

ORIGINAL ARTICLE

Analytical comparison of the Quran and traditions from the perspective of the historicity of the text and understanding

Behrooz Fadaeirad¹, Mohammad Nasehi^{2*} 

1. Phd student, Department of Islamic Education, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Kashan branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Correspondence:
Mohammad Nasehi
Email: dr.mnasehi@gmail.com

Received: 20 Mar 2024
Accepted: 03 Jun 2025

How to cite

Fadaeirad, B. & Nasehi, J. (2024). Analytical comparison of the Quran and traditions from the perspective of the historicity of the text and understanding. *Journal of Qur'anic Interpretation and Language*, 13(2), 114-127. (DOI:10.30473/quran.2025.70878.3366)

ABSTRACT

Common signs of historicity in the text of the Quran and traditions, such as answering the audience's question or reflecting the socio-cultural conditions of the audience; Also, differences such as conflicting news that are specific to traditions; make it necessary to compare the possible and concrete effects of historical conditions on the revelation of verses and the issuance of traditions. As the observation of the differences that exist in the opinions of Islamic scholars highlights the necessity of comparing this impact on the understanding of the Quran and traditions. For this purpose, in the present study, signs of historicity in the Quran and traditions were analytically compared. The specific results of the construction, despite the commonalities in these signs, the specific way of expression of the Quran has created a significant distinction between the Quran and the traditions in terms of the historicity of the text. A distinction that will be more clearly explained by the concept of being subject to historical conditions rather than being affected by historical conditions or historicity. As a result, the text of the Quran only refers to historical conditions, while the text of many traditions is strongly or weakly influenced by historical conditions or historicity due to historical considerations taken into account by the Imams (a.s.). Also, the historicity of understanding has been more prevalent in traditions compared to the Quran due to complications such as transmission of meaning.

KEYWORDS

Historicity, Historicity of Quran, Historicity of traditions, Historicity of the text, Historicity of understanding.

پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی بیست و چهارم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ (۱۲۷-۱۱۴)

DOI: 10.30473/quran.2025.70878.3366

«مقاله پژوهشی»

مقایسه تحلیلی قرآن و روایات از منظر تاریخمندی متن و فهم

بهروز فدائی راد^۱، محمد ناصحی^{۲*} 

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

نویسنده مسئول:

محمد ناصحی

رایانامه: dr.mnasehi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۳

استناد به این مقاله:

فدائی راد، بهروز و ناصحی، محمد (۱۴۰۳).
مقایسه تحلیلی قرآن و روایات از منظر
تاریخمندی متن و فهم. پژوهشنامه تفسیر و
زبان قرآن، ۱۳(۲)، ۱۱۴-۱۲۷.
(DOI:10.30473/quran.2025.70878.3366)

چکیده

نشانه‌های مشترک تاریخمندی در متن قرآن و روایات مانند پاسخ به پرسش مخاطب یا بازتاب شرایط فرهنگی اجتماعی مخاطب؛ همچنین تفاوت‌هایی مانند تعارض اخبار که اختصاص به روایات دارد؛ مقایسه امکانی و مصداقی تاثیر شرایط تاریخی بر نزول آیات و صدور احادیث را ضروری می‌سازد. همچنان که مشاهده اختلافاتی که در آراء اندیشمندان اسلامی وجود دارد، ضرورت مقایسه این تاثیر را بر فهم قرآن و روایات مشخص می‌سازد. به این منظور، در پژوهش پیش‌رو نشانه‌های تاریخمندی در قرآن و روایات به صورت تحلیلی مورد مقایسه قرار گرفت. نتایج مشخص ساخت با وجود اشتراکاتی که در این نشانه‌ها وجود دارد؛ شیوه بیانی خاص قرآن؛ تمایز قابل توجهی میان قرآن و روایات از جهت تاریخمندی متن ایجاد نموده است. تمایزی که با مفهوم ناظر به شرایط تاریخی بودن به جای متاثر از شرایط تاریخی یا تاریخمند بودن؛ تبیین روشن‌تری خواهد یافت. در نتیجه متن قرآن تنها ناظر به شرایط تاریخی است. در حالی که متن بسیاری از روایات، به دلیل ملاحظات تاریخی لحاظ شده توسط ائمه (ع) با شدت یا ضعف متاثر از شرایط تاریخی یا تاریخمند است. همچنین تاریخمندی فهم، در روایات در مقایسه با قرآن به دلیل عوارضی نظیر نقل به معنا بروز بیشتری داشته است.

واژه‌های کلیدی

تاریخمندی، تاریخمندی قرآن، تاریخمندی روایات، تاریخمندی متن، تاریخمندی فهم.



مقدمه

قرآن و روایات، به عنوان متن، قاعدتا در وجوه سه گانه تاریخی یعنی زمان، مکان و مخاطب؛ نشانه‌هایی از شرایط تاریخی نزول و صدور خود، به همراه دارند. نشانه‌هایی نظیر بازتاب شرایط فرهنگی اجتماعی مخاطبان؛ یا پاسخگویی به پرسش‌های مخاطبان؛ که با وجود اشتراک‌های کلی و قالبی، در نگاهی دقیق‌تر تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. برای مثال شیوه پاسخگویی قرآن و روایات به پرسش‌های مخاطبان؛ همچنین نحوه بازتاب شرایط فرهنگی اجتماعی مخاطبان در قرآن و روایات یکسان نیست. البته گذشته از وجود نشانه‌هایی که ابعاد مشترکی در آن قابل مشاهده است، نشانه‌هایی از شرایط تاریخی نیز به طور اختصاصی تنها در روایات دیده می‌شود نظیر موضوع تعارض اخبار که اختصاص به روایات دارد و در قرآن مشاهده نمی‌شود.

آثار اندیشمندان اسلامی نیز، نشانه‌هایی از تاثیر شرایط تاریخی بر فهم آنان از قرآن و روایات، به همراه دارد. بارزترین این نشانه‌ها اختلاف‌هایی است که در نظرات ایشان بازتاب یافته است. تفاوت نگرش‌ها و مفروضات پیشین و حتی نقش محیط پیرامونی مفسران و محدثان مختلف، عاملی است که غیرمتمم‌دانه در اتخاذ رویکردهای تفسیری و حدیثی ایشان امکان تاثیرگذاری دارد. این تاثیر با وجود اصالت متن قرآن و عدم در اختیار بودن الفاظ بیشتر احادیث به دلیل عارضه نقل به معنا، در قرآن و روایات، اگرچه تفاوت‌هایی نیز دارد اما از آنجا که در هر دو از مسیر فهم انسانی می‌گذرد کلیت مشترکی می‌یابد.

بی‌توجهی به نقش شرایط تاریخی بر متن و فهم قرآن و روایات و تفاوت‌های آن، مانع از شکل‌گیری تصویری صحیح نسبت به قرآن و روایات، نسبتشان با یکدیگر و نحوه استفاده و بهره‌برداری از آن دو می‌گردد در نتیجه بسیار ضروری است که به شکل مقایسه‌ای مفهوم تاریخمندی در مورد قرآن و روایات مورد تحلیل جدی قرار گیرد. به این منظور لازم است از یک طرف نشانه‌های تاریخمندی در متن قرآن و روایات، و از طرف دیگر تاثیر فهم مفسران و محدثان در تفسیر آیات و شرح احادیث؛ مورد مقایسه و تحلیل قرار گیرد.

پیشینه

اگرچه پژوهش‌های متعددی در موضوع تاریخمندی قرآن و روایات؛ صورت گرفته است؛ اما همچنان جای پژوهشی مقایسه‌ای که تفاوت‌های قرآن و روایات را از منظر تاریخمندی نشان دهد،

و از مطلق‌گرایی و افراط و تفریط در تحلیل موضوع اجتناب ورزد، خالی است.

پژوهش‌های صورت‌گرفته پیشین را می‌توان در چهار دیدگاه کلی دسته‌بندی کرد دیدگاه اول مربوط به کسانی است که اصل تاریخمندی را نپذیرفته و به نقد قائلان آن می‌پردازند برای مثال در کتاب «تاریخی‌نگری و دین» (عرب صالحی، ۱۳۸۷ش: ۲۹-۴۴۳)؛ مفهوم تاریخمندی مبتنی بر آراء فلاسفه غربی و روشنفکران مسلمان مورد انتقاد قرار گرفته است و ضمن اشاره به مبانی تاریخمندی، به تفکیک، هر یک از موضوعات تاریخمندی دین، تاریخمندی قرآن، تاریخمندی بخشی از آموزه‌های قرآن، تاریخمندی متن و تاریخمندی فقه و شریعت به شکل کلی مورد نقد قرار گرفته است.

دیدگاه دوم به کسانی اختصاص دارد که اگرچه اصل تاریخمندی را پذیرفته‌اند اما آن را ذیل عناوینی نظیر قضایای حقیقی و خارجی، منحصر در فقه، مقوله‌ای حاشیه‌ای، معدود و به دور از مصادیق قابل توجه برشمرده‌اند. برای مثال در مقاله «تاثیر ویژگی‌های زمانه بر صدور فهم و تبیین روایات» (محققیان و رحمان ستایش، ۱۳۹۶ش: ۳۳-۵۵)؛ با طرح موضوع قضایای حقیقیه و خارجی، شرایط زمانه در عناوین خاص منحصر و تاریخمندی احادیث تنها در موارد معدود پذیرفته شده است.

در دیدگاه سوم قرآن و روایات و اساسا دین به بیان‌های متفاوت مقوله‌ای تاریخ‌مند قلمداد می‌شود و کارکرد امروزی آن با شدت و ضعف مورد مناقشه قرار می‌گیرد. قائلان به این دیدگاه معمولا با عنوان روشنفکران مسلمان معرفی می‌شوند. «محمد عابد الجابری» در «نقد العقل العربی»؛ «نصر حامد ابوزید» در «مفهوم النص» و «نقد الخطاب الدینی»؛ «محمد آرکون» در «تاریخیه الفكر العربی الاسلامی»؛ «عبدالکریم سروش» در «بسط تجربه نبوی»؛ «محمد مجتهد شبستری» در «تاملاتی در قرائت انسانی از دین»؛ از آن جمله‌اند.

و براساس دیدگاه چهارم، تنها سنت تاریخ‌مند است و استناد به آن ناصحیح قلمداد می‌شود افرادی نظیر «محمد توفیق صدقی» در «الاسلام هو القرآن وحده»؛ از قائلان به این دیدگاه محسوب می‌شوند که با عنوان قرآنیون شناخته می‌شوند.

تاریخمندی

برای ارائه تعریف دقیق از تاریخمندی بهتر است ترکیبی اضافی از این واژه و واژه‌های دیگر در اختیار داشت. به عنوان مثال تاریخمندی متن و تاریخمندی فهم با وضوح بیشتری قابل تعریف است.

نشانه‌های تاریخمندی در متن قرآن و روایات

منظور از نشانه‌های تاریخمندی در متن، همه مواردی است که تاثیر شرایط تاریخی را در صدور یک متن نشان می‌دهند. این نشانه‌ها البته در همه موارد شدت و وجوه یکسانی ندارند گاهی شدید گاهی ضعیف گاهی تنها در یک وجه و گاهی در چند وجه قابل مشاهده‌اند. ضمن آنکه گاه تنها بعد نظری دارند نظیر آیه «مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره: ۱۰۶) (هر چه را از آیات قرآن نسخ کنیم یا حکم آن را به فراموشی اندازیم بهتر از آن یا مانند آن را می‌آوریم)؛ که صرفاً، نشانه‌ای بر امکان تاثیر شرایط تاریخی در تغییر احکام الهی است. و گاه نیز بعد عینی و مصداقی می‌یابند مانند آیه «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنَ اتَّقَى وَ أَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره: ۱۸۹) (و کار نیک، آن نیست که از پشت خانه‌ها وارد شوید بلکه نیکي این است که پرهیزگار باشید. و از در خانه‌ها وارد شوید)؛ که در مفهوم اولیه خود، عملکرد اعراب جاهلی در حج را نقد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۵۶/۲).

همچنین در روایت «إِنَّ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۳۸/۱) (در حدیث نیز همانند قرآن امکان نسخ وجود دارد)؛ تاثیر شرایط تاریخی بر صدور روایات در بعد نظری، قابل مشاهده است همان‌طور که در روایت «يُقَرَّقُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَ النَّسَاءِ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سِنِينَ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۳۱/۶) (وقتی پسران به ده سالگی می‌رسند مکان خوابشان را از زنان جدا سازید)؛ قید عشر سنین، نشانه‌ای از تاثیر شرایط زمانی و مکانی بر صدور روایت است زیرا این عدد طبعاً متناسب با زمان و مکان صدور خود، بیان شده است و آگاهی از مسائل جنسی و حتی سن بلوغ در زمان‌ها و مکان‌های مختلف یکسان نیست.

نشانه‌های تاریخمندی، عموماً ابعاد مشترکی در قرآن و روایات دارند. برای مثال پاسخ به پرسش‌های مخاطبان هم در قرآن مشاهده می‌شود و هم در روایات. آیاتی نظیر «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ» (بقره: ۲۱۷) (از تو درباره جنگ در ماه‌های حرام می‌پرسند)؛ «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْ فَاعٍ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹) (از تو درباره خمر و قمار می‌پرسند بگو در آن دو گناه بزرگی است اما منفعت‌هایی هم برای مردم دارد البته گناهشان بزرگ‌تر و بیشتر از منفعت آن دو است)؛ گذشته از آنکه نفس تعامل با مخاطب را می‌نمایاند به مسائل مطروحه مخاطب تاریخی نیز اشاره می‌کند. همچنین روایاتی نظیر «عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلْيَنْظُرْ

تاریخمندی متن، عبارت است از اثرپذیری متن از شرایط تاریخی عصر پیدایش خود. به این معنا که هیچ متنی نمی‌تواند بی‌تاثیر از شرایط صدور خود باشد حتی اگر این متن، از متون دینی باشد، یعنی آنچه در متون دینی آمده، در موقعیت ویژه تاریخی و جغرافیایی آمده و مخاطب این متون در شرایط معین و با معلومات مناسب آن عصر بوده و این‌گونه نبوده است که هیچ تعلق زمانی و مکانی نداشته باشد (ایازی، ۱۳۸۲ش: ۴۹).

تاریخمندی فهم نیز، به این معنا است که فهم انسان، متأثر از زمینه‌ها و شرایط تاریخی است و انسان ابدا نمی‌تواند با ذهنی خالی به فهم نائل آید. به عبارت دیگر، بنیان فهم هر چیز، ذاتاً از طریق پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت نهاده می‌شود و فهم هرگز بدون پیش‌فرض اتفاق نمی‌افتد (هایدگر، ۱۳۸۶ش: ۳۷۲).

این تعاریف، البته، تنها در صورتی مفهوم خود را نیز دربر نخواهد گرفت که از حالت اطلاق خارج شود. چراکه در غیر این صورت، خود نیز مبتنی بر پیش‌فرضی است که اعتبار آن محل بحث خواهد بود.

بی‌توجهی به این نکته، و مطلق و قطعی قلمداد کردن این تاثیر، مغالطه‌ای است که عمدتاً در آثار فلاسفه غربی و روشنفکران مسلمان، مشاهده می‌شود. برای مثال اینکه آدمی هرگز نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خویش رهایی یابد و دانشی که مبتنی بر این موقعیت است همواره بخشی و محلی و تجدیدنظرپذیر است (وارکنه، ۱۹۷۸م: ۴۰)؛ مخصوصاً به جهت قیود هرگز و همواره، قابل اتکا نیست چرا که با فرآیندی که خود بیان داشته تجدیدنظرپذیر و قابل نقد است. همان‌طور که این نظر که تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر نه تنها ناممکن بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است (گادامر، ۲۰۰۶م: ۲۷۸)؛ نیز همچنان مطلق و قطعی بیان شده است و از این حیث قابل پذیرش نیست.

در نتیجه، تاریخمندی فهم یا تاثیرپذیری فهم از شرایط تاریخی صرفاً به معنای تاثیر شرایط تاریخی بر فهم است، و نمی‌توان برای این تاثیر شدت از پیش مشخصی در نظر گرفت. و طبیعتاً این تاثیر نه تنها، لزوماً تام و منحصرکننده نیست، بلکه همواره شامل همه مصادیق نیز نمی‌شود. همان‌طور که تاریخمندی متن، نیز، صرفاً به معنای تاثیرپذیری متن از شرایط تاریخی تالیفی خویش است اما اینکه این تاثیر با چه شدتی و در چه وجوهی بروز می‌یابد، در مورد همه متون به طور یکسان قابل ادعا نیست.

بَعَثَ مُحَمَّدًا (ص) نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ وَ أَمِينًا عَلَى التَّنْزِيلِ وَ أَنْتُمْ مَعَشَرَ الْعَرَبِ عَلَى شَرِّ دِينٍ وَ فِي شَرِّ دَارٍ، مُنِيخُونَ بَيْنَ حِجَازَةِ حُشْنٍ وَ حَيَّاتٍ صُمٌّ تَشْرَبُونَ الْكَدِرَ وَ تَأْكُلُونَ الْحَشَبَ وَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ تَقْطَعُونَ أَرْحَامَكُمْ، الْأَصْنَامُ فِيكُمْ مَنُصُوبَةٌ وَ الْآثَامُ بِكُمْ مَعُصُوبَةٌ» (سیدرضی، ۱۳۸۷ش: ۴۸) (خداوند، محمد (ص) را مبعوث داشت که بیم‌دهنده جهانیان باشد و امین وحی او و شما ای عرب‌ها، پیش از آن، بدترین آیین را داشتید و در بدترین جای‌ها به سر می‌بردید و در زمین‌های سنگلاخ و ناهموار می‌زیستید و با مارهای سخت و کر هم‌خانه بودید آبی تیره و ناگوار می‌نوشیدید و طعمی درشت و خشن می‌خوردید و خون یکدیگر می‌ریختید و از خویش و پیوند بریده بودید بتان در میان شما برپا بودند و خود غرق گناه بودید؛ مولفه‌هایی که اگر وجود نمی‌داشت طبعاً مورد اشاره نیز قرار نمی‌گرفت.

علاوه بر نشانه‌های مشترک، نشانه‌هایی در روایات وجود دارد که در قرآن قابل ادعا نیست. برای مثال تعارض اخبار نشانه‌ای است که تنها اختصاص به روایات دارد. آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) (آیا در این قرآن اندیشه نمی‌کنند که اگر از نزد غیر خدا بود در آن اختلافات بسیاری می‌یافتند)؛ به روشنی از عدم تعارض میان آیات قرآن می‌گوید. و روایاتی نظیر «إِنِّي سَمِعْتُ سَلْمَانَ وَ أَبَا ذَرٍّ وَ الْمِقْدَادَ يَتَخَدَّثُونَ بِأَشْيَاءَ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ الْأَحَادِيثِ وَ الرِّوَايَاتِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ ذَلِكَ وَ رَأَيْتُ فِي أَيْدِي النَّاسِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ الْأَحَادِيثِ وَ الرِّوَايَاتِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) يُخَالِفُونَهَا» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۳۷/۱) (من از سلمان و ابوذر و مقداد احادیثی در تفسیر قرآن و احادیث و روایات از رسول خدا (ص) می‌شنوم و سپس از شما تصدیق آن را می‌شنوم و در دست مردم مطالب بسیاری از تفسیر قرآن و احادیث و روایات از رسول خدا(ص) هست که با آن‌ها مخالف است)؛ صرف نظر از تعارضات بدوی، به روشنی وجود تعارض میان برخی از روایات را نشان می‌دهد. این تفاوت طبیعتاً، نشان‌دهنده تفاوتی میان قرآن و روایات است.

این نشانه‌ها تا وقتی به درستی مقایسه و تحلیل نگردند، نمی‌توانند به تنهایی حاوی نتایج علمی و قابل استناد باشند؛ در نتیجه لازم است با مقایسه و تحلیل آن‌ها امکان حصول نتایج قابل اتکا در خصوص نسبت تاریخمندی قرآن و روایات میسر گردد.

الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ قَالَ قُلْتُ مَا طَعَامُهُ قَالَ عَلَّمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمْنُ يَأْخُذُهُ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۴۹/۱) (زید شحام از امام باقر (ع) درباره سخن خداوند در آیه باید انسان به خوراک خویش نظر داشته باشد، پرسید معنی خوراک چیست امام (ع) فرمود علمی را که فرا می‌گیرد نظر کند از که فرا می‌گیرد)؛ به لحاظ بیانی صورت محسوس‌تری از تعامل با مخاطب تاریخی را نشان می‌دهد. یعنی ظرفیت مخاطب سبب می‌شود ائمه (ع) تاویلاتی متناسب با مخاطب را انتخاب نمایند. اشاره به رخدادها و روایات جاری و مواجعاتی که در اثر این رخدادها صورت پذیرفته است نیز موضوعی است که هم در قرآن قابل مشاهده است و هم در روایات. برای مثال آیات «غُلِبَتِ الرُّومُ» (روم: ۲) (روم شکست خورد)؛ «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ» (مسد: ۱) (نابود باد ابولهب)؛ «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (کوثر: ۳) (دشمن تو خود بی‌تبار است)؛ ضمن اشاره به رخدادهای اجتماعی و فردی، مواجهه روشنی با آن رخدادها نیز دارند. همچنین روایاتی نظیر «أَتَزْعُمُ أَنَّكَ تَهْدِي إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سَارَ فِيهَا صُرِفَ عَنْهُ السُّوءُ وَ تَخَوْفُ مِنَ السَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سَارَ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضَّرُّ فَمَنْ صَدَقَكَ بِهَذَا فَقَدْ كَذَّبَ الْقُرْآنَ وَ اسْتَعْنَى عَنِ الْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ فِي نَيْلِ الْمَحْبُوبِ وَ دَفَعَ الْمَكْرُوهَ، وَ تَبَتَّغِي فِي قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ أَنْ يُولِيَكَ الْحَمْدُ دُونَ رَبِّهِ، لِأَنَّكَ بِرِغْمِكَ أَنْتَ هَدَيْتَهُ إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي نَالَ فِيهَا النُّفَعُ وَ أَمِنَ الضَّرُّ» (سیدرضی، ۱۳۸۷ش: ۹۰) (گمان می‌کنی تو از آن ساعتی آگاهی که اگر کسی حرکت کند زیان نخواهد دید و می‌ترسانی از ساعتی که اگر کسی حرکت کند ضرری دام‌نگیر او خواهد شد کسی که گفتار تو را تصدیق کند، قرآن را تکذیب کرده است، و از یاری طلبیدن خدا در رسیدن به هدف‌های دوست‌داشتنی، و محفوظ ماندن از ناگواری‌ها، بی‌نیاز شده است. گویا می‌خواهی به جای خداوند، تو را ستایش کنند چون به گمان خود مردم را به ساعتی آشنا کردی که منافعی را به دست می‌آورند و از ضرر و زیان در امان می‌مانند)؛ به شکل عینی‌تر مواجهه ائمه (ع) با اتفاقات، خرافات و نگرش‌های شایع تاریخی را نشان می‌دهند.

بازتاب مولفه‌های فرهنگی اجتماعی؛ در آیاتی نظیر «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْتَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ يُؤْمِسُكَ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ» (نحل: ۵۸-۵۹) (و چون یکی از آن‌ها را به فرزند دختری مژده رسد چهره‌اش سیاه شده و سخت دلتنگ و خشمگین می‌شود از ننگ این مژده روی از قوم خود پنهان می‌دارد که آیا آن دختر را با ذلت و خواری نگه دارد و یا زنده به گور کند)؛ مشاهده می‌شود و در روایاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ

نشانه‌های تاریخمندی در فهم قرآن و روایات

منظور از نشانه‌های تاریخمندی در فهم قرآن و روایات همه موارد امکانی است که می‌تواند تاثیر غیرمعمدانه شرایط تاریخی را در ارائه معنا، مفهوم، شرح و تفسیر آیات و روایات؛ نمایان سازد. در نتیجه دیدگاه‌هایی که با علم به نادرستی آن ابراز می‌گردد از حیطة بررسی تاریخمندی خارج می‌شود.

نهی از تفسیر به رای، در روایاتی مانند روایت‌های «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَاصَابَ لَمْ يُوجَرْ، وَ إِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۷/۱) (هر کس قرآن را به نظر خود تفسیر کند اگر درست تفسیر کرده باشد اجری ندارد، ولی اگر خطا کند گناهش بر اوست)؛ «إِذَاكَ أَنْ تُقْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۲۳/۱) (هشدار به تو از این جهت که به رای خود فتوا دهی)؛ در حقیقت ضمن اذعان به چنین امکانی، دخالت دادن سلايق، علایق و مفروضات پیشین فرد را در اظهارنظرهای دینی، تقبیح می‌سازد. گستره امکانی چنین موضوعی خصوصا در مواجهه با روایاتی نظیر «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۹۰/۲)؛ (اگر ابوذر از دل سلمان خبر داشت او را می‌کشت)؛ بیشتر قابل درک است.

وجود فرق متعدد و دسته‌بندی‌های کلامی و فقهی متنوع دینی و تفاسیر متعارض نیز اگرچه نه ضرورتا اما می‌تواند نشانه‌ای از تاثیر تاریخمندی فهم بر جریان‌سازی‌های نظری و عملی باشد.

اثر مفروضات پیشین و سلايق و علایق افراد حتی در جرح و تعدیل‌های رجالی نیز قابل مشاهده است. اینکه رجالیان معیارهای متفاوتی در جرح و تعدیل راویان دارند، طبعاً خود ناشی از مفروضات و نگرش‌های پیشین و رویه‌های استدلالی مقبول آنان است.

برای مثال نجاشی، «ادریس بن زیاد» را ثقه می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۳)؛ در حالی که ابن غضائری او را تضعیف می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۳۹). این اختلاف نظر طبیعتاً ناشی از نگرش‌های پیشینی متفاوت نجاشی و ابن غضائری است. همان‌طور که وقتی علامه حلی در مواجهه با این اختلاف سعی در جمع اقوال دارد و «ادریس بن زیاد» را تعدیل می‌سازد (حلی، ۱۴۱۷ق: ۶۰)؛ نیز طبعاً معیاری دارد که به مشرب رجالی او باز می‌گردد.

این معیار البته همواره یکسان به کار برده نمی‌شود برای مثال علامه در مورد «ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله بن حیان» از جمع اقوال سخن نمی‌کند بلکه در تعارض میان نظر نجاشی که او را ثقه می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸)، و نظر ابن غضائری که قائل است که او زیاد از ضعفا روایت می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۴۱)، دیدگاه نجاشی را ترجیح می‌دهد (حلی، ۱۴۱۷ق: ۵۰).

می‌توان برای فهم علت جرح «ابراهیم بن سلیمان» توسط ابن غضائری، به روایاتی که او در زنجیره سندیش قرار دارد توجه داشت. برای مثال توجه به روایتی که به خلقت روحانی ائمه (ع) پیش از خلقت آدم (ع) اشاره دارد (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق: ۱۳۵/۱)، می‌تواند نکاتی را مشخص سازد. از آنجا که ابن غضائری از چنین سخنانی استنباط غلو می‌کند، صرف‌نظر از تایید یا رد او، در نتیجه نمی‌تواند چنین سخنی را صحیح و حتی راویان چنین سخنانی را ثقه قلمداد کند، بسیار واضح است که دیدگاه‌های پیشینی او در مورد مقوله غلو در اعلام نظر رجالی او موثر است. در مقابل وقتی صدوق این روایت را ذکر می‌کند طبعاً دیدگاه متفاوتی با ابن غضائری دارد. در آراء تفسیری نیز، نشانه‌های متعددی از تاثیر شرایط تاریخی بر اظهارنظر مفسران قابل مشاهده است. برای مثال وقتی در تفسیر آیاتی که به آسمان‌های هفتگانه اشاره دارد از سازگاری دیدگاه افلاک نه‌گانه بطلمیوسی با آیات قرآن (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۵/۵۸)؛ سخن گفته می‌شود، صرف نظر از درستی یا نادرستی چنین تطبیقی، اصل وقوع آن نشانه‌ای است از تاثیر دیدگاه‌های رایج زمانه بر فهم و اظهارنظرهای مفسران.

امکان تاثیر شرایط تاریخی بر فهم افراد حتی در آیات قرآن نیز قابل مصداق‌یابی است برای مثال وقتی فرشتگان در ماجرای خلقت انسان به خداوند انتقاد می‌کنند؛ «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) (و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت من می‌خواهم در زمین جانشینی قرار دهم گفتند آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد کند و خونریزی نماید در حالی که ما تو را به ستایش تسبیح می‌گوییم و تقدیس می‌کنیم گفت من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید)؛ صرف‌نظر از مباحث فلسفی ناظر به مجردات، در حقیقت از خلقت انسان نیز تفسیری متأثر از تصورات ذهنی خود در خصوص موجودات مادی دیگر دارند و نتیجه اجتناب‌ناپذیر مادی بودن را خونریزی و فساد می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۷۷/۱).

این موضوع حتی در عملکرد ابلیس نیز مشاهده می‌شود. «قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲) (گفت چه چیز مانع از سجده کردنت شد وقتی به تو دستور دادم گفت من بهتر از او هستم مرا از آتش آفریدی و او را از خاک)؛ قطعاً تکبر ابلیس ریشه در تصورات و مفروضات پیشین او دارد که نهایتاً منجر به تمرد او از دستور الهی می‌گردد.

تأثیر این فهم پیشین در ماجرای موسی (ع) و عالم لدنی (کهف: ۷۱-۷۷) نیز مشاهده می‌شود، اعتراضات موسی (ع) ریشه در مفروضات پیشینی او دارد. در نگاه او قتل بی‌دلیل انسانی بی‌گناه توسط انسانی دیگر نادرست است؛ «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَذَبَحَهُ قَالَ أَقْتَلْتُمْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا» (کهف: ۷۴) (پس به راه خود ادامه دادند تا به کودکی رسیدند پس آن کودک را کشت گفت آیا شخصی بی‌گناه را بی‌دلیل کشتی بی‌شک کار زشتی مرتکب شدی)؛ اگرچه که این پیش‌فرض او صحیح است اما او از یاد می‌برد که این افعال عالم لدنی با اذن الهی انجام می‌شود؛ که با یادآوری عالم لدنی موقتاً اصلاح می‌شود؛ «قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۷۵) (گفت آیا به تو نگفته بودم که نمی‌توانی همراه من صبور باشی)؛ با این وجود این پیش‌فرض آنقدر برجسته است که صبر موسی (ع) دیری نمی‌پاید.

مثال‌های قرآنی دیگری نیز از این دست قابل ذکر است برای مثال ابراهیم (ع) و میهمانانش (ذاریات: ۲۴-۲۸)؛ داوود (ع) و قضاوتش (ص: ۲۲-۲۴)؛ و حتی مریم (س) در مواجهه با رسول الهی (مریم: ۱۷-۱۸)؛ متأثر از مفروضات پیشین خویش، فهم نادرستی از وقایع می‌یابند.

مقایسه و تحلیل

۱- تاریخمندی متن

اگرچه در متن قرآن و روایات، نشانه‌هایی از تاریخمندی، به طور مشترک مشاهده می‌شود، نظیر پاسخگویی به پرسش مخاطبان، اشاره به رخداد‌های جاری، بازتاب مولفه‌های تاریخی مخاطب، اما از آنجا که ارتباط قرآن با مخاطب خویش، مستقیم نیست و این ارتباط با واسطه پیامبر (ص) صورت می‌گیرد، آزادی عمل بیشتری برای قرآن وجود دارد. در حالی که پیامبر (ص) و ائمه (ع)، به دلیل ارتباط مستقیم با مخاطبان خویش خواه ناخواه، ملزم به رعایت ملاحظات بیشتری هستند و همین الزام است که عملاً سبب می‌شود گاه روایات صادر شده از ایشان اختلاف و حتی تعارض داشته باشد. برای مثال تعارض روایات تقیه‌ای با سایر روایات هم‌موضوع خودشان، کاملاً به ائمه (ع) بازمی‌گردد. مقایسه موضوع تقیه در قرآن و روایات خود می‌تواند نشان‌دهنده تنگناهای تاریخی ائمه (ع) در صدور روایات باشد.

موضوع تقیه در آیاتی نظیر «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا

مِنْهُمْ تَقَاةً» (آل عمران: ۲۸) (نباید مؤمنان، کافران را به جای مؤمنان به دوستی انتخاب کنند پس هر که چنین کند او را با خدا رابطه‌ای نیست مگر اینکه از آن‌ها بی‌مناک باشید)؛ «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ» (غافر: ۲۸) (مردی مومن از خاندان فرعون که ایمانش را پنهان داشته بود، گفت آیا مردی را که می‌گوید که پروردگار من خدای یکتاست و با دلیل‌هایی روشن از جانب پروردگارتان آمده است، می‌کشید)؛ «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نحل: ۱۰۶) (هر کس پس از ایمان آوردن خود، به خدا کفر ورزد به جز کسی که مجبور شده و قلبش به ایمان اطمینان دارد، اما هر که سینه‌اش به کفر گشاده گردد خشم خدا بر آنان است و برایشان عذابی بزرگ خواهد بود)؛ مورد اشاره قرار گرفته است. اما شیوه بیانی موضوع در قرآن به گونه‌ای است که، تأثیری از شرایط تاریخی نپذیرفته است و حتی وجود سبب نزول تقیه عمار در مورد اخیر (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۳/۶)؛ نیز چنین تأثیری ایجاد نمی‌نماید زیرا قرآن مفهوم عام مورد نظر خود را در زمانی ارائه کرده است که مصداقی برای مخاطب اولیه‌اش نیز داشته باشد تا برای آن مخاطب محسوس‌تر باشد و از آنجا که این مصداق مستقیم در قرآن انعکاس نیافته است عملاً قرآن از این واقعه تأثیر نپذیرفته است بلکه تنها از آن استفاده کرده است تا ناظر به آن، مخاطب فهم بهتری از مقصود یابد.

این معنا در روایات کاملاً متفاوت است، زیست اجتماعی پیامبر (ص) و ائمه (ع) و ارتباط مستقیم ایشان با مخاطبان خود سبب می‌شود که بیش از تبیین مفاهیم نظری، نمونه‌های عملی و عینی را تبیین سازند؛ در نتیجه علاوه بر صدور احادیث کلی در مورد تقیه احادیثی که این تقیه در آن‌ها به کار رفته باشد نیز از ایشان مشاهده می‌شود، که طبعاً این نوع دوم کاملاً به شرایط تاریخی وابسته خواهند بود. برای مثال روایت «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ يَقُطَيْنٍ كَتَبَ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ اخْتَلَفَ فِي الْمَسْجِدِ عَلَى الرَّجُلَيْنِ فَإِنْ رَأَيْتَ أَنَّ تَكْتَبَ مَا يَكُونُ عَمَلِي عَلَيْهِ فَعَلْتُ فَكَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي أَمَرَكَ بِهِ أَنْ تُمْضِي ثَلَاثًا وَ تَسْتَنْشِقُ ثَلَاثًا وَ تَغْسِلَ وَجْهَكَ ثَلَاثًا وَ تُحَلِّلَ شَعْرَ لِحْيَتِكَ ثَلَاثًا وَ تَغْسِلَ يَدَيْكَ ثَلَاثًا وَ تَمْسَحَ ظَاهِرَ أَدْنِيكَ وَ بَاطِنَهُمَا وَ تَغْسِلَ رِجْلَيْكَ ثَلَاثًا وَ لَا تُخَالِفَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ» (حرعاملی، ۱۴۱۲ق: ۴۴۴/۱) (علی بن یقطین به امام موسی (ع) نوشت و از ایشان در مورد وضو پرسید امام (ع) در جواب او نوشت آنچه از

آمد به گونه‌ای می‌پرسند گویا تو از آن آگاهی بگو علم آن نزد خداوند است اما بیشتر مردم نمی‌دانند؛ روشن است که در این آیه با وجود طرح پرسش مخاطب، پاسخ مطلوب او ارائه نشده است، یعنی زمان قیامت مشخص نشده است. شیوه بیانی قرآن در این آیه حاوی نکات تامل‌برانگیزی است. از جمله می‌توان اشاره کرد به طرح پرسشی خاص که کارکرد عام فرازمانی و فرامکانی دارد که از زبان مخاطبان اولیه قرآن مطرح می‌شود. طرح مفاهیم متناسب با اهداف قرآنی به جای پاسخ دقیق به پرسش، یعنی اختصاص علم آن به خداوند و تاکید بر محدودیت علمی شخص پیامبر (ص). این معنا از آنجا که بیشتر مورد تاکید قرآن است در آیه بعد بیشتر توضیح داده می‌شود، «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ الشُّوْءُ إِنَّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۸۸) (بگو مالک نفع و ضرر نفس خویش نیستم مگر آنچه را خدا بخواهد و اگر غیب می‌دانستم از خیر و خوبی فراوان می‌گرفتم و بدی به من نمی‌رسید من تنها اندازدهنده و بشارت‌دهنده‌ای هستم برای مومنان)؛ در واقع قرآن حتی از پرسش‌های ساده نیز در نهایت، استفاده هدایتی می‌کند و به ذکر نکات مهم حقیقی می‌پردازد و خود را مصروف امیال و اغراض مخاطب نمی‌سازد. این شیوه با تکرار همین سوال به بیانی دیگر تکرار می‌شود، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا» (نازعات: ۴۲-۴۵) (از تو از زمان قیامت می‌پرسند تو کیستی که آن را بدانی پایان آن به سوی پروردگار توسست تو تنها اندازدهنده‌ای هستی برای آن که بترسد).

موارد عدم پاسخ قرآن به درخواست مخاطبان درست شبیه موضوع معجزات اقتراحی است. در آیات «وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (انعام: ۳۷) (و گفتند چرا آیه‌ای بر او از پروردگارش نیامده است بگو همانا خداوند بر اینکه هر آیه‌ای را نازل کند تواناست اما بیشتر آن‌ها نمی‌دانند)؛ «وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِيَنَا بَآيَةٌ مِنْ رَبِّهِ أُولَٰئِكَ تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ» (طه: ۱۳۳) (و گفتند چرا از جانب پروردگارش معجزه‌ای برای ما نمی‌آورد آیا دلیل روشن آنچه در صحیفه‌های پیشین است برای آنان نیامده است)؛ درخواست معجزاتی از سوی مخاطبان مطرح شده است که مورد اجابت قرار نگرفته است؛ انعکاس چنین مواردی در قرآن، از یک منظر خود بر عدم تاثیرپذیری قرآن از شرایط تاریخی دلالت می‌کند.

اختلاف در وضو ذکر کردی را فهمیدم حال به تو امر می‌کنم که سه بار دهانت را بشویی و سه بار بینی‌ات را بشویی و سه بار صورتت را بشویی همین‌طور موهای ریش‌ت را و سه بار دستانت را تا آرنج بشویی و سه بار همه سرت را مسح کنی و سه بار گوش‌هایت را مسح کنی و سه بار درون آن‌ها را و سه بار پاهایت را تا برآمدگی آن‌ها بشویی و با این روش مخالفت نکنی؛ روایتی است که از روی تقیه صادر شده است و نشان‌دهنده تاثیر شرایط مخاطب بر صدور حدیث است.

دقت در شیوه پاسخگویی قرآن به پرسش‌های مخاطبان در آیات یسألونک، نکات قابل توجهی را مشخص می‌سازد از جمله اینکه این آیات صرفاً به علت پرسش مخاطبان در قرآن وجود ندارد، به این دلیل که اولاً بسیاری از پرسش‌های دیگر وجود داشته است که مدنظر مخاطبان بوده و در قرآن نیامده است و خداوند تنها برخی از پرسش‌ها و خواسته‌ها را در قرآن مورد اشاره قرار داده است و ثانیاً پاسخ قرآن به چنین پرسش‌هایی در امتداد شیوه و روش بیانی قرآن است و لزوماً مطلوب مخاطب نیست، به بیان دیگر اگر چنین پرسش‌هایی نیز مطرح نمی‌شد، همین آیات با این شیوه تبیین قرآن، کارکرد نوعی خود را داشت.

به عنوان نمونه در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ» (بقره: ۲۱۷) (از تو درباره جنگ در ماه‌های حرام می‌پرسند)؛ سوال مخاطبان اولیه قرآن مطرح شده است اما از آنجا که این موضوع کارکرد عام و سیال دارد و اختصاص به همان مخاطب اولیه ندارد در قرآن مطرح و پاسخ داده شده است «قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ» (بقره: ۲۱۷) (بگو جنگ در آن گناه بزرگی است و همچنان بستن راه خداوند و کفر ورزیدن به آن). بررسی دیگر آیات از این قسم تاییدکننده این استنباط است. در واقع طرح گزینشی پرسش‌های مخاطبان نشان از زنده بودن قرآن از یک سوی و مدنظر قرار داده شدن کارکرد مطالب برای مخاطب بعدی از سوی دیگر است.

قرآن به همه پرسش‌ها اینگونه پاسخ نداده است و حتی به برخی اصلاً پاسخ نداده است برای مثال در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۷) (از تو در مورد زمان قیامت می‌پرسند بگو علم آن نزد پروردگارم است که تنها اوست که می‌تواند آن را در زمان خودش پدیدار سازد موضوع مهمی است که در آسمان‌ها و زمین به طور ناگهانی شما را خواهد

همچنین روایاتی که ناظر به ضمان عاقله در قتل خطایی است (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۲/۷)؛ متناسب با سبک زندگی عشیره‌ای و مسئولیت عشیره بر خطای افراد تحت پوشش صادر شده است و ابداع در خارج از بافت عشیره‌ای قابل پذیرش نیست و اختصاص به مناطقی دارد که چنین بافتی در آن حاکم است.

مراجعه به قرآن در موضوع قتل خطایی نکته قابل توجهی را روشن می‌سازد. «مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا» (نساء: ۹۲) (کسی که مومنی را غیر عمد بکشد باید بنده مومنی را آزاد سازد و خونبهای مقتول را به خانواده‌اش بپردازد مگر آنکه ببخشند)؛ آنچه از آیه برداشت می‌شود حکم قتل خطایی است، حال اینکه مسئول و ضامن اجرای این حکم کیست مورد اشاره آیه نیست، و این عدم صراحت علاوه بر آنکه نشان از تاکید بر وجه حقوقی واقعه دارد جای پذیرش مسئولیت واقعه را بر افرادی به غیر از قاتل بازمی‌گذارد. این دامنه تغییر ناشی از وابستگی موضوع به شرایط فرهنگی اجتماعی، زمان و مکان رخداد واقعه دارد، و عدم تاریخمندی قرآن مانع از صراحت به موضوعی وابسته به قیود تاریخی می‌گردد.

این شیوه بیانی قرآن حتی در موضوعات دیگر نیز مانع از تاثیرپذیری‌اش از قیود تاریخی می‌گردد. برای مثال در آیه «وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَزْكَوْهُنَّ وَزِينَةٌ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۸) و اسبها و استرها و الاغها را آفرید تا بر آنها سوار شوید و تجمل و زینت باشد، و چیزهایی به وجود می‌آورد که شما نمی‌دانید؛ با وجود ذکر ابزار حمل و نقل و کاربرد ثانویه زینت بودن آن به ابزار آتی نیز اشاره می‌شود. شیوه بیانی قرآن با عبارت یخلق ما لا تعلمون؛ که بدون نام بردن و محدود ساختن ابزار آتی است در واقع هم ناظر به درک مخاطب اولیه قرآن است و هم از مخاطب اولیه خود عبور می‌کند، یعنی ناآگاهی مخاطب نسبت به توسعه ابزارهای حمل و نقل بشری مانع از اشاره قرآن به این موضوع نمی‌گردد.

قرآن از آنجا که، نوع انسان را در هر زمان و مکان مخاطب خود می‌داند؛ برای ارائه راهی کلان برای سعادت او شیوه‌ای را به کار برده است که با وجود ناظر به شرایط تاریخی بودنش، آن را از تنگنای تاریخی دور نگاه داشته است. این معنا در روایاتی نظیر روایت «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لِرِمَانٍ دُونَ رِمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ رِمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۸۰/۲) (خداوند متعال قرآن را برای زمان خاص و مخاطب خاص قرار نداده است در نتیجه آن در هر زمانی

علاوه بر تفاوت نوع ارتباط غیرمستقیم قرآن و مستقیم روایات با مخاطبان خود؛ قرآن دارای یک راهبرد کلان هدایتی است که حتی در آیاتی که به رخدادهای جاری یا مولفه‌های فرهنگی اجتماعی مخاطب اشاره دارد نیز مشاهده می‌شود. برای مثال آیات «لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ إِلَّا فِيهِمْ رَحْلَةُ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش: ۱-۴) (برای آرامش قریش آرامشی که در سفرهای زمستان و تابستان پایدار بماند پس باید تنها پروردگار این خانه را بپرستند همان خدایی که در گرسنگی اطعام کرد و از ترس ایمنشان ساخت)؛ با وجود آنکه به قریش و سفرهای زمستانی و تابستانی آنان (قمی، ۱۴۰۴ق: ۲/۴۴۴) اشاره می‌کند؛ در مولفه‌های فرهنگی قریش باقی نمانده است و با معرفی خداوند به عنوان روزی‌دهنده، امنیت‌بخش و سزاوار ستایش، عملاً راهبرد هدایتی خود را دنبال نموده است.

حتی در آیاتی نظیر «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ» (مسد: ۱-۵) (نابود باد ابولهب دارایی او و آنچه به دست آورده بود به حالش سود نکرد زود باشد که به دوزخ در آتشی شعله‌ور در افتد و نیز همسرش که هیزم آتش افروز دوزخ باشد در حالی که طنابی از لیف خرما به گردن دارد)؛ اگرچه ناظر به مخاصمت‌های ابی لهب با پیامبر (ص) است، اما قرآن با عبور از وجه شخصی و تاریخی موضوع هر نوع دشمنی با اسلام را محکوم به شکست معرفی می‌کند. در حقیقت یاد شدن یکی از دشمنان اسلام با ذکر نام (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۲۷/۴۱۲)؛ یک استفاده ابزاری از رخدادهای جاری و مولفه‌های فرهنگی اجتماعی عصر نزول، به جهت ارتباط با مخاطب اولیه قرآن است و نه تاثیرپذیری از شرایط تاریخی.

در حالی که در روایاتی نظیر روایت «إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرِّهَانِ وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخَفَّ وَ الرِّيشَ وَ التَّصْلَ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۴/۵۹) (فرشتگان از شرطبندی نفرت دارند و انجام‌دهنده آن را لعنت می‌کنند جز شرطبندی در سوارکاری شترسواری و تیراندازی)؛ مجاز دانسته‌شدن مسابقه و شرطبندی در سوارکاری، شترسواری و تیراندازی، نمی‌تواند بی‌توجه به مولفه‌های فرهنگی اجتماعی مخاطب، تبیین شده باشد. زیرا اگر مخاطب در مناطق سردسیر نزدیک به قطب زندگی می‌کرد هیچ‌یک از این سه، مورد استفاده معمول او نبود که مسابقه در آن مجاز باشد یا خیر، همچنین در مناطق جنگلی متراکم نیز این ابزارها کارایی ندارند؛ در نتیجه واضح است که این حدیث ناظر به شرایط منطقه‌ای مخاطب صادر شده‌است و نقش شرایط تاریخی در صدور آن مشخص است.

اخبار، موضوع تاریخمندی روایات است. یعنی ائمه (ع) از آنجا که در مقام صدور حدیث ملزم به رعایت ملاحظات تاریخی بوده‌اند عملاً در شرایط تاریخی متفاوت اقوال و افعال و تقریرات متفاوتی را ابراز داشته‌اند که خواه ناخواه با یکدیگر اختلاف‌هایی دارند.

این موضوع گاه مورد توجه علمای متقدم نیز قرار گرفته است برای مثال برخی از روایات طبّی به وضعیت جغرافیایی مکه و مدینه مختص دانسته شده که در مکان‌های دیگر قابل استفاده نیست و برخی دیگر به شرایط مخاطب سوال کننده از ائمه (ع) منحصر دانسته شده که در مورد دیگران قابل تعمیم نیست (ابن بابویه، ۱۳۸۹ش: ۱۱۵).

۲- تاریخمندی فهم

تأثیر شرایط تاریخی در فهم قرآن و روایات، اگرچه تفاوت‌هایی نیز نسبت به یکدیگر دارد. تفاوت‌هایی که به علت مواردی نظیر اصالت الفاظ قرآن، با وجود اختلاف قرائات و عدم اصالت الفاظ احادیث، با وجود نقل محدود عین الفاظ، متشابهات قرآن، حروف مقطعه، همچنین موضوعات تعارض اخبار، احادیث موضوعه و عرضه احادیث به قرآن؛ امکان بروز خواهد داشت. اما در نهایت نشانه مشترک آن در مورد قرآن و روایات، اختلاف‌های نظری و عملکردی اندیشمندان اسلامی در موضوعات مختلف است.

تقابلات تاریخی جریان‌های کلامی و فقهی و حتی عقل‌گرایان و حدیث‌گرایان، قائلان به فلسفه یا تخطئه‌کنندگان آن، عارفان یا مخالفان آن‌ها، اصولیان و اخباریان و حتی دیدگاه‌های روشنفکران دینی همه از یک طرف به نوع نگاه آنان به دین، انسان، هستی و به طور کلی جهان‌بینی و مفروضات آنان و از طرف دیگر به شرایط بیرونی که الزاماتی با خود دارد و انگیزه‌هایی را ایجاد می‌نماید؛ بستگی دارد. برای مثال در مواجهه با موضوع تعارض اخبار به عنوان یک واقعیت تاریخی، کلینی با انگیزه فقهی کتاب کافی را تالیف می‌نماید (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۸/۱) و شیخ طوسی با انگیزه کلامی به تصنیف کتاب تهذیب مبادرت می‌ورزد (طوسی، ۱۳۶۴ش: ۲/۱).

این موضوع هم در فهم و تفسیر قرآن مشاهده می‌شود و هم در فهم و شرح روایات. برای مثال در تفسیر آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) (به پروردگار خویش می‌نگرند)؛ پیش‌فرض کلامی اشعری مشاهده خداوند در قیامت را فهم می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۷۳۰/۳۰). و در مقابل دیدگاه کلامی معتزلی امید داشتن به خداوند را در تفسیر آن بیان می‌دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۶۲/۲). البته چنین تفاسیری گاه از حیطة نظر نیز عبور می‌کند و به رویارویی مخالفان می‌انجامد. برای مثال وقتی خوارج در ماجرای

نو و نزد هر مخاطبی تا روز قیامت تازه است)؛ نیز به روشنی تبیین شده است.

همچنین وقتی قرآن به ذکر نام دقیق افراد و تاریخ‌ها مانند کتاب‌های تاریخی، نمی‌پردازد. یا در اشارات علمی خویش، شیوه بیانی اش را تغییر نمی‌دهد. حتی در آیاتی که مخاطب مشخصی را مورد اشاره قرار می‌دهد، چندان شخصی سخن نمی‌گوید. در حوادثی که ذکر می‌کند تنها بر وجوه تاریخی توقف نمی‌کند. حتی در آیات احکام همیشه همه جزئیات را بیان نمی‌دارد. همین‌طور وجود متشابهات قرآنی و چینش و پراکندگی غیرخطی آیات قرآن همه نشان از شیوه خاص قرآن در راهبری هدایتی‌اش دارد که مانع از تأثیرپذیری آن از شرایط تاریخی می‌گردد.

در مورد همه روایات اما نمی‌توان چنین ادعایی داشت زیرا اگرچه بسیاری از روایات نیز به شرایط تاریخی وابستگی ندارند؛ مانند روایت «طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۱۶/۱) (فراگیری دانش واجب است)؛ اما ملاحظات تاریخی که ائمه (ع) در مواجهه مستقیم با مخاطبان خود ملزم به رعایتش بودند عملاً مانع از عدم تاریخمندی عمومی روایات شده است. مواردی نظیر شرایط ادراکی و عملکردی مخاطب و اختصاصات زمانی و مکانی؛ از مصادیق چنین ملاحظات هستند. در روایاتی نظیر «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۱۲/۱) (به ما پیامبران دستور داده شده است که با مردم به اندازه درکشان صحبت کنیم)؛ الزام این ملاحظات به شکل نظری بیان شده است و در روایاتی نظیر «قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدٍ اللَّهِ (ع) بَلَّغْنَا أَنَّ عُمْرَةً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ تَعْدِلُ حَجَّةً فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي إِمْرَأَةٍ وَعَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص)، فَقَالَ لَهَا اعْتَمِرِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَهُوَ لَكَ حَجَّةٌ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۵۳۵/۴) (به امام صادق (ع) عرض کردم به ما رسیده است که عمره در ماه رمضان معادل حج است فرمود این موضوع فقط در مورد زنی است که پیامبر خدا به او فرمود در ماه رمضان عمره بگزار که برای تو معادل حج است)؛ چنین ملاحظه‌ای در عمل مورد استفاده قرار گرفته است.

قالب کلی این معنا در قرآن در آیاتی مانند «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) (خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کند)؛ و «الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا» (انفال: ۶۶) (اکنون خدا به شما تخفیف داد زیرا دانست که در شما ضعف است)؛ نیز مشاهده می‌شود اما قرآن وارد مصادیق فردی نمی‌گردد. همین موضوع است که مانع از تعارض در آیات قرآن می‌گردد و در مقابل به بروز تعارض در روایات می‌انجامد. در حقیقت علت صدور تعارض

حکمیت به آیه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (انعام: ۵۷) (حکم تنها برای خداست)؛ استناد می‌کنند اگرچه این استناد به ابتناء فهم نادرستی است که از آیه یافته‌اند (مطهری، ۱۳۷۸ش: ۱۴۵)؛ اما سبب اتخاذ رویه خصمانه‌ای نیز می‌گردد.

در فهم احادیث نیز تحمیل مفروضات پیشین گاه سبب انحراف معنای حدیث می‌گردد. برای مثال فرض صحت همه روایات کتب اربعه (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۶۰)، سبب می‌شود اخباری‌ها بی‌توجه به عوارض حدیثی باشند در روایاتی نظیر «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي وَلَايَةِ عَلِيٍّ وَوَلَايَةِ الْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا هَكَذَا نَزَلَتْ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۲۶۰/۱) (و هر کس از خداوند و پیامبر او اطاعت کند در ولایت امام علی(ع) و ائمه بعد از ایشان قطعاً به رستگاری بزرگی نائل شده است)؛ را با وجود ادراج در متن، ناظر بر تحریف قرآن تفسیر کنند. در حالی که واضح است که قسمت «فِي وَلَايَةِ عَلِيٍّ وَوَلَايَةِ الْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ»، و عبارت «هَكَذَا نَزَلَتْ»، بیانی است که برای توضیح آیه، اضافه شده است.

مثال‌های دیگر می‌تواند ابعاد دیگر موضوع را بازشناساند برای مثال در تفسیر آیات «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴) (و از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید این تنها وحی است که وحی می‌شود)؛ شیخ طوسی از روی هوی سخن نگفتن پیامبر (ص) را در این آیه تنها ناظر بر قرآن می‌داند به این معنا که این قرآن سخن خود پیامبر (ص) نیست بلکه وحی است و از سمت خداوند است (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۴۲۱/۹).

همین آیه در تفسیر المیزان با توضیحی بیشتر و ذکر امکان استنباطی دیگر به طور مستدل بر همان معنای قبلی تفسیر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۲۷/۱۹). در حالی که کاشانی در خصوص این آیه می‌گوید نطق او به قرآن و به جمیع احکام ایمان به هوی و آرزوی نفس او نیست (کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۶۸/۹).

مفروضات مفسران طبعاً در تفسیرشان نیز بازتاب می‌یابد و گاه سبب می‌شود آیات بی‌توجه به بافت و سیاق خود تفسیر شوند. در این آیات موضوع اثبات و حیانی بودن و باطل ساختن تصور مشرکان است که قرآن ساخته محمد (ص) است.

این نوع تفسیر که آیه جدای از بافت و سیاق خود و به دلخواه مفسر تفسیر شود، تاثیر فهم مفسر در تفسیر را نشان می‌دهد و در تفاسیر عرفانی به وفور مشاهده می‌شود. برای مثال ابن عربی ذیل آیه «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَالًّا» (نوح: ۲۴) (و بسیاری را گمراه ساختند و ظالمان تنها بر گمراهی می‌افزایند)؛ طبق میل خویش آیه را از بافت جدا ساخته معنای منفی ظلم را مثبت

تفسیر کرده و منظور از ظلم را در این آیه سختگیری بر خویش بیان داشته است (ابن عربی، ۱۳۵۶ق: ۴۰/۲). و یا ذیل آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (مائده: ۱۷) (همانا کافر شدند کسانی که گفتند خداوند همان عیسی فرزند مریم است)؛ خدا دانستن عیسی (ع) را به تنهایی موجب کفر ندانسته است (ابن عربی، ۱۳۵۶ق: ۱۸۵/۲).

واضح است که رویکردهای مختلف تفسیری ناشی از سلاقی و زمینه‌های فکری مفسران است. اثر تاریخ‌مندی فهم البته در تفاسیر قرآنی به شکل واضحی قابل مشاهده است اما تنها به تفاسیر محدود نمی‌شود؛ و در روایات از آنجا که نه تنها وعده حفاظتی در موردشان داده نشده است «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) (همانا ما خود قرآن را نازل کردیم و خود نیز آن را حفظ می‌کنیم)؛ بلکه با عوارض متعددی نیز مواجه بوده‌اند، بازتاب گسترده‌تری دارد و امکان فهم و تفسیر در آن‌ها به مراتب وسیع‌تر است.

نقل به معنا یکی از این عوارض است که تاثیرات القایی آن نیاز به بررسی دارد. چراکه وقتی یک راوی به جای نقل عین الفاظ روایت، مفهوم برداشت شده خود از روایت را نقل می‌کند، طبیعتاً احتمال القای مفهومی متفاوت با مقصود صادرکننده حدیث وجود خواهد داشت.

برای مثال روایت «كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ قَطْرَةٌ بَوْلٍ قَرَضُوا لِحُومِهِمْ بِالْمَقَارِيزِ» (وقتی به یهودی‌ها قطره‌ای ادرار می‌رسید گوشت‌های خود را با قیچی می‌بریدند) (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱۰/۱)؛ نقل به معنایی است از روایت «وَإِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ الْبَوْلُ قَطَعُوهُ» (اگر فردی از یهودیان بدنش به ادرار نجس می‌شد از او دوری می‌گزیدند) (قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۴۲/۱).

همان‌طور که در مثال ذکر شده مشخص است، نقل به معنا می‌تواند حتی محتوای حدیث را دگرگون سازد، چراکه فهم راوی از روایتی که در دسترس اوست و اختیار او بر گزینش واژگان برای انتقال مفهوم درک‌شده‌اش، نه تنها لزوماً مطابق با مقصود صادرکننده حدیث نیست بلکه گاه بسیار از آن نیز فاصله دارد.

از همین‌رو، دانشمندان شیعه نقل به معنا را تنها در صورت رعایت شرایطی مجاز شمرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۱؛ عاملی، ۱۴۰۱ق: ۱۵۲). یکی از این شرایط علم ناقل حدیث به معنای الفاظ و تطابق معنای نقل شده با اصل حدیث است (مامقانی، ۱۴۲۸ق: ۲۹۰/۲)، که از روایاتی نظیر روایت «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ» (اگر قصد انتقال معانی آن را داری عیبی ندارد) (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۳۰/۱) استنباط می‌شود. اما صرف‌نظر از روایاتی که تاکید بر نقل

۲- تاریخمندی تمایز قابل توجهی با ناظر به شرایط تاریخی بودن دارد و ماهیتا با آن متفاوت است. متنی که ناظر به شرایط تاریخی است تماما تحت کنترل مولف صادر می‌شود و بازتاب شرایط تاریخی در آن تنها به انتخاب مولف بوده و ماهیت ابزاری دارد. در حالی که در متن تاریخمند وجوه تاریخی با شدت یا ضعف خارج از کنترل مولف بوده و خواه ناخواه در تالیف صورت گرفته بروز خواهد یافت.

۳- در قرآن و روایات به عنوان متن نشانه‌های مشترکی از تاریخمندی نظیر پاسخ به پرسش‌های مخاطب و اشاره به رخدادهای جاری و بازتاب مولفه‌های فرهنگی اجتماعی؛ مشاهده می‌شود، که از جهت شیوه بیان در قرآن و روایات به شکل متفاوتی بروز یافته است. نتیجه چنین تفاوتی سبب می‌شود که برخلاف بسیاری از روایات که عموماً از شرایط تاریخی تأثیر پذیرفته‌اند قرآن تنها ناظر به شرایط تاریخی باشد.

۴- علاوه بر نشانه‌های مشترک، در روایات یک نشانه اختصاصی دال بر تاریخمندی نیز مشاهده می‌شود و آن موضوع تعارض اخبار است که در قرآن وجود ندارد.

۵- با وجود تفاوت‌هایی که قرآن و روایات از منظر تاریخمندی فهم با یکدیگر دارند؛ تأثیر شرایط تاریخی بر فهم مفسران قرآنی و شارحان حدیثی امری مسلم است که در روایات به علت گستردگی عوارض روایی، خصوصاً عارضه نقل به معنا، دامنه وسیع‌تری یافته است.

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، علل الشرائع، نجف: المکتبه الحیدریه.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۹ش)، الاعتقادات، قم: موسسه امام هادی (ع).
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن عربی، محی الدین (۱۳۵۶ق)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، الرجال، قم: دار الحدیث.
استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنیه، چاپ دوم، قم: موسسه النشر الاسلامی.

ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۲ش)، تاریخمندی در نصوص دینی، علوم حدیث، شماره ۲۹، صص ۴۴-۷۱.

حرماملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ ششم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، قم: نشر الفقاهه.

عین واژگان دارد مانند روایت «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلام ما را درست نقل کنید زیرا ما افرادی فصیح هستیم) (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۳۱/۱) باید به این نکته توجه داشت که وقتی یک راوی، حدیثی را به زعم خود با لحاظ کردن این شرط نقل به معنا می‌کند اولاً قصد او لزوماً به معنای تحقق این امر نیست و ثانیاً با نقل به معنای حدیث، دیگر صورت اصلی حدیث در دسترس نیست که امکان انحراف او از چنین شرطی مورد بررسی دیگران قرار گیرد. این معنا مخصوصاً وقتی برجسته‌تر می‌شود که روایاتی نظیر روایت «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ» (حدیث ما سخت و دشوار است) (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۹۰/۲)، صرف‌نظر از اختلاف معنایی که واژه حدیث در آن می‌تواند داشته باشد؛ مورد توجه قرار گیرد. براساس چنین روایاتی با وجود آنکه ائمه (ع) بیانی متناسب با فهم مخاطبان خود دارند روایات ائمه (ع) لایه‌های معنایی متعددی می‌تواند داشته باشد که در نتیجه، حداقل عارضه نقل به معنا، این است که این لایه‌های معنایی تنها به معنای درک‌شده راوی منحصر خواهد شد.

در نتیجه نه تنها فهم ناقلان و راویان اولیه حدیثی با وجود نقل به معنا امکان تأثیر در معنای اصلی روایات داشته است بلکه فهم استفاده‌کنندگان بعدی نیز خود مستقلاً امکان بروز برداشتی متفاوت از نظر صادرکننده حدیث را ایجاد نموده است. برای مثال در مواجهه با روایت «حَالًا مَحْمَدٌ حَالًا أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۴۲۸ق: ۵۸/۱) (حلال محمد تا ابد حلال است و حرام او تا ابد حرام است نه غیر از آن هست و نه غیر از آن خواهد آمد)؛ نگرش‌های مختلف، شرح‌ها و تفسیرهای متفاوتی را ابراز خواهند داشت. به عنوان نمونه ممکن است با وجود قید ابد مقابل بدعت و قیاس تفسیر شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۳۱۷/۲)؛ یا در نقد دیدگاه مصوبه در درست قلمداد شدن آراء مجتهدین از آن استفاده شود (علوی عاملی، ۱۴۲۷ق: ۱۹۱).

نتایج

۱- با وجود تعاریف متعددی که تاریخمندی متن و فهم را تأثیر قطعی و تام شرایط تاریخی بر صدور و فهم متن دانسته است؛ تاریخمندی صرفاً به معنای تأثیر شرایط تاریخی بر صدور و فهم متن است. بر این اساس میزان تأثیر شرایط تاریخی بر یک متن یا یک فهم دارای طیفی است که نیاز به بررسی موردی دارد.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، مصصح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعه العلمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.

کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: چاپ علمی.

کلینی، محمد (۱۴۲۸ق)، الکافی، بیروت: منشورات الفجر.

مامقانی، عبدالله (۱۴۲۸ق)، مقیاس الهدایه فی علم الدرایه، قم: انتشارات دلیل ما.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، چاپ سوم، بیروت: موسسه الوفاء.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ش)، جاذبه و دافعه علی (ع)، چاپ بیست و نهم، تهران: صدرا.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶ش)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، بیروت: دار الکتب العربی.

سیدرضی، محمد بن الحسین (۱۳۸۷ش)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، مشهد: عروج اندیشه

شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، الرعايه فی علم الدرایه، قم: مکتبه آیةالله المرعشی العامه.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح اصول الکافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه اسماعیلیان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴ش)، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه لشیخ المفید، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

عاملی، حسین بن عبدالصمد (۱۴۰۱ق)، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.

علوی عاملی، احمد بن زین العابدین (۱۴۲۷ق)، الحاشیه علی اصول الکافی، قم: دارالحديث.

Resources

Holy Quran.

Alavi Ameli, Ahmad ibn Zain al-Abidin (2006), *al-Hashiya*, Qom: Dar al-Hadith, (In Arabic).

Ameli, Hossein ibn Abd al-Samad (1980), *Connection of al-Akhyar to Usul al-Akhbar*, Qom: al-Zhakhar al-Islamiyyah, (In Arabic).

Astarabadi, Mohammad Amin (2005), *al-Fawaed al-Madaniyyah*, second edition, Qom: al-Nashar al-Islami Institute, (In Arabic).

Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2003), *History of Religious Texts*, Hadith Sciences, No. 29, pp. 44-71, (In Persian).

Ayyashi, Mohammad ibn Masoud (1960), *Tafsir al-Ayyashi*, revised by Seyyed Hashem Rasouli Mahalati, Tehran: al-Matbaah al-Alamiya, (In Arabic).

Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar (1999), *Mafatih al-Ghaib*, third edition, Beirut: Dar Ahya al-Torath al-Arabi, (In Arabic).

Gadamer, Hans-Georg (2006), *Truth and Method*, Translation revised by Donald G.Marshall, New York: Continuum book.

Heidegger, Martin (2007), *Being and Time*, translated by Siavash Jamadi, Tehran: Phoenix, (In Persian).

Helli, Hasan ibn Yusuf (1417 AH), *Summary of Sayings*, Qom: Publication of al-Faqaha, (In Arabic).

Horrameli, Mohammad ibn al-Hasan (1991), *al-Wasael al-Shia*, researched by Abdul Rahim Rabbani Shirazi, 6th edition, Beirut: Dar Ahya al-Torath al-Arabi, (In Arabic).

Ibn Arabi, Muhyiddin (1937), *Fosus al-Hikam*, Cairo: Dar Ihya al-Kotob al-Arabiya, (In Arabic).

Ibn Babuyeh, Mohammad ibn Ali (1965), *The causes of Shari'ah*, Najaf: al-Muktaba al-Haydriya, (In Arabic).

Ibn Babuyeh, Mohammad ibn Ali (1992), *al-Faqih*, Qom: Islamic Publications Office, (In Arabic).

Ibn Babuyeh, Mohammad ibn Ali (2010), *al-Eteqadat*, Qom: Imam Hadi Institute (AS), (In Arabic).

Ibn Ghazaeri, Ahmad bin Hossein (2001), *al-Rejal*, Qom: Dar al-Hadith, (In Arabic).

Kashani, Fathullah (1957), *Manhaj al-Sadeghin*, Tehran: Scientific Press, (In Arabic).

Koleini, Mohammad (2007), *al-Kafi*, Beirut: al-Fajr Charters, (In Arabic).

Majlesi, Mohammad Baqer (1982), *Bihar al-Anwar*, third edition, Beirut: al-Wafa Institute, (In Arabic).

- Makarem Shirazi, Naser (1995), *Tafsir Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya, (In Arabic).
- Mamaghani, Abdollah (2007), *Meqbas al-Hedayah fi Elm al-Derayah*, Qom: Dalil Ma, (In Arabic).
- Mofid, Muhammad ibn Muhammad (1993), *correcting the Eteqadat of al-Imamiyah*, Hossein Dargahi's research, second edition, Qom: Sheikh Mofid Congress, (In Arabic).
- Motahhari, Morteza (1999), *Ali's attraction and repulsion*, twenty-ninth edition, Tehran: Sadra, (In Persian).
- Najashi, Ahmad ibn Ali (1407 AH), *Rejal al-Najashi*, Qom: Jamia Madrasin, (In Arabic).
- Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1983), *Tafsir al-Qami*, third edition, Qom: Dar al-Kitab, (In Arabic).
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (2004), *the description of Usul al-Kafi*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, (In Arabic).
- Seyyed Razi, Muhammad ibn al-Husain (2008), *Nahj al-Balagheh*, translated by Mohammad Dashti, Mashhad: Aruj Andisheh, (In Persian).
- Shaheed Thani, Zain al-Din ibn Ali (1987), *al-Raa'yah fi 'Ilam al-Dara'yah*, Qom: Ayatollah al-Marashi al-Ameh School, (In Arabic).
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1994), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Al-Alami Institute for Press, (In Arabic).
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1993), *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Qom: Ismailian Institute, (In Arabic).
- Tusi, Mohammad ibn Hasan (1992), *al-Istebzar*, second edition, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya, (In Arabic).
- Tusi, Mohammad ibn Hassan (1985), *Tahzeeb al-Ahkam*, 4th edition, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya, (In Arabic).
- Warnke G (1987), *Gadamer Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Stanford: Stanford University Press.
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar (1986), *al-Kashf*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, (In Arabic).