حق) نبوده‌اند. و غرهم فی دینهم ما کانوا یفترون (۲۱)، یعنی شیوه آنان، که بیهوده رفتن و ناروا سخن گفتن است، آنان را به غرور و سرکشی وا داشت.

فاما الذین آمنوا بالله و اعتصموا به فسید خلهم فی رحمۃ منه و فضل و یهدیهم الیه صراطا مستقیما (۲۲)، ولی کسانی که به خدا ایمان آورده و به ریسمان او چنگ زده‌اند، به زودی آنان را در جوار رحمت او در آورده و فزونی عنایت خود، آنان را فرا می‌گیرد و ایشان را به سوی خود، به راهی راست [مستقیم و استوار] هدایت کند.

ختم و طبع

واژه‌های ختم و طبع و غشاه که در قرآن به کار رفته، در همین زمینه است و مقصود حجابی است که انسان‌های معاند و سرکش با سوء رفتار و کردار خود، برای خویش فراهم ساخته‌اند.

ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم، و علی ابصارهم غشاوة (۲۳)، خداوند بر دل‌های‌شان و بر حس شنوایی‌شان مهر نهاده و بر چشمانشان پوششی افکنده شده است.

و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون (۲۴)، و بر دل‌های‌شان - که جای گاه ادراک است مهر و موم زده شده است در نتیجه قدرت درک ندارند.

ولی زمینه این مهر و موم و پرده حجاب را خود فراهم ساخته‌اند. در آیات دیگر، این جهت به خوبی روشن است: افرایت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه (۲۵)، آیا نمی‌بینی کسی را که خواسته‌های نفسانی خود را خدای خود قرار داده و از این رو، خداوند با علم به این جهت، او را به خود واگذار کرده و بر گوش و دلش مهر زده است.

. بل طبع الله علیها بکفرهم (۲۷)، یعنی اینان پس از ایمان آوردن ظاهری که برای فریب دادن مؤمنان بوده است، کفر ورزیدند تا بدین سبب مواضع مؤمنین را متزلزل سازند. از این رو بر دل‌های‌شان مهر دل مردگان زده شد.

کذلک یطبع الله علی کل قلب متکبر جبار (۲۸)، این چنین است که خداوند بر دل هر خود خواه سرکشی مهر [شقاوت] می‌نهد. از این رو، از زبان خود آنان این حقیقت تلخ را حکایت می‌کند و خود اعتراف دارند که زمینه حق ستیزی را خود فراهم ساخته‌اند: کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون. بشیرا و نذیرا فاعرض اکثرهم فهم لا یسمعون و قالوا قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه و فی آذاننا وقر و من بیننا و بینک حجاب فاعمل اننا عاملون (۲۹)، [این قرآن] کتابی است که بیانات آن به طور روشن و به زبان عربی [آشکار] برای گروهی که می‌دانند [و چندان نادان نیستند که چیزی نفهمند] نوید دهنده و بیم دهنده است. و [لی] بیش تر آنان روی گردان شدند، از این رو نشنیده گرفتند. و گفتند: دل‌های ما از آن چه ما را به سوی آن می‌خوانی در پوشش است و در گوش‌های ما نیز سنگینی وجود دارد [که جلوی شنوایی ما را گرفته است] و میان ما و تو حجاب و حایلی وجود دارد [نه تو را می‌بینیم و نه گفته‌های تو را می‌شنویم] پس تو کار خود گیر و ما کار خود گیریم.

پر روشن است که این گونه برخورد و این گونه گفتار، از لجاجت و عناد مفرط حکایت دارد و تمامی این تعبیر، تمثیل و استعاره‌ای

بیش نیست. لذا خداوند آنان را نکوهش می‌کند که از روی حق ستیزی چنین گفتاری می‌گویند: و قالوا قلوبنا غلف. بل لعنهم الله بکفرهم فقلیلاً. ما یؤمنون (۳۰)، و گفتند: دل‌های ما در غلاف است [پوششی آن‌را فرا گرفته، ولی نه، چنین نیست] بلکه خدا به سزای کفر [و حق ستیزی] شان، لعنتشان [مطرود در گاهش] کرده است، پس چه اندک‌اند کسانی که ایمان می‌آورند. پی‌نوشتها:

۱. انسان ۷۶:۳۰. تکویر ۸۱:۲۹.
۲. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۰.
۳. الابانۀ، ص ۶-۷.
۴. ر. ک: تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، ص ۶۶-۶۵. شیخ عبد الوهاب شعرانی، الیواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۳۹. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۷۷ و ج ۴، ص ۳۳-۳۴. برای تفصیل بیش‌تر رجوع شود به التمهید، ج ۳، ص ۷۴-۷۰ و ۱۵۶-۱۵۵.
۵. یعنی توجیه گردیده، تاویل صحیح آن روشن گردد.
۶. اسراء ۱۷:۱۹.
۷. انبیا ۲۱:۹۴.
۸. طور ۵۲:۲۱.
۹. روم ۳۰:۴۱.
۱۰. اسراء ۱۷:۹۴.
۱۱. نساء ۴:۱۱۰.
۱۲. بقره ۲:۲۸۶.
۱۳. بقره ۲:۲۵۶.
۱۴. انعام ۶:۱۴۸.
۱۵. یونس ۱۰:۱۸، و با تعبیری دیگر در سوره رعد ۱۳:۳۳.
۱۶. ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۴.
۱۷. ر. ک: اشعری، اللمع، ص ۱۱۷-۱۱۶.
۱۸. مزمل ۷۳:۱۹.
۱۹. ابراهیم ۱۴:۲۷.
۲۰. رعد ۱۳:۲۷.
۲۱. آل عمران ۳:۲۴.
۲۲. نساء ۴:۱۷۵.
۲۳. بقره ۲:۷.
۲۴. توبه ۹:۸۷.
۲۵. جائیه ۴۵:۲۳.
۲۶. منافقون ۶۳:۳.
۲۷. نساء ۴:۱۵۵.
۲۸. غافر ۴۰:۳۵.

۲۹. فصلت ۵: ۴۱-۳.

۳۰. بقره ۸۸: ۲.

فصل هفتم

وجوه و نظائر در قرآن

یکی از مسایل قرآنی، مساله وجوه و نظائر است، که راه احتمال را در فهم معانی قرآن باز نموده و گاهی موجب اشتباه برخی و گاه موجب دست آویزی برای فتنه جویان شده است. فهم معانی قرآن نیاز به ورزیدگی و اندیشه عمیق دارد تا امکان سد احتمالات میسر گردد، لذا شناخت وجوه و احتمالات و نیز اشباه و نظائریک ضرورت تفسیری به شمار می‌رود. در این زمینه کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی نوشته شده و نیز تالیفاتی با عنوان غریب القرآن یا «تاویل مشکل القرآن» ارائه شده است. پیشینیان در این زمینه کوشش فراوانی نموده و برای حل مشکلات قرآنی آثار نفیسی از خود به یادگار گذارده‌اند.

اولین کسی که در این وادی قدم نهاد، ابو الحسن مقاتل بن سلیمان بلخی خراسانی (متوفای ۱۵۰) است. وی از تابعین به نام شمرده می‌شود (۱). کتاب وی اکنون در دست رسم است و با ضمیمه تحقیق دکتر عبد الله محمود شحاته به سال ۱۹۷۵ م به چاپ رسیده است.

پس از وی افراد دیگری نیز در این مسیر گام نهاده‌اند. به گفته جلال الدین سیوطی، ابو الفرج (متوفای ۵۹۷)، واعظ و محدث و مفسر معروف و ابن دامغانی و ابو الحسین محمد بن عبد الصمد مصری و ابن فارس و دیگران، در این زمینه کتاب‌هایی نوشته‌اند، که کتاب ابن فارس در اختیار جلال الدین سیوطی بوده و در کتاب اتقان از آن نقل کرده است.

عمده‌ترین کتاب در دست در این زمینه کتاب وجوه و نظائر نوشته ابو الفضل حبیب بن ابراهیم تفسیری (متوفای حدود سال ۶۰۰) است. این کتاب به فارسی نگاشته شده و دکتر مهدی محقق آن را تحقیق نموده در اختیار خوانندگان قرار داده است. این کتاب در واقع، تکمیل شده کتاب مقاتل ابن سلیمان است. مؤلف ابتدا به عربی بر آن افزوده سپس با اضافاتی آن را به فارسی در آورده است. خود چنین گوید:

«چون از تصنیف کتاب بیان التصریف برداختم، نگاه کردم به کتاب وجوه القرآن که مقاتل بن سلیمان رحمه الله به تازی ساخته بود بسیار کلمت را از اسماء و افعال و حروف که او شرح آن، دو وجه یا سه وجه بیان کرده بود، در کتاب تفسیر ابو الحسین ثعلبی رحمه الله هر کلمتی را چهار و پنج وجه موجود یافتیم و بسیار کلمت را که او سه و چهار وجه گفته بود، در تفسیر ثعلبی هر یک را شش و هفت وجه معنی یافتیم. و بسیار کلمت را وجوه فرو گذاشته بود. و نیز ترتیب کتاب نه بر طریقی نهاده بود که استخراج آن چه طلب کنند به وقت حاجت شرح وجوه آن کلمت را به زودی بیابند. پس چون احوال کتاب وی بدین صفت دیدم خواستم که در وجوه قرآن کتابی سازم کامل و مفید که آن چه در کتاب ثعلبی و تفسیر سور آبادی و تفسیر نقاش و تفسیر شاپور و تفسیر واضح و در کتاب مشکل (ابن قتیبه) و کتاب غریب القرآن عزیری در وجوه قرآن بیان کرده است، بر طریق اختصار آن جمله در کتابم موجود باشد... و بر وسع طاقت شرح وجوه هر کلمتی را به پارسی واضح بیان کردم و هر وجهی چند آیت از قرآن به دلیل آوردم...» (۲).

تعریف وجوه و نظائر

وجوه، درباره احتمالات معانی به کار می‌رود و نظائر، درباره الفاظ و تعابیر. اگر در لفظ یا عبارتی چند معنا احتمال رود، این معانی

را «وجوه گویند. بدین معنا که عبارت مذکور را بتوان بر چند وجه تعبیر کرد و هر وجهی را تفسیری شمرد. نظائر در الفاظ یا تعابیر مترادفه به کار می‌رود و آن هنگامی است که چند لفظ (کلمه یا جمله) یک معنای تقریبی واحد را افاده کنند. این بیش‌تر در الفاظی یافت می‌شود که دارای معانی متقارب و مترادف باشند و جدا ساختن آن‌ها گاه دشوار می‌نماید. در قرآن از هر دو نوع فراوان یافت می‌شود. لذا شناخت وجوه و نظائر در قرآن یک ضرورت تفسیری به شمار می‌رود.

جلال الدین سیوطی در تعریف وجوه چنین گوید: «فالوجوه للفظ المشترك الذی يستعمل فی عدة معان، کلفظ الامه.. (۳)، وجوه لفظ مشترکی را گویند که در چند معنایه کار می‌رود، مانند لفظ امت که به سه معنا آمده: ملت، طریقت و مدت. امت به معنای ملت در آیه و كذلك جعلناکم امه وسطا (۴)، این چنین است که ما شمار را ملتی میانه قرار دادیم. امت به معنای طریقت نظیر آیه: انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون (۵)، ما پدرانمان را بر طریقتی [روشی] یافتیم و ما همان را دنبال می‌کنیم. امت به معنای مدت نظیر آیه: و قال الذی نجا منهما و ادکر بعد امه... (۶)، و آن کس از آن دو [زندانی] که نجات یافته و پس از مدتی [یوسف را] به خاطر آورده بود، گفت...».

در تعریف نظائر گوید: «و النظائر، کالفاظ المتواطئه...، نظائر الفاظی را گویند که با یک دیگر هم آهنگ و هم تا باشند» مانند الفاظ مترادفه که معانی آن‌ها یک‌سان یا نزدیک به هم باشند.

وجوه محتمله در الفاظ و عبارات قرآن، به ویژه در جمله‌های ترکیبی - چنانچه اشارت رفت - فراوان است و تا کسی این وجوه محتمله را نداند، درست را از نادرست تشخیص نخواهد داد و بر حقیقت تفسیر آیه آگاه نخواهند شد چه پی بردن به حقیقت، به میزان تشخیص و توانایی جدایی صحیح از مستقیم بستگی دارد. به هر تقدیر در قرآن این ویژگی وجود دارد که در بسیاری از تعابیر آن راه احتمالات باز است. برای روشن شدن معنا باید راه احتمالات سد شود.

مولا امیر مؤمنان علیه السلام فرموده: «القرآن حمال ذو وجوه، قرآن محتملات گوناگونی را پذیرا است. هر یک از آیات کشش معانی مختلفی را دارد لذا باید اندیشید تا راه درست را برای رسیدن به معانی صحیح یافت. این سخن را علی علیه السلام هنگامی به ابن عباس فرمود که خواست او را به احتجاج با خوارج روانه کند. آن گاه دستور فرمود:

«لا تخصمهم بالقرآن، فان القرآن حمال ذو وجوه تقول و یقولون... و لکن حاجبهم بالسنة، فانهم لن یجدوا عنها محیصا (۷)، با قرآن با آنان درگیر نشو، زیرا قرآن معانی گوناگونی را پذیرا است، می‌گویی و می‌گویند... ولی با سنت با آنان از در گفتگو در آی، زیرا راه چاره‌ای جز پذیرفتن و تسلیم شدن نخواهند داشت. ابن عباس با انجام دستور امیر مؤمنان بر خصم پیروز گردید.

از این رو، از قتاده بن سلیمان نقل است که گفت: «لا یكون الرجل فقیها کل الفقه حتی یری للقرآن وجوها کثیره، فقیه توانا کسی است که برای قرآن وجوه محتمله فراوان بداند». از ابو الدرداء نیز روایت شده: «انک لن تفقه کل الفقه حتی تری للقرآن وجوها» (۸). پس درک صحیح قرآن در آن است که یک مفسر دانا تمامی وجوه محتمله آیات را بداند و بتواند صحیح آن را از سقیم جدا سازد. لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه علی احسن الوجوه (۹)، قرآن هم چون شتر رام به هر طرف می‌توان او را برد، ولی آن را بر بهترین وجه راه برید».

اقسام وجوه و نظائر

هر یک از وجوه و نظائر گاه در کلمات افرادی هستند و گاه در جمله بندی‌های کلامی، که برای هر یک از چهار دسته شواهد بسیاری در قرآن یافت می‌شود. برای هر یک به ترتیب نمونه‌هایی می‌توان آورد:

۱. وجوه محتملات معانی در کلمات افرادی، مانند:

امت: که در قرآن به سه معنا آمده، چنان چه یاد آور شدیم.

برهان: در آیه و لقد همت به و هم بها لو لا- ان رای برهان ربه (۱۰). این برهان خدایی کدام است که یوسف را از قصد فحشا باز داشت؟ در پاسخ این سؤال، هفت وجه گفته‌اند:

یک: حکم قطعی الهی در تحریم زنا، که عقوبت دنیوی و اخروی دارد.

دو: آن چه را که خداوند به انبیا داده از مکارم اخلاق و صفات عالیه، که از هر گونه آلودگی پرهیزند.

سه: مقام نبوت که مانع ارتکاب فحشا و منکر است که از مقام حکمت انبیا سر چشمه گرفته.

چهار: زلیخا در آن هنگام پارچه‌ای بر چهره بتی که در کنار اتاق بود افکند تا جلوی او مرتکب فحشا نگردد و این عمل هشدار بود برای یوسف تا خود را از دید خداوند دور نیند.

پنج: در سقف خانه نوشته‌ای پدیدار گشت و زشتی و پلیدی عمل زنا را برای یوسف روشن تر ساخت.

شش: حضرت یعقوب را در گوشه اتاق، مجسم دید که انگشت به دندان گرفته به یوسف یاد آور می‌شود تا دامن نبوت را لکه دار نکند.

هفت: ایمان راسخ و مقام عصمت حضرت یوسف از پیش مانع هر گونه دست‌یازیدن به آلودگی‌ها بوده است (۱۱).

در این وجوه محتمله تنها وجه اخیر با مقام شامخ عصمت‌سازگار است و برخی از این وجوه با مقام منبع نبوت سازش ندارد.

۲. وجوه محتمله در رابطه با جمله‌های کلامی، مانند آیه یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و لرسول اذا دعاکم لما یحییکم. و اعلموا ان الله

یحول بین المرء و قلبه و انه الیه تحشرون (۱۲). این آیه مؤمنین را بر آن می‌دارد تا دعوت خدا و رسول را با جان و دل بپذیرند زیرا

در این پذیرفتن، سعادت حیات و ارزش زندگی را در می‌یابند. آن‌گاه تهدید کرده که در صورت نپذیرفتن، دچار فاجعه‌ای بس

بزرگ و خطرناک می‌شوند که آن حایل شدن خدا بین آنان و قلب‌های شان است و سرانجام بازگشت همه به سوی خدا است.

جمله و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه از جمله عبارت‌هایی است که مورد گفتگو قرار گرفته، درباره آن سخن بسیار

گفته‌اند. وجوه محتمله در تفسیر و تاویل آن تا شش گفتار رسیده است.

اشاعره (پیروان مکتب ابو الحسن اشعری) این آیه را دست‌آویز قرار داده گمان برده‌اند که مقصود سلب اختیار مردم در انتخاب راه

حق و باطل است، زیرا خداوند میان انسان و خواسته او حایل است، هر آن چه او بخواهد می‌شود، نه خود انسان.

فخر رازی- که اشعری است- در ذیل آیه می‌گوید: «کافری که خداوند ایمان او را نخواهد، نمی‌تواند ایمان بیاورد و مؤمنی که

خداوند کفر او را نخواسته، نمی‌تواند کفر ورزد». آن‌گاه اضافه می‌کند: «با برهان عقلی این مطلب را ثابت کرده‌ایم، زیرا حالات قلب

که همان عقاید و اراده و خواسته او است، همگی از اختیار او بیرون است، زیرا فاعل و گرداننده این حالات صرفاً خداوند است و در

دست او است (۱۳).

ولی اهل تحقیق در این زمینه گفته‌هایی دارند که ذیلاً نقل می‌گردد:

۱. یکی از سنن الهی آن است که گاه میان انسان و خواسته او حایلی به وجود می‌آید و شرایط، خلاف خواسته او را بر وی تحمیل

می‌کند.

«خدا کشتی آن جا که خواهد برد و گر ناخدا جامه بر تن درد».

هر انسانی باید این احتمال را بدهد که در زندگی وی گاه نقطه عطفی به وجود می‌آید و او را از مسیری که انتخاب کرده منحرف

می‌سازد. لذا نباید مؤمن به ایمان خود غره شود و عجب او را فرا گیرد و نیز نباید تبه کار از رحمت الهی مایوس گردد.

انسان، چه مؤمن و چه گنه کار، باید میانه خوف و رجاء، طی منزل نماید و این حالت انسان را پیوسته در حالت تعادل نگاه می‌دارد.

۲. خداوند بر همه چیز سلطه دارد و از خود انسان بر او بیش تر مسلط است، هرگز نباید مغرور گردد که هر چه می‌خواهد می‌تواند

انجام دهد، بلکه تا اراده خدادر کار نباشد و اذن او نباشد، هیچ کاری انجام نمی‌پذیرد.

۳. خداوند میان انسان و خواسته‌های او به وسیله مرگ حایل می‌گردد.

۴. خداوند از هر چیز نسبت به انسان نزدیک‌تر است و نحن اقرب الیه من حبل الوریث (۱۴)، و ما از شاه‌رگ او به او نزدیک‌تریم.

۵. حایل شدن خدا میان انسان و قلب او، کنایه از فراموش کردن خود است.

انسانی که خدا را فراموش کرده در واقع خویشتن را فراموش کرده، زیرا انسانیت را فراموش کرده است. جامعه‌ای که خدا در آن حاکم نباشد و او را حاضر و ناظر نداند، انسانیت از آن جامعه رخت بر می‌بندد و بر آن جامعه انسانیت حکومت نمی‌کند، نسوا الله فانساهم انفسهم (۱۵)، خدا را فراموش کردند و او آنان را دچار خود فراموشی کرد (۱۶).

۶. کنایه از مجموع این معانی است، چنان چه علامه طباطبایی اختیار فرموده‌اند (۱۷).

۳. نظائر در کلمات افرادی، مانند قلب و فؤاد که هر دو لفظ معنای دل دارند و مقصود شخصیت واقعی و باطنی انسان است. مانند این دو آیه:

نزل به الروح الامین علی قلبك لتكون من المنذرين (۱۸)، روح الامین [جبرئیل]، آن را بردلت نازل کرد تا از [جمله هشدار] دهندگان باشی.

كذلك لثبت به فؤادك و رتلناه ترتیلا (۱۹)، این گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی خواندیم.

هم چنین قلب و عقل و لب، هر سه یک معنا دارند: نیروی ادراک و اندیشیدن.

چنان چه در آیات زیر است:

ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید (۲۰)، قطعاً در این [عقوبت‌ها] برای هر صاحب دل و [اندیشه] او حق نیوشی که خود به گواهی ایستد، عبرتی است.

و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فی اصحاب السعیر (۲۱)، و گویند: اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل [و درک] کرده بودیم، در [میان] دوزخیان نبودیم.

ان فی ذلک لذکری لاولی الالباب (۲۲)، قطعاً در این [گونه دگرگونی]‌ها برای صاحبان خرد عبرتی است. هم چنین علم و عقل و رای و ابصر و نظر و فهم و فقه و فکر و ایقن و تذکر و وعی تمامی این الفاظ معنای آگاه شدن و دانستن را می‌دهد. چنان که در این آیات آمده است:

و قل رب زدنی علماً (۲۳)، و بگو: پروردگارا! بر دانشم بیفزای. یفصل الآیات لقوم یعلمون (۲۴)، نشانه‌ها را برای گروهی که می‌دانند به روشنی بیان می‌کند. ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون (۲۵)، بی‌گمان در این [امور] برای مردمی که آگاهند دلایل [روشنی] است. انهم یروونه بعیدا و نراه قریبا (۲۶)، آنان [عذاب] را دور می‌دانند و [ما] نزدیکش می‌دانیم. و ابصرهم فسوف یبصرون (۲۷)، و آنان را بنگر که به زودی با دیده بصیرت بنگرند [آگاه خواهند شد]. «ا فلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبة الذین من قبلهم (۲۸)، آیا در زمین سیر و سفر نمی‌کنند تا به سرانجام پیشینیان آگاهی یابند؟».

فهمناها سلیمان و کلا- آتینا حکما و علما (۲۹)، پس آن [داوری] را به سلیمان فهماندیم [آگاه ساختیم] او به هر یک [از داود و سلیمان] حکمت و دانش عطا کردیم. و احلل عقده من لسانی یفقهوا قولی (۳۰)، و از زبانم گره به گشای [تا] سختم را بفهمند. ان فی ذلک لآیه لقوم یتفکرون (۳۱)، به راستی در این [زندگی زنبوران] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه [قدرت الهی] است. «قد بینا الآیات لقوم یوقنون (۳۲)، مانده‌ها را برای گروهی که یقین [و آگاهی] دارند روشن گردانیده‌ایم. انما یتذکر اولوا الالباب (۳۳)، تنها خردمندانند که می‌دانند. لنجعلها لکم تذکرة و تعیها اذن واعیه (۳۴)، تا آن رامایه اندر زتان گردانیم و گوش نگه دارنده اندرز

آن را فرا گیرد».

۴. نظائر در جمله‌های ترکیبی مانند: طبع الله علی قلوبهم، ختم الله علی قلوبهم، قلوبهم فی غلف، صرف الله قلوبهم، اعینهم فی غطاء، و علی ابصارهم غشاوة، از اغ الله قلوبهم، فی قلوبهم مرض... و غیره که تمامی این تعابیر یک معنا را می‌رساند: کج اندیشی و کج بینی و کج روی که بر خلاف فطرت انجام گرفته است. ذیل نمونه‌هایی ذکر می‌گردد:

طبع: و طبع الله علی قلوبهم فهم لا- یعلمون (۳۵)، و خدا بر دل‌های شان [وازدگان از جنگ] مهر نهاد، در نتیجه آنان نمی‌فهمند». اولئك الذین طبع الله علی قلوبهم و سمعهم و ابصارهم و اولئک هم الغافلون (۳۶)، آنان (کافران) کسانی اند که خدا بر دل‌ها و گوش و دیدگان‌شان مهر نهاده و آنان خود غافلند». اولئك الذین طبع الله علی قلوبهم و اتبعوا هواهم (۳۷)، اینان [منافقان] همان‌ها هستند که خدا بر دل‌های‌شان مهر نهاده است و از هوس‌های خود پیروی کرده‌اند». و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون (۳۸)، و بردل‌های‌شان مهر زده شده است، در نتیجه قدرت درک ندارند».

ختم: ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة (۳۹)، خداوند بردل‌های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است (یعنی آنان را در کج بینی و کج اندیشی قرار داده است). افریت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه (۴۰)، پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گم راه گردانیده و بر گوش و دل او مهر زده... قل ارايتم ان اخذ الله سمعکم و ابصارکم و ختم علی قلوبکم (۴۱)، بگو: به نظر شما اگر خدا شنوایی و دیدگان‌تان را بگیرد و بر دل‌هایتان مهر نهد...».

غلف: و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بکفرهم فقلیلا- ما يؤمنون (۴۲)، و گفتند: دل‌های ما در پوشش است [درک نمی‌کند، چنین نیست] بلکه به کیفر کفرشان لعنتشان کرده است. پس آنان که ایمان نمی‌آورند چه اندک شماره‌اند». و قولهم قلوبنا غلف بل طبع الله علیها بکفرهم فلا يؤمنون الا قلیلا (۴۳)، و گفتارشان که دل‌های ما در پوشش است، بلکه خدا به خاطر کفرشان بر دل‌های آنان مهر زده است و در نتیجه جز شماری اندک ایمان نمی‌آورند».

صرف: صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا- یفقهون (۴۴)، خدا دل‌های شان را [از درک حقایق] برگرداند. زیرا آنان گروهی هستند که نمی‌فهمند». ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض.. (۴۵)، به زودی کسانی را که در زمین به ناحق تکبر می‌ورزند از آیاتم روی گردان سازم (یعنی قدرت درک را از آنان سلب کند)».

غطاء: الذین کانت اعینهم فی غطاء عن ذکری (۴۶)، همان کسانی که چشمانشان [بصیرت] از یاد من در پرده بوده. لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید (۴۷)، [به او می‌گویند]: واقعا که از این [حال] سخت در غفلت بودی. و [لی] اما پرده‌ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده‌ات امروز تیز است.

غشاء: و علی ابصارهم غشاوة.. (۴۸)، و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است... «و جعل علی بصره غشاوة (۴۹)، و بر دیده‌اش پرده نهاده است.

زیغ: فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم و الله لا- یهدی القوم الفاسقین (۵۰)، پس چون [قوم موسی از حق] برگشتند خدا دل‌های شان را برگردانید و خدا مردم نافرمان را هدایت نمی‌کند». ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة (۵۱)، پروردگارا! پس از آن که ما را هدایت کردی دل‌هایمان را دست‌خوش انحراف مگردان و از جانب خود رحمتی بر ما ارزانی دار». فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة (۵۲)، اما کسانی که در دل‌های‌شان انحراف [کج روی] است برای فتنه جویی و طلب تاویل آن [به دل خواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند».

مرض: فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا... (۵۳)، در دل‌های شان مرضی است [که درک ندارند] و خدا بر مرضشان افزود... «فتری الذین فی قلوبهم مرض (۵۴)، می‌بینی کسانی را که در دل‌های شان بیماری است. و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسالی

رجسهم... (۵۵)، و اما کسانی که در دل‌های شان بیماری [کج‌بینی و بی‌خردی] است پلیدی بر پلیدی شان افزود...». ا فی قلوبهم مرض ام ارتابوا.. (۵۶)، آیا در دل‌های شان مرضی است یا در تردید هستند...». لیجعل ما یلقى الشیطان فتنه للذین فی قلوبهم مرض (۵۷)، تا آن چه را شیطان القا می‌کند، برای کسانی که در دل‌های شان بیماری است آزمایشی گرداند.

تمامی این تعابیر حاکی از یک حقیقت است و آن انحراف در فکر و اندیشه و عقیده است، که بر اثر عناد و لجاج و اصرار بر جهالت بر ایشان حاصل گردیده است و از آن دست بردار نیستند. لذا همه این تعابیر بر آنان صادق است: طبع علی قلبه. ختم قلبه. قلوبهم غلف. صرف قلبه. قلبه فی غطاء. فی غشاء. زاغ قلبه. مرض قلبه. اضله الله علی علم.

پی‌نوشتها:

۱. از معاصرین وی و کمی پس از وی که در این زمینه نوشته‌اند، می‌توان افراد زیر را نام برد: ۱. ابان بن تغلب بن ربیع (متوفای ۱۴۱)، تابعی بزرگ و صحابی برومند سه امام: علی بن الحسین السجاد و محمد بن علی الباقر و جعفر بن محمد الصادق، که دارای منزلتی شامخ می‌باشد، ۲. محمد بن السائب کلبی (متوفای ۱۴۶) صاحب تاریخ و تفسیر معروف، ۳. مورج بن عمرو سدوسی (متوفای ۱۷۴)، ۴. علی بن حمزه کسائی (متوفای ۱۸۲) از قراء سبعة و نحوی معروف، ۵. نظر بن شمیل (متوفای ۲۰۳)، ۶. قطرب محمد بن المستنیر (متوفای ۲۰۶)، ۷. فراء یحیی بن زیاد (متوفای ۲۰۷)، نحوی و ادیب بزرگ معروف، ۸. ابو عبیده معمر بن مثنی (متوفای ۲۱۰) لغوی مشهور، ۹. اخفش اوسط سعید بن مسعود (متوفای ۲۱۶)، ۱۰. ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۳)، ۱۱. ابو العباس ثعلب احمد بن یحیی بن یسار (متوفای ۲۹۱)، ۱۲. احمد بن محمد بن یزید بن رستم (متوفای حدود سال ۳۰۰)، ۱۳. ابراهیم بن محمد نفطویه (متوفای ۳۲۳)، ۱۴. احمد بن کامل بن شجره.

(متوفای ۳۵۰)، ۱۵. ابو عبد الله محمد بن یوسف کفرطایی (متوفای ۴۵۳). ر.ک: مقدمه کتاب وجوه القرآن حبیش تفلیسی، تحقیق دکتر مهدی محقق، ص ۲۲-۲۱.

۲. از مقدمه مؤلف بر کتاب، ص ۲-۱.

۳. الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۱.

۴. بقره ۱۴۳: ۲.

۵. زخرف ۲۳: ۴۳.

۶. یوسف ۴۵: ۱۲.

۷. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۷۱، شماره نامه ۷۷.

۸. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۱.

۹. تفسیر صافی، ج ۱، مقدمه ۵، ص ۲۱.

۱۰. یوسف ۲۴: ۱۲.

۱۱. ر.ک: تفسیر فخر رازی، ج ۱۸، ص ۱۲۰-۱۱۹. مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۵.

۱۲. انفال ۲۴: ۸.

۱۳. ر.ک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۵، ص ۱۴۸-۱۴۷.

۱۴. ق ۱۶: ۵۰.

۱۵. حشر ۱۹: ۵۹.

۱۶. این معنا از دقت بیش تری برخوردار است و با سیاق آیه بهتر سازگار می‌باشد. در جای خود (التمهید ج ۳، ص ۲۴۵) همین معنا را ترجیح داده‌ایم.

۱۷. ر.ك: التمهید، ج ۳، ص ۲۵۶-۲۳۹.

۱۸. شعراء ۱۹۴:۲۶-۱۹۳.

۱۹. فرقان ۳۲:۲۵.

۲۰. ق ۳۷:۵۰.

۲۱. ملک ۱۰:۶۷.

۲۲. زمر ۲۱:۳۹.

۲۳. طه ۱۱۴:۲۰.

۲۴. یونس ۵:۱۰.

۲۵. رعد ۴:۱۳.

۲۶. معارج ۷:۷۰-۶.

۲۷. صافات ۱۷۵:۳۷.

۲۸. یوسف ۱۰۹:۱۲.

۲۹. انبیا ۷۹:۲۱.

۳۰. طه ۲۷:۲۰-۲۸.

۳۱. نحل ۶۹:۱۶.

۳۲. بقره ۱۱۸:۲.

۳۳. رعد ۱۹:۱۳.

۳۴. حاقه ۱۲:۶۹.

۳۵. توبه ۹۳:۹.

۳۶. نحل ۱۰۸:۱۶.

۳۷. محمد ۱۶:۴۷.

۳۸. توبه ۸۷:۹.

۳۹. بقره ۷:۲.

۴۰. جاثیه ۲۳:۴۵.

۴۱. انعام ۴۶:۶.

۴۲. بقره ۸۸:۲.

۴۳. نساء ۱۵۵:۴.

۴۴. توبه ۱۲۷:۹.

۴۵. اعراف ۱۴۶:۷.

۴۶. کهف ۱۰۱:۱۸.

۴۷. ق ۲۲:۵۰.

۴۸. بقره ۷:۲.

۴۹. جاثیه ۲۳:۴۵.

۵۰. صف ۵:۶۱.

۵۱. آل عمران ۸:۳.

۵۲. آل عمران ۷:۳.

۵۳. بقره ۱۰:۲.

۵۴. مائده ۵۲:۵.

۵۵. توبه ۱۲۵:۹.

۵۶. نور ۵۰:۲۴.

۵۷. حج ۵۳:۲۲.

لغات غریبه-**واژه‌های غیر عربی-****حروف مقطعه-****نظریه‌های مختلف درباره حروف مقطعه-****استفاده از رایانه درباره حروف مقطعه-****فصل هشتم****اعجاز قرآن**

اعجاز از ریشه عجز «(ناتوانی) به معنای ناتوان ساختن می‌باشد. ناتوان ساختن بر دو گونه است: یکی آن که توانایی کسی قهرا از وی سلب شود و او به عجز در آید، مثلاً- اگر شخصی قدرت مالی یا مقامی دارد، آن مال یا مقام از او با زور گرفته شود و او به خاک مذلت بنشیند. دیگر آن که کاری انجام گیرد که دیگران از انجام و یا هم آوردی با آن عاجز باشند، بدون آن که درباره آنان هیچ گونه اقدام منفی به عمل آمده باشد، مثلاً ممکن است کسی در کسب کمالات روحی و معنوی به اندازه‌ای پیش رفت کند که دست دیگران بدو نرسد و از روی عجز دست فرو نهند. در مثل گویند: «فلان اخرس اعداءه، فلانی زبان دشمنان خود را بند آورد». مقصود آن است که آن اندازه آراسته به کمالات گردیده و کاستی‌ها را از خود دور ساخته که جایی برای رخنه عیب جویان باقی نگذارده است. شاعر گوید:

شجو حساده و غیظ عداه ان یری مبصر و یسمع واع

«برای فزونی غم و اندوه حسودان وی و خشم و نگرانی دشمنانش، همین بس که بیننده‌ای چشم خود را بگشاید و شنونده‌ای گوش فرا دهد». یعنی آن اندازه فضایل محاسن اخلاقی وی فراگیر شده که هر کس چشم بگشاید و گوش فرا دهد جز آن نبیند و نشنود، به همین جهت دشمنان و حسودان خود را به زانو در آورده است.

اعجاز قرآن از نوع دوم است، یعنی در بلاغت، فصاحت، استواری گفتار، رسا بودن بیان، نو آوری‌های فراوان در زمینه معارف و احکام و دیگر ویژگی‌ها، آن اندازه اوج گرفته که دور از دست رس بشریت قرار گرفته است. از این جهت قرآن را «معجزه خالده، معجزه جاوید» گویند. این حالت برای قرآن، همیشگی و ثابت است، چرا که این کتاب بزرگ قدر، سند شریعت جاوید اسلام است.

پیشینه بحث

مساله اعجاز قرآن از دیر زمان مورد بحث و نظر دانش مندان بوده است. شاید اولین کسی که در این زمینه بحث کرده و مساله را به صورت کتاب یا یک رساله در آورده-طبق گفته ابن ندیم (۱)- محمد بن زید واسطی (متوفای ۳۰۷) است. وی از بزرگان اهل کلام می‌باشد و کتاب‌هایی در این زمینه به نام الامامه و «اعجاز القرآن فی نظمه و تالیفه نگاشته است. برخی پیش از او، ابو عبیده معمر بن المثنی (متوفای ۲۰۹) را یاد می‌کنند، او کتابی در دو مجلد درباره اعجاز قرآن نوشته است. هم چنین ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴) کتابی در اعجاز قرآن دارد. اما این نوشته‌ها اکنون در دست نیست.

قدیمی‌ترین اثری که در این زمینه در دست است، رساله بیان اعجاز القرآن

نوشته ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراهیم خطابی بستی (۲) (متوفای ۳۸۸) است.

این اثر ضمن مجموعه‌ای با عنوان ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن اخیرا به چاپ رسیده است. مؤلف این رساله، مساله اعجاز القرآن را از بعد «بیانی با شیوه‌ای جالب مطرح ساخته و درباره انتخاب واژه‌ها در قرآن و نکته سنجی‌ها متناسب و هم آهنگ سخن گفته و برجستگی قرآن را در این انتخاب و چینش شگفت آور کاملاً آشکار ساخته و به خوبی از عهده آن بر آمده است.

دو رساله دیگر این مجموعه یکی تالیف ابو الحسن علی بن عیسی رمانی (متوفای ۳۸۶) از بزرگان اهل کلام و اندیش مندان جهان اسلام است.

نوشته‌های او در زمینه‌های قرآنی بسیار ارزش مند و مورد عنایت شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی در تفسیر گران قدرش التبیان قرار گرفته است. دیگری رساله شافیه نوشته شیخ عبد القاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) است. جرجانی پایه گذار علوم بلاغت، به صورت علم مدون می‌باشد. این شخصیت بزرگ جهان علم و ادب، سه نوشته ارجمند- در این زمینه- برای همیشه به یادگار گذارده است: اسرار البلاغه، دلائل الاعجاز و آخرین آن‌ها رساله شافیه است. رساله شافیه خلاصه و چکیده مباحث دو کتاب پیش را- که به مثابه مقدمه برای وصول به اعجاز می‌باشد- گونه‌ای موجز و فشرده عرضه کرده است. وی خدمتی شایسته به عالم ادب در راه رسیدن به اعجاز قرآن انجام داده است.

ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) و امام فخر رازی (متوفای ۶۰۶)، و کمال الدین زملکانی (متوفای ۶۵۱) هر یک کتابی مبسوط در این زمینه نوشته و مساله اعجاز قرآن را به گونه تفصیلی مورد بحث قرار داده‌اند. امام یحیی بن حمزه بن علی علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) کتاب الطراز فی اسرار البلاغه و حقائق الاعجاز را در سه مجلد نوشته که در جلد سوم تمامی نکات بلاغی و اسرار بدیع را بر آیه‌های قرآن پیاده کرده، و به خوبی از عهده این کار بر آمده است. جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۰) نیز به طور گسترده کتابی در سه مجلد ضخیم با عنوان معتزک الاقران فی اعجاز القرآن به رشته تحریر در آورده است.

اخیرا کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی در زمینه اعجاز قرآن نوشته شده که مشهورترین آن‌ها عبارت‌اند از: «المعجزه الخالده علامه سید هبه الدین شهرستانی»، «اعجاز القرآن استاد مصطفی صادق رافعی»، «اللبا العظیم استاد عبد الله دراز»، «اعجاز قرآن علامه طباطبایی. علاوه بر نوشته‌هایی نیز به عنوان مقدمه تفسیر نوشته‌اند مانند مقدمه تفسیر «آلاء الرحمان شیخ محمد جواد بلاغی و «البیان استاد آیت الله خوبی».

معجزه یک ضرورت دفاعی

بدون شک معجزه برای پیامبران-به ویژه اولو العزم (۳)- یک وسیله اثباتی به شمار می‌رود تا سند نبوت و شاهد صدق دعوت آنان قرار گیرد و گواه آن باشد تا که از جهان غیب پیام آورده‌اند. لذا معجزه‌ای که به دست آنان انجام می‌گیرد باید نشانه‌ای از «ما ورای

الطبیعه باشد، یعنی کاری انجام گیرد که طبیعت این جهان از عهده انجام آن عاجز باشد، به همین جهت آن را «خارق العاده» (۴) توصیف می‌کنند، یعنی بیرون از شعاع تاثیرات طبیعی مالوف (عوامل طبیعی شناخته شده و معروف) قرار گرفته است.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که معجزه یک ضرورت تبلیغی است یا ضرورت دفاعی؟ یعنی پیامبران دعوت خود را از همان روز نخست با معجزه آغاز می‌کنند، یا موقعی که با شبهه‌های منکرین رو به رو می‌شوند معجزه ارائه می‌دهند؟ سیره پیامبران و صراحت قرآن بر امر دوم دلالت دارد. اساساً هیچ پیامبری از همان آغاز، دعوت خود را با معجزه هم راه نمود، ولی هنگامی که با منکران رو به رو گردید و درخواست معجزه نمودند- یا بدون درخواست و صرفاً برای دفع شبهات آنان معجزه آورده است. دعوت انبیا عین صراحت حق است که با فطرت اصیل انسان‌دم ساز و با عقل سلیم هم آهنگ می‌باشد. چیزی را می‌گویند که فطرت و عقل بشری بی‌درنگ و آزادانه آن را می‌پذیرد. و بالحق انزلناه و بالحق نزل (۵)، ما قرآن را که عین حقیقت است فرو فرستادیم [یعنی حقیقتی آشکار و انکار ناپذیر] و همین گونه فرود آمد. «له دعوة الحق» (۶)، خدا را دعوتی است حق و روشن. فتوکل علی الله انک علی الحق المبین (۷)، بر خدای خود تکیه کن. راهی که می‌روی حق و آشکار است.

ذلك الكتاب لا ريب فيه (۸)، این کتاب جای تردیدی در آن نیست، یعنی آن اندازه شواهد صدق، آن را فرا گرفته که راه تشکیک و تردید در آن را بسته است. لقد جاءت رسل ربنا بالحق (۹)، پیامبران همگی حق آور بودند. یا ایها الناس قد جاءکم الحق من ربکم (۱۰)، ای مردم! آن چه را که برای شما آمده صرفاً حقیقت آشکاری است. الله الذی انزل الكتاب بالحق و المیزان (۱۱)، خداوندی که کتاب و شریعت را حقیقتی آشکار و معیار سنجش حق از باطل قرار داد.

از این رو در جای جای قرآن تصریح شده که صاحب نظران اندیش‌مند، بی‌درنگ دعوت حق را می‌پذیرند و به ندای حقیقت لبیک می‌گویند. تنها کسانی که حق را خوش آیند ندارند یا با مصالح موهوم خویش سازگار نمی‌بینند، آن را نمی‌پذیرند، گر چه در دل به حق بودن آن اذعان و اعتراف دارند. و یری الذین اتوا العلم الذی انزل الیک من ربک هو الحق و یهدی الی صراط العزیز الحمید (۱۲)، دانش‌مندان اندیش‌مند به خوبی در می‌یابند آن چه بر تو نازل گشته، صرف حقیقت است و به سوی راه حق تعالی که عزیز و حمید است هدایت می‌کند. مقصود از عزیز، یگانه قدرت قاهره حاکم بر جهان هستی است و حمید به معنای ستوده و پسندیده است. و لیعلم الذین اتوا العلم انه الحق من ربک فیؤمنوا به فتخبت له قلوبهم (۱۳)، تا دانش‌وران بدانند که شریعت الهی محض حق است و آن را باور دارند و دل‌های شان در برابر آن خاشع و حالت نرمش پیدا کند.

درباره فرهیختگان از ترسایان نجران در پیش‌گاه قرآن، با ستایش از آنان، چنین گوید: و اذا سمعوا ما انزل الی الرسول تری اعینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق (۱۴)،

همین که بشنوند آن چه را که بر پیامبر نازل گشته، می‌بینی دیدگان‌شان [از شدت شوق و وجد درونی] لبریز از اشک گردد، زیرا حق را دریافته‌اند.

آری، کسانی که حق ستیزند در برابر آن ایستادگی می‌کنند: لقد جئناکم بالحق ولكن اکثرکم للحق کارهون (۱۵)، ما آن چه که آوردیم حقیقت آشکاری است، ولی بیش‌تر شما حق را خوش ندارید. و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً و علواً (۱۶)، گر چه [بازبان] آن را انکار نموده، ولی در دل آن را شناخته، باور داشته‌اند و این انکار ناشی از حالت ظلم و استکبار آنان است. لذا طبق منطق قرآن، هم‌واره حق آشکار است و باطل خود نما و برای پذیرفتن حق دلیلی جز فطرت و حجتی جز خرد حاجتی نیست. برای حق جویان و حقیقت‌پویان دلیلی روشن‌تر از بیان خود حق نمی‌باشد و به حجت و برهان نیاز ندارد، زیرا حق، خود آشکار است و فطرت پاک آن را پذیرا است.

امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «سنت الهی بر آن جاری است که هرگز حق با باطل اشتباه نگردد و هیچ حقی به صورت باطل جلوه ننماید و هیچ باطلی به صورت حق نمود نکند». یعنی حق خود جلوه‌گر است و جای شبهه نمی‌گذارد.

آن گاه فرمود: «و لو لم يجعل هذا هكذا ما عرف حق من باطل (۱۷). یعنی اگر چنین نبود که هم واره حق خودنما باشد و از باطل خود را جدا سازد، هرگز راهی برای شناخت حق از باطل وجود نداشت. بدین معنا که شناخت حق و جدا ساختن آن از باطل یک امر فطری و بدیهی است و گر نه معیاری برای جدایی حق از باطل وجود نداشت. این یک اصل است که پایه‌های تمامی شناخت‌ها بر آن استوار است، از جمله، شرایع و پیام‌های آسمانی که بر دست پیامبران عرضه می‌شود، حقایق آشکاری است که فطرت پاک، آن را پذیرا می‌باشد.

در قرآن آن جا که از «تحدی و اعجاز» سخن به میان می‌آید، با جمله و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثله (۱۸) آغاز می‌شود. هم چنین آیات دیگر که حالت شک و تردید یا به عبارت روشن‌تر حالت تشکیک مشرکان و منافقان و مقابله کنندگان با قرآن و اسلام را در نظر می‌گیرد.

ام یقولون تقوله بل لا یؤمنون. فلیاتوا بحدیث مثله ان کانوا صادقین (۱۹). ام یقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله (۲۰). ام یقولون افتراه قل فاتوا بسورۃ مثله (۲۱).

لذا مخاطبین به این گونه هم آوردی خواهی (تحدی)، تنها کسانی اند که گفته‌اند:

و اذا تتلی علیهم آیاتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطیر الاولین (۲۲).

فقال ان هذا الا سحر یؤثر (۲۳). و لقد نعلم انهم یقولون انما یعلمه بشر (۲۴) قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء (۲۵).

این گونه سخنان بی‌رویه هرگز از کسانی که به راستی، ایمان آوردند و از همان آغاز دعوت آن را پذیرفتند، صادر نگشته و هرگز این گونه تحدی‌ها و هم آورد خواهی‌ها به آنان متوجه نبوده است، زیرا نیازی نبوده و اینان با فطرتی پاک و سرشتی ناآلوده به سراغ دعوت حق آمدند و آن را یافته و پذیرفتند. اساسا کسانی از پیامبر اسلام و دیگر پیامبران درخواست معجزه می‌کردند که خواهان ایجاد شبهه و حالت تردید در درون مردم بوده‌اند.

و قال الذین لا یرجون لقاءنا انت بقرآن غیر هذا او بدله (۲۶). و قالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعا. او تکون لک جنۃ من نخیل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفجیرا. او تسقط السماء کما عمت علینا کسفا او تاتی بالله و الملائکۃ قیلا. او یکون لک بیت من زخرف او ترقی فی السماء و لن نؤمن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه. قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا (۲۷).

حضرت موسی علیه السلام با آن که عصا و ید بیضاء هم راه داشت، آن را موقعی ارائه داد که با انکار فرعونیان و مقابله قبطیان قرار گرفت و از او برای اثبات نبوت خویش دلیل و نشانه خواستند.

خداوند به موسی و هارون دستور می‌دهد:

فاتیا فرعون فقولانا رسول رب العالمین، نزد فرعون رفته به او بگوئید: ما پیامبران پروردگار جهانیانیم. فرعون به آنان گفت: «و ما رب العالمین، پروردگار جهانیان چیست؟».

موسی گفت: «رب السماوات و الارض و ما بینهما ان کنتم موقنین، پروردگار آسمان‌ها و زمین و آن چه در میان آن دو می‌باشد. اگر دارای باور درونی باشید، یعنی اگر به درون خود بنگری، شاهد صدق این مدعا را در خود می‌یابی.

فرعون از روی تمسخر به اطرافیان خود روی کرده گفت: «الا- تستمعون، آیانی شنوید» که موسی چه مطالب ناباوری را مطرح می‌سازد؟ موسی روی به آنان کرده و گفت: «ربکم و رب آبائکم الاولین، پروردگار شما و پدران پیشین شما» نه مانند فرعون که دعوی ربوبیت را تنها در این برهه زمانی دارد.

آن گاه فرعون با خشم و تمسخر گفت: «ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون، پیامبری که به سوی شما فرستاده شده دیوانه‌ای بیش نیست. موسی گفت:

«خدایی را که من می‌خوانم پروردگار شرق و غرب و آن چه در آن میانه است کنایه از آن که ادعای ربوبیت تو صرفا به جهت سلطه

بر ملک مصر و رود نیل است و بسی محدود و هرگز با گستره خدایی پروردگار جهان قابل قیاس نیست و هرگز سلطه محدود با سلطه نامحدود قابل قیاس نیست قال رب المشرق و المغرب و ما بینهما ان کنتم تعقلون .لذا به اندیشیدن دستور می دهد. این پاسخ در مقابل نسبت دیوانگی است که فرعون به موسی داده است.

باز هم فرعون در خشم رفت و قاطعانه بدون هیچ دلیل قانع کننده‌ای گفت: «لئن اتخذت الها غیری لاجعلنک من المسجونین، اگر جز من، خدایی برگزینی تو را از [جمله] زندانیان خواهم ساخت .موسی با ملایمت گفت: «اولو جتتک بشیء مبین، گر چه برای تو دلیل آشکاری [بر صحت دعوی خویش] بیآورم؟!». فرعون گفت: «فات به ان کنت من الصادقین، بیاور اگر راست می گویی . آن گاه حضرت موسی، عصا و ید بیضاء را ارائه داد «فالقی عصاه فاذا هی ثعبان مبین. و نزع یده فاذا هی بیضاء للناظرین . بافکندن عصا و تبدیل آن به ماری عظیم الجثه و هولناک و بیرون آوردن دست از آستین و درخشیدن آن با نور سفیدی خیره کننده، معجزه خود را ارائه داد که در این هنگام فرعون از وحشت آن را سحر خوانده در صدد مقابله بر آمد (۲۸) .

در سوره ابراهیم به طور عموم تقاضای معجزه را از جانب کسانی یاد آور شده که حالت انکار داشته‌اند، همان گونه که درباره پیامبر اسلام یاد آور شدیم. حضرت موسی علیه السلام آن جا که با قوم خود و نافرمانی‌هایی که می کردند روبرو شد به آنان یاد آور می شود:

الم یاتکم نبؤ الذین من قبلکم قوم نوح و عاد و ثمود و الذین من بعدهم، لا یعلمهم الا الله . جاءتهم رسلهم بالبینات فردوا یدیهم فی افواههم و قالوا انا کفرنا بما ارسلتم به، و انالفی شک مما تدعوننا الیه مریب. قالت رسلهم فی الله شک فاطر السماوات و الارض یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یؤخرکم الی اجل مسمی. قالوا ان اتمم الا بشر مثلنا تریدون ان تصدونا عما کان یعبد آباءنا فاتونا بسطان مبین. قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم ولكن الله یمن علی من یشاء من عباده و ما کان لنا ان ناتیکم بسطان الا باذن الله، و علی الله فلیتوکل المؤمنون. و ما لنا ان لا نتوکل علی الله و قد هدانا سبلنا... (۲۹) ،

آیا سرگذشت پیشینیان را نشنیده‌اید که پیامبران‌شان با دلایلی روشن آمدند، ولی آنان از روی تمسخر خنده‌وار دست بر دهان نهاده (۳۰) و گفتند: ما به آن چه آورده‌اید باور نداریم و در شک و تردید می‌باشیم. پیامبران به آنان گفتند: مگر درباره صانع متعال جاری‌شکی وجود دارد؟ او شما را می‌خواند تا مورد مهر خود قرار دهد و فرصتی است که در اختیار شما قرار داده است. گفتند: شما همانند ما بشر هستید و می‌خواهید ما را از آن چه پدرانمان می‌پرستیدند باز دارید، پس دلیل قوی و روشن ارائه دهید که پیامبرید. پیامبران به ایشان گفتند آری ما بشری بیش نیستیم و از خود مایه‌ای نداریم. خدای بر ما منت نهاده و اگر او بخواهد هر آینه معجزه‌ای که نشان‌گر صحت گفتار ما باشد، ارائه خواهیم داد و به خدا پناه می‌بریم که راه را به ما نشان داده است .

شواهد بر این واقعیت بسیار است که ارائه معجزه هنگامی بوده که انبیا علیهم السلام با شبهات منکرین و تشکیک معاندین رو به رو می‌شدند که برای رفع شبهه و دفع تشکیک، ارائه معجزه ضرورت می‌یافت و گرنه در رویارویی با پاک اندیشان روشن ضمیر، نیازی به معجزه نبوده بلکه همان ارائه حق، بزرگ‌ترین شاهد صدق آنان محسوب می‌گردید.

از این رو معجزه هم چون شمشیر برای شکستن سدهای ایجاد شده در سر راه پیش رفت دعوت حق به کار رفته است. شمشیر برای زدودن موانع خارجی است که دشمن از روی عجز و نداشتن منطق صحیح به وجود می‌آورد و در صدد ایجاد محاصره یا ریشه کن کردن بنیاد حق بر می‌آید و معجزه برای درهم فرو ریختن تمامی شبهاتی بوده که دشمنان-به گمان خود- از آن حصار به وجود آورده بودند.

پس کاربرد معجزه و شمشیر اساسا برای ارائه دعوت و اثبات حقانیت آن نبوده، بلکه در رتبه دوم و هنگام برخورد با موانع از آن‌ها استفاده شده است. لذا هر دو، وسیله دفاعی به شمار می‌روند نه وسیله تبلیغی محض.

پی‌نوشتها:

۱. ر.ک: الفهرست، ص ۶۳ آن جا که از علوم قرآنی سخن می گوید و ص ۲۵۹ آن جا که از مذاهب اهل اعتزال بحث می کند. (چاپ قاهره-الاستقامه).
۲. بست: شهرکی در نزدیکی کابل محل اقامت وی بوده است. ر.ک: مقدمه کتاب ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن. و نیز مقدمه التمهید، ج ۱، ص ۸.
۳. پیامبران اولو العزم پیامبرانی اند که دارای شریعتی نو و کتابی تازه باشند، آنان پنج نفرند: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله.
۴. یعنی خارج از محدوده عوامل مؤثر که متعارف و شناخته شده است. ولی هرگز بر خلاف ناموس طبیعت نیست، چه این که قانون علت، طبیعی و خدشه بردار نیست. تنها علت به وجود آمدن معجزه، غیر متعارف بودن آن است ولی برای بشریت امکان شناخت آن بر اساس موازین طبیعی هرگز میسر نیست و گرنه هیچ پدیده‌ای در صحنه هستی بدون علت متناسب خود، امکان وجود ندارد و علت العلل اراده خداوندی است و چگونگی تاثیر در باب علت نیز تحت اراده او است که می تواند دگرگون سازد یا سرعت بخشد و معجزه از همین طریق صورت می گیرد. لذا خارق العاده می گویند نه خارق الطبیعه.
۵. اسراء ۱۰۵: ۱۷.
۶. رعد ۱۴: ۱۳.
۷. نمل ۷۹: ۲۷.
۸. بقره ۲: ۲.
۹. اعراف ۴۳: ۷.
۱۰. یونس ۱۰۸: ۱۰.
۱۱. شوری ۱۷: ۴۲.
۱۲. سبأ ۶: ۳۴.
۱۳. حج ۵۴: ۲۲.
۱۴. مائده ۸۳: ۵.
۱۵. زخرف ۷۸: ۴۳.
۱۶. نمل ۱۴: ۲۷.
۱۷. برقی، محاسن، کتاب مصابیح الظلم، ج ۱، ص ۴۳۲، شماره ۹۹۸/۴۰۰.
۱۸. بقره ۲۳: ۲.
۱۹. طور ۳۴-۵۲: ۳۳.
۲۰. هود ۱۳: ۱۱.
۲۱. یونس ۳۸: ۱۰.
۲۲. انفال ۳۱: ۸.
۲۳. مدثر ۲۵: ۷۴-۲۴.
۲۴. نحل ۱۰۳: ۱۶.
۲۵. انعام ۹۱: ۶.
۲۶. یونس ۱۵: ۱۰.

۲۷. اسراء ۹۳: ۱۷-۹۰.

۲۸. ر.ک: سوره شعراء آیات (۳۴-۱۶) و سوره اعراف آیات (۱۱۰-۱۰۳).

۲۹. ابراهیم ۱۴: ۱۲-۹.

۳۰. این حالتی است که برای تمسخر انجام می‌دهند، مانند آن که خنده‌شان گرفته دست بر دهن می‌نهند.

تشخیص اعجاز

معجزه باید به گونه‌ای انجام گیرد تا کارشناسان همان دوره به خوبی تشخیص دهند که آن چه ارائه شده به درستی نشانه ما و رای جهان طبیعت و بیرون از توان بشریت است و هیچ گونه ظاهر سازی و رویه کاری در کار نیست (۱) و این واقعیت باید برای همیشه محفوظ بماند. لذا انبیا کارهایی انجام دادند که از توان ماهرترین کارشناسان آن دوره بیرون بوده تا این که به خوبی این تشخیص صورت گیرد و برای همیشه این برتری و تفوق روشن باشد.

از همین رو معجزه اسلام قرآن است که با شیواترین سبک و رساترین بیان و استوارترین محتوا بر عرب آن زمان عرضه شد، در حالی که یگانه مهارت عرب آن دوره در زبان و بیان آنان بوده و به خوبی تشخیص دادند که این سخن نمی‌تواند ساخته بشر باشد که این گونه آنان را از هم آوردی ناتوان سازد. البته این بلندای شیوه قرآنی - چه از لحاظ نظم و چه از لحاظ محتوا - هم چنان پا بر جا است.

ولید بن مغیره مخزومی که سخن‌وری نیرومند و از سران بلند پایه و سرشناس عرب به شمار می‌رفت درباره قرآن چنین می‌گوید: «یا عجباً لما يقول ابن ابی کبشه (۲)، فوالله ما هو بشعر ولا بسحر ولا بهدی جنون و ان قوله لمن کلام الله...، آن چه فرزندان ابی کبشه می‌سراید، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه گزاف گویی بی‌خردان، بی‌گمان گفته او سخن خداست...».

هم او - موقعی که از کنار پیامبر می‌گذشت و آیاتی چند از سوره مؤمن را که در نماز تلاوت می‌فرمود شنید - گفت: «والله لقد سمعت من محمد آنفا کلاماً ما هو من کلام الانس و لا - من کلام الجن، و الله ان له لحلاوة، و ان علیه لطلاوة، و ان اعلاه لثمر، و ان اسفله لمغدق. و انه یعلو و ما یعلی، به خدا سوگند! چندی پیش از محمد صلی الله علیه و آله سخنی شنیدم که نه به سخن آدمیان می‌مانست و نه به سخن پریان. به خدا سوگند! سخن او شیرینی ویژه‌ای و رویه زیبایی دارد. هم چون درختی برومند و سر بر افراشته، که بلندای آن پر ثمر و اثر بخش و پایه آن استوار است و ریشه مستحکم و گسترده دارد. همانا بر دیگر سخنان برتری خواهد یافت و سخنی دیگر بر آن برتر نخواهد گردید» (۳).

طفیل بن عمرو دوسی که مردی شاعر پیشه و با اندیشه و از اشراف قریش به شمار می‌رفت، عازم خانه خدا گردید. کسانی از قریش به گرد او آمدند تا او را از حضور و شنیدن سخن پیامبر باز دارند، گوید: «محمد صلی الله علیه و آله را در مسجد یافتیم و سخن او را شنیدم، خوش آیندم آمد. به دنبال او روانه شدم و با خود گفتم: وای بر تو، گوش فراه، اگر سخن راست گوید بپذیر و اگر نادرست بود ناشنیده بگیر. در خانه به خدمت او شتافتم و عرضه داشتم: آن چه داری بر من عرضه کن. او اسلام را بر من عرضه کرد و آیاتی چند از قرآن بر من تلاوت نمود، به خدا سوگند! چنین سخنی شیوا و جالب نشنیده بودم و مطالبی ارجمندتر از آن نیافته بودم. از این رو اسلام آوردم و شهادت به حق را از دل و جان بر زبان جاری ساختم. آن گاه به سوی قوم خود شتافت و سر گذشت خود را بر ایشان باز گو کرد و همگی اسلام را پذیرفتند و او یکی از داعیان بلند آوازه اسلام شناخته شد (۴).

نضر بن حارث بن کلداه از سران قریش و تیزهوشان عرب شناخته می‌شد که با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دشمنی آشکار داشت. لذا شهادت مانند او درباره عظمت قرآن و نیرومندی آن در پیش رفت دعوت، قابل توجه است. «والفضل ما شهدت به الاعداء، بزرگی همان بس که دشمنان بر آن گواه شوند».

او از در چاره اندیشی درباره پیامبر صلی الله علیه و آله با سران قریش چنین گوید: «به خدا سوگند! پیش آمدی برایتان رخ داده که تا کنون چاره‌ای برای آن نیاندیشیده‌اید.

محمد در میان شما جوانی بود آراسته، مورد پسند همگان، در سخن راست‌گوترین و در امانت داری بزرگ و ارترین شما بود. تا هنگامی که موی‌های سفید در دو طرف گونه‌اش هویدا گشت و آورد آن چه را که آورد، آن گاه گفتید: ساحر است. نه به خدا سوگند! هرگز به ساحری نمی‌ماند. گفتید: کاهن است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او به سخن کاهنان نمی‌خورد. گفتید: شاعر است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او بر اوزان شعری استوار نیست. گفتید: دیوانه است. نه به خدا سوگند! هرگز رفتار او به دیوانگان نمی‌ماند. پس خود دانید و درست بیاندیشید، که رخ داد بزرگی پیش آمد کرده که نباید آن را ساده گرفت (۵).

ابو الولید عتبۀ بن ربیع، که بزرگ قریش محسوب می‌شد، روزی با سران قریش در مسجد الحرام نشست. پیامبر اسلام نیز در گوشه دیگر مسجد نشست. عتبۀ رو به اشراف قریش کرده و گفت: «آیا روا می‌دارید که اکنون محمد صلی الله علیه و آله را تنها یافته با او سخن گویم، باشد تا او را قانع سازم، او را تطمیع نموده از دعوت خویش دست بردارد؟» البته این موقعی بود که امثال حمزۀ بن عبد المطلب و جمعیت انبوهی به پیامبر اسلام گرویده بودند و روز به روز رو به افزونی بودند! همگی به او گفتند: «اگر می‌توانی با او سخن گو و به هر گونه‌ای می‌توانی او را قانع ساز.»

عتبۀ نزد پیامبر آمده گفت: «ای فرزند برادر!-عرب را چنین عادت بود که افراد هر قبیله به افراد هر قبیله دیگر» یا ابن اخی ای فرزند برادر خطاب می‌کردند- تو دارای شرف خانوادگی هستی، ولی چیزی را مدعی هستی که موجب برخورد و تفرقه میان قوم خود گردیده است. اکنون گوش فراده تا مطلبی را بر تو عرضه دارم!

پیامبر فرمود: «بگو، گوش فرا می‌دهم. عتبۀ گفت: «ای فرزند برادر! اگر هدف تو اندوختن ثروت است، آن اندازه اموال برای تو فراهم می‌سازیم تا ثروت مندترین مردم قریش گردی. اگر تشنه مقامی، تو را رئیس خود می‌گردانیم. و اگر خواسته باشی تو را فرمان روای خود می‌سازیم. سپس گفت: «آن که بر تو ظاهر می‌گردد و چیزهایی با تو زمزمه می‌کند، خللی است که بر اعصاب تو اثر گذارده، حاضریم تو را با خرج خود کاملاً- مداوا کنیم و از بذل مال در این زمینه دریغ نوزیم...» عتبۀ می‌گفت و پیامبر کاملاً ساکت، به تمام گفته‌هایش گوش فرا داد. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و آله به او گفت: «آیا از گفتن مطالب خود پایان یافتی؟» گفت: «آری. فرمود: «پس اکنون به سخن من گوش فراده عتبۀ گفت: «با جان و دل آماده‌ام پیامبر صلی الله علیه و آله در این هنگام لب به تلاوت قرآن گشود و از ابتدای سوره فصلت شروع به خواندن نمود: بسم الله الرحمن الرحیم... کتاب فصلت آیات قرآنی عربیاً لقوم یعلمون. بشیراً و نذیراً... (۶) و هم چنان ادامه داد و عتبۀ با تمام وجود گوش فرا می‌داد، دست‌ها را به عقب سر بر زمین تکیه داده، مجذوب تلاوت پیامبر گردیده بود، تا موقعی که به آیه سجده رسید و پیامبر صلی الله علیه و آله سجده نمود. سپس گفت: «ای ابو الولید! شنیدی آن چه را که بر تو تلاوت کردم، اکنون این تو و اندیشه خود تا چگونه قضاوت نمایی! در این هنگام عتبۀ از حالت جذبه روحی که به او دست داده بود، بیرون آمد و بدون آن که چیزی بگوید به سوی دوستانش روانه گشت. او را دگرگون دیدند و میان خود گفتند: عتبۀ با آن حالتی که رفت با حالتی دیگر می‌آید. موقعی که نزد آنان نشست گفتند: «چه خبر آورده‌ای؟» گفت: «آن چه آورده‌ام آن است که سخنی شنیدم، به خدا سوگند! هرگز چنین سخنی شیوا نشنیده بودم، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه کفایت، آن گونه که شما می‌پندارید. ای گروه قریش! از من بپذیرید و به من واگذار کنید. این مرد را به حال خود رها سازید و با او کاری نداشته باشید. به خدا سوگند! سخنی که من از وی شنیدم پی آمد کلانی به دنبال دارد. اگر عرب با دست‌دیگران [جز قریش] کار او را ساختند از دست او آسوده شده‌اید و اگر بر عرب پیروز آید- که آینده چنین می‌نماید- پس پیروزی او پیروزی شماست و فرمان روایی او فرمان روایی شما و عزت و آبروی او عزت و آبروی شماست. آن گاه شما به وسیله او خوش بخت‌ترین مردم جهان خواهید گردید.» بدو گفتند: «ای ابو الولید! محمد صلی الله علیه و آله تو را با بیان خود سحر

کرده است.» گفت: «آن چه به شما گفتم نظر من است، اکنون هر گونه خواهید رفتار کنید» (۷).

ابوذر غفاری، جندب بن جناده، برادری داشت به نام انیس که شاعری توانا و هم آورد طلب بود و در مسابقات شعری شرکت می نمود و بر اقران (هم آوردان) خود هم واره برتری داشت. ابوذر گوید: «نیرومندتر از برادرم انیس شاعری را نیافتم، با دوازده شاعر نامی در دوران جاهلیت مسابقه داد و بر همه برتری یافت. او عازم مکه بود، به او گفتم: تو از سخن و سخن‌وری سر رشته داری، باشد از پیامبری که در آن جا به دعوت بر خواسته خبری برایم بیاوری. مدتی طولانی گذشت و از سفر آمد به او گفتم: چه کردی؟ گفت: مردی را در مکه دیدم که بر شیوه تو بود- ابوذر بیش از سه سال بود که خدا را عبادت می کرد و از بتان بیزاری می جست- و بر این گمان بود که خداوند او را به پیامبری فرستاده است. ابوذر گوید: به او گفتم: مردم چه می گویند؟ گفت: می گویند شاعر یا کاهن یا ساحر است. ولی من سخنان ناهنجار کاهنان را شنیده‌ام و اوزان شعری را خوب یاد دارم، هرگز بدان نمی ماند، به خدا سوگند! او راست می گوید و مردم درباره او دروغ می گویند» (۸).

از این گواهی‌ها از بزرگان و سخن دانان عرب درباره قرآن فراوان است که تاریخ آن را ضبط کرده و در بستر تاریخ این گواهی‌ها زنده بوده و برای همیشه جاویدان خواهد ماند (۹).

پی نوشتها:

۱. البته این بدین معنا نیست که این تشخیص مخصوص همان دوره باشد، زیرا ضرورت دارد که در طول تاریخ روشن باشد آن چه بر دست انبیا انجام گرفته از توان بشریت به طور مطلق خارج است و با فعل و اراده ما فوق الطبیعه انجام گرفته و اگر فرضاً امروزه ثابت گردد که آن چه در آن روزگار انجام گرفته از ابزاری استفاده شده که کاملاً طبیعی ولی از دید کارشناسان آن روزگار پوشیده بوده است، لازمه اش آن خواهد بود که العیاذ بالله انبیا نیرنگ باز ماهری بوده‌اند و در رسالت الهی دروغ گفته‌اند. چنین احتمالی هرگز درباره انبیا عظام نشاید وساحت قدس ایشان از هر گونه دغل بازی و تزویر به دور است.

۲. مشرکان، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را با این عنوان یاد می کردند و او را به ابو کبشه نسبت می دادند. او مردی از قبیله خزاعه بود که در دیانت با قریش مخالفت ورزید. گویند او جد مادری پیامبر بود که او را به وی نسبت می دادند.

۳. ر. ک: تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۹۸. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۸. سهیلی، الروض الانف، ج ۲، ص ۲۱. ابن اثیر: اسد الغابه، ج ۲، ص ۹۰. ابن عبد البر، الاستیعاب، ج ۱، ص ۴۱۲. ابن حجر، الاصابه، ج ۱، ص ۴۱۰.

قاضی عیاض، الشفا، چاپ سنگی، ص ۲۲۰. ملا علی قاری، شرح شفا، ج ۱، ص ۳۱۶. غزالی، -احیاء العلوم، ج ۱، ص ۲۸۱. ط ۱۳۵۸ ه. سید هبه الدین شهرستانی، المعجزه الخالده، ص ۲۱. حاکم نیشابوری، المستدرک، ج ۲، ص ۵۰۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۲۸۳.

۴. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۵-۲۱. اسد الغابه، ج ۳، ص ۵۴.

۵. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۰. الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۸۰.

۶. فصلت ۴: ۴۱-۳.

۷. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۳.

۸. قاضی عیاض، الشفا، ص ۲۲۴. شرح آن، چاپ اسلامبول سال ۱۲۸۵، ج ۱، ص ۳۲۰. صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۵۳. مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۳۳۹. اصابه ابن حجر، ج ۱، ص ۷۶ و ج ۴، ص ۶۳.

۹. ر. ک: التمهید، ج ۴.

وجوه اعجاز قرآن

ندیش مندان در مورد اعجاز قرآن بحث‌های دامنه داری کرده و در این زمینه ابعاد گوناگونی را مطرح کرده‌اند. البته در این موضوع

برخی اختلاف نظرها نیز وجود دارد. پیشینیان به گونه‌ای اندیشیده‌اند و متاخرین به گونه دیگر و چیزهایی بر اقوال گذشته افزوده‌اند. ذیلاً به نظریات گوناگون در باب اعجاز قرآن اشارت می‌شود:

۱. ارباب ادب و سخن دانان عرب، اعجاز قرآن را در گرو فصاحت و بلاغت والای آن دانسته‌اند. رسا بودن بیان و روان بودن عبارات که در چینش واژه‌ها رعایت شده و گزینش کلمات که دقیق انجام گرفته، نظم کلمات که هر یک در جای مناسب خود قرار گرفته، آن چنان ترکیبی به وجود آورده که از لحاظ تعبیر و آوای الفاظ و کلمات بافتی به هم پیوسته و پیوند خورده فراهم آورده به گونه‌ای که گویی سر تا سر هر آیه و سوره، واحد منسجمی را تشکیل داده و غیر قابل تفکیک‌اند، تمامی این‌ها بر قدرت و قوت این سخن الهی دلالت دارند. به علاوه، ویژگی‌های کلمات انتخاب شده به گونه‌ای است که جا به جایی کلمات یا تبدیل آن‌ها هرگز امکان پذیر نیست. این سری است که بزرگان علم و ادب به آن پی برده و گفته‌اند:

هرگاه کلمه‌ای از قرآن را از جای خود برداری، آن گاه تمامی لغت عرب را جستجو کنی تا کلمه دیگری را بتوان جای گزین آن نمایی هرگز نخواهی یافت. زیرا کلمه دیگری که هم از لحاظ معنا و محتوا، و هم از لحاظ آوا و هماهنگی با کلمات ردیف یافته آن (که دو طرف آن قرار گرفته‌اند) با آن، یکی باشد یافت نمی‌شود. این می‌رساند که در کلمات انتخابی هر جمله و جمله‌های انتخابی هر آیه، آن اندازه دقت به کار رفته که از توان بشر بیرون می‌باشد، زیرا این گونه رعایت دقیق کلمات و جملات انتخابی، به احاطه کامل و حضور ذهنی بالفعل نیاز دارد و انسان هر اندازه که در شناخت و ویژگی‌های لغت پیش رفت کرده و آمادگی داشته باشد، این گونه احاطه وسیع و حضور ذهنی دائم نخواهد داشت، و احیاناً هر چند که قوی و نیرومند باشد - اشتباه می‌کند و واژه‌ها یا جملاتی را به کار می‌برد که مورد خرده گیری قرار می‌گیرد. این خاصیتی است که در نوع سخن سرایان آزموده و عبارت پردازان با سابقه یافت می‌شود. ولی قرآن - با آن گستردگی و طول زمان نزول - بر همان قوت و قدرت کلامی خود استوار و یک سان است.

درباره دقت در چینش و انتخاب حساب شده کلمات گفته‌اند: «لو انتزعت منه لفظه ثم ادير بها لغة العرب كلها على ان يوجد لها نظير في موضعها الخاص لم يوجد البته (۱)».

۲. اسلوب بیان و سبک و شیوه نظم قرآن، جمله بندی‌های و چینش الفاظ و عبارات، در قالبی نو و اسلوبی تازه بر عرب عرضه شده، که کاملاً بی سابقه بوده و پس از آن نیز کسی مانند آن نیاورده است. با این که این گونه نظم و تالیف کلام تازه‌گی داشت، ولی از چارچوب اسلوب‌های کلامی عرب بیرون نبود. انواع کلام که در میان فصحای عرب متداول بود یا شعر است یا نثر یا سجع (۲)، که هر یک دارای محاسنی و در کنار آن نیز معایبی بود.

حسن شعر در گیرا بودن آن است که مایه جذب و نفوذ در اعماق قلب می‌گردد، ولی قید قافیه و رعایت وزن خاص، آزادی صاحب سخن را تا حدودی سلب می‌کند. حسن نثر در آزاد بودن صاحب سخن است. هر گونه کلمات و الفاظی که متناسب با معنای مراد خود می‌داند آزادانه انتخاب و به کار می‌برد، ولی آن گیرایی و جذبه شعری را ندارد. سجع گرچه احیاناً به ظاهر زیبا است و یک گونه هنر نمایی سخن وری به شمار می‌رود، ولی تکلف و دشواری و احیاناً به کار بردن کلمات نامناسب، از زیبایی آن می‌کاهد.

قرآن میان این سه نوع کلام جمع کرده، دارای محاسن هر یک و فاقد معایب آن‌ها می‌باشد. این از شگفتی‌های سبک قرآنی است. جذابیت شعر، هم راه با آزادی کامل نثر و زیبایی سجع بدون تکلف را دارا می‌باشد. این ویژگی عجیب برای سخن دانان و سخن سنجان عرب از همان آغاز آشکار بوده و هم‌واره برای علمای ادب مشهود بوده است.

بسیاری از بزرگان علم و ادب، برجسته‌ترین جنبه اعجاز قرآن را در همین جهت یاد کرده‌اند، از جمله، شیخ عبد القاهر جرجانی، سکاکی و راغب اصفهانی، که در جای خود آورده‌ایم. پیش از این نیز سخنان بزرگان عرب را یاد آور شدیم، از جمله سخن ولید که گفته بود: «ان له لحلاوة، و ان علیه لطلاوة... و انه يعلو و ما يعلو».

۳. متاخرین افزوده‌اند که این نظم و شیوه سبک چنان صورت گرفته که نغمه آفرین و دارای آوای جان بخش و روح افزا

است. هماهنگی حروف هر کلمه نسبت به حروف کلمات هم ردیف آن، چنان هم ساز و دم سازند که از آهنگ‌های و زین و نواهای متین و افسون‌گر حکایت دارد. تمامی انواع جذبه‌های شعری در این نثر مسجع جلوه‌گر است.

جمله بندی‌های کوتاه و بلند قرآن به گونه‌ای تنظیم یافته که با الحان و نغمه‌های صوتی هم گون می‌باشد و تا قاری و تلاوت کننده قرآن با آهنگ‌های والای صوتی آشنایی نداشته باشد نمی‌تواند آن گونه که جمله بندی‌های قرآن شکل یافته، تلاوت نماید. این حقیقتی است که از روز نخست، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدان تصریح فرموده و ائمه هدی علیهم السلام بر آن تاکید داشته و امروزه به خوبی به آن پی برده‌اند. (تفصیل آن در «التمهید» ج ۵ بیان شده است).

۴. مهم‌تر از همه، قرآن شامل معارف عالیه و تعالیم حکیمانه‌ای است که تا آن روز، در توان بشریت نبوده که بدان دست یابد و کسی را یارای چنین اندیشه‌های بلندی نبوده است. ژرف نگری و عمق بینش آورده‌های قرآن، برای بشریت بی سابقه بود: شناخت‌های شگرف قرآن از راز هستی و اسرار وجود، شرح و بسط آن در معرفت صفات جمال و جلال، علت آفرینش جهان و انسان، ودایع الهی که در نهاد انسان نهفته است، از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می‌رود، هدف و مقصد نهایی چیست، مسایلی هستند که تا آن روز به آن خوبی که قرآن بیان داشته آشکار نبود. بعد از آن هم در سایه تعالیم قرآن راه رسیدن به این حقایق برای انسان باز گردید. همین حقایق ارائه شده از جانب قرآن، والاترین جنبه اعجاز آن را می‌رساند. بامختصر مراجعه به اندیشه‌های سامان نیافته انسان آن روز و مقایسه آن با معارف قرآنی و نیز گفته‌های متضاد اندیش مندان برون دینی امروز، به خوبی برتری تعالیم قرآن و دلیل اعجاز آن روشن می‌گردد. (شرح آن در «التمهید» ج ۶ آمده است).

۵. هم چنین در راستای احکام و دستور العمل‌های فراگیر که قرآن عرضه داشته، سلامت جامعه و سعادت زندگی را نیز برای انسان فراهم می‌سازد. رابطه او را با خدا و جهانی فراتر از جهان خاکی نیز استوار می‌دارد.

انسان در این جهان در رابطه با شئون خاص خود (مصلح فردی) می‌کوشد و به ناچار رابطه دیگری نیز با شئون عام (مصلح اجتماعی) دارد که باید مد نظر قرار دهد، زیرا او زندگی مشترکی با سایر انسان‌ها دارد و به صورت تعاونی ادامه زندگی می‌دهد و نمی‌تواند تنها به مصلحت خویش بپاندیشد و مصلحت عامه را نادیده بگیرد. حیات اجتماعی حیات داد و ستد است که حتماً باید رعایت شود و رعایت آن با حاکمیت قانون امکان پذیر است.

قوانین ساخته دست بشر، تنها در راستای تنظیم حیات فردی و حیات اجتماعی قرار دارد و محدوده تصرفات آحاد را در شئون خاص و شئون عامه مشخص می‌سازد، تا از تجاوز یا کوتاهی در انجام وظایف جلوگیری کند.

ولی انسان وابستگی سومی نیز در حیات دارد و آن رابطه او با خدا و جهان دیگر است. همین رابطه است - که اگر مستحکم باشد - «وازع نفسانی (باز دارنده درونی)

او را تشکیل می‌دهد و او را از افراط و تفریط باز می‌دارد و در زندگی کاملاً معتدل می‌سازد.

قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين. یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذن و یهدیهم الی صراط مستقیم (۳)، از جانب خداوند چراغی فروزان و شریعتی تابناک آمد، تا آن کس را که در پی خشنودی خداوند است، به راه‌های سلامت آمیز و سعادت بخش هدایت کند و او را [در زندگی] به طریقه مستقیم رهنمون باشد.

لذا تمامی احکام و قوانین الهی - که قرآن و اسلام عرضه داشته - سه بعدی است. یعنی در این احکام و قوانین شئون فرد و شئون جامعه و نیز رابطه با خدا و معنویت - که حافظ کرامت انسانیت است - رعایت گردیده است. قرآن سعی بر آن دارد، علاوه بر سعادت. در این حیات، سعادت اخروی و جاوید انسان را نیز تامین کند. این در حالی است که قوانین مدون غیر الهی، هر چند خالص و بدون گرایش‌های منحرف کننده بوده باشد، ولی از بعد سوم حیات انسانی تهی است.

همین سه بعدی بودن قوانین شرع، اعجاز و مافوق بشری بودن آن را می‌رساند. (درج «التمهید» شرح آن آمده است).

۶. شیوه استدلال قرآن از ویژگی خاصی برخوردار است که می‌توان آن را یکی از وجوه اعجاز بیانی به شمار آورد و آن جمع میان دو شیوه برهان و خطابه است.

اصولاً این دو شیوه متضاد می‌نمایند، زیرا استدلال برهانی بر مقدمات یقینی (فطریات و بدیهیات) استوار است، در این شیوه روی سخن با خاصه است تا اثبات قطعی کند. ولی شیوه خطابه بر مقدمات ظنی (مشهورات و مقبولات عمومی) تکیه دارد و هدف آن اقناع عامه است. قرآن میان این دو شیوه به ظاهر متضاد جمع کرده و در بیان مطالب و استدلالات خویش، روی سخن با هر دو گروه را دارد، بدین ترتیب که با یک سخن توانسته است، اخضاع (اذعان قطعی) خاصه و اقناع عامه، هر دو را هدف گیرد. لذا استدلال‌های قرآن، در عین سادگی بیان، از عمق و ژرف نگری به سزای برخوردار است. عامه مردم که از رموز استدلال‌ات عقلانی آگاهی چندانی ندارند، به همان ظاهر ساده قانع شده پذیرا می‌گردند. ولی خاصه، از دقت بیان و رموز به کار رفته بهره می‌گیرند.

ابن رشد اندلسی - فیلسوف و دانشمند معروف - در کتاب پر ارج خود «الکشف عن مناهج الادله» (۴) که در همین زمینه نوشته، در این باره مثال روشنی آورده، گوید:

«قرآن برای شناسایی ذات حق تعالی، تشبیه به نور کرده الله نور السماوات والارض (۵) که جهان تاب و فراگیر است و درخشش و نمود هر چیز به وسیله آن می‌باشد. همین اندازه تشبیه برای شناسایی ذات حق تعالی و جای گاه او در جهان هستی، برای عامه مردم کفایت می‌کند و آنان را قانع می‌سازد. ولی در عین حال، این تشبیه آن قدر دقیق و روشن‌گر ذات حق تعالی است، که در راستای تشبیه غیر محسوس به محسوسات، شیواترین و دقیق‌ترین تشبیه به شمار می‌رود، تشبیهی که نمایان‌گر تمام عیار ویژگی‌های ذات حق تعالی می‌باشد.

ذات حق، واجب الوجود و وجود او ذاتی و از حقیقت ذات او برخاسته است و هستی همه موجودات از او است. کنه ذاتش در غایت خفاء و از همه پنهان است، در عین حالی که هستی او و وجودش در نهایت ظهور و بر همه آشکار می‌باشد.

مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء

در عالم محسوس اگر خواسته باشیم چیزی را ببینیم که عین این ویژگی‌ها را دارا باشد، جز نور، نمی‌توان مثالی آورد. پرتو آن سراسر موجودات را فرا گرفته و همه اشیا را نمود داده و نمود هر چیز به نور است، ولی نمود نور، ذاتی و از خود آن می‌باشد. کنه و حقیقت نور، ناشناخته است، ولی درخشش و آثار وجودی آن بر همه آشکار و پیدا است. هر حکیم فرزانه‌ای اگر خواسته باشد برای شناساندن ذات حق مثالی بیاورد، از این تشبیه قرآنی بهتر نخواهد آورد».

۷. اخبار غیبی که در قرآن آمده و گوشه‌ای از اعجاز قرآن را تشکیل می‌دهد، بر سه گونه زمانی (گذشته، حال و آینده) است:

الف - خبر از گذشته، سرگذشت انبیای سلف و امت‌های گوناگون که در بستر زمان بوده‌اند. سرگذشت آنان کم و بیش در کتاب‌های پیشین آمده و بر سر زبان‌ها متداول بوده، ولی کاملاً آلوده و تحریف شده و افسانه وار است.

درباره سرگذشت نوح علیه السلام و حادثه طوفان می‌خوانیم: تلک انباء الغیب نوحیها الیک ما کنت تعلمها انت و لا قومک من قبل هذا (۶)، این از خبرهای غیب است که بر تو وحی می‌کنیم. پیش از این، نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو. «سرگذشت نوح و حادثه طوفان، در نوشته‌های پیشین به ویژه در سفر پیدایش (۷) تورات به تفصیل آمده، ولی نه به آن گونه که در قرآن پاک و منزله آمده است.

درباره سرگذشت یوسف علیه السلام نیز می‌خوانیم: ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک (۸) با آن که در سفر پیدایش (۹) به تفصیل شرح آن آمده است، ولی نه به درستی و پاکی بیان قرآن. هم چنین درباره موسی و هارون و بنی اسرائیل و فرعون (۱۰) و نیز درباره حضرت مریم و زکریا (۱۱) این گونه تعبیرها آمده، که حاکی از امانت در نقل و حفظ قداست مقام انبیا و اولیای خدا است. ولی این جهت در تورات هرگز رعایت نشده، بلکه برعکس، از مقامات عالیه آنان کاسته است.

ب-خبر از حاضر، خبرهای غیبی است که قرآن از دسیسه‌های و توطئه‌های منافقان و هم‌دستان آنان، مشرکان و یهودیان پرده برداشته و آنان را رسوا ساخته است. این گونه آیات در قرآن فراوان است (۱۲).

پ-خبر از آینده، خبر از پیش آمدهایی است که در آینده دور یا نزدیک واقع می‌گردید، به ویژه حوادث قریب الوقوع تا آن که اخبار غیبی قرآن مشهود گردد. مانند خبر از فتح و پیروزی‌ها و گسترش اسلام و نابودی و سرکوب شدن دشمنان که یک‌به‌یک و پی‌در‌پی تحقق یافت. خبر از غلبه روم بر فارس پس از اندی سال و هم‌من بعد غلبه سیغلبون فی بضع سنین (۱۳) از این قبیل است. این جنگ میان ایران و دولت بیزانس از سال ۶۰۳ م تا سال ۶۲۲ م (سال هجرت پیامبر به مدینه) ادامه داشت.

ابتدا برتری با خسرو پرویز بود و سوره روم که در مکه نازل گشته، خبر از تغییر وضع جنگ داد. با گذشت چند سال نوبت برتری بیزانس رسید و این برتری تا پایان سلطنت خسرو پرویز (سال ۶۲۸ م)، که به دست اشراف و سرداران لشکر به قتل رسید، ادامه داشت (۱۴). این امر موجب خوشنودی مسلمانان گردید، زیرا همسایه قدرت مند آنان به ضعف گراییده بود. از همه شگفت‌آورتر اخبار از ناتوانی همیشگی بشر از هم آوردی با قرآن است فان لم تفعلوا و لن تفعلوا (۱۵)، که هم‌واره شاهد صدق اعجاز قرآن به شمار می‌رود (۱۶).

۸. اشاره‌های علمی گذرا، بدین معنا که احیاناً از لابلای تعابیر قرآن به برخی اشارات زود گذر برخوردار می‌کنیم، که حاکی از احاطه صاحب سخن به اسرار نهفته طبیعت است.

قل انزلہ الذی یعلم السر فی السماوات و الارض (۱۷) بگو: قرآن را کسی فرو فرستاده که از راز آسمان‌ها و زمین آگاهی دارد». گاهی در تعابیر قرآن به برخی از اسرار طبیعت اشارت رفته، این اشارت حالت تراوشی دارد که از لابه‌لای سخن پروردگار سرزده است، و گرنه مقصود ذاتی و هدف اصلی از سخن، بیان آن جهت نبوده است. لذا هیچ‌گاه در این گونه اشارات درنگ نشده و به طور کامل بیان نگردیده است، زیرا هدف اصلی قرآن، ارائه‌رهنمودهای هدایتی و تعلیم و تربیت دینی و معنوی است و تنها نکته سنجان هستند که به این رموز و اشارات گذرا پی می‌برند، این نکات برای دانش‌مندان در بستر زمان، دلیل اعجاز قرآن می‌باشد. البته در این زمینه باید به این مطلب توجه نمود که نباید دست آوردهای علمی را بر قرآن تحمیل کرد، زیرا دست آوردهای علمی حالت ثبات ندارند، در حالی که مسایل قرآنی حقایقی ثابت‌اند و هرگز نباید چیزی را که حالت ثبات ندارد، با حقیقتی ثابت مطابقت داد. آری مسایل علمی که حالت ثبات یافته و قطعیت پیدا کرده، می‌تواند ابزاری باشد برای فهم برخی اشارات علمی قرآن آن هم نه به طور حتم، بلکه با اضافه شدن عباراتی نظیر «شاید چنین باشد». این بدان جهت است که اگر همین نظریه علمی به ظاهر ثابت تغییر یابد خدشه‌ای به قوت و استواری قرآن وارد نسازد. قطعاً هرگاه آیه‌ای از قرآن با فرضیه علمی یا نظریه ابت‌شده -فرضاً مخالفی داشت، قرآن را حاکم و آن نظریه یا فرضیه علمی را خطا می‌دانیم. از نظر مادانش‌مندان که چنین نظریه‌ای را پذیرفته‌اند دچار اشتباه شده‌اند.

ما در جای خود موارد بسیاری را یاد آور شده‌ایم که با ابزار قطعی علم، از روی برخی اشارات علمی قرآن پرده برداشته شده است (۱۸) و در پایان نمونه‌هایی را ارائه می‌دهیم.

۹. استواری در بیان، گویش قرآن به گونه‌ای یک نواخت و در سطحی بالا قرار گرفته، از هر گونه اختلاف گویی یا تضاد در گفتار به دور است. با آن که قرآن به صورت پراکنده در زمان‌های متفاوت و جاهای مختلف و مناسبت‌های گوناگون و در بستر زمانی نسبتاً طولانی نازل گردیده و در بسیاری از موارد برخی قضایا را مکرراً به جهات مختلف بیان داشته، ولی هیچ‌گاه اختلاف و تضادی در گفتارش رخ نداده است. در صورتی که اگر کلام بشری بود، عادتاً بایستی در این طول زمان و مناسبت‌های مختلف و تکرار برخی مطالب اختلافی رخ دهد. این مقتضای طبیعت انسانی است که خواه و ناخواه دچار اختلاف و تفاوت در گفتار می‌گردد، زیرا حافظه انسان این کشش را ندارد که سخن امروز را با سخن بیست سال پیش، که در شؤون متفاوت گفته شده است، کاملاً مطابقت

دهد. قرآن یکی از دلایل اعجاز خود را همین جهت شمرده، آن جا که گفته:

ا فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (۱۹)، آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند، اگر از جانب غیر خدا بود قطعا تفاوت گویی بسیار در آن می‌یافتند» (۲۰).

۱۰. مساله صرفه، شماری از بزرگان از جمله ابو اسحاق نظام (متوفای ۲۳۱) و شاگرد وی جاحظ (متوفای ۲۵۵) و سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) و ابن سنان خفاجی (متوفای ۴۶۶) بر این گمانند که سر اعجاز قرآن در مساله صرفه نهفته است، بدین معنا که خداوند خود بازدارنده کسانی است که بخواهند با قرآن مقابله کنند. گرچه ممکن است کسانی توان مقابله را داشته باشند ولی اراده قهری خداوندی جلوی انجام آن را از هر کس که در صدد مقابله بر آید می‌گیرد.

ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغیر الحق (۲۱)، کسانی که ناروا راه خودخواهی و استکبار را در پهنای زمین برگزیده‌اند، از هر گونه گزند و آسیب رسانی به آیات خویش باز می‌دارم، که از دیدگاه قایلین به صرفه، مقصود از گزند و آسیب رسانی همان مقابله و معارضه به مثل است، که موجب تباه شدن جنبه اعجاز قرآن می‌گردد.

ولی مفسران-عموما-آیه را به گونه دیگر تفسیر کرده‌اند و مقصود آیه را دفع شبهات ایراد شده مستکبرانی دانسته‌اند که با هدف تباه ساختن آیات بینات الهی شبهاتی القاء می‌کنند. ولی خداوند با عنایت خود، دلایل خود را به گونه‌ای روشن و مستحکم مطرح می‌سازد که راه هر گونه شبهه را بسته و از هر گونه تباهی جلوگیری می‌کند (۲۲). اساسا «صرفه» را بدان معنا که گفته‌اند سلب هر گونه امتیازی از قرآن است و اعجاز قرآن تنها از خارج و به صورت قهری تحقق می‌یابد. این گفته با ظاهر بلکه باصراحت قرآن منافات دارد که جنبه اعجاز و خصوصیات آن را در خود قرآن دانسته است.

قول به صرفه را می‌توان به سه گونه تفسیر نمود-چنان که امیر یحیی بن حمزه علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) بیان داشته است (۲۳):
اولا، مقصود از «صرفه» آن باشد که خداوند انگیزه کسانی را که در صدد مقابله بر آیند سلب می‌کند. یعنی آن انگیزه و داعیه‌ای که آنان را برای مقابله با قرآن و داشته، هنگام عمل فرو کش می‌کند و حالت سردی و بی‌تفاوتی به آنان دست می‌دهد.

ثانیا، خداوند امکاناتی را که برای مقابله با قرآن نیاز است، از آنان سلب می‌کند و این بر دو گونه است-یک-آن که آن امکانات (علوم و معارف و ادبیات لازم) که در حالت عادی دارند را، به هنگام اراده مقابله با قرآن، از آنان می‌ستاند و آنان را در آن هنگام خلع سلاح می‌کند و از دارا بودن شرایط مقابله به حالت نداری تبدیل می‌کند. در حقیقت یک گونه دگرگونی صفت درونی بر ایشان رخ می‌دهد.

دو-اساسا آن امکانات در اختیار بشر قرار نگرفته تا بتوانند با قرآن مقابله کنند و معنای صرف در آیه فوق الذکر همین است. خداوند جایی برای شبهه و تباه ساختن آیات خود باقی نگذاشته، یعنی اساسا این گونه امکانات که کسی بتواند آیات الهی را تباه سازد، برای بشر فراهم نیست. آیه: بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه (۲۴)، بلکه تکذیب نمودند آن چه را که توانایی احاطه به فهم و درک آن را نداشتند» نیز به همین حقیقت اشارت دارد. هم چنین آیه ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لایفقهون (۲۵)، از آیات الهی روی گردان شدند. خداوند دل‌های آنان را [از پذیرش حق] برگرداند. زیرا آنان گروهی بودند که توانایی درک و فهم حقیقت را نداشتند. در این آیه، صرف قلوب را معلول عدم شایستگی درک حقایق گرفته است که خود موجب گردیده‌اند.

ثالثا، آن که جبرا و قهرا آنان را باز دارد، با آن که توانایی لازم را دارند، ولی در موقع مقابله الت سستی و رخوت به آنان دست دهد و بدین جهت از معارضه با قرآن فرو نشینند.

فرق میان این تفسیر و تفسیر نخست در آن است که در آن تفسیر، انگیزه و شور و شوق آنان سلب می‌شود و در این تفسیر انگیزه هم چنان داغ است، ولی جرات اقدام را از دست می‌دهند، مانند کسی که جلوی او-به رغم کوشش و وجود انگیزه قهرا گرفته شود.

البته معنای اول و سوم، و قسمت اول از معنای دوم، بر خلاف ضرورت است و با تصریحات عرب آن زمان منافات دارد. زیرا اگر چنین

بود بایستی عرب ازدگرگونی حالت درونی خود به شگفت آید، نه آن که شگفتی خود را نسبت به جاذبیت آوای دل انگیز و فرح بخش قرآن بروز دهد. به ویژه آن که کسانی از قریش مانند ابو جهل و دیگران در گوش افراد قبایل عرب به هنگام ورود مسجد الحرام پنبه می‌گذارند یا آنان را از نزدیک شدن و شنیدن آوای قرآن منع می‌کردند، خودشاهدی است بر دل ربایی قرآن و جاذبیت روحانی آن تا سر حد اعجاز و عدم امکان مقابله به مثل با آن.

آری قسمت دوم از تفسیر دوم، تا حدودی معقول به نظر می‌رسد و ظاهر کلام سید و برخی از بزرگان که بر این راه رفته‌اند همین است. در حقیقت تمامی امتیاز در ذات قرآن نهفته است که دیگران از مقابله با آن عاجزند، زیرا چنین امکاناتی از اختیار بشر بیرون است (۲۶).

پی‌نوشتها:

۱. سخنی است از ابو سلیمان حمد بن محمد بستی و ابن عطیه غرناطی صاحب تفسیر المحرر الوجیز و شیخ عبد القاهر جرجانی و دیگر بزرگان علم و ادب که تفصیل آن را در التمهید ج ۴ و ۵ آورده‌ایم.

۲. شعر: سخن موزون و دارای قافیه است. نثر: سخن پراکنده (فاقد وزن و نظم خاص). سجع: جملات کوتاه و دارای قافیه ولی فاقد نظم و وزن خاص.

۳. مائده ۱۶: ۱۵.

۴. ر. ک: ص ۹۳-۹۲.

۵. نور ۳۵: ۲۴.

۶. هود ۴۹: ۱۱.

۷. عهد عتیق - سفر تکوین، اصحاح ۶.

۸. یوسف ۱۰۲: ۱۲.

۹. عهد عتیق - سفر تکوین، اصحاح ۵۰-۳۷.

۱۰. قصص ۳: ۲۸.

۱۱. آل عمران ۴۴: ۳.

۱۲. ر. ک: التمهید، ج ۶، صفحات ۱۹۷-۱۹۰.

۱۳. روم ۴: ۳۰-۳.

۱۴. ر. ک: تاریخ ایران، نوشته حسن پیرنیا، ص ۲۲۷-۲۲۲.

۱۵. بقره ۲۴: ۲.

۱۶. التمهید، ج ۶، ص ۲۱۰-۱۹۷.

۱۷. فرقان ۶: ۲۵.

۱۸. ر. ک: التمهید، ج ۶، بخش اعجاز علمی.

۱۹. نساء ۸۲: ۴.

۲۰. در التمهید، ج ۷، بخش دفع شبهات، به ویژه شبهه وجود اختلاف میان آیات در این باره بحث کرده‌ایم.

۲۱. اعراف ۱۴۶: ۷.

۲۲. ر. ک: مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۷۸-۴۷۷.

۲۳. ر. ک: الطراز، نوشته امیر یحیی علوی، ج ۳، ص ۳۹۲-۳۹۱.

۲۴. یونس ۱۰:۳۹.

۲۵. توبه ۹:۱۲۷.

۲۶. ر.ک: التمهید، ج ۴، ص ۱۹۰-۱۳۵.

تحدی قرآن

تحدی به معنای هم آورد خواستن است. قرآن مکرراً ناباوران را به مبارزه و هم‌آوردی خوانده، گوید: «اگر باور ندارید که این قرآن سخن خدا باشد و گمان می‌برید ساخته و پرداخته ست بشر است، هر آینه آزمایش آن آسان است، سخن دانان و سخن وران خود را وا دارید تا در این راستا نیروی خود را به کار گیرند و سخنی هم چون قرآن، زیبا و شیوا، محکم و استوار، و حکمت وار، بسازند و ارائه دهند، ولی هرگز چنین اقدامی نتوانید کرد، زیرا به خوبی می‌دانید که قرآن همانند سخن بشر نیست.

مراحل تحدی

قرآن در چند مرحله، تحدی و هم آورد خواستن خود را مطرح کرده:

۱. نخست به طور مطلق سخنی همانند قرآن بیاورند:

ام یقولون تقوله، بل لا یؤمنون. فلیاتوا بحدیث مثله ان كانوا صادقین (۱)، آیا می‌گویند:

آن را بر بافته؟ [نه] بلکه باور ندارند! پس سخنی همانند آن بیاورند، اگر راست می‌گویند.

۲. سپس به اندازه ده سوره را مطرح نمود هر چند کوچک باشند:

ام یقولون افتراه، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین (۲)، آیا می‌گویند که آن را به دروغ به ما نسبت داده است؟ بگو: پس همانند ده سوره آن، حتی اگر افترا گونه باشد بیاورید و هر کس را که خواهید [به شهادت و داوری] بخوانید، اگر راست می‌گویید.

۳. آن گاه، برای آن که از اعتبار مدعیان بکاهد، پیش نهاده کرده که یک سوره همانند قرآن بیاورند:

ام یقولون افتراه، قل فاتوا بسوره مثله، و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین (۳)، ... اگر راست می‌گویید، همانند یک سوره آن بیاورید...».

۴. و برای آخرین بار، با قاطعیت هر چه تمام‌تر، عجز و ناتوانی نهایی آنان را اعلام نمود:

و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله، و ادعوا شهداء کم من دون الله ان کنتم صادقین. فان لم تفعلوا و لن تفعلوا، فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة اعدت للكافرين (۴)، اگر ناباورید نسبت به آن چه بر بنده خویش فرو فرستاده‌ایم، پس همانند یک سوره آن بیاورید، یا سوره‌ای از هم چون فردی بیاورید... و اگر [چنین کاری را] نکردید و هرگز نتوانید کرد، پس پروا کنید از آتشی که فروزنده آن آدمیان و سنگ خارا می‌باشد و برای کافران آماده گردیده است.

در این آیه ذکر آدمیان در کنار سنگ خارا کنایه از آن است که آدمیان فاقد شعور و تهی از خرد و اندیشه، هم چون سنگ خارا بوده و در کنار آن قرار دارند و در آتش سر سختی می‌سوزند.

۵. آن گاه و پس از این تجربه تلخ و ناگوار برای ناباوران، روی سخن را به توده بشریت کرده، برابر ابدیت اعجاز و تحدی قرآن را اعلام نموده است:

قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا (۵)، بگو: اگر تمامی انس و جن [که در بستر تاریخ قرار گرفته‌اند] گرد هم آیند و بخواهند همانند این قرآن بیاورند، هرگز نتوانند، گرچه همگی پشت

در «پشت یک دیگر قرار گیرند».

نکته جالب

در آیات تحدی به ویژه دو آیه اخیر، نکته جالبی وجود دارد که سر اعجاز را بیش از هر چیز روشن و مبرهن می‌سازد. در آیه ۲۴ سوره بقره عبارت و لن تفعلوا اخبار از آینده به صورت مطلق است بدین معنا که هرگز و برای ابدیت هم آوردی با قرآن نیاید، در سوره اسراء آیه ۸۸ نیز همه جهانیان را از هم آوردی با قرآن ناتوان دانسته است. این یک اخبار غیبی است که جز از زبان عالم الغیب و الشهاده امکان صدور ندارد. هر نیرومند و صاحب هنری که در مقام تحدی و هم آوردی بر آید، حداکثر می‌تواند هم آوردان معاصر و مجاور خویش را تا حدودی بشناسد و باشناخت اندازه توانایی آنان و مقایسه با توانایی خویش، خود را برتر بداند. ولی هرگز کسی جرات آن را ندارد که برای آینده و برای همه جهانیان، خود را برتر شمارد، زیرا شناختی به آیندگان و همه جهانیان نمی‌تواند داشته باشد.

ولی قرآن این شهامت را نشان داده و با کمال جرات ناتوانی بشریت را در مقابله با قرآن برای همیشه و برای همه جهانیان در پهنای تاریخ اعلام نموده، که این جرات و شهامت بزرگ‌ترین دلیل اعجاز قرآن است. علاوه بر آن که خود یکی از بزرگ‌ترین اخبار غیبی قرآن به شمار می‌رود، چنان که گذشت.

دامنه تحدی

همان گونه که متذکر شدیم تحدی و هم آورد خواستن قرآن فراگیر است، همه جهانیان را شامل می‌شود و دامنه آن برای همیشه گسترده است، همان گونه که برای دیروز بوده برای امروز و فردا نیز پا بر جا است. ولی برخی را گمان است که تحدی قرآن مخصوص همان دوره اول بوده، مخاطبین آن عهد مورد تحدی قرار گرفته‌اند و این امر تا امروز گسترش ندارد، گرچه دلیل اعجاز قرآن- که همان عجز عرب آن روز است- برای همیشه است. یعنی امروزه برای اثبات اعجاز قرآن، به عجز فصحای عرب معاصر نزول که از مقابله و معارضه با آن ناتوان بودند، استدلال باید کرد، و هرگز فصحا و سخن دانان همه دوره‌ها مورد تحدی قرار نگرفته‌اند. نویسنده مصری معروف بنت الشاطی چنین می‌گوید: «معیار تحدی قرآن همان عجز فصحای عرب در عصر بعثت است. ولی دلیل اعجاز آن برای همیشه است و عرب و عجم را شامل می‌باشد. عجز سخن سنجان عصر اول- که اصل بلاغت و فصاحت اند برهان قاطعی ست برای روشن شدن مساله تحدی...» (۶) یعنی عجز سخن وران آن روز کفایت می‌کند و نیازی به پا بر جا بودن موضع تحدی قرآن تا امروز نیست.

شاید نویسنده یاد شده بیم آن داشته که اگر گفته شود قرآن هم چنان در موضع تحدی خود پا بر جا است، به ناگاه آتش کفر و الحاد- که در میان سخن دانان عرب کم نیست- زبانه کشد، در صدد مقابله بر آمده و همانند قرآن سخنی موزون و استوار ارائه دهند و در پی آن بزرگ‌ترین پایه و ستون استوار دعوت اسلامی، از هم فروریزد. ولی او باید مطمئن باشد که چنین اتفاقی نخواهد افتاد، زیرا قرآن بر اسلوب ویژه‌ای استوار است که هرگز سخن بشری نمی‌تواند به آن برسد و حتی نمی‌تواند نزدیک آن گردد، چون که اعجاز قرآن تنها بر شیوه بیانی آن استوار نیست، بلکه مجموعه لفظ و معنا، معیار اعجاز می‌باشد. جمال لفظ و کمال معنا، زیبایی و فریبایی عبارات، در کنار بلندای افق محتوا قرار گرفته است. کدام دانش‌ور و سخن‌ور توانایی است که بتواند چنین مفاهیم عالی و نو آوری‌های وسیع و گسترده را در همه زمینه‌های معرفتی و شناختی، در چنین قالب‌های موزون و دل‌کش و دارای جذبه معنوی و روحانی در آورد و ساختاری چنین مستحکم و استوار در عین زیبایی منظر ارائه دهد؟! تلاش در این راه سرانجامی جز رسوایی نخواهد داشت!

در عرصه تاریخ مواضع عبرت فراوانی وجود دارد. کسانی در صدد معارضه باقرآن بر آمده‌اند، اما آن چه ارائه کرده‌اند نه تنها همانند قرآن نبوده، بلکه از درجه کلام معمولی هم فروتر افتاده است و جز عار و ننگ دست آوردی برای خود فراهم نساخته‌اند. هر که با خود بیاندیشد تا این تجربه‌های تلخ تاریخ را تکرار نماید، مواضع عبرت آن را درست ننگرد، پس اگر شرمنده خویش نگشت هر چه خواست انجام دهد. «من جرب المجرب حلت به الندامه»، هر که آزمون شده‌ای را آزمون کند، جز پشیمانی دست آوردی نخواهد داشت.

دکتر عبد الله دراز در این زمینه گوید: «هر که شک و تردیدی دارد و گمان می‌برد که در میان سخن دانان کسانی هستند که توانایی هم آوردی با قرآن را دارند، می‌تواند به آسانی آن را آزمایش کند، به ادب و سخن دانان عصر خویش مراجعه و از آنان پرسش نماید: آیا کسی از شما توانایی هم آوردی با قرآن را دارد؟ اگر گفتند: آری لونشاء لقلنا مثل هذا (۷)، اگر بخواهیم می‌توانیم همانند آن بیاوریم! پس به آنان بگوید:

شاهد صدق این مدعی را ارائه دهید». و اگر گفتند: لا طاقه لنا به (۹)، ما را توانایی آن نیست. پس به آنان بگوید: چه شهادتی بر اعجاز بالاتر از اظهار توانایی است؟ آن گاه به تاریخ رجوع کند و از آن پرسد: ما بال القرون الاولى (۱۰)، حال گذشتگان چگونه بوده است؟». هر آینه تاریخ پاسخ خواهد داد که هیچ کس سر خود را در مقابل قرآن نیفراشته است و آن گروه ناچیزی که سر به سوی قرآن تافتند، بارسوایی و بار ننگ باز گشتند و روزگار بر آثار آنان خط بطلان کشید و به دست فراموشی سپرد (۱۱)».

تحدی در برتری سخن

گاه گفته می‌شود که توانایی در صنعت سخن وری و قدرت بیان در همه مردم یک سان نیست و این قدرت بر حسب ذوق و سلیقه و نحوه اندیشه و بینش هرانسان تفاوت می‌کند. هر فرد از افراد انسانی مواهب و یافته‌هایی ویژه خود دارد که ساختار و شخصیت درونی او را تشکیل داده است. هر نویسنده یا صاحب سخنی گوشه‌ای از یافته‌های شخصی خویش را - که ویژه خود او است - ارائه می‌دهد. «از کوزه برون هر آن طراوت که در اوست. از این رو شیوه‌های گفتاری و نوشتاری هر نویسنده با دیگری هم سان نخواهد بود. لذا چگونه می‌توان مردم را به تحدی (هم آوردی با قرآن) خواند فلیاتوا بحديث مثله (۱۲) در صورتی که آنان از هم آوردی بایک دیگر نیز عاجزند؟!

ولی پوشیده نباشد که هم آوردی خواستن (تحدی) در آن نیست که سخنی هم سان و همانند سخن خدا بیاورند گونه‌ای که در شیوه بیان و نحوه تعبیر کاملاً همانند باشد، زیرا این گونه همانندی جز با تقلید امکان پذیر نیست (۱۳). بلکه مقصود از «تحدی آوردن سخنی است که هم چون قرآن از نظر معنویت دارای جای گاهی ارجمند و والایی بوده و در درجه اعلائی بلاغت و فصاحت قرار گرفته باشد، سخنی توانا و قدرت مند، رسا و گویا، با محتوایی بلند و متین و استوار باشد. علمای بیان طبق معیارهای مشخص، درجات رفعت و انحطاط هر کلامی را معین ساخته‌اند و برتری کلامی بر کلام دیگر با همین معیارها مشخص می‌گردد. در علم بلاغت به تفصیل از آن معیارها سخن گفته شده است.

ما هرگز منکر آن نیستیم که سخن هر کس زاییده نهاد و ساختار درونی او است و کسی را یارای آن نیست که با دیگری در آن چه ساختار ذهنیت او بر او القا می‌کند، هم سان باشد. ولی آن چه در این جا مطرح است هم سان بودن در درجه و رتبه فضیلت کلام است. همان گونه که میان دو قصیده شعری یا نوشته ادبی مقایسه می‌شود و برتری یکی بر دیگری روشن می‌گردد، چنین مقایسه‌ای بر پایه قدرت بیان و رسایی سخن و اعمال نکات و دقایق سخن وری و سخن سنجی استوار است.

این معیارها سخن یک شاعر یا سخن ور را با سخن دیگری نزدیک یا دور می‌نمایاند و نشست‌های ادبی و مسابقات هنری بر اساس همین معیارها انجام می‌گیرد.

سکاکی-در کتاب مفتاح العلوم-پس از بر شمردن معیارهای سنجش کلام، گوید: «ارتفاع و انحطاط شان کلام به مراعات همین نکات و ظرایف بستگی دارد.

هر چه این نکات بیش تر رعایت شود، کلام بیش تر اوج می گیرد و هر چه کمتر، موجب انحطاط (۱۴). آن گاه گوید: «البلاغه تتزايد الى ان تبلغ حد الاعجاز، و هو الطرف الاعلى و ما يقرب منه، بلاغت حالت تصاعدی دارد تا به مرتبه اعجاز پایان یابد و آن، درجه بالای بلاغت و نزدیک به آن است (۱۵). از این سخن استفاده می شود که حد اعجاز نیز درجات متفاوتی دارد. ولی این حد در مرتبه‌ای قرار دارد که دست بشر به آن نمی رسد (۱۶).

خلاصه آن که برتری یا همانندی دو کلام به مراعات نکات بلاغی و ظرافت‌های سخن وری بستگی دارد. معیارهای بلاغت در علم معانی و بیان آمده است و بیش تر این معیارها به معنا و محتوا بیش از لفظ و عبارت اهمیت می دهد، چنان که شیخ عبد القاهر جرجانی به این مطلب تصریح دارد. او در این باره گوید: «اذا رایت البصیر بجواهر الکلام یستحسن شعرا او یستجید نثرا، ثم یجعل الثناء علیه من حیث اللفظ فیقول: حلو رشیق، و حسن انیق، و عذب سائغ، و خلوب رائع، فاعلم انه لیس ینبشک عن احوال ترجع الی اجراس الحروف، و الی ظاهر الوضع اللغوی، بل الی امر یقع من المرء فی فؤاده، و فضل یقتدحه العقل من زناده (۱۷)، اگر دیدی صاحب بینشی که گوهر شناس سخن است، شعری را می ستاید یا نثری را به خوبی توصیف می کند، آن گاه ستودن آن را در جهت لفظ قرار داده می گوید: شیرین و لطیف است، زیبا و ظریف است، زلال و گوارا است، جالب و دل ربا است، پس بدان که این توصیف از نوای ناقوسی حروف آن حکایت ندارد، و به وضع لغوی آن بستگی ندارد، بلکه در رابطه با جنبه‌ای است که بر دل آدمی اثر دارد و برتری است که عقل آن را فروزان می سازد».

«ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل الکلام علی الفؤاد دلیلا،

حقیقت هر سخن چیزی است که در دل می گذرد و هر سخنی از آن چه در دل می گذرد حکایت دارد».

ابعاد اعجاز

اشاره

اعجاز قرآن امروزه در سه بعد مهم و اساسی مطرح می باشد: اعجاز بیانی، اعجاز علمی و اعجاز تشریحی. اعجاز بیانی بیش تر به جنبه‌های لفظی و عبارات به کار رفته و ظرافت‌ها و نکته‌های بلاغی نظر دارد، گر چه در این نکته‌ها و ظرافت‌ها در معنا و محتوا نقش اصلی را ایفا می کند، چنان که شرح آن خواهد آمد.

اعجاز علمی اشاراتی است گذرا که به برخی از اسرار طبیعت نظر دارد و به گونه تراوشی از لا به لای تعابیر قرآنی-احیانا-مشهود می گردد، که با مرور زمان و پیش رفت دانش و طعیت یافتن برخی نظریه‌های علمی، پرده از این اشارت‌ها برداشته می شود و دانش مندان خصوصا با پی بردن به این حقایق، قرآن را از دیدگاه اعجاز مورد ستایش و پذیرش قرار می دهند.

اعجاز تشریحی از جهت نو آوری‌های مفاهیم دینی است، بدین معنا که قرآن درد و قسمت معارف و احکام راهی پیموده که تا آن روز، بشریت بدان راه نیافته بود و برای ابدیت بدون راه نمایی دین، دست یابی به آن امکان پذیر نیست. هستی شناسی قرآن، فراگیر و شامل و تشریحات آن همه جانبه و کامل است و از هر دو جهت بدون هیچ گونه کاستی بر بشریت عرضه شده است. اکنون توضیحی از این اجمال را بارعایت ایجاز و اختصار می آوریم:

۱. اعجاز بیانی

اشاره

عجاز بیانی قرآن را می‌توان در پنج‌بخش خلاصه نمود:

الف - گزینش کلمات

انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و عبارات‌های قرآنی کاملاً حساب شده است. به گونه‌ای که اگر کلمه‌ای را از جای خود برداشته، خواسته باشیم کلمه دیگری را جای‌گزین آن کنیم که تمامی ویژگی‌های موضع کلمه اصل را ایفا کند، یافت نخواهد شد، زیرا گزینش واژه‌های قرآنی به گونه‌ای انجام شده که اولاً، تناسب آوای حروف کلمات هم ردیف آن رعایت گردیده، آخرین حرف از هر کلمه پیشین با اولین حرف از کلمه پسین هم آوا و هم آهنگ شده است، تا بدین سبب تلاوت قرآن روان و آسان صورت گیرد. ثانیاً، تناسب معنوی کلمات با یک دیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی به وجود آید. به علاوه، مساله فصاحت کلمات طبق شرایطی که در علم معانی بیان قید کرده‌اند کاملاً لحاظ شده است. که این رعایت‌های سه‌گانه با ملاحظه و دقت در ویژگی‌های هر کلمه انجام گرفته است. در مجموع هر یک از واژه‌ها در جای‌گاه مخصوص خود به گونه‌ای قرار گرفته است که قابل تغییر و تبدیل نخواهد بود.

ابن عطیه در این باره گوید: «و کتاب الله سبحانه لو نزع من لفظه ثم ادير بهالسان العرب علی لفظه فی ان یوجد احسن منها لم توجد (۱۸)، هر گاه واژه‌ای از قرآن را از جای خود برداشته و تمامی زبان عرب را گردیده تا واژه‌ای مناسب‌تر پیدا شود، یافت نمی‌شود». ابو سلیمان بستی گوید: «اعلم ان عمود هذه البلاغة التي تجمع له هذه الصفات، هو وضع كل نوع من الالفاظ التي تشتمل علیها فصول الکلام، موضعه الاخص الاشکل به، الذی اذا ابدل مکانه غیره جاء منه اما تبدل المعنی الذی یکون منه فساد الکلام، و اما ذهاب الرونق الذی یکون معه سقوط البلاغة... (۱۹)، بدان که پایه اصلی بلاغت قرآن که صفات یاد شده را در خود گرد آورده، بر این اساس است که هر نوع لفظی را - که ویژگی‌های یاد شده در آن فراهم است - درست به جای خود به کار برده که مخصوص به آن و متناسب با آن بوده است به گونه‌ای که اگر به جای آن، کلمه دیگری را به کار برند، یا معنا به کلی تغییر می‌کند و موجب تباهی مقصود می‌گردد، یا آن که رونق و جلوه خود را از دست می‌دهد و از درجه بلاغت مطلوب ساقط می‌گردد». شیخ عبد القاهر جرجانی گوید: «فلم یجدوا فی الجمیع کلمة ینبویها مکانها، و لفظه ینکر شانها او یری ان غیرها اصلح هناک او ا شبه او احرى او اخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول و اعجز الجمهور (۲۰)، ادباً و بلغاء از دقت درچینش و گزینش کلمات قرآنی، کاملاً فریفته و مجذوب گردیدند، زیرا هرگز کلمه‌ای را نیافتند که متناسب جای خود نباشد، یا واژه‌ای را که در جایی بی‌گانه قرار گرفته باشد، یا کلمه دیگری شایسته‌تر یا مناسب‌تر یا سزاوارتر باشد. بلکه آن را باچنان انسجام و دقت نظمی یافتند که مایه حیرت صاحب خردان و عجز همگان گردیده است.

این گونه تصریحات از بزرگان ادب و بلاغت، که گزینش و چینش کلمات قرآن را در حد اعجاز ستوده‌اند، فراوان است. البته این دقت در انتخاب و گزینش کلمات، به دو شرط اصلی بستگی دارد که وجود آن‌ها در افراد عادی - عادتاً - غیر ممکن است: اول، احاطه کامل بر ویژگی‌های لغت به طور گسترده و فراگیر، که ویژگی هر کلمه بخصوصی را در سر تا سر لغت بدانند و بتوانند به درستی در جای مناسب خود به کار برد. شرط دوم، حضور ذهنی بالفعل، تا در موقع کار برد واژه‌ها، آن کلمات مدنظر او باشند و در گزینش الفاظ دچار حیرت و سردرگمی نگردد، حصول این دو شرط در افراد معمولی غیر ممکن به نظر می‌رسد.

ابو سلیمان بستی در این زمینه به خوبی سخن گفته و مساله گزینش الفاظ را در رساله خود به طور گسترده مطرح ساخته است. گوید: «دانش بشر، امکان احاطه به تمامی ویژگی‌های لغت را ندارد، علاوه که حضور ذهنی چیزی نیست که همیشه رفیق با وفای

انسان باشد». در این باره مثال‌های چندی می‌آورد از جمله از «نضر بن شمیل - یکی از ادبای بزرگ عرب - نقل می‌کند که در مجلس مامون - خلیفه عباسی حضور یافت، مامون به او گفت: «اجلس، بنشین نضر گفت: ای امیر مؤمنان! من نلمیده‌ام تا جلوس نمایم ما انا بمضطجع فاجلس. مامون پرسید چگونه است؟ گفت: به کسی که ایستاده است می‌گویند «اقعد» و به کسی که لمیده است می‌گویند «اجلس». زیرا «اقعد» در مقابل قیام است و «جلوس در مقابل اضطجاع». مامون از این اشتباه و نا آگاهی خود خجل شد و دستور جایزه داد (۲۱).

معروف‌ترین شاهد مثال در این زمینه آیه قصاص است: و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب لعلکم تتقون (۲۲)، در اجرای قانون قصاص، تضمین حیات شده است، ای صاحب خردان، باشد که [در رفتار خود] پروا را پیشه خود کنید.

عرب را عادت بر این بود که برای سهولت در حفظ قوانین مدنی و اجتماعی و کیفری خود، آن‌ها را در قالب جمله‌های کوتاه و ظریف و ادبی در می‌آوردند، زیرا در آن زمان کتابت و تدوین در میان آنان رایج نبود، آن چه داشتند در سینه‌ها نگاه می‌داشتند. از این رو برای تدوین قوانین و بهتر محفوظ ماندن، از شیوه‌های ادبی کمک می‌گرفتند و ادبا و فصحای عرب در کنار قانون دانان و حکمایشان گردمی‌آمدند.

برای تنظیم قانون قصاص از فصحای برجسته خود کمک گرفته تا کوتاه‌ترین و شیواترین جمله را بسازند و پس از کنکاش و نشست و برخاست‌ها بر تنظیم عبارت القتل انفی للقتل اتفاق نظر دادند. یعنی کشتن قاتل بهترین باز دارنده است از ارتکاب جنایت قتل. ولی در این انتخاب از چند نکته غفلت ورزیدند. اول، آن که هیچ چیزی خود را نفی نمی‌کند و از لحاظ ادبی اشتباه بزرگی مرتکب شدند که قتل را نافی قتل شمرند، زیرا قتل نافی را در عبارت یاد شده مطلق آورده‌اند، در صورتی که قتل اگر به عنوان قصاص انجام شود نافی قتل خواهد بود. عرب از این نکته غفلت ورزید با آن که خود واضح واژه قصاص که به همین معنا است بود.

ولی قرآن از این نکته دقیق غفلت نورزید و درست واژه مناسب را در جای خود به کار برد.

دوم، آن که در مقابله قصاص با حیات در آیه، فن طباق به کار رفته، که جمع بین ضدین و ائتلاف میان متنافرین است، زیرا قصاص - که نوعی قتل به شمار می‌رود ضد حیات است، که در آیه موجب و خواهان حیات به شمار آمده است!

سوم، در عبارت یاد شده، «افعل التفضیل به کار رفته، که از نظر ادبی دچار مشکل حذف مفضل علیه گردیده و موجب ابهام شده است، زیرا معلوم نیست که قتل از چه چیزی باز دارنده‌تر می‌باشد (۲۳). در صورتی که در آیه این مشکل وجود ندارد، صرفاً ضمانت حیات را در قصاص به عهده گرفته است.

چهارم، از نظر ادبی، آیه قرآن جنبه ایجابی دارد و عبارت یاد شده جنبه نفی، حال آن که در سخن سنجی عبارت اثباتی برتر از عبارت سلبی است، به ویژه در تدوین مواد قانونی و احکام.

پنجم، آن که در به کار بردن لفظ قصاص جنبه عدالت قانونی تداعی می‌شود که این قانون از منشا عدالت برخاسته است، در صورتی که به کار بردن لفظ قتل در عبارت یاد شده آن هم ابتدا و بی سابقه، فاقد این خاصیت است. علاوه که لفظ قتل ابتدا حالت تنفر و انزجار دارد، بر خلاف به کار بردن لفظ قصاص که حالت عدالت خواهی و انبساط خاطر و تشفی را ایجاب می‌کند.

جلال الدین سیوطی تا بیست وجه در ترجیح آیه بر عبارت یاد شده بر شمرده، و زمخشری عبارت یاد شده را به شدت نکوهش کرده و از غفلت عرب در ساختن یک چنین جمله پر اشکال تعجب کرده است، همان گونه که خود عرب در موقع نزول آیه قصاص و پی بردن به اشتباهات خود در ساختن جمله‌ای در همین معنا و این که قرآن هرگز غفلت نورزیده، در شگفت شدند و خاضعانه اعتراف نمودند که ما هذا کلام البشر و انما هو کلام الله عز و جل، هرگز به سخن بشر نمی‌ماند و جز سخن خدا نخواهد بود» چنان که پیش از این گذشت. نمونه‌هایی از این قبیل بسیارند که به برخی از آن‌ها در «التمهید» اشاره شده است (۲۴).

پی‌نوشتها:

۱. طور ۳۴:۵۲-۳۳.
۲. هود ۱۱:۱۳.
۳. یونس ۱۰:۳۸.
۴. بقره ۲۳:۲۴-۲۳.
۵. اسراء ۱۷:۸۸.
۶. عایشه بنت الشاطیء: الاعجاز الیانی، ص ۶۶-۶۵.
۷. انفال ۸:۳۱. این آیه نقل کلام مشرکین است که در آن روزگار گفتند و خود را رسوا ساختند.
۸. بقره ۲:۱۱۱.
۹. بقره ۲:۲۸۶.
۱۰. طه، ۲۰:۵۱.
۱۱. ر. ک: عبد الله دراز، النبا العظیم، ص ۷۵. نمونه‌هایی از آن رسوایی‌ها را در التمهید، ج ۴، ص ۲۲۷ به بعد آورده‌ایم.
۱۲. طور ۵۲:۳۴.
۱۳. چنان چه مسیلمه کذاب و برخی دیگر همین کار تقلیدی را انجام داده، خود را رسوا ساخته‌اند. ر. ک: التمهید، ج ۴، ص ۲۲۸ و ۲۵۷.
۱۴. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۸۰-۱۹۴.
۱۵. همان، ص ۱۹۶.
۱۶. در این رابطه رجوع شود به: تفتازانی، مطول، چاپ اسلامبول، ص ۳۱.
۱۷. شیخ عبد القاهر، کتاب اسرار البلاغ، ص ۳.
۱۸. مقدمه تفسیر وی المحرر الوجیز، ص ۲۷۹. التمهید، ج ۵، ص ۲۱.
۱۹. ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۲۹.
۲۰. کتاب دلائل الاعجاز، ص ۲۸.
۲۱. ر. ک: ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۳۴-۲۹.
۲۲. بقره ۲:۱۷۹.
۲۳. اگر تقدیر «من کل شیء» باشد، کاملاً نادرست است و اگر «من بعض الاشیاء» باشد حالت ابهام دارد. که در متن قانون نباید هیچ گونه نقطه ابهامی وجود داشته باشد.
۲۴. ر. ک: التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۱۳۰-۹.

ب- سبک و شیوه بیان

اسلوب و شیوه بیان قرآنی- در عین حال که موجب جذب و کشش عرب گردید- با هیچ یک از اسلوب و شیوه‌های متداول عرب شباهت و قرابتی ندارد. قرآن سبکی نو و روشی تازه در بیان ارائه داد که برای عرب بی سابقه بود و بعداً هم نتوانستند در چنین سبکی سخنی بسرایند.

این از شگفتی‌های سخن‌وری است که سخن‌ور سبکی بیافریند که مورد پذیرش و پسند شنوندگان قرار گیرد، با آن که از شیوه‌های سخن‌متعارف آنان بیرون است.

شگفت آورتر آن که از تمامی محاسن شیوه‌های کلامی متعارف بهره گرفته باشد، بی آن که از معایب آن‌ها چیزی در آن یافت شود. در گذشته اشارت رفت که شیوه‌های سه گانه متعارف (شعر و نثر و سجع) هر یک محاسنی دارند و معایبی. سبک قرآنی، جاذبیت و ظرافت شعر، آزادی مطلق نثر، حسن و لطافت سجع را دارا است، بی آن که در تنگنای قافیه و وزن دچار گردد، یا پراکنده گویی کند یا تکلف و تحمل دشواری به خود راه دهد. همین امر مایه حیرت سخن دانان عرب گردید و خود را در مقابل سخنی یافتند که شگفت آفرین است و در عین غرابت و تازگی، جاذبیت و ظرافت خاصی دارد که در هیچ یک از انواع کلام متعارف آنان یافت نمی‌شود.

امام کاشف الغطاء- فقیه و دانش مند ادیب معروف- در این باره می‌گوید: «تلک صورۃ نظمه العجیب و اسلوبه الغریب، المخالف لاسالیب کلام العرب و مناهج نظمها و نثرها، و لم یوجد قبله و لا بعده نظیر، و لا استطاع احد مماثلۃ شیء منه، بل حارت فیه عقولهم، و تدلّھت دونہ احلامهم، و لم یھتدوا الی مثله فی جنس کلامهم من نثر او نظم او سجع او رجز و او شعر... هکذا اعترف له افذاذ العرب و فصحاؤهم الاولون (۱)، چنان است صورت نظم عجیب و اسلوب غریب (شیوه و سبک تازه)

قرآن، که بر خلاف سبک و شیوه‌های کلام عرب و روش نظم و نثر آنان بود. نه پیش از آن و نه پس از آن نظیری ندارد و کسی را یارای هم آوردی با آن نباشد. بلکه در حیرت شدند و اندیشه شان فرو افتاد و ندانستند چگونه با او مقابله کنند، چه در نثر و چه در نظم و چه در سجع یا رجز و شعر که سخن متداول آنان بود... این چنین زبندگان عرب و فصحای اولین آنان در مقابل قرآن به زانو در آمدند».

بزرگ مرد عرب و یگانه فرزانه آن عصر به ناچار اعتراف نمود: «یا عجباً لما یقول ابن ابی کبشۃ، فوالله ما هو بشعر و لا بسحر و لا بهدی جنون. و ان قوله لمن کلام الله (۲)، آن چه محمد صلی الله علیه و آله می‌گوید مایه شگفتی است، به خدا سوگند سخن او نه شعر است و نه سحر و نه به بیهوده گویی بی خردان می‌ماند. همانا سخن او کلام خدا است.

سخنان شگفت انگیز دیگر فرهیختگان عرب آن روز را پیش از این آوردیم. آری، بیان رسا و دل‌پذیر قرآن گرچه شعر نیست ولی ویژگی شعر را دارد، حتی بر شیواترین آهنگ‌های وزین عرب تنظیم گردیده، بی آن که در تنگنای شعر قرار گیرد. چنان که در بخش نظم آهنگ قرآن خواهیم آورد. متانت نثر و استواری کلام آزاد را نیز دارد می‌باشد، که در چینش و گزینش کلمات و واژه‌ها راه او فراخ و هرگز بادشواری بر خورد ندارد. هم چنین از زیبایی‌های سجع و کلام موزون- بی تکلف- به خوبی بهره‌مند می‌باشد. بدین سبب جامع محاسن انواع کلام و فاقد تمامی معایب آن‌ها گردیده است.

ج- نظماً هنگ قرآن

اشاره

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن- که اخیراً بیش تر مورد توجه دانش مندان قرار گرفته- نظماً هنگ و واژگانی آن است. این جنبه، چنان زیبا و شکوه‌مند است که عرب را ناچار ساخت، از همان روز نخست اقرار کنند که کلام قرآن از توانایی بشر خارج است و تنها می‌تواند سخن خداوند باشد.

نظماً هنگ و واژگان قرآن، نغمه‌ای دل‌کش و نوایی دل‌پذیر پدید می‌آورد، نوایی که احساسات آدمی را بر می‌انگیزد و دل‌ها را شیفته خود می‌کند. نوای زیبای قرآن برای هر شنونده‌ای، هر چند غیر عرب محسوس است، چه رسد به این که شنونده عرب باشد. هنگام گوش جان سپردن به آوای قرآن، نخستین حالتی که اذهان را جلب می‌کند، نظام بدیع و شیوای صوتی آن است. در این نظام، حرکات و سکنت‌ها و واژگان به شکلی آرایش شده است که به هنگام شنیدن، آوایی دل‌نشین به گوش می‌رسد، آوایی که شوری در دل‌ها

می‌اندازد و نشاطی در جان‌ها می‌دمد. از جهتی، حروف مد و «غنه» در کلمات آن به شکلی حساب شده نشست‌اند، به طوری که می‌توانند به پژواک صدا آهنگی ببخشند و به نفس کشیدن قاری کمک کنند تا به سر حد فاصله و آن جایی که استادان ترتیل به طور قرار دادی وضع کرده‌اند برسد و نفسی تازه کند. هر گاه کسی برای چند بار به یک شعر گوش می‌سپارد، لحن و آهنگ آن برای او تکراری و ملال آور می‌شود، اما به هنگام نیشیدن آوای گونه‌گون و هر دم تجدیدشونده قرآن که اسباب و اوتاد و فواصل (۳) آن پی در پی جای خود را عوض می‌کنند و هر کدام گوشه‌ای از قلب را به نوازش و می‌دارند، نه تنها خسته و آزرده نمی‌شود، بلکه عطش او برای شنیدن، هم‌واره فزونی می‌گیرد.

عرب، پیش از نزول قرآن، گاهی در شعر خود از این تنوع صوت بهره می‌برد، اما اغلب به دلیل اسراف و تکرار، تنوع آنان به ملال می‌انجامید. در نثر چه مرسل و چه مسجع - نیز، چنین سلاست و روانی و حلاوتی که در قرآن مشهود است. سابقه نداشت و در بهترین نثرهای عرب عیب‌هایی یافت می‌شد که از سلاست و روانی ترکیب آن می‌کاست و امکان نداشت مثل قرآن قابل ترتیل باشد. اگر هم برای ترتیل آن پافشاری می‌شد، بوی تکلف از آن به مشام می‌رسید و از شان کلام نیز می‌کاست.

بر این اساس، هیچ جای شگفتی نیست که عرب، در گمان خود کم‌ترین لقبی که به قرآن داده بود این بود که این سخن شعر است و اگر شعر نباشد سحر است و افسون! و این گفتار خود حیرت زدگی عرب در قبال سخن شکوه‌مند و بدیع قرآن را نشان می‌دهد، سخنی که از جلال و شکوه نثر چیزی فراتر دارد و از جمال و حلاوت شعر مایه‌ای افزون‌تر.

استاد «دراز» گفته است: «وقتی آدمی می‌بیند که از این مخرج‌های سخت جوش، چنین گوهرهای تابناکی با این ترتیب حروف و چنان آذین بندی بیرون آمده، التذادی بی حساب می‌برد و وجدی بی انتها به او دست می‌دهد. در این حروف گویی یکی می‌نوازد، دیگری طنین انداز، سومین نجواگر است و چهارمین بانگ بر آورنده، پنجمین نفس را می‌لغزاند و ششمین راه نفس را می‌بندد و شما زیبایی آهنگ را در دست رس خود می‌یابید، مجموعه‌ای گوناگون و هم‌ساز، نه تکرار مکرر و نه یاهوه دار، نه سستی و نه غلظت، نه تنافری در حروف و آواها. بدین سان کلام قرآن نه به دش خواری سخن بدویان و نه به نرمی کلام شهریان است، بلکه آمیزه‌ای است از هر دو، صلابت اولی را دارد و لطافت دومی را، گویی شیره جان دو زبان است و نتیجه آمیختگی دو گویش.

آری قرآن چنین جامه تازه و زیبایی به تن دارد و این پیوسته نیز در حکم صدفی است که در جان خود گوهرهای گران بها نهفته است و مرواریدهای ارزش‌مند را در آغوش می‌گیرد. پس اگر زیبایی پوسته تو را از گنجینه پنهان درونش باز ندارد و تازگی و شادابی، پرده راز نهفته در ماورای خود را بر تو حایل نشود و تو پوسته را از مغز کنار بزنی و صدف را از مروارید جدا بنهی و از نظم و آرایش الفاظ به شکوه معانی برسی، مایه‌ای شگفت‌تر و شکوه‌مندتر بر تو متجلی می‌شود و معنایی بدیع ترمی‌یابی. آن جا، روح و کنه قرآن است، شعله‌ای است که موسی را به درخت آتش در بقعه مبارکه در کرانه وادی ایمن کشانید و آن جاست که نسیم روح قدسی می‌فرماید: انی انا الله رب العالمین (۴).

سید قطب درباره نظام آهنگ قرآن می‌گوید: «چنین نوایی در نتیجه نظام مندی ویژه و هماهنگی حروف در یک کلمه و نیز هم‌سازی الفاظ در یک فاصله پدید آمده و از این جهت قرآن، هم ویژگی نثر و هم خصوصیات شعر را توأم دارد، با این برتری که معانی و بیان در قرآن، آن را از قید و بندهای قافیه و افعیل بی‌نیاز ساخته و آزادی کامل بیان را میسر ساخته است. در همین حال از خصوصیات شعر، موسیقی درونی آن را گرفته و فاصله‌هایی که نوعی وزن را پدید می‌آورند. این خصوصیات، قرآن را از افعیل و قوافی بی‌نیاز ساخته و در عین حال شئون نظم و نثر، هر دو را داراست.

در هنگام تلاوت قرآن، آهنگ درونی آن کاملاً حس می‌شود. این آهنگ در سوره‌های کوتاه، با فاصله‌های نزدیکش و به طور کلی در تصویرها و ترسیم‌ها بیش‌تر نمایان است و در سوره‌های بلند کمتر اما هم‌واره نظام آهنگ آن ملحوظ است. برای مثال در سوره نجم می‌خوانیم:

و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى. و ما ينطق عن الهوى. ان هو الا- وحي يوحى. علمه شديد القوى. ذو مرة فاستوى. و هو بالاقبال على. ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى. فاوحى الى عبده ما اوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى. افتمارونه على ما يرى. ولقد رآه نزله اخرى. عند سدره المنتهى. عندها جنه الماوى. اذ يغشى السدره ما يغشى. ما زاغ البصر و ما طغى. لقد رأى من آيات ربه الكبرى. افرايتم اللات و العزى، و مناة الثالثة الاخرى. لكم الذكر و له الاثنى. تلك اذن قسمه ضيزى (۵).

این فاصله‌ها تقریباً وزنی مساوی دارند- اما نه بر اساس نظام عروض عرب- و قافیه نیز در آن رعایت شده است و این هر دو به علاوه ویژگی دیگری است که مانند وزن و قافیه ظاهر نیست و از هم سازی حروف و واژگان و هماهنگی کلمات در درون جمله‌ها یک ریتم موسیقایی پدید آورده است. ویژگی اخیر به دلیل حس داخلی و ادراک موسیقایی باعث می‌شود که میان یک ریتم و ریتم دیگری- هر چند که فاصله‌ها و وزن یکی باشد- تفاوت باشد.

نظم آهنگ در این جا به پیروزی از نظام موسیقایی جمله نه کوتاه است و نه بلند و طولی میانه دارد و با تکیه بر حرف روی (۶) فضایی سلسله وار و داستان گونه یافته است. تمام این ویژگی‌ها لمس شدنی است و در برخی فاصله‌ها بسیار نمایان تر، مانند: «افرايتم اللات و العزى و مناة الثالثة الاخرى؟» پس اگر بگوییم: «افرايتم اللات و العزى و مناة الثالثة. قافیه از دست می‌رود و به آهنگ لطمه می‌خورد و اگر بگوییم:

«افرايتم اللات و العزى و مناة الاخرى وزن مختل می‌شود. هم چنین در فرموده خداوند: لكم الذكر و له الاثنى؟ تلك اذن قسمه ضيزى اگر گفته شود لكم الذكر و له الاثنى، تلك قسمه ضيزى آهنگ کلام که با کلمه اذن قوام یافته مختل می‌شود.

البته، این سخن بدان معنا نیست که کلمه الاخرى یا «الثالثة» یا «اذن حشو و زاید است و فقط برای پر کردن وزن و قافیه آمده، نه، وظیفه مهم تر این کلمات، مساعدت برای رساندن معانی است، و این یکی دیگر از ویژگی‌های فنی قرآن است که کلمه هم برای رساندن معنا ضروری است و هم آهنگ را قوام می‌بخشد و هر دوی این وظایف در یک سطح انجام می‌گیرند و هیچ کدام بر دیگری برتری نمی‌یابند.

همان گونه که گفتیم نظم آهنگ در آیه‌ها و فاصله‌ها، (یا چیزی شبیه به آن) در جای جای کلام قرآن آشکار است. دلیل سخن ما هم این است که اگر کلمه‌ای را که به شکلی خاص به کار رفته به صورت قیاسی دیگر کلمه برگردانیم یا واژه‌ای را حذف یا پس و پیش کنیم، در این نظم آهنگ اختلال به وجود می‌آید.

نمونه نوع اول، ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام است:

قال: افرايتم ما كنتم تعبدون، انتم و آباؤكم الاقدمون، فانهم عدو لى الارب العالمين، الذى خلقنى فهو يهدين، و الذى هو يطعمنى و يسقين، و اذا مرضت فهو يشفين، و الذى يميتنى ثم يحيين، و الذى اطعم ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين... (۷).

«یاء متکلم در کلمات یهدین، یسقین، یشفین و یحیین، به خاطر حفظ قافیه با کلماتی مانند «تعبدون، الاقدمون، الדיن...» برگرفته شده است.

مثال دیگر در این آیه‌هاست: و الفجر و لیل عشر، و الشفع و الوتر، و اللیل اذا یسر، هل فی ذلک قسم لذی حجر؟ (۸) در این جا یاء اصلی کلمه یسر» به خاطر هماهنگی با فجر و عشر و الوتر و حجر... حذف شده است.

مثال دیگر: یوم یدع الداع الی شیء نکر، خشعا ابصارهم یخرجون من الاجداث کانهم جراد منتشر، مهطعین الی الداع یقول الکافرون هذا یوم عسر (۹) که اگر یاء «الداع حذف نشده بود به نظر می‌رسید وزن شکسته است.

مثال دیگر: ذلک ما کنانبع فارتدا علی آثارهما قصصا (۱۰) که اگر یاء «نبعی را طبق قیاس امتداد دهیم، وزن به نوعی مختل می‌شود. همین اتفاق، به هنگام افزودن هاء ساکن بر یاء کلمه یا یاء متکلم در این مثال‌ها خواهد افتاد: و اما من خفت موازینه فامه‌هاویء، و ما ادراک ماهیه، نار حامیه (۱۱) یا: فاما من اوتی کتابه بیمینه، فیقول هاؤم اقراوا کتابیه، انی ظننت انی ملاق حسابیه، فهو فی

عیشه راضیه... (۱۲).

نمونه برای حالت دوم: در این نوع هیچ گونه تغییری در صورت قیاسی کلمه به وجود نمی‌آید، اما اگر نظام ترکیب کلمات تغییر کند، اختلالی در موسیقی نهفته در این ترکیب به وجود می‌آید، مثلاً:

ذکر رحمۀ ربك عبده زكريا، اذ نادى ربه نداء خفياً، قال: رب انى وهن العظم منى واشتعل الراس شيباً، و لم اكن بدعائك رب شقياً (۱۳). که اگر -مثلاً- کلمه منى پیش از «العظم آورده شود و عبارت به این شکل در بیاید: «قال ربى انى وهن منى العظم احساس می‌شود وزن شکسته است و «انى فقط باید پیش از «العظم بیاید تا آهنگ حفظ شود: قال: رب انى وهن العظم منى. پس همان گونه که گفته شد، یک نوع موسیقی درونی در کلام قرآن وجود دارد که احساس شدنی است، اما تن به تشریح نمی‌دهد. این موسیقی در تار و پود الفاظ و در ترکیب درون جمله‌ها نهفته است و فقط با احساس ناپیدا و با قدرت متعال ادراک می‌شود.

بدین ترتیب، موسیقی درونی، بیان قرآن را هم راهی می‌کند و از آن کلماتی موزون و با حساسیتی والا می‌سازد که با کوچک‌ترین حرکات دچار اختلال می‌شود، هر چند که این کلمات شعر نیستند و قید و بندهای بسیار شعر را هم ندارند، قید و بندهایی که هم آزادی بیان را محدود می‌کنند و هم از مقصود دور می‌سازند» (۱۴).

رافعی نیز گفته است: «عرب در نوشتن نثر و سرودن شعر، با هم رقابت می‌کردند و بر یک دیگر فخر می‌فروختند، اما سبک کلام آنان همیشه بر یک منوال بود. آنان در منطق و بیان آزاد بودند و فن سخن‌وری می‌دانستند. البته فصاحت عرب از یک طرف فطری و از طرفی الهام گرفته از طبیعت بود. اما وقتی قرآن نازل شد، آنان دیدند که طرح دیگری در انداخته است. الفاظ همان بود که می‌شناختند، پی در پی، بدون تکلف و روان آمده و ترکیب و هماهنگی و هم‌سازی در اوج است، از شکوه و فخامت آن در شگفت شدند و ضعف نهاد و ناچیزی ملکه ذهن خود را دریافتند.

بلیغان عرب نیز نوعی از سخن دیدند که تا آن زمان نمی‌شناختند. آنان، در حروف و کلمات و جمله‌های این سخن تازه، آهنگی با شکوه می‌دیدند. تمام این سخنان چنان متناسب در کنار هم نشسته بود که به نظر می‌رسید قطعه‌ای واحد است. عرب به خوبی می‌دید که نظام آهنگی در جان این سخنان جریان دارد و این خود ضعف و ناتوانی آنان را به اثبات می‌رساند.

تمام کسانی که راز موسیقی و فلسفه روانی قرآن را درک می‌کنند، معتقدند که در نزد هیچ هنری نمی‌تواند با تناسب طبیعی الفاظ قرآن و آوای حروف آن برابری یارقات کند و هیچ کس نمی‌تواند حتی بر یک حرف آن ایراد بگیرد. دیگر این که قرآن از موسیقی بسیار برتر است و این خصوصیت را داراست که اصولاً موسیقی نیست.

در نغمه‌های موسیقی، گوناگونی صدا، مد و طنین و نرمی و شدت و حرکت‌های مختلفی که هم راهش می‌شود، به اضافه زیر و بم و لرزش که در زبان موسیقی، بلاغت صدا می‌نامند، اعث خلجان‌ات روحی می‌شود. چنان چه این جنبه از قرآن را در تلاوت مد نظر بگیریم، در می‌یابیم که هیچ زبانی از زبان قرآن بلیغ‌تر نیست و همین جنبه بر انگیزاننده احساسات آدمی -چه عرب و یا غیر عرب- است. با توجه به این دست آورد، تشویق به تلاوت قرآن با صدای بلند، نیز روشن می‌شود.

این فاصله‌ها که آیات قرآن بدان ختم می‌شوند، تصویرهایی کامل از ابعادی است که جمله‌های موسیقایی بدان ختم می‌یابند. این فاصله در درون خود با صداها تناسب بسیار دارد و با نوع صوت و شیوه‌ای که صوت ادا می‌شود یگانگی بی‌مانندی دارد و از جهتی، اغلب این فاصله‌ها با دو حرف نون و میم که هر دو در موسیقی معمول هستند یا با حرف مد پایان می‌گیرند که آن هم در قرآن طبیعی است (۱۵).

برخی از اهل فن گفته‌اند: در قرآن کریم بسیاری از فاصله‌ها با حروف مد «و» و «لین» و افزودن حرف نون ختم می‌شوند و حکمت آوردن چنین حروفی، ایجاد نوعی آهنگ است. سیبویه نیز گفته است: «آنان -یعنی عرب- چنان چه می‌خواستند به سخن خود آهنگ

بدهند، حروف الف و یاء و نون را اضافه می‌کردند و با این کار صدا را کشیده می‌خواندند. اما اگر مقصودشان ایجاد آهنگ نبود، از آوردن این حروف خودداری می‌کردند. در قرآن نیز این شیوه بسیار غنی‌تر و شایسته‌تر به کار گرفته شده است. اما چنان چه با یکی از این حروف خاتمه نیابد و مثلاً با یک حرف ساکن پایان پذیرد، یقیناً این حرف به پیروی از آوای جمله و تقطیع واژگانی آن آمده و متناسب با لحن گفتار، به شایسته‌ترین نحو در موضع خود نشسته است. البته، چنین حروفی اغلب در جملات کوتاه آمده و از «حروف قلقله یا بانگ‌دار و یا طنین‌انداز و یا حروف دیگری است که در نظام موسیقی، لحنی برای آن قایل شده‌اند.

تاثیر شیوه بر انگیختن با صدا در زبان بر دل همه آدمیان طبیعی است. در قرآن کریم نظام آهنگ اعجاز گون صوت‌ها همگان را مخاطب قرار می‌دهد، چه آنان که زبان رامی‌فهمند و چه آنان که نمی‌فهمند.

بنابر این، کلمات قرآن کریم از حروفی تشکیل شده که اگر یکی از آن بیفتد یا عوض شود یا حرف دیگری به آن افزوده شود، اختلالی پدید می‌آید و در روند وزن و طنین و آهنگ ضعیفی آشکار می‌شود و حس گوش و زبان را با اشکال روبه‌رو خواهد کرد و سرانجام، انسجام عبارت‌ها و زبندگی مخرج‌ها و مسندهای حروف و پیوستگی آن را به یک دیگر با اشکال روبه‌رو خواهد کرد و به هنگام شنیدن، ناهنجاری به هم راه خواهد داشت.

گفته‌اند: این جنبه از اعجاز قرآن در درجه نخست به احساسات مبهمی بر می‌گردد که در قلب خواننده یا شنونده بر می‌انگیزد. به عبارتی دیگر، حروف به شکل بی‌نظیری در کنار هم قرار می‌گیرند که به هنگام شنیدن، بدون وجود دستگاه‌های موسیقی و بدون وجود قافیه یا وزن و بحر، چنین آهنگ با شکوهی از آن به سمع می‌رسد.

در جایی از قرآن، زکریا خطاب به خداوند می‌گوید: رب انی وهن العظم منی واشتعل الراس شیبا، و لم اکن بدعائك رب شقیا (۱۶). یا هنگامی که به کلام حضرت مسیح در گهواره گوش فرا می‌دهیم: انی عبد الله اتانی الكتاب و جعلنی نبیا، و جعلنی مبارکاً ایمنما کنت، و اوصانی بالصلاة و الزکاة ما دمت حیا (۱۷). یا آن جمله آهنگین که درباره فرمان برداری پیامبران سخن می‌گوید: اذا تتلی علیهم آیات الرحمان خروا سجدا و بکیا (۱۸). یا آن لحن و آهنگ وحشت‌ناک که دیدار با خداوند را در روز قیامت توصیف می‌کند، و عنت الوجوه للحي القيوم، و قد خاب من حمل ظلما (۱۹).

یا آهنگ دل‌نشین و شیرینی که خداوند رحمان با آن پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله را مورد خطاب قرار می‌دهد. آهنگی که دل‌ها را مسخر می‌کند: طه. ما انزلنا علیک القرآن لتشقی. الا تذکره لمن یخشی، تنزیلا ممن خلق الارض و السماوات العلی. الرحمان علی العرش استوی. له ما فی السماوات و ما فی الارض و ما بینهما و ما تحت الثری. و ان تجهر بالقول فانه یعلم السر و اخفی، الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی (۲۰).

اما هنگامی که قرآن به سخن از جانیان و عذابی که برای آنان در نظر گرفته شده می‌پردازد، لحن آن به آهنگی مسین مبدل می‌شود و در گوش‌ها طنین می‌اندازد.

واژگان، گویی سنگ‌های سختی‌اند که پرتاب می‌شوند: انا ارسلنا علیهم ریحاً صرصرافی یوم نحس مستمر، تنزع الناس کانهم اعجاز نخل منقعر (۲۱). ولی زمانی که ملائکه تسبیح‌گویان از خداوند برای مؤمنین طلب مغفرت می‌کنند، واژگان، مانند شمش‌های طلاروان می‌شوند: ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک . (۲۲)

اما هنگامی که از روز قیامت سخن به میان می‌آید، از کلمات نا آرام و عصبی و عبارات مقطع، هول و هشدار می‌بارد: و انذرهم یوم الازفة اذ القلوب لدی الحناجر کاظمین ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع (۲۳). سپس نوبت به گلایه می‌رسد و چه گلایه‌ای که سودی ندارد: یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم. الذی خلقک فسواک فعدلک. فی ای صورۃ ما شاء ربک (۲۴). و زمانی هم مژدگانی داده می‌شود... ملائکه به مریم مژده می‌دهند که حضرت مسیح متولد خواهد شد: یا مریم ان الله یشرک بکلمة منه اسمہ المسیح عیسی ابن مریم و جیها فی الدنيا و الآخرة و من المقربین (۲۵).

و یا فریادی با کلمه‌ای عجیب مانند دشنه: فاذا جاءت الصاخة. یوم یقر المرء من اخیه. و امه و ابیه. و صاحبته و بنیه. لکل امرء منهم یومئذ شان یغنیه (۲۶).

دیگر این که این تنوع در سبک و لحن حروف و عبارات در معماری قرآن، بافت بی‌نظیری است که نه پیش و نه پس از آن بوده و یا خواهد بود. تمام این امور در کمال سادگی به وقوع پیوسته‌اند، و اثری از ساختگی و یا تکلف در آن مشهود نیست. واژه‌ها بسیار روان جریان می‌یابند، وارد قلب می‌شوند و پیش از دست به کار شدن عقل و تحلیل و تفکر و تأمل آن احساس مبهمی را که آدمی را به خشوع وامی‌دارد، بر می‌انگیزد. به عبارتی، با رسیدن سخن قرآن به گوش و تماس با قلب، احساساتی را بر می‌انگیزد که ما تفسیری برای آن نداریم. این صفت به علاوه تمام صفات دیگر، روی هم رفته از قرآن پدیده‌ای می‌سازد که تفسیر پذیر نیست و مانند هم ندارد. (۲۷).

پی‌نوشتها:

۱. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، الدین و الاسلام، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲. ر. ک: تفسیر ابن جریر طبری - جامع البیان - ج ۲۹، ص ۹۸.

۳. اصطلاحاتی در موسیقی عروض است: یک حرف متحرک و بعد از آن یک حرف ساکن اگر بیاید سبب خفیف نامیده می‌شود. دو حرف متحرک اگر بعد از آن ساکنی نیاید سبب ثقیل نامیده می‌شود. دو متحرک که بعد از آن یک ساکن بیاید، و تد مجموع نامیده می‌شود. اگر حرف ساکن در میان دو متحرک باشد و تد مفروق نامیده می‌شود. اگر سه حرف متحرک پی در پی باشد، فاصله کوچک نامیده می‌شود و اگر چهار حرف متحرک بیاید و بعد یک ساکن را فاصله بزرگ می‌خوانند.

۴. قصص ۳۰: ۲۸. ر. ک: استاد دراز، النبا العظیم، ص ۹۹-۹۴.

۵. نجم ۲۲: ۵۳-۱.

۶. روی، در اصطلاح عروض: حرف اصلی قافیه که مدار قافیه بر آن است.

۷. شعراء ۸۲: ۲۶-۷۵.

۸. فجر ۵: ۸۹-۱.

۹. قمر ۸: ۵۴-۶.

۱۰. کهف ۶۴: ۱۸.

۱۱. قارعه ۱۱: ۱۰۱-۹.

۱۲. حاقه ۲۱: ۶۹-۱۹.

۱۳. مریم ۴: ۱۹-۲.

۱۴. التصوير الفنی فی القرآن، ص ۸۳-۸۰.

۱۵. رافعی، اعجاز القرآن، ص ۲۱۶-۱۸۸.

۱۶. مریم ۴: ۱۹.

۱۷. مریم ۳۱: ۱۹.

۱۸. مریم ۵۸: ۱۹.

۱۹. طه ۱۱۱: ۲۰.

۲۰. طه ۸: ۲۰-۱.

۲۱. قمر ۲۰: ۵۴-۱۹.

۲۲. غافر ۷: ۴۰.

۲۳. غافر ۱۸: ۴۰.

۲۴. انفطار ۸: ۸۲-۶.

۲۵. آل عمران ۴۵: ۳.

۲۶. عبس، ۳۷: ۸۰-۳۳.

۲۷. مصطفی محمود، محاوله لفهم عصری للقرآن، ص ۴۴۷-۴۴۵.

نظام‌هنگ درونی قرآن

«موسیقی بیرونی دست آورد صنایعی مانند قافیه، سجع و تجزیه یا تقسیم‌سخن منظوم به مصراع‌های مساوی و اوزان و بحور قرار دادی است که همگی قالب‌های مجرد لفظی و پیوسته به شمار می‌آیند. اما «نظام‌هنگ درونی دست آورد جلالت تعبیر و ابهت بیان پدید آمده از مغز کلام و کنه آن است. فاصله نوع نخست با نوع دوم نیز بسیار است، زیرا در نوع دوم، زیبایی لفظ و شکوه‌مندی معنا، پیوندی ناگسستنی دارند و مؤانست میان این دو نوایی احساس انگیز پدید می‌آورد و نسیمی روح نواز را به وزیدن وا می‌دارد و درون آدمی را به خلجان می‌نشانند.

استاد «مصطفی محمود» در بیان راز شگفت معماری قرآن که در سبک خود بی‌نظیر و در اسلوبش یگانه است، چنین می‌گوید: «این راز یکی از عمیق‌ترین رازهای ساختار کلامی قرآن است. قرآن نه شعر است و نه نثر و نه کلامی مسجع، بلکه قسمی معماری سخن است که موسیقی درونی را آشکار می‌سازد.

باید دانست که میان موسیقی درونی و موسیقی بیرونی فاصله بسیار است. برای مثال بیتی از شعرهای عمر بن ابی ربیع را که شعرهایش به داشتن موسیقی و آهنگ مشهور است، از نظر می‌گذاریم:

قال لی صاحبی لیعلم ما بی اتحب القتل اخت الرباب

شونده وقتی این بیت را می‌شنود، از موسیقی آن به وجد می‌آید، اما موسیقی این شعر از نوع بیرونی است و شاعر با آوردن کلامی موزون در دو مصراع متساوی و با نشانیدن یک پایان بندی هم سان-یاء ممدود- در هر کدام از دو مصراع، به آهنگین شدن سخن خود کمک کرده است. موسیقی در این بیت از خارج به گوش می‌رسد و نه از داخل و به عبارتی، پایان بندی (قافیه) و وزن و بحر، موسیقی را می‌سازند. اما هنگامی که این آیه را تلاوت می‌کنیم: و الضحی، و الیل اذا سجدی (۱) با شطری رو به روهستیم که از قافیه، وزن و مصراع بندی قرار دادی تهی است و با این همه سرشار از موسیقی است و از هر حرف آن نوایی دل‌پذیر می‌تراود. این نوا از کجا و چگونه پدید آمده است؟ این همان نظام‌هنگ یا موسیقی درونی است. نظام‌هنگ درونی، رازی از رازهای معماری قرآن است و هیچ ساختار ادبی یارای برابری با آن را ندارد.

هم چنین وقتی می‌خوانیم: الرحمان علی العرش استوی (۲). یا وقتی سخنان زکریا خطاب به خداوند را تلاوت می‌کنیم: قال رب انی وهن العظم منی و اشتعل الراس شیبا و لم اکن بدعائک رب شقیاً (۳). یا سخن خداوند خطاب به موسی را می‌شنویم که: ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی (۴).

یا سخنانی را که خداوند با آن مجرمین را وعده کیفر می‌دهد تلاوت می‌کنیم که:

انه من یات ربه مجرماً فان له جهنم لا یموت فیها و لا یحیی (۵). هر کدام از این عبارات هادارای بنیان موسیقایی قائم به ذاتی است که موسیقی آن را درون واژه‌ها و ازلا به لای آن به شکلی شگرف بیرون می‌تراود.

وقتی قرآن حکایت موسی را باز گو می‌کند، شیوه‌ای سمفونیک و حیرت‌انگیز پیش می‌گیرد: و لقد اوحینا الی موسی ان اسر بعبادی فاضرب لهم طریقا فی البحر یبسا لاتخاف درکا و لا تخشی. فاتبعهم فرعون بجنوده فغشیهم من الیم ما غشیهم. و اضل فرعون قومه و ما هدی (۶). واژگان در اوج سلاست‌اند. کلماتی مانند «یبسا» یا «لا تخاف درکا»

-به معنای لا تخاف ادراکاً- تجسمی از رقت‌اند، گویی کلمات در دستان خالقشان ذوب می‌شوند، نظام می‌گیرند و نظم و آهنگی بی‌مانند در آنان تجلی می‌یابد. این نظام‌هنگ، ساختاری است که در تمام کتب عرب ماندنی نداشته و ندارد.

میان این نظام‌هنگ و شعر جاهلی، یا شعر و نثر معاصر هیچ گونه شباهتی فراهم نیست و علی‌رغم تمام کینه‌توزی‌های دشمنان که برای کاستن از شان قرآن صورت پذیرفته، تمام تاریخ حتی یک نمونه از تلاش‌های تقلید گونه و کیدهای دشمنانه را محفوظ نداشته است. در میان این همه هیاهو، عبارت‌های قرآن خصوصیات منحصر به فرد خود را دارند و چون پدیده‌ای تفسیر ناپذیر جلوه می‌کنند. یگانه‌توجیه باور مندان‌های که می‌توان از آن داشت، این است که قرآن سرچشمه‌ای دارد دور از دست رس انسان.

اکنون، به ایقاع (۷) زیبای نغمه آمیز این آیات گوش فرا دهید:

رفیع الدرجات ذو العرش یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق (۸).

فالق الحب و النوی یخرج الحی من المیت و مخرج المیت من الحی (۹).

فالق الاصباح و جعل اللیل سکنا و الشمس و القمر حسابا (۱۰).

یعلم خائنه الاعین و ما تخفی الصدور (۱۱).

لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (۱۲).

خواندن قرآن با آواز خوش

و رتل القرآن ترتیلا (۱۳).

حال که با موسیقی درونی اجمالا آشنا شدیم و ساختار نظام‌هنگ و نغمه‌های صوت و لحن شعری شگفت آن را شناختیم، به این نکته می‌رسیم که در دستور تلاوت قرآن، صدای خوش سفارش شده است و از قاری خواسته‌اند که نکات ظریف تلاوت-اعم از کشیدن صدا و یا زیر و بم آن و ترجیع قراءت و غیره-را رعایت کند. در این جا به بازگویی چند روایت در این زمینه می‌پردازیم:

رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «هر چیزی زیوری دارد و زیور قرآن آواز خوش است.

«زیباترین زیبایی‌ها، یکی موی زیباست و دیگری آواز و صدای دل‌کش.

«قرآن را با آواز و نوای [متین] عرب بخوانید و از آواز [مبتذل] اهل فساد و گنه کاران کبیره پرهیز کنید» (۱۴).

«آواز خوش زیوری برای قرآن است.

«قرآن را با صدای خود خوش کنید، زیرا صدای خوش زیبایی قرآن را افزون می‌کند».

«قرآن را با آوازتان زینت بخشید».

امام صادق علیه السلام نیز در تفسیر آیه: و رتل القرآن ترتیلا (۱۵) فرموده است: «به این معناست که آن را با تانی بخوانید و صدایتان را خوش دارید» (۱۶).

امام باقر علیه السلام فرموده است: «قرآن را با آواز بخوانید، زیرا خداوند عز و جل دوست می‌دارد که با صدای خوش قرآن خوانده شود» (۱۷).

رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن با آهنگی حزین نازل شده، پس آن را با گریه [برخاسته از وجد] بخوانید و اگر گریه

نکردید، لحن گریه به خود بگیرید و آن را با آواز خوش بخوانید، که هر کس آن را با آواز خوش نخواند، از ما نیست .
«از ما نیست هر کس قرآن را با آواز خوش نخواند» (۱۸) .

امام صادق علیه السلام فرمود: «قرآن با حزن نازل شده، پس آن را با لحنی حزین بخوانید» (۱۹) .

البته سخنانی که معتمدان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند فراوان و دلیل اثباتی برای این گفته‌هاست.

ابن الاِعرابی گفته است (۲۰): «عرب به هنگام سوار کاری یا نشستن در حیاط و خیلی مواقع دیگر، به آواز رکبانی (۲۱) تغنی می‌کرد. وقتی قرآن نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله و آوازشان با قرآن باشد» (۲۳) زمخشری نیز گفته است: «عرب عادت داشت که در همه احوال چه هنگام سوار کاری و چه در حال لمیدن و یا نشستن در حیاط خانه‌ها و غیره به آواز و زمزمه رکبانی تغنی کند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وقتی مبعوث شد، بر این حال بر آمد تا آواز و زمزمه آنان با قرآن باشد. پس بدان فرمان داد، یعنی فرمود: «هر کس قرآن را جای گزین رکبانی نکند و آن را زمزمه زیر لب و تغنی با آواز خوش قرار ندهد، از ما نیست» (۲۴) .

فیروز آبادی گفته است: «غناه الشعر و غنی به تغنی: تغنی به . یعنی شعر را به آواز خواند و آن را تغنی کرد.
شاعر گفته است:

«تغن بالشعر اما كنت قائله ان الغناء بهذا الشعر مضمار» (۲۵)

«زیبیدی ضمن آن که نقل این گفته را به پیامبر صلی الله علیه و آله منسوب داشته گفته است:

«خداوند به هیچ کس چون پیامبر گرامی اجازه نداده است که با قرآن آشکارا تغنی کند».

«ازهری گفته است: «عبد الملک البغوی به نقل از ربیع و او به نقل از شافعی به من اطلاع داد که معنای تغنی خواندن قرآن با صدای محزون و رقیق است» (۲۶) . او حدیث دیگری را نیز به شهادت می‌گیرد که می‌گوید: «زینوا القرآن باصواتکم .

بر همین اساس، امامان اهل بیت علیهم السلام کوشش داشتند که قرآن با ترتیل و صدای بلند و تجوید و با آواز خوش خوانده شود.

محمد بن علی بن محبوب اشعری در کتاب خود به نقل از معاویه بن عمار روایت می‌کند که به ابی عبد الله علیه السلام گفتم: آیا هر کس، دعا یا قرآن می‌خواند، اگر صدایش را بلند نکند، گویی چیزی نخوانده است؟ فرمود: «همین طور است، علی بن الحسین علیه السلام در تلاوت قرآن، خوش صداترین مردم بود و هنگام تلاوت صدایش را چنان بالا می‌برد که تمام اهل خانه بشنوند». امام صادق علیه السلام در خواندن قرآن خوش صداترین مردم بود. هرگاه شب برای تلاوت بیدار می‌شد، صدایش را بالا می‌برد و وقتی سقاها و دیگر عابران از آن مسیر می‌گذشتند، می‌ایستادند و به تلاوت او گوش می‌دادند (۲۷) .

هم چنین روایت است که موسی بن جعفر علیه السلام نیز صدایی خوش داشت و قرآن نیکو تلاوت می‌کرد. او روزی فرموده بود: «علی بن الحسین علیه السلام با صدای بلند قرآن می‌خواند تا شاید ره‌گذری از آن جا بگذرد و به خود آید. وقتی امام چنان کرد، دیگر مردم آن را تاب نمی‌آوردند». از او پرسیده شد: آیا رسول الله صلی الله علیه و آله در نماز جماعت صدایش را به هنگام تلاوت قرآن بلند نمی‌کرد؟ فرمود: «رسول الله صلی الله علیه و آله فقط آن گونه که در توان مردم بود تلاوت می‌فرمود» (۲۸) .

هم چنین از امام علی بن موسی الرضا و او از پدرش و نیاکانش از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل است که فرمود: «قرآن را با آواز خوش بخوانید، زیرا آواز خوش زیبایی قرآن را افزون می‌کند»، سپس این آیه را تلاوت کرد: یزید فی الخلق ما یشاء (۲۹) .

غنا و موسیقی از دیدگاه شرع

اکنون شایسته است که به غنا از دیدگاه شرع بپردازیم. نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا غنا ذاتا و با همین عنوان حرام شده است و آیا تلاوت قرآن با آواز استثناست و تخصیصی در عموم حکم است؟ یا این که آواز، زمانی حرام می‌شود که رنگی

از محرمات به خود بگیرد؟ به عبارتی این حرام، زمانی به وقوع می‌پیوندد که آواز هم راه با یاه و باطل و قول زور یا اشاعه فحشا و از نوع سخنی باشد که انسان را از راه خداوند باز می‌دارد؟

در بسیاری از متون، «قول زور» در آیه کریمه قرآن به غنا تفسیر شده است. زیدالشحام نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام پرسیدم: منظور خداوند در آیه و اجتنبوا قول الزور (۳۰)، چیست؟ فرمود: «منظور از قول زور، غناست. این گفته در بسیاری دیگر از روایات نیز آمده است (۳۱). به عبارتی قول زور» که آیه کریمه قرآن به اجتناب از آن فرمان داده، بر آواز مطابقت می‌کند و آواز یکی از مصداق‌های قول زور است، زیرا زور-در لغت-میل و عدول است (۳۲) و هر عامل که باعث تحریف و موجب انصراف از جدیت در زندگانی شود و هر امری که دست آویزی برای اشاعه فحشا در میان مؤمنان گردد-حالی می‌خواهد به دلیل محتوای فریبنده یا پیامدهای فریب‌انگیزش باشد-سرگرمی و یاه و باطل و سرانجام قول زور» شناخته می‌شود و مصداق آن می‌گردد.

اما اگر گفته شود که از نظر مفهومی، لغت و معنا، بر آن منطبق است باید پاسخ داد که ظاهر عبارت، این را نشان نمی‌دهد و قطعاً خلاف واقع است، زیرا نه شرع اصطلاحی در این زمینه دارد و نه با اوضاع لغت مطابقت می‌کند.

در تفسیر «الرجس من الاوثان نیز به همین گونه عمل شده و آن را به شطرنج تفسیر کرده‌اند. عبد الاعلی نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره این آیه که خداوند عز و جل فرموده است: فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور (۳۳) پرسیدم، فرمود: «الرجس من الاوثان: شطرنج است و قول الزور: آواز». عبد الاعلی می‌گوید:

باز پرسیدم: منظور خداوند عز و جل در این آیه که می‌فرماید: و من الناس من یشتري لهُو چیست؟ فرمود: «از جمله آن، آواز است (۳۵). آن چه گفته آمد واضح‌ترین شاهد برای اراده مصداق است، بدون وجود اشتراک در مفهوم.

نظیر همین را در حدیث حماد» نیز می‌بینیم. او می‌گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم که قول الزور» چیست؟ فرمود: «از جمله آن، یکی این است که کسی به دیگری که آواز می‌خواند بگوید: احسنت (۳۶). شکی نیست که اگر کسی آوازی فساد انگیز بخواند و به او احسنت بگوید او را وسوسه کرده‌اید که به ارتکاب فحشا و ترویج فساد ادامه دهد.

تمام این گفته‌ها دلایلی هستند که نشان می‌دهند چنان چه آواز، عناوین باطلی مانند: لهو، وسوسه انگیزی، یاه و فساد آور و قول زور به هم راه داشته باشد حرام است، اما اگر از این قماش نبود و وسیله‌ای بود برای تاثیر گذاری در موعظه‌ها و کشت فضیلت و خصلت‌های نیک در جان‌های مستعد، آن وقت نه تنها باطل نیست، بلکه به حق نزدیک تر است و راهی برای رستگاری و ارشاد است و نه زمینه‌ای برای پرورش فساد.

در احادیث صحیح نیز روایت‌هایی هست که بر دو گونگی آواز حرام و حلال، فساد آور و اصلاح انگیز یا بر سبیل شر و سبیل خیر دلالت دارد:

علی بن جعفر از برادر خود موسی کاظم علیه السلام پرسید: آیا آواز خواندن در عیدهای فطر و قربان یا در جشن‌ها جایز است؟ امام پاسخ داد: «اگر در آن معصیتی نباشد، اشکالی ندارد» (۳۷). رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «هر کس آواز حرامی بخواند که باعث معصیت شود، دری از درهای شر را باز کرده است (۳۸).

بنابر این گونه‌ای غنا هست که معصیت نیست و باعث معصیت نیز نمی‌شود و لذا حرام نیست و شر به شمار نمی‌آید.

نکته قابل توجه این که بیش تر روایاتی که درباره حرام بودن غنا است نظر به مجالس غنا دارد و مجالس غنا در آن روزگار مرکز فحشا و منکرات بوده و انواع محرمات فساد آور در آن صورت می‌گرفته است. بر این اساس، وقتی ابو بصیر از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: مزدی که زن آواز خوان بابت خواندن در عروسی می‌گیرد چه حکمی دارد؟ امام پاسخ می‌دهد: «اشکالی ندارد، به این شرط که در آن مجلس مردی نباشد» (۳۹). پس اگر مزد آواز خوانی حلال است، خود آواز نیز حلال خواهد بود و شرطش این است که حرامی در آن صورت نگردد مثلاً- آواز خوانی در مجلسی نباشد که مردان بی‌گانه با زنان در یک جا گرد آیند، زیرا چنین امری به

ارتکاب گناه و فحشا کمک می‌کند.

در تایید این نظریه- که روایات تحریم غنا ناظر به مجالس غنا است- کلام امام صادق علیه السلام است در پاسخ شخصی که درباره غنا سؤال کرده بود. آن حضرت فرمود: «به خانه‌هایی وارد نشوید که خداوند از مردمانش روی گردان است (۴۰).

هم چنین نقل است که فرمود: «مجلس غنا، جایی است که خداوند به مردمانش نگاه نمی‌کند، زیرا خداوند عز و جل فرموده است: من الناس من یشتري لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله (۴۱). نیز فرموده است: «غنا، نفاق و جدایی می‌آورد و به فقر دچار می‌کند» (۴۲). یا «غنا، لانه نفاق است (۴۳). یا «غنا، نردبان زناست (۴۴). بدیهی است که منظور این روایات همان غنایی است که در آن روزگار معمول بوده که مایه تباهی و فساد می‌گشته.

ناگفته نماند که به مقتضای قواعد علم اصول اگر حکم شرعی- در زبان شریعت مقید به عنوان خاصی شود ناگزیر باید بدان پایبند شد و نمی‌توان آن را مطلق دانست. بنابر این آواز به صرف آواز بودن حرام نیست، مگر این که عناوینی مانند لهو، عامل انحراف، باعث معصیت مانند نفاق، دروغ، زنا، فحشا و غیره به هم راه داشته باشد و در غیر این صورت نمی‌توان گفت مطلقاً حرام است.

در حدیث ابن ابی عباد که مردی می‌خواره بود و به آواز گوش فرا می‌داد آمده است که از امام رضا علیه السلام درباره گوش دادن به آواز پرسید. امام علیه السلام آن را در زمره کارهای لهو و باطل به شمار آورد. سپس این آیه را تلاوت کرد: و اذا مروا باللغو مروا کراما (۴۵). شکی نیست که این پاسخ در خور کاری بوده که ابن ابی عباد بدان می‌پرداخته است.

هم چنین در پرسشی که هشام بن ابراهیم عباسی- که از دولت مردان بود و در شنیدن آواز راه افراط می‌پیمود- درباره آواز از امام رضا علیه السلام پرسید، حضرت پاسخ داد: «مردی نزد ابو جعفر علیه السلام آمد و درباره آواز پرسید. امام پاسخ داد: ای فلان، اگر خداوند حق و باطل را هر کدام در طرفی قرار دهد، آواز در کدام طرف خواهد بود؟

مردم گفت: در طرف باطل. امام فرمود: به درستی حکم کردی (۴۶). البته ما به قرینه مقامیه در می‌یابیم که منظور، آواز آن زمان بوده است.

اما در ماجرای حسن بن هارون (۴۷) که مدتی طولانی در خلوت گاه می‌نشست و به آواز زنان همسایه گوش می‌داد، به این دلیل کار او حرام بود که به صدای زنان بی‌گانه گوش می‌داد، به خصوص که صدایشان گرم و بر انگیزاننده بود. خداوند فرموده است: و لا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض (۴۸).

امام رضا علیه السلام ابن هارون را توبیخ کرد و او را از این کار که به مثابه خیانت در ناموس مردم بود باز داشت. امام، کلام خداوند را به یاد او آورد که فرموده است: ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسؤولا- (۴۹). امام افزود: «گوش و آن چه می‌شنود، چشم و آن چه می‌بیند و قلب و آن چه حس می‌کند، همه مسؤولند».

اما روایاتی که در آن نام سازهای رایج در آن زمان آمده بیش‌تر روایاتی ضعیف و فاقد سندی محکم است و قابل استناد نیست. برهانی که می‌گوید: «مسایلی که دارای علل عقلی و فطری است ما دامی که علت آن موجود باشد هیچ گونه استثنائی را نمی‌پذیرد و از مسایل و قضایای تخصیص ناپذیر است باید مورد توجه و دقت قرار گیرد، زیرا تعلیل، حد وسط و به منزله کبرای استدلال و علت است، علت همان گونه که در مرحله ثبوت دخالت داشت در مرحله اثبات نیز دخالت دارد، بر این اساس، موضوع در حقیقت همان‌عنوانی است که به عنوان علت حکم ذکر شده است و هیچ حکمی از موضوعی که خود علت ثبوت و اثبات آن است تخلف نمی‌کند، زیرا تخلف معلول از علت ناممکن است.

بنابر این، حرمت آواز به این علت که لهو باطل است، مستلزم آن است که علت اصلی تحریم، یعنی لهو باطل در آن موجود باشد. لذا هر آوازی باید لهو باطل به حساب آید و به همین دلیل حرام باشد، در این صورت اگر ما آواز را در تلاوت قرآن مجاز بشماریم، طبق اصل بالا باید گفته شود که ورود لهو باطل را در قرآن مجاز شمرده‌ایم! اما این مساله را نه عقل می‌پذیرد و نه وجدان.

علاوه بر آن، زشتی باطل امری فطری است و استثناء بردار نیست و در قبیح بودن آن نیز عقل به تنهایی حکم کرده است، به ویژه که این باطل موجب انحراف از راه خدا نیز می‌شود. بنا بر این، اگر آواز به طور مطلق از لهُو باطل به شمار آید، باید در همه جا این طور باشد، چه در قرآن و چه در جای دیگر.

بر این اساس، ناگزیر باید گفت که آواز می‌تواند لهُو و باطل باشد و می‌تواند نباشد، پس جواز آواز در تلاوت قرآن از نوع تخصص است، نه تخصیص.

حال این پرسش را مطرح می‌کنیم که اگر خداوند میان سخنان نیکو و زشت مرزی قابل شود، در این صورت آواز در تلاوت قرآن که به منظوری صحیح و برای تاثیر گذاری بیش‌تر بر دل‌ها آمده در کدام طرف قرار خواهد گرفت؟

شکی نیست که این کار زیور و زینت و زیبایی است و از معدود طبیعتی است که خداوند آن را برای بندگان خود جزء روزی حلال قرار داده است. خداوند فرموده است: قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة (۵۰).

آری خداوند فحشا را چه پنهان و چه آشکار و گناه و فساد را حرام گردانیده است (۵۱)، ولی آیا آواز در تلاوت قرآن جنبه گناه و بغی و فحشا دارد یا زیور و زینت و زیبایی است و افزودن بر آن، حکمت و هدایت و وسیله‌ای برای ارشاد بندگان است؟

پی‌نوشتها:

۱. ضحی ۹۳:۲.

۲. طه ۲۰:۵.

۳. مریم ۱۹:۴.

۴. طه ۲۰:۱۵.

۵. طه ۲۰:۷۴.

۶. طه ۲۰:۷۹-۱۷۷.

۷. ایقاع: هم‌آهنگ ساختن آوازاها.

۸. غافر ۴۰:۱۵.

۹. انعام ۶:۹۵.

۱۰. انعام ۶:۹۶.

۱۱. غافر ۴۰:۱۹.

۱۲. انعام ۱۰۳:۶. ر.ک: محاوله لفهم عصری للقرآن ص ۱۹-۱۲.

۱۳. مزمل ۷۳:۴.

۱۴. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۴، شماره‌های ۹-۸-۳.

۱۵. مزمل ۷۳:۴.

۱۶. بحار الانوار، ج ۸۹، کتاب القرآن، شماره ۲۱، ص ۱۹۵-۱۹۰.

۱۷. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۶، شماره ۱۳.

۱۸. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۹۱.

۱۹. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۴، شماره ۲.

۲۰. «ابو عبد الله محمد بن زیاد کوفی یکی از زبان دانان مشهور عرب است که در محضر درس او مردمان بسیار حاضر می‌شدند. او

- در سخندانی و شناخت لفظ ناآشنا از همه سر بود، تا جایی که می‌گویند بر «ابو عبیده و اصمعی برتری داشته است. او در رجب سال ۱۵۰ هجری زاده شد و در شعبان ۲۳۱ از دنیا رفت (قمی، الکنی و اللقب، ج ۱، ص ۲۱۵).
۲۱. رکبانی: خواندن سرود باکش و قوس دادن و زیر و بم صدا.
۲۲. هجیراء: زمزمه و طنین آواز و ترانه.
۲۳. نهاییه ابن اثیر، ج ۳، ص ۳۹۱.
۲۴. الفائق، ج ۲، ص ۳۶ (رث).
۲۵. ابن منظور گفته است: «منظور شاعر تغنی بوده و اسم را (غناء) به جای مصدر آورده است.
۲۶. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۳۶، «تحسین القراءة و ترقیقها» آمده است.
۲۷. مستطرفات السرائر، ص ۴۸۴.
۲۸. کتاب الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۷۰.
۲۹. فاطر ۱: ۳۵، ر. ک: عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۶۸، شماره ۲۲۲.
۳۰. حج ۳۰: ۲۲.
۳۱. وسایل، ط جدید، ج ۱۷، ص ۳۰۳، احادیث شماره ۲ و ۹ و ۲۰ و ۲۶.
۳۲. مقایس اللغه، ج ۳، ص ۳۶.
۳۳. حج ۳۰: ۲۲.
۳۴. لقمان ۶: ۳۱.
۳۵. وسایل، ط جدید، ج ۱۷، ص ۳۰۹، شماره ۲۰.
۳۶. همان، شماره ۲۱.
۳۷. همان، ص ۱۲۲، شماره ۵.
۳۸. بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۲۶۲، شماره ۸.
۳۹. همان، ص ۱۲۱، شماره ۳.
۴۰. همان، ص ۳۰۶، شماره ۱۲.
۴۱. لقمان ۶: ۳۱، ر. ک: وسایل، ج ۱۷، ص ۳۰۷، شماره ۱۶.
۴۲. وسایل، ج ۱۷، ص ۳۰۹، شماره ۲۳.
۴۳. همان، ص ۳۰۵، شماره ۱۰.
۴۴. مستدرک، ط جدید، ج ۱۳، ص ۲۱۴، شماره ۱۴.
۴۵. فرقان ۷۲: ۲۵، ر. ک: وسایل الشیعه، ط جدید، ج ۱۷، ص ۳۰۸، شماره ۱۹.
۴۶. وسایل ج ۱۷، ص ۳۰۶، شماره ۱۳. بحار ج ۷۶، ص ۲۴۳، شماره ۱۴.
۴۷. وسایل، ج ۱۷، ص ۳۱۱، شماره ۲۹.
۴۸. احزاب ۳۲: ۳۳.
۴۹. اسراء ۳۶: ۱۷.
۵۰. اعراف ۳۲: ۷.
۵۱. اعراف ۳۳: ۷.

نگاهی به آرای فقیهان

شیخ ابو جعفر طوسی در باب جواز آواز خوانی زن می‌گوید: «زنان آواز خوان وقتی اجازه تغنی دارند که مردی به مجلسشان وارد نیاید و زبان به باطل نگشایند و از سرگرمی‌هایی مانند ترکه چوب و نی و غیره پرهیز کنند. زن آواز خوان که عروس را به حجله می‌فرستد می‌تواند شعر بخواند و از گفتار باطل دوری جوید، در صورتی که این امور را رعایت نکند چه در عروسی و چه در غیر آن حق خواندن ندارد» (۱).

مرحوم فیض در دنبال این سخن گوید: «از سخنان بالا نتیجه می‌گیریم که تحریم آواز به جهت کارهای حرامی است که ممکن است در آن صورت بگیرد و چنان چه این گونه افعال در آن نباشد، اشکالی پیدا نمی‌کند در غیر این صورت جواز آواز خوانی به جشن‌های عروسی هم اختصاص نمی‌یابد، به ویژه که در غیر این مورد هم رخصت داده شده است، اما می‌توان گفت که برخی رفتارها شایسته مقامات عالیه و صاحبان شان نیست، هر چند که مباح باشد».

مرحوم فیض می‌افزاید: «پس در این باره معیار، همان حدیث وارد است که هر کس به گوینده‌ای گوش فرا دهد، او را پرستیده است. او می‌گوید: «بر این اساس، شنیدن آوازی که در آن یادی از بهشت و دوزخ یا قیامت است یا وصف نعمت‌های بی‌شمار خداوند متعال و عبادات است و در آن به خیر خواهی و پارسایی در دنیای زود گذر و غیره دعوت می‌شود، همان گونه که در حدیث فذکر تک الجنة - آمده اشکالی ندارد». او ادامه می‌دهد: «... از این جهت شایان توجه است که در آن، یاد خداوند است و شاید با این یاد آوری، دلشان به یاد خدا نرم گردد. کوتاه سخن این که بر اهل منطق - پس از شنیدن این اخبار - پوشیده نیست که میان آواز حق و باطل فاصله هست و دیگر این که اغلب آوازهایی که متصوفه در مجالس خود می‌خوانند از نوع باطل می‌باشد» (۲).

او در کتاب بزرگ فقهی خود موسوم به مفاتیح الشرایع می‌گوید: «از مجموع اخباری که درباره آواز به ما رسیده می‌توان استنباط کرد که حرام بودن آن به دلیل رفتار رایج در آن زمان بوده است، به این گونه که مردان با زنان بی‌گانه می‌نشستند و به آواز آنان و سخنان یاوه‌شان گوش فرا می‌دادند که جملگی از افعال محرم بوده است» (۳).

علامه شعرانی - در حاشیه کتاب وافی - می‌گوید: «از بررسی کلام عرب و اهل ادب چنین بر می‌آید که غنا، مطلقاً به صدایی گفته می‌شود که در آن مد و ترجیع باشد، حال می‌خواهد طرب انگیز باشد یا نباشد. شاعر در وصف کبوتری گفته است: «اذا هی غنت ابهت الناس حسنهما و اطرق اجلالا لها کل حاذق،

اگر آن کبوتر آواز بخواند، زیبایی صدایش مردم را مبهوت خواهد کرد و هر استاد ماهری به احترامش سر فرود می‌آورد».

بنابر این، نمی‌توان گفت که هر صدایی که تاثیر گذار باشد، حرام است یا این که هر صدایی که بتواند کلام را به زیبایی، ترکیب و ادا کند به طوری که آدمی را جذب نماید، حرام به شمار آید. همان گونه که پیشتر گفته آمد، صدای امام سجاد علیه السلام به هنگام خواندن قرآن بسیار دل‌نشین و جذاب بوده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرمان داده که قرآن با آواز خوش خوانده شود. هم چنین سرود ساربانان - با این که از نغمه‌های تاثیر بر انگیز ترکیب یافته - رخصت داده شده است و شکی نیست که تغنی بر تمام این‌ها صدق می‌کند».

او می‌افزاید: «ما ناگزیر باید یا موافق شیخ در استبصار باشیم که اخبار حرمت رابه دلیل پیامدهای آن می‌داند، نه خود عمل، یا این که حرمت آواز را مختص به نوعی که باعث ارتکاب فحشا و حرام می‌شود بدانیم و در این صورت، حرام بودنش به دلیل حرامی است که هم راه با آن رخ می‌دهد». هم چنین می‌گوید: «و این همان امری است که روایت‌ها و عبارات‌های فقهای گذشته ناظر به آن است» (۴).

محقق ارجمند ملای سبزواری در زمینه حرام بودن نوعی آواز که در آن زمان رایج بوده و این که آواز بالکل حرام نیست، استدلال لطیفی دارد. او می‌گوید: «غنا در روایات منع، مفرد است و معرف به الف و لام. این امر خود به خود در زبان بر شمول دلالت ندارد، زیرا عمومیت، زمانی به اثبات می‌رسد که برای نوع خاص یا برخی از انواع عام قرینه یا نشانه‌ای در دست نباشد، زیرا در آن صورت مختص کردن امر به مورد خاص، با مقصود و نیز سیاق بیان و حکمت منافات خواهد داشت، پس به ناگزیر آن را به استغراق و شمول نسبت می‌دهیم، اما در این جا مسأله این گونه نیست، زیرا آواز رایج در آن زمان به شیوه‌ای بود که برای لهو و سرگرمی‌های باطل به کار می‌رفت و اغلب، کنیزکان آواز خوان و غیره در مجالس فساد و می‌خواری و غیره بدان مبادرت می‌کردند. لذا نظر داشتن به شیوه‌های رایج در آن زمان بعید نیست (۵) در بسیاری از احادیث، «غنا» لهو باطل به شمار آمده است و گونه حق آن، در قرآن و دعاها و ذکرهای خوانده شده با صدای خوش است که در آن یادی از آخرت آمده و به عالم قدسی ترغیب و تشویق می‌کند. بنا بر این، این حکم حتی در مواردی غیر از غنا که در آن راه لهو باشد، جاری است و در غیر این صورت، حکم آن مباح و راه احتیاط در آن واضح است (۶).

مرحوم نراقی را سخنی است که می‌گوید: «برای حرام بودن آواز به اجماع و کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کرده‌اند...، درباره اجماع باید دانست که دلالتش بر حرمت غنا به صورت اجمال و «فی الجملة» است و بر بیش از آن دلالتی ندارد. در کتاب (قرآن)، نیز جز حرام بودن لهو و لعب که وسیله‌ای برای دور شدن از سبیل الله است هیچ نشانه دیگری وجود ندارد». او می‌افزاید: «...شکی در این نداریم و هیچ نشانه‌ای از حرام بودن گونه دیگر وجود ندارد، مانند آوازی که برای نرم کردن دل‌ها و یادآوری بهشت و برانگیختن اشتیاق به جهان دیگر و برای تاثیر گذاری قرآن و دعا باشد. حتی می‌توان گفت خداوند با آوردن لهو الحدیث نوع آواز حرام را مشخص کرده است.

اما سنت، علی‌رغم فراوانی اش اصولاً - خالی از هر گونه دلالتی بر حرمت است، زیرا این تعبیرها: (ایمن نبودن از وقوع در معصیت، پذیرفته نشدن دعا، داخل نشدن فرشته در خانه، لانه نفاق بودن و...) هیچ یک دلالتی بر اثبات حرمت غنا ندارد، چون امثال این عبارت‌ها در اغلب مکروهات نیز وارد شده است. علاوه بر این، بیش‌تر این روایات سندهای ضعیفی دارند».

وی ادامه می‌دهد: «بنابر این برای حرمت آن جز کلام خداوند که می‌فرماید:

و اجتنبوا قول الزور (۷) و ضمیمه آن، یعنی روایاتی که این آیه را به تغنی و آواز خوانی تفسیر می‌کنند، هیچ دلیل دیگری وجود ندارد. البته دلیل فوق نیز تمام نیست، زیرا با تفسیری که درباره احسن است تضاد دارد و معلوم می‌شود که آن تفسیر مبتنی بر یکی از مصداق‌هاست. لذا منظور از «قول الزور» شمولی‌تر است و معنای لغوی و عرفی خود را می‌گیرد که عبارت از باطل و دروغ و تهمت و غیره است. ناگفته پیداست که این معانی شامل تلاوت قرآن و خواندن دعا و موعظه و مرثیه نمی‌شود، هر چند که مد و ترجیع داشته باشد.

افزون بر این روایاتی هست که غنا را به دو گونه، یکی حلال و دیگری حرام تقسیم می‌کند، مانند «اگر معصیتی در آن نباشد، اشکال ندارد». و «هر کسی غنای حرامی بخواند که باعث معصیت شود...» که غنا را مقید به حرام کرده است و «آواز خوانی زن اشکالی ندارد، به شرطی که مردی در آن مجلس وارد نشود» و غیره. وی می‌افزاید: «کلام طبرسی نشان می‌دهد که گویا این تقسیم بندی از صدر اسلام وجود داشته است. او سپس حرمت گونه خاصی از آواز، و نه تمام گونه‌ها را به طور مطلق تایید می‌کند و موارد استثنا را آن گونه که فقها به تفصیل گفته‌اند بیان می‌دارد (۸).

این دانسته‌های ما از کلام شیخ الطائفة و فقهای بعد از اوست که در باب این مسأله به تفصیل سخن گفته و میان گونه حلال و حرام غنا تمیز قایل شده‌اند. حرام دانستن غنا در نزد بیش‌تر فقها ناظر به قسم حرام آن است که در روایات آمده.

بنابر این، هیچ گونه دلیلی برای اتفاق نظر اصحاب بر حرمت غنا به طور مطلق وجود ندارد و چنین دلیلی در قرآن و سنت نیز نیست.

از جهتی، برخی از متاخرین سعی کرده‌اند که بر عکس این جهت حرکت کنند.

برای نمونه به کلام سید محمد جواد عاملی در این باره توجه کنیم که می‌گوید: «در حرام بودن آواز اختلاف نظری نیست، حال می‌خواهد به هنگام تلاوت قرآن باشد یا دعا و شعر و غیره، اما محدث کاشانی و فاضل خراسانی حرام بودن غنا را به دلیل حرمت امر خارجی که بر آن عارض شده دانسته‌اند، مانند ورود مردان به مجلس یا آوردن کلام باطل و غیره. آنان برای اثبات کلام خود به حدود دوازده حدیث استناد کرده‌اند. ولی این نظر مخالف کتاب است و موافق عامه و با بیست و پنج خبر که به صراحت یا ظهور بر تحریم مطلق دلالت دارند در تعارض است (۹).

صاحب جواهر نیز در پیروی از او می‌گوید: «من هیچ کس را مخالف سخن او نیافتم و اجماع نیز با هر دو قسمش بر آن قائم است و سنت در آن متواتر است و حتی می‌توان گفت که از ضروریات مذهب است (۱۰).
بر کسی پوشیده نیست که این استدلال چند اشکال دارد:

اول: در ادعای نبودن اختلاف نظر درباره حرمت مطلق هیچ گونه سندی ارائه نشده است و از سوی دیگر خلاف این ادعا را در کلام شیخ الطائفه می‌بینیم، او گونه‌هایی از غنا را استثنا می‌کند و «فیض و نراقی و دیگران بدان استشهاد می‌کنند.

دوم: ترجیح دادن یا انتخاب یکی از دو خبر متعارض، زمانی صحیح است که نتوان میانشان جمع کرد. مثلاً درباره غنا اخبار متعارض قابل جمع است، به این صورت که اخبار نهی، حمل بر کراهت می‌شود، زیرا نهی، ظهور در حرمت دارد، ولی ترخیص (اجازه دادن) تصریح در جواز دارد و هم‌واره تصریح (نص) بر ظهور مقدم است.

سوم: تعارض در این جا بدوی و ظاهری است نه واقعی و حقیقی، زیرا اخبار منع یا مطلق‌اند یا عام و اخبار جواز یا مقیدند و یا این که تخصیص خورده‌اند و میان عام و خاص و هم‌چنین مطلق و مقید تعارضی نیست. مخفی نماند که با وجود قید، هیچ گونه مطلق وجود نخواهد داشت، زیرا آن گونه که محقق سبزواری می‌گوید مقدمات اطلاق، تمام نیستند.

چهارم: بر فرض آن که این اخبار متعارض، قابل جمع نباشند ترجیح یکی از دو طرف صرفاً به دلیل این که تعداد روایاتش بیش‌تر است - با این که تعداد روایات طرف دیگر هم کم نیست - بر خلاف مقررات معهود و ضوابط اصولی است.

پنجم: بحث مخالفت با کتاب در این جا وارد نیست، زیرا قرآن تصریحی در این باره ندارد و استدلال به عمومات غیر ناظر در این امر بخصوص کفایت نمی‌کند.

ششم: موافقت با عامه نیز در این جا موضوعیت ندارد، زیرا آن چه از مذهب آنان مشهور است، حرام بودن غنا است. برای مثال، ابن منذر و دیگر اعلام سنت به اتفاق، تغنی را حرام می‌دانند و اجیر نمودن زن آواز خوان را باطل می‌دانند. (۱۱)

هفتم: ادعای صاحب جواهر که می‌گوید: «روایات منع، متواتر است و حتی از ضروریات مذهب است وارد نیست، زیرا اعلام طائفه، خلاف آن را به تفصیل گفته‌اند و روایاتی که در این باب آمده نیز همگی عکس آن را ثابت می‌کنند.

د- وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات

یکی دیگر از ویژگی‌های قرآن، وجود تناسب معنوی میان آیات هر سوره است، گرچه یک جا نازل نگشته و به صورت پراکنده با فاصله‌های زیاد یا کم نازل شده باشند. زیرا پراکندگی در نزول آیات که به جهت مناسبت‌های گوناگون بوده - طبیعتاً - اقتضا می‌کند میان هر دسته آیاتی که به مناسبتی نازل گشته با دسته دیگر که به مناسبت دیگری نازل گشته است، رابطه و تناسبی وجود نداشته باشد، و این پراکندگی در نزول بایستی در چهره مجموع آیات هر سوره به خوبی هویدا باشد. در صورتی که با دقتی که دانش‌مندان - به ویژه در عصر اخیر - در محتوای سر تا سر هر سوره انجام داده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که هر سوره هدف یا هدف‌های خاصی را دنبال می‌کند که جامع میان آیات هر سوره است و امروزه به نام وحدت موضوعی در هر سوره خوانده می‌شود، همین

وحدت موضوعی است که وحدت سیاق سوره را تشکیل می‌دهد و مساله اعجاز در همین نکته است که پراکندگی در نزول، عدم تناسب را اقتضا می‌کند، با آن که تناسب و وحدت سیاق در هر سوره به خوبی مشهود است و بر خلاف مقتضای طبع پراکندگی در نزول می‌باشد!

دانش مندان بر این مدعا دلایلی دارند از جمله تفاوت در عدد و کمیت آیات سوره‌ها است. این تفاوت در عدد آیات هر سوره نمی‌تواند اتفاقی باشد، زیرا اتفاقی بودن یعنی نسنجیده و عاری از حکمت و بدون سبب بودن است و صدور هر گونه عمل حساب نشده از فاعل حکیم ممتنع است. سوره‌های قرآن بیش‌تر به طور کامل نازل گشته، به ویژه سوره‌های کوتاه، سوره‌های دیگر که آیات آن‌ها در طول مدت و پراکنده نازل گشته است، با نزول بسم الله الرحمن الرحیم آغاز می‌گردید، و هر آیه یا آیتی که پس از آن نازل می‌گشت، با دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دنبال آیات پیشین ثبت می‌گردید، تا بسم الله دیگری نازل گردد که پایان سوره قبل و آغاز سوره بعد را اعلام نماید. لذا مقدار عدد آیات هر سوره و ترتیبی که میان آیه‌های هر سوره وجود دارد، تماما توقیفی است و با دست وحی و دستور پیامبر انجام گرفته است.

اکنون این سؤال مطرح است که این اختلاف عدد در آیات سوره‌ها برای چیست؟ پاسخ درست همان است که یادآور شدیم: هر سوره هدفی را دنبال می‌کند که با پایان یافتن بیان هدف، سوره پایان می‌یابد و اختلاف در عدد آیات هر سوره معلول همین علت است. این اختلاف هرگز به صورت اتفاقی و بدون سبب معقول انجام نگرفته است و همین جهت است که وحدت موضوعی یا وحدت سیاق هر سوره را تشکیل می‌دهد، یعنی میان آیات هر سوره یک رابطه معنوی و تناسب نزدیک وجود دارد.

مفسرین متاخر به این حقیقت پی برده‌اند و در پی آنند تا به اهداف ویژه هر سوره دست یابند و تا حدودی نیز پیش رفت کرده‌اند، از جمله، علامه طباطبایی و نیز سید قطب که در مقدمه تفسیر هر سوره طبق برداشت خود، هدف آن را مختصراً توضیح می‌دهد. یکی از شاگردان وی به نام عبد الله محمود شحاته کتابی به نام اهداف کل سوره و مقاصدها، تالیف نموده و سعی بر آن داشته که اهداف هر سوره را مشخص نماید که تا اندازه‌ای هم موفق گردیده است. او از سوره بقره شروع کرده و تا سوره جاثیه ادامه داده و مجموعاً در ۴۵ سوره این هدف را دنبال کرده است.

وی در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «پیشینیان به این امر اهمیت فراوان داده و مقاصد هر سوره در قرآن را تبیین کرده‌اند، از جمله فیروز آبادی (متوفای ۸۱۷)

کتابی به نام بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز» تالیف نموده، که مجلس اعلای شئون اسلامی در قاهره با تحقیقی که استاد «محمد علی نجار» بر آن انجام داده آن را به چاپ رسانید.

در آغاز قرن اخیر شیخ محمد عبده صاحب تفسیر المنار، همین نظریه را دنبال و مساله الوحدۃ الموضوعیه للسوره را مطرح کرده و اصرار دارد که فهم هدف هر سوره کمک شایانی است به مفسر تا به طور دقیق به مقاصد سوره پی ببرد و به معانی آیه‌های هر سوره نزدیک شود. شاگرد وی سید رشید رضا در تفسیر المنار، این نظر استاد را به خوبی توضیح داده است. دیگر مفسران عصر حاضر از همین روش الهام گرفته‌اند، مانند استاد مصطفی مراغی. استاد محمود شلتوت تفسیری دارد که ۱۰ جزء قرآن را فرا گرفته و همت گماشته تا اهداف هر سوره و اغراض و مقاصد آن‌ها را بیان نماید.

استاد شحاته می‌گوید: مرحوم استاد سید قطب در این راستا سعی فراوان مبذول داشته و نظری نافذ در این راه به خرج داده که احاطه کامل خود را در فهم اهداف سوره‌ها نشان داده است، و نیز استاد دیگرش دکتر محمد عبد الله دراز در دانش گاه پیش از تفسیر هر سوره در این باره تاکید داشته و این ذهنیت را که قرآن مجموعه‌ای از گفته‌ها و اندیشه‌های پراکنده است، به شدت رد می‌نمود و می‌گفت:

با دقتی که دانش مندان اسلامی امروزه انجام داده‌اند، به خوبی روشن گردیده که هر سوره دارای تنظیم خاص و از نظم و ترتیب

ویژه‌ای برخوردار است، که با یک مقدمه شیوا شروع می‌گردد، سپس به مقاصد عالی خود می‌پردازد و با یک جمع بندی کوتاه خاتمه می‌یابد (۱۲).

لذا استاد محمد عبد الله دراز می‌گوید: «از همین جا نتیجه می‌گیریم که قرآن با آن که به مقتضای مناسبت‌های خاص و در زمان‌های متفاوت نازل گردیده، در عین حال وحدت منطقی و ادبی خود را حفظ کرده و این بزرگ‌ترین شاهد بر اعجاز قرآن است (۱۳).

استاد محمد محمد مدنی-ریاست دانشکده الهیات در ازهر- نیز بر این مساله تاکید دارد و دقت در فهم مقاصد هر سوره را بهترین راه برای فهم معانی آیات دانسته است. او می‌گوید: «تا منظر عام سوره را با دید باز ننگری، هرگز نتوانی به درک جزئیات ترسیم شده در پهنای سوره دست‌یابی. این مطلب با ارزش را در مقدمه تفسیر سوره نساء بیان داشته و آن را با نام المجتمع الاسلامی کما تنظمه سورۃ النساء، جامعه اسلامی آن گونه که سوره نساء ترسیم کرده یاد کرده است (۱۴).

دکتر محمد محمود حجازی در این زمینه کتابی دارد به نام الوحدة الموضوعیة فی القرآن الکریم که به سال ۱۳۹۰ ه و ۱۹۷۰ م به چاپ رسیده و به تفصیل سخن گفته است.

خلاصه، متاخرین در این باره تاکید دارند که هر سوره دارای یک جامعیت واحدی است که در انسجام و به هم پیوستگی آیات نقش دارد و اولین وظیفه مفسر، پیش از ورود به تفسیر آیات، به دست آوردن آن وحدت جامع حاکم بر سوره است تا به خوبی بتواند به مقاصد سوره دست‌یابد.

به علاوه، علمای بلاغت از دیر زمان، «حسن مطلع و» حسن ختام در هر سوره را از جمله محسنات بدیعی قرآن دانسته‌اند، بدین ترتیب که هر سوره با مقدمه‌ای ظریف آغاز می‌گردد و با خاتمه‌ای لطیف پایان می‌یابد. گویند: ضرورت بلاغت اقتضا می‌کند که سخن‌ور سخن خود را با ظرافت تمام به گونه‌ای آغاز کند که هم آمادگی در شنونده ایجاد کند و هم اشارتی باشد به آن چه مقصود اصلی کلام است.

این نحو شروع در سخن با نام براعت استهلال خوانده می‌شود، یعنی ورزیدگی و هنرمندی در جلب نظر شنونده در آغاز سخن. ابن معصوم-ادیب توانای معروف گوید: «و قد اتت جميع فواتح السور من القرآن المجید علی احسن الوجوه و ابلغها و اکملها (۱۵) ، تمامی آغاز سوره‌های قرآن به بهترین وجهی این نکته بنیادین بلاغت رارعايت کرده است. ابن اثیر نیز در این باره، ابتدای سوره‌های قرآنی را به عنوان بهترین شاهد مثال یاد می‌کند (۱۶).

درباره حسن ختام ابن ابی الاصبغ گوید: «لازم است که متکلم سخن خود را بالطافت کامل پایان بخشد، زیرا این آخرین جملاتی است که اثر آن در ذهن شنونده باقی می‌ماند. لذا باید سعی کند تا با شیواترین و پخته‌ترین عبارت‌ها، سخن خود را خاتمه دهد». آن گاه به تفصیل، به تک تک سوره‌ها پرداخته و شیوایی خاتمه هر یک را از دیدگاه علم بدیع روشن می‌سازد (۱۷). علمای بلاغت اتفاق نظر دارند، که خاتمه سوره‌ها هم چون افتتاح آن‌ها، در نهایت لطافت و ظرافت انجام یافته است. ابن معصوم گوید: «خواتیم السور کفواتحها و اوردۃ علی احسن وجوه البلاغۃ و اکملها ممایناسب الاختتام. آن گاه خاتمه برخی سوره‌ها را بر می‌شمرد و حسن آن را ارائه می‌دهد، سپس می‌گوید: «و تأمل سائر خواتیم السور تجدها كذلك فی غایۃ الجودۃ و نهایت اللطافۃ (۱۸).

جلال الدین سیوطی در زمینه حسن افتتاح و حسن ختام سوره‌ها- در کتاب بزرگ قدرش معترک الاقران- به درازا سخن گفته و از استادان سخن دان، گوهرهای تابناکی در این باره ارائه داده است (۱۹). در جلد ۵ کتاب التمهید» فشرده مطالب یاد شده را با ذکر شواهد و مثال آورده‌ایم (۲۰).

اکنون این پرسش پیش می‌آید: آیا می‌شود، کلامی با مقدمه‌ای شیوا و خاتمه‌ای زیبا، مقصودی بس والا در میان نداشته باشد؟ این همان نکته‌ای است که متاخرین بدان پی برده‌اند. استاد بزرگ‌وار علامه طباطبایی بر این نکته اصرار دارد که هر سوره صرفاً مجموعه‌ای از آیات پراکنده و بدون جامع واحدی نمی‌باشد، بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را

می‌رساند. مساله وحدت موضوعی یا «وحدت سیاق در هر سوره» که از قرائن کلامیه به شمار می‌رود - از همین جا نشأت گرفته است. علامه می‌فرماید: «ان لكل طائفة من هذه الطوائف من كلامه تعالى - التي فصلها قطعاً قطعاً و سمي كل قطعة سورة - نوعاً من وحدة التأليف و الالتئام لا - يوجد بين ابعاض من سورة، و لا - بين سورة و سورة. و من هنا نعلم ان الاغراض و المقاصد المحصلة من السور مختلفة، و ان كل واحدة منها مسوقة لبيان معنا خاص و لغرض محصل لا تتم السورة الا بتمامه (۲۱)» این که خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دسته دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده، شاهد بر این است که یک گونه انسجام و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد، که در قسمتی از یک مجموعه و یا میان هر سوره و سوره دیگر، آن پیوستگی خاص وجود ندارد.

از این رو در می‌یابیم که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره‌های دیگر تفاوت دارد، هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده که پایان نمی‌یابد مگر با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد.

وی پیشاپیش هر سوره، فشرده‌ای از مطالب گسترده آن را بیان داشته و با این اقدام شایسته، از راز بزرگی که در متن سوره‌ها نهفته است پرده برداشته و جهشی ارزنده به جهان تفسیر بخشیده است. جزاه الله عن القرآن خیر الجزاء.

ما به عنوان نمونه، از انسجام و به هم پیوستگی آیات سوره حمد و نظم طبیعی هفت آیه آن و نیز از مقدمه و اهداف و خاتمه سوره بقره که حاکی از نظام طبیعی خاصی است، در حد توانایی بحث کرده‌ایم (۲۲). با تامل و دقت در هر سوره، این انسجام و جامعیت حاکم به خوبی مشهود است.

امام فخر رازی درباره آیات پایانی سوره بقره و پیوند آن‌ها با مطالب مطرح شده در متن سوره گوید: «و من تأمل فی لطائف نظم هذه السورة و فی بدائع ترتیبها، علم ان القرآن كما انه معجز بحسب فصاحة الفاظه و شرف معانيه، فهو ايضا معجز بحسب ترتيبه و نظم آياته. و لعل الذين قالوا انه معجز بحسب اسلوبه ارادوا ذلك. الا اني رايتم جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف، غير متنبهين لهذه الامور (۲۳)» هر که در ظرافت نظم این سوره - بقره - تامل کند و بدایعی - هنر جالب - که در ترتیب آیات آن رعایت شده مورد توجه قرار دهد، خواهد یافت که قرآن همان گونه که از لحاظ فصاحت الفاظ و شرف و بلندای معانی معجز است، بر حسب ترتیب و نظم آیات آن نیز معجز است. و شاید کسانی که اعجاز قرآن را بر حسب اسلوب گفته‌اند همین را خواسته‌اند. ولی - متأسفانه - می‌بینم که بیش تر مفسرین از این نکته غفلت ورزیده‌اند و بدان توجهی ننموده‌اند.

آن گاه گفته شاعر را یاد آور می‌شود:

«و النجم تستصغر الابصار رؤيته و الذنب للطرف لا للنجم في الصغر،

ستارگان را گر چه دیدگان ما کوچک می‌بیند، گناه از دیدگان است نه در ستارگان که کوچک می‌نمایند».

تذکر لازم: برخی علاوه بر تناسب آیات، مساله تناسب سوره‌ها را نیز مطرح ساخته و خواسته‌اند ترتیب موجود میان سوره‌ها را توفیقی بدانند. بلکه برخی از این فراتر رفته آن را حکمت بالغه الهی گرفته، شاهدهی بر اعجاز قرآن در ترتیب سوره‌ها دانسته‌اند (۲۴). برهان الدین بقاعی (متوفای ۸۸۵) تفسیر گسترده‌ای دارد به نام نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور که به افراط در این زمینه سخن گفته و از حد اعتدال بیرون رفته است. مطلب را از آن جا شروع می‌کند که تناسب میان استعاذه

و «بسمله در آن است که استعاذه با حرف الف شروع می‌شود و اشاره به ابتدای آفرینش است، ولی بسمله با حرف باء» که حرف شفوی است شروع و با حرف میم ختم می‌شود که اشاره به معاد است. پس استعاذه و بسمله مبدا و معاد را فرا گرفته‌اند. به علاوه، یک تناسب دورانی میان آخر قرآن (که به دو سوره معوذتین ختم می‌شود) و ابتدای قرآن که با «استعاذه شروع می‌شود، قایل شده، که هر گاه کسی بخواهد در تلاوت قرآن، آخر آن را به اول آن وصل کند، این تناسب رعایت شده است (۲۵). آن گاه در بیان پیوستگی سوره‌ها به یک دیگر سخنان بسیاری گفته که عموماً فاقد دلیل و تعجب بر انگیز است.

شگفت آورتر، معاصر وی جلال الدین سیوطی، با آن ذکاوت و تیز نظری - با آن که کار بقاعی را ناپسند خوانده - خود رساله‌ای به

نام تناسب الدرر فی تناسب السور» نگاشته و در عرضه این گونه مطالب بدون پشتوانه اسراف ورزیده است، از جمله مناسبت سوره مسد» با سوره توحید» که پس از آن واقع گردیده را در وزن و قافیه (حرف دال) گرفته، گوید: «سوره مسد» به آیه فی جیدها جبل من مسد (۲۶) ختم می‌شود و سوره توحید» به آیه قل هو الله احد (۲۷) آغاز می‌گردد، که حرف آخر هر دو آیه "دال" است (۲۸) و از این گونه تکلفات که آدمی از شنیدن آن رنج می‌برد. به گفته سید قطب: «قرآن آن اندازه شکوه‌مند و بزرگ قدر است و عظمت آن فراگیر، که نیازی به این گونه تکلفات بی‌رنگ و بی‌مایه ندارد». جای شگفتی است که برخی از مفسرین عالی قدر ما، این گونه گفته‌ها را پی‌گیری کرده در کنار مطالب ارزش‌مند و والای تفسیر خود درج کرده‌اند (۲۹).

لذا متذکر می‌شویم، که هیچ تناسب معنوی میان سوره‌ها با یک دیگر وجود ندارد و هرگز ترتیب موجود بین سوره‌ها توقیفی نیست، بلکه پس از رحلت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله بر دست صحابه، از روی برخی مناسبت‌های اعتباری-مثلاً- بزرگی و کوچکی سوره‌ها و از این قبیل- انجام گرفته است، که شرح آن در فصل‌های قبلی آمد.
پی‌نوشتها:

۱. استبصار، ج ۳، ص ۶۲، شماره ۷-۲۰۷.
۲. وافی، ج ۳، م ۱۰، ص ۳۵.
۳. مفاتیح الشرائع، مفتاح ۴۶۵، ج ۲، ص ۲۱، (با تلخیص).
۴. وافی، ج ۳، م ۱۰، ص ۳۸-۳۶.
۵. در آن صورت مقدمات حکمت که شرط تحقق مطلق است، فراهم نمی‌آید.
۶. کفایة الاحکام، ص ۸۶.
۷. حج ۳۰: ۲۲.
۸. مستند الشیعة، کتاب المکاسب.
۹. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۵۲.
۱۰. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۴.
۱۱. در این باره رجوع شود به: حاشیه المحاضرات نوشته عبد الرزاق المقرم.
۱۲. شحاته، اهداف کل سوره، ص ۴-۵.
۱۳. استاد دراز، المدخل الی دراسة القرآن الکریم، مقدمه. (همان ص ۵-۶).
۱۴. مدنی، المجتمع الاسلامی، ص ۷-۵.
۱۵. ابن معصوم، انوار الربیع، ج ۱، ص ۳۴.
۱۶. ابن اثیر، المثل السائر، ج ۳، ص ۹۸.
۱۷. ابن ابی الاصبغ، بدیع القرآن، ص ۳۴۳ و ص ۳۴۶-۳۵۳.
۱۸. انوار الربیع، ج ۶، ص ۳۲۵.
۱۹. ر. ک: جلال الدین سیوطی، معترک الاقران، ج ۱، ص ۷۹-۷۵ و نیز کتاب الاتقان، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۱۶. البرهان زرکشی، ج ۱، ص ۱۸۱.
۲۰. التمهید، ج ۵، ص ۲۹۰-۳۰۴.
۲۱. تفسیر المیزان، ط تهران، ج ۱، ص ۱۴، و ط بیروت، ص ۱۶.
۲۲. ر. ک: التمهید، ج ۵، ص ۲۴۸-۲۵۱.

۲۳. فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۲۷.

۲۴. محمد تقی شریعتی، تفسیر نوین، ص ۱۹-۲۰.

۲۵. بقاعی، نظم الدرر، ج ۱، ص ۲۲ و ص ۱۵.

۲۶. مسد ۵: ۱۱۱.

۲۷. اخلاص ۱: ۱۱۲.

۲۸. سیوطی، تناسق الدرر، ص ۷۱، این رساله با نام اسرار ترتیب القرآن به تحقیق عبد القادر احمد عطا به چاپ رسیده است.

۲۹. هم چون مفسر گران قدر طبرسی عظیم، در تفسیر پراج و گران قیمت خود «مجمع البیان».

و- نکته‌ها و ظرافت‌ها

از ویژگی‌های دیگر قرآن-که مایه شگفتی عرب گردید: دقت در به کار بردن نکات بدیعی و ظرافت‌های سخن وری است. در قرآن انواع استعاره‌ها و تشبیه و کنایه و مجاز و نکته‌های بدیعی به حد وفور به کار رفته است. با وجود آن که در تمامی موارد چار چوب شیوه‌های متعارف عرب رعایت شده، ولی مورد کاربرد با چنان ظرافت و دقت انجام شده که موجب حیرت ارباب سخن و نکته سنجان عرب گردیده است. سخن دانان پذیرفته‌اند که تشبیهات قرآنی متین‌ترین تشبیهاتی است که در کلام عرب یافت می‌شود، این تشبیهات جامع محاسن نکات بدیعی بوده و رساترین بیان در ارائه فن ترسیم معانی شناخته شده است.

ادیب بزرگ قدر جهان عرب، ابن اثیر درباره تشبیه مفرد به مفرد سخن گفته و از قرآن آیه و جعلنا اللیل لباسا (۱) را مثال می‌آورد. به گفته وی قرآن شب هنگام را به پوششی هم چون لباس-که پوشش تن است-تشبیه نموده، زیرا تاریکی شب افراد را از دید یک دیگر پنهان می‌دارد تا اگر از دشمنی بخواهد بگریزد، یا در کمین او بنشیند، یا چیزی را از دید دیگران پنهان دارد، از تاریکی فراگیر شب می‌تواند بهترین بهره را ببرد. ابن اثیر گوید: «این از تشبیهاتی است که جز در قرآن، در جای دیگر نتوان یافت، زیرا تشبیه تاریکی فراگیر شب به پوشش تن، از جمله ظرافت‌هایی است که قرآن به آن آراسته است و در دیگر کلام منثور و منظوم عرب یافت نمی‌شود. هم چنین آیه: هن لباس لکم و انتم لباس لهن (۲) که هم سران را هم چون پوششی برای یک دیگر ترسیم نموده است. این از ظریف‌ترین تشبیهات به شمار می‌رود، همان گونه که لباس زینتی برای انسان است و عورت و نادیدنی‌های اندام او را می‌پوشاند و از گزند سرما و گرما او را نگاه می‌دارد، همین گونه هم سر زینت بخش حیات و پوشش زشتی‌ها است و از لغزش‌ها و فرو افتادن در چرکی‌ها او را نگاه می‌دارد، پس چه زیبا تشبیه و شیوا تعبیری است.

او می‌گوید: «از تشبیهات زیبا و جالب قرآن نیز آیه: نساؤکم حرث لکم (۳) می‌باشد و آن اندازه این تشبیه گویا و دقیق است که به حقیقت بیش از مجاز می‌ماند، زیرا «حرث زمین آماده کشت است، که رحم بدان تشبیه شده و زمینه آماده‌ای برای کشت فرزندان است. ابن اثیر در این زمینه به درازا سخن می‌گوید و این گونه ترسیم‌های فنی چشم گیر قرآن را با برخی از تشبیهات موجود در کلام عرب مقایسه می‌کند و برتری قرآن را در فن تصویر به خوبی ارائه می‌دهد (۴).

امیر یحیی بن حمزه علوی نیز به تفصیل سخن گفته و به خوبی در ارائه امتیازات قرآن در فن ترسیم معانی، از عهده بر آمده است (۵). هم چنین سید قطب-نویسنده توانا و با ذوق سرشار مصری-کتابی با عنوان التصوير الفنی فی القرآن دارد علاوه بر آن چه در تفسیر ادبی پراج خود «فی ظلال القرآن آورده است و در این باره به خوبی از عهده مطلب بر آمده است. گوشه‌هایی از این گفتارهای ذی قیمت در جلد ۵ «التمهید» ارائه شده و در مورد انواع استعاره و کنایه و مجاز و نکات بدیعی به تفصیل سخن گفته شده است (۶)، که این مختصر را گنجایش آن نیست و به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

۱.۲ اعجاز علمی

اشاره

همان گونه که یاد آور شدیم، «اعجاز علمی قرآن مربوط به اشاراتی است که از گوشه‌های سخن حق تعالی نمودار گشته و هدف اصلی نبوده است، زیرا قرآن کتاب‌هدایت است و هدف اصلی آن جهت‌بخشیدن به زندگی انسان و آموختن راه سعادت به او است. از این رو اگر گاه در قرآن به برخی اشارات علمی بر می‌خوریم، از آن جهت است که این سخن از منبع سرشار علم و حکمت الهی نشأت گرفته و از سرچشمه علم بی‌پایان حکایت دارد. قل انزلہ الذی یعلم السر فی السماوات والارض (۷)، بگو: آن را کسی نازل ساخته است که راز نهایانها را در آسمانها و زمین می‌داند» و این یک امر طبیعی است که هر دانش‌مندی هر چند در غیر رشته تخصصی خود سخن گوید، از لا- به لای گفته‌هایش گاه تعابیری ادا می‌شود که حاکی از دانش و رشته تخصص وی می‌باشد. همانند آن که فقهی دربار یک موضوع معمولی سخن گوید، کسانی که با فقهات آشنایی دارند از تعابیر وی در می‌یابند که صاحب سخن، فقیه می‌باشد، گرچه آن فقیه نخواست تا فقهات خود را در سخنان خود بنمایاند. هم چنین است اشارات علمی قرآن که تراوش گونه است و هدف اصلی کلام را تشکیل نمی‌دهد.

چند تذکر: پیش از آن که نمونه‌هایی از این اشارات علمی ارائه گردد، ضرورت است که چند نکته تذکر داده شود:

۱. برخی را گمان بر آن است که قرآن مشتمل بر تمامی اصول و مبانی علوم طبیعی و ریاضی و فلکی و حتی رشته‌های صنعتی و اکتشافات علمی و غیره می‌باشد و چیزی از علوم و دانستنی‌ها را فرو گذار نکرده است. خلاصه قرآن علاوه بر یک کتاب تشریحی کتاب علمی نیز به شمار می‌رود. برای اثبات این پندار افسانه‌وار، خواسته‌اند دلایلی از خود قرآن ارائه دهند، از جمله آیه و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء (۸)، قرآن را بر تو فرستادیم تا بیان‌گر همه چیز باشد». ما فرطنا فی الکتاب من شیء (۹)، در کتاب- قرآن- چیزی فرو گذار نکردیم. و لا- رطب و لا- یابس الا فی کتاب مبین (۱۰)، هیچ خشک و تری نیست مگر آن که در کتابی آشکار [ثبت] است.

در حدیثی از عبد الله بن مسعود آمده: «من اراد علم الاولین و الآخیرین فلیتدبر القرآن (۱۱)، هر که علوم گذشتگان و آیندگان را خواهان باشد، همانا در قرآن تعمق نماید».

اگر این گمان از جانب برخی سرشناسان (۱۲) مطرح نگردیده یا به آنان نسبت داده نشده بود، متعرض آن نگردیده در صدد نقد آن بر نمی‌آمدیم، زیرا سستی دلایل آن آشکار است.

اولین سؤال که متوجه صاحبان این پندار می‌شود آن است که از کجا و چگونه این همه علوم و صنایع و اکتشافات روز افزون از قرآن استنباط شده، چرا پیشینیان به آن پی نبرده و متاخرین نیز به آن توجهی ندارند؟!

دیگر آن که آیات مورد استناد با مطلب مورد ادعا بی‌گانه است. زیرا آیه سوره نحل در رابطه با بیان فراگیر احکام شریعت است. آیه در صدد اتمام حجت بر کافران است که روز رستاخیز هر پیامبری با عنوان شاهد بر رفتار امت‌های خود برانگیخته می‌شود و پیامبر اسلام نیز شاهد بر این امت می‌باشد، زیرا کتاب و شریعتی که بر دست او فرستاده شده کامل بوده و همه چیز در آن بیان شده است و جتنا بک شهیدا علی هؤلاء. و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمۃ و بشری للمسلمین (۱۳). یعنی جای نقص و کاستی در بیان وظایف و تکالیف شرعی باقی نگذاریم، تا هدایت و رحمت و بشارتی باشد برای مسلمانان. لذا با ملاحظه شان نزول و مخاطبین مورد نظر آیه و نیز صدر و ذیل آیه، به خوبی روشن است که مقصود از «تبیاناً لکل شیء» همان فراگیری و جامعیت احکام شرع است.

اصولاً شعاع دایره مفهوم هر کلام، با ملاحظه جای گاهی که گوینده در آن قرار گرفته، مشخص می‌گردد. مثلاً محمد بن زکریا که

کتاب من لا یحضره الطیب رانگاشت و یاد آور شد که تمامی آن چه مورد نیاز است در این کتاب فراهم ساخته است، از جای گاه یک پزشک عالی مقام سخن گفته است، لذا مقصود وی از تمامی نیازها، در چار چوب نیازهای پزشکی است. بر همین شیوه مرحوم صدوق کتاب من لا یحضره الفقیه را تالیف نمود، تا مجموع نیازهای در محدوده فقاقت راعرضه کند. هم چنین است آن گاه که خداوند بر کرسی تشریح نشسته، در رابطه با کتب و شرایع نازل شده بر پیامبران، چنین تعبیری ایفا کند که صرفاً به جامعیت جنبه‌های تشریحی نظر دارد!

همین گونه است آیه ما فرطنا فی الكتاب من شیء (۱۴) اگر مقصود از «کتاب قرآن باشد. در صورتی که ظاهر آیه چیز دیگر است و مقصود از کتاب، کتاب تکوین و در رابطه با علم ازلی الهی است. آیه چنین است: و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم. ما فرطنا فی الكتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون (۱۵).

یعنی ماهمه موجودات و آفریده‌ها را زیر نظر داریم و هیچ چیز بیرون از علم ازلی ما نیست و سرانجام همه موجودات به سوی خدا است.

آیه و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقه الا یعلمها و لا حبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین (۱۶)، در این جهت روشن تر است، که همه موجودات و رفتار و کردارشان در علم ازلی الهی ثبت و ضبط است و حضور بالفعل دارد.

و اما حدیث ابن مسعود، صرفاً در رابطه با علوم است که وی با آن آشنایی داشته و آن، علوم و معارف دینی است و مقصود از اولین و آخرین، سابقین و لاحقین انبیا و شرایع آنان می‌باشد، که تمام آن چه در آن‌ها آمده در قرآن فراهم است.

۲. دومین نکته آن که به کارگیری ابزار علمی برای فهم معانی قرآنی، کاری بس دشوار و ظریف است، زیرا علم حالت ثبات ندارد و با پیش رفت زمان گسترش و دگرگونی پیدا می‌کند و چه بسا یک نظریه علمی - چه رسد به فرضیه - که روزگاری حالت قطعیت به خود گرفته باشد، روز دیگر هم چون سرابی نقش بر آب، محو و نابود گردد. لذا اگر مفاهیم قرآنی را با ابزار ناپایدار علمی تفسیر و توجیه کنیم، به معانی قرآن که حالت ثبات و واقعیتی استوار دارند، تزلزل بخشیده و آن را ناستوار می‌سازیم. خلاصه، گره زدن فرآورده‌های دانش با قرآن، کار صحیحی به نظر نمی‌رسد.

آری اگر دانش مندی با ابزار علمی که در اختیار دارد و قطعیت آن برایش روشن است، توانست از برخی ابهامات قرآنی - که در همین اشاره‌ها نمودار است - پرده بردارد، کاری پسندیده است. مشروط بر آن که با کلمه شاید نظر خود را آغاز کند و بگوید: شاید - یا به احتمال قوی - مقصود آیه چنین باشد، تا اگر در آن نظریه علمی تحولی ایجاد گردد، به قرآن صدمه‌ای وارد نشود، صرفاً گفته شود که تفسیر او اشتباه بوده است.

ما در این بخش از اعجاز قرآنی، با استفاده از برخی نظریه‌های قطعی علم منقول از دانش‌مندان مورد اعتماد، سعی در تفسیر برخی اشارات علمی قرآن نموده‌ایم.

اما به این نکته باید توجه داشت که هرگز نباید میان دیدگاه‌های استوار دین و فرآورده‌های ناپایدار علم، پیوند ناگسستنی ایجاد نمود. ۳. نکته سوم، آیا تحدی - که نمایانگر اعجاز قرآن است - جنبه علمی قرآن را نیز شامل می‌شود؟ بدین معنا که قرآن آن گاه که تحدی نموده و هم آورد طلبیده، آیا به این گونه اشارات علمی نیز نظر داشته است؟ یا آن که بر اثر پیش رفت علم و پی بردن به برخی از اسرار علمی که قرآن به آنها اشارتی دارد، گوشه‌ای از اعجاز این کتاب آسمانی روشن شده است. به عبارتی دیگر پس از آن که دانش‌مندان با ابزار علمی که در اختیار داشتند توانستند از این گونه اشارات علمی که تا کنون حالت ابهام داشته، پرده بردارند و در نتیجه به گوشه‌ای از احاطه صاحب سخن (پروردگار) پی ببرند و دریابند که چنین سخنی یا اشارتی در آن روزگار، جز از پروردگار جهان امکان صدور نداشته و بدین جهت مساله اعجاز علمی قرآن مطرح گردیده است!

برخی بر همین عقیده‌اند، که این گونه اشارات علمی دلیل اعجاز می‌تواند باشد.

ولی تحدی به آن صورت نگرفته است، چون روی سخن در آیات تحدی با کسانی است که هرگز با این گونه علوم آشنایی نداشته‌اند. بر این مبنا قرآن در جهت علمی همانند دیگر کتب آسمانی است، که صورت تحدی به خود نگرفته‌اند، گرچه اشارات علمی دلیل اعجاز می‌توانند باشند (۱۷).

ولی این طرز تفکر از آن جا نشأت گرفته که گمان برده‌اند روی سخن در آیات تحدی تنها با عرب معاصر نزول قرآن بوده است، در حالی که قرآن مرحله به مرحله از محدوده زمانی عصر خویش فراتر رفته و دامنه تحدی را گسترش داده است، نه تنها عرب بلکه تمامی بشریت را برای ابدیت به هم آوردی فرا خوانده است.

یکی از آیات تحدی که در سوره بقره است و پس از ظهور و گسترش اسلام در مدینه نازل گشته، تمامی مردم را مورد خطاب قرار داده است، پس از خطاب یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم تتقون - با فاصله یک آیه می‌فرماید: و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثله و ادعوا شهداءکم من دون الله ان کنتم صادقین. فان لم تفعلوا و لن تفعلوا... (۱۸) همه مردم مخاطب قرار گرفته‌اند، تا چنان چه تردیدی در رابطه با صحت وحی قرآنی در دل‌های شان راه یافته، آزمایش کنند آیا می‌توانند حتی یک سوره همانند قرآن بیاورند؟ هرگز نتوانسته و نخواهند توانست.

آیه قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا (۱۹) آب پاکی را بر دست همه ریخته، تمامی انس و جن را به نحو جمعی - که عموم افرادی و از زمانی هر دو را شامل می‌شود (۲۰) - مورد تحدی قرار داده است و اعلام کرده که اگر همه انسان‌ها و پریان پشت در پشت هم بکوشند تا هم چون قرآنی بیاورند نخواهند توانست. اکنون می‌پرسیم که این گونه گسترش در دامنه تحدی - که همه انسان‌ها را در همه سطوح و در طول زمان شامل گردیده است - آیا نمی‌تواند دلیل آن باشد که همه جوانب اعجاز قرآنی، هر کدام به فراخور حال مخاطب خاص خود، مورد تحدی قرار گرفته باشند؟ به سادگی نمی‌توان از کنار این احتمال گذشت یا آن را نادیده گرفت!

نمونه‌هایی از اشارات علمی

در قرآن از این گونه اشارات علمی و گذرا بسیار است. برخی از این اشارات از دیرزمان و برخی در سالیان اخیر با ابزار علم روشن شده و شاید بسیاری دیگر را گذشت زمان آشکار سازد. دانش مندان - به ویژه در عصر حاضر - در این باره بسیار کوشیده‌اند، گرچه افرادی به خطا رفته ولی بسیاری نیز موفق گردیده‌اند. نمونه‌هایی از این گونه اشارات در بخش اعجاز علمی قرآن در کتاب التمهید ج ۶ آمده است، در این جا به جهت اختصار به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

رتق و فتق آسمان‌ها و زمین

او لم یر الذین کفروا ان السماوات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما (۲۱) «رتق به معنای به هم پیوسته و «فتق به معنای از هم گسسته است. در این آیه آمده است که آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بوده‌اند و سپس از هم گسسته شدند.

مفسران در این پیوسته بودن و گسسته شدن زمین و آسمان‌ها اختلاف نظر داشته‌اند. بیش تر بر این نظر بوده‌اند که مقصود از به هم پیوستگی و گسسته شدن، همان گشوده شدن درهای آسمان و ریزش باران است، ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر (۲۲)، پس درهای آسمان را با آبی ریزان گشودیم. و نیز شکافتن زمین و رویدن گیاه، چنان چه می‌فرماید: ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فیها حبا (۲۳) زمین را شکافتیم و پس در آن، دانه رویانیدیم. علامه طبرسی گوید: «و این معنا از دو امام (ابو جعفر باقر و ابو عبد الله صادق علیهما

السلام روایت شده است (۲۴)، در «روضه کافی روایتی ضعیف‌السند از امام باقر علیه السلام است (۲۵) و در تفسیر قمی روایتی که اتصال سندی ندارد از امام صادق علیه السلام روایت شده است (۲۶).

تفسیر دیگری در این باره شده که آسمان‌ها و زمین ابتدا به هم پیوسته بودند سپس از هم جدا گشته و به این صورت در آمده‌اند. چنان چه در سوره فصلت

می‌خوانیم: ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا نینا طائعين. ففضاهن سبع سماوات (۲۷)، [خداوند] هنگامی که به آفرینش آسمان روی آورد، آسمان‌ها به صورت دودی-توده گازی-بودند. آن گاه به زمین و آسمان فرمان داد که به صورت جدا از هم حضور یابند-چه بخواهند و چه بخواهند-(یعنی یک فرمان تکوینی بود)، آن‌ها [به زبان حال] گفتند: فرمان پذیر آمدیم. سپس هفت آسمان را این چنین استوار ساخت.

مطلب مذکور در آیه فوق مبین یک حقیقت علمی است که دانش روز، کم و بیش به آن پی برده است و آن این است که منشا جهان مادی به صورت یک توده گازی بوده است. بدین ترتیب واژه دخان در کلمات عرب، دقیق‌ترین تعبیر از ماده نخستین ساختار جهان است.

مولا- امیر مؤمنان- مکررا- در نهج البلاغه به همین حقیقت علمی که آیه کریمه به آن اشارت دارد، تصریح فرموده است. در اولین خطبه نهج البلاغه- که درباره آفرینش جهان است- می‌خوانیم: «ثم انشا سبحانه فتق الاجواء و شق الارحاء و سکاتک الهواء... ثم فتق ما بین السماوات العلی فملاهن اطوارا من ملائکته، سپس خداوند فضاها را شکافته و کرانه‌های کافته و هوای به آسمان و زمین راه یافته را پدید آورد... آن گاه میان آسمان‌های زبرین را بگشود و از گونه گون فرشتگان پرنمود». در خطبه ۲۱۱ می‌فرماید: «فتفتقها سبع سماوات بعد ارتقاها، آن‌ها را از هم شکافت پس از آن که به هم پیوسته بودند».

علامه مجلسی- در شرح روضه کافی- پس از نقل دو روایت سابق الذکر می‌فرماید: «این دو روایت، بر خلاف آن چیزی است که از مولا امیر مؤمنان علیه السلام رسیده است (۲۸). در این باره تفصیلا سخن گفته‌ایم (۲۹).

نقش کوه‌ها در استواری زمین

در نه جای قرآن از کوه‌ها با تعبیر «رواسی یاد شده است (۳۰) و جعلنا فی الارض رواسی ان تمید بهم (۳۱)، و کوه‌ها را در زمین پا بر جا و استوار نهادیم تا مبادا [زمین] آنان [مردم] را تکان دهد و بلرزاند».

اساسا تعبیر از کوه‌ها به رواسی بدان جهت است که ثابت‌هایی هستند که بر ریشه‌های مستحکم استوار می‌باشند و از ماده رست السفینه گرفته شده، به معنای لنگر انداختن کشتی است که به وسیله این لنگرها در تلاطم آب‌های دریا استوار و پا بر جا می‌ماند. از این رو، کوه‌ها هم چون لنگرهایی هستند که زمین را در گردش‌ها و چرخش‌های خود، از لرزش و تکان باز می‌دارد.

هم چنین از کوه‌ها به اوتاد تعبیر شده، به معنای میخ‌ها، که زمین را از هم پاشی و فرو ریزی نگاه می‌دارد و الجبال اوتادا (۳۲).

مولا امیر مؤمنان در این زمینه گفتاری دارد، که به خوبی تعابیر اعجاز گونه قرآن را روشن می‌سازد. می‌فرماید:

«و جبل جلا- میدها، و نشوز متونها و اطوادها، فارساها فی مراسیها، و الزمها مقرراتها. فمضت رؤوسها فی الهواء، و رست اصولها فی الماء. فانهد جبالها عن سهولها، و اساخ قواعدها فی متون اقطارها و مواضع انصابها. فاشهق قلالها، و اطال انشازها، و جعلها للارض عمادا، و ارزها فیها اوتادا. فسکنت علی حرکتها من ان تمید باهلها، او تسیخ بحملها، او تزول عن مواضعها. فسبحان من امسکها بعدموجان میاهها (۳۳)، هم راه با سرشتن صخره‌های بزرگ زمین و بر آمدن دل این صخره‌ها و قله‌های بلند سر به فلک کشیده، در جای گاه‌های خود استواریشان بخشید. پس قله‌ها را در هوا به بلندا برد و ریشه‌های شان را در آب فرو کشید. بدین سان خداوند کوه‌ها را با بلنداشان از دشت‌ها جدا ساخت و پایه‌های شان را چونان ریشه درختان در زمین‌های پیرامون و مواضع

نصبشان، در اعماق زمین نفوذشان داد. کوه‌ها را باقله‌هایی بس بلند و سلسله‌هایی به هم پیوسته و دراز، تکیه‌گاه زمین ساخت و چونان میخ‌ها بر آن بکوفت. چنین است که زمین به رغم حرکات گوناگونی که دارد، برای ساکنانش از لرزش و تکان نگاه داشته شد و از فرو در کشیدن بار خود، بازداشته شد و از لغزش از جای گاه خود در امان ماند. پس بزرگ است خداوندی که زمین را به رغم تلاطم امواج خروشان آب‌های آن، چنین استوار نگاه داشت.

در بخشی از این گفتار دربار آمده: «زمین به رغم حرکات‌های خود از لغزش و لرزش و فرو پاشیدگی نگاه داشته شد.» از این گفتار سه نکته به دست می‌آید:

۱. زمین دارای حرکات‌های گوناگون است، ولی به رغم این حرکات‌ها آرامش و تعادل خود را حفظ کرده است.

۲. پوسته زمین مستحکم است و از هم نمی‌گسلد و لایه‌هایش گسسته نمی‌شود، تا ساکنان و بارهایش را در درون خود فرو نکشد.

۳. زمین در حرکت وضعی و انتقالی و برخی حرکات‌های دیگر، آرام و استوار است و از مدارهایی که به طور منظم در آن می‌گردد، بیرون نمی‌افتد.

این گونه نکته‌ها امروزه مورد تایید اکتشافات و پژوهش‌های علمی قرار گرفته است. این اثر بزرگ کوه‌ها- که حیات را بر پهنای زمین میسر ساخته است به دلیل آن است که سلسله کوه‌های پراکنده در پوسته سخت زمین، همانند کمربند زنجیره‌ای اطراف زمین را در بر گرفته‌اند.

اکنون بهتر می‌توانیم به ظرافت و دقت فرموده امام علیه السلام در خطبه یکم نهج البلاغه پی ببریم، که به جای کلمه جبال (کوه‌ها) واژه صخور (صخره‌ها) را به کار برده و تبدال‌صخور میدان ارضه، و به کوه‌های گران، زمین را میخ کوب نموده به آن استواری بخشیده است. این گفتار، تفسیر آیه فوق الذکر است و جعلنا فی الارض رواسی ان تمید بهم (۳۴). امام علیه السلام جنبه صخره‌ای بودن کوه‌ها را در جهت استحکام و استواری مرتبط می‌داند.

سلسله کوه‌های سنگی- با پستی و بلندی‌هایی که دارند- نقش بزرگی در تعادل زمین و ثبات اجزا و استواری پوسته آن دارند تا این کوه‌ها با وجود شعله‌ور بودن درون و التهاب گداخته‌های آن، درهم شکسته و لرزان نشوند.

آشنایان با علوم طبیعی می‌دانند که زمین با حلقه‌هایی از سلسله کوه‌ها، محاصره شده است و این امر عامل حفظ بیش‌تر ثبات زمین می‌باشد. حکمت و چگونگی ارتباط این سلسله کوه‌ها با یک دیگر و جهت امتداد آن‌ها نیز بر طبیعی دانان پوشیده نیست. این سلسله کوه‌ها بر اساس نظمی بدیع و محکم و توجه بر انگیز، زمین را به شکل حلقه‌هایی کوهستانی در آورده است که از چهار طرف آن را در بر گرفته‌اند.

وقتی به نقشه طبیعی زمین نظر می‌افکنیم، ناهم‌واری‌های زمین را به روشنی مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم سلسله کوه‌ها به طور عموم در طول هر قاره امتداد می‌یابد. گویا این کوه‌ها ستون فقرات قاره‌ها هستند.

هنگامی که به شبه جزیره‌های هر قاره می‌نگریم سلسله کوه‌ها را در طولانی‌ترین شکل ممکن امتداد یافته می‌یابیم. در طول جزایر کوهستانی- بزرگ یا کوچک- نیز سلسله کوه‌هایی یافت می‌شود.

امروزه با سیر و مطالعه در بستر دریاها و اقیانوس‌ها به طور یقین ثابت شده است که بیش‌تر جزیره‌ها و ارتفاعات آن‌ها در حقیقت دامنه و امتداد سلسله کوه‌ها و جزئی از آن‌ها هستند، به این صورت که قسمتی از آن کوه‌ها در آب دریاها فرو رفته و پوشیده شده و بخشی دیگر همانند جزیره‌ها، بر سطح آب آشکار است.

بنابر این تمام قاره‌ها به وسیله سلسله کوه‌ها و از طریق خشکی یا دریا به یک دیگر متصل‌اند. جالب توجه است بدانیم، حلقه‌ای از سلسله کوه‌ها در زیر دریا و در نزدیکی ساحل شمالی قاره‌های سه گانه شمالی قرار دارد که کاملاً اقیانوس منجمد شمالی را در بر گرفته است و بسیاری از جزیره‌های حاشیه این ساحل برجستگی‌های آن سلسله کوه‌ها هستند.

یعنی در قطب جنوب نیز حلقه دیگری از سلسله کوه‌ها قرار دارد که قطب منجمد جنوب را در بر گرفته است. بین دو حلقه یاد شده حلقه‌های دیگر سلسله کوه‌ها که در طول قاره‌ها و اقیانوس‌ها از شمال تا جنوب امتداد دارد پیوندی محکم ایجاد کرده است. گویی این سلسله کوه‌ها، چار چوب‌هایی مشبک هستند که پنجه در دست آویز زمین زده‌اند و از متلاشی شدن و تجزیه و پراکندگی ذرات زمین در فضا جلوگیری می‌کنند.

از جهت دیگر، درون زمین شعله‌ور است. آتش بر افروخته و زبانه‌دار و خشمگینی در درون زمین شعله‌ور است، گویی نزدیک است از خشم به جوش و خروش آید و اگر ضخامت و سختی پوسته زمین نبود، این آتش بر افروخته زمین رادرهم می‌ریخت. زمین لرزه‌ها و آتش فشان‌هایی که گاه مشاهده می‌شود بخشی ناچیز از التهاب و فوران آتش درونی زمین است.

سختی و ضخامت پوسته روی زمین - که از دیر باز سرد مانده است - از فوران درون بر افروخته زمین مانع می‌شود و اگر سختی و صلابت پوسته زمین نبود، لرزش‌های شدید و مستمر تمام زمین را فرا می‌گرفت. اگر خداوند زمین را نگه‌نمی‌داشت و آرامش نمی‌بخشید، زمین ساکنانش را در خود فرو می‌کشید و اطرافش شکافته می‌شد و همه چیز در هم فرو می‌ریخت. اما خداوند آسمان و زمین را نگاه می‌دارد تا از استواری که دارند نلغزند ان الله یمسک السماوات و الارض ان تزولا (۳۵).

ملاحظه می‌شود که کوه‌ها صخره‌های کوهستانی سلسله واری هستند که زمین را احاطه کرده اثر مستقیمی بر توازن زمین دارد و جلوی لرزش آن را می‌گیرد، به علاوه سختی این پوسته در بر گیرنده زمین جلوی اشتعال درونی زمین را نیز می‌گیرد، که در کلام مولا امیر مؤمنان علیه السلام به این حقایق آشکار (از دیدگاه علم روز) اشارت فرموده است (۳۶).

پی‌نوشتها:

۱. نبا ۱۰: ۷۸.

۲. بقره ۱۸۷: ۲.

۳. بقره ۲۲۳: ۲.

۴. ر. ک: ابن اثیر، المثل السائر، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۳ و ص ۱۲۸-۱۲۶.

۵. ر. ک: امیر علوی، الطراز، ج ۳، ص ۳۹۹.

۶. ر. ک: التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۳۳۳ به بعد.

۷. فرقان ۶: ۲۵.

۸. نحل ۸۹: ۱۶.

۹. انعام ۳۸: ۶.

۱۰. انعام ۵۹: ۶.

۱۱. غزالی، احیاء العلوم باب ۴، آداب تلاوة قرآن، ج ۱، ص ۲۹۶.

۱۲. مانند ابو الفضل مرسمی (متوفای ۶۵۵). و ابو بکر معروف به ابن العربی معافری (متوفای ۵۴۴). و شاید ظاهر کلام ابو حامد غزالی و زرکشی و سیوطی نیز همین باشد، البته قابل تاویل نیز می‌باشد. که در مقدمه ج ۶ التمهید آورده‌ایم.

۱۳. نحل ۸۹: ۱۶.

۱۴. انعام ۳۸: ۶.

۱۵. همان.

۱۶. انعام ۵۹: ۶.

۱۷. ر. ک: دکتر احمد ابو حجر، التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، ص ۱۳۱.

۱۸. آیات شماره ۲۱ و ۲۳ و ۲۵.
۱۹. اسراء: ۸۸: ۱۷.
۲۰. این یک اصطلاح اصولی است و مقصود همه افراد در طول زمان می‌باشد.
۲۱. انبیا: ۳۰: ۲۱.
۲۲. قمر: ۱۱: ۵۴.
۲۳. عبس: ۲۷: ۸۰-۲۶.
۲۴. مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۵.
۲۵. کافی شریف، ج ۸، ص ۹۵، شماره ۶۷ و ص ۱۲۰، شماره ۹۳.
۲۶. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۷۰.
۲۷. فصلت: ۱۲: ۴۱-۱۱.
۲۸. مرآة العقول، ج ۲۵، ص ۲۳۲. در نتیجه دو روایت سابق الذکر به جهت ضعف سند، قابل استناد نیستند. تنها فرموده مولا امیر مؤمنان که سند قطعی است می‌تواند تفسیر آیه باشد.
۲۹. ر.ک: التمهید، ج ۶، ص ۱۳۹-۱۲۹.
۳۰. سوره‌های رعد: ۳: نمل: ۶۱: حجر: ۱۹: ق: ۷: نحل: ۱۵: لقمان: ۱۰: انبیا: ۳۱: فصلت: ۱۰: مرسلات: ۲۷.
۳۱. انبیا: ۳۱: ۲۱.
۳۲. نبا: ۷: ۷۸.
۳۳. خطبه شماره ۲۱۱ (صبحی صالح) ص ۳۲۸.
۳۴. انبیا: ۳۱: ۲۱.
۳۵. فاطر: ۴۱: ۳۵.
۳۶. برای توضیح بیش‌تر ر.ک: التمهید، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۵۱.

دشواری تنفس با افزایش ارتفاع

و من یردان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء (۱).

در این آیه از سختی و دشواری زندگی گم راهان سخن می‌گوید و آنان را به کسی تشبیه می‌کند که در حال صعود به لایه‌های بالایی جو است و در اثر این صعود دچار تنگی نفس و فشار سخت بر سینه خود می‌گردد.

مفسران پیشین در وجه تشبیه، در آیه فوق اختلاف نظر دارند. برخی بر این باور بوده‌اند که مقصود تشبیه به کسی است که بیهوده می‌کوشد تا پرواز کند و مانند پرندگان در آسمان به پرواز در آید، چون این کار برایش مقدور نیست ناراحت می‌شود و از شدت ناراحتی نفس کشیدن بر او دشوار می‌گردد.

برخی گفته‌اند که این تشبیه همانند حالتی است که درختان نو نهال بخواهند در جنگل‌های انبوه رشد یابند، اما درختان کهن سر درهم کرده راه سر بر افراشتن رامسدود می‌کنند و این درختان تازه رشد به سختی و دشواری راه خود را به فضای آزاد باز می‌کنند. مطالبی از این قبیل گفته شده که هیچ کدام مفهوم آیه را به خوبی روشن نمی‌سازد.

ولی امروزه با پی بردن به پدیده فشار هوا در سطح زمین و تناسب آن با فشار درجه خون از داخل بدن، که موجب تعادل فشار بیرونی و درونی است، وجه تشبیه در آیه بهتر روشن شده و تا حدودی از ابهامات تفاسیر پیشین کاسته شده است.

اشتباه مفسران پیشین در این بوده که از تعبیر «یصعد فی السماء» با تشدید صاد وعین و به کار بردن فی - کوشش برای صعود به آسمان فهمیده‌اند. در صورتی که اگر این معنا مقصود بود، بایستی واژه الی را به جای فی به کار می‌برد. دیگر آن که یصعد - از نظر لغت - مفهوم صعود و بالا رفتن را نمی‌دهد، بلکه کاربرد این لفظ از باب تفعیل تصعد - برای افاده معنای به دشواری افتادن می‌باشد به گونه‌ای که از شدت احساس سختی، نفس در سینه تنگ شود. در لغت تصعد نفس به معنای به دشواری نفس کشیدن و تنگی سینه و احساس درد و رنج است. واژه‌های صعود و «صعد» بر دامنه‌های صعب العبور اطلاق می‌شود و برای هر امر دشوار بسیار سختی به کار می‌رود. در سوره جن آمده: و من یعرض عن ذکر ربه یسلکه عذابا صعدا (۲)، و هر که از یاد پروردگار خود روی گرداند، او را در عقوبت دشواری درمی‌آورد. در سوره مدثر نیز آمده: سارهقه صعودا (۳)، او را به سخت‌ترین عقوبتی دچار می‌سازم.

از این رو معنای کانما یصعد فی السماء چنین می‌شود: او مانند کسی است که در لایه‌های مرتفع جو، دچار تنگی نفس و سختی و دشواری فراوان گشته است. در واقع کسی که خدا را از یاد برده - در زندگی - مانند کسی است که در لایه‌های بالایی جو قرار دارد و دست‌خوش درد و رنج و سختی تنفس است. لذا از این تعبیر (اعجاز گونه) به خوبی به دست می‌آید که اگر کسی در لایه‌های فوقانی جو فاقد وسیله حفاظتی باشد، دچار چنین دشواری و تنگی نفس می‌گردد. این جز با اکتشافات علمی روز قابل فهم نیست، که در آن روزگار برای بشریت پوشیده بوده است.

پیشینیان بر این عقیده بوده‌اند که هوا فاقد وزن است، تا سال ۱۶۴۳ م که وسیله هوا سنجی بر دست توریچلی (۱۶۴۷-۱۶۰۸) اختراع گردید (۴) و بدین وسیله پی‌بردند که هوا دارای وزن است. هم چنین پی‌بردند که هوا ترکیبی از گازهای مخصوصی است که هر یک وزن مشخصی دارد و می‌توان وزن هوا را در هر کجا با مقدار فشاری که وارد می‌آورد، سنجید و هر چه از سطح دریا بالا رویم از این فشار کاسته می‌شود. اکنون به دست آمده که فشار هوا در سطح دریا، معادل ثقل لوله عمودی جیوه به ارتفاع ۷۶ سانتی‌متر است. همین فشار در سطح دریا بر بدن انسان وارد می‌شود. ولی در ارتفاع ۵ کیلومتر از سطح دریا، این فشار به نصف کاهش می‌یابد. پس هر چه بالاتر رود، این فشار به طور معکوس پایین می‌آید، به ویژه در لایه‌های بالای هوا که تراکم هوا به گونه فاحشی پایین می‌آید و رقیق می‌گردد.

در واقع نیمی از گازهای هوایی، یعنی تراکم پوشش هوایی چه از لحاظ وزن و چه از لحاظ فشار، در میان از سطح دریا تا ارتفاع ۵ کیلومتر واقع گردیده و سه چهارم آن تا ارتفاع ۱۲ کیلومتر می‌باشد. ولی موقعی که به ارتفاع ۸۰ کیلومتر برسیم، وزن هوا تقریباً به ۱/۲۰۰۰۰۰/۱ پایین می‌آید. به وسیله شهاب‌های آسمانی به دست آمده که تراکم هوا تقریباً تا حدود ارتفاع ۳۵۰ کیلومتر است، زیرا از فاصله ۳۵۰ کیلومتری سنگ‌های آسمانی بر اثر اصطکاک و برخورد با ذرات هوا ملتهب و شعله‌ور می‌گردند (۵).

هوا سنگینی و فشار خود را از تمامی جوانب بر بدن ما وارد می‌سازد، ولی ما فشار و سنگینی آن را احساس نمی‌کنیم، زیرا فشار خون عروق بدن ما معادل فشار هوا است و هر دو فشار خارج و داخل بدن متعادل می‌باشند. لیکن موقعی که انسان بر کوه‌های بلند بالا می‌رود و فشار هوا کم می‌شود، این تعادل بر هم خورده، فشار داخلی از فشار خارجی بیش‌تر می‌شود. اگر رفته رفته فشار هوا کاهش یابد، گاه خون از منافذ بدن بیرون می‌زند. اولین احساسی که به انسان در آن هنگام رخ می‌دهد، سنگینی بر دستگاه تنفسی است که بر اثر فشار خون بر عروق تنفسی تحمیل می‌شود و مجرای تنفس را تنگ کرده و موجب دشواری تنفس می‌گردد (۶).

آب مشا حیات

و جعلنا من الماء کل شیء حی (۷). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: «کل شیء خلق من الماء» (۸).

طبق آیه فوق و فرموده پیامبر، همه موجودات منشا هستی خود را از آب گرفته‌اند. مرحوم صدوق از جابر بن یزید جعفی - که از بزرگان تابعین (۹) به شمار می‌رود - از امام باقر علیه السلام پرسش‌هایی دارد، از جمله در رابطه با آغاز آفرینش جهان می‌پرسد. امام

در جواب می‌فرماید: «اول شیء خلقه من خلقه، الشیء الذی جمیع الاشیاء منه، و هو الماء (۱۰)، نخستین آفریده‌ای که خدا خلق کرد، چیزی است که تمامی اشیا از آن است و آن آب است.

مرحوم کلینی در روضه کافی روایتی از امام باقر علیه السلام آورده که در جواب مرد شامی فرموده: «نخست آن چیزی را آفرید که همه چیزها از آن است و آن چیز که همه اشیا از آن آفریده شده، آب است. در نتیجه خدا نسب هر چیزی را به آب می‌رساند، ولی برای آب نسبی که بدان منسوب شود قرار نداد» (۱۱).

هم چنین محمد بن مسلم - که شخصیتی عالی قدر به شمار می‌رود - از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است: «کان کل شیء ماء، و کان عرشه علی الماء» (۱۲).

آیه شریفه: و هو الذی خلق السماوات و الارض فی سته ایام و کان عرشه علی الماء (۱۳)، و او است که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش [تدبیر] او [پیش از آن] بر آب بود، دلالت دارد که پیش از پیدایش جهان هستی، از آسمان‌ها گرفته تا زمین، آب پدید آمده است، زیرا در تعبیر «و کان عرشه علی الماء» واژه عرش کنایه از عرش تدبیر و منظور، علم خدای متعال است به همه مصالح و شایستگی‌ها و بایستگی‌های هستی، در برهه‌ای که جز آب چیزی نبوده است. در نتیجه آیه کنایه از آن است که خدای تعالی بود و هیچ چیز با او نبود، و خداوند پیش از آفرینش جهان ابتدا آب، سپس همه مخلوقات را از آب آفرید.

قرآن کریم در چند جا اشاره دارد که ریشه زندگی، هم در منشا و پیدایش و هم در صحنه هستی و تداوم حیات، همه از آب است. می‌فرماید:

و جعلنا من الماء کل شیء حی (۱۴)، هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم.

و الله خلق کل دابة من ماء (۱۵)، خدا هر جنبنده‌ای را از آب آفرید.

درباره انسان می‌گوید:

و هو الذی خلق من الماء بشرا (۱۶)، و او است که از آب بشری آفرید.

مقصود از این آب همان آبی است که سر منشا همه موجودات است چنانچه در آیات فوق آمده، یا منظور از آب، نطفه است چنانچه در آیه خلق من ماء دافق (۱۷)، [آدمی] از آبی جهنده آفریده شد. الم نخلقکم من ماء مهین (۱۸)، مگر شما را از آبی پست نیافریدیم؟ مقصود از «پست بد بو و نفرت آور» بر حسب ظاهر است. ولی بیش تر مفسرین بر این عقیده‌اند که منظور از «ماء» همان پدیده نخستین است اول ما خلق الله الماء (۱۹)، نخستین چیزی که خدا آفرید آب بود، که تمامی پدیده‌ها از آن ریشه گرفته‌اند، زیرا بذر نخستین موجود زنده تنها از آب پاشیده شد، همان بذراولیه‌ای که به صورت حیوان ساده تک سلولی (آمیپ) شکل گرفت و به سوی جان دارانی که اعضای پیچیده با بیش از یک میلیون سلول پیش رفت کرد.

اما چگونگی پیدایش حیات - در آب اقیانوس‌ها، دریاها و باتلاق‌ها - از نکات مبهمی است که هنوز علم تجربی بدان دست نیافته است. از این رو است که تئوری تکامل جان داران - به هر شکل و فرضیه‌ای که تا کنون مطرح شده - به بررسی مرحله پس از پیدایش نخستین سلول زنده پرداخته است، اما برهه پیش از آن هنوز مجهول مانده است. همین اندازه معلوم گشته که حیات به اراده الهی - که بر تمامی مقدرات هستی چیره است - به وجود آمده است و این امر مسلمی است که از پذیرش آن گریزی نیست، زیرا که هم تسلسل باطل است و هم خود آفرینی محال. دانش تجربی روز هم خود آفرینی را باطل می‌شناسد (۲۰).

پوشش هوایی حافظ زمین

و جعلنا السماء سقفا محفوظا و هم عن آیاتها معرضون (۲۱)، و آسمان را سقفی محفوظ [بر فراز زمین] قرار دادیم، که اینان از نشانه‌های آن روی گردانند.

گرد زمین را پوشش هوایی ضخیمی فرا گرفته، که عمق آن به ۳۵۰ کیلومتر می‌رسد. هوا از گازهای نیتروژن - به نسبت ۰۳/۷۸ درصد و اکسیژن به نسبت ۹۹/۲۰ درصد و اکسید کربن به نسبت ۰۴/۰ درصد و بخار آب و گازهای دیگر به نسبت ۹۴/۰ درصد ترکیب یافته است. این پوشش هوایی با این حجم ضخیم و با این نسبت‌های گازی فراهم شده در آن، هم چون سپری آسیب‌ناپذیر، زمین را دربر گرفته و آن را از گزند سنگ‌های آسمانی که به حد وفور (۲۲) به سوی زمین می‌آیند و از همه اطراف، تهدیدی هول‌ناک برای ساکنان زمین به شمار می‌روند، حفظ کرده‌زندگی را بر ایشان امکان‌پذیر می‌سازد.

فضا انباشته از سنگ‌های پراکنده‌ای است که بر اثر از هم پاشیدگی ستاره‌های متلاشی شده به وجود آمده‌اند. از این سنگ‌ها به صورت مجموعه‌های بزرگ و فراوانی پیرامون خورشید در گردشند و روزانه تعداد زیادی از این سنگ‌ها موقع نزدیک شدن به کره زمین به وسیله نیروی جاذبه به سمت زمین کشیده می‌شوند. این سنگ‌ها برخی بزرگ و برخی کوچک و با سرعتی حدود (۶۰-۵۰) کیلومتر در ثانیه به سوی زمین فرود می‌آیند، که سرعتی فوق‌العاده است. ولی هنگامی که وارد لایه‌هوائی می‌شوند در اثر سرعت زیاد و اصطکاک فوق‌العاده با ذرات هوا، داغ شده شعله‌ور می‌شوند و در حال سوختن یک خط نوری ممتد به دنبال خود ترسیم می‌کنند و به سرعت محو و نابود می‌شوند که به نام شهاب سنگ شناخته شده‌اند.

برخی از این سنگ پرتاب‌ها آن اندازه بزرگ‌اند، که از لایه‌هوائی گذشته، مقداری از آن به صورت سنگ‌های سوخته با صدای هول‌ناکی به زمین اصابت می‌کند.

این خود از آثار رحمت الهی است که ساکنان زمین را از آسیب پرتاب‌های آسمانی فراوان در امان داشته و پوششی بس ضخیم آنان را از گزند آفات گرداگردشان محفوظ داشته است که اگر چنین نبود، امکان حیات بر روی کره زمین میسر نبود. علاوه در مورد پوشش اطراف زمین وجود لایه‌ازن از اهمیت بالایی برخوردار است. این لایه که در اثر رعد و برق به وجود می‌آید، زمین را در برابر پرتوهای مضر کیهانی محافظت می‌کند. اگر این لایه نبود حیات روی زمین ممکن نمی‌شد. که تفصیل آن در جای خود آورده شده است. پس هم‌واره باید گفت:

سبحان الذی سخر لنا هذا و ما كنا له مقرنین (۲۳).

۳. اعجاز تشریحی

اشاره

انسان هم‌واره پرسش‌هایی درباره هستی و راز آفرینش با خود داشته و پیوسته در تلاش بوده است تا پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای برای آن بیابد، سؤال‌هایی از قبیل آن که از کجا آمده چرا آمده و به کجا می‌رود؟ کوشش‌های او برای یافتن پاسخ‌هایی در این زمینه، مجموعه مسایل فلسفی را تشکیل می‌دهد که هدف آن‌ها پی‌بردن به راز هستی است. ولی آیا این کوشش‌ها به پاسخ قانع‌کننده‌ای رسیده است و تمامی جوانب این پرسش‌ها روشن شده است، یا آن که زوایای تاریک هم‌چنان در مسایل و مباحث انجام شده وجود دارد؟ در این باره قرآن می‌فرماید: و ما اوتیم من العلم الاقلیلا (۲۴)، هر آن چه از دانش به دست آورده‌اید اندکی بیش نیست.

دین، آن‌گونه که قرآن عرضه کرده، پاسخ تمامی این مسایل را به گونه‌کافی و شافی داده است. با تعمق در آن چه قرآن عرضه کرده، انحراف اندیشه‌ها تعدیل می‌شود و راه‌های نیمه‌رفته تکمیل می‌گردد. یا ایها الناس قد جاء تکم موعظه من ربکم و شفاء لما فی الصدور و هدی و رحمۃ للمؤمنین (۲۵)، ای مردم! پند و اندرز از جانب خداوند به شما داده شده است که مایه بهبودی و آرامش خاطرتان می‌باشد و رحمت و هدایتی برای مؤمنان است.»

مقصود از بهبود بخشیدن سینه‌ها، رها ساختن انسان از رنجی است که در راه یافتن گمشده خود، در درون خود احساس می‌کند، زیرا بیانات و حیانی بهترین درمانی است که این درد و رنج‌ها را بهبودی می‌بخشد.

و ربك الاكرم. الذی علم بالقلم. علم الانسان ما لم يعلم (۲۶). این اولین آیاتی است که بر پیامبر گرامی نازل گردیده و مساله تعلیم انسان را مطرح ساخته است. البته تعلیم آن چه را که انسان در پی تعلم آن بوده است و فطرت و نهاد آدمی درخواست یافتن آن را داشته است. لذا می‌فرماید: و آتاکم من کل ما سالتموه (۲۷)، آن چه را که [در نهاد خود جویای آن بودید و] درخواست [دست یافتن به آن را] داشتید، [خداوند] به شما ارزانی داشت.

لذا قرآن، چیزی را بر انسان عرضه داشته که خود جویای آن بوده و نتوانسته به خوبی و روشنی به آن راه یابد، این خود دلیل اعجاز قرآن است. اگر این لطف و عنایت نبود، انسان هرگز به مقصود خویش دست نمی‌یافت و اندیشه کوتاه بشری به این روشنی و گستردگی، به مطلوب خود نمی‌رسید. در ذیل به برخی نوآوری‌های قرآن در جهت هدایت و تکامل انسان اشاره می‌شود.

معارف و احکام

نوآوری‌های دین در دو بعد معارف و احکام است. معارف عرضه شده توسط قرآن در جای گاه بلندی قرار دارد و از هر گونه آلودگی و وهم پاک و از خرافات به دور است. از بعد احکام نیز علاوه بر جامع و کامل بودن، از گرایش‌های انحرافی مبرا و خالص است.

بشریت از دیر باز در مساله شناخت دست‌خوش اوهام و خرافات بوده است، از بدوی‌ترین قبایل تا متمدن‌ترین جوامع بشری آن روز، باورهایی از جهان هستی و مبدا آفرینش و تقدیر و تدبیر داشتند، که با حقیقت فاصله زیادی داشت و به تصوراتی خیال‌گونه می‌مانست. با داشتن چنین شناختی، بشر آن روز هرگز نمی‌دانست از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می‌رود. انبیا با آن که جواب این پرسش‌ها را داده بودند، ولی گفتار انبیا با گذشت زمان دست‌خوش تحول و تحریف گردیده بود، تا آن که قرآن مجید از نو پاسخ‌های روشن و قاطعی در تمامی این زمینه‌ها ارائه نمود.

با مختصر مراجعه به گفته‌ها و نوشته‌های سلف، در رابطه با مبدا و معاد و راز آفرینش و صفات جمال و جلال پروردگار و روش و شیوه‌های انبیای عظام و مقایسه آن با آن چه قرآن بیان داشته، این تفاوت فاحش به خوبی آشکار می‌گردد. شاید تبیین این تفاوت، برای کسانی که از عادات و رسوم و عقاید جاهلیت با خبر باشند چندان مشکل نباشد. چه در یونان که مرکز دانش و بینش جهان آن روز به شمار می‌رفت، چه در جزیره العرب که دور افتاده‌ترین جوامع بشری به حساب می‌آمد، حتی با مراجعه به کتب عهدین که رایج‌ترین نوشته‌های دینی آن دوران شناخته می‌شد، این تفاوت آشکار می‌گردد. بررسی‌ها در این زمینه بسیار است و نیازی به تکرار نیست، نمونه‌هایی از آن را در ادامه می‌آوریم.

درباره تشریح احکام و قوانین حاکم بر نظام حیات اجتماعی، مبانی تشریحات و حیانی دارای دو امتیاز است که در دیگر تشریحات وضعی (بشری) وجود ندارد، یا کمتر رعایت شده است.

اول: مبرا بودن از هر گونه گرایش‌های منحرف‌کننده که ممکن است در قوانین وضعیه تاثیر گذار باشد. تجربه نشان داده که این امکان، در اکثریت قوانین وضع شده بر دست انسان‌ها، تحقق یافته است. حتی انسان‌های بزرگ، هر چند سعی در پرهیز از گرایش‌های قومی، نژادی، منطقه‌ای، گروهی و صنفی نموده‌اند، باز ناخود آگاه لغزیده‌اند. امروزه، بشریت از ناهنجاری این گونه قوانین وضعی، چه در سطح بین‌المللی و چه در محدوده‌های خاص، هنوز رنج می‌برد.

دوم: رعایت سه بعد در حیات انسان، که لازمه زندگی اجتماعی وی در این جهان است: رابطه وی با شئون فردی و شخصی خود، رابطه وی با جامعه‌ای که در پوشش آن قرار گرفته، رابطه وی با خدا و آفریدگار وی. که در همین راستا اخلاق، معنویت و

کرامت انسانی مطرح می‌شود.

قوانین وضعیه، تنها شئون فردی و اجتماعی را جهت بخشیده و حتی در بعد اول کمتر توجه نموده، بیش تر همت را در بعد دوم به کار انداخته است. ولی از بعد سوم، یعنی رابطه با پروردگار، به کلی غفلت ورزیده است. در حالی که همین بعد سوم است که به حیات انسان درخشش می‌دهد و او را کاملاً متعادل می‌سازد و از صورت بهیمیت - انحصار در محدوده نیازهای جسمانی - به در آورده، به انسان چهره ملکوتی می‌بخشد.

اسلام، درباره شئون خاص افراد وظایفی مقرر داشته که آدمی را در پندار و گفتار و رفتار متعادل می‌سازد، و نیز در تامین مصالح همگانی و تضمین گسترش عدالت اجتماعی می‌کوشد تا جامعه‌ای سالم و سعادت بخش فراهم نماید، تا هر فرد به حقوق طبیعی و مشروع خود به آسانی دست یابد.

علاوه بر این دو جهت، انسان را به علو شرف و بلندای کرامت خویش آشنای کند، جای گاه و اخلاق و معنویت را در زندگی به او نشان می‌دهد، تا او را از سقوط در «حضيض ذلت نادانی‌ها و وابستگی‌های پست نگاه دارد و به اوج عزت و رفعت بالا برد. اسلام، احکام و قوانین تشریحی خود را بر همین سه جهت بنیان نهاده، تا و لقد کرنا بنی آدم (۲۸) را تحقق بخشد، ودایعی را که در نهاد او قرار داده (۲۹) ظاهر سازد و از حالت استعداد به صورت فعلیت در آورد و از این راه منصب خلافت الهی را که به او عطا کرده، جامه عمل بپوشاند. لذا خداوند بر انسان منت نهاد که او را این چنین به شریعت خود مفتخر نمود و او را به این زیور گران قدر آراست.

لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا - من انفسهم يتلو عليهم آياته و يزكيهم ويعلمهم الكتاب و الحكمة و ان كانوا من قبل لفي ضلال مبين (۳۰)، خداوند منت [بزرگی] بر مؤمنین نهاد که پیامبری از میان خودشان برگزید، تا آیات و نشانه‌های خود را بر آنان بنمایاند، آنان را از درون پاکیزه سازد و کتاب [تعالیم شریعت] را به آنان بیاموزد و بینشی در درون آنان بیافروزد [تا حقایق بر ایشان آشکار شود] اگر چه پیش از این سخت در گم راهی بودند.

اینک به اختصار، به نمونه‌هایی از اعجاز هدایتی قرآن در دو بعد معارف و احکام می‌پردازیم:

پی‌نوشتها:

۱. انعام ۱:۲۵.

۲. جن ۱۷:۷۲.

۳. مدثر ۱۷:۷۴.

۴. ر.ک: تاریخ علوم پی‌یر روسو ترجمه حسن صفاری، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: بصائر جغرافیة، نوشته استاد رشید رشدی بغدادی، ص ۲۰۸-۲۰۵.

۶. ر.ک: مبادئ العلوم العامة، ص ۵۷ و نیز کتاب مع الطب فی القرآن الکریم، ص ۲۱.

۷. انبیا ۳۰:۲۱.

۸. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۰۸، شماره ۱۷۰. الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۱۷.

۹. تابعین به کسانی گفته می‌شود که پس از اصحاب آمده از ایشان کسب فیض نمودند و خود به دیدار مبارک پیامبر نایل نگردیده‌اند.

۱۰. کتاب توحید صدوق، ص ۶۷، شماره ۲۰، باب التوحید.

۱۱. کافی شریف، ج ۸، ص ۹۴، شماره ۶۷.

۱۲. همان، ص ۹۵، شماره ۶۸.

۱۳. هود ۱۱:۷.

۱۴. انبیا ۲۱:۳۰.

۱۵. نور ۲۴:۴۵.

۱۶. فرقان ۲۵:۵۴.

۱۷. طارق ۸۶:۶.

۱۸. رسالت ۷۷:۲۰.

۱۹. تفسیر فخر رازی، ج ۲۴، ص ۱۶.

۲۰. برای تفصیل بیش تر ر.ک: التمهید، ج ۶، ص ۶۱-۳۱.

۲۱. انبیا ۲۱:۳۲.

۲۲. روزانه میلیون‌ها سنگ پرتاب آسمانی به سوی زمین هدف گیری می شود.

۲۳. زخرف ۳۴:۱۳.

۲۴. اسراء ۱۷:۸۵.

۲۵. یونس ۱۰:۵۷.

۲۶. علق ۳-۹۶:۵.

۲۷. ابراهیم ۱۴:۳۴.

۲۸. اسراء ۱۷:۷۰.

۲۹. اشاره به آیه امانت است (احزاب ۷۲:۳۳).

۳۰. آل عمران ۳:۱۶۴.

صفات جمال و جلال الهی

قرآن خدا را با بهترین وجهی وصف نموده، او را مجمع صفات کمال معرفی کرده و از هر زشتی و صفت ناپسندی مبرا و منزّه دانسته است. در پایان سوره حشر می‌خوانیم: هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهاده هو الرحمان الرحیم. هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون. هو الله الخالق الباریء المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السماوات والارض و هو العزیز الحکیم (۱)، او خدایی است که جز او خدایی نیست. به هر چه پنهان و آشکار است آگاهی دارد. مهر او فراگیر و تمامی جهان هستی را چه در اصل وجود و چه در تداوم آن فرا گرفته و این مهر با عنایت خاصی بندگان صالح خدا را شامل شده است. او خدایی است که جز او خدایی نیست. فرمان روایی است که از هر گونه پستی و فرومایگی به دور است. پرتو رحمت او همگان را سلامت و سعادت بخشیده است. آرامش بخش جهانیان است و همگی در سایه رافت او آرمیده‌اند.

قدرت و شوکت و هیمنت او فراگیر است و بر هر که و هر چیز پیروز و توان مندمی باشد و برتر از همه است. منزّه است چنین خدایی از هر گونه شریک و انبازی که برای او پنداشته‌اند. او آفریننده و سازنده و صورت بخش همه موجودات است. بهترین نام‌ها و نشانه‌های نیک مخصوص او است. هر آن چه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح گوی او است و همگان او را می‌ستایند. او است که هر چه بخواهد انجام می‌دهد و هر چه انجام می‌دهد از مقام حکمت او برخاسته است. بدین سان هیچ چیزی سد راه او نمی‌گردد، خواسته‌های او جملگی وفق حکمت و بینش حکیمانه او انجام می‌گیرد.

این گوشه‌ای از صفات برجسته الهی است که قرآن خدا را بدان ستوده است.

ولی آیا در کتب دیگر یا اندیشه‌های دیگران، چنین وصفی از خدای متعال آمده، یا بر عکس او را به گونه‌ای وصف کرده‌اند که هرگز شایسته مقام الوهیت حق تعالی نیست؟!

در تورات کنونی که کهن‌ترین کتاب دینی به شمار می‌رود و پندار آن می‌رود که معارف خود را از وحی آسمانی گرفته، می‌بینیم که خدا به گونه‌ای ناپسند وصف شده که خرد آن را نمی‌پذیرد. در داستان آدم و حوا چنین نوشته که خداوند آدم را از آن جهت از خوردن شجره منهیه منع نمود تا مبادا دارای عقل و شعور گردد، سپس او را از بهشت بیرون راند تا مبادا از درخت حیات جاویدان نیز بخورد و همانند خداوند زندگی جاودانی یابد (۲). یا این که خداوند در پی آدم آمده بود و آدم در پشت درختان پنهان شده بود، خداوند نمی‌دانست آدم کجا است و او رامی‌خواند تا خود را نشان دهد.

در داستان ساختن شهر بابل، خداوند بیم آن داشت که انسان‌ها اگر گرد هم آیند، نیروی متشکلی را به وجود می‌آورند، آن‌گاه خطری متوجه ربوبیت خداوندی خواهد بود، لذا به جبرئیل دستور فرمود تا تجمع آنان را از هم بپاشد (۳). از آن که بگذریم، در اسطوره‌های یونانی قدیم، ترسیمی از خداوند جهان ارائه داده‌اند، که انواع خدایان کوچک و بزرگ (آلهه) را در پی داشته است. گوشه‌ای از آن را - که صرفاً خرافه می‌ماند - تاریخ نویس معروف ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن آورده است (رجوع شود به قسمت یونان باستان به ویژه فصل هشتم) (۴).

قداست مقام انبیا

قرآن، انبیای عظام الهی را در والا-ترین مقام قداست قرار داده، سر آمد بندگان خالص حق تعالی شمرده است. اینان نخبگان و برگزیدگان خلاق به شمار می‌روند.

ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین (۵)، خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید.

در سوره انعام (آیه‌های ۸۷-۸۴) پس از آن که از پیامبرانی مانند اسحاق و یعقوب، نوح، داود و سلیمان و ایوب، یوسف و موسی و هارون و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس و اسماعیل و یسع و یونس و لوط، و پدران و فرزندان و برادران آنان یاد می‌کند، آنان را به محسنین و «صالحین» وصف می‌کند، که آنان را بر جهانیان برتری داده و به راه راست هدایت نموده است.

در آیات و سوره‌های دیگر با بهترین وصفی آنان را ستوده است که با مختصر مراجعه به قرآن کریم این ستایش والا - به خوبی آشکار می‌شود.

این گونه تعبیرها در مورد پیامبران و اولیای الهی مخصوص قرآن است. در سایر متون تعبیرات ناروا در این زمینه زیاد به چشم می‌خورد. درباره حضرت نوح نوشته‌اند شراب خوار مستی بود که از شدت بیهوشی برهنه و مکشوف العوره در میان چادر افتاده بود (۶). درباره حضرت ابراهیم نوشته‌اند که هم سر خود را به دروغ‌خواهر معرفی کرد تا جان و مال خود را حفظ نماید (۷). در صورتی که هاجر در آن هنگام در سنین بالای عمر خویش در حدود هفتاد سالگی بود و جای واهمه نبود که فردی غیور مانند حضرت ابراهیم، ناموس خود را فدای جان و مال خود کند.

درباره حضرت لوط گفته‌اند که در حال مستی با دخترانش در آمیخت و آنان را آبستن نمود (۸). درباره حضرت یعقوب که با خداوند کشتی گرفت و بر او چیره گشت و نبوت از او بستاد (۹).

هم چنین نوشته‌اند که ودایع نبوت را از پدرش اسحاق با تزویر در ربود (۱۰).

داستان عجل بنی اسرائیل و ساختن آن را به هارون نسبت داده‌اند (۱۱). هم چنین افسانه داوود و اوریا که هم سر او را با ترفند شرم

آوری از دستش ربود (۱۲). از این قبیل داستان‌های افسانه آمیز در کتب عهدین فراوان است که در این جا مجالش بیش از اشاره نبود.

جامعیت احکام اسلامی

اسلام در بعد تشریح احکام از جامعیت کاملی برخوردار است، که در هیچ یک از شرایع باقی مانده و نیز تشریحات وضعی، چنین جامعیت و گستردگی به چشم نمی‌خورد.

اسلام-همان گونه که اشارت رفت-در سه بعد عبادات، معاملات و انتظامات، دیدگاه‌های مشخصی دارد و در تمامی جوانب این سه بعد به طور گسترده نظرات خود را ارائه داده، بشریت را برای رسیدن به سعادت حیات (مادی و معنوی) به پیروی از خود فرا خوانده است.

عبادات اسلام، انسان را به پاکی و صفای درون و آرایش‌ها پاکیزه نگاه می‌دارد، روح را آرامش می‌بخشد و رابطه انسان را با ملکوت اعلام مستحکم می‌سازد و این خود موجب تقویت روح انسان و پاکی و صفای او است. با تامل در او را و اذکار نماز و خلوص و توجه قلب به ساحت قدس الهی، و نیز مقاومت درونی که از روزه حاصل می‌گردد، هم چنین با دقت در دیگر ادعیه و عبادات واجب و مستحب، به ویژه به لحاظ انجام دادن آن‌ها در اماکن مقدسه، تمامی این‌ها حاکی از یک برنامه حساب شده برای پاک سازی و طهارت درون انسان و رشد و تکامل او است.

واژه ترکیه با ترکیب‌های مختلف در قرآن فراوان آمده است و هدف از تشریح، به ویژه قسمت عبادات را مشخص می‌سازد و نشان می‌دهد که هدف عبادات همان پاکی و صفای درون است.

در سوره شمس می‌خوانیم: قد افلح من زکاه (۱۳)، به یقین رستگار است کسی که درون خود را پاکیزه نماید. و هدف بعثت را همین ترکیه خواننده: یتلو علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمۃ و یرزقهم (۱۴). پیامبری که نشانه‌ها و آیات الهی را بر مردم برمی‌شمرد و تلاوت می‌کند، شریعت و احکام الهی را به آنان می‌آموزد. به آنان بینش می‌دهد و آنان را پاکیزه می‌گرداند.

انسان در درون خود احساس می‌کند که بر فراز هستی، نیروی برتری هست که تمامی هستی‌ها را فرا گرفته و خود را ذره‌ای کوچک می‌بیند که بر روی امواج متلاطم هستی شناور است، آن نیروی برتر و قدرت مند است که او و دیگران ذرات هستی را نگاه داشته، به علاوه همین عجز و ناتوایی او را به سوی کمال و توانایی مطلق رانده، توجه درونی او را به سوی کمال مطلق معطوف داشته است. از این رو از درون خود می‌کوشد تا این میل و رغبت و عشق به کمال مطلق را در صورت کلمات و الفاظ (ادعیه و اذکار) ابراز دارد، همین است که عبارات سرشار از محبت و سپاس، از درون او می‌جوشد و سیل آسا سرازیر می‌گردد و اگر قصوری در خود احساس کرده درخواست گذشت و آمرزش می‌نماید. این چیزی است که انسان از روزی که خود را شناخته با آن خو گرفته و هم‌واره سرشت وجود او با آن هم‌راز بوده است.

عبادت‌ها و نیایش‌ها-به شکل‌های گوناگون-صورت‌های تجسد یافته ابراز عواطف درونی او است که بر ملا می‌سازد. هر دین و آیینی به شکلی، قسمتی از نمایش‌های نیایش جوشان انسانی را سر لوحه عملی خود قرار داده است.

در آیین‌های کهن هندوئی و زرتشتی نمونه‌هایی از این گونه نمایش‌های عبادی نیایشی وجود داشته است، گونه‌هایی نیز از نیایش میان جهودان و ترسایان رواج داشته و دارد. اما به نظر می‌رسد که شکل‌های موسوم آمیخته با بسیاری از خرافات و بدعت‌های ناروا گردیده است.

این گونه ناهنجاری‌ها در تعلیمات دینی کم‌کم وسعت یافت و حجیم‌تر گردید تا آغاز قرن هفتم میلاد که پیامبر اسلام شریعتی پاک و منزله بر بشریت آن روز عرضه داشت. در این آیین عبادات و ادعیه و اذکار حاکی از توحیدی ناب و معنویتی پاک بود. معنویتی که

درون‌ها را به کلی از آرایش‌ها و تیرگی‌ها پاکیزه ساخته به آفاقی تابناک هدایت می‌نمود و انسان‌ها که تشنه چنین آب زلال و گوارایی بودند، گمشده خود را در شریعت اسلام یافتند و از جان و دل آن را پذیرفتند.

بر پایه تعالیم قرآن کریم، دین نیامده که بر مردم دشواری تکلیف را تحمیل کند، بلکه آمده تا آنان را از بار سنگین تیرگی درون رهایی بخشد.

ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم و لیتم نعمته علیکم و لعلکم تشکرون (۱۵)، خداوند نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد، بلکه می‌خواهد شما را پاک نعمت خود را بر شما کامل نماید، باشد تا سپاس گذار باشید.

هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین (۱۶)، [خداوند] از میان مردم جاهل پیامبری از خودشان برگزید، تا آیات او را بر آنان بخواند و آنان را پاک سازد و کتاب [شریعت حق] را به آنان بیاموزد، و بینش حکمت را در دل آنان بیافروزد، گرچه پیش از این در گم راهی آشکاری به سر می‌بردند.

این آیه به سه مطلب اساسی اشاره دارد:

۱. تزکیه، پاک سازی درون و آراسته نمودن شخصیت والای انسانیت که در پس پرده کالبد جسمانی او نهفته است.

۲. تعلیم کتاب، یعنی شریعت که حاوی نبشته‌های تکلیفی و تشریحی است.

۳. آموزش حکمت، یعنی بینش درونی که مایه آراسته شدن رفتار و کردار انسان می‌باشد و همین بینش درونی غایه الغایات است که آدمی را به اوج کرامت انسانی می‌رساند.

یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا و ما یدکر الا اولوالالباب (۱۷)، خداوند هر که را بخواهد [شایسته دید]، بینش حکمت را به او ارزانی می‌دارد و هر که این بینش را دریافت نمود، هر آینه بر انباشته‌ای از ارزش‌ها دست یافته، که به این حقیقت جز صاحبان خرد پی نمی‌برند.

عبادات در اسلام به گونه پاک و خرد پسند و موافق فطرت اصیل انسانی عرضه شده است. در این عبادات نه فقط نیایش شایسته پروردگار و تقرب او به درگاه الهی لحاظ شده، بلکه پاک سازی درون و پالایش نفس نیز مورد عنایت واقع شده، بر آیند این دو گرایش موجب تعادل در ابعاد وجود انسان است.

مخلصین له الدین حنفاء و یقیموا الصلاة (۱۸)، بندگان خالص خدا در پیش‌گاه حضرت حق با درونی پاک و آراسته و از هر گونه آلایشی پیراسته، به نیایش بر می‌خیزند.

ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر (۱۹)، نماز، آدمی را از ناهنجاری در کردار و رفتار باز می‌دارد و از آن بالاتر، یاد خدا را در دل‌ها زنده نگه می‌دارد.

حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی و قوموا لله قانتین (۲۰)، بر نمازها و [به ویژه] نماز میانه [نیم روزی] مواظبت کنید- که در بر رحمت الهی بر روی شما گشوده است- و در پیش‌گاه خداوند با حالت خضوع و خشوع بایستید.

و استعینوا بالصبر و الصلاة و انها لکبیرة الا علی الخاشعین (۲۱)، از خو گرفتن به مقاومت و نیایش به درگاه ربوبیت کمک بگیرید- تا شما را هم واره زنده دل و نشاط افزا نگاه دارد- همانا نیایش پاک و به دور از آلایش باری سنگین است، جز بر کسانی که لذت خشوع و خضوع در پیش‌گاه الهی را دریافته‌اند.

واقم الصلاة طرفی النهار و زلفا من اللیل، ان الحسنات یدهن السیئات. ذلک ذکرى للذاکرین، در دو طرف روز [با مداد و واپسین] پاسی از شب، نماز را به پا دار، که زیبایی‌های زشتی‌ها را (۲۲) از میان بر می‌دارد. و این یاد آوری است برای کسانی که یاد خدا باشند.

البته این از ویژگی‌های عبادت در اسلام است که نخست درون و سپس برون را پاکیزه می‌گرداند. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید: «هر گاه در جلوی خانه‌های شما آبی روان باشد و پیوسته روزی پنج بار در آن آب شستشو کنید، آیا دیگر

چرکی و آلودگی بر بدن شما باقی می ماند؟»

فرمود: «نمازهای پنج گانه همانند همان آب جاری است که هر گاه بنده خالص خدا نمازی به جا آورد، آلودگی های حاصله بر طرف می شود» (۲۳).

امام صادق علیه السلام می فرماید: «اگر مردم با همان تذکر نخستین به خود واگذار می شدند و شریعت به دست آنان سپرده می شد، بدون یاد گیری مجدد که به وسیله پیامبران پی در پی انجام می گرفت، هر آینه بر همان حالت نخستین هم راه با آلودگی ها باقی می ماندند و همین بود که شرایع پیشین فرسوده و از میان رفت. لذا خداوند خواست تا شریعت وی به دست فراموشی سپرده نشود، پیامبر اسلام را بر انگیخت و نمازهای پنج گانه را واجب نمود، تا روزانه پنج بار یاد او کنند و نام او را به بزرگی ببرند، تا دین و شریعت هیچ گاه به دست فراموشی سپرده نشود» (۲۴). برای توضیح بیش تر به آیات (۶۳-۷۶) سوره فرقان رجوع کنید.

از عبادات که بگذریم، ابواب معاملات و در کنار آن احکام انتظامی اسلام، آن اندازه گسترده و فراگیر است که مایه حیرت دین پژوهان گردیده است. اصولا شریعتی به این گستردگی که تمامی ابعاد حیات جامعه را زیر دیدگاه خود قرار داده باشد و در هر یک نظر داده باشد، همانند شریعت اسلام در دست نیست. یگانه دین الهی زنده جهان، اسلام است و بس.

ان الدین عند الله الاسلام... (۲۵)، اسلام تنها شریعتی است که نزد خدا پذیرفته شده...»

و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین (۲۶)، و هر که جز اسلام آئینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نمی شود و در نهایت زیان برده است.

شرح و بسط این مقال از حوصله بحث حاضر بیرون است، گوشه هایی از آن در «التمهید» (ج ۶، ص ۳۴۰-۲۶۲) ارائه شده است.

پی نوشتها:

۱. حشر ۲۴: ۵۹-۲۳.

۲. ر. ک: باب سوم سفر پیدایش - عهد عتیق، شماره ۱۲-۱.

۳. ر. ک: باب یازده سفر پیدایش، شماره ۲۴-۲۲.

۴. تاریخ تمدن، ج ۲، ص ۱۹۷ به بعد. و عربی آن به نام قصه الحضارة، ج ۶، ص ۳۴۷-۳۱۷. (التمهید، ج ۶، ص ۲۶۲-۲۵۸).

۵. آل عمران ۳: ۳۳.

۶. سفر پیدایش، باب ۹، شماره ۲۴-۱۸.

۷. همان، باب ۱۲.

۸. همان، باب ۱۹.

۹. همان، باب ۳۲، شماره ۲۹-۲۲.

۱۰. همان، باب ۲۷.

۱۱. سفر خروج، باب ۳۲.

۱۲. صموئیل دوم، باب ۱۱.

۱۳. شمس ۹: ۹۱.

۱۴. بقره ۱۲۹: ۲.

۱۵. مائده ۶: ۵.

۱۶. جمعه ۲: ۶۲.

۱۷. بقره ۲۶۹: ۲.

۱۸. بینه ۹۸:۵.

۱۹. عنکبوت ۲۹:۴۵.

۲۰. بقره ۲:۲۳۸.

۲۱. بقره ۲:۴۵.

۲۲. هود ۱۱:۱۱۴.

۲۳. وسایل، ج ۴، ص ۱۲ (مؤسسه آل البیت) شماره ۳.

۲۴. همان، ص ۹، رقم ۸.

۲۵. آل عمران ۳:۱۹.

۲۶. آل عمران ۳:۸۵.

فصل نهم

دفع شبهه تحریف

شبهه تحریف قرآن، از دیر زمان مطرح بوده و پیوسته مورد انکار و رد علما و محققین بزرگ اسلام بوده است. منشا این شبهه روایاتی است که در کتب حدیث اهل سنت و شیعه درج شده است و به ظاهر تحریف کلام الله را می‌رساند. این روایات غالباً قابل تاویل می‌باشد، و در صورت عدم امکان تاویل، کنار گذاشته می‌شوند. بررسی شبهه تحریف به دلیل ارتباط با حجیت ظواهر قرآن اهمیت دارد، از این رو لازم است این مساله از ریشه مورد ارزیابی قرار گیرد و صحت و سقم این روایات معلوم شود. این بحث در سه بخش مطرح می‌شود: دلایل نفی تحریف، آرای علمای بزرگ اسلام در این باره و بررسی روایات منقول از اهل سنت و شیعه.

تحریف در لغت

تحریف از ریشه حرف به معنای کناره می‌باشد. در سوره حج می‌خوانیم: «و من الناس من یعبد الله علی حرف فان اصابه خیر اطمان به و ان اصابته فتنه انقلب علی وجهه... (۱)»، و بعضی از مردم خدا را در کناره می‌پرستند [یعنی تنها با زبان نیایش می‌کنند و ایمان قلبیشان ضعیف است] پس اگر [دنیا به آنان رو کند و نفع و] اخیری به آنان برسد بدان اطمینان می‌یابند، اما اگر ناگواری برای امتحان به آنان برسد، دگرگون می‌شوند [و به کفر رو می‌آورند].»

زمخشری در تفسیر این آیه می‌گوید: «ای علی طرف من الدین لا فی وسطه و قلبه، اینان پیوسته بر کناره دین قرار دارند، نه در وسط و قلب دین. این بر اثر اضطراب و تزلزل آنان در دین است و بدین لحاظ هیچ گاه آرامش خاطر ندارند، همانند کسی که بر کناره لشکر حرکت می‌کند تا هر گاه پیروزی و غنیمت نصیب گردید، پا بر جا و با دیگران سهیم باشد و اگر شکست فرا رسید پا به فرار گذارده، راه نجات خود را پی بگیرد» (۲).

تحریف کلام، کناره زدن از مسیر طبیعی آن است. مسیر طبیعی الفاظ و عبارت‌ها همان افاده معانی حقیقی و مراد واقعی آنهاست و در صورت انحراف از آن معانی، تحریف تحقق می‌یابد. لذا تحریف کلام را چنین وصف نموده‌اند: «تفسیره علی غیر وجهه، تفسیر نمودن آن بر خلاف آن چه ظاهر آن است این گونه تفسیر نوعی تاویل نارواست، یعنی دگرگون ساختن کلام و برگرداندن آن به سوی دیگر است. این گونه تحریف را تحریف معنوی گویند، زیرا در واقع، تحریف معنوی، دلالت لفظ را دگرگون می‌سازد و از مسیر خود منحرف می‌کند.

در قرآن هر کجا واژه تحریف آمده همین معنا (تحریف معنوی) اراده شده است.

طبرسی در تفسیر آیه یحرفون الکلم عن مواضعه (۳) می‌گوید: «ای یفسرونه علی غیر ما نزل و هو سوء التاویل (۴)، آن را بر خلاف آن چه خداوند اراده کرده تفسیر می‌کنند و آن بد تاویل کردن است. زمخشری در تفسیر آیه می‌گوید: «ای یمیلونها عن مواضعها (۵)، لفظ را از موضع خود منحرف ساخته‌اند»، زیرا اگر لفظ طبق معنای واقعی - که ظاهر لفظ بر آن دلالت دارد - تفسیر و تبیین نگردد، هر آینه از موضع اصلی خود منحرف شده است.

شعرانی - در حاشیه مجمع البیان - می‌گوید: «مواضع لفظ همان معانی لفظ است، زیرا هر لفظ برای معنایی خاص وضع شده و اگر از آن موضع زایل گردد و به معنای دیگر، که خواسته لفظ نباشد، تفسیر شود، هر آینه آن لفظ از موضع خود منحرف شده است. زمخشری در این باره می‌گوید: «الفاظ مواضعی دارند که شایسته آنهاست و آن عبارت است از معانی که موضوع له الفاظ می‌باشد و سزاوار است الفاظدر همان معانی استعمال شوند، لذا اگر از آن معانی دور شوند، و مانده و غریب خواهند بود» (۶). از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمود: «آنان که کتاب خدا را پشت سر انداخته کسانی هستند که حروف و الفاظ آن را استوار داشته و حدود و احکام آن را تحریف کرده‌اند» (۷)، یعنی به گونه دیگر تفسیر و تاویل نموده‌اند.

تحریف در اصطلاح

تحریف در اصطلاح به هفت معنا آمده است:

۱. تحریف در دلالت کلام یعنی تفسیر و تاویل ناروا، به گونه‌ای که لغت با تفسیر هم آهنگ نبوده و وضع و قرینه‌ای بر آن دلالت نداشته، صرفاً طبق دل خواه تفسیر و تاویل گردیده باشد. این گونه تاویل غیر مستند را تاویل باطل و تفسیر به رای می‌شمرند. پیامبر اکرم فرموده است: «من فسر القرآن برایه فلیتوا مقعده من النار (۸)، هر کسی قرآن را به دل خواه خود تفسیر کند، باید جای گاه خود را در آتش مشخص سازد».
۲. ثبت آیه یا سوره در مصحف بر خلاف ترتیب نزول: در باره سوره‌ها این گونه‌جا به جایی صورت گرفته است، ولی در آیات احتمال آن بسیار ضعیف است.
۳. اختلاف قرائت که بر خلاف قرائت مشهور باشد، این کار از صدر اول تا قرن‌ها ادامه داشته است و کسانی از قراء بر خلاف قرائت معروف قرائت می‌کرده‌اند.
۴. اختلاف در لهجه: هر یک از قبایل عرب لهجه مخصوص به خود داشتند و برخلاف لهجه قریش قرآن را تلاوت می‌کردند، در حالی که قرآن به لهجه قریش نازل شده بود، البته پیامبر اکرم این اختلاف لهجه‌ها را اجازه فرمود. حدیث نزل القرآن علی سبعة احرف ناظر به اختلاف لهجه‌هاست.
۵. تبدیل کلمات: یعنی لفظی را از قرآن برداشتن و مرادف آن را جایگزین کردن.
- گویند عبد الله بن مسعود تعویض کلمات را جایز می‌دانست به شرط آن که به اصل معنا صدمه وارد نکند. لذا کلمه‌های سخت و دشوار قرآن را به کلمات سهل و آسان‌تر مبدل می‌کرد.
۶. افزودن بر قرآن: از ابن مسعود روایت شده است که برخی کلمات را به عنوان تفسیر در خلال آیه می‌آورد تا مراد آیه را روشن‌تر سازد، چنان که در آیه تبلیغ، جمله ان علیا مولی المؤمنین را زیاد نموده و آیه را چنین می‌خواند: یا ایها الرسول بلغ ما نزل الیک من ربک - ان علیا مولی المؤمنین - و ان لم تفعل فما بلغت رسالته (۹) و نیز عجارده (برخی از خوارج که اتباع ابن عجرند) گمان داشتند که سوره یوسف در قرآن افزوده شده است (۱۰).
۷. کاستن از قرآن: برخی گمان برده‌اند قرآن بیش از اندازه موجود بوده است و از روی سهو و اشتباه و یا عمداً از آن کاسته شده

است. بیش تر بحث پیرامون مساله تحریف در همین جاست. آیا از قرآن چیزی کم شده است یا نه؟ به دلیل برخی روایات اهل سنت - که حشویه (۱۱) آن را روایت کرده‌اند - و نیز روایاتی از شیعه - که اخباریون (۱۲) به آن دامن زده‌اند - مساله کاستن از قرآن مطرح شده است، ولی این موضوع مورد اجماع امت است که هرگز بر قرآن چیزی افزوده نشده است.

دلایل نفی تحریف

اشاره

آن چه در این جا می‌آوریم، خلاصه‌ای از گفتار علمای اسلام درباره دفع شبهه تحریف است:

۱. گواهی تاریخ

قرآن از روز نخست مورد عنایت همگان به ویژه مسلمانان بوده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شخصا محافظ قرآن بود و پیوسته دستور حفظ، ثبت و ضبط آن را می‌داد و مسلمانان موظف بودند آن را ثبت و حفظ کنند و بدین منظور از آن نسخه‌های متعددی تهیه می‌کردند و در خانه‌های خود در میان صندوق یا کیسه‌های مخصوص نگهداری می‌کردند. از همان زمان مساله حفظ قرآن رواج یافت و عده بی‌شماری به عنوان حافظان قرآن پیوسته در میان جوامع اسلامی منزلت مهمی یافتند و علاوه بر ثبت و ضبط قرآن در مصاحف، نسخه‌های متعددی را تهیه و در گستره کشور اسلامی پخش کردند.

خلاصه، مسلمانان همیشه حافظ و پاسدار این کتاب آسمانی بودند و لحظه‌ای از آن غافل نمی‌ماندند.

علاوه بر توده مردم، نقش بزرگان و دانش مندان اسلامی در عنایت به این کتاب قابل توجه است. این کتاب هم‌واره در شئون گوناگون و سرنوشت‌ساز مسلمین نقش اول را داشته و در علوم مختلف اسلامی پایه و اساس شمرده می‌شده است.

هر دانش‌مندی که در رشته‌ای از علوم اسلامی مطالعه می‌کرد، راه‌نما و هدایت‌کننده او قرآن بود. بسیاری از علوم اسلامی صرفا به جهت رسیدن به حقایق قرآن به وجود آمده است و دانش‌های بسیاری در میان مسلمانان از قرآن نشأت گرفته است، بنابراین دانش مندان علوم اسلامی هم‌واره نیازمند به قرآن بودند و با آن سر و کار داشتند. سید مرتضی علم‌الهدی در این زمینه چنین می‌گوید:

«یقین به صحت نقل قرآن، مانند یقین به شهرهای بزرگ جهان و حادثه‌های بزرگ تاریخ و کتاب‌های مشهور از نویسندگان معروف و نیز اشعار و قصاید از بزرگان شعر است که در طول تاریخ هم چنان استوار مانده و از گزند حوادث در امان بوده است. مسلما توجه به قرآن سبب به موارد مذکور هم‌واره بیش تر و داعیه بر حفظ و حراست آن افزون تر بوده است، زیرا قرآن معجزه اسلام و دلیل صدق نبوت است و نیز منبع و ماخذ همه معارف دینی و احکام شریعت است. دانش مندان علوم اسلامی پیوسته سعی در حفظ و حراست آن داشته‌اند تا آن جا که تمام جزئیات آن مورد بررسی دقیق بوده است، مانند اعراب و قرائت و حتی عدد حروف و کلمات و آیات آن. پس چگونه می‌شود با وجود این همه عنایت و ضبط و حراست شدید که بر آن بوده و هست، در قرآن تغییری ایجاد شود و کاستن و افزودنی تحقق یابد...»

...یقین به جزئیات قرآن و اجزاء و ابعاض آن مانند یقین به تمام و کل قرآن است و همانند دیگر کتب معروف جهان، مانند کتاب سیبویه و مزنی، ضرورت دارد هر عالمی بدان آگاه باشد، زیرا عنایت دانش مندان و دانش وران به این دو کتاب موجب گشته است که علاوه بر کل این کتاب‌ها جزئیات آن‌ها نیز مورد نظر و دقت قرار گیرد تا آن جا که اگر کسی خواسته باشد از آن‌ها چیزی کم کند یا چیزی بر آن‌ها بیفزاید، آن قسمت مورد شناسایی قرار می‌گیرد و مشخص می‌شود که از اصل کتاب نیست و بر آن افزوده شده است...

به خوبی روشن است که این گونه عنایت نسبت به قرآن، بیش تر و بهتر از عنایت به کتاب سیوییه و مزنی و دیوان‌های شعری انجام می‌گرفته است (۱۳)».

شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء نیز بر همین رویه استدلال کرده است:

«روایات نقیصه (کم شدن قرآن) به روشنی مردود شناخته شده است و ظاهر آن اصلا مورد قبول نمی‌تواند باشد. به ویژه روایاتی که ثلث (بیش از دو هزار آیه) قرآن یا بسیاری از آن را افتاده پنداشته است، زیرا اگر چنین اتفاقی رخ داده بود باید شهرت همگانی می‌یافت، چون انگیزه بر آن بسیار است و هم‌واره دشمنان اسلام آن را دست آویز قرار می‌دادند و بزرگ‌ترین طعن بر قرآن کریم تلقی می‌کردند... چگونه ممکن است چنین شده باشد، در حالی که مسلمانان فوق العاده در حفاظت و حراست و ضبط آیات و حروف آن کوشا بوده‌اند؟ در برخی روایات آمده که در قرآن نام بسیاری از منافقین بوده و افتاده است. چگونه ممکن است باور کرد در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله با حکمت و اخلاق کریمانه خود هرگز به آنان تصریح نمی‌کردند و با آنان همانند دیگر مسلمانان رفتار می‌کردند...»

... جای شگفتی است، کسانی که باور دارند احادیث وارده از پیامبر اکرم تا کنون محفوظ و سالم مانده است و استدلال می‌کنند که این کلمات پیوسته بر زبان‌ها جاری و در کتب، ثبت و ضبط شده و در طول بیش از هزار سال به سلامت باقی مانده است، گویند اگر گزندی بر آن‌ها وارد می‌شد، مسلما بر ملا می‌گردید، ولی این باور را درباره قرآن ندارند و می‌گویند بر آن نقیصه وارد شده و در طول تاریخ مخفی مانده است با آن که عنایت به قرآن بیش از احادیث بوده و هست و بیش تر بر زبان‌ها جاریان دارد و ثبت و ضبط آن استوارتر بوده و هست (۱۴) .

۲. ضرورت تواتر قرآن

یکی از دلایل مهم دفع شبهه تحریف، مساله ضرورت تواتر قرآن است. شرط پذیرفتن قرآن، چه در کل و چه در بعضی، متواتر بودن آن است. قرآن در هر حرف و هر کلمه و حتی در حرکات و سکانات نیز باید متواتر باشد، یعنی همگان (جمهور مسلمین) آن را دست به دست و سینه به سینه، به طور همگانی نقل کرده باشند. از این رو، آن چه در زمینه تحریف گفته‌اند که فلان کلمه یا فلان جمله از قرآن بوده، چون با نقل آحاد روایت شده قابل قبول نیست و طبق اصل لزوم تواتر قرآن مردود شمرده می‌شود و این اصل یکی از مسایل ضروری اسلام و مورد اتفاق علماست و اساسا خبر واحد در مسایل اصولی و کلامی فاقد اعتبار است و صرفا در مسایل فرعی و عملی اعتبار دارد. علامه حلی، در زمینه نفی تحریف می‌نویسد:

«اتفاق علما بر آن است که هر چه از قرآن متواترا به ما رسیده است حجت و در غیر این صورت فاقد اعتبار است، زیرا قرآن سند نبوت و معجزه جاوید اسلام است، لذا تا به سر حد تواتر نرسد، نمی‌تواند نسبت به صحت نبوت یقین آور باشد، بنا بر این امکان ندارد آن چه راویان در این باره از مسموعات خود به صورت غیر متواتر روایت کرده‌اند بپذیریم، زیرا راوی واحد هر چند راست گو باشد اگر آن چه نقل کرده، با عنوان قرآنی نقل کرده باشد، قطعاً خطا کرده است و اگر با غیر این عنوان باشد مردود است، زیرا یا روایتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده است یا نظر شخصی خود اوست که هرگز به عنوان آیات قرآنی حجیت شرعی نخواهد داشت (۱۵) .»

سید مجاهد طباطبایی در کتاب وسایل الاصول، محقق اردبیل در کتاب شرح الارشاد و سید محمد جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامة نیز همین گونه استدلال کرده‌اند (۱۶) .

۳. مساله اعجاز قرآن

یکی دیگر از مسائلی که با شبهه تحریف در تضاد است و با آن منافات دارد یاروشن تر بگوییم آن را قاطعانه نفی می‌کند، مساله اعجاز قرآن است. علما مساله اعجاز را بزرگ‌ترین دلیل بر رد شبهه تحریف دانسته‌اند، زیرا احتمال زیادت، همان گونه که برخی از خوارج گفته‌اند که سوره یوسف تماما بر قرآن افزوده شده است، چون یک سرگذشت عاشقانه است و جایی در قرآن ندارد یا کاستن، آن گونه که صحابی بزرگوار عبد الله بن مسعود گمان برده است که دو سوره معوذتان دو دعای مبطل السحرند و جزء قرآن نیستند، درباره قرآن به کلی منتفی است، زیرا لازمه افزودن امکان هم آوردی با قرآن است و آیا بشر را یارای آن هست که همانند قرآن بیاورد، به گونه‌ای که هرگز با آن تفاوتی از جهت فصاحت و بلاغت و بیان و محتوا نداشته باشد؟ هرگز! خداوند در قرآن فرموده است:

قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا (۱۷)، بگو اگر انسان‌ها و پریان [جن] اتفاق کنند که همانند این قرآن بیاورند، همانند آن نتوانند آورد، هر چند یک دیگر را [در این کار] کمک کنند. و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثله... (۱۸)، و اگر در آن چه بر بنده خود (پیامبر) نازل کرده‌ایم شک و تردید دارید، [دست کم] یک سوره همانند آن بیاورید.

ام یقولون افتراه قل فاتوا بسورۃ مثله... (۱۹)، یا می‌گویند: او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده است؟ بگو اگر راست می‌گویند یک سوره همانند آن بیاورید...».

این آیات را آیات تحدی گویند، یعنی هم آورد طلبیدن. پس اگر کسانی سوره یوسف یا دیگر سوره‌ها را ساخته و در قرآن درج کرده‌اند، لازمه این حرف شکسته شدن مرز تحدی است و این امر منتفی است.

همین گونه است احتمال تبدیل کلمات قرآن، چنان که شیخ نوری و پیش از وی سید جزایری پنداشته‌اند، زیرا هر گونه تبدیل و تغییر در نظم و جمله بندی کلمات قرآن، موجب می‌شود که صورت قرآن تبدیل یافته و به تبدیل دهنده منتسب باشد و از صورت وحی بودن خارج شود، لذا نسبت دادن چنین کلام تبدیل یافته‌ای، به تبدیل دهنده اولویت دارد تا سخن الهی. آنان گمان برده‌اند آیه... فلما خر تبینت الجن ان لو کانوا یعلمون الغیب... (۲۰) در اصل تبینت الانس ان لو کانت الجن یعلمون الغیب بوده است (۲۱) و نیز آیه کنتم خیر امه اخرجت للناس (۲۲) در اصل خیر ائمه... بوده است (۲۳).

هم چنین کم نمودن از قرآن نیز موجب می‌گردد تا نظم اولی کلام به هم بخورد و از بین برود و این به طور قطع در سبک و اسلوب بلاغی کلام مؤثر است و نظم نوین (نقص یافته) نمی‌تواند همان سبک و اسلوب بلاغی اول را داشته باشد، لذا نباید گفت که نظم نوین همان نظم الهی و وحی است. سخیف‌ترین گفته‌ها در این زمینه، گفته کسانی است که گمان برده‌اند از میانه یک آیه بیش از ثلث قرآن اسقاط شده است. می‌گویند: از وسط آیه و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء... (۲۴) بیش از دو هزار آیه افتاده است و لذا نظم آیه به هم ریخته و آشفته‌گی در آن نمودار شده است. این گونه ادعا درباره قرآن وهن آور و مردود است (۲۵). پس هر گونه گمان زیادت یا نقص یا تبدیل در کلمات قرآن، با مساله اعجاز در نظم موجود منافات دارد.

۴. ضمانت الهی

یکی از روشن‌ترین دلایل بر سلامت قرآن و رد شبهه تحریف، ضمانتی است که خداوند عهده‌دار شده تا قرآن را پیوسته مورد عنایت خود قرار دهد و از گزند آفات مصون بدارد، انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون این آیه سلامت قرآن را کاملاً تضمین می‌کند. آری، مقتضای قاعده لطف نیز چنین است، زیرا قرآن سند زنده اسلام و دلیل استوار صحت نبوت است، بایستی هم واره از گزند آفات مصون و محفوظ بماند. هر گونه احتمال دست برد به قرآن، یعنی تزلزل پایه و اساس اسلام که بر خلاف ضرورت عقل و دین است.

البته همین قرآن که در دست مسلمانان است، تضمین شده است و همین دلیل اعجاز است، نه آن گونه که امثال حاجی نوری گمان برده‌اند (۲۶) که قرآن در لوح محفوظیا در سینه پیامبر و اوصیایش محفوظ مانده است، زیرا هنری در آن گونه حفظ وجود ندارد، هنر در حفاظت و حراست از این قرآن موجود حاضر است که خداوند با چنین جلال و عظمت از حراست آن یاد می‌کند. خداوند فرموده است: و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید (۲۷)، و به راستی که آن کتابی شکست ناپذیر است که هیچ گونه باطلی نه از پیش رو و نه از پشت سر به سویش نمی‌آید، [چرا که] از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است.

این آیه از آیه پیش صریح‌تر است که قرآن پیوسته از گزند حوادث مصون بوده است و برای همیشه نیز از پیش آمدهای ناگوار در امان خواهد بود و هرگز چیزی آن را ضایع نخواهد کرد. بطلان هرگز عارض قرآن نمی‌شود و مقصود از بطلان، اموری است که قرآن را از اعتبار ساقط کند و از اصالت خویش آن را دور سازد. خداوند حکیم است، هرگز کار بیهوده نمی‌کند. حمید است، پیوسته کارهای او مورد ستایش است. پس قرآنی که از یک چنین مقامی نازل شده باشد، آینده آن حساب شده و برای همیشه محفوظ است ان الله لا یخلف المیعاد (۲۸)، خداوند هرگز از وعده‌هایی که می‌دهد، تخلف نمی‌ورزد».

۵. عرضه روایات بر قرآن

از دلایل دیگر سلامت قرآن و عدم تغییر آن در طول تاریخ، روایاتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. از جمله فرموده: «ان علی کل حق حقیقه و علی کل صواب نورا، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه (۲۹)، برای رسیدن به هر حقی، حقیقتی است که آن حق را آشکار می‌کند و برای پی بردن به هر درستی و راستی، نوری وجود دارد که به آن راه نمایی می‌کند [و قرآن همان حقیقت و نوری است که روشن‌گر حقیقت‌ها و صواب‌ها است] پس هر چه [از احادیث] با قرآن موافق باشد آن را برگزینید و هر چه با آن مخالف باشد واگذارید».

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر احتمال آن می‌رفت که قرآن مورد دست برد قرار گیرد و از اعتبار ساقط گردد، آیا جای آن بود که معیار سنجش قرار گیرد و دلیل روشن بر صحت و سقم روایات باشد؟ هرگز! پس قرآن بایستی هم واره راه سلامت را در پیش داشته باشد تا بتواند اعتبار خویش را ثابت نگه داشته و معیار سنجش حق و باطل باشد.

۶. نصوص اهل بیت

در زمینه نفی تحریف، روایات خاصی از ائمه معصومین علیهم السلام در دست است که به طور کلی احتمال تحریف یا شبهه تحریف را در قرآن منتفی می‌سازد و شیعه امامیه به پیروی از اهل بیت معتقدند قرآن هم‌واره از هر گونه تحریف مصون و محفوظ بوده است. اینک چند نمونه از این روایات:

روایت اول: در نامه‌ای که امام باقر علیه السلام به سعد الخیر نگاشته، چنین آمده است:

«و کان من نبذهم الکتاب ان اقاموا حروفه و حرفوا حدوده...، و یک نمونه از پشت سر افکندن قرآن، آن بود که حروف و کلمات آن را استوار، ولی حدود و احکام آن را تحریف و تغییر دادند». در این روایت شریف، از دست برد به معانی و تفاسیر منحرف سخن به میان آمده است، ولی الفاظ و عبارات قرآن هم چنان دست نخورده شمرده شده است. در حدیث مشابه به جای تحریف حدود، تضييع حدود آمده است: «و رجل قرا القرآن فحفظ حروفه و ضیع حدوده (۳۰)، حفظ حروف [درستی تلاوت] نموده، ولی حدود و مقررات آن را تضييع نموده است».

روایت دوم: ابو بصیر از امام صادق علیه السلام می‌پرسد، مردم می‌گویند چرا خداوند فرموده است: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی

الامر منکم (۳۱) ولی نامی از علی و خاندان او نبرده است؟ حضرت فرمود: «در قرآن فریضه نماز نازل گردید، ولی از رکعات و شرایط آن نامی برده نشد تا آن که پیامبر صلی الله علیه و آله خود بیان نمود» (۳۲). در این روایت شریف، این اصل تثبیت شده است که قرآن جای بیان اصول و کلیات فرائض و احکام است و بیان فروع و جزئیات بر عهده پیامبر است. در نتیجه امام علیه السلام تقریر فرمود که در قرآن هرگز نامی از علی و خاندان او برده نشده است، زیرا این وظیفه پیامبر بوده تا مانند بیان رکعات و شرایط نماز، آن را نیز بیان کند، لذا هر گونه روایت ضعیف السند که حاکی از بودن اسم علی و خاندان او در قرآن و سپس ساقط شدن آن‌ها از قرآن است، طبق این روایت مردود شناخته شده است.

روایت سوم: شیخ مفید از جابر و او از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که فرمود:

«موقع ظهور، حضرت مهدی به مردم قرآن می‌آموزد. آن گاه مشکل‌ترین کار در این امر مساله ترتیب مصحف شریف است، زیرا ترتیب مصحف حضرت با ترتیب مصحف فعلی تفاوت دارد» (۳۳). به عبارت دیگر قرآنی که حضرت ارائه می‌دهد، به جز در ترتیب و نحوه تالیف آیات و سوره‌ها، هیچ گونه تفاوتی با مصحف موجود ندارد.

۷. نظر علمای بزرگ شیعه

بی‌مناسبت نیست در این جا برخی از تصریحاتی را که بزرگان علمای امامیه، در زمینه نفی تحریف ابراز داشته‌اند، عرضه کنیم تا روشن شود هیچ گاه علمای شیعه قایل به تحریف قرآن نبوده‌اند و آن چه به آنان نسبت داده می‌شود کذب محض است. البته برخی از اخباریون افراطی - که در زمره شاخصین علمای شیعه قرار نگرفته‌اند - در این زمینه مطالبی را گفته‌اند که نباید به حساب عموم شیعه گذاشت.

اگر بخواهیم بزرگان علمای امامیه را به دو دسته محققین و محدثین (۳۴) تقسیم کنیم باید بگوییم محققین از روز نخست تا کنون، بالاتفاق شبهه تحریف را مردود شمرده‌اند و محدثین نیز از دوران رئیس‌المحدثین ابو جعفر صدوق تا زمان خاتم‌المحدثین شیخ حر عاملی و نیز محدث کاشانی، همه با محققین هم گام بوده و منکر تحریف بوده‌اند. صرفاً از سده یازدهم گروهی به نام اخباریون که جای‌گزین محدثین شدند، مساله تحریف را مطرح ساختند و این غائله را بر پا نمودند، بنا بر این نباید این نظر ناصواب را به همه شیعیان نسبت داد. در این جا برای اثبات ادعای فوق‌سخنانی از بزرگان را به عنوان شاهد می‌آوریم:

۱. شیخ‌المحدثین ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه صدوق (متوفای ۳۸۱) در رساله اعتقادات چنین می‌گوید: «اعتقاد ما بر این است قرآنی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل گردیده، همین قرآن موجود است که در دست مردم قرار دارد با ۱۱۴ سوره، بی‌کم و کاست و هر کس به ما نسبت دهد که قرآن را بیش از این می‌دانیم، دروغ گوشت (۳۵).

۲. عمید طائفه محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (متوفای ۴۱۳)

در کتاب پرارج خود «اوائل المقالات»، می‌گوید: «برخی از اهل امامت بر این باورند که از قرآن هرگز چیزی کم نشده است، نه کلمه و نه آیه و نه سوره‌ای، به جز آن چه در مصحف علی علیه السلام بوده و عنوان شرح و تفسیر را داشته است. آن گاه گوید: «این قول، نزد من به حقیقت نزدیک‌تر است از قول کسانی که گفته‌اند برخی کلمات از قرآن افتاده و رای من همان است. و اما زیادت در مصحف، هرگز نبوده و نیست و این مطلب اجماعی علماست، زیرا اگر افزوده شدن سوره‌ای مورد نظر باشد با مساله اعجاز منافات دارد و اگر افزوده شدن کلمه یا کلماتی مقصود باشد آن نیز به دلیل عدم رجحان مردود است، پس قرآن از هر گونه زیادتی در سلامت است. علاوه بر استدلال مذکور در این زمینه از امام صادق علیه السلام روایتی در دست دارم (۳۶).

۳. علم الهدی سید مرتضی علی بن الحسین (متوفای ۴۳۶) در جوابیه اول از مسایل رساله طرابلسیات می‌گوید: «علم به صحت نقل قرآن مانند علم به وجود شهرهای بزرگ و حوادث تاریخی معروف و کتاب‌های مشهور جهان و اشعار شعرای عرب است، زیرا عنایت به

قرآن، پیوسته بیش از امور یاد شده بوده است...».

۴. شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن الحسن طوسی (متوفای ۴۶۰) در مقدمه تفسیر نفیس خود «التبیان آورده است: «احتمال زیادت در قرآن به طور کلی منتفی است، زیرا اجماع امت بر عدم زیادت است و اما نقیصه، این عقیده نیز با ظاهر آرای مسلمین مخالف است و همین شایسته مذهب ماست که هرگز در قرآن زیادتی و نقصی رخ نداده است. کلام سید مرتضی و ظاهر روایات اهل بیت بر همین دلالت دارد...» (۳۷).

۵. جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن المطهر، علامه حلی (متوفای ۷۲۶) در «اجوبه المسائل المهنایه در جواب سید مهنا گوید: «حق آن است که هرگز تبدیل، تاخیر و تقدیم در قرآن رخ نداده است. هم چنین زیادت و نقصی بر آن وارد نشده است. پناه می‌برم به خدا از این که کسی چنین چیزی را باور داشته باشد، زیرا موجب طعن در معجزه جاوید اسلام می‌شود و اساس نبوت را متزلزل می‌کند» (۳۸).

برای این که نقل اقوال علما موجب طولانی شدن بحث نشود، در این جا فقط به نام و آدرس گفتار دانش مندان نامی شیعه بسنده می‌کنیم (۳۹):

علامه ابو علی فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸)، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۵.

محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳)، مجمع الفائدة، ج ۲، ص ۲۱۸.

شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸)، کشف الغطاء و رساله الحق المبین، ص ۱۱.

شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (متوفای ۱۳۷۳)، اصل الشیعه و اصولها، ص ۱۳۳.

فیض کاشانی محمد محسن (متوفای ۱۰۹۰)، مقدمه ششم تفسیر صافی و علم الیقین، ج ۱، ص ۵۶۵ و وافی، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۳.

خاتم المحدثین شیخ حر عاملی، صاحب وسایل الشیعه (متوفای ۱۱۰۴) در رساله فارسی که به همین منظور نوشته است، طبق نقل شیخ رحمت الله دهلوی در کتاب پر ارزش خود، اظهار الحق، ج ۲، ص ۲۰۸ و الفصول المهمه، سید شرف الدین، ص ۱۶۶.

علامه شیخ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۳)، آلاء الرحمان، ج ۱، ص ۲۷-۲۵.

محقق ثانی شیخ علی بن عبد العالی کرکی (متوفای ۹۴۰) در رساله‌ای که به همین منظور نوشته است، طبق نقل سید محسن اعرجی در کتاب اصولی خود: شرح وافیه (خطی).

سید شرف الدین عاملی (متوفای ۱۳۸۱)، الفصول المهمه، ص ۱۶۳ و نیز در کتاب ردیه خود بر مسایل موسی جار الله، ص ۲۸.

سید محسن امین عاملی (متوفای ۱۳۷۱)، اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۴۱.

علامه امینی شیخ عبد الحسین تبریزی، الغدیر، ج ۳، ص ۱۰۱.

علامه طباطبایی (متوفای ۱۴۰۲)، المیزان، ج ۱۲، ص ۱۳۷-۱۰۶.

امام خمینی قدس سره در کتاب تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۱۶۵ و نیز در «انوار الهدایه»

شرح کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵ که با کمال حدت و شدت از موضع پاک بزرگان شیعه در این باره دفاع نموده و از بی‌ارزشی گفته‌های حاجی نوری پرده برداشته است.

آیت الله سید ابو القاسم خویی قدس سره در مقدمه تفسیر خود «البیان، ص ۲۵۸-۲۱۵.

با دلایل متین و استوار از ساحت قدس قرآن دفاع کرده هر گونه اتهام قول به تحریف را از شیعه ناروا دانسته که این نوشتار شمه‌ای از بیانات روشن و مستدل این استاد بزرگوار است.

بسیاری از بزرگان علمای اهل سنت، که منصفانه مساله تحریف را بررسی کرده‌اند، شیعه امامیه را از تهمت قول به تحریف مبرا دانسته‌اند. اولین کسی که شهادت به نزاهت موضع شیعه داده است، ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفای ۳۲۴)، شیخ اشاعره و بنیان گذار مکتب اشعری است که تمامی جهان تسنن، امروزه پیرو این مکتب هستند. وی در این زمینه چنین می گوید:

«شیعه امامیه دو دسته‌اند: یک دسته کوه نظران ظاهر بین که فاقد اندیشه‌اند و در مسایل دینی دارای نظر و آرای عمیق نیستند. اینان قایل به تحریف در جهت نقص برخی کلمات بوده‌اند و دلیل آنان روایاتی است که نزد محققین طائفه فاقد اعتبار است، ولی همین دسته نسبت به زیادتى در قرآن، به کلی منکرند و می گویند: هرگز در قرآن زیادتى رخ نداده است. دسته دوم، محققین و صاحبان نظر و اجتهادند که هر دو جهت زیادت و نقص را منکرند. آنان می گویند قرآن هم چنان که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده تا کنون دست نخورده است و از گزند تحریف، به طور مطلق، در امان بوده است، زیادت، نقص و تبدیل و تغییری در آن حاصل نشده است (۴۰).

علامه شیخ رحمت الله هندی دهلوی در کتاب نفیس خود «اظهار الحق» (۴۱) به تفصیل در نزاهت و براءت شیعه از قول به تحریف سخن گفته است. مجموع گفتار او را در صیانه القرآن آورده ایم. هم چنین استاد معاصر، محمد عبد الله دراز در کتاب پیراج خود، «المدخل الی القرآن الکریم» (۴۲)، از شیعه دفاع نموده، ساحت آنان را از این تهمت مبرا دانسته است. استاد شیخ محمد محمد مدنی، رئیس دانشکده الهیات دانش گاه الازهر در «رساله الاسلام» (۴۳) به تفصیل و استشهاد فراوان از موضع شیعه دفاع کرده و به طور کلی این نسبت را به شیعه نسبت ظالمانه گرفته است (۴۴).

منشا قول به تحریف

منشا قول به تحریف، روایاتی است که در کتب حدیثی اهل سنت و شیعه آمده است، ظاهر آن روایات، به تحریف کتاب دلالت دارد و هم واره علما و محققان شیعه و سنی در صدد چاره جویی این گونه روایات بوده‌اند. این روایات یا سندهای ضعیف و فاقد اعتبار دارند یا دلالت‌های نارسا و قابل تاویل. در کتب اصولی و کلامی این روایات به طور کلی مردود شناخته شده است. علامه شیخ محمد جواد بلاغی در مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» می گوید:

«در جمله روایاتی که حاجی نوری در این باره آورده است، روایاتی وجود دارد که هرگز احتمال صدق آن‌ها نمی رود. برخی از نظر مفهوم اختلاف بسیار دارند و به تنافی و تعارض منتهی می گردند. به علاوه سند بیش تر این روایات به کسانی باز می گردد که علما آنان را به ضعف گفتار، فساد مذهب و جفا در روایت وصف کرده‌اند و یا برخی از آن‌ها به دروغ گویی و دروغ پردازی شهرت دارند که هرگز روایت از آنان جایز نیست. گروهی حتی درباره ائمه حالت توقف داشته و با آنان دشمنی می کردند. این اوصاف خود کافی است که روایت این افراد قابل اعتماد نباشد» (۴۵).

این جانب با بررسی تمام این روایات، چه منقول از اهل سنت و چه منقول از شیعه، چنین یافتیم که این قبیل روایات که مایه طعن بر شریعت است، غالباً مجعول و به دست دشمنان دین ساخته و پرداخته شده است یا آن که قابل تاویل به وجوه دیگر است و ربطی به مساله تحریف ندارد. در این جا لازم است به برخی از این روایات اشاره شود.

پی نوشتها:

۱. حج ۱۱: ۲۲.

۲. الکشاف، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳. مائده ۱۳: ۵ و نساء ۴۶: ۴.

۴. ر. ک: تفسیر طبرسی، ج ۲، ص ۱۷۳.

۵. الکشاف، ج ۱، ص ۵۱۶.
۶. ر.ک: محمد هادی معرفت، صیانه القرآن من التحریف، ص ۱۵.
۷. کافی، ج ۸، ص ۵۳، شماره ۱۶.
۸. غوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۰۴، شماره ۱۵۴.
۹. مائده ۶۷:۵.
۱۰. عبد الکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۸.
۱۱. از این جهت حشویه نامیده شدند که هر چه از احادیث به دست می‌آوردند در درون انبان‌های خود می‌ریختند. حشو یعنی درون. ابن جوزی می‌گوید: «شیوه آنان چنین بود که احادیث خود را رواج دهند گرچه انباشته از بیهوده‌ها باشد و این کار ایشان بسیار قبیح می‌نمود، زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «هر کس حدیثی از من نقل کند که می‌داند دروغ است، پس او خود یک دروغ پرداز است (الموضوعات، ج ۱، ص ۲۴۰).
۱۲. اخباریون در گذشته به کسانی گفته می‌شد که بیش‌تر به جمع اخبار تاریخی می‌پرداختند، ولی از سده یازدهم تا کنون به آن دسته از محدثین گفته می‌شود که در جمع روایات کمال تساهل را به خرج داده‌اند، رطب و یابس را درهم می‌ریزند و از هر کس هر چیزی را روایت می‌کنند (ر.ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۱۰۹ و ص ۱۵۷ به بعد).
۱۳. ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۱، مقدمه، فن خامس، ص ۱۵.
۱۴. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، کتاب القرآن کتاب الصلاة، مبحث ۷ و ۸، ص ۲۹۹-۲۹۸ و همو، الحق المبین، ص ۱۱.
۱۵. بروجردی، البرهان، ص ۱۱۱.
۱۶. ر.ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۳۸-۳۹.
۱۷. اسراء ۸۸:۱۷.
۱۸. بقره ۲۳:۲.
۱۹. یونس ۳۸:۱۰.
۲۰. سبا ۱۴:۳۴.
۲۱. ر.ک: بحار الانوار، ج ۹۰، تفسیر نعمانی، ص ۲۶-۲۷.
۲۲. آل عمران ۱۱۰:۳.
۲۳. ر.ک: سید جزایری، منبع الحیاة، ص ۶۷.
۲۴. نساء ۴:۳. درباره این آیه در آینده سخن خواهیم گفت.
۲۵. ر.ک: سید جزایری، منبع الحیاة، ص ۶۶.
۲۶. ر.ک: محمد حسین نوری، فصل الخطاب، ص ۳۶۰.
۲۷. فصلت ۴۲:۴۱-۴۱.
۲۸. رعد ۳۱:۱۳.
۲۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۹.
۳۰. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۷، شماره ۱.
۳۱. نساء ۵۹:۴.
۳۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۸۶.

۳۳. الارشاد، ص ۳۶۵.

۳۴. فرق میان محققین و محدثین در آن است که محققین در احکام شرع اجتهاد را روا می‌دارند و اندیشه عقلی را در شناخت معارف دین دخیل می‌دانند، ولی محدثین، صرفاً پیرو احادیث وارده از معصومین بوده، تمامی اصول و فروع دین را طبق آن بررسی می‌کنند. ولی این دقت را روا می‌داشتند که در استناد به روایات روش اتقان را در پیش گیرند و هرگز در این راه سستی و تساهل از خود روا نمی‌داشتند.

محققین در اجتهاد و اظهار رای و نظر، خود را آزاد می‌دانند و پیوسته ره نمودهای خرد و اندیشه را پیش رو خود قرار داده‌اند، بر خلاف محدثین که فقط به ظواهر احادیث وارده تمسک می‌جویند به شرط آن که در انتخاب آن دقت شده و از راه صحیح به دست آمده باشد.

۳۵. ر.ک: اعتقادات شیخ صدوق هم راه با شرح باب حادی عشر، ص ۹۴-۹۳.

۳۶. اوائل المقالات، ص ۵۶-۵۴. شاید مقصود از روایت یاد شده همان‌هایی باشد که یادآور شدیم.

۳۷. التبیان، ج ۱، مقدمه، ص ۳.

۳۸. اجوبه المسائل المهنائیه، ص ۱۲۱، مساله ۱۳.

۳۹. بیانات این بزرگان را به تفصیل در صیانه القرآن من التحریف آورده‌ایم.

۴۰. ر.ک: ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۱۹. صیانه القرآن من التحریف، ص ۸۱-۷۹.

۴۱. اظهار الحق، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۰۶.

۴۲. المدخل الی القرآن الکریم، ص ۴۰-۳۹.

۴۳. رساله الاسلام، شماره ۴۴، ص ۳۸۵-۳۸۲.

۴۴. ر.ک: صیانه القرآن من التحریف.

۴۵. تفسیر آلاء الرحمان، ج ۱، ص ۲۵.

روایات اهل سنت

در میان اهل سنت گروهی صرفاً به جمع حدیث می‌پرداختند و کمتر به جنبه محتوا اهمیت می‌دادند، یعنی آن چه در نظر این گروه اهمیت داشت جمع آوری گفتار سابقین بود و تمام ارزش را در کمیت و حجم به دست آمده در این راه می‌دانستند. لذا بیش‌تر کوشش داشتند تا مقدار احادیث به دست آمده آنان، بدون توجه به محتوا، بیش‌تر باشد. از این رو در میان احادیث گرد آمده ایشان، صحیح و سقیم خلط شده است و احیاناً مطالب بیهوده بسیاری به چشم می‌خورد. این گروه در گذشته به نام حشویه خوانده می‌شدند و امروزه به نام سلفیون (۱) معروفند.

چنان که در میان شیعه گروه مشابهی وجود داشته و دارد که به نام اخباریون

شناخته شده‌اند. بیش‌تر و شاید تمام روایات تحریف، به دست این گروه جمع، تدوین، ثبت و ضبط شده است و نباید کار این دو گروه را به حساب محققان و اهل نظر از اهل سنت و شیعه گذاشت. اکنون برخی از این روایات را در ذیل می‌آوریم:

۱. آیه رجم: در قرآن، حکم به رجم نیامده است. فقط به جلد (تازیانه زدن زانی و زانیه) اشاره شده است، بنا بر این رجم زانی و زانیه در شرایط خاصی (۲) در سنت وارد شده و مورد اجماع امت است، ولی عمر بن الخطاب گمان می‌کرد که در قرآن آیه رجم وجود داشته و این آیه موقع جمع آوری قرآن از قلم افتاده است، لذا هم واره می‌کوشید درج آن را به صحابه بپذیراند. به طوری که قبلاً ذکر شد هنگام جمع قرآن به وسیله زید بن ثابت، عمر خواست نظر خود را به جمع بقبولاند و عبارت الشیخ و الشیخه اذا زنی

فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم، پیر مرد و پیر زنی اگر زنا کردند آنان را سنگ سار کنید. عقوبتی است از جانب خدا و خدا عزیز و حکیم است را به عنوان آیه در قرآن قرار دهد. به طور معمول از وی شاهد طلبیدند او نتوانست شاهد بیاورد، لذا پذیرفته نشد، ولی عمر پیوسته در این اندیشه بود که بر مردم عرضه کند و به گمان خود حجت را بر مردم تمام کند. در آخرین روزهای حیات خود، بالای منبر تاکید نمود: «ای مردم! مبادا روز قیامت بگوئید عمر به مانگفت. خدایا شاهد باش که گفتم و عرضه کردم ولی کسی آن را نپذیرفت (۳).

ظاهر، عمر حدیثی را با آیه قرآن اشتباه گرفته است، زیرا زید بن ثابت می گوید شنیدم که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «شیخ و شیخه اگر زنا کردند آنان را سنگ سار کنید».

ممکن است عمر نیز آن را از پیامبر شنیده است و گمان کرده آیه قرآنی است که پیامبر تلاوت می فرماید.

۲. آیه رغبت: عمر، گمان داشت که در قرآن آیه‌ای با این نام وجود داشته و ساقط شده است. او می گفت یکی از آیاتی که در قرآن می خواندیم این آیه بود: «ان لا- ترغبوا عن آباءکم فانه کفر بکم ان ترغبوا عن آباءکم (۴) محتمل است عبارت مذکور حدیثی بوده باشد که از پیامبر شنیده شده اما او گمان برده که آیه قرآنی است که تلاوت می گردد.

۳. آیه جهاد: عمر هم چنین گمان می برد که این عبارت آیه قرآنی بوده و از قرآن ساقط شده است: «ان جاهدوا کما جاهدتم اول مرة (۵).

۴. آیه فراش: طبق گمان عمر عبارت الولد للفراش و للعاهر الحجر» (۶) از آیات قرآنی بوده است در حالی که حدیث متواتری است از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرزند، از آن صاحب فراش (رخت خواب، کنایه از شوهر شرعی) است و عاهر (زانی) را نصیبی نیست.

۵. عدد حروف قرآن: عمر را گمان بر آن بود که حروف قرآن ۱/۲۷/۰۰۰/۰۰۰ است در صورتی که عدد موجود بیش از ۶۷۱/۳۲۳ نیست. از وی روایت شده است: «قرآن دارای هزار هزار حرف و بیست و هفت هزار حرف است. هر که قرآن را برای خدا و با صبر و حوصله بخواند، در مقابل هر حرف یک زوج از حور العین به او می دهند» (۷). ذهبی گوید: «این خبر باطل را فقط محمد بن عبید نقل کرده است در حالی که به وی اعتمادی نیست (۸).

۶. عبد الله فرزند عمر چنین می پنداشت که بسیاری از آیه‌های قرآن از میان رفته است. او چنین می گفت: «کسی از شما نگوید که تمامی قرآن را فرا گرفته‌ام، از کجایم داند تمامی قرآن کدام است؟ در صورتی که بسیاری از قرآن از میان رفته است. بلکه باید بگوئید آن چه هست فرا گرفته‌ام (۹).

۷. برخی گمان می کردند که در جنگ یمامه (در سال اول خلافت ابوبکر با کشته شدن بسیاری از صحابه، بخشی از قرآن نابود شده است، زیرا عالمان قرآن در این جنگ کشته شدند و پس از آنان کسی ندانست سرنوشت آن مقدار از قرآن که هم راه آنان بود به کجا انجامید و هرگز کسی آن را در قرآن (مصحف موجود) ننوشت و ثبت ننمود... ابن ابی داود این مطلب را از ابن شهاب آورده است (۱۰).

۸. در مصحفی که عایشه برای خود انتخاب کرده بود، زیادتیی بود که در دیگر مصحف‌ها وجود نداشت و آن عبارت چنین بود: «ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما و علی الذین یصلون الصفوف الاولی. حمیده دختر ابی یونس، خدمت گزار عایشه، می گوید: «البتة این تا موقعی بود که عثمان مصحف‌ها را تغییر نداده بود» (۱۱).

۹. عایشه گمان می کرد در قرآن آیه‌ای بوده است که مقدار شیر خوارگی را که موجب حرمت (رضعات محرمه) می شود تعیین می کرد، ولی موقع اشتغال به دفن پیامبر صلی الله علیه و آله گوسفندی وارد اتاق وی شده است و صفحاتی را که مشتمل بر آیه رضعات بود جویده و خورده است! آن آیه ابتدا چنین بود: «عشر رضعات یحرمن

ولی بعدا با آیه خمس رضعات یحرم نسخ شد. عایشه گوید: «موقع وفات پیامبر صلی الله علیه و آله این دو آیه، جزء آیات قرآن تلاوت می‌گردید» (۱۲).

۱۰. ابو موسی اشعری، گمان می‌برد در قرآن سوره‌ای وجود داشته معادل سوره براءت و سوره دیگری معادل سوره‌های مسبحات، که این سوره‌ها از قرآن ساقط شده و از بین رفته است. او می‌گوید: فعلا یکی از آیات سوره معادل براءت را بیاد دارم: «لو کان لابن آدم و ادیان من مال لا بتغی وادیا ثالثا و لا یملا جوف ابن آدم الا التراب. ابو موسی ظاهرا حدیث وارد را با قرآن اشتباه گرفته است و نیز می‌گوید: از سوره مفقود شده هم ردیف مسبحات آیه‌ای را به یاد دارم: «یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتکتب شهادة فی اعناقکم فتسالون عنها یوم القیامة (۱۳)، ولی این عبارت‌ها از احادیث قدسی است که به گمان ابو موسی از قرآن است (۱۴).

۱۱. به صحابی جلیل ابی بن کعب نسبت داده‌اند که گفته است: «سوره احزاب که فعلا دارای ۷۳ آیه است، معادل سوره بقره بوده و حدود ۲۸۶ آیه داشت. این گفتار را به عایشه نیز نسبت داده‌اند که شاید غرض او تحریک مردم علیه عثمان بود (۱۵).

۱۲. مالک بن انس گمان می‌کرد که بیش از یک چهارم از سوره براءت باقی نمانده است. او می‌گوید: «این سوره هم آورد سوره بقره بوده و از اول آن، مقدار زیادی افتاده است و بسم الله الرحمن الرحیم نیز جزء آیات ساقط شده است در این زمینه روایات بسیاری آورده‌اند که همگی ناتوانی ذهن ناقل را می‌رساند (۱۶).

فاجعه کتاب الفرقان

متأسفانه مشکلی که این گونه روایات به بار آورده این است که عده‌ای آنان را باور داشته و ترتیب اثر داده‌اند. آنان معتقد شده‌اند که بعد از رحلت پیامبر تا موقع خلافت عثمان که یک‌سان کردن مصاحف انجام گرفت، آیه‌ها و سوره‌هایی از قرآن کم یا بر آن افزوده شده است و این همان تحریف در قرآن است که ضرورت دینی برخلاف آن حکم می‌کند.

یکی از کسانی که تحت تاثیر این گونه باورهای ناروا قرار گرفته محیی‌الدین ابن عربی (متوفای ۶۳۸)، صاحب کتاب فتوحات مکیه است. او بر این باور بوده که قرآن ست‌خوش تحریف گردیده، چیزهایی از آن کم شده است. گوید: «اگر نبود افراد ضعیف دل که زود می‌لغزند و اعتقادشان متزلزل می‌شود و حکمت چنین کاری را مجاز نمی‌شمرد هر آینه روشن می‌کردم تمامی آن چه را که از مصحف عثمان ساقط شده است...» (۱۷).

ولی از همه ناگوارتر، کتابی است به نام الفرقان که در عصر اخیر، به دست نویسنده مصری، محمد محمد عبد اللطیف معروف به ابن الخطیب، از علمای معروف مصر، نوشته شده است. در این کتاب این باروهای نادرست جمع آوری شده و بر آن‌ها صحه گذاشته شده است و به صرف این که در صحاح سته آمده، صحیح دانسته شده است. این کتاب در مصر، غوغایی بر پا کرد و مردم علیه آن شوریدند تا آن که دانش گاه الازهر از دولت تقاضای مصادره کتاب را کرد و نسخه‌های پخش نشده مصادره شد، ولی در همان مدت کوتاه، کتاب اثر سوء خود را گذاشت و در جهان منتشر شد، نسخه‌هایی از آن کتاب در قم فعلا موجود است و اخیرا در تیراژی بالا در لبنان چاپ و منتشر گردید!

نویسنده این کتاب معتقد است علاوه بر تغییرات و تحریفاتی که پیش از عثمان در قرآن رخ داده است پس از آن نیز، به دست حجاج در دوازده جای قرآن تغییرات اساسی رخ داد و برخلاف آن چه در زمان عثمان بوده، ثبت شده است. مثلامی گوید: در قصه نوح در سوره شعراء من المخرجین (۱۸) بود، و در قصه لوط من المرجومین (۱۹) ولی حجاج آن را تغییر داد و من المرجومین را در قصه نوح آورد و من المخرجین را در قصه لوط که اکنون بر همین منوال است (۲۰).

نخستین کسی که در این زمینه کتاب نوشت و مساله تحریف را مطرح نمود، سید نعمت الله جزایری (متوفای ۱۱۱۲) بود که در کتاب منبع الحیة (چاپ بغداد و بیروت) این مساله را مورد بحث قرار داد و با دلایل چندی در صدد اثبات تحریف قرآن بر آمد، سپس (بعد از گذشت بیش از ۲۰۰ سال) حاجی نوری (متوفای ۱۳۲۰)

کتاب فصل الخطاب را نوشت و مجموعه روایاتی را در این زمینه عرضه داشت که اساساً فاقد اعتبار و بیش تر فاقد دلالت بر مقصود ایشان است. ذیلاً نمونه‌های برجسته‌ای از آن‌ها را می‌آوریم:

سید جزایری در این زمینه می‌گوید: «روایات مستفیضه بلکه متواتره (۲۱) دلالت دارند که قرآن دست‌خوش تحریف گردیده. اولین و عمده‌ترین روایتی را که مورد استناد قرار می‌دهد، روایت فاقد سندی است که از کتاب مجهول الحال احتجاج

نقل می‌کند که از امیر مؤمنان علیه السلام پرسیده شد که تناسب میان صدر و ذیل این آیه چیست و ان خفتم ان لاتقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع (۲۲)، و اگر در اجرای عدالت درباره اموال یتیمان [که نزد شما سپرده شده] بیم‌ناکید، پس هر چه از زنان که شما را پسند افتاد، دو یا سه یا چهار به هم سری اختیار کنید». آن‌گاه حضرت فرموده باشند که بیش از یک سوم قرآن از این آیه افتاده است (۲۳) و روایاتی از این قبیل که در ذیل استدلال‌ات حاجی نوری می‌آوریم.

اکنون به بررسی این روایت که عمده شاهد سید و دیگران (کسانی که بی‌اندیشه‌قایل به تحریف شده‌اند) است می‌پردازیم، تا ارزش این گونه روایات روشن شود:

اولاً: کتاب احتجاج منسوب به طبرسی، به طور کلی روایات آن فاقد سند است.

ثانیاً: مؤلف این کتاب تا کنون مجهول الهویه و ناشناخته است و مشخص نیست کدام طبرسی، زیرا طبرسی معرب تفرشی کسی است که از اهل تفرش باشد.

اکنون کدام یک از تفرشیان این کتاب را نوشته معلوم نیست. برخی گمان برده‌اند که صاحب مجمع البیان یا فرزند یا نوه او است. ولی مگر می‌شود منسوب بودن به یک شهرستان، که افراد آن از شمارش بیرون است، موجب شود تا آنان را یکی بدانیم!

ثالثاً: متن روایت مشوش و قابل پذیرش نیست، زیرا اسقاط بیش از یک سوم قرآن یعنی بیش از دو هزار آیه (۲۴) از وسط یک آیه را افاده می‌کند! چگونه ممکن است تصور کنیم که دو هزار آیه در متن یک آیه جای داشته است؟!

رابعاً: تناسب میان صدر و ذیل آیه - با مراجعه به شان نزول و اقوال مفسرین - روشن است، زیرا مسلمانان در صدر اسلام که هم‌واره در جنگ با کفار و مشرکین بودند و سربازان شهید که بیش تر جوان بودند، از خود فرزندان خردسال و اموالی باقی می‌گذارند، هم چنین هم سران بیوه و جوان از آنان باقی می‌ماند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سرپرستی ایتام و اموال آنان را به افراد متعهد و گذار می‌کرد، اینان بیم آن داشتند که مبادا تصرف ناروایی در آن اموال بشود و درباره رعایت حال ایتام کوتاه آیند. لذا یکی از راه‌های چاره سازی ازدواج با هم‌سران شهیدان بود، که در آن صورت، اموال باز مانده حالت اشتراک در مصرف پیدا کرده و رضایت صاحبان مال، خود به خود جلب می‌گردید. یکی از اسباب جواز تعدد زوجات همین امر است که یک ضرورت و چاره جویی اجتماعی است. هم فرزندان خردسال شهیدان تحت حمایت و عنایت بیش تری قرار می‌گیرند و هم شبهه تصرف در اموال ایتام مرتفع می‌شود. علاوه که جلوی فسادهایی که ممکن است از بی‌شوهر ماندن بیوه‌های جوان پیش آید گرفته می‌شود.

البته این‌ها مسایلی است که قایلین به تحریف درک نکرده و چشم بسته به هر خار و خسکی چنگ زده‌اند.

حاجی نوری، برای آن که ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۸) را از قایلین به تحریف معرفی کند، روایات وارده در کتاب شریف کافی را یاد آور می‌شود و برای نمونه یکی از ابواب اصول کافی را ارائه می‌دهد تا ثابت کند مرحوم کلینی قایل به تحریف قرآن است و اختصاص یک باب از کتاب به این امر را دلیل بر مدعای خود گرفته است (۲۵). ما اکنون آن باب را با تمام

روایاتش - که شش روایت است - می‌آوریم تا صحت و سقم این نسبت کاملاً روشن شود.

مرحوم کلینی آن باب را با این عنوان مطرح کرده است:

«باب انه لم یجمع القرآن کله الا الائمة علیهم السلام و انهم یعلمون علمه کله، قرآن را کسی جز ائمه علیهم السلام جمع نکرده است و آنانند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند».

روشن است که مقصود، جمع کردن تمامی تفسیر و تاویل قرآن است، زیرا قسمت دوم عبارت فوق، قسمت اول را توضیح می‌دهد، و آنانند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند. این همان معنای جمع کردن تمامی قرآن است. سپس روایاتی را آورده است که عبارتند از: حدیث اول: «ما ادعی احد من الناس انه جمع القرآن کله کما انزل الا کذاب و ما جمعه و حفظه کما نزله الله تعالی الا علی بن ابی طالب و الائمة من بعده صلوات الله علیهم، هر کس ادعا کند قرآن را همان گونه که نازل شده، جمع کرده است دروغ گوست، زیرا کسی جز علی و ائمه پس از وی قرآن را آن گونه که نازل شده جمع و حفظ نکرده است.

مقصود از «همان گونه که نازل شده معنا و تفسیر صحیح آن است، یعنی به همان معنی و تفسیری که خدا خواسته است به علاوه مراد روایت، لفظ و عبارت قرآن نیست، زیرا قرآنی که حضرت علی علیه السلام گرد آورده بود، علاوه بر رعایت ترتیب نزول، در مواردی توضیحاتی داشت و یا شرح برخی از مبهمات و تفسیر برخی معضلات و اشاره به مواقع نزول و مناسبات و دیگر شؤون تفسیری را دارا بود که مصحف موجود، که به دست دیگر صحابه جمع آوری شد، از آن خالی بود. آن مصحف سپس در دست ائمه و اکنون نزد حضرت حجت است و تا کنون کسی بدان دست نیافته است، از این رو حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر کس ادعا کند، قرآن را آن گونه که نازل شده جمع و ضبط کرده است جز علی و خاندان او، دروغ گفته است. پس این مطلب با مساله تحریف ارتباطی ندارد.

حدیث دوم: «ما یتطیع احد ان یدعی ان عنده جمیع القرآن کله ظاهره و باطنه غیر الاوصیاء، هیچ کس را یارای این سخن نیست که مدعی شود تمامی قرآن را داراست، ظاهر و باطن آن را، جز اوصیاء».

در این حدیث به خوبی روشن است که مقصود از تمامی قرآن، همان تمامی علم قرآن، علم به ظاهر و علم به باطن است، پس علوم قرآنی به طور کلی، چه علوم ظاهری و چه علوم باطنی (تفسیر و تاویل قرآن) جملگی نزد اوصیای به حق است و این مطلب، هرگز با مساله تحریف اصطلاحی ارتباطی ندارد.

حدیث سوم: «اوینا تفسیر القرآن و احکامه، علم تفسیر و علم به احکام قرآن، کاملاً به ما داده شده است.

حدیث چهارم: «انی لا علم کتاب الله من اوله الی آخره، کانه فی کفی، به تمامی قرآن آگاهی دارم، از اول تا آخر، گویی در کف دستم قرار دارد».

حدیث پنجم: «و عندنا و الله علم الکتاب کله، به خدا قسم که علم به تمامی کتاب نزد ماست، یعنی به تمام علوم و معارف قرآنی آگاهی داریم! ۴۶۹۱ حدیث ششم: در تفسیر آیه و من عنده علم الکتاب (۲۶) فرمودند: «ایانا عنی، یعنی آن کس که علم کتاب را داراست ما هستیم و ما مقصودیم.

به طوری که ملاحظه می‌شود همه احادیثی که ذکر شد، حکایت از علم و آگاهی به تمامی معارف قرآن دارد و ارتباطی با مساله تحریف قرآن ندارد.

حاجی نوری به پیروی از سید جزایری دست به نقل روایاتی زده که عموماً از کتاب‌های فاقد اعتبار نقل شده است. آن کتاب‌ها عبارتند از:

۱. رساله‌ای در محکم و متشابه قرآن، که تا کنون روشن نشده نویسنده آن کیست.

۲. کتاب السقیفه منسوب به سلیم بن قیس، که مورد دست برد قرار گرفته و از اعتبار ساقط گشته است.

۳. کتاب قرائات احمد بن محمد سیاری که خود ضعیف الحال و غیر قابل اعتماد شناخته شده است.
۴. تفسیر ابی الجارود که از غلات و مورد لعن امام صادق علیه السلام قرار گرفته است.
۵. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی که تالیف او نیست بلکه از دیگران است و مورد ست برد قرار گرفته است.
۶. کتاب استغاثه علی بن احمد کوفی که فاسد المذهب معرفی شده است.
۷. کتاب احتجاج طبرسی که فاقد سند و مؤلف آن مجهول است، چنان که اشارت رفت.
۸. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام که نسبت جعلی است و فاقد سند اعتبار است.
۹. برخی از تفاسیر فاقد سند معتبر که در نتیجه از حجیت و امکان استناد ساقط شده‌اند، مانند تفسیر عیاشی و تفسیر فرات بن ابراهیم و تفسیر ابو العباس ماهیار.
۱۰. کتاب دبستان المذاهب که در قرن یازدهم هجری در فاصله (۱۰۴۰-۱۰۶۵) نوشته شده است. نویسنده آن یکی از سران فرقه‌های زرتشتیان مهاجر به هندوستان است به نام موبد کیخسرو اسفندیار^۱ از فرزندان آذر کیوان مؤسس فرقه کیوانی که ممزوجی از تعالیم وارده در کتب آسمانی است و بر دست همین آذر کیوان جمع آوری شده است و در دوران سلطنت اکبر شاه تیموری (۹۶۳-۱۰۱۴) می‌زیسته است. مؤلف مذکور در شهر «پتنه» تولد یافته و یکی از داعیان مذهب پدرش می‌باشد و هدفش جمع میان مذاهب بوده، از این رو دست به نوشتن این کتاب زده و از عقاید و آداب و رسوم مذاهب رایج جستجو کرده و یادداشت نموده است. ولی از بی‌خردی، برای جمع آوری آرا و عقاید و مذاهب گوناگون، در ره گذرها و قهوه‌خانه‌ها و با تماس با افراد معمولی و ناشناس این معلومات را به دست آورده است و هیچ کتاب یا منبع اصیل یک مذهب را مستند قرار نداده، این کاستی و عیب بزرگ با مراجعه به کتاب روشن می‌باشد. این کتاب بی‌مایه برای اولین بار در سال (۱۷۸۹ م) بر دست یک انگلیسی به نام فرنسیس گلاوین ترجمه و در سال (۱۸۰۹) در «کلکتا» که زیر نفوذ انگلستان بود و با دستور حاکم انگلیسی به نام ویلیام بیلی به چاپ رسید. این کتاب پر از «لاطائلات» است و عمده استناد حاجی نوری درباره سوره جعلی به نام ولایت می‌باشد، که از لحاظ محتوا و ادب و نظم اصلا به لغت عرب شباهت یا تناسبی ندارد چه رسد به قرآن.
- در کتاب صیانه القرآن من التحریف رویه ناهنجار آن را نشان داده‌ایم (۲۷).
- این‌ها منابعی است که حاجی نوری به آن‌ها استناد کرده و خود می‌دانسته است که قابل استناد نیستند، ولی از باب الغریق یتشبث بکل حشیش این کتب فاقد اعتبار را مورد استناد قرار داده است.
- روایاتی که در کتاب فصل الخطاب گرد آوری کرده، ۱۱۲۲ روایت است که ۸۱۵ روایت آن از این کتاب‌های بی‌ارزش نقل شده است. از ۳۰۷ روایت باقی مانده که از کتب معتبر نقل شده ۱۰۷ روایت آن مربوط به باب قرائات است که برخی ازائمه اطهار، در قرائت به گونه دیگر قرائت کرده‌اند. روشن است که اختلاف قرائت، با مساله تحریف ارتباطی ندارد، زیرا اختلاف قرائات سببه یا اربعه عشر هم واره در میان مسلمانان رایج بوده و هیچ کس آن را دلیل بر تحریف ندانسته است. نمی‌دانیم چرا حاجی نوری این اشتباه بزرگ را مرتکب شده است. مثلا از مجمع البیان نقل می‌کند که علی علیه السلام در سوره عادیات، فوسطن را با تشدید «سین خوانده است و در سوره زلزال خیرا یره را با ضم یاء» خوانده است و در سوره ضحی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده که ما ودعک را با تخفیف دال خوانده است و در سوره شمس، اهل مدینه و نیز امام صادق علیه السلام و لا یخاف عقبها را با «یا» قرائت کرده‌اند و در سوره فجر، یعقوب و کسائی و سهل و لا یوثق را با فتح ثا» قرائت کرده‌اند. از این قبل قرائت‌ها که بر فرض ثبوت، امری متعارف بوده و هرگز به عنوان تحریف قرآن تلقی نمی‌شود و صرفا مبین اجتهاد قراء در چگونگی قرائت قرآن است.
- ۲۰۰ روایت باقی مانده که مورد استناد اهل تحریف قرار گرفته است، غالبا بر مساله تحریف دلالت ندارند و درباره مسایل دیگری است. مثلا، روایت جابر بن عبد الله انصاری:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي بن ابي طالب: «يا علي، الناس خلقوا من شجر شتى و خلقت انا و انت من شجرة واحدة، يقول الله تعالى: و في الارض قطع متجاورات... حتى بلغ - يسقى بماء واحد... (۲۸). حاجی نوری گمان کرده است که جمله حتی بلغ جزء آیه بوده و حضرت آن را تلاوت فرموده‌اند (۲۹). در صورتی که جمله مذکور، کلام‌راوی است، یعنی تا آن که رسید به این جا... و نیز از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: پدرم در نماز پس از پایان سوره توحید، این جمله را می‌گفت: «كذلك الله ربی و در بعض روایات سه مرتبه مستحب است. حاجی نوری گمان کرده است که جمله مذکور، جزء سوره توحید بوده که امام در پایان آن را می‌گفته است (۳۰).

اماروایاتی که بر حسب ظاهر بر تحریف دلالت دارند - گرچه پس از تعمق و دقت نظر، چنین دلالتی برای آنها نیست - به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. روایات تفسیری، که امام علیه السلام در خلال تلاوت آیه، برای توضیح، مختصر تفسیری فرموده، که امثال حاجی نوری این گونه تفسیرهای ضمن تلاوت را جزء قرآن فرض کرده و از آن تحریف فهمیده‌اند (۳۱). برای نمونه دو روایت زیر را می‌آوریم:

در کافی از امام امیر المؤمنین علیه السلام روایتی نقل شده است که امام این آیه را تلاوت فرمود: و اذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل... (۳۲)، سپس افزود:

«بظلمه و سوء سریره، یعنی سعى در فساد در زمین، بر اثر ظلم و سوء نیت اوست. این جمله در ذیل آیه به عنوان تفسیر است نه جزء قرآن.

از امام موسی بن جعفر علیهما السلام روایت شده است که آیه اولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فاعرض عنهم... (۳۳) را تلاوت فرمود، سپس افزود: «فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء...» که این جمله از حضرت به عنوان شرح و تفسیر است که چرا پیامبر از آنان اعراض کرد.

۲. روایاتی که در آنها لفظ تحریف به کار رفته که مقصود تحریف معنوی و تفسیر نارواست، ولی حاجی نوری گمان کرده است که همان تحریف اصطلاحی لفظی است (۳۴).

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «يجىء يوم القيامة ثلاثة يشكون: المصحف و المسجد و العترة. يقول المصحف: يا رب حرفونى و مزقونى و يقول المسجد: يا رب عطلونى و ضيعونى و تقول العترة: يا رب قتلونا و طردونا، روز رستاخیز سه [چیز] شکایت می‌کنند: قرآن، مسجد و عترت. قرآن می‌گوید: پروردگارا! مرا تحریف کردند و پاره پاره نمودند و مسجد می‌گوید: پروردگارا! مرا تعطیل کردند [به مسجد نیامدند] و [حقم را] ضایع نمودند و عترت می‌گوید:

پروردگارا! ما را کشتند و [از جای گاه خود] راندند».

گرچه در برخی نسخه‌ها به جای حرفونى «حرقونى آمده ولی به هر حال اگر فرض کنیم حرفونى صحیح است، تحریف در لغت به معنای تفسیر منحرف است و هرگز در لغت، تحریف به معنای اصطلاحی نیامده است. به علاوه، به قرینه تعطیل مساجد که در آن معنای حقیقی مقصود نیست، زیرا مساجد به ظاهر آباد است، پس مقصود از تعطیل خالی بودن مسجد از نماز گزاران راستین است، تحریف در قرآن هم تغییر مسیر است و تبدیل احکام و هرگز دلیل بر تحریف لفظی نمی‌تواند باشد.

۳. روایاتی که گمان برده‌اند دلالت بر افتادگی برخی آیات دارد:

در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «ان القرآن الذى جاء به جبرائيل الى محمد صلى الله عليه وآله سبعة عشر الف آية ولى در کتاب وافی - که جامع کتب اربعه است بدون تردید روایت به گونه دیگر از کافی آورده شده است: «سبعة آلاف آية (۳۵) - که تا حدودی هم آهنگ با واقع است و مرحوم فیض اهل دقت در نقل است و در نسخه‌های کافی که فعلا در دست است احتمال

غلط می‌رود. به علاوه که در سند روایت تردید است و از این جهت قابل استناد نیست (۳۶).

۴. روایات مربوط به ظهور حضرت حجت و آوردن قرآن جدید بر خلاف قرآن موجود. این روایات صرفاً اختلاف را در ترتیب و برخی اضافات تفسیری دانسته‌است، نه در اصل نص.

در روایت شیخ مفید آمده است: «عن الباقر علیه السلام قال: «إذا قام قائم آل محمد صلی الله علیه و آله ضرب فساطیط لمن یعلم الناس القرآن علی ما انزل الله، فاصعب ما یکون علی من حفظه الیوم، لانه یخالف فیہ التالیف (۳۷)»، در موقع ظهور حضرت ولی عصر (عج) قرآن تعلیم داده می‌شود، کار تعلیم مشکل می‌شود، زیرا قرآنی که حضرت آورده بر خلاف تالیف و ترتیب مصحف موجود است.

۵. روایاتی در رابطه با شان اهل بیت وارد شده است با این مضمون که اگر در قرآن در سنت دقت شود، فضایل اهل بیت روشن می‌شود.

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: «من لم یعرف امرنا من القرآن لم یتنكب الفتن (۳۸)»، هر کس امر ولایت را از قرآن به دست نیاورد، نمی‌تواند از فتنه‌ها در امان باشد.

اهل تحریف گمان کرده‌اند مقصود آن است که شئون ولایت به صراحت در قرآن بوده و اسقاط شده است، در حالی که مقصود امام علیه السلام چنین نیست، بلکه تدبیر و تعمق در همین قرآن موجود، موجب روشن شدن شئون ولایت می‌شود. مثلاً دقت در آیات اولی الامر و ذوی القربی و غیره، با دید انصاف، مقام شامخ ولایت را روشن می‌سازد، گرچه مخالفین توجهی ندارند یا نمی‌خواهند داشته باشند.

در این جا چند نمونه از مواردی را که خواسته‌اند فضیلتی از فضایل اهل بیت را که در قرآن آمده است نادیده بگیرند، می‌آوریم تا روشن شود که منظور از این دسته روایات نه تحریف قرآن بلکه دگرگونی در تفسیر و تحریف معنوی آیاتی است که دال بر فضیلت اهل بیت است:

قل لا- اسالکم علیه اجرا الا- الموده فی القربی (۳۹)، بگو به ازای آن [رسالتم] پاداشی از شما خواستار نیستیم مگر دوست داشتن نزدیکانم [اهل بیتم]...».

محمد بن جریر طبری در تفسیر این آیه- که از بارزترین آیات در شرف اهل بیت علیهم السلام است، زیرا مودت آنان اجر رسالت قرار گرفته است، سعی کرده است تا پوششی روی این فضیلت بیفکند. او می‌گوید: «این آیه خطاب به قریش است تا خویشاوندی خود را با پیامبر به یاد آورند، از ایشان حمایت کنند و از شر دشمنان محفوظش بدارند، یعنی پیامبر از قریش به دلیل خویشاوندی درخواست مودت و دوستی کرد گرچه به او ایمان نیاورده‌اند». طبری در ادامه می‌گوید: «پیامبر را در تمامی قریش قرابتی بود و چون او را تکذیب کرده، با وی بیعت نمودند، به آنان گفت: ای قوم، اگر از بیعت با من امتناع ورزیدید، لا- اقل خویشاوندی خود را با من مراعات کنید، مبادا اعراب دیگر از من حمایت کنند و شما نکرده باشید». آن گاه سه وجه دیگر بیان داشته است:

۱. درخواست دوستی و مودت با اهل بیتش،

۲. درخواست تقرب و نزدیک شدن به خداوند،

۳. درخواست صله ارحام یعنی نسبت به رحم یک دیگر مودت داشته باشید.

سپس برای ترجیح وجه اختیاری خود بر این سه وجه می‌گوید: «دلیل بر صحت اختیار رای سابق، موضع فی در آیه است الموده فی القربی، زیرا اگر وجه اول از جوه سه گانه مراد بود، باید بدون فی آورده شود «موده القربی و اگر وجه دوم بود باید «الموده بالقربی گفته شود و اگر وجه سوم بود باید «موده ذی القربی گفته شود» (۴۰).

این تفسیر و موضع گیری دور از واقعیت است، زیرا چگونه ممکن است پیامبر از قوم مشرک و معاند خود طلب یاری کند و آن را

اجر رسالت خود- که نپذیرفته‌اند بیان کند؟ سخنی بسیار عجیب است! آنان رسالت او را قبول ندارند و او را تکذیب نموده‌اند، آن گاه پیامبر به آنان می‌گوید: «اجر رسالت مرا در خویشاوندی خود نگاه دارید و از من حمایت کنید». پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند که سر سخت‌ترین دشمنان وی از میان همان قریش بوده و هرگز عقل و حکمت او اجازه نمی‌دهد که در برابر دشمن، سر خم کند و از آنان حمایت بخواهد.

زمخشری استاد ادب عربی می‌گوید: «منظور از (فی القربی) این است که اقربین و اهل بیت پیامبر را در جای گاه مودت و محبت خود قرار دهید و آنان را دوست بدارید، زیرا آنان در جای گاه محبت و مودت من هستند» (۴۱).

ابن مخلوف ثعالبی در آیه ولایت: انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون (۴۲)، سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنان که ایمان آورده‌اند، همان کسانی که نماز را بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند» که درباره خاتم بخشی مولا امیر المؤمنین علیه السلام نازل شده است و فضیلتی والا به شمار می‌آید، خواسته است آن را بپوشاند. او می‌گوید: «این آیه عمومیت دارد، هر نمازگزار و زکات دهنده‌ای را شامل می‌شود. آری موقع نزول، مصادف با نماز علی و خاتم بخشی او بود، نه آن که درباره او نازل شده باشد» (۴۳).

عبد الله بن الزبیر هم واره سوره دهر را- که بزرگ‌ترین فضیلت اهل بیت است مکی قلم داد می‌کرد تا رابطه آن را با قصه اطعام قطع کند.

خلاصه، در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که با تعمق نظر و دقت کامل روشن می‌شود که درباره فضایل اهل بیت رسالت است، ولی متأسفانه عصیبت چشم حقیقین گروهی را فرو بسته و حقایق برای آنان آشکار نشده است.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر قرآن آن گونه که خدا خواسته و نازل کرده تلاوت شود و مورد تدبر قرار گیرد، هر آینه ما را با نشانه‌های ارائه شده‌اش خواهید یافت (۴۴).

این‌ها نمونه‌هایی بودند از روایات شیعه که در کتب معتبر وارد شده و مورد دست آویز قایلین قول به تحریف قرار گرفته است، در حالی که روشن شد هیچ گونه ربطی به مساله تحریف ندارد.

گزارشی از کتاب فصل الخطاب

در پایان مناسب آمد تا گزارشی کوتاه از کتاب فصل الخطاب ارائه شود تا سستی کتاب و نادرستی دلایل مطرح شده در آن روشن شود.

این کتاب جنجال آفرین (۴۵) (که در تاریخ ۲۸/ج ۲/۱۲۹۲ هـ تالیف و در ۱۲/شوال/۱۲۹۸ هـ به چاپ رسیده) دارای سه مقدمه و دوازده فصل و یک خاتمه است:

در مقدمه نخست روایات جمع و تالیف قرآن را که از نظر متن مختلف و گوناگونند یاد آور می‌شود و متذکر می‌شود که جمع و تالیف قرآن هم گون با تالیف دیگر کتب نمی‌باشد و در نتیجه نمی‌توان نظم و ترتیبی که در دیگر مؤلفات است در قرآن انتظار داشت.

در مقدمه دوم انواع تغییر و تحریف متصور در قرآن را بیان می‌دارد که برخی ممتنع و برخی ممکن و محتمل است. در مقدمه سوم گفتار بزرگان علمای شیعه را در این باره نقل و احیاناً نقد می‌کند.

فصول دوازده گانه در واقع دلایل اثباتی او را تشکیل می‌دهد که به شرح زیر است:

در فصل اول مدعی آن است که کتب گذشته تحریف گردیده و هر آن چه در امم سالفه رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد.

در جواب این شبهه توضیح دادیم که مقصود از تشابه امم، در اصل کلی رفتارهای ناهنجار و مقاومت‌های ناروای آنان در مقابله با

پیامبران است، نه در جزئیات و خصوصیات مربوط به شرایط ویژه هر زمان. علاوه تحریفی که در کتب عهدین صورت گرفته، در رابطه با ترجمه‌ها و تفسیرهای نابجا است و اساساً مفهوم تحریف - در لغت و در استعمال قرآنی - انحراف در تفسیر و کجی معنا است. هرگز تحریف در قرآن به معنای تحریف لفظی که تغییر در نص عبارت اصل باشد، استعمال نشده است.

در فصل دوم گوید: «نحوه جمع و تالیف قرآن که پس از پیامبر انجام گرفت، طبعاً مستلزم افتادگی برخی آیات و کلمات یا جا به جایی آن‌ها می‌گردد».

در جای خود روشن ساختیم که تنظیم آیه‌ها در هر سوره و تکمیل هر یک از سوره‌ها در حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با دستور و نظارت وی انجام گرفته است، لذا نظم آیات هر سوره را توقیفی می‌دانیم. آن چه پس از وفات پیامبر انجام گرفته، تنها جمع سوره‌ها و ترتیب آن‌ها به صورت مصحف بوده است لا غیر. از این رو ترتیب سوره‌ها را توقیفی نمی‌شماریم. علاوه، صحابه بزرگ که به جمع و تالیف قرآن دست زده‌اند از دقت و آگاهی کامل برخوردار بوده و احتیاط لازم را رعایت کرده‌اند.

در فصل سوم توجهات بزرگان اهل سنت را پیرامون روایات تحریف که در کتب حدیثی آنان آمده، یاد آور می‌شود. در جای خود گفتیم این توجهات غیر وجهی است چه رسد به آن که مورد استناد قرار گیرد (۴۶).

در فصل چهار و پنج و شش گوید که هر یک از مولا - امیر مؤمنان علیه السلام و عبد الله بن مسعود و ابی بن کعب، برای خود مصحفی گرد آورده بودند که طبعاً بایک دیگر اختلاف داشته‌اند. در جای خود گفتیم که اختلاف در نظم سوره‌ها بوده نه چیز دیگر (۴۷).

در فصل هفتم گوید: «عثمان برخی آیاتی را که مصلحت ندیده از قرآن حذف نموده است. ولی خود حاجی نوری نتوانسته بر این مدعا شاهی بیاورد، لذا گوید: «گر چه دلیلی بر این مدعا وجود ندارد، ولی احتمال آن می‌رود!» (۴۸).

در فصل هشتم روایات حشویه عامه را شاهد آورده که شرح آن رفت.

در فصل نهم از کعب الاحبار یهودی روایتی نقل می‌کند که در حضور معاویه گفته: «موالید پیامبر و عترت او را در ۷۲ کتاب آسمانی خوانده است. نیز از وی روایت می‌کند اسامی دوازده امام را در تورات خوانده، که راوی خیر (هشام دستوائی) از یک یهودی به نام عثو بن اوسو که در حیره (شهری نزدیک کوفه در عراق) با او ملاقات کرده، در این باره سؤال می‌کند. او نیز تصدیق کرده و نام دوازده امام را به لغت عبری برای او می‌شمرد (که به شوخی بیش تر می‌ماند) (۴۹). آن گاه حاجی نوری نتیجه می‌گیرد: «چگونه می‌شود که نام دوازده امام در ۷۲ کتاب آسمانی از جمله تورات آمده باشد ولی در قرآن - که ضرورت بیش تری اقتضای کند - نیامده باشد!».

ولی از ساده اندیشی و خوش باوری‌های حاجی نوری بیش از این انتظار نمی‌رود!! ضمناً پوشیده نماند که سند این دو روایت کاملاً از درجه اعتبار ساقط است و قابل استناد نیست (۵۰).

در فصل دهم اختلاف قرائات را شاهد آورده است. در جای خود یاد آور شدیم که اختلاف قرائات صرفاً از اجتهاد قراء نشأت گرفته و فاقد حجیت اعتبار است.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «القرآن واحد نزل من عند الواحد، و انما الاختلاف من قبل الرواة» (۵۱)، قرآن یکی بیش نیست و این اختلاف قرائت‌ها از جانب قاریان به وجود آمده است. آن قرآن واحد همان قرائتی است که عامه مسلمین بدان خو گرفته و دست به دست از دوران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام فرا گرفته‌اند که در قرائت عاصم به روایت حفص اکنون شکل گرفته است و جز آن قرائت - از نظر ماجایز القرائت نیست (۵۲).

این عقیده که قرائت قراء حاکی از قرآن نیست، از دیر زمان نزد دانش مندان علوم قرآنی معروف بوده و قرائت قراء را از قرآن جدا دانسته‌اند. امام بدر الدین زرکشی و نیز استاد بزرگوار آیت الله خویی، تصریح دارند: «القرآن و القراءات حقیقتان متغائران» (۵۳).

علاوه در هیچ دوره مساله اختلاف قرائات با عنوان تحریف قرآن مطرح نبوده و هرگاه قاری بر خلاف قرائت معروف می‌خوانده مورد نکوهش قرار می‌گرفته، که شرح آن را تفصیلاً بیان داشته‌ایم (۵۴).

در فصل یازده روایاتی آورده که به گمانش، به طور کلی بر تحریف قرآن دلالت دارند.

و در فصل دوازده روایاتی که بر موارد تحریف بالخصوص اشارت دارند، که روایات یاد شده از هر دو نوع را توضیح دادیم که اکثریت غالب آن فاقد سند اعتبارند و آن چه از منابع معتبر نقل کرده یا اصلاً ربطی به مساله تحریف ندارد یا قابل تاویل می‌باشد. که اجمالاً در این جا و تفصیلاً در «صیانه القرآن من التحریف» بیان گردیده است.

در خاتمه کتاب ادله منکرین تحریف را آورده و مناقشه نموده است که مناقشات وی جز تکرار آن چه در فصول یاد شده آورده نمی‌باشد.

پی‌نوشتها:

۱. سلفیون به کسانی گفته می‌شود که صرفاً خود را پیرو سلف (گذشتگان) می‌دانند و هر چه از آن‌ها برسد، چه راست و چه دروغ، آن را سرلوحه زندگی خود قرار می‌دهند و هرگز قدرت تشخیص صحیح از سقیم را ندارند و اجازه تشخیص را نیز به کسی نمی‌دهند. اینان امروزه قسمتی از «وهابیون» را تشکیل می‌دهند.

۲. زناکار اگر دست رسی به حلال داشته و راه حرام پیموده، سنگ سار می‌شود و گرنه تازیانه می‌خورد.

۳. ر.ک: صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۸۳. ابو داود (حدود ۲۳). ترمذی (حدود ۷). ابن ماجه (حدود ۹). دارمی (حدود ۱۶). موطا (حدود ۱۰). تمامی کتب صحاح اهل سنت حدیث آیه رجم را آورده‌اند.

۴. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶.

۵. الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.

۶. ر.ک: الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶. فتح الباری، ج ۱۲، ص ۱۲۷. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۶۱. البرهان، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.

۷. الاتقان، ج ۱، ص ۱۹۸.

۸. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۶۳۹.

۹. الاتقان، ج ۳، ص ۷۲.

۱۰. منتخب کنز العمال، در حاشیه مسند احمد، ج ۲، ص ۵۰.

۱۱. الاتقان، ج ۳، ص ۷۳.

۱۲. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. ابو داود، ج ۱، ص ۲۲۴.

۱۳. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۰.

۱۴. ر.ک: مسند احمد، ج ۵، ص ۲۱۹.

۱۵. مسند احمد، ج ۵، ص ۱۳۲. الاتقان، ج ۲، ص ۷۲. صیانه القرآن من التحریف، ص ۱۷۱-۱۷۰.

۱۶. الاتقان، ج ۱، ص ۱۸۴. المستدرک، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۰. الدر المنثور، ج ۳، ص ۲۰۹.

۱۷. به نقل از شیخ عبد الوهاب شعرانی در کتاب الکبریة الاحمر» که در بیان آرا و عقاید شیخ اکبر نوشته و در حاشیه کتاب البواقیت و الجواهر» ج ۱، ص ۱۳۹، چاپ شده است. (چاپ مصطفی البابی-مصر ۱۹۵۹ م).

۱۸. شعراء ۱۶۷: ۲۶.

۱۹. شعراء ۱۱۶: ۲۶.

۲۰. الفرقان، ص ۵۲-۵۰.
۲۱. استفاضه در موردی گفته می‌شود که روایات فراوان وارد شده باشد ولی به سر حد تواتر قطعی نرسیده باشد. ولی تواتر در موردی است که کثرت روایات به حدی است که موجب قطع و یقین می‌گردد- (ر.ک الانوارالنعمانیه، تالیف سید جزایری، ج ۲، ص ۳۵۷).
۲۲. نساء ۴:۳.
۲۳. رساله منبع الحیاء سید جزایری چاپ بغداد، ص ۷۰-۶۸ و چاپ بیروت، ص ۶۹-۶۶.
۲۴. زیرا مجموع آیات قرآن اکنون ۶۲۳۶ آیه است.
۲۵. ر.ک: فصل الخطاب، مقدمه سوم، ص ۲۵.
۲۶. رعد ۱۳:۴۳.
۲۷. ر.ک: صیانه القرآن ص ۱۹۲-۱۸۷.
۲۸. رعد ۱۳:۴.
۲۹. فصل الخطاب، ص ۲۹۶، به نقل از روایت اربعین ابو سعید نیشابوری، شماره ۳۱.
۳۰. همان، ص ۳۴۹، به نقل از: تفسیر برهان، ج ۴، ص ۵۲۱ و ۵۲۳.
۳۱. همان، ص ۲۷۵.
۳۲. بقره ۲:۲۰۵.
۳۳. نساء ۴:۶۳.
۳۴. فصل الخطاب، ص ۲۴-۲۳.
۳۵. محسن فیض کاشانی، الوافی، چاپ سنگی، ج ۲، (الجزء الخامس) ص ۲۷۴ و ۲۳۲ (پاورقی) و چاپ مکتبه امیر المؤمنین، ج ۵، ص ۱۷۸۱.
۳۶. ر.ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۲۶۷-۲۶۳.
۳۷. الارشاد، ص ۳۶۵.
۳۸. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳.
۳۹. شوری ۴۲:۲۳.
۴۰. ر.ک: تفسیر طبری، ج ۲۵، ص ۱۷-۱۵.
۴۱. الکشاف، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۱۹ و ر.ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۳۷۵-۳۷۲.
۴۲. مائده ۵:۵۵.
۴۳. تفسیر ثعالبی، ج ۱، ص ۴۷۱.
۴۴. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳.
۴۵. از همان روز نخست که حاجی نوری این کتاب را نوشت و چاپ گردید، در حوزه‌های علمیه شیعه و سر تا سرجهان تشیع جنجالی بر پا شد و این عمل ناروای حاجی مورد انتقاد و نکوهش سخت قرار گرفت، مرحوم سید هبه الدین شهرستانی -از علمای بزرگ عراق- که در آن روزگار در حوزه علمیه سامراء از طلاب جوان و پر شور به شمار می‌رفت، می‌گوید: «حوزه هم چون دریای خروشان، علیه حاجی نوری و کتاب او به تلاطم در آمد و مجلس و محفلی نبود که علیه او نخروشد و با زبان‌های برنده و عباراتی تند او را مورد نکوهش و ملامت قرار ندهند و طوفان سهمگینی علیه او سر تا سر حوزه را فرا گرفته بود». (رجوع شود به نامه وی در

- کتاب البرهان-بروجردی، ص ۱۴۳). نیز از همان ابتدا کتاب‌ها و رساله‌های فراوان در رد آن نوشته شد که اولین آن‌ها کتاب کشف الارتیاب نوشته معاصر وی شیخ محمود معروف به معرب تهرانی است. پس از آن پی در پی نوشته‌های زیادی در این باره عرضه شده است. (صیانه القرآن، ص ۱۱۵ به بعد).
۴۶. ر.ک: صیانه القرآن، ص ۳۳-۲۲.
۴۷. ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۲۶۷-۱۲۰.
۴۸. ر.ک: تصریح وی در این جهت در کتاب فصل الخطاب ص ۱۵۳-۱۵۲. (صیانه القرآن ص ۲۱۳).
۴۹. ر.ک: صیانه القرآن، ص ۲۱۶.
۵۰. همان، ص ۲۱۹-۲۱۷.
۵۱. کافی شریف، ج ۲، ص ۶۳۱.
۵۲. ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۱ و ص ۲۳۸-۲۳۲.
۵۳. زرکشی، البرهان- ج ۱، ص ۳۱۸. آیت الله خویی، البیان، ص ۱۷۳. التمهید، ج ۲، ص ۷۷-۷۶.
۵۴. ر.ک: صیانه القرآن، ص ۲۵۲ و ج ۲ التمهید، ص ۶۸-۶۴.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی

ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی

جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل

و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار

شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی

اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از

پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بَدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

