

۱۶۷۵۳

کلیان اندیشه	مجله
فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰	تاریخ نشر
۳۵	شماره
	شماره مسلسل
۳	محل نشر
فارسی	زبان
محمد سعیدی مهر	نویسنده
۲۳	تعداد صفحات
ندرسى دوباره به نظریه کیفیت شروع قرآن	موضوع
	سرفصلها
	کیفیت
	ملاحظات

۱۳۷۰

۱۳۷۰

۱۳۷۰



نگرشی دوباره بر نظریه کیفیت نزول قرآن

محمد سعیدی مهر

است. ولی در این میان، جهت دیگری قابل توجه است که به لحاظ شمول و کلیت و سرایت آن به مباحث همگون، قطعاً از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و فی‌الواقع همین امر سبب گشته که پس از گذشت زمانی نه چندان کوتاه، مجدداً مطالب آن مقاله، مورد نقد و بررسی قرار گیرد، این جهت عبارت است از: کیفیت استنباط مسائل اعتقادی (واز جمله کیفیت نزول قرآن) از منابع آن با بهره‌گیری از روش‌های معتبر.

متأسفانه در این زمینه کار تحقیقی مستقل و جامعی از سوی اندیشمندان اسلامی انجام نگرفته است. لذا ضروری است تلاشی در این جهت صورت پذیرد و همچنانکه در ارتباط با احکام فرعی فقهی، امروزه علمی مستقل و گسترده بعنوان علم اصول فقه، شامل قواعد کلی دخیل در استنباط احکام شرعی داریم، قواعد استنباط اعتقادات نیز جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گرفته و از این طریق، مجموعه‌ای غنی فراهم آمده تا در فرایند استنباط مسائل اصولی اعتقادی، بکار محقق معارف اسلامی آید.

در شماره ۳۲ نشریه وزین کیهان اندیشه (مهر و آبان ۶۹)، مقاله‌ای با عنوان «نظریه‌ای درباره کیفیت نزول قرآن» به چاپ رسید. پس از آن، در شماره ۳۳، شاهد نشر نقدی بر آن مقاله، تحت عنوان «بررسی نظریه کیفیت نزول قرآن» بودیم، و در همان شماره به پیوست آن، از سوی نویسنده محترم مقاله اصل، جوابیه‌ای به آن نقد با عنوان «ملاحظات پیرامون نقد نظریه» انتشار یافت.

روند شکل‌گیری و طرح نظریه کیفیت نزول قرآن، نگارنده را بر آن داشت که در حد بضاعت اندک خویش، نکاتی را پیرامون مقاله حاوی نظریه مذکور، یاد آور شده تا از این رهگذر گامی در جهت کشف حقیقت برداشته شود.

پیشن از ورود در بحث، تمهید چند مقدمه ضروری می‌نماید:

۱- موضوع مورد بحث مقاله مزبور، یعنی کیفیت و چگونگی نزول قرآن، در حوزه مباحث علوم قرآنی، از منزلت خاصی برخوردار

حال جهت انتظام بیشتر مباحث، کلام را در دو بخش کلی - به تبعیت از روند مقاله - پی می‌گیریم:

بخش اول: انکار واقعیت بیت‌المعمور

در مقاله نظریه‌ای درباره کیفیت نزول قرآن، نخست، پدیدمای بی‌نام «بیت‌المعمور» در حوزه اعتقادات اسلامی و رابطه آن با نزول قرآن کریم مورد بررسی واقع شده و نهایتاً با اثبات ضعف مدارک آن (روایت شیخ صدوق در کتاب امالی) و ایراد تشکیکاتی چند، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌شود که بیت‌المعمور (بعنوان یک پدیده آسمانی و غیرمادی) واقعیت خارجی نداشته و ساخته اوهام و خیال‌پردازیهای برخی «صحابه و تابعین» است و معنای این واژه در قرآن کریم (سوره طور/ آیه ۸) همان کعبه معظمه می‌باشد.

شکی نیست که در برخورد با متون اسلام (قرآن کریم و روایات پیشوایان دین^(۱)) به مواردی برخورد خواهیم کرد که از واقعیتی از واقعیات جهان هستی، مانند انسان، روح، ملائکه، آسمانها، زمین، لوح، قلم، کرسی و... سخن به میان رفته و پیرامون اصل وجود و تحقق یا برخی اوصاف و خصوصیات آن، نظریه‌ای ابراز شده است.

در این مواقع، به منظور کشف واقعیت و با توجه به اصل مسلم و پذیرفته شده حقانیت دین و محتوای شریعت - که از جمله مهمترین مبادی و اصول موضوعه‌ای است که اساس تحقیقات اسلامی را تشکیل می‌دهد - صواب آن است که در ابتدا، صحت استناد نظریه مزبور به دین (در فرض قطعی نبودن) مورد تحقیق واقع شده و در

بنابر این، محور اساسی این مقال را نقد و بررسی روشهایی تشکیل می‌دهد که در جهت اثبات نظریه مورد بحث، به خدمت گرفته شده است. به دیگر بیان، این بررسی، بیش از آنکه متوجه نتایج بدست آمده از آن مقاله باشد، به چگونگی «استنتاج» نظر دارد و پیش از آنکه اصل «دعاوی» مورد اعتراض و خدشه قرار گیرد صحت و سقم شیوه‌های اثبات «مدعا» مورد کاوش قرار گرفته است.

۲ - طبیعت نقد و بررسی یک نظریه، اقتضاء دارد که نقطه‌نظرات و نقادیهایی متعدد و متنوعی که پیرامون آن - از سوی افراد مختلف با دیدگاههای گوناگون - بعمل می‌آید، در برخی عناوین و محورهای بحث، دارای نقاط مشترکی باشند و این، از آنرو است که این «همه» به «یک» مطلب نظر داشته و هدف واحدی را نشانه رفته است.

بنابر این، همسانی برخی محورها و عناوین این مقال با مقاله بررسی نظریه کیفیت نزول قرآن (مندرج در شماره ۳۳) و تشابه بدوی و صوری بین بعضی مطالب، نباید بعنوان تکرار، تلقی شود. بر این اساس می‌توان مکتوب حاضر را تکمیلی بر مقاله «بررسی نظریه کیفیت نزول قرآن» شمرد، اگرچه با آن، در نحوه نگرش به بحث و شیوه طرح مسائل، مختلف است.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد که مقاله بررسی نظریه... نیز در پارامای از موارد، خصوصاً در بحث اثبات وجود بیت‌المعمول و واقعیت آن، از خطای در روش و منطق استدلال بدورنمانده است.

التفات به حقانیت دین، مطابق واقع و صواب تلقی خواهد شد.

۲- در صورت نیافتن دلیل معتبر و یقین‌زا بر استناد نظریه به دین، تنها در حالی می‌توان قلم نفی بر آن کشیده و آن را از دایره امکان خارج ساخته، حکم به امتناع آن نمود که به دلیل قطعی در این سو دست یافت- در غیر اینصورت، عقل سلیم را قدرت انکار آن نباشد چنانکه از شیخ‌الرئیس منقول است «کل ما قرع سمعک من عجائب البلدان فذره فی بقعة الامکان ما لم یذک عنہ قائم البرهان» (۱۲) گرچه مقصود از امکان در اینجا، صرف احتمال وجود می‌باشد نه امکان خاص که یکی از «مواد ثلاث» در فلسفه بوده و حاکی از وصفی واقعی و نفس‌الامری است، ولی به هر حال، توجه به آن با تصدیق به امتناع، ناسازگار است.

حاصل آنکه در این موارد، اگرچه ممکن است نظریه مورد تحقیق، «ثبوتاً» و در علم ربوبی ممتنع باشد، ولی در مقام «اثبات» و در پیشگاه عقل بشری نمیتوان بدون دلیل، حکم به امتناع یا عدم آن نمود.

۳- در فرض احراز اعتبار سندی، گاه

* از آن جمله‌اند علوم عمومی چون منطق، اصول فقه، رجال و درایه و... که هر یک به حسب موضوع و مسائل خاص خود، بخشی از این مهم را به عهده دارند. البته بایسته است که این علوم همچنان خصلت پویایی خود را حفظ نموده و قواعد و ضوابط جدیدی که در فهم دینی دخالت صحیح و بجایی دارند، شناسایی و کشف شود. باشد که از این رهگذر شاهد شکوفایی هرچه بیشتر این علوم و توسعه کمی و تعمیق کیفی آنها و گشایش ایواب و سرفصل‌های نوینی باشیم.

صورت تحصیل اعتقاد به انتساب آن و به تعبیر دیگر، «دینی بودن» آن، تلاش نمود که بز فہمی صحیح و معرفتی واقع‌نما، نسبت به مفاد بیان مقصود اصلی کلام دست یافت.

اندیشه آدمی، در پیمودن صحیح این مراحل، نیازمند بکارگیری ابزار و آلات خاص نظری و تکیه بر مقدمات و مبادی معرفتی مشخصی است، که در مجموعه‌های علوم ابزاری (آلی) و پایه، گردآوری شده‌اند. * بررسی این مبادی و چهارچوبها، خود بحث‌های دامن‌دار و شعب متنوعی از علوم را موجب گشته که پرداختن به آن، از ضروری‌ترین مقدمات تحقیق در معارف دینی است.

با توجه به این مقدمه کوتاه، به چند اصل کلی که با این بحث ارتباط وثیق داشته و زمینه‌ساز فهم بهتر ملاحظات آینده خواهد بود، اشاره می‌شود:

۱- در مرحله تحقیق سندی- که البته مختص به روایات است که اصطلاحاً «ظنی الصدورند» و نه قرآنی که به اتفاق مسلمانان، بل به ضرورت عقلی، کلام خداوند و وحی منزل بوده و «لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید» (۱۱)- تنها نتیجه‌ای که شخص پژوهشگر را مفید فایده باشد، دستیابی به گوهر «یقین» و قطع به انتساب و استناد نظریه به دین و شریعت است. (البته فراموش نکنیم که سخن مادر بخش اعتقادات معارف دینی است، نه بخش عملی آن که از آن به «فروع» یاد می‌شود) زیرا فقط در این حالت است که، حداقل در نظر شخص محقق، این نظریه، صبغه دینی پذیرفته و بالمآل با

می شود که علی رغم بکارگیری روشهای شایسته و صحیحی که در فرایند استنباط واستظهار و تفقه دینی (به معنای عام) به کار مستنبط و محقق می آیند، به دلیل محدودیت دستگاه عقل نظری انسان، راهیابی به عمق بیان دینی و حقیقت آن میسر نمی شود و چه بسا در این میان وسوسه هایی با زمینه سازی قوه وهم و خیال، پا به عرصه گذاشته و موجب شکل گیری شبهاتی در ذهن می گردند.

در اینجا است که به مقتضای «وما اوتینم من العلم الا قليلاً»^(۶) «وما یعلم تاویله الا الله»^(۷) و «حدیثنا صعب مستصعب»^(۸)... بر شخص محقق فرض است که به سلک «یقولون کل من عند الله»^(۹) درآمده و طوق اطاعت «ردوا علمه الی اهله»^(۱۰) را به گردن عقل نهد.

از آنچه بطور فشرده مطرح گشت، بطلان یکی از روشهای مرسوم در برخورد با متون و مضامین دینی (خصوصاً در زمینه تفسیر کلام الهی) و استنباط مطالب و استظهار ظواهر آن، روشن می گردد. مطابق این روش، هرگاه ظهور دلیل و عبارتی (یعنی معنایی که از آن به ذهن می رسد) با یکی از یقینیات عقلی * ناسازگار افتاد، نفس این ناهماهنگی شاهد و دلیلی بر صرف نظر کردن از آن معنای اولیه گردیده و حکم می شود که مراد اصلی و منظور نظر صاحب کلام همان معنای موافق با دلیل خارجی است.

به تعبیر جامع تر، طرفداران این روش اعتقاد دارند که در تعارض دلیل عقلی با نقلی، لزوماً باید دلیل نقلی را تأویل نموده ... آ.ا. حمل بر مقتضای دلیل عقل کرد.

در مقابل این روش، طریق دیگری مطرح است که صحیح تر به نظر می رسد و مطابق آن در موارد تعارض هیچ دلیل موجهی برای تطبیق بیان دینی (آیه یا روایت) بر آن معنای صحیح خارجی نداریم، بلکه در عین گردن نهادن به مضمون دلیل عقلی قطعی، باید مفاد و مراد بیان دینی را در حوزه ماوراء احاطه و ادراک عقل بشری دانست.

حکیم متاله، صدرالمتألهین شیرازی در رساله متشابهات القرآن، پس از ذکر مذهب معتزله در باب تفسیر قرآن مبنی بر تنزیه صرف، که منجر به اعراض از ظواهر بسیاری از آیات متشابه شده است، فرموده ماند:

«بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ

* در نمونه های افراطی، این روش، پای دست آوردهای علوم تجربی (که به واقع مضمون نمانند) نیز به میدان معارضه باز شده و تلاش می شود که تمامی مضامین آیات و احادیث بگونه ای تفسیر و تأویل گردد که با قضایای علوم تجربی و محسوسات و مآلوفات عرفی، مطابقت تام داشته و اندک تعارض و تهافتی نیز به نفع تجربیات، حل گردد، صاحبان این روش، اساساً به خود این اجازه را نمی دهند که در مقولات ماوراء طبیعت و متافیزیک - که در لسان قرآن به غیب معروف است - اندیشه کنند، متأسفانه در سده های اخیر، در میان بسیاری از اندیشمندان و روشنفکران مسلمان، التزام کامل به این روش، در صحنه های اسلام شناسی و قرآن شناسی و... مشاهده می شود.

○ حکیم السهی، خواجه نصیرالدین طوسی می فرماید: «ویجب تاویله عندالتعارض» و شارح فرزانه، علامه حلی در توضیح آن فرموده است: «اذا تعارض دلیلان نقلیان او دلیل عقلی و نقلی و جب تأویل النقل، امام تعارض التقلین فظاهر لامتناع تناقض الأدلة و اما مع تعارض العقلی والنقلی فکذلک ایضاً... (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۳).

طرح مباحثی دامنهدار و گسترده است که چه بسا منجر به طرح مبانی و کلیات شود. اما نکته قابل تأمل این است که چگونه نویسندگان محترم در مقام تضعیف برخی روایان حدیث به منابع اهل سنت مانند تهذیب التهذیب استناد نموده‌اند در حالی که قطعاً بسیاری از تضعیفات عامه، خالی از گرایش‌های سیاسی و تعصبات مذهبی نبوده و اصولاً برای شیعه و محدثین آن، اعتباری ندارد.

گذشته از این می‌دانیم که روایت امالی، حتی اگر از جهت سند، تصحیح شود، خبر واحد (= روایتی که یقین به صدور آن از پیشوایان دین نداریم) بوده و حداکثر مفید ظن به راستی آن می‌گردد، حال آنکه بسیاری از دانشمندان و محققان اسلامی، «ظن» را در مسائل اعتقادی (= مسائلی که در ارتباط با آنها، مکلفین مأمور به اعتقاد باطنی و تدین ظاهری شده‌اند در مقابل مسائل فرعی، که اولاً و بالذات، مأمور به عمل می‌باشند)، فاقد اعتبار می‌دانند.*

علی ظواهرها و مبانیها من غیر تصریف عن اوائل معانیها اذ ترک الظواهر و ارتکاب التأویل الخارج عن المفهوم الاول منها یؤدی الی مفاسد عظیمه. نعم، اذا کان الحمل علی الظواهر مما یناقض بحسب النظر الاول لاصول صحیحة دینیة و عقائد حقہ یقینیة فینبغی للناظر ان یقتصر علی صورة اللفظ ولا یبدلها و یوکل العلم به علی الله تعالی والراسخین فی العلم ثم یترصّد لهبوب ریاح الرحمة من عند الله و یتعرض من لنفحات جوده و کرمة رجاء ان یأتی الله بالفتح اوامر من عنده امثالاً لأمره (صلی الله علیه و آله): «ان لله فی ایام دهر کم نفحات الافتراضوا لهما» (۸)

حاصل آنکه مادامی که دلیل عقلی موجب صرف ظهور دلیل نقلی از معنای اول و انعقاد ظهور ثانوی نگردیده است، مجوزی برای حمل آن بر مفاد دلیل عقل نداریم. از اصولی که اجمالاً مورد اشاره واقع شد، فروعی مرتبط با بخش اول مقاله به این شرح استفاده می‌شوند:

۱. بررسی اسناد روایات

نویسنده محترم مقاله در صفحه ۷۰-۷۱ درصد اثبات ضعف سندی روایتی است منقول در کتاب امالی شیخ صدوق، که مفادش نزول دفعی قرآن بر بیت المعمور است.

نظرات ایشان پیرامون رجسال حدیث مذکور در مواردی قابل مناقشه می‌باشد که فایده‌های در طرح آن دیده نمی‌شود، زیرا مباحث رجالی - چه در کلیات و چه جزئیات - محل اختلاف بوده و الزام یا اقناع مخالفین، در یک مسأله رجالی، نیازمند

* شیخ مرتضی انصاری، در بررسی آراء پیرامون اعتبار ظن در اصول دین و مسائل اعتقادی، در مجموع به ۶ قول اشاره نموده و در توضیح قول اول آورده است: «الاول: اعتبار العلم فیها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الاکثر و ادعی العلامة فی الباب الحادی عشر من مختصر المصباح اجماع العلماء کافة» و سپس، نظر شیخ طوسی در «عدة» و شهید ثانی در کتاب «المقاصد العلیه» را دال بر عدم اعتبار ظن، نقل نموده، و خود به این رأی متمایل شده که در بخش مسائل اعتقادی که تحصیل علم آن واجب نیست (و کیفیت نزول قرآن از این دسته است) خبر واحد - بنا بر پذیرش دلیل خاص بر حجیت آن - دارای اعتبار است. دلیل نظریه مشهور بر عدم اعتبار آن است که

هستی، از غیب تا شهادت و از ملک تا ملکوت، یکی برداشته و هیچ امر مجهولی در کون و مکان باقی نگذارد. اگر قرار بود که اینگونه اشکالات سبب نفی واقعیات غیر محسوس و حقائق غیر تجربی گردد، می‌بایست تمام آیات و روایاتی که در آن، امور غیبی و احوالات آن، به منظور تقریب به ذهن بشر، تنزل یافته و در قالب معانی محسوس و ملموس بیان شده‌اند، مورد تکذیب واقع شوند.

۳. توجیه برخورد شیخ صدوق در صفحه ۷۴ مقاله در مقام اعتذار از سوی شیخ صدوق به جهت توسل و اعتماد آن بزرگوار بر یک حدیث غیر معتبر آمده است: «شاید بتوان در توجیه این مسأله چنین گفت که گاهی یک محدث مخلص که مجذوب عظمت و شخصیت ائمه (ع) است هنگامی که می‌بیند حدیثی به امام معصوم نسبت داده می‌شود چون محو مسحبت و عشق امام است برای او صحوی رخ نمی‌دهد تا عمیقاً بیندیشد و ناقدانه در صحت حدیث مناقشه کند و آن را به نقد بکشد و احیاناً رد کند و از اینرو تسلیم حدیث شده و محتوای حدیث را می‌پذیرد و به آن معتقد می‌گردد».

در اینجا ظاهراً توجه نشده که با پذیرش این توجیه از آنرو که نکته و مناط آن عمومیت داشته و اختصاصی به این روایت ندارد - لزوماً باید قبول کرد: هر روایتی از هر شخصی برای صدوق نقل می‌شده یا وی آن را در کتب اصحاب می‌یافته، به مجرد آنکه حدیث در انتهای سند، به یکی از ائمه اطهار (ع) مستند گردیده، صدوق که

سزاوار بود که نویسنده محترم مقاله نیز - اگر در این قاعده یادیدگاه مشهور موافق و هم داستانند - به ذکر این اشکال پرداخته و از این رهگذر، خود را بی‌نیاز از ورود در بحث رجالی حدیث مذکور می‌یافتند.

۲. وجود یا امکان بیت المعمور

در مقاله مزبور، پس از اثبات ضعف سندی روایت امالی، وجود بیت المعمور مطلقاً (که طبعاً شامل بیت المعمور غیر مادی هم می‌گردد) مورد انکار قرار گرفته و این مدعا تثبیت می‌شود که: «این مطالب به ظن قوی ساخته خیال بعضی از صحابه و تابعین بی احتیاط است» (صفحه ۶۶).

از اصولی که ذکر شد، روشن گشت که مجرد نیافتن دلیل معتبر بر وجود بیت المعمور، مجوز حکم به غیر واقعی بودن آن نیست مگر آنکه دلیل قطعی و معتبری بر این معنا یافت شود و ظاهراً، در طول مقاله چنین دلیلی اقامه نشده است.

مضافاً بر اینکه بسیاری از ابهامات ذکر شده، ناشی از نگرشی حسی گرا به مسأله بوده و حاکی از این است که عقل ما می‌تواند، بلکه باید، پرده از تمامی اسرار

تنزیل و تعبد شرعی در اینگونه موارد، بی‌معنا است زیرا در اینجا، پای عمل در میان نیست. اگر گفته شود که نفس تدین به مسأله اعتقادی یا جواز استناد آن به دین، خود نوعی عمل است که می‌توان تنزیل شرعی را به لحاظ آن تصحیح نمود، اما جای این اشکال باقی است که تدین، اثر علم به مسأله اعتقادی است نه اثر ذات مسأله، در حالی که تعهد به ظن باید به لحاظ اثر عملی برای ذات مظنون باشد (برای توضیح پیشتر، رک: رسائل، شیخ انصاری، ص ۱۶۹ و ۱۷۱، و تعلقه بر رسائل، آخوند خراسانی، ص ۱۰۱).

توجیه مناسبتری که به ذهن می‌رسد آن است که:

اولاً- ضعف سندی این روایت در نزد ما مستلزم ضعف آن در پیشگاه شیخ صدوق نیست، زیرا چه بسا وی، افسراد واقع در سلسله سند حدیث را از طرقی که بدست ما نرسیده و شواهد و قرائنی که در اختیار او بوده، موثق می‌دانسته است.

ثانیاً- مرحوم صدوق دارای گرایشات اخباری بوده و ممکن است که بر این اساس، خبر واحد را در اعتقادیات نیز حجت می‌دانسته و به مضمون آن معتقد می‌شده است.

ثالثاً- ممکن است در عصر شیخ صدوق- ولو تحت تأثیر جو فکری مسلط- قاطبه علمای شیعه نیز بر همین اعتقاد بوده‌اند.

ع . معنای بیت‌المعمور در قرآن روشن است که دلیل مقاله برای حمل واژه «البیت‌المعمور» در آیه چهارم سوره مبارکه طور، بر خصوص کعبه معظم، کافی نمی‌باشد، زیرا تنها از این نکته که در قرآن کریم، لفظ البیت‌العتیق در آیه: «ولیطوفوا بالبیت‌العتیق»^(۱۰) و «البیت‌الحرام» در آیه «جعل الله الکعبة البیت‌الحرام قیاماً للناس»^(۱۱) بعنوان اوصاف کعبه استعمال شده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که مقصود آیه سور طور یعنی: «والبیت‌المعمور» نیز خانه کعبه است (و از همین روست که بسیاری از مفسران، در این آیه احتمالات دیگری داده‌اند.

سر این تفرقه آن است که در دو آیه نخست، قرائن قطعی (در خود آیات)، بر این معنی دلالت دارد، مانند ذکر طواف در

مجدوب عظمت امامان و محو محبت و عشق آنان است و ... عنان اختیار و محک اختیار از کف داده و بدون هیچ بررسی علمی پیرامون رجال روایت و مضمون حدیث، آن را می‌پذیرفته است!

در این صورت این سؤال مطرح می‌گردد که دیگر چه ارزش و مقام و منزلت علمی خصوصاً در مقام یک محدث چیره دست و توانا، برای شیخ صدوق باقی خواهد ماند؟ در ارتباط با عظمت علمی شیخ صدوق بسیار گفته و بی‌شمار نوشته‌اند. کافی است به گوشه‌ای از عبارات و کلمات عالمان و محدثان هم عصر او و همچنین نظریات دانشمندان متأخر، مراجعه و تورق و تفرجی در مکتوبات ارزشمند او داشت تا، صحت توجیه مذکور، انکار شود.

در اینجا برای نمونه سخن شیخ الطائفه طوسی - که خود در صحنه «رجال شناسی» و «فقه الحدیث» از جایگاه بسیار بلندی برخوردار است- در رابطه با مقام و شخصیت علمی صدوق یادآور می‌شویم- وی در کتاب «فهرست» در ترجمه صدوق آورده است: «محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه جلیل‌القدر، یکنی اباجعفر کان جنیلاً حافظاً للاحادیث بصیراً بالرجال ناقداً للاخبار لم یرفی القمیین مثله فی حفظه و کثرة علمه، له نحو من ثلاثمائة مصنف و فهرست کتبه معروف»^(۱۲).

در این رابطه، این تعبیر شیخ طوسی که صدوق در علم رجال صاحب‌نظر بوده و با اخبار و روایات از موضع نقادی برخورد می‌نموده، بسیار گویا و پرمعنی و شایسته تأمل بیشتری است.

آیه اول و موصوف قرار گرفتن کعبه در آیه دوم. ولی در آیه شریفه «والبیت المعمور» تنها امری که از خود آیه مستفاد می‌شود این است که به خانه‌ای آبادان، که به لحاظ سوگند خداوند سبحان به آن، از شأن والایی برخوردار است قسم یاد شده است. اما اینکه مصداق این خانه آبادان کدام است و آیا مراد از آن خصوص کعبه است یا خیر؟ سئوالی است که در پاسخ آن، نیازمند دلیل خارجی (آیه یا روایت) هستیم و صرف مشابهت بین سیاق تعبیری سه آیه، کاشف از وحدت مدلول و مقصود آنها نخواهد بود.

نویسنده محترم مقاله که خود در جایی گفته‌اند: «احتیاط دینی اقتضا دارد که این نقلها (روایات عامه در مورد بیت المعمور) را به عنوان نقلهای مشکوک به شمار آوریم» عنایت دارند که انتساب یک معنا به آیه‌ای از قرآن و اصرار بر انحصار آن، بدون آنکه دلیل معتبری اقامه شود، نیز آنچنان با احتیاط دینی سازگار نیست.

۵. خلط دو ادعا

در ارتباط با بیت المعمور، دو ادعا می‌بایست از هم کاملاً تفکیک شود که عبارتند از:

الف- نزول دفعی قرآن بر بیت المعمور که روایت منقول در امالی و کافی بر آن دلالت می‌کند.^۵

ب- اصل وجود بیت المعمور به عنوان امری غیرمادی که بر این مطلب نیز روایات عدیده‌ای دلالت دارد و مرحوم علامه مجلسی اکثر آنها را در باب هفتم از جلد ۵۸ کتاب بحار الانوار جمع‌آوری نموده است.^۶

بدیهی است که تنها با تضعیف دلیل مدعای نخست (روایت امالی) و بدون بررسی ادله مدعای دوم، نمی‌توان بطلان آن را نتیجه گرفت. حال آنکه از عبارات نویسنده محترم استفاده می‌شود که ایشان در اثبات غیرواقعی و خیالی بودن بیت المعمور، خود را بی‌نیاز از بررسی این ادله و روایات دیدماند و این درحالی است که شخصیتی مانند مرحوم مجلسی پس از نقل این روایات در باب مذکور، حکم به صحت تمامی آنها کرده و فرموده است: «مقتضی الجمع بین الاخبار مع صحة جميعها القول بتحقيق البيت المعمور....» (۱۲)

از مجموع مطالبی که در بخش اول، عرضه شد، معلوم گشت که هیچگونه دلیل معتبری بر غیرواقعی بودن بیت المعمور آسمانی، در مقاله مورد نقد اقامه نشده است. ولذا ادعای خیالی بودن آن، ادعایی

ظاهرآ باید گفت که در این مورد، یعنی نزول قرآن بر بیت المعمور. پیش از یک روایت در مآخذ اصلی شیعه موجود نمی‌باشد چرا که روایت «امالی» یا روایت «کافی» از جهت مضمون متحد بوده و در روایت تهذیب نیز این مسأله ذکر نشده، بلکه تنها در ذیل روایت، زمان نزول کتب آسمانی و قرآن، که منسوب به پیامبر اکرم (ص) می‌باشد، آمده است.

○ شیخ صدوق اکثر روایات این باب را - که از طریق خاصه نقل شده‌اند. در کتاب علل الشرایع آورده است. رک. علل الشرایع، الجزء الثانی - باب ۱۳۸، حدیث ۲ و باب ۱۴۰، حدیث ۱ و باب ۱۴۱، حدیث ۲ و ۳ و ۷ و باب ۱۴۳، حدیث ۱، و علامه مجلسی در این باب تنها به نقل آن دسته از روایاتی که در آن به نام «بیت المعمور» تصریح شده، بسنده کرده است. البته تمام این روایات از اعتبار سندی برخوردار نیستند ولی این نکته، انسان را از بررسی تفصیلی و دقیق آنها بی‌نیاز نخواهد کرد.

فیه القرآن» (۱۵) و «انا انزلناه فی لیلة مبارکه» (۱۶)، با این نکته مسلم تاریخی که قرآن در طول بیست و یا بیست و سه سال و به تدریج بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است، اشاره شده. * (ص ۶۷)

و سپس برخی نظریات ارائه شده در جهت رفع این ناسازگاری، که از آن جمله نظریه مرحوم علامه طباطبایی است، طرح و از آن میان نظریه خاصی گزینش شده است (صفحه ۷۴ و ۷۵).

بر اساس این نظریه، مراد از آیات مذکور، نزول قرآن در ماه رمضان و شب قدر است نه آنکه تمام آن بصورت کامل نازل شده باشد بنابراین تنافی بین مدلول این آیات و مسأله نزول تدریجی حل خواهد شد...

در ارتباط با مطالب این بخش نیز، ملاحظاتی وجود دارد که به مهمترین آنها اشاره می‌شود.

۱. اشاره به تاریخچه بحث

این تعارض و تنافی ابتدایی - همانگونه که در خود مقاله نیز اشاره شده است - از دیرباز مورد توجه مفسران و دانشمندان علوم قرآنی بوده و راه‌های متعددی در این رابطه طرح و پیشنهاد شده است.

راه حل گزیده مقاله نیز یکی از همین طرح‌هاست، و پیش از این کسانی چون

بدون دلیل خواهد بود. شایسته بود که نویسنده محترم مقاله همانگونه که تعلیقات شیخ مفید بر کلام شیخ صدوق در مبحث کیفیت نزول قرآن را ملاحظت فرموده و به آن استناد کرده‌اند (صفحه ۷۲)، عنایت و التفاتی نیز به عبارت شیخ مفید در باب قبلی (باب اعتقادنا فی السوح والقلم) می‌داشتند.

شیخ مفید در انتهای بیاناتش در ارتباط با باب مذکور، آورده است: «والذی ذکره ابوجعفر (ره) من اللوح والقلم و مایثبت فیه فقد جاء به حدیث الا انا لانعزم علی القول به و لا نقطع علی الله بصحته و لا نشهد منه الا بما علمناه و لیس الخبر به متواتراً یقطع العذر و لا علیه اجماع و لا نطق القرآن به و لاثبت عن حجة الله تعالی فینقاد له والوجه ان نقف فیه و نجوزه و لا نقطع به و لا نرده و نجعله فی حیز الممكن... (۱۲)

می‌بینیم که شیخ مفید پس از آنکه دلیل صدوق را در اعتقادش به لوح و قلم و تفسیر خاصی که از آن دارد، کافی نمی‌داند، می‌گوید: صحیح آن است که در این مسأله توقف نموده و از اظهار نظر قطعی بپرهیزیم و همچنانکه قطع به ثبوت آن نداریم، آن را نیز از اساس و ریشه، رد نکنیم بلکه این نظریه را در حیز امکان و احتمال عقلی دهیم.

بخش دوم: چگونگی نزول قرآن

در این بخش از مطالب مقاله، ابتدا به ناسازگاری بین آیات دال بر نزول قرآن کریم در مقطع خاص، مانند «انا انزلناه فی لیلة القدر» (۱۴) و «شهر رمضان الذی انزل

* مرحوم علامه طباطبایی این اشکال را در قالب تعارض بین آیات طرح کرده‌اند به این بیان که آیاتی چون «وقرأنا فرقناه علی مکث و نزلناه تنزیلاً» (اسراء، ۱۰۶)، دلالت بر نزول تدریجی داشته و با گروه اول از آیات، منافات پیدا می‌کنند. (رک: المیزان، ج ۲ ص ۱۵).

ملاحظه هیچگونه قرینه‌ای حتی بعد از تحلیل و موشکافی در استعمالات) از لفظ قرآن است. مؤید (بل مولد) این تبادر امور متعددی است که از باب نمونه و تشبیه به چند مورد اشاره می‌شود.

الف) آیات عدیده‌ای که در آن تعبیر هذا القرآن (وماندن آن) به کار رفته و بدیهی است که مشارالیه، تمامی آیات است نه بعض آن، و همچنین آیات یا روایاتی که در آن احکامی بر «قرآن» حمل شده است که یقیناً از اوصاف و لوازم مجموعه آیات است. ب) لزوم تعبیر به «بعضی آیات قرآن» یا «قسمتی از قرآن» و امثال آن، برای افاده مقصود، در حالی که اگر قرآن به صورت حقیقی بر بعض آیات اطلاق می‌شد، نیازی به اینگونه تقيید در عبارت نبود.

ج) تکذیب گفته کسی که ادعای حفظ قرآن را دارد. در صورتی که تنها چند آیه را از بر نموده است. ولی اگر این شخص، ادعای خود را اینگونه اصلاح کند که قسمتی از قرآن را حفظ دارم کلامش مورد قبول قرار گیرد.

بنابراین، استعمال لفظ «قرآن» در برخی آیات، استعمال لفظ موضوع برای کل در معنای جزء بوده و مستلزم مجاز است. ممکن است گفته شود که این، استعمال بسیار رایجی بوده و حتی در بعضی آیات

* مؤلف محقق کتاب «التمهید فی علوم القرآن» در این رابطه مجموعاً به پنج نظریه اشاره نموده و در مرحله انتخاب با مقاله مورد بحث هم داستان شده و همان راه را پذیرفته و دلایل و شواهدی بر آن اقامه نموده‌اند که در آینده، برخی از آنها را مورد بررسی ضمنی قرار خواهیم داد (ر.ک. التمهید، ج ۱، صفحه ۸۳-۹۳).

شعبی (۱۷) و محمد بن اسحاق (۱۸) و زمخشری (۱۹) و این شهر آشوب و... آن را ترجیح داده‌اند.*

شایسته بود که نویسنده محترم، برای آشنایی خوانندگان با سوابق تاریخی این بحث، اشارهای نیز به این جهت بحث می‌داشتند.

۲. بررسی نظریه منتخب مقاله

چکیده نظریه‌ای که در مقاله، نقل و انتخاب شده آن است که: مراد از آیات مورد بحث، نزول قرآن به صورت تام و کامل (که مستلزم نزول دفعی است) نبوده، بلکه مفاد آن، شروع نزول (تدریجی) قرآن در ماه رمضان و شب قدر است. بنابراین معنای نهایی این آیات این است که اولین بخش از آیات قرآن، در شب قدر نازل شده است. سپس به جهت تقریب به ذهن، تعبیری چون «آب قنات روز جمعه بیرون آمد» و «رمضان داخل شد». بعنوان مثال آمده و مورد بحث، نظیر آنها دانسته شده است (صفحه ۷۴-۷۵).

اما به نظر می‌رسد که این نظریه به نوبه خود قابل تأمل و بررسی است. توضیح آنکه: بی‌شک ظهور اولیه واژه «قرآن» (در مرتبه تفصیل و تحقق به وجود لفظی و کتبی نه در مرتبه «احکام» و اجمال که «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» ناظر بدان است) در معنای مجموعه تمام آیات ملفوظ یا مکتوبی است که خود از تسکوازه‌ها و حروف، فراهم آمده‌اند و به تعبیر دیگر، بر معنایی مرادف کتاب آسمانی اسلام (مابین الدفتین) دلالت می‌کند.

دلیل این ادعا، تبادر این معنا (بدون

تدریجی و متصرم الوجود است) نسبت داده می‌شود، این اسناد، خود قرینه‌های برتجوز خواهد بود و فهم مخاطب این می‌شود که مراد گوینده یک «آن» از زمان بوده است. مؤید این مطلب آن است که اگر گفته شود «رمضان سپری شد» یا «رمضان را دوست دارم» در این صورت جسزئی از رمضان، فهم نمی‌شود.

حاصل این تفصیل - که چاره‌ای از طرح آن نبود - آن است که استعمال قرآن در بعض آن مجاز خواهد بود و ادعا این است که در آیه «شهر رمضان...» هیچ دلیلی برای قبول تجوز نداریم مگر آنکه پیشاپیش، نزول دفعی را امری محال دانسته و این استحاله را قرینه بر مجاز قرار دهیم.

علاوه بر این، مطابق نظریه مذکور، نهایت مطلبی که از این آیات قابل استفاده است آن است که بخشی از آیات قرآن در شب قدر نازل شده است، اما این نکته، که آغاز «نزول نیز در شب قدر باشد. فاقد دلیل موجه خواهد بود.

به عبارت دیگر، عناصر و مقدمات این نظریه برای تأمین این بخش از مدعا، کافی نیست. شاهد این قصور، آن است که این

* البته آنچه که مخفی و مغفول عنه است، وجود قرینه است نه قرینیت (قرینه بودن) آن.
 © از اینروست که عدمای از بزرگان، در مقام بحث از تبادر، این نکته را تذکار دادماند که برای تشخیص معنای متبادر، باید سعی شود که کلام از هرگونه قرینه‌ای، خالی شود...

○ ظاهراً همین امر، بصورت ناخودآگاه، موجب قبول این نظریه از سوی عدمای شده است و این، از جمله موارد متعددی است که پیش فرض‌های کلامی و اعتقادی، در فهم آیات الهی، از سوی مفسران، مؤثر افتاده است.

قرآن نیز بکار رفته است.

پاسخ این سخن آن است که در اینگونه موارد، اگرچه به حسب ظاهر، قرینه لفظی صارفی از معنای حقیقی نداشته باشیم، ولی بعد از تحلیل و با تعمل عقلانی، می‌یابیم که این موارد قرینه‌های معنوی (عقلی) وجود دارند که چه بسا به مقداری مخفی و مورد غفلت باشد که بدون تحلیل، به وجود آن نبرده و حتی ممکن است آن را معنای نادر بدانیم.

مثلاً اگر گفته شود «قرات القرآن» مخاطب آگاه است که زمان قرائت به حدی ناه بوده که امکان تلاوت تمامی آیات در عادتاً منتفی است، همین نکته بصورت نه متصل معنوی در آمده و سبب حمل معنای مجاز خواهد شد. با توجه به علی که عرضه شد، تکلیف دو مثال مورد ذکر نیز روشن می‌شود، چرا که در یک، قرینه‌های بر مجاز وجود دارد.

در مثال اول، باید پذیرفت که ظهور اولیه با قنات» در تمام آب آن است و لذا اگر نه شود که آب قنات مفید است یا آب ت خنک می‌باشد، مخاطب علی القاعده از گونه می‌فهمد که این اوصاف و احکام، منطبق به تمام آب قنات است اما در مثال مذکور در مقاله، این ترکیب در معنای - مجازی بکار رفته و قرینه آن، آگاهی مخاطب از این واقعیت خارجی است که تمامی آب قنات، یک روزه خارج نمی‌شود. در مورد مثال دوم نیز، مخاطب می‌داند که «رمضان» قطعه‌ای از زمان است که حداقل مساوی ۲۹ شبانه‌روز می‌باشد و روشن است که وقتی افعال دفعی مانند داخل شدن به یک قطعه از زمان (که امری

آن گفته‌اند: التبادر انسباق معنی معین الی الذهن عند اطلاقه^(۲۰)، یعنی تبادر عبارت است از سبقت گرفتن معنایی معین (از سایر معنایی) و خطور آن به ذهن مخاطب پس از بکار بردن لفظ توسط متکلم.

با توجه به این تعریف و تعاریف مشابه، مشخص می‌شود که هر جا سخن از تبادر است، لزوماً باید لفظی و معنایی مربوط به آن فرض شود و خطور معنایی به ذهن در حالی که منشأ آن استعمال لفظی نباشد، از حوزه تبادر مصطلح بیرون است.

حال به آیه مورد بحث باز می‌گردیم که می‌فرماید: «انا انزلناه فی لیلة القدر» در این آیه، تنها مفعول انزال، بصورت ضمیر «ه» ذکر شده و ملفوظ است که مرجع آن «قرآن» می‌باشد و ذکر از مفعول غیر مستقیم (مفعول با حرف اضافه «الی» یا «علی») در میان نیست.

بنابر این، ادعای تبادر معنای نزول بر شخص پیامبر (ص) جایی ندارد زیرا اساساً لفظی که این ادعا به آن منتسب گردد، نداریم. آری، اگر در آیه مذکور مثلاً آمده بود «انا انزلناه علیه فی لیلة القدر» امکان طرح تبادر و تمسک به آن می‌بود، هر چند

عبارت مقاله در ارتباط با این استعمال، خالی از نوعی تشویش نیست چرا که در قسمتی آمده «اطلاق لفظ قرآن بر بعض قرآن، اطلاق حقیقی است» (صفحه ۷۵) و در جای دیگر چنین: «چون تدریجی بودن نزول قرآن در جو نزول معلوم و بدیهی بود، این قرینه قطعی است بر اینکه «انا انزلناه...» و آیه‌های مشابه آن، شروع نزول قرآن را گوشزد می‌کند» (صفحه ۷۵). اکنون جای این سؤال است که اگر این اطلاق، حقیقی است، چه حاجت به طرح قرینه قطعی می‌باشد؟

کلام که «بامدادان باران بارید» به تنهایی و بدون ضمیمه کردن قرینه، دلالت بر شروع ریزش باران در بامداد را ندارد و چه بسا (در نظر گوینده) پیش از آن نیز باران می‌باریده است.

بنابر این این نظریه، مخالف ظاهر آیات بوده^۳ و فهم عرفی، مساعد آن نمی‌باشد (بلکه خلاف آن است) و همچنین از توجیه «تمام مدعا»ی خود، قاصر است، خصوصاً آنکه از سوی سایر آیات یا روایات، مورد تأیید قرار نگرفته است. علاوه بر این، با واقعیت تاریخی بعثت نیز متعارض است (حداقل در نظر شیعه) که توضیح این تعارض را به مجال دیگر وا می‌نهمیم

۳. بررسی چند دلیل

نویسنده محترم مقاله، در جهت تحکیم راه برگزیده خود و رد نظریه صاحب‌المیزان به ادله و شواهدی متوسل شده‌اند که ذیلاً به آنها اشاره کرده و سپس به بررسی آنها می‌پردازیم:

الف- تمسک به تبادر: چکیده این دلیل آن است که از آیاتی چون «انا انزلناه فی لیلة القدر» این معنا تبادر می‌شود که قرآن بر رسول خدا (ص) نازل شده است نه بر محل دیگری چون بیت‌المعمور یا عرش یا... لازم است در ابتدا، اشاره‌ای به تعریف علمی و اصطلاحی «تبادر» و جایگاه آن در تشخیص مدالیل الفاظ داشته باشیم. طبق نظر غالب علمای اصولی، تبادر یکی از راههای شناخت موضوع له (=معنایی که لفظ به منظور دلالت بر آن، وضع شده است) الفاظ می‌باشد و پیرامون طریقت آن مباحث مفصله، طرح شده است. مشهور در تعریف

بخش دیگر در مبحث «تعادل و تراجیح» مورد تحقیق علمای اصول قرار گرفته است. از جمله این تحقیقات آن است که کلام (دلیل) مطلق و مقید بر حسب اتصال به یکدیگر (همراهی بیان مقید با مطلق در یک کلام واحد) و انفصال و همچنین به لحاظ توافق در سلب و ایجاب و عدم آن به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند که قاعده حمل مطلق بر مقید یعنی آنکه ادعا شود مقصود اصلی (مراد جدی) گوینده کلام از مطلق همان مقید است تنها در برخی از آنها جاری بوده و در سایر موارد، دلیلی بر جریان آن نداریم.

از جمله این موارد آن است که کلام مطلق و مقید جدا از یکدیگر بوده (انفصال) و هر دو در سلب یا ایجاب موافق باشند. در این حالت تنها در حالی می‌توان مطلق را به مقید حمل نمود که دانسته شود: مقصود گوینده در هر دو مورد (مطلق و مقید) یک امر بوده است که از آن در اصطلاح به «وحدت مورد» (و در ادله احکام شرعی به وحدت جعل) تعبیر می‌شود.

برای توضیح بیشتر مثالی ذکر می‌شود: فرض کنید که شخصی بگوید: من سیب دوست دارم (مطلق) و زمانی دیگر اعلام کند که: من سیب قرمز دوست دارم (مقید) در این صورت، که دو کلام منفصلاً ایراد شده و هر دو، جمله‌ای مثبت‌اند، از مجموع این دو سخن استفاده نمی‌شود که او تنها سیب قرمز را دوست داشته و مثلاً سیب زرد دوست ندارد،* مگر آنکه از قبل بدانیم که

ممکن است در این صورت نیز اشکال شود که موضوع له ضمائر، غیر از مرجع آنها بود و آنچه که تبادر کاشف از آن است موضوع له الفاظ است نه امری دیگر.

در اینجا ممکن است ادعا شود که منظور از تبادر این بوده که در مجموع فهم و برداشت عرف مردم، هنگام قرائت اینگونه آیات این است که سخن از نزول قرآن بر پیامبر اکرم است.

پاسخ این مطلب نیز روشن است، چرا که، علاوه بر اشکال به استعمال «تبادر» در غیر معنای مصطلح، گفته می‌شود که این فهم، در صورت پذیرش اصل تحقق آن، به دلیل فقدان ضوابط و شرایط لازم حجیت از اعتبار برخوردار نیست. به عبارت دیگر، اعتبار فهم انسان از کلام غیر، در گروهی استناد به برخی اصول عقلایی است و آن اصول، در مورد بحث ما، مفقودند.^(۲۱)

به قاعده حمل مطلق بر مقید: خلاصه استدلال مقاله در این مقام آن است که: «قاعده حمل مطلق بر مقید که یک قاعده رایج و مورد قبول است اقتضاء دارد آیاتی که نزول قرآن را بطور مطلق گوشزد می‌کند بر آیاتی حمل شود که نزول قرآن را مقید به نزول تدریجی می‌کند، یعنی در حقیقت آیاتی که از نزول تدریجی قرآن سخن می‌گویند مفسر آیاتی است که نزول قرآن را بطور مطلق گوشزد می‌کند و نتیجه‌اش این می‌شود که آیات مطلقه نیز می‌خواهد بگوید: قرآن تدریجاً نازل شده است» (صفحه ۸۱-۸۲).

می‌دانیم که بحث اطلاق و تقید یکی از مباحث مهم علم اصول را تشکیل داده و بخشی از مسائل آن در مباحث «الفاظ» و

* مگر آنکه قائل باشیم که وصف (لقب) دارای مفهوم مخالف است که این مطلب، نزد قاطبه محققین اصولی و فقهای عظام، مردود است.

این شخص، تنها یک نوع خاص سیب را دوست داشته و این دو سخن او، ناظر به همان نوع خاص است. (۲۲)

حال به بحث خود باز گردیم: تاکنون باید روشن شده باشد که مورد بحث ما نیز از همین قبیل است زیرا هر دو دسته آیات (مطلقات و مقیدات) در قالب قضایای موجه بیان شده و هر کدام نیز بیانی مستقل و جدای از دیگری است، بنابراین، با توجه به قاعدتهای که متذکر شدیم، نمی‌توان در اینجا مطلق را حمل بر مقید نموده و نتیجه گرفت که قرآن، تنها نزول تدریجی را مطرح کرده است، مگر آنکه پیش از آن ثابت کنیم که قرآن یک نحوه نزول بیشتر نداشته است (وحدت مورد) و واضح است که این مطلب خود محل بحث است و به قول معروف: دون اثباته خرط القتاد.

از مجموع آنچه گذشت، نتیجه گرفته می‌شود که تمسک به این قاعده در مورد بحث ما صحیح نبوده و کمکی در اثبات مدعای نویسنده محترم نخواهد کرد.

ج- تمسک به آیه ۳۳ سوره فرقان: آیه مذکور می‌گوید: «وقال الذین کفروا لولا نزل علیه القرآن جملة واحدة کذلک لسنثبت به فؤادک» یعنی: کافران گفتند: چرا قرآن یک باره بر او (پیامبر) نازل نشد؟ (ما قرآن را به تدریج نازل کردیم) تا به سبب آن به قلب تو ثبات و آرامش بدهیم.

نویسنده محترم مقاله در تمسک به آیه گفته‌اند: «اینکه در آیه یاد شده خداوند در جواب کفار نمی‌گوید، قرآن یکجا به طور دفعی نازل شده است، بلکه به عکس، بر تدریجی بودن نزول قرآن تأکید می‌گذارد، معلوم می‌شود می‌خواهد بگوید: قبول دارم نازل نشده است

همانطور که کفار می‌گویند و بدین گونه تلویحاً نزول دفعی قرآن را نفی می‌کند و می‌فهماند که قرآن به طور دفعی نازل نشده است نه بر بیت‌المعمور و نه بر قلب رسول خدا (ص) (صفحه ۸۲).

در پاسخ باید گفت: مقصود از «الذین کفروا» در آیه مورد بحث، ممکن است خصوص مشرکین یا مطلق کسانی که به نبوت پیامبر اسلام (ص) و آسمانی بودن قرآن ایمان نداشتند که شامل اهل کتاب هم می‌شود و بنابر احتمال اول، یا در این اعتراض و طعن خود، ناظر به نحوه نزول کتب آسمانی قبلی (تورات و انجیل) بوده‌اند یا خیر.*

ولی قدر مسلم و جامع مشترک بین همه احتمالات، آن است که هدف ایشان از این پیشنهاد ضمنی، این بوده که آیات قرآن، که به تدریج نازل می‌شده است، یکجا (ولی با وصف کثرت یعنی به صورت آیه‌آیه) بر پیامبر (ص) نازل شده و حضرت نیز آن آیات را یک باره برای آنان بخواند به گونه‌ای که دیگر در آینده ادعای وحی آیات جدید نکند.

به عبارت دیگر، ایسان نزول دفعی و جمعی آنچنان‌های را توقع داشتند که اثر آن قابل درک و فهمشان باشد. دلیل این مسأله نیز روشن است چرا که مثلاً وقتی شما به طعن و کنایه به کسی می‌گویید که «چرا فلان کار را انجام ندادهای» طبعاً کاری را

* صاحب‌المیزان بر این عقیده است که مراد آیه، خصوص مشرکین عرب بوده و در این اعتراض - علی‌رغم آنچه که مشهور شده است - نظر به نحوه نزول تورات یا انجیل ندارند چرا که اساساً اعتقادی بر این امور نداشتند (رک: المیزان، ج ۱۵، ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

درخواست می کنید که در صورت وقوع، بتوانید از آن باخبر شوید تا اگر به دروغ، ادعای انجام آن شد، توان تشخیص این ادعای کاذبانه را داشته باشید (به همین دلیل، معقول نیست که شخص نابینایی، که فرضاً به هیچ وسیله‌ای به وجود رنگ در خارج اطمینان پیدا نکرده و توان تشخیص و تمییز رنگها را ندارد، دوستش را مورد عتاب قرار داده و بگوید که: چرا لباس آبی بر تن نمی کنی؟)

حاصل آنکه: درخواست کفار این بوده که از همان راهی که تا آن زمان، بعضی آیات بر پیامبر (ص) نازل می شده است، سایر آیات نیز یکجا نازل شود.

علامه طباطبائی در این رابطه می فرماید: «فکان اقتراحهم ان الذی یتلوه ملک الوحی علی النبی (ص) سوره بعد سوره و آیه بعد آیه و یتلقاه هو کذلک فلیقرأ جمیع ذلک مرة واحدة ولیتلقه هو مرة واحدة» (۲۳) یعنی، پیشنهاد کفار این بود که: قرآنی که فرشته وحی بر پیامبر اکرم (ص) به صورت سوره سوره و آیه آیه می خواند و پیامبر (ص) نیز اینگونه (به تدریج) دریافت می کرد، یک باره از سوی فرشته، خوانده شده و پیامبر نیز یک باره آن را دریافت کند.

سپس علامه در بیان هدف کفار از این کار فرموده‌اند: «یریدون به انه لیس بکتاب سماوی نازل من عندالله سبحانه اذلو کان کتاباً سماویاً متضمناً لدین سماوی یریده الله من الناس و قد بعث رسولا یبلغه الناس لکان الدین المضمن فيه المراد من الناس دیناً تاماً اجزاؤه معلومة اصوله و فروعه...» (۲۴)

چکیده این بیان آن است که محور و اساس اشکال کفار این بوده که اگر دین

اسلام، دینی آسمانی است می باید کامل بوده و اجزاء و اصول آن مشخص شده و کتاب مشتمل بر آن نیز منظم و کامل شده باشد، در حالی که، قرآن به صورت پراکنده و در مواضع مختلف از سوی پیامبر مطرح شده و دلیل این پراکندگی و تدرج آن است که پیامبر به تدریج فکر می کرده و عباراتی را در ذهن خود می ساخته و سپس در مواضع مختلف آن را مطرح و به خداوند نسبت می داده است» (نعوذ بالله). بعد از ذکر این اعتراض، قرآن علت نزول تدریجی را بیان می کند.

حال، با توجه به اینکه مراد از نزول دفعی در نزد علامه طباطبائی، آن است که حقیقت قرآن به صورت «بسیط» و غیرمفصل بر وجود پیامبر اکرم تنزل یافته بگونه‌ای که نه «منزل» و نه «کیفیت نزول»، قابل تعقل برای افراد عادی نیست، مشخص می شود که ملازمه‌ای را که از نویسندگان محترم نقل کردیم که: «اگر قرآن بطور...» مورد خدشه واقع می شود. چرا که جا ندارد خداوند متعال در جواب اعتراض اینان، بگوید: بله، حقیقت قرآن، آنهم با اوصاف خاصی که شما قدرت ادراک آن را ندارید، بر پیامبر نازل شده است، اما شما خبر ندارید!

۴. بررسی اشکالات بر نظریه علامه طباطبائی

در خلال بحث، پس از طرح نظریه علامه طباطبائی، مبتنی بر نزول دفعی و تدریجی قرآن، سه اشکال بر این نظریه وارد شده است (صفحه ۷۶-۷۷).

الف- ذوقی بودن نظریه علامه: در مقاله آمده است: «ایشان (علامه طباطبائی) هیچ دلیلی از عقل یا قرآن یا حدیث برای راه حل خود نیاورده‌اند و تنها به بیانی استحسانی و ذوقی اکتفا کرده‌اند که شخص پژوهشگر را قانع نمی‌کند». (صفحه ۷۷).
مرحوم علامه در جایی فرموده‌اند: «وبالجملة فان المتدبر فی الآيات القرآنية لا یجد مناصاً عن الاعتراف بدلالاتها علی کون هذا القرآن المنزل علی النبی تدریجاً متکماً علی حقیقة متعالیه عن ان تدرکها ابصار العقول العامه او تناولها ایدی الافکار المتلوثة بالواث الهوسات و قذارات الماده و ان تلك الحقیقة انزلت علی النبی (ص) انزالاً فعلیه الله بذلك حقیقة ما عناه بکتابه» (۲۵)

از این عبارت صریحاً استفاده می‌شود که علامه خود بر این باور است که نظریه مذکور از مجموعه‌ای از آیات قرآنی (بر مبنای روش تفسیری ایشان که تفسیر قرآن به قرآن است) بدست می‌آید و در موارد گوناگون به این دسته آیات اشاره کرده است.

مثلاً در جای دیگری می‌فرمایند: «و هذا هو الذی یلوح من نحو قوله تعالی: «ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه» (طه/ ۱۱۴) و قوله تعالی: «لا تحرك به لسانک لتعجل به. ان علینا جمعه و قرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم ان علینا بیان» (قیامه/ ۱۶-۱۹) فان الآيات ظاهرة فی ان رسول الله (ص) کان له علم بما سینزل علیه فنهی عن الاستعجال بالقراءة قبل قضاء الوحی» (۲۶) یعنی= نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر (ص) از برخی آیات چون

«تعجیل مکن (ای پیامبر) به سوی قرآن قبل از آنکه وحی آن بر تو پایان پذیرد. * و آیه: (ای پیامبر ما) با عجله زیانت را به خواندن قرآن حرکت مده، برآستی که بر ما است جمع نمودن قرآن و فراخواندن آن، پس آنگاه که برخواندیم آن را، پیروی آن کن. سپس بر ما است که (حقایق) آن را برای تو بیان کنیم» آشکار می‌شود چرا که ظاهر این آیات این است که پیامبر به آنچه که در آینده می‌باید برایشان نازل می‌شده، از قبل علم داشته است و لذا خداوند حضرت (ص) را از عجله نمودن در خواندن قرآن قبل از اتمام وحی، نهی فرمود.

علاوه بر این، مرحوم علامه به اختلاف معنوی «انزال» و «تنزیل» نیز قویاً تمسک فرموده‌اند، زیرا در نظر ایشان، انزال به معنای نزول دفعی و تنزیل به معنای نزول تدریجی است^۵ و بر این اساس آیاتی چون «انا انزلناه فی لیل القدر» و «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن» را دلیل بر نزول دفعی حمل نموده‌اند.

* البته در معنای این آیه، وجوه دیگری نیز از سوی مفسران ذکر شده است (رک: مجمع البیان، جزء ۷- ص ۵۲)، شیخ صدوق نیز این دو آیه را در کتاب اعتقادات (در همین باب) آورده و بدانها تمسک جسته است و شیخ مفید نیز در تصحیح الاعتقاد، استدلال به آیه نخست را پاسخ داده است.

۵ علامه طباطبائی لفظ «انزال» را دال بر معنای نزول دفعی دانسته‌اند در مقابل لفظ «تنزیل»، ولی در جلد پانزدهم، این دو صیغه را هم معنای دانسته و در بیان فرق بین این دو گفته‌اند که غالباً باب افعال (انزال) در معنای دفعی و باب تفعیل (تنزیل) در معنای تدریجی بکار می‌روند (رک: المیزان، ج ۲، ص ۱۶، ج ۱۵، ص ۳۱۶).

نسبت لباس به متلبس و مثال به حقیقت و مثل به غرض اصلی کلام، می‌دانند (۲۷) و به عبارت دیگر این دو، دو مرتبه‌اند برای وجود واحد و اختلاف آنها تنها از جهت اختلاف مراتب است و نه در اصل وجود.

با توضیح این مقدمات، روشن می‌شود که صفت هدایت تمام مردم، تنها زمانی که کلیه افراد بشر حیات یسافته و با قرآن برخورد نمایند، به فعلیت کامل خواهد رسید. لذا به ناچار باید ملتزم شویم که هنگام نزول، این وصف تنها به نحو شائی برای قرآن صادق است یعنی قرآن به گونه‌ای است که اگر هر انسانی با آن برخورد نماید (والبته قابلیت هدایت را داشته باشد) او را هدایت خواهد نمود.

حال که به هر تقدیر، می‌بایست به نوعی «شائیت» در این وصف ملتزم شویم، چه اشکالی دارد که بگوییم: مراد از قرآن، حقیقت آن است که بدون شک شائیت هدایت را دارد، چرا که اگر همین حقیقت، تنزل یافته و قابل ادراک عقول انسانی شود، انسانها را به سوی کمال رهنمون خواهد شد، علامه طباطبائی خود به این جواب اشارتی فرموده‌اند. (۲۸)

ج- امتناع تقييد حقیقت قرآن به زمان و مکان: حاصل اشکال سوم مقاله بر نظریه نزول دفعی این است: «اینکه برای نزول قرآن ظرف زمانی یعنی ماه رمضان تعیین شده دلیل این است که مقصود از قرآن در آیه مزبور، مرحله نازل شده آن است که در قالب عبارات ریخته شده و در زمان می‌گنجد، نه مرحله حقیقت قرآن که در صقع علم ربوبی و برتر از زمان و جهان ماده است». (صفحه ۷۸)

ب- هادی بودن قرآن: در صفحه ۷۷ مقاله آمده است: آیه «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن» می‌گوید: قرآن که در ماه رمضان نازل شد وسیله هدایت مردم است، در حالی که حقیقت قرآن که المیزان لفظ «قرآن» در این آیه را حمل بر آن کرده در قالب الفاظ و عبارات نمی‌گنجد و از اینرو در این مرحله نمی‌تواند وسیله هدایت مردم باشد.

قبل از پاسخ به این اشکال، چند نکته را متذکر می‌شویم:

نکته اول: هدایت از صفات فعلیه خداوند بوده و مانند خلق، رزق و... تحقق و فعلیت مصادیق «جزئی» آن دز خارج، منوط به وجود طرف دیگر (یعنی مهدی، مخلوق و مرزوق و...) است. لذا هدایت زید و خلق عمرو در فرض عدم زید و عمرو در خارج، فعلیت پیدا نخواهد کرد.

نکته دوم: هدایت الهی به دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم شده و نوع دوم، خود بر دو صورت است: ۱- ایصال به مطلوب (رساندن مهدی به مقصود و هدف) ۲- ارائه طریق (نشان دادن راه = راهنمایی).

نکته سوم: در آیه مورد بحث، «هدایت» به قرینه اضافه شدنش به «ناس» (تمام مردم) ظهور در قسم اخیر دارد یعنی قرآن نسبت به تمام ابناء بشر تا آخرین دوره حیات نوع انسانی نقش هدایت و راهنمایی به سوی کمال و سعادت ابدی و... را عهده‌دار است.

نکته چهارم: علامه طباطبائی نسبت قرآن مفصل (که در قالب الفاظ و عبارات است) را به قرآنی که در مرحله نزول دفعی بر پیامبر (ص) نازل شده است، از قبیل

در پاسخ این اشکال نیز می‌توان گفت:
اولاً: ماه رمضان یا شب قدر، برحسب
ظاهر آیات مورد بحث قید برای نزول (فعل)
است نه برای ترآن (مفعول)، لذا این عبارت
مقاله که «حقیقت قرآن در مرحله‌ای که در
لوح محفوظ است برتر از زمان و مکان، قرار
دارد و نمی‌توان برای آن ظرف زمانی یا
مکانی تصور کرد...» (صفحه ۷۷)، خالی از
مسامحه در تعبیر نمی‌باشد، چرا که ظاهر
تعبیر به «انزل فیه» و «انزلناه فیه» مضموم
بودن انزال است و نه قرآن.

ثانیاً: در جایی که منزل (امر نازل شده)
امری مجرد و غیر مادی است ولی محل
نزول به نوعی با جهان ماده مرتبط است،
(ولو از قبیل ارتباط نفس نبوی (ص) با
جهان مادی) بی‌شک می‌توان نزول را مقید
به زمان نمود بدون آنکه محذوری از ناحیه
عقل یا قواعد تعبیری پیش آید.

بهترین شاهد براین مدعا، آیه پنجم
همان سوره مبارکه قدر است که می‌فرماید:
«تنزل الملائكة والروح فیها باذن ربهم من
کل امر» بدون شک و به اتفاق جمیع
مفسران، ضمیر در «فیها» به «لیلة القدر»
باز می‌گردد و ملائکه و روح* نیز مسلماً
موجوداتی غیر مادی و مجرد بوده که مقید
به زمان نیستند ولی تنزل آنها، به نص آیه
شریفة، در شب قدر انجام می‌شود.

ثالثاً: بنابر آنچه که در حکمت متعالیه به
تحقیق رسیده و مبرهن گشته، هر حقیقتی
از حقائق ممکنه دارای مراتب مختلفه و
مقامات متعدده وجودی است بگونه‌ای که
نسبت هر مرتبه به مرتبه فوقانی خود،
نسبت فرع به اصل و ظل به صاحب آن است
لذا مراتب و مقامات مظاهر موجب انضمام

وحدت وجودی شیء نمی‌شود. این مراتب
را بر حسب اعتبارات گوناگون اسامی
تفاوتی است و گناه نیز در شمارش آنها،
اختلافاتی بروز می‌کند.

حضرت امام (قدس سره) پسر همین
اساس، در ارتباط با مقامات و مدارج انسان،
که مشمول قاعده مذکور است، فرموده‌اند:
«اعلم انه كما ان للانسان مقامات و مدارج
فان له باعتبار مقامین، مقام الدنيا والشهادة و
مقام الاخرة والغیب... و باعتبار آخر للانسان
ثلاثة مقامات: الاول: مقام الملك والدنيا
والثانی، مقام البرزخ والثالث مقام العقل و
الاخرة و باعتبار آخر له اربعة مقامات:
الملك والملکوت والجبروت واللاهوت و...
و باعتبار آخر له خمسة مقامات...» و در
انتهای می‌فرمایند: «وبالاعتبار التفصیلی له
مائة منزل او الف منزل» (۲۹)

سپس این نکته را به حقیقت نماز سرایت
داده و گفته‌اند: «... وبالجمله ان لصلاة
مقامات و مراتب...» (۳۰)

غرض آنکه این قاعده شریفه^۵ از امهات
مسائل حکمی و عرفانی بوده و در قوس
صعود و نزول وجود، جاری است. زمان نیز
از این قاعده مستثنی نبوده و آن را به حسب
عوامل سه‌گانه طبع و مثال و عقل و نشئات

* در روایتی از امام صادق (ع) منقول است که
فرمودند: «ان الروح اعظم من جبرئیل و ان
جبرئیل اعظم من الملائكة و ان الروح هو خلق
اعظم من الملائكة» (تفسیر صافی ج ۵، ذیل سوره
قدر).

۵ صدر المتألهین در برخی مکتوباتش، پس از اشاره
به این اصل، فرموده است: و من استحکم هذا
الاصل انکشف له کثیر من الحقائق الحکمیة
والاصول الدینیة و المقاصد الشرعیة (المسائل
القدسیة، صفحه ۵۹).

شب قدر متعرض نزول ملائکه به زمین و عنایت مخصوص ایشان به مؤمنین مطابق مضمون آیه مبارکه در سوره قدر است، اشارت به این معنی بود، یعنی شب قدر دهری که بیان شد. (۲۲)

با تدبر در آنچه گذشت، سر مخاطبه اهل بیت (ع) نسبت به برخی زمانهای خاص - از جمله در دعای چهل و پنجم صحیفه سجادیه در وداع ماه رمضان - روشن می شود چرا که در این موارد، مخاطب حقیقی اصل مفارق و مبدأ مجرد زمان است که از عوالم ملکوتی و دار آخرت بوده و از حیات و شعور برخوردار است و ان الدار الاخرة لهی الحيوان (۲۳)

و همچنین ضعف اشکال دیگری از نویسندگان محترم مقاله، آشکار می شود که گفته اند: آیه «شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن» زمان نزول قرآن را ماه رمضان تعیین کرده است و از طرفی ماه رمضان متعلق به زمین و اهل زمین است نه به آسمان و اهل آسمان چون ماههای قمری برای آسمان و اهل آن معنی ندارد، حالا که زمان نزول قرآن یعنی ماه رمضان متعلق به اهل زمین است باید مکان نزول آن نیز در زمین باشد نه در بنیت المعمور و آسمان...» (صفحه ۷۳).

۵. نظر علامه طباطبائی درباره نزول قرآن

از شواهد و قرائن متعددی در بیانات علامه طباطبائی استفاده می شود که طبق نظر ایشان، قرآن در مرتبه نزول دفعی،

* در برخی تعابیر، از این سه مرتبه، به زمان، دهر، اسفل و دهر اعلی یاد شده است.

ثلاثة ملک و ملکوت و جبروت، مراتبی است که از آن به زمان، و دهر و سرمد تعبیر می شود - دهر، باطن زمان است و سرمد باطن دهر،* و بین این سه نشئه معیت و جوهری طولی قرار دارد.

از اصل مذکور، این نکته متفرع می گردد که زمان خاصی چون شب قدر یا ماه رمضان، دارای حقیقتی دهری و همچنین سرمدی بوده که به لحاظ اتحاد در وجود، بر هر سه مرتبه اطلاق لیلۃ القدر و شهر رمضان می شود. پس می توان گفت که مراد از شب قدر و ماه رمضان در آیات مورد بحث، وجود دهری آنهاست که بسیط بوده و از هر گونه کثرت بدور می باشد (بخلاف نشئه طبیعت که مقتضی ترکیب و کثرت است و لذا در این نشئه، شبهای قدر و ماههای رمضان، مرکباند و متعدد) و بر این اساس، چون نسبت دهر به موجودات مجرد مانند نسبت زمان است به مادیات، وقوع مرتبه دهری شب قدر بعنوان ظرف نزول حقیقت قرآن، که امری مجرد و بسیط است، بدون اشکال خواهد بود. و واضح است که این معنی، به هیچ وجه مستلزم ارتکاب مجاز یا خلاف ظاهر نبوده بلکه تنها تعیین و تبیین مصداقی خاص از مصداق شب قدر است. (۳۱) از این بیان نتیجه می شود که در مانند آیه «تنزل الملائكة والروح فیها...» نیز می توانیم ظرف را وجود دهری شب قدر بگیریم، چنانچه حکیم الهی، مرحوم آیة الله قزوینی در ضمن رساله‌های پیرامون حقیقت شب قدر فرموده اند:

«بر محقق خبیر و عارف بصیر پوشیده نیست که ممکن است حدیثی که در باب

دارای حقیقتی جملی و غیر مفصل است به این معنا که هنوز به سور، آیات و کلمات تسجیه و تفرق نیافته است و تفضیل و ترکیب، امری است که در مرحله نزول تدریجی، بر آن عارض شده است. «کتاب احکمت آیات» ثم فصلت من لدن حکیم خبیر». (۲۴)

با عنایت به این نکته، روشن می شود که برخی اشکالات طرح شده در این بحث، متوجه این تفسیر و تبیین خاص از نزول دفعی، نخواهند بود. این اشکالات عبارتند از:

الف- اشکال شیخ مفید بر صدوق: شیخ مفید در ادامه اعتراضاتش بر شیخ صدوق، در کتاب تصحیح الاعتقاد اشکالی را بر نظریه نزول دفعی، طرح می کند که نویسنده محترم مقاله نیز، آن را نقل کرده اند (صفحه ۷۲).

خلاصه این اشکال را می توان چنین بیان کرد: در قرآن آیاتی داریم که دلالت بر وقایعی که مشخصاً بعد از زمان بعثت پیامبر (ص) و به تدریج رخ داده اند، نموده و افعال آنها به صیغه ماضی استعمال شده است. مانند آیه ای که پیرامون حکم ظهار، در مدینه نازل شده و می گوید: «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها...» (۲۵) و آیه «رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر...» (۲۶). مسلم است این آیات که تعداد آنها نیز کم نیست. نمی تواند قبل از وقوع مفاد خود در خارج، نازل شده باشند» *

همانگونه که گفتیم: این اشکال تنها بر کسی وارد می شود که معتقد است در نزول دفعی، تمامی آیات و سور قرآن بصورت

متفرق و مجزی، نازل شده است. علاوه بر اینکه حتی صاحب این اعتقاد را رسد که از این اعتراض خلاصی جسته و بگوید: در قرآن کریم، آیات بسیاری وجود دارد که مربوط به امور استقبالی- مانند احوال روز قیامت و حشر انسانها و بهشت و دوزخ و... بوده و در عین حال، صیغه فعل (یا افعال) آن ماضی است.

برای حل مشکل در این موارد، راههای گوناگونی از سوی مفسران طرح شده است، مانند آنکه جمله شرطی در تقدیر گرفته شود تا فعل مذکور در آیه، فعل جزاء گشته و تأویل به مضارع رود. مثلاً تقدیر آیه شریفه «نادی اصحاب الجنة اصحاب النار» (۲۷) عبارت می شود از: «اذا کان یوم القیامة نادى اصحاب الجنة...» اتفاقاً همین اشکال را مرحوم شیخ طوسی در همین مقام و در ارتباط با نزول دفعی، مطرح کرده و جواب فوق را به آن داده است که البته از اکتفاء ایشان به این پاسخ، می توان استفاده کرد که برداشت وی از نزول دفعی نزول دفعی تمامی آیات و سور بوده است. (۲۸)

حاصل آنکه هرگونه پاسخی را که در اینگونه آیات می پذیرید، ناچار از قبول آن در آیات مورد اشکال نیز خواهید بود چرا که: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد».

* مؤلف کتاب «التمهید» نیز این اشکال را از شیخ مفید نقل کرده و در مقام تثبیت آن، اضافه کرده اند که: و کثیر فی القرآن لفظة قالوا و قال و جاؤا و جاء - بلفظ الماضی - کما ان فیہ ناسخاً و منسوخاً.... کل ذلک لا یتناسب نزوله جملة واحدة فی وقت لم یحدث شیء من ذلک. (التمهید، ج ۱، ص ۱۲۲).

این مسأله موجب گشته که علمای اصولی، این دسته از احادیث را - از حیث حجیت و دلالت - مورد تحقیق قرار داده و نتیجه گرفته‌اند که تنها بعضی از انواع اختلاف (مانند تباین کلی بین آیه و روایت) موجب طرد و سقوط اعتبار روایت می‌شوند که مورد بحث ما، یعنی مطلق بودن روایت و مقید بودن آیه، مسلماً از آن انواع نیست (چون بنا بر ادعای مقاله، آیات دال بر نزول دفعی، مقید و روایت امالی از جهت بیان مقدار نازل شده از قرآن، مطلق است). جای تأمل است که نویسنده محترم، چگونه به نحو مطلق گفته‌اند «حدیثی که با قرآن هم‌آهنگ نباشد مردود است».

تا بدین جا به مدد برهان، روشن گشت که اشکالات مقاله، بر نظریه علامه طباطبائی وارد نیست، لذا اگر دلیل معتبر عقلی یا نقلی، بر آن اقامه گردیده، تبعیت از آن لازم بوده والا، نفی امکان چنین امری از سوی فرزندانگان و منطبق پیشگان سزاوار نباشد.

* مؤلف التمهید این اشکال را بر نزول دفعی در شب قدر، مطرح کرده و گفته‌اند: «وایضاً فان قوله تعالی: «انزل فیہ القرآن» و الایات الآخر، حکایة عن امر سابق لایشمل نفس هذا الکلام الحاکمی و الالکان اللفظ بصیغة المضارع او الوصف، فنفس هذا الکلام دلیل علی ان من القرآن مانزل متأخراً عن لیلة القدر...» (التمهید، استاد معرفت، ج ۱، ص ۸۴).

© مانند «مالم یوافق من الحدیث القرآن فهوزخرف» وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۹ حدیث ۱۲ و «ماوافق کتاب الله فخذوه و ماخالف کتاب الله فدعوه» همان باب، حدیث ۱۰. برای توضیح بیشتر رک: رسائل شیخ انصاری، ص ۶۹-۷۰ و کفایة الاصول، آخوند خراسانی، جلد ۲، ص ۷۹-۸۰.

ب: لزوم استثناء برخی آیات: آنچه از جمع‌بندی این اشکال بدست می‌آید آن است که: استفاده نزول دفعی از آیات سه‌گانه (۱۸۶/بقره و ۲/قدر و ۳/دخان) مستلزم آن است که حکم (یعنی نزول دفعی) در این آیات، شامل خود آنها نگردد، مثلاً نمی‌توان گفت آیه «انا انزلناه فی لیلة القدر» می‌گوید: کل قرآن، حتی همین آیه، را در شب قدر نازل کردیم. لذا باید ملتزم گشت که تمام قرآن به استثناء این سه آیه، به نحو دفعی نازل شده است...* (صفحه ۷۳).

روشن است که این اشکال نیز به نظریه علامه طباطبائی وارد نبوده و تنها متوجه کسی است که قائل به نزول قرآن متصل (آیه، آیه) بصورت دفعی است - علاوه آنکه نتیجه گیری نگارنده محترم مقاله، در انتهای این مبحث نیز خالی از اشکال نیست، گفته‌اند: «در نتیجه حدیث مزبور (حدیث امالی) با مدلول سه آیه یاد شده هم‌آهنگ نیست و حدیثی که با قرآن هم‌آهنگ نباشد مردود است» (صفحه ۷۳).

وجه اشکال آن است که: اولاً حدیث امالی به هیچوجه بر این معنا که قرآن بطور مفصل (آیه، آیه) بر بیت‌المعمور نازل شده است، دلالت ندارد و ثانیاً: اگر هم چنین دلالتی داشته باشد، این نوع مخالفت و ناهم‌آهنگی با آیات (البته اگر ناهم‌آهنگی باشد!) ابداً موجب مردودیت آن نخواهد شد.

توضیح آنکه: روایات متعددی در دست است که دلالت بر مردودیت روایات مخالف با کتاب (قرآن) دارند[©] و گروهی از مخالفین حجیت خبر واحد نیز بدان تمسک جسته‌اند.

خاتمه کلام

در بررسی روشهای دانشمندان دینی، در برخورد با قرآن و روایات پیشوایان اسلام، به منظور کشف حقایق در آن، مسالک و مکاتب گوناگونی به چشم می‌خورد؛ گروهی تنها بر ظواهر متون دینی، اکتفا نموده و هیچگونه تلاشی در جهت تعمیق معرفت خود و دستیابی به بطون و مکنونات دین، صرف نمی‌کنند. بلکه غایت فعالیت علمی و اکتشافی اینان، آن است که به اهل لغت، در فهم ظواهر کلمات مراجعه کرده و پس از دستیابی به معانی الفاظ، سفر عقلی و سیر معرفتی خویش را پایان یافته دیده و خود را از هرگونه تلاش جدیدی، بی‌نیاز و فارغ‌بال، می‌بینند و با همان معانی راضی شده، باید گفت شیوه آنها اکتفا بر ظواهر نیست بلکه تنگ‌نظری در رابطه با تعیین مصادیق مفاهیم است که ناشی از عادت‌های مادی است که به مصادیق مادی پیدا کرده‌اند.

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان، در بیان این نکته ظریف، فرموده‌اند: «و هذا هو الذي دعى المقلدة من اصحاب الحديث من الحشوية والمجسمة ان يجمدوا على ظواهر الايات في التفسير و ليس في الحقيقة جمودا على الظواهر بل هو جمود على العبادة والانس في تشخيص المصاديق» (۲۹). کار این عده، گاه به جایی می‌رسد که به مجرد آنکه سخنی از حقایقی عمیق‌تر و لطیفی دقیق‌تر بمیان آید، آن را از دم تیغ خرافه‌گویی و خیال‌بافی گذرانده و چه بسا، حکم به کفر قائلین آن کنند. گروهی دیگر به محض آنکه ظواهر آیات و روایات را با پیش فرض‌های عقلی یا

تجربی خویش ناسازگار یافته، به راحتی دست از ظواهر برداشته و مرتکب تأویل و توجیه می‌شوند و در این وادی تا به آنجا پیش می‌روند که بسیاری از بیانات بلند قرآنی و غرر احادیث خاندان رسالت را، برمجاز و تمثیل و تخییل حمل نموده و واقعیات آن را انکار می‌کنند.

در این میان، معدود فخرزادگانی یافت می‌شوند که عزم آن دارند تا با بکارگیری تمامی روشهای معتبر در نزد شرع و عقل و پس از تهذیب درون و آمادگی نفسانی جهت قبول انوار معارف، با مراجعه به مکتب معصومین (ع)، در این وادی قدم نهاده و در جهت کشف حقایق آیات و بطون و اسرار کلام الهی گام بردارند.

این گروه، حق پرستان و حقیقت‌جویانی هستند که از قشر و پوست، ولب و مغز می‌طلبند و از صورت، به دنبال معنای ولی عشق به کشف اسرار و دستیابی به مرزهای نو در اندیشه و شهود، هرگز آنها را از صراط اعتدال به «افراط» و «تفریط» نمی‌کشاند، بلکه در عین التزام به ظواهر و عدم توجیه آنها، با احتیاط کامل، به سوی گشایش ابواب نوین معرفت پیش می‌روند. (البته در طول تاریخ معرفت دینی، این گروه همواره در اقلیت بوده و از سوی پیروان روش‌های قبلی، مورد تهاجم انواع تهمت‌ها و اعتراضات قرار گرفته است).

حکیم الهی، صدرالمتألهین شیرازی در بیان طریقت این طائفه در کشف حقایق قرآنی فرموده است: «ومما يجب ان يعلم: ان الذي قد حصل اوسى حصل للعلماء الراسخين والعرفاء الكاملين من اسرار القرآن و عجایب انواره، ليس مما يناقض ظاهر

- ۱۴- سوره قدر، آیه ۱.
 ۱۵- سوره بقره، آیه ۱۸۵.
 ۱۶- سوره دخان، آیه ۳.
 ۱۷- به نقل از تفسیر مجمع البیان، علامه طبرسی، جزء ۱۰، ص ۷۸۶.
 ۱۸- همان مأخذ، جزء ۲، ص ۴۹۷.
 ۱۹- تفسیر کشاف، جاراالله زمخشری، ج ۸، ص ۲۲۷.
 ۲۰- رک: بحوث فی علم الاصول، تقریرات بحث. شهید آیه الله صدر، ج ۱، ص ۱۶۲.
 ۲۱- برای توضیح بیشتر رک: مقدمه تفسیر المیزان، علامه طباطبائی.
 ۲۲- رک: بحوث فی علم الاصول، تقریرات شهید صدر، ج ۳، ص ۴۴۱.
 ۲۳- تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱۵، ص ۲۰۹.
 ۲۴- همان مأخذ، ص ۲۰۹-۲۱۰.
 ۲۵ و ۲۶- همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۸.
 ۲۷- رک: همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۸.
 ۲۸- همان مأخذ، ص ۱۵.
 ۲۹- سرالصلوة، امام خمینی، مؤسسه الاعلام الاسلامی، ص ۱۹-۲۱.
 ۳۰- همان مأخذ، ص ۲۳.
 ۳۱- رک: انسان و قرآن، استاد حسن زاده آملی، ص ۱۸۵-۲۱۴ و مقدمه رسائل فلسفی ملاصدرا، استاد سید جلال الدین آشتیانی، ص ۲۱۰.
 ۳۲- انسان و قرآن، ص ۲۰۴.
 ۳۳- سوره عنکبوت، آیه ۶۴.
 ۳۴- سوره هود، آیه ۱.
 ۳۵- سوره مجادله، آیه ۱۰.
 ۳۶- سوره احزاب، آیه ۲۳.
 ۳۷- سوره اعراف، آیه ۴۴.
 ۳۸- تفسیر تبیان، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۲۲.
 ۳۹- رک: مقدمه تفسیر المیزان، ج ۱.
 ۴۰- رساله متشابهات القرآن، ملاصدرا، ص ۸۸ و رک: مفاتیح الغیب، ملاصدرا، به نقل از رسائل فلسفی ملاصدرا، ص ۱۱۱.

التفسیر بل هواکمال و تتمیم له ووصول الی لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الی باطنه و سره هذا هوالمراد بفهم المعانی و الحقایق القرآنیة لاما یناقض الظاهر کما ارتکبه السالکون مسلک الافراط والغلو، فی التأویل و هم فی طرف الواقفین موقف التفریط و التقصیر من التفسیر و التقصیر، و الجمود اولی من الغلوان المقصر الواقف قد یتدارک دون المسرع المنحرف... (۴۰)

یادداشتها:

- ۱- سوره فصلت، آیه ۴۲.
 ۲- رک: الاشارات و التنبیها، بوعلی سینا، ج ۳، ص ۴۱۸.
 ۳- قسمتی از آیه ۸۵ سوره اسراء.
 ۴- قسمتی از آیه ۷ سوره آل عمران.
 ۵- قسمتی از حدیث: «ان حدیثنا صعب مستصعب، لایحتمله الاملک مسقرب اونبسی مرسل او عبدا متحن الله قلبه للایمان (بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۸۳، رک: اصول کافی، کتاب الحج، باب فیما جاء ان حدیثهم صعب مستصعب).
 ۶- سوره آل عمران، آیه ۷.
 ۷- این مضمون در روایات متعددی وارد شده است. رک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۱۲ من ابواب صفات القاضی، ص ۱۱۱.
 ۸- رساله متشابهات القرآن، ملاصدرا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ص ۸۱.
 ۹- رک: معجم رجال الحدیث، آیه الله العظمی خوئی، ج ۱۶، ص ۲۲۰.
 ۱۰- سوره حج، آیه ۲۹.
 ۱۱- سوره مائده، آیه ۹۷.
 ۱۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۵۸، ص ۶۱.
 ۱۳- تصحیح الاعتقاد، شیخ مفید، ص ۵۷ و ۵۶.