

The Subordinate Integration of the Qur'an; from Theory to Application

Ali Rad¹

Abstract

The theory of the subordinate integration of the Qur'an is based on two important components: the innateness of the integration and the conditionality of its objectification in the period after the demise of the Apostle of Allah. According to the first component, integration is the inherent and innate feature of the Qur'an, which God has institutionalized it in this book with His knowledge and wisdom. The second component emphasizes the proposition that after the demise of Prophet Muhammad (S.A.W.), access to the integration of the Qur'an is conditional upon referring to the *'itrat* (progeny of the Prophet) in order to discover and objectify integration. This theory has been applied by Ahl al-Bayt in many instances and their ability to objectify the integrity of the Qur'an has been accepted by other scholars. The applicatory examples prove that it is not possible to access the integration of the Qur'an without *'itrat*. This article deals with the description of the nature, achievement, principles of the theory of the subordinate integration of the Qur'an and presenting examples of its application in the interpretation attitude of *itrat*.

Keywords: subordinate integration of the Qur'an, erudition of Ahl al-Bayt, heredity of the Qur'an, discovery of integration, sufficiency of the Qur'an, religious science.

i

1. Associate Professor, Department of Sciences of the Qur'an, Collage of Farabi, University of Tehran.



جامعیتِ تبعی قرآن؛ از نظریه تا تطبیق*

علی راد^۱

چکیده:

نظریه جامعیتِ تبعی قرآن بر دو مؤلفه مهم ذاتی بودن جامعیت و شرطی بودن عینی‌سازی آن در دوره بعد از رحلت رسول خدا استوار است. برابر مؤلفه نخست، جامعیت خصیصه ذاتی و درونی قرآن است که خداوند آن را به علم و حکمت خویش در این کتاب نهاده کرده است. مؤلفه دوم بر این گزاره تأکید دارد که بعد از رحلت حضرت محمد ﷺ، دستیابی به جامعیت قرآن مشروط به مراجعه به عترت علیهم‌السلام برای کشف و عینی‌سازی جامعیت است. این نظریه از سوی اهل بیت علیهم‌السلام در نمونه‌های متعددی تطبیق داده شده و توانمندی ایشان در عینی‌سازی جامعیت قرآن مورد پذیرش سایر عالمان قرار گرفته است. نمونه‌های تطبیقی اثبات‌گر این مهم هستند که دستیابی به جامعیت قرآن بدون عترت میسر نیست. این مقاله به تقریر ماهیت، رهاورد، مبانی نظریه جامعیت تبعی قرآن و ارائه نمونه‌هایی از کاربردهای آن در سیره تفسیری عترت علیهم‌السلام پرداخته است.

کلیدواژه‌ها:

جامعیت قرآن، علم اهل بیت، وراثت قرآن، اکتشاف جامعیت، قرآن بسندگی، علم دینی.



* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷، تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2024.69931.4094

ali.rad@ut.ac.ir

۱- دانشیار گروه علوم قرآن پردیس فارابی دانشگاه تهران

جامعیت قرآن یکی از مبانی کلامی عام امامیه در تفسیر قرآن است (راد، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۹) و ارتباط تنگاتنگی با مسأله جامعیت اسلام دارد. مقصود از جامعیت در این مبنا، بیان تفصیلی معارف یا مجموعه موضوعاتی است که قرآن به طور مستقیم به آنها پرداخته یا به نوعی از قرآن، قابل استنباط است (کریمی، ۱۳۸۷: ۲۵۹). هرچند دامنه و تنوع منظومه و مجموعه یادشده، مورد اختلاف قرآن پژوهان است، لکن نقطه اشتراک آنان، جامعیت قرآن در حوزه هدایت انسانی در تعامل با خود، خدا و هستی است. جامعیت قرآن در رویکردی کلامی به پدیدآورنده آن ریشه دارد که بر پایه آن برای خداوند با توجه به علم، حکمت و قدرتش بسیار آسان است که کتابی را تألیف کند که در آن پاسخ نیازهای اساسی انسان وجود داشته باشد. جلوه دیگر این قدرت، کتاب تکوین و هستی است که نیازهای حیاتی انسان را در خود جای داده است؛ از این رو امکان جامعیت برای قرآن، امری ممکن است و هیچ امتناع عقلی بر وقوع آن وجود ندارد. رهاورد این بحث، حجیت آموزه‌های قرآنی و توسعه آن در ادوار تاریخی پس از نزول است که متأثر از اصل جامعیت قرآن است و در نوع نگاه مفسران به قرآن تأثیر دارد. چنین مفسرانی، نگاهی فرازمانی - فرامکانی به قرآن دارند و قرآن را دربردارنده پاسخ‌های ناب و رها از قید تاریخ، به نیازهای هدایتی انسان می‌بیند، از این رو در تفسیر خود، سیمایی زنده و پویا از قرآن به نمایش می‌گذارند. مقوله جامعیت قرآن، موضوعی سهل و ممتنع است. در نگاه ابتدایی و سطح نظریه، تبیین و تحلیل آن ساده و آسان به نظر می‌آید، اما در مقام عمل و عینی‌سازی با دشواری‌های روبه‌رو است. این دشواری‌ها را می‌توان در قالب پرسش‌های ذیل مطرح کرد: ۱. آیا قرآن فی‌نفسه (مستقل از هر منبع دیگری)، در پاسخگویی به نیازها و مسائل انسانی در ادوار مختلف، جامعیت بالفعل دارد یا جامعیت قرآن بالقوه است و برای عینی‌سازی آن باید به منبع دیگری مراجعه کرد؟ و در این صورت، آن منبع چیست؟ ۲. آیا جامعیت در همین الفاظ و عبارات ظاهری قرآن قرار دارد یا امری فراتر از ظاهر است؟ آیا با استنتاج ظاهر و عرضه مسأله‌ای نوآمد بر قرآن، می‌توان به جامعیت آن در پاسخگویی به مسائل دست یافت، یا امری فراتر از استنتاج و عرضه مدنظر است؟ ۳. چه نسبتی میان جامعیت قرآن با سنت نبوی وجود دارد؟ ۴. آیا هر مفسری در مقام عمل، توان دستیابی به جامعیت قرآن را دارد یا دستیابی به جامعیت در انحصار مفسرانی خاص



یا روشی ویژه می‌باشد؟ ۵. در طول تاریخ اندیشه اسلامی کدام جریان، ادعای دستیابی به جامعیت قرآن را داشته است و بر استوارسازی مبانی فقهی، اعتقادی، اخلاقی و غیره بر پایه جامعیت قرآن تأکید کرده است؟ ۶. آیا روی آوردن برخی از مذاهب فقهی و کلامی اهل سنت به روش‌های ظنی، قیاسی و حدسی را می‌توان نشانه‌هایی از عدم دستیابی به جامعیت قرآن دانست؟ ۷. چرا با وجود شهرت نظریه جامعیت قرآن، استدلال و استشهاد به قرآن در مسائل مختلف فقهی، اعتقادی و اخلاقی در آثار اندیشمندان اسلامی چندان گسترده نیست؟ بدیهی است که پرداختن به پاسخ هر یک از این پرسش‌ها مجال گسترده‌ای را می‌طلبد، لکن با تبیین نظریه جامعیت تبعی قرآن تا حدی پاسخ این پرسش‌ها روشن خواهد شد.

پذیرش جامعیت قرآن در نوع نگاه مفسر به کارآمدی گزاره‌های قرآن در پاسخگویی به نیازهای هدایتی انسان تأثیر دارد و بهره‌وری همیشگی از قرآن در عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی می‌تواند خود، یکی از ابعاد اعجاز قرآن به‌شمار آید. میان مفسری که آموزه‌های قرآن را تاریخی و محدود به عصر نزول آن تصور می‌کند با مفسری که متأثر از ویژگی جامعیت قرآن، نگاهی فرازمانی - فرامکانی به قرآن دارد و قرآن را دربردارنده پاسخ‌های ناب و رها از قید تاریخ، به نیازهای هدایتی انسان می‌بیند، تفاوت بسیاری وجود دارد. همچنین این نگاه در چهره تفسیر نیز تأثیر می‌گذارد؛ مفسری که نگرش مبتنی بر جامعیت به قرآن دارد، آموزه‌های آن را هم‌اکنون کارآمد می‌بیند و از این رو در تفسیرش سیمایی زنده و پویا از قرآن به نمایش می‌گذارد و گزاره «قرآن سخن می‌گوید» را به تصویر می‌کشد. اما مفسری که قرآن را متنی صرفاً تاریخی و با محدودیت‌های هدایتی تصور می‌کند، در تفسیر خود صرفاً به تقریر آرا اندیشمندان و مفسران و توصیفی تاریخی از متن می‌پردازد و برآیند چنین تفسیری گزاره «قرآن گفته است» خواهد بود. در نتیجه، جامعیت قرآن از دو منظر، کلامی است: نخست در عقلانی بودن اصل امکان آن که با استفاده از روش مقایسه‌ای اثبات می‌شود؛ دیگر در حجیت آموزه‌های قرآنی و توسعه آن در ادوار تاریخی پس از نزول که خود بحثی کلامی و متأثر از اصل جامعیت است و در نوع نگاه مفسران تأثیر می‌گذارد.

از نظر تاریخی، پیشینه و خاستگاه جامعیت قرآن، در خود آیات قرآن کریم ریشه دارد. در این آیات با تعبیری چون تبیان (نحل: ۸۹) و تفصیل کل شیء (یوسف: ۱۱۱؛ انعام: ۱۱۴)، عدم تفریط (انعام: ۳۸؛ انعام: ۵۹)، کمال‌یافتگی دین (مائده: ۳) و غیره به این ویژگی

اشاره شده است. هرچند در این آیات، اصطلاح جامعیت به کار نرفته است، در تراش تفسیری فریقین از آنها در تبیین ویژگی جامعیت قرآن استفاده شده است. پس از آیات خود قرآن، جامعیت قرآن در بیانات نبوی آمده است؛ از جمله «أَوْتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ»؛ «به من سخنان جامع (گنجینه‌های معرفت) داده شد.» (ابن حنبل، بی تا: ۲/۲۵۰) پس از رحلت پیامبر ﷺ، در میان مذاهب و مکاتب فکری اسلامی، جامعیت قرآن پیش‌تر و بیشتر در مدرسه تفسیری اهل بیت و در رأس آنان در نهج البلاغه امام علی علیه السلام، صحیفه سجادیه امام سجاد علیه السلام و دیگر روایات اهل بیت علیهم السلام تبیین و تحلیل شده است و امامان شیعه با نمایش نمونه‌هایی، توانمندی خود را در عینی‌سازی این ویژگی قرآن نشان داده‌اند.

۱. نظریه‌های جامعیت

به‌طور کلی مجموع رویکردهای اثباتی موجود در مسأله جامعیت قرآن در دو نظریه جامعیت/استقلالی و جامعیت تبعی قابل جمع است. جامعیت استقلالی نیز به گونه‌های جامعیت مطلق، نسبی و مقایسه‌ای تقسیم می‌شود که هر یک طرفدارانی دارد. نظریه جامعیت/استقلالی، جامعیت قرآن را تنها در خود قرآن و بدون انضمام به چیز دیگری جستجوی می‌کند و بر این تصور است که هر مفسری امکان دستی‌یابی به آن را دارد. این نظریه که از جمله در مکتب خلفا، مبنای نظریه‌پردازی بوده است، هیچ‌گاه عملیاتی نشده و صرفاً در مقام ادعا مانده است. در مقابل، مدرسه اهل بیت علیهم السلام، در نظر و عمل، نظریه جامعیت تبعی را محقق نموده است. براساس نظریه جامعیت تبعی، ویژگی جامعیت قرآن تنها برای پیامبر ﷺ و عترت به شکل استقلالی و بدون هیچ واسطه و استمداد از منبع دیگری مطرح است، اما دستیابی دیگران به جامعیت قرآن تنها از طریق عترت و به ضمیمه ایشان ممکن است. به سخن دیگر دستیابی به جامعیت قرآن منهای معارف اصیل امام علی علیه السلام و دیگر امامان تقریباً غیرممکن است. براساس این نظریه، تحقق عینی تبیان کل شیء بودن قرآن در عرصه‌های هدایتی، در گرو عترت‌مداری در قرآن‌شناسی است و این مقام عترت در دانش خاص آنان در شناخت قرآن ریشه دارد. تحلیل نشان می‌دهد میان این دو نظریه از لحاظ روش و راهکار دست‌یابی به جامعیت قرآن اختلاف جدی وجود دارد. هرچند مکتب خلفا با شعار «حسبنا کتاب الله» (صنعانی، بی تا: ۴۳۸/۵؛ ابن حنبل، بی تا: ۱/۳۲۵؛ بخاری، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۵؛ نیشابوری، بی تا: ۷۶/۵) داعیه جامعیت قرآن را داشت، اما در حقیقت به دنبال نادیده گرفتن نقش عترت در قرآن‌شناسی بود و دیری نپایید که تاریخ، پوشالی بودن این ادعا را



با گرایش به رأی، قیاس و استحسان نشان داد و معلوم شد آبخشور آن، ملاحظات سیاسی بوده است نه مبانی علمی. (نصیری، ۱۳۸۶: ۱۹۶) در دوره معاصر نیز برداشت نادرست عده‌ای از آیات، بیانگر جامعیت قرآن تحت تأثیر پنداره سیاسی «حسبنا کتاب الله»، سبب پیدایش جریانی به نام قرآن‌بستگی (القرآنیون) در جهان اهل سنت شده است. (اسعدی، ۱۳۸۵: ۹۵-۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۶۴)

۲. مبانی نظریه جامعیت تبعی

نظریه جامعیت تبعی قرآن برآیند سیستم خاص قرآن در تبیین خود و مجموعه‌ای از عوامل تاریخی است. شاید مقصود برخی از بزرگان معاصر امامیه که به جامعیت دین بر پایه کتاب و سنت و نه جامعیت صرف قرآن معتقد هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۱۰) اشاره به همین نظریه باشد که بر نقش عترت در دستیابی به سنت تبیینی و تعلیمی پیامبر ﷺ در قرآن‌شناسی تأکید دارد. براساس این نظریه، پس از رحلت پیامبر ﷺ، عترت نبوی نقش تبیینی و تکمیلی در عینی‌سازی جامعیت قرآن دارند و به هیچ‌وجه مقصود، کاستن از جامعیت قرآن یا مشروط نمودن جامعیت قرآن به عترت نیست. این پیش‌فرض مبتنی بر این اصل است که عترت، تنها منبع و روش مورد تأیید و تضمین پیامبر ﷺ در قرآن‌شناسی است و تنها جریان علمی است که دانش خود را بدون واسطه از آبخشور وحیانی گرفته‌اند و همچنین تنها جریانی است که در طول تاریخ تا پایان حیات دنیا باقی خواهد بود. همان‌طور که در عهد نبوی تبیین و عینی‌سازی جامعیت قرآن به مراجعه به پیامبر ﷺ منوط بود (سیستم ارجاع)، پس از رحلت ایشان نیز دستیابی به این ویژگی قرآن نیازمند به همان شرط است و تحقق این شرط به عترت نبوی واگذار شده است. در حقیقت، رجوع به عترت برای کشف و عینی‌سازی جامعیت همانند رجوع به رسول خدا ﷺ است و پیامبر با توصیه روش تقلینی، نسبت این‌همانی میان خود و عترت، برقرار نموده است. غیر از روش تقلینی، روش معتبر دیگری در عینی‌سازی جامعیت قرآن در عهد پس از پیامبر اسلام ﷺ وجود ندارد. مسئولیت عینی‌سازی جامعیت قرآن پس از رحلت رسول خدا ﷺ، بر عهده عترت ایشان نهاده شد. راز انتخاب عترت برای این وظیفه خطیر، شایستگی خاص آنان از جمله وراثت قرآن بود که دیگران از آن بهره‌ای نداشتند. بر اساس روایت «فإنّ فینا اهل البیت فی کل خلف عدولا ینفون عنه تحریف الغالین، وانتحال المبطلین، وتأویل الجاهلین» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲/۱)

یکی از رسالت‌های اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، حراست از کیان قرآن و شریعت اسلامی از گزند قرائت‌های معاندان بوده است که هر یک داعیه عرضه معرفت دینی در موضوعات مختلف داشته‌اند. استنادات مکرر و مستمر اهل‌بیت (علیهم‌السلام) به آیه «... ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ...» (فاطر: ۳۱-۳۳) نشان می‌دهد بنیاد دانش دینی آنان بر آموزه وراثت قرآن استوار بوده است و از آن به عنوان عیاری در راستی آزمایی دیگر قرائت‌ها بهره جسته‌اند. حدیث امام رضا (علیه‌السلام) در مناظره با دانشمندان اهل سنت در مجلس مأمون، مفصل‌ترین و روشن‌ترین سند روایی-تاریخی در تبیین این آموزه و شرایط تحقق آن می‌باشد. برابر این آموزه، قرآن مرجع و عیار اعتبار هر معرفت دینی است؛ از این رو وراثت قرآن، بنیاد و عیار علم دینی اهل‌بیت (علیهم‌السلام) است. چپستی وراثت قرآن و شرایط تحقق آن، روش اهل‌بیت (علیهم‌السلام) در تحلیل و اثبات وراثت قرآن و نتایج نظری و کاربردی وراثت قرآن در نظریه‌پردازی دینی در پژوهش مستقلی به اثبات رسیده است. (راد، ۱۳۹۰: ۲۵۰)

۲-۱. مبانی عقلی جامعیت تبعی قرآن

۲-۱-۱. برهان خاتمیت

قرآن مهم‌ترین و عالی‌ترین معجزه حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و معجزه‌ای عقلی، باقی و ابدی است. از میان پیامبران تنها به ایشان معجزه باقی اعطا شده است و معجزه باقی، از شئون خاتمیت و بهترین سند و برهان بر خاتمیت آن حضرت است. قرآن افزون بر ۲۰ نوع وجه اعجاز دارد که یکی از آنها زنده بودن در همه زمان‌هاست. (ربانی، ۱۳۸۷: ۸۳-۱۰۱) میان خاتمیت دین اسلام با جامعیت قرآن ملازمه وجود دارد. نتیجه منطقی تثبیت خاتمیت دین اسلام با دلایل نقلی و عقلی، پذیرفتن جامعیت قرآن به نحو عموم است؛ زیرا میان خاتمیت اسلام و جامعیت مطلق قرآن، ملازمه برقرار است. به تعبیری دیگر، باید راز خاتمیت را در چگونگی رهنمودها و مقررات و شیوه طرح آنها دانست، یعنی طرح جامع و کلی که بیان چیزی در آن فروگذار نشده باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۹). شرط تحقق الزامات خاتمیت برای دوره پس از رحلت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) وجود یک فرایند اطمینان‌بخش برای احراز جامعیت قرآن می‌باشد که در نظریه جامعیت تبعی تمهید شده است.



۲-۱-۲. برهان وجوب لطف

عدم قصور الهی در بیان اصول پاسخ‌دهی به مسائل، مقتضای لطف الهی است. اگر فرض کنیم دین اسلام نسبت به بیان مسائلی کوتاهی کرده است و مواردی یافت شود که اسلام در آن موارد اظهار نظر نکرده است، این امر، موجب سرخوردگی و گمراهی افراد می‌شود. حال آنکه این عمل از لطف خداوند دور است (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۲۳). قاعده لطف همان طور که در اثبات مطلق نبوت (نبوت عامه) اقامه می‌شود، به طریق اولی در نبوت خاتم - که مختص حضرت محمد ﷺ است - نیز وارد است؛ زیرا بعثت ایشان مکمل دایره نبوت و موجب اكمال فیض و تمامیت لطف الهی و رحمت الهی و عنایت تام ربانی است و در حقیقت، نور علی نور و متمم این لطف می‌باشد. این برهان از آیات «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲)؛ «اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ» (شوری: ۱۹)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) متخذ است. (ربانی، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۴) لازمه سریان این لطف در دوره پس از رحلت نبوی وجود سازوکار مطمئن و اقناع‌کننده‌ای است که مخاطبان را از نظریه صحیح قرآن در ابعاد مختلف حیات دینی سیراب نماید.

۲-۱-۳. برهان تکامل دین

کامل بودن دین اسلام در مقایسه با دیگر ادیان، اقتضا می‌کند که قرآن نسبت به هر مسأله دینی بیان‌گر باشد؛ زیرا در غیر این صورت، نمی‌توان چنین دینی را دین کامل دانست. علامه طباطبائی، در جای‌جای تفسیر المیزان، به لزوم تبعیت پیروان دیگر شریعت‌ها از اسلام تأکید دارد و آن را طی قاعده «اکملیت شریعت لاحق از شرایع سابق»، مطرح نموده است. برای نمونه، در جایی می‌نویسد: «هر شریعت لاحقی اکمل از شرایع سابق است.» (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۱۳۰/۲) و در تفسیر آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه: ۶) می‌نویسد: «شریعت اسلام از تمام جهات از شرایع امم پیشین کامل‌تر و گسترده‌تر است.» (همان، ۳۵/۱ و ۱۴۷/۱۳) نظر به تغییر مسائل حیات انسانی در دوره پس از رحلت نبوی لازم است این کمال و بیان بودن دین و قرآن برای مخاطبان اثبات شود و این جز با دستیابی به صورت کامل قرآن ممکن نیست. هرچند مفاد این براهین نظری از جمله پشتوانه‌های نظری جامعیت قرآن در عهد نبوی هستند، به همین سان مفاد این براهین نظری نیز در اثبات جامعیت قرآن پس از رحلت ایشان جاری است. به سخن دیگر، از منظر عقلی باید در نظام معرفتی اسلام سازوکاری تمهید شده باشد که نسل‌های بعد به تبیین و تعلیمات قرآن‌شناختی نبوی در تحصیل جامعیت قرآن دسترسی داشته باشند. تمهید این

سازوکار، ضرورتی عقلی است و فقدان آن با عدم خاتمیت و عدم جامعیت کتاب مساوی خواهد بود؛ به‌ویژه آن که عقل به دلیل اختلافات و تناقضات آرای تفسیری در درستی ادعاهای تمام فرق اسلامی در نمایاندن جامعیت قرآن تردید می‌کند و همچنان خود را نیازمند حجتی قطعی و روشن در این مسأله می‌داند. این سازوکار در دوره حیات پیامبر ﷺ در حدیث متواتر ثقلین تمهید شد و پیامبر ﷺ با معرفی عترت خویش به عنوان آگاه‌ترین مردمان به شناخت قرآن راه را برای هر نوع عذر و بهانه‌ای در این عرصه بست.

۲-۲. مبانی نقلی جامعیت تبعی قرآن

افزون بر حدیث ثقلین و دیگر احادیث نبوی که بر آگاهی جامع عترت از قرآن دلالت دارد، اهل‌بیت علیهم‌السلام در روایات متعددی بر توانمندی خاص خویش در ارائه پاسخ هر مسأله‌ای از قرآن تأکید داشته‌اند. از جمله این روایات می‌توان به احادیث با محتوای «عترت؛ قیم قرآن» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۱۶۸)، «عترت؛ وارثان قرآن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۸-۲۱۴/۲۳ و ۱۸۰-۱۸۵/۴۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۴: ۴۹/۱۸ و ۱۳۹) و «عترت؛ مستنطق قرآن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲/۸۹ و ۱۹۸/۲۳) اشاره کرد. این روایات به‌عنوان دلیل نقلی و هم به‌عنوان ادله تاریخی معتبر می‌توانند در اثبات مدعای ما مفید باشند. پشتوانه عقلی حجیت روایات یادشده، دلیل عصمت است که سخن معصوم را در موضوعات رفتاری و شناختی حجیت می‌بخشد. کثرت روایات از معصومان متعدد نیز می‌تواند اصل موضوع آگاهی عترت از تمامیت قرآن را اثبات کند. در تاریخ اندیشه اسلامی جز اهل‌بیت علیهم‌السلام، افراد دیگری ادعای داشتن این فهم و توان در عینی‌سازی قرآن را نداشته‌اند و هر کسی جز آنان این ادعا را مطرح نمود، از آزمون، پیروز بیرون نیامد.

جامعیت قرآن در پاسخگویی به نیازها و مسائل فراوی انسان، اصلی مسلم و بدیهی نزد اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده است و بارها بر آن تأکید نموده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۵۹، ح ۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۸۹، ح ۲۵؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۹۳/۱، ح ۳۲). در ادامه برای اثبات نقش تبیینی و تکمیلی عترت در شناخت جامعیت قرآن، به جهت تکرار احادیث تنها به روایاتی از امام صادق علیه‌السلام می‌پردازیم که بر این ادعا دلالت دارند. پیش‌تر ضروری است توجه داشته باشیم که مطابق اصل تاریخی‌نگری در فهم و تفسیر متون، روایات یادشده را باید در پرتو گفتمان فکری و اندیشه‌ای عصر امام صادق علیه‌السلام معنا کرد و فهمید تا به حقیقت آنها دست یافت. تفسیر بریده از گفتمان یادشده، معنایی گنگ و مبهم در اختیار ما خواهد گذاشت.



فضای فرهنگی عصر امام صادق (علیه السلام)، دوره ظهور و بروز جریان‌های مختلف فکری همانند معتزله، مرجئه و غیره در جهان اسلام است که هر یک داعیه شناخت و آگاهی از منابع اسلام، به‌ویژه قرآن را داشتند. در این فضای فکری و فرهنگی، امام صادق (علیه السلام) با بازخوانی دوباره مفاد حدیث ثقلین در پیوند عترت با قرآن و دیگر احادیث نبوی در باب اعلمیت عترت «لَا تُعَلِّمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۰۹/۱) بر عترت‌مداری در اسلام‌شناسی، به‌ویژه قرآن، در روایات متعددی بر چند اصل بنیادی تأکید دارند:

۱. ثبوت جامعیت قرآن: قرآن توان و ظرفیت پاسخگویی به تمام مجهولات، پرسش‌ها و نیازهای فراوری انسان را دارد (همان، ۶۱). امام (علیه السلام) با استناد به ظهور آیاتی از قرآن کریم، مفاد آنها را دلیل بر جامعیت دانسته‌اند (همان، ۲۶۱، ح ۲). با توجه به این روایات، حضرت، جامعیت کتاب را از طرف خویش به‌عنوان یک مبنا و نظریه در قرآن‌شناسی مطرح می‌کنند و با تکرار آن در مواضع مختلف، اصل جامعیت را به پرسمان و گفت‌وگو می‌گذارند. اینها همه نشانه‌ای است بر اینکه اصل جامعیت نزد امام (علیه السلام) مبنایی قطعی و مسلم دارد و تردیدی در آن نیست. قلمرو زمانی معارف قرآنی، از آغاز خلقت تا قیامت را پوشش می‌دهد و نوع معارف آن نیز ساحت آسمان و زمین را دربرمی‌گیرد که کنایه از کلیت دنیاست و با یادکرد اخبار بهشت و جهنم بر دربردارندگی قرآن بر اخبار غیبی که از دسترس عقل خارج است، اشاره می‌کند.

۲. عترت‌مداری در فهم جامعیت: عترت نبوی، دانش دستیابی به جامعیت قرآن و چگونگی بهره‌وری از آن در مسائل نوآمد را دارند. امام (علیه السلام) با تعابیر «أَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ» (همان، ۶۱)، «نَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ» (عیاشی، بی‌تا: ۱۶۱، ح ۷) و «وَعِنْدَنَا وَاللَّهِ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلِّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۲۹/۱) بر توانایی منحصر به‌فرد خود و دیگر امامان در کشف پاسخ نیازها و مسائل از قرآن تأکید نموده‌اند. (نصیری، ۱۳۸۶: ۳۳۸) ایشان در حقیقت به این اصل اشاره دارند که عترت، عالمان به حلال و حرام، عارفان به جمیع احکام و دانایان به امور و اسباب هستند؛ زیرا دانش همه اینها در قرآن وجود دارد و علم به کتاب نیز نزد عترت است و آنان در این علم، بی‌همتا و از مصادیق «أَوْ مِنْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» هستند. (مازندرانی، ۱۴۲۱: ۲۹۹/۲) به سخن دیگر، این دانش را خداوند به اهل بیت (علیهم السلام) عنایت کرده است و دیگران از این دانش ویژه اعطایی، سهمی ندارند. امام با تعبیر «أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفِّي» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۱۷، ح ۳؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۶۱/۱) از تشبیه ادراک معقول بر محسوس، برای ایضاح و تقریر افزون‌تر مقصودش بهره جسته است، چون ادراک محسوس نزد بیشتر مردم از ادراک معقول قوی‌تر

است؛ هرچند نزد خواص عکس آن صدق می‌کند (مازندرانی، ۱۴۲۱: ۳۰۱/۲). امام صادق علیه السلام در روایتی دیگر، تمام افراد اهل بیت علیهم السلام را دارنده علم به تمام قرآن معرفی کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۸/۲). پیش‌تر امام علی علیه السلام نیز به ضرورت عترت‌مداری در فهم قرآن توجه داده بود که در غیراین‌صورت، آیات قرآن به گزاره‌های صامتگی تبدیل خواهند شد (همان، ۸۲/۸۹) که هرگز نمی‌توانند با نیازهای عصری انسان ارتباط برقرار سازند و در عمل، از متن زندگی فردی و جمعی آدمیان برکنار خواهد ماند. (کلانتری، ۱۳۸۶: ۲۹) ازاین‌رو امام صادق علیه السلام به نطق در آوردن قرآن در پاسخ‌دهی به مسائل نوآمد را در توان اهل بیت علیهم السلام دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۸/۲۳). این توانمندی عترت در علم به تمام قرآن چنان نزد اهل بیت علیهم السلام قطعی و مسلم است که مدعیان غیر از خود را دروغگو و ناتوان از آن خوانده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۲۸/۱). توصیف امام علی علیه السلام به قیم القرآن به انحصار دانش تمام قرآن نزد ایشان اشاره دارد که دیگر صحابه، فاقد آن بودند. (همان، ۱۶۸) برخی از عالمان اهل سنت نیز به اختصاص علم قرآن به اهل بیت علیهم السلام تصریح داشتند. (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۲)

۳. راز انفراد عترت در علم به جامعیت قرآن: امام علیه السلام با تعبیر «قَدْ وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۱/۱) در طلوعه سخن خویش، از باب دفع دخل مقدر به تفاوت ماهوی و جوهری وجود علمی خویش و دیگر افراد عترت نبوی با مدعیان قرآن‌شناسی اشاره می‌کند. این عبارت، وجه تمایز وجود علمی عترت با دیگران است. امام در واقع به این نکته اشاره دارند که من از دو حیث جسم و صورت و معنا و سیرت، به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اتصال وجودی دارم (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱)؛ خاستگاه وجود جسمی من به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌رسد که روشن و بدیهی است، اما مهم‌تر از آن، وارث معنوی و علمی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستم که انحصاری است و دیگران در آن نصیبی ندارند. به سخن دیگر، جسم مطهر، روح مقدس و عقل منور ایشان مشتق از جسم و روح و عقل نبوی است و علم و کمال امام، عین علم و کمال پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و قرآن را به تأیید ربانی، الهام لدنی، تعلیم ابوی و اعلام نبوی آن‌گون که نازل شده است، می‌دانند. البته علم امام، بسان علم و تعلم افراد عادی نیست که به زمان و فکر زیاد نیاز داشته باشد، بلکه حسب کمال ذاتی، صفای باطن و ذهن و قوت فهم با کمترین توجه و در کوتاه‌ترین زمان، علم پیدا می‌کنند و این در اتصال آن به خاستگاه فیض ریشه دارد. (مازندرانی، ۱۴۲۱: ۲۹۹/۲)

۴. فراخوانی برای هم‌اوردی: تحلیل تاریخی روایات یادشده با توجه به فضای فکری عصر امام صادق علیه السلام، نشان می‌دهد طرح این ادعا در آن روزگار نوعی فراخون به



همآوردی دیگران در قرآن‌شناسی است که مدعیان تفسیر را به آزمونی سخت فرا خوانده است تا چند و چون توانمندی‌های آنان و راستی و ناراستی نظرهایشان با عیار نقد سنجیده شود. با این رویکرد به روایات یادشده، امام نوعی پالایش روش‌شناختی در تفسیر قرآن را نیز انجام داده است. امام حسب رسالت هدایت‌گری که برعهده داشت و به‌منظور اتمام حجت بر تمام انسان‌های تشنه‌ی شناخت قرآن بر علم عترت در این باب تصریح و تأکید دارد تا جای عذر و بهانه‌ای وجود نداشته نباشد.

۵. بازگشت به قرآن‌محوری: همچنین تأکیدات امام صادق (ع) در این مقوله، فراخوانی برای عموم متفکران اسلامی در راستای قرآن‌محوری در اندیشه‌ورزی دینی است که می‌توان آن را بازگشت به قرآن نام نهاد. پیام این رویکرد، دعوت اندیشه‌وران مسلمان را به تأمل در ابعاد پیدا و ناپیدای این کتاب نام نهاد و تذکری است بر اینکه قرآن برای اجابت نیازها و مسائل بشر کافی است، اما فهم آن روش و لوازم خاص خود را دارد و با وجود چنین کتابی نباید از روش‌های ظنی چون قیاس در استنباط احکام شرعی بهره برد.

پیش‌تر از امام صادق (ع)، پدر بزرگوار ایشان امام باقر (ع) نیز در تصحیح حرکت اندیشه‌ورزی دینی عصر خویش تلاش‌های زیادی صورت داد و اتمام حجت‌های متعددی با افراد به ظاهر عالم دینی و جریان‌های فکری روزگار خویش انجام داد. ایشان با صدای رسا و معنادار بر محوریت عترت اهل بیت (ع) در علم دینی تصریح و تأکید فرمودند و اظهار داشتند چنین دانشی را جز نزد آل محمد جای دیگری نخواهید یافت، اگرچه شرق و غرب عالم را زیر پا بگذارید (صفار، ۱۴۰۴: ۳۰). هر چه نزد مردمان وجود دارد، تراویده از دانش علوی است و اینک همان دانش در بیت باقری (ع) است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۹۹/۱). این گونه اتمام حجت‌ها و برکشیدن دانش عترت در بیانات ائمه (ع) در حضور عالم‌نماها چنان متعدد است که محدثی چون کلینی، بابی مستقل به آن اختصاص داده است (همان). عنوان باب یادشده نگرش کلامی مرحوم کلینی به گستره علم عترت و پذیرش آن از سوی وی را نشان می‌دهد. شیخ حرعاملی نیز این قسم از روایات را در میراث حدیثی امامیه بی‌شمار می‌داند، هرچند خود، تنها به گزارش ۷۸ روایت بسنده نموده است. عنوان بابی که وی برای این روایات برگزیده است، دیدگاه کلامی ایشان در این مسأله را باز می‌تابد. (حرعاملی، ۱۴۱۸: ۱/۴۸۰) بر پایه مبانی نقلی، تقریرهای متنوعی در تبیین نسبت جامعیت قرآن با سنت معصومان ارائه شده است؛ مهم‌ترین این تقریرها رابطه ظاهر و بطن و دوگانه‌محوری در بازشناسی رابطه متقابل قرآن و سنت است. طرفداران تقریر

نخست، جامعیت قرآن را با باطن آن پیوند زده‌اند و اساساً روایات جامعیت قرآن را به نقش امام در تبیین باطن قرآن ناظر دانسته‌اند. (کریمی، ۱۳۸۱: ۷۱-۷۹)

تقریر دوم با وجود قابل‌دستیابی بودن مفاهیم قرآن برای عموم، بر این مهم تأکید دارد که «قرآن، چه برای وصول به حقایق و بطون قرآن و چه برای رفع ابهامات آن و چه برای دستیابی به جزئیات و تفصیل معارف دینی، بی‌نیاز از سنت نیست. سنت در این دیدگاه به‌عنوان منبعی مستقل و در عرض قرآن، مطرح می‌شود و به طُرُق گوناگون ایفای نقش می‌کند. سنت، مفسر قرآن است و مفسر می‌تواند ناسخ، مخصص، مقید، حاکم یا وارد بر مفسر باشد. سنت می‌تواند هم نقش تبیینی داشته باشد و هم می‌تواند با آوردن مطالبی نو، نقش نوگستری را بازی کند. به بیان دیگر، سنت می‌تواند افق‌های قرآن را بگشاید؛ چنان‌که می‌تواند افق‌های نوینی را در پیش روی ما بنمایاند. بر اساس این نظریه، قرآن و سنت به‌مثابه دو کتاب هستند که به فراخور، یکی به کلیات پرداخته و دیگری وارد جزئیات و تفصیل همان کلیات شده است.» (کریمی، ۱۳۸۱: ۳۳۱)

از هر دو تقریر چنین به‌دست می‌آید که دستیابی به جامعیت قرآن در گرو آگاهی از دانش قرآن‌شناسی معصومان به‌ویژه علم و سنت تبیینی و تعلیمی پیامبر ﷺ است که از تمام قرآن آگاهی کامل و جامع داشته است و پیش‌تر اثبات شد که این آگاهی به عترت ایشان منتقل شده است. در نتیجه، این دیدگاه‌ها می‌تواند مؤید و شاهد اثباتی ادعای ما در مبنای جامعیت غیراستقلالی قرآن باشند.

۳. تطبیق نظریه جامعیت تبعی

از نظر تاریخی نیز اگر به تاریخ مسلمین پس از رحلت نبوی دقت کنیم، خواهیم دید اختلافاتی که در میان امت اسلامی در ساده‌ترین مسائل اسلامی روی داد و رفته‌رفته جریان رأی و اجتهاد در مقابل جریان نص پا گرفت و زمینه برای عقل‌گرایی ظنی و قیاسی در میان برخی از توده‌های فکری جهان اسلام فراهم شد. گاه اهتمام به حدیث چنان اوج گرفت که به هر ربطی و یابسی اعتماد کردند و گاه جعل چنان بالا رفت که برخی در اعتبار روایات موجود تردید کردند. در این میان تنها جریانی که قرآن‌محوری را معیار سلیم در اندیشه و رفتار می‌دانست و بر جامعیت آن در پاسخگویی به نیازها و مسائل فراروی انسان مسلمان تأکید داشت و دیگران را به آن فرا می‌خواند، مدرسه عترت نبوی است. پیشوایان این مدرسه بر جامعیت قرآن پای فشردند و دیگر نحله‌ها را بر



محور قرار دادن قرآن در اندیشه‌ورزی توصیه کردند. گویی افزون بر پیش‌فرض جامعیت قرآن، توان دیگری در این پیشوایان بود که به آن اعتماد داشتند و دیگران فاقد آن بودند یا بهره‌ای کامل از آن نداشتند، وگرنه سراغ روش‌های ظنی، ادله نامعتبر عقلی، روایات مجعول و غیره نمی‌رفتند و این همه اختلاف آرا و فتاوا را دامن نمی‌زدند. عقل نمی‌پذیرد که خداوندی حکیم در دینی با کتابی واحد و با پیامبری مشترک چندین حکم در یک مسأله داشته باشد. داستان تا آنجا پیش می‌رود که نظریه انسداد و تصویب در استنباط احکام پیش می‌آید. به نظر می‌رسد همه اینها در رویگردانی خواسته و ناخواسته جریان‌های فکری اسلامی از محوریت قرآن در اندیشه دینی در تمام ساحت‌ها ریشه دارد؛ یا به ناتوانی آنان در بهره‌وری از قرآن مربوط است که نمی‌توانستند اصول نیازها را از قرآن برگیرند و مسائل نوآمد را به آن پاسخ گویند. اما مدرسه عترت نبوی در این همه‌مه و هیاهو، با تکیه بر محوریت قرآن، قرآن را آماده پاسخگویی به نیازهای عصر می‌داند و داعیه‌داران تفکر را به چالش می‌کشانند. این همه نشانگر این است که عترت در عینی‌سازی جامعیت قرآن نقش تبیینی و تکمیلی در روش و منبع دارد.

۳-۱. اصل آزادی انسان

در منابع تفسیری و فقهی اهل سنت اذعان شده است که علی علیه السلام برخلاف رأی خلیفه دوم با استناد به آیه «وَسَرَّوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» (یوسف: ۲۰) در مواقع اختلافی اصل در هر انسانی را آزاد بودن وی دانسته است (جصاص، ۱۴۱۵: ۲۱۸/۳). هرچند این حکم در نگاه اول به روشنی دریافت نمی‌شود، ولی با درنگ ژرف علوی این اصل از مفاد آن اصطیاد شده است. در روایتی نقل شده است که آن حضرت درباره انسان گم‌شده‌ای حکم می‌فرمایند که حر بوده و نمی‌توان با او معامله بنده نمود (کیاهراسی، ۱۴۰۵: ۲۳/۱). جصاص در *احکام القرآن* روایت مزبور از حضرت علی علیه السلام این گونه نقل کرده است: «شعبه از یونس، از عبید از حسن از علی علیه السلام روایت کرده است که علی علیه السلام درباره مرد گم‌شده‌ای حکم کرد که آزاده است و به دنبال حکم، آیه «وَسَرَّوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» را خواند (جصاص، ۱۴۱۵: ۲۱۸/۳). گویی حضرت علی علیه السلام ضمن تفسیر آیه، با قرائت بخشی از آن، رفتار با حضرت یوسف علیه السلام را خلاف مراد الهی و مخالف اصول انسانی می‌دانند و اصل نخستین و اصیل در رفتار با هر انسانی را آزاد بودن وی از قید رقیت بشری بیان کرده است. (ابن‌العربی، بی تا: ۱۰۷۵/۳)

۳-۲. کمترین زمان حمل

روزی زنی را که پس از گذشت شش ماه از ازدواجش دارای فرزند شده بود، نزد خلیفه دوم، عمر بن خطاب آوردند. خلیفه، حکم به سنگسار کردن وی داد. حضرت علی علیه السلام فرمود: «فرزند ملحق به شوهر زن است و او را هیچ حدی نیست. عمر گفت: دلیل شما چیست؟ امام فرمود: از کتاب خدا برای تو دلیل می آورم. خداوند می فرماید: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره: ۲۳۳) و در جایی دیگر می فرماید: «...وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) پس هنگامی که مدت زمان شیر دادن و حمل، ۳۰ ماه باشد و از طرفی، زمان شیر دادن دو سال کامل باشد، می تواند نوزادی شش ماهه متولد شود. عمر با مشاهده استدلال حضرت، آن زن را رها کرد و بچه را به شوهرش ملحق نمود (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵/۱۱۷). این روایت در نقل شیخ مفید چنین ادامه یافته که به نظر می رسد راوی آن را افزوده است: «از زمانی که صحابه و تابعان این حکم را از علی علیه السلام اخذ کردند، مطابق آن عمل می کنند.» (مفید، ۱۴۱۴: ۲۰۶/۱)

آل طاووس نیز همین داستان را به اسناد احمد بن حنبل گزارش کرده است (آل طاووس، بی تا: ۲۷) و همچنین در دیگر منابع اهل سنت گزارش شده است (بیهقی، بی تا: ۷: ۴۴۲). در این روایت، امام علیه السلام با استناد به دو آیه، حکم فقهی تعیین کمترین زمان حمل را بیان کرده اند. البته چون حضرت علی علیه السلام به تمام معانی و معارف قرآن احاطه و آشنایی کامل داشتند، از دو آیه، حکم یادشده را ارائه دادند، اما فرد دیگری معلوم نبود که بتواند به چنین سادگی این حکم را از مجموع آیات نتیجه گیری کند. همین آیات در مقابل دیدگان خلیفه نیز وجود داشت و چه بسا آنها را نیز بسیار خوانده بوده است. این برداشت های ژرف و واقع گرایانه یکی از مواهب الهی است که به امامان اهل بیت علیهم السلام داده شده است و بخشی از علوم آنان را تشکیل می دهد. در این آیه، خداوند منان، بی ثمر بودن ایمان حاصل از خوف عذاب را از سنت های الهی برشمرده است؛ سنت هایی که در آن تبدل و تغییری رخ نمی دهد. بنابراین امامان معصوم علیهم السلام در حوزه معارف و احکام، نوآورانی نبوده اند که در کتاب و سنت ریشه نداشته باشد، بلکه استخراج کنندگان احکام الهی از کتاب و سنت بوده اند که دیگران را یارای چنین فهم و دقتی نیست (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۲-۳). آنچه بیان شد مشتم، نمونه خروار بود و نمونه های متعددی را می توان در میراث تفسیری اهل بیت علیهم السلام جویا شد. همگی این مصادیق، توان عترت نبوی در فهم دقیق و جامع قرآن نشان می دهد که مورد تأیید مخالفان نیز قرار گرفته است. به طور قطع



اگر فضای فرهنگی عصر حضور معصومان مناسب بود، نمونه‌های متعدد از این توان ویژه عترت در قرآن‌شناسی به ظهور می‌رسید، اما صد افسوس که جریان عترت‌زدایی بنی‌امیه و بنی‌عباس که در عصیبت و قدرت طلبی ریشه داشت، مانع بهره‌مندی جان‌های تشنه از این چشمه‌های جوشان و زلال معرفت شدند.

۳-۳. قطع دست سارق از مفصل انگشت‌ها

در زمان حکومت معتصم، روزی شخصی اقرار به دزدی کرد و خواستار اجرای حد الهی شد. معتصم علماً از جمله امام جواد علیه السلام را جمع کرد و پرسید: «از کدام قسمت دست باید برید؟» یکی از حاضران گفت: «از میچ» معتصم پرسید: «چرا؟» گفت: «برای این که دست یعنی «انگشت‌ها و کف دست و میچ»، چون خداوند در قرآن درباره حکم تیمم می‌فرماید: «فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم» پس از این استدلال، افراد دیگری نیز با او هم‌عقیده شدند. ولی عده‌ای گفتند: «دست دزد باید از آرنج قطع شود؛ زیرا خداوند درباره حکم وضو می‌فرماید: «و ایدیکم الی المرافق» معتصم رو کرد به امام جواد علیه السلام و پرسید: «تو چه می‌گویی، ابوجعفر؟» امام فرمود: «دیگران نظرشان را گفتند.» معتصم گفت: «به نظرات دیگران کاری ندارم. نظر تو چیست؟» امام جواد علیه السلام فرمود: «مرا معاف کن.» معتصم گفت: «تو را به خدا قسم می‌دهم نظرت را در این باره برای ما بگو.» امام جواد علیه السلام فرمود: «حال که به خدا قسم یاد کردی، می‌گویم. این افراد درباره حکم قطع دست دزد اشتباه کردند و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را نفهمیدند. دست دزد را باید از آخرین مفصل انگشت‌ها قطع کرد و کف دست باید به جا بماند.» معتصم پرسید: «چرا؟» امام پاسخ داد: «رسول الله فرموده است: سجده بر هفت عضو انجام می‌گیرد: صورت، دو دست، دو زانو، دو پا و اگر قرار باشد دست دزد از میچ قطع شود، کف دست برای سجده باقی نمی‌ماند؛ در حالی که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ...» (جن: ۱۸)؛ یعنی اعضای هفت‌گانه سجده از آن خداست و آنچه برای خداست قطع نمی‌شود.» معتصم از فرمایش امام جواد علیه السلام شگفت‌زده شد و دستور داد دست دزد را از قسمت انگشت‌ها قطع کنند. (عیاشی، بی تا: ۳۲۰/۱)

باید به این نکته در فهم این روایت توجه داشت که اگر تفسیر «المساجد» به هفت عضو یادشده جای خدشه داشت، حتماً فقهای که در مجلس معتصم حاضر بودند و در پی فرصتی برای خرده‌گیری بر کلام امام می‌گشتند، به ایشان اشکال می‌کردند. بنابراین چون هیچ‌گونه اعتراضی از طرف فقهای حاضر در مجلس ابراز نشد، معلوم می‌شود به نظر آنان

نیز «المساجد» به معنای هفت عضو سجده بوده و یا دست کم یکی از معانی آن برشمرده می شده است. در ادامه برخی از روایات آمده است که یکی از حاضران به نام ابی داود، قاضی بغداد، بعد از شنیدن بیان امام جواد علیه السلام گفت: «قامت قیامتی و تمّیت انی لم اکّ حیاً» (همان). علامه طباطبایی پس از گزارش کامل متن حدیث در توجیه آن می گوید: «این حدیث را به طور کامل هر چند طولانی، از این رو نقل کردم که مشتمل بر مباحث قرآنی دقیقی است که در فهم قرآنی ما را یاری می رساند.» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۳۳۶/۵)

۳-۴. بی ثمر بودن ایمان حاصل از خوف عذاب

در دوران متوکل عباسی، مردی مسیحی با زن مسلمانی مرتکب عمل خلافی شد. از آن جا که این شخص برخلاف موازین ذمه عمل کرده بود، خونش هدر و قتلش واجب برشمرده می شد. هنگامی که خواستند حکم را جاری کنند، اسلام آورد تا به حکم قاعده «الإسلام یجب ما قبله» جان به سلامت ببرد. در این وضعیت، فقیهان درباره عباسی به چند گروه تقسیم شدند، گروهی گفتند: به حکم این که اسلام آورد، پیوند او از گذشته قطع، و حد از وی ساقط شد و گروهی دیگر گفتند: باید سه بار حد در مورد او جاری شود و گروه سوم فتوای دیگری دادند. متوکل عباسی ناگزیر پاسخ این مسأله را از امام هادی علیه السلام پرسید، امام هادی علیه السلام فرمود: «این فرد محکوم به مرگ است و علت آن این است که چنین ایمانی هنگام تنگنا و خوف و ترس، ارزش ندارد، به گواه این آیه که می فرماید: «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ* فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الْبَنِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (غافر: ۸۴-۸۵). (عیاشی، بی تا: ۳۲۰/۱) همه فقیهان و مفسران، این آیه را خوانده و تفسیر کرده بودند، ولی به چنین فهمی از آیه دست نیافته بودند.

این برداشت های عمیق و واقع گرایانه یکی از مواهب الهی است که به امامان اهل بیت علیهم السلام داده شده است و بخشی از علوم آنان را تشکیل می دهد. در این آیه، خداوند منان بی ثمر بودن ایمان حاصل از خوف عذاب را از سنت های الهی شمرده است؛ سنت هایی که در آن تبدل و تغییری رخ نمی دهد. بنابراین، امامان معصوم در حوزه معارف و احکام، بودن توجه به کتاب و سنت نوآوری نکرده اند، بلکه احکام الهی را از کتاب و سنت استخراج نموده اند، در حالی که دیگران توان دست یافتن به چنین فهم و دقتی را نداشتند. (سبحانی، ۱۳۸۴: ۳-۱۲)



آنچه آمد تنها مصادیقی از نمونه‌های متعددی بود که می‌توان در میراث تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام جویا شد. همه این مصادیق، گویای توان عترت نبوی در فهم دقیق و جامع قرآن از سوی آنان است که مورد تأیید مخالفان نیز قرار گرفته است. به‌طور قطع اگر فضای فرهنگی عصر حضور معصومان مناسب بود، نمونه‌های متعدد از این توان ویژه عترت در قرآن‌شناسی به ظهور می‌رسید، اما صد افسوس که جریان عترت‌زدایی بنی‌امیه و بنی‌عباس - که در سقیفه ریشه داشت - مانع بهره‌مندی جان‌های تشنه از این چشمه‌های جوشان و زلال معرفت شد.

نتیجه‌گیری

رویکردهای اثباتی موجود در مسأله جامعیت قرآن در دو نظریه جامعیت استقلالی و جامعیت تبعی قابل جمع است. جامعیت استقلالی نیز به گونه‌های جامعیت مطلق، نسبی و مقایسه‌ای تقسیم می‌شود که هر یک طرفدارانی دارد. نظریه جامعیت استقلالی، جامعیت قرآن را تنها در خود قرآن، بدون انضمام به چیز دیگری جستجوی می‌کند و بدین معناست که هر مفسری امکان دست‌یابی به آن را دارد. این نظریه که از جمله در مکتب خلفا، مبنای نظریه‌پردازی بوده است، در عرصه عمل به ظهور نرسیده است و صرفاً در مقام ادعا از آن بحث کرده‌اند. در مقابل، نظریه جامعیت تبعی در مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام، در نظر و عمل به اثبات رسیده است. نظریه جامعیت تبعی مدعی است قرآن تنها برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عترت ایشان ویژگی جامعیت را به‌شکل استقلالی دارد. به بیان دیگر، جامعیت مورد ادعای قرآن، بدون هیچ واسطه و استمداد از منبع دیگری، نزد معصومان حاضر است، لکن دیگران تنها از طریق عترت و به ضمیمه ایشان، به جامعیت قرآن دسترسی دارند. براساس نظریه اخیر، تحقق عینی تبیان کل شیء بودن قرآن در عرصه‌های هدایتی، در گرو عترت‌مداری در قرآن‌شناسی است و این مقام عترت، در دانش خاص آنان در شناخت قرآن ریشه دارد و بر مبانی عقلی و نقلی استوار است. با این تحلیل می‌توان گفت میان این دو نظریه از لحاظ روش و راهکار دست‌یابی به جامعیت قرآن اختلاف جدی وجود دارد. هرچند مکتب خلفا با شعار «حسبنا کتاب الله» (صنعانی، بی‌تا: ۴۳۸/۵) داعیه جامعیت قرآن را داشت، اما در حقیقت به دنبال نادیده گرفتن نقش عترت در قرآن‌شناسی بود و دیری نپایید که تاریخ، پوشالی بودن این ادعا را با گرایش به رأی، قیاس و استحسان نشان داد و معلوم شد که آبشخور آن ملاحظات سیاسی بوده است نه مبانی علمی. در

دوره معاصر نیز برداشت نادرست عده‌ای از آیات بیانگر جامعیت قرآن، تحت تأثیر پنداره سیاسی «حسبنا کتاب الله»، سبب پیدایش جریانی به نام قرآن‌بسندگی (القرآنیون) در جهان اهل سنت شده است که دیری نخواهد پایید و به همان آسیب‌های رویکرد پیشینیان خود گرفتار خواهد شد. بر پایه اسناد روایی در میراث تفسیری و فقهی شیعه و اهل سنت، عترت رسول خدا ﷺ توانمندی خود را در عینی‌سازی جامعیت ذاتی قرآن نشان داده‌اند. اعتراف عالمان و فقیهان به این دانش ویژه عترت و خطای خود در فهم مراد قرآن، ضرورت بازخوانی نظریه جامعیت قرآنی در مذاهب اسلامی را نشان می‌دهد.

فهرست منابع

۱. آل طاووس، سیداحمد (بی‌تا)، عین العبرة فی غبن العترة، قم: دارالشهاب.
۲. ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، المسند، بیروت: دار صادر.
۳. ابن عربی (بی‌تا)، احکام القرآن، تحقیق محمد بجاوی، بیروت: دارالمعرفه.
۴. اسعدی، محمد (۱۳۸۵)، «جریان شناسی قرآن بسندگی در دو قرن اخیر (نگاهی به شبه قاره هند و کشورهای عربی)»، حدیث اندیشه، شماره ۱۳، ص ۹۵-۱۰۶.
۵. اسعدی، محمد (۱۳۸۶)، «ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان قرآن‌بسندگی در تفسیر»، مشکوة، شماره ۹۶ و ۹۷، ص ۱۵۷-۱۶۴.
۶. الهی بخش، خدام حسین (۱۴۰۹ق)، دراسات فی الفرق القرآنیون و شبهاتهم حول السنّة، طائف: مکتبة الصدیق.
۷. بخاری، محمدبن حسین (۱۹۸۱)، الصحيح، بیروت: دارالفکر.
۸. بیهقی، احمدبن حسین (بی‌تا)، سنن الکبری، بیروت: دارالفکر.
۹. جصاص، احمدبن علی (۱۴۱۵ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دین، قم: نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)، شریعت در آینه معرفت، تهران: نشر فرهنگی رجا.
۱۲. حر عاملی (۱۴۱۴ق)، تفصیل وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت ﷺ لاحیاء التراث.
۱۳. حر عاملی، محمد (۱۴۱۸ق)، فصول المهمة فی اصول الأئمة، تحقیق و إشراف محمد بن محمد الحسین القائینی، قم: نگین.
۱۴. راد، علی (۱۳۹۰)، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران: نشر سخن.
۱۵. ربانی، محمدرضا (۱۳۸۷)، اثبات خاتمیت، قم: بوستان کتاب.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، «خاتمیت و مرجعیت علمی امامان معصوم»، قبسات، شماره ۳۸، ص ۵-۲۶.
۱۷. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۸)، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، تهران: نشر نسخ خطی.



۱۸. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۳)، معانی الأخبار، تحقیق و تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. صدوق، محمدبن علی (۱۴۰۴)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تصحیح و تعلیق و تقدیم حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۲۰. صفار قمی، محمدبن حسن (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات، تهران: مطبعة الأحمدی.
۲۱. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (بی تا)، المصنّف، بی جا: منشورات المجلس العلمی.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۱)، قرآن در اسلام، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۲)، اعجاز قرآن، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی؛ مرکز نشر فرهنگی رجا.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة.
۲۵. عیاشی، محمدبن مسعود (بی تا)، تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
۲۶. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۷۴)، التفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
۲۷. کریمی، مصطفی (۱۳۸۲)، قرآن و قلمرو شناسی دین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. کریمی، مصطفی (۱۳۸۷)، «قلمرو و جامعیت قرآن (از دیدگاه آیت الله معرفت)»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۶)، «نقش اهل بیت در حیات جاودانه قرآن»، قبسات، شماره ۴۵، ص ۲۱-۴۰.
۳۰. کیاهاresi، عمادالدین بن محمد (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۱. کریمی، مصطفی (۱۳۸۱)، «جامعیت وحی محمدی به گستره علم آن حضرت»، معرفت، شماره ۶۰، ص ۷۱-۷۹.
۳۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۳. مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۱ق)، شرح أصول الکافی، تعلیقات المیرزا أبوالحسن الشعرانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی؛ مؤسسه الوفاء.
۳۵. معرفت، محمدهادی؛ میر محمدی، سید ابوالفضل (۱۳۷۵)، «جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری»، نامه مفید، شماره ۶، ص ۴-۲۲.
۳۶. مفید، محمد (۱۴۱۴ق)، الارشاد، بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۳۷. نسائی، احمد بن شعیب (۱۹۳۰)، سنن النسائی، بیروت: دار الفکر.
۳۸. نصیری، علی (۱۳۸۶)، رابطه متقابل کتاب و سنت، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، الصحیح، بیروت: دارالفکر.