



دانشگاه امام صادق علیه السلام
دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

مطالعات قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال شانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۲)، بهار و تابستان ۱۴۰۲

- (۱-۲۸) **اعتبارسنجی سندی و محتوایی حدیث «قلوب الملوك» در منابع فریقین**
میشم کهن ترابی
- (۲۹-۵۵) **بررسی و نقد دیدگاه محمد مجتهد شبستری درباره‌ی فهم وحی رسالی**
سارا قاسمی شبانکاره، علی‌رضا مختاری، سیده فاطمه موسوی
- (۵۷-۷۶) **تأثیر فرا هنجاری‌های لفظی بر ترجمه و تفسیر واژگان**
اباذر کافی موسوی
- (۷۷-۱۱۴) **تحلیل توصیه امام باقر (ع) به پذیرش ولایت خلفا مبتنی بر اعتبارسنجی روایت «مَا ظَلَمْنَا مِنْ حَقِّهَا مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ»**
بهناز محمدکاسمی، محسن رفعت
- (۱۱۵-۱۳۷) **تحلیل عنصر پیرنگ در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن کریم**
مریم هزارخوانی، عباس اشرفی
- (۱۳۹-۱۷۶) **تحلیل کمی و کیفی اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن پیش از توحید مصاحف**
هادی غلامرضائی، کاوس روحی برندق، نصرت نیلساز، محمود کریمی
- (۱۷۷-۲۰۸) **تحلیل گفتمان سوره تحریم بر اساس الگوی فرکلاف**
زهره کوچک یزدی، مهدی یزدی، مرضیه محمص
- (۲۰۹-۲۳۴) **تحلیل مثلث در قرآن کریم با تکیه بر هم‌نشین‌ها و کنش‌گفتاری**
الهه السادات میرصفایی، عباس مصلائی پور، عاطفه زرسازان
- (۲۳۵-۲۶۲) **روش‌شناسی فهم قرآن در تفسیر الهی اردبیلی**
مرضیه قاسمی، ثریا قطبی
- (۲۶۳-۲۸۴) **کاربست چندمعنایی واژگان قرآنی در ترجمه‌های فارسی (مطالعه موردی سوره آل عمران در ترجمه‌های قرن اول تا نهم)**
سید اسماعیل هاشمی، سید محمدعلی ایازی، محمدحسین توانایی، مهدی مهریزی طرقی
- (۲۸۵-۳۱۳) **نقد و بررسی شبهات آیات موهوم ناسازگاری ادبی در قرآن کریم با استناد به قواعد رایج در شعر و نثر عربی**
کرامت میری، سید محسن میرباقری، مژگان سرشار
- (۳۱۵-۳۴۶) **نقد و بررسی ادله قرآنی مشروعیت مجازات حبس در دین اسلام**
معصومه منصوری، محمد اسدی مهماندوست، رحمت‌الله فرزادی
- (۳۴۷-۳۷۴) **ارزیابی نظریه توقیفی بودن ترتیب آیات قرآن کریم از منظر عالمان جهان اسلام**
مهدیه خدایی الوندی، حسین احمدی سفیدان



دانشگاه امام صادق علیه السلام

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال شانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۲)، بهار و تابستان ۱۴۰۲

32

Quran and Hadith Studies



Imam Sadiq University
Theology & Islamic
Studies & Faculty

Bi-quarterly Scientific Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

- **Evaluating the Documentary and Content Validity of the Hadith "Qulub al-Muluk" in the Sources of Shiite and Sunni** (1-28)
Meysam Kohantorabi
- **Reviewing and Criticizing Mohammad Mojtahed Shabestari's View about Understanding Divine Inspiration** (29-55)
Sara Ghasemi Shabankare, Alireza Mokhtari, Seyyedeh Fatemeh Mousavi
- **The Influence of Verbal Extranormatives on the Translation and Interpretation of Quranic Words** (57-76)
Abazar Kafimousavi
- **An Analysis of Imam Baqir's (PBUH) Recommendation to Admit the Guardianship of Caliphs Based on Examining the Authenticity of The Tradition "We Have Not Tyrannized Our Rights Even as Much as A Mustard Seed"** (77-114)
Behnaz Mohammadkazemi, Mohsen Rafat
- **Analysis of the Pirang Element in the Single-Verse Stories of the Holy Quran** (115-137)
Maryam Hezarkhani, Abbas Ashrafi
- **Quantitative and qualitative analysis of the differences between Muslims in reading the Qur'an before unifying the Mushafs** (139-176)
Hadi Gholamrezaii, Kavus Rouhi Brandagh, Nusrat Nilsaz, Mahmoud Karimi
- **Discourse Analysis of Sura Tahrim based on Norman Fairclough' Model** (177-208)
Zohreh Koochak Yazdi, Mahdi Izadi, Marzieh Mohases
- **Analysis of paradigm in the Holy Quran based on companions and verbal action** (209-234)
ElaheSadat Mirsafaei, Abbas Musallaey poor, Atefeh Zarsazaan
- **The Methodology of Understanding the Qur'an in Elahi Ardabili's Interpretation** (235-262)
Marzieh Ghasemi, Soraya Ghotbi
- **The Use of Multiple Meanings of Quranic Words in Persian Translations (A Case Study of Surah Al-Emran in the Translations from the First to the Ninth Century)** (263-284)
Esmaeil Hashemi, Sayed Mohammadali Ayazi, Mohammad Hosein Tavanaei, Mahdi Mehrizi Toroghi
- **Criticism and examination of the doubts of the ambiguous verses of literary inconsistency in the Qur'an with reference to the common rules in Arabic poetry and prose** (285-313)
Keramat Miri, Seyyed Mohsen Mirbagheri, Mojgan Sarshar
- **Criticism and Review of Quranic Reasons for the legitimacy of Prison Punishment in Islam** (315-346)
Masomeh Mansouri, Mohammad Assadi Mehmandoošt, Rahmatollah Farahzady
- **Evaluation of the Theory of Being Toqifi (Being Divine) of the Verses of the Holy Quran from the Perspective of Scholars of the Islamic World** (347-374)
Mahdieh Khodaie Alvandi, Hossein Ahmadi Sefidan

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال شانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۲)، بهار و تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر مسئول: عباس مصلاهی پور یزدی

سر دبیر: مهدی ایزدی

مدیر داخلی: محمد عترت دوست

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

مهدی ایزدی استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام
احمد پاکتچی دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام
محمدرضا حاجی اسماعیلی استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه اصفهان
نیکو دیالمه دانشیار (تخصص: معارف اسلامی و علوم تربیتی) دانشگاه امام صادق علیه السلام
عبدالهادی فقهی زاده استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه تهران
عباس مصلاهی پور یزدی دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام
سید رضا مؤدب استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه قم
Gabriel Said Reynolds استاد (تخصص: مطالعات اسلامی) دانشگاه نوتردام
Liyakat Takim استاد (تخصص: تاریخ ادیان) دانشگاه مک مکستر

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۸۱۷۲۷ مورخ ۱۳/۰۹/۱۳۹۱ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» از شماره ۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰) دارای درجه علمی - پژوهشی است.

مقالات این مجله در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: <https://www.isc.gov.ir>
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: <https://www.sid.ir>
پایگاه اطلاعات نشریات کشور: <https://www.magiran.ir>
پایگاه مجلات تخصصی نور: <https://www.noormags.com>
پایگاه مرجع دانش: <https://www.civilica.com>
پرتال جامع علوم انسانی: <https://www.ensani.ir>
پایگاه دو آج: <https://www.doaj.org>

مقالات این نشریه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام نیست و نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ جایز است.

۴۰۶ صفحه / ۲۰۰۰۰۰۰ ریال / چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

نشانی: ایران، تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

مدیریت امور فنی و چاپ: معاونت پژوهش و فناوری، تلفکس: ۸۸۰۹۴۹۱۵ (۰۲۱)

مدیریت امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، تلفکس: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱ (۰۲۱)

آدرس سامانه اختصاصی نشریه: <https://qhs.isu.ac.ir>

آدرس پست الکترونیک: qhs@isu.ac.ir

اهداف و سیاست‌های دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»

مهم‌ترین رسالت دانشگاه امام صادق (علیه السلام) آموزش و تبلیغ علمی و عملی دین مبین اسلام است. بهترین راهکار برای این مهم، طرح پرسش‌ها و نیازمندی‌های عصر حاضر در برابر قرآن کریم و استنطاق از این کتاب شریف و گرانمایه است. مهمترین هدف از انتشار مجله «مطالعات قرآن و حدیث» پاسخ‌گویی به این نیاز مهم و حیاتی است. در همین راستا برخی از اولویت‌های پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) و دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد در زمینه علوم قرآنی و حدیث بدین شرح است:

- الف)** پژوهش‌های فرامعرفتی و میان‌رشته‌ای علوم اسلامی و سایر علوم شامل:
۱. مطالعه و بررسی در مورد موضوعات میان‌رشته‌ای علوم اسلامی، علوم اجتماعی و انسانی.
 ۲. نقد مبانی، جهت‌گیری‌ها و یافته‌های علوم متعارف بر اساس اصول و معارف اسلامی.
 ۳. گسترش مرزهای علوم اسلامی با بهره‌گیری از امکاناتی که علوم متعارف (نظریه‌ها، روش‌ها و...) فراهم می‌کند.
- ب)** پاسخ‌گویی به شبهاتی که در مورد فرهنگ و معارف اسلامی مطرح شده است.
- ج)** طراحی چارچوب‌های نظری، الگوها و روش‌های مناسب تبلیغی برای صیانت و ترویج دین اسلام.
- امید آنکه دانشمندان حوزه علوم قرآنی و حدیث و نیز صاحب‌نظران عرصه مطالعات علم و دین، مجله «مطالعات قرآن و حدیث» را در این راستا یاری کرده و با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود دانشگاه امام صادق (علیه السلام) را در راستای نیل به اهداف والای خود کمک نمایند.

شیوه‌نامه نگارش و ارسال مقاله نشریات علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام

مقالات قابل پذیرش

- از نویسندگان محترم تقاضا دارد جهت تسریع در بررسی و انتشار به موقع مقاله نکات زیر را رعایت فرمایند؛ در صورت عدم رعایت نکات، مقاله بازگردانده خواهد شد.

محتوای مقاله

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی نشریه مرتبط باشد.
- مقاله مبتنی بر تحقیقات علمی، خلاقانه و همراه نوآوری باشد و سهمی در پیشبرد علم در حوزه متخصص خود ایفا نماید.
- مقاله پیشتر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال و یا چاپ نشده باشد.

ساختار مقاله

- هر مقاله پژوهش دارای این ساختار کلی است: نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی آنها، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، مرور پیشینه‌ها، روش‌شناسی و یافته‌ها، تحلیل داده‌ها، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری و کتابنامه(منابع).

عنوان مقاله

- عنوان مقاله باید دقیق، و تا حد امکان کوتاه و جالب باشد تا خواننده را به خواندن مقاله علاقه‌مند کند و همچنین ایده اصلی مقاله را نشان دهد. تعداد کلمه‌های به کار رفته در عنوان بهتر است بین ۱۰ تا ۱۵ واژه باشد عنوان نباید خیلی کوتاه یا خیلی بلند باشد. در صورتی که عنوان خیلی کوتاه باشد، باعث سردرگمی خواننده و ایجاد ابهام در او خواهد شد و در صورتی که عنوان خیلی طولانی باشد، باعث می‌شود خواننده آن را مورد توجه قرار ندهد.

نام نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی

نام نویسنده(گان) پس از عنوان مقاله با شرایط ذیل درج گردد:

- ترتیب نوشتن نام نویسندگان توافقی میان پدیدآورنده(گان) مقاله، که می‌بایست با Bullet ستاره Superscript ترتیب‌بندی شوند و متعاقباً وابستگی سازمانی در پانویس چکیده فارسی و انگلیسی به ترتیب شامل رتبه علمی، عنوان دانشگاه یا مرکز علمی محل خدمت، شهر، کشور و پست الکترونیکی نویسنده(گان) است. درج ایمیل دانشگاهی برای اساتید، دانش‌آموختگان و دانشجویان دانشگاه امام صادق علیه السلام الزامی است و توصیه می‌شود دیگر افراد از ایمیل محل خدمت خود استفاده نمایند.
- هر مقاله دارای یک نویسنده مسئول است که می‌بایست در پانویس پس از درج مشخصات(قبل از پست الکترونیک) با ذکر «نویسنده مسئول» در داخل پرانتز مشخص شود.
- از نوشتن عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، حجت‌الاسلام و موارد مشابه خودداری شود.

چکیده

چکیده باید ساختاریافته باشد:

- در روش‌های توصیفی و تجربی، هر چکیده شامل بندهای جداگانه: هدف، روش پژوهش، یافته‌ها، نتیجه‌گیری؛ و در روش تاریخی، شامل: هدف، بحث و تفسیر، و نتیجه‌گیری باشد.
- هر یک از چکیده‌های فارسی و انگلیسی ۲۵۰ تا ۳۰۰ واژه و حداکثر در یک صفحه A4 باشد.

واژگان کلیدی

- اصطلاحات این بخش باید دقیقاً از متن و چکیده مقاله استخراج شده باشند و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند. حجم کل بین ۵ تا ۱۲ واژه باشد و توصیه می‌شود واژگان کلیدی الفبایی تنظیم شوند.

مقدمه

- محتوای مقدمه بر مبنای آخرین شیوه‌نامه‌ها و استانداردهای بین‌المللی شامل توضیحات مقدماتی، بیان مسأله، هدف اصلی، پرسش‌ها و یا فرضیه‌ها، و مرور پیشینه‌ها است. تمام این موارد باید همچون تکه‌های جورچین کنار هم قرار بگیرند به طوری که پس از اتمام این بخش، خواننده یک تصویر کلی از تمامی اطلاعات به کار رفته در این مقاله داشته باشد.

مرور پیشینه‌ها

- اگر به مرور و ارائه پیشینه‌ها در بخشی مجزا نیاز است، و بررسی پیشینه‌ها در مقدمه به دلیل خلاصه بودن، مناسب تشخیص داده نمی‌شود، می‌توان پس از مقدمه، مرور پیشینه‌ها را به صورت بخشی مستقل انجام داد. در این بخش نخست مطالب مقدماتی در خصوص موضوع پژوهش بیان می‌شود، و در ادامه پیشینه‌های پژوهشی به ترتیب تاریخ مرور می‌گردند. سپس استنتاجی منطقی از مرور پیشینه‌ها صورت می‌گیرد، و خلاصه(های) پژوهشی موجود نشان داده می‌شوند. بدیهی است بهترین روش مرور، روش تحلیلی

و یا تحلیلی-انتقادی است که در آنها پیشینه‌ها صرف‌نظر از زمان و مکان انجام آنها، و بر مبنای شباهت‌های رویکردی گروه‌بندی می‌شوند و نظر و دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به آنها بیان می‌شود.

روش‌شناسی

- این بخش شامل طرح، روش یا رویکرد پژوهش (با توصیف دقیق روش کلی و روش خاص اجرای پژوهش)، جامعه پژوهش، ابزار گردآوری داده‌ها، و روش تجزیه و تحلیل داده‌هاست. در مرحله نخست پژوهشگر باید روش پژوهش و طرح پژوهش را توضیح دهد تا خواننده تصویر روشنی از آنچه در طول پژوهش صورت گرفته است، به دست آورد. بنابراین ارائه توضیحات دقیق و روشن از فرآیند طی شده نظیر شیوه اعمال متغیر مستقل، تعریف متغیرها، شیوه نمونه‌گیری، گمارش افراد در گروه آزمایش و کنترل، چگونگی ثبت واکنش نمونه‌ها به متغیر مستقل، چگونگی ثبت و اندازه‌گیری متغیر وابسته، و جز آن ضروری است. پژوهشگر باید جامعه موردنظر را مشخص کند تا خواننده پژوهش بداند این پژوهش روی چه افرادی مورد بررسی قرار گرفته است. سپس باید آزمودنی‌ها یا شرکت‌کنندگان در پژوهش را مشخص سازد که در واقع به تعیین نمونه پژوهش پرداخته است. البته در مقاله‌های موردی، شیوه انتخاب نمونه و نوع آزمودنی متفاوت از نمونه‌های پژوهش‌های دیگر است.

گام بعدی، پژوهشگر وسیله و ابزار پژوهش (گردآوری داده‌ها) را تعیین می‌کند. در این بخش توجه به این نکته ضرورت دارد، در صورتی که از وسیله و ابزار مورد استفاده در جامعه علمی مخاطب شناخته شده است، نیازی به توضیح دقیق و کامل نیست، و تنها ذکر نام آزمون و یا ابزار پژوهش به همراه توضیح مختصری درباره پایایی و روایی ابزار کفایت می‌کند. اما اگر ابزار پژوهش توسط خود پژوهشگر طراحی شده است، توضیح کامل درباره چگونگی ارزیابی پایایی و روایی ابزار مورد نیاز است. سپس باید روش تجزیه و تحلیل داده‌ها را شرح داده، و به مراحل آماری طی شده اشاره شود.

تحلیل داده‌ها

- تحلیل و بیان داده‌های گردآوری شده در قالب‌ها آماری (توصیفی و استنباطی)، کیفی، و ترکیبی همراه با تفسیر محدود داده‌ها در این بخش صورت می‌گیرد. لازم به ذکر است برای توضیح و بازنمون داده‌های گردآوری شده، استفاده از یکی از ابزارهای نمودار، شکل و جدول کافی است. در مواردی که پژوهش دارای پرسش است، باید پاسخ به پرسش به شکل شفاف و بدون ابهام تشریح شود. در صورت وجود فرضیه در پژوهش، توصیف دقیق آزمون‌ها انجام گیرد و فرضیه‌های رد یا تأیید شده مشخص شوند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- ارزش اصلی پژوهش در این بخش نهفته است. زیرا یافته‌های پژوهش تعیین شده، و درک و شناخت نهایی پژوهشگر از انجام پژوهش بیان می‌شود. به طور کلی در این بخش تفسیر دقیق داده‌ها و بیان دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به یافته‌ها، مقایسه یافته‌های پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های پیشین و نشان دادن جایگاه پژوهش در میان پژوهش‌های مشابه، بیان مختصر محدودیت‌هایی که پژوهش در هنگام انجام با آنها روبرو شده است، و ارائه پیشنهاد(های) پژوهشی استنتاج شده از یافته‌های پژوهش صورت می‌گیرد.

سپاسگزاری

- نویسنده(گان) می‌تواند مراتب سپاسگزاری خود را قبل از یادداشت‌ها با عنوان «سپاسگزاری» ذکر کند.

یادداشت‌ها

- توضیحات اضافی، معادل‌های انگلیسی اسامی و یا اصطلاحات در بخش «یادداشت‌ها» با استفاده از گزینه Insert Endnote در Word از نرم‌افزار Word و به صورت شماره‌گذاری عددی درج شود.

کتابنامه

- منابع و مأخذ باید به صورت درون‌متنی و همچنین در پایان مقاله به ترتیب الفبا بر مبنای روش استناددهی بین‌المللی APA باشد. تذکر:
- می‌بایست کل منابع و مأخذ ذکر شده در کتابنامه، به انگلیسی برگردانده و در انتهای فایل چکیده انگلیسی ارسال شود. اگر مأخذی قدیمی بوده که نام انگلیسی آن وجود ندارد، به صورت پینگلیش نوشته شود.
- مشخصات هر منبعی که در داخل متن بدان ارجاع شده، باید در کتابنامه آورده شود.

فایل‌های ارسالی

- فایل مقاله همراه چکیده انگلیسی در نرم‌افزار Word بدون مشخصات نویسندگان.
- فایل مقاله همراه چکیده انگلیسی در نرم‌افزار Word با مشخصات نویسندگان.
- فایل مقاله مشابه‌یابی شده در سامانه سمیم‌نور.
- تصویر تکمیل شده کاربرگ تعهدنامه اخلاقی.

نحوه ارسال

- ضروری است نویسنده(گان) جهت انتشار مقاله، نسبت به ارسال فایل مقاله در سامانه نشریات دانشگاه امام صادق علیه السلام (سپس سامانه اختصاصی نشریه مورد نظر) اقدام شود و در این مدت از وضعیت مقاله ارسالی از طریق سامانه آگاهی حاصل نماید.

راهنمای تنظیم اندازه و قلم مقالات

- مقاله در نرم افزار Word با اندازه و قلم ذیل تنظیم شوند:

اندازه و قلم	موضوع	
B Zar 12 Bold	فارسی	عنوان مقاله
Time New Roman 11 Bold	انگلیسی	
B Zar 11 Bold	فارسی	نام نویسنده(گان)
Time New Roman 11 Bold	انگلیسی	
B Lotuls 10 Regular	فارسی	پانویس
Time New Roman 9 Regular	انگلیسی	
B Zar 11 Bold	فارسی	تیترها
Time New Roman 10.5 Bold	انگلیسی	
B Lotuls 11 Regular	فارسی	چکیده و واژگان کلیدی
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 13 Regular	فارسی	متن اصلی مقاله
Time New Roman 11 Regular	انگلیسی	
B Zar 10.5 Bold	فارسی	عنوان جدول و نمودار(شکل)
Time New Roman 10 Bold	انگلیسی	
B Lotuls 11 Regular	فارسی	متن جدول و نمودار(شکل)
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	
B Zar 10.5 Regular	فارسی	منبع جدول و نمودار(شکل)
Time New Roman 10 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 13 Regular	فارسی	رابطه
Cambria Math 11 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 12 Regular	فارسی	یادداشت‌ها
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 12 Regular	فارسی	کتابنامه
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	

تذکر:

- اندازه واژگان زبان عربی همانند موضوعات فارسی، و با قلم B Badr تنظیم شوند.
- فاصله خطوط در کل متن مقاله ۰,۹ باشد.
- در صورت استفاده از فرمول(رابطه)، تمامی موارد با ذکر رابطه و شماره پیاپی آن، از گزینه Equation استخراج شود.
- حجم مقاله بین ۳۰۰۰ تا ۹۰۰۰ واژه (بین ۱۵ تا ۳۰ صفحه) باشد.
- با استفاده از گزینه Spacing در Paragraph فواصل قبل تیترها با ۵ رج(فاصله) درج شوند.
- در پاراگراف‌ها غیر از پاراگراف اول، با استفاده از گزینه Indentation در Paragraph به میزان ۰,۵ تورفتگی ایجاد شود.
- عنوان جدول با روش شماره‌گذاری عددی پیاپی در بالای جدول و منبع آن در قسمت پایین آورده شود.
- عنوان نمودار(شکل) با روش شماره‌گذاری عددی پیاپی همراه منبع در پایین نمودار(شکل) آورده شود.
- متن سطر اول جداول Bold و با استفاده از گزینه Shading در Paragraph با رنگ خاکستری رنگ‌آمیزی شود.

- در صورت طولانی بودن جدول و انتقال سطرها به صفحات بعدی، متن سطر اول جدول با استفاده از گزینه Data در LAYOUT تکرار شود.
- عناوین (تیترها) اصلی و فرعی (غیر از چکیده، مقدمه، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و کتابنامه) با روش شماره‌گذاری عددی پیاپی از راست به چپ تنظیم شود.

سایر مقررات

- حداکثر زمان رفع نواقص توسط نویسنده ۵ می‌باشد.
- حداکثر زمان انجام اصلاحات توسط نویسنده ۱۵ روز می‌باشد.

آیین‌نامه پیشگیری از تخلفات پژوهشی

الف) ثبت مقاله در سامانه اختصاصی نشریه با ارسال ایمیل به کلیه نویسندگان مقاله اطلاع داده خواهد شد؛ بدیهی است درج نام نویسنده(گان) در مقاله به منزله نقش اساسی ایشان در تدوین مقاله است، در صورتی که نویسنده(گان) مقاله در تدوین مقاله نقشی نداشته‌اند و از نام آنها سوءاستفاده شده است، لطفاً مراتب را بلافاصله از طریق ایمیل دریافتی اطلاع دهند. شایان ذکر است همه نویسندگان(گان) مقاله در مورد اصالت اثر مسئول هستند و می‌بایست نسبت به تکمیل کاربرگ تعهدنامه اخلاقی - به منزله پذیرش مسئولیت - اقدام نمایند. حق ارزیابی موارد سرقت علمی برای نشریه محفوظ است. سرقت علمی شکل‌های گوناگونی دارد، از جمله:

- ثبت مقاله دیگری به نام خود.
- درج نام نویسنده(گان) و پژوهشگر(ان) که در مقاله نقشی نداشته‌اند.
- کپی‌برداری یا تکرار بخش‌های قابل توجهی از مقاله دیگر (حتی اگر مقاله کپی شده مربوط به یکی از نویسندگان مقاله جدید باشد).
- طرح نتایج حاصل از پژوهش‌های دیگران به نام خود.
- چاپ مکرر مقاله توسط نویسنده واحد در چند نشریه.
- بیان نتایج نادرست و خلاف یافته‌های علمی یا تحریف نتایج حاصل از پژوهش.
- استفاده از داده‌های نامعتبر یا دستکاری در داده‌های پژوهش.
- ب) موارد سرقت علمی توسط مسئولان نشریه بررسی و برای حراست از اعتبار و زحمات دیگر پژوهشگران، بدون هیچ تساهل و چشم‌پوشی با توجه به میزان سرقت علمی به شرح ذیل برخورد قانونی می‌شود:
 - مقاله سلب اعتبار (Retraction) خواهد شد و در صورت چاپ از روی سامانه اختصاصی نشریه برداشته خواهد شد.
 - اسامی همه نویسندگان مقاله در سیاه‌نامه نشریات دانشگاه امام صادق علیه السلام قرار خواهد گرفت.
 - طی نامه رسمی پرونده سرقت علمی با سایر دانشگاه‌ها و نشریات داخلی و خارجی مرتبط به اشتراک گذاشته خواهد شد.
 - طی نامه رسمی پرونده سرقت علمی به مراجع ذیصلاح از جمله وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، دانشگاه‌ها، مراکز علمی، نشریات و هر محلی که نویسندگان از امتیاز چاپ این مقاله استفاده کرده‌اند، اطلاع داده خواهد شد.

تذکر:

- دفتر نشریات مقالات رسیده را برای پیش‌گیری از تخلفات پژوهشی در سامانه سمیم‌نور، مشابه‌یابی می‌کند.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای نشریه محفوظ است و آن دسته از نویسندگان مقاله که درصدد انتشار مقاله در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت نشریه را اخذ نمایند.
- نشریه «مطالعات قرآن و حدیث» در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

شیوه‌نامه استناددهی به روش APA

۱. قواعد استناد درون متن (منابع و مأخذی که در متن مقاله به آن ارجاع می‌شود):
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن درون متن ذکر شود؛ مثال: «تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.
 - اگر منبع و مأخذ مورد استفاده در پژوهش به زبان فارسی منتشر شده باشد، مطابق شیوه‌نامه زیر عمل می‌شود و در صورتی که به زبان لاتین باشد، مطابق شیوه‌نامه زیر، اما در داخل پرانتز نام منبع به جای فارسی به زبان اصلی (لاتین) نوشته می‌شود.
- ۱-۱. برای اثری با یک نویسنده:
- مثال فارسی:
 - چاپ سنگی یا لیتوگرافی نیز برای نخستین بار، چاپ سربی، در تبریز دایر شد (بابازاده، ۱۳۸۷، ص. ۱۳).
 - آخرین تحقیق مرتبط با این پژوهش نشان می‌دهد که (کریمی، ۱۳۸۷).
 - مثال انگلیسی:
- (Kessler, 2003, p. 8)
- اسمت دریافت که (Esmet, 1993).
- ۲-۱. برای اثری تا پنج نویسنده:
- مثال فارسی:
 - در واقع سبک شعر سپید از انفجار سبک هندی پدید آمده است (حسینی، مجتهدی، فرامرپور، دارابی، و احسانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴).
 - در سایر تحقیقات مشابه (گوردن و لینک، ۱۹۹۹؛ هارمن، ۲۰۰۶) (Harman, 2006; Gordon and Link, 1999).
 - مثال انگلیسی:
- (Walker & Allen, 2004, p. 97)
- ۳-۱. برای اثری با بیش از پنج نویسنده:
- مثال فارسی:
 - در واقع سبک شعر سپید از انفجار سبک هندی پدید آمده است (حسینی و دیگران، ۱۳۸۲، صص. ۳۳-۴۰).
 - مثال انگلیسی:
- (Bradley et al., 2006, pp. 49-80)
- ۴-۱. در صورتی که نام پدیدآورنده اثر در متن آمده است، بلافاصله پس از آن، فقط سال نشر در داخل پرانتز ذکر می‌شود:
- مثال فارسی:
 - ابراهیمی و محسن (۱۳۸۲) معتقدند فقر فرهنگی زاده فقر اقتصادی است و فقر فرهنگی، به نوبه خود، به فقر اقتصادی دامن می‌زند.
 - تذکر: در صورتی که استناد به نقل قول مستقیم کوتاه (کمتر از ۴۰ کلمه) از یک اثر تعلق دارد، شماره صفحه یا صفحات مربوط به آن، به همراه نام پدیدآورنده و سال نشر اثر ذکر می‌شود؛
 - مثال فارسی:
 - کمیر معتقد است، «انتخاب علل کاملاً آزاد است: هر چیزی ممکن است از چیز دیگر پدید آید» (شایگان، ۱۳۷۱، ص. ۱۳۳).
 - تذکر: در صورتی که نقل قول مورد استناد بیش از ۴۰ کلمه باشد، باید در یک پارگراف مستقل درج و علامت گیومه از دو طرف آن برداشته شود؛
 - مثال فارسی:
 - شایگان (۱۳۷۱) می‌گوید:
- در حالی که قانون علیت در شسیوه عقل استدلالی و روش علمی بین برخی از علل و برخی از معلول‌ها رابطه‌ای یک جانبه برقرار می‌سازد، در بینش اساطیری انتخاب علل کاملاً آزاد است و هر چیزی ممکن است از چیز دیگر پدید آید (ص. ۱۳۲).
- تذکر: در صورتی که در بخش مشخصی از متن به بیش از یک اثر استناد شده است، استنادها به ترتیب الفبای نام خانوادگی اولین پدیدآورنده هر اثر مرتب و با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می‌شوند؛
- مثال فارسی:
 - شعر حجم تا به امروز نتوانسته است طیف وسیعی از شاعران جوان این مرز و بوم را به مانیفیست خود علاقه‌مند سازد (احراری، ۱۳۸۲؛ پرید و یوسفی، ۱۳۸۳).
 - مثال انگلیسی:

(Miller, 1999; Shafraanske & Mahoney, 1998)

- تذکر: نویسنده می‌باید از منابع و مدارکی استفاده کند که خود آنها را دیده و در دسترس وی قرار دارد. اگر منبع و مدرک مورد استفاده قدیمی و خارج از دسترس بود و به نقل از نویسنده دیگری بخواهد آن را آورده و از آن استفاده کند، باید ابتدا نام مدرک اصلی که خود آن را بازیابی نکرده و در دسترس نیست را آورده (در مثال زیر کاستلز) و در انتهای جمله مورد استفاده، مشخصات منبع دومی را در داخل پرانتز بیاورد (در مثال زیر امام جمعه):

□ مثال فارسی:

به تعبیر کاستلز ... (به نقل از امام جمعه، ۱۳۸۶).

□ مثال انگلیسی:

Allport's Diary (as Cited in Nicholson, 2003)

۵-۱. در صورتی که تاریخ انتشار اثر در اینترنت وجود نداشت از کلمه بی تا استفاده می‌شود:

□ مثال فارسی:

(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، بی تا).

۶-۱. برای آثاری که به فارسی ترجمه شده‌اند، نام مترجم به عنوان استناد درون متنی ذکر نمی‌شود و فقط نام خانوادگی نویسنده اصلی همراه با تاریخ انتشار در داخل کشور خواهد آمد.

□ مثال:

(ویکری، ۱۳۷۹، ص. ۷۹)

- تذکر: اگر به یک منبع چند بار استناد داده می‌شود، لازم است هر بار مشخصات اثر تکرار شود و از عبارت همان استفاده نمی‌شود.
۲. قواعد استناد برون متن (منابع و مأخذی که در انتهای مقاله یعنی کتابنامه آورده می‌شود):

- تذکر: در صورتی که اطلاعات کتاب‌شناختی بیش از یک خط بود، همانند کتاب، مقاله، پایان‌نامه، و ... می‌باید خط دوم به بعد، نسبت به خط اول با شش رج (فاصله) تورفتگی باشد.

۱-۲. استناد به کتاب:

۱-۱-۲. استناد به کتاب با یک تا شش نویسنده:

□ مثال فارسی:

حری، عباس (۱۳۸۱). *آیین نگارش علمی (ویرایش ۳)*. تهران: هیأت امنای کتابخانه‌های عمومی کشور، دبیرخانه. ملکی، اسماعیل؛ سهرابی، اعتماد؛ بشیری، حسین؛ حسین، سلوکی، مصطفی؛ بینایی، مینو؛ و احتشامی، رامین (۱۳۸۲). *بیماری‌های کودکان (ویرایش ۳)*. تهران: پزشکیار.

□ مثال انگلیسی:

Shotton, M. A. (1989). *Computer Addiction? A Study of Computer Dependency*. London, England: Taylor & Francis.

۲-۱-۲. استناد به کتاب با بیش از شش نویسنده:

□ مثال فارسی:

افراسیابی، شاهین؛ رستمیان، پروا؛ سلطانیان، مستانه؛ اعتمادی، رضا؛ پهلوانی، آریا؛ تجارت‌پیشه، اردلان؛ و دیگران (۱۳۸۲). *برنامه‌های تنظیم خانواده در کشورهای جهان سوم (جلد ۲)*. تهران: ادراک.

□ مثال انگلیسی:

Berman, A., Snyder, S. J., Levett-Jones, T., Dwyer, T., Hales, M., Harvey, N. ... Stanley, D. (2012). *Kozier and Erb's Fundamentals of Nursing (2nd Aust. ed.)*. Frenchs Forest, Australia: Pearson Australia.

۳-۱-۲. استناد به کتاب ترجمه شده با یک مترجم:

□ مثال فارسی:

هرسی، یال؛ بلانچارد، کنت (۱۳۷۵). *مدیریت رفتار سازمانی (علی‌علاقه‌مند، مترجم)*. تهران: امیرکبیر (نشر اثر اصلی ۱۹۷۲).

۴-۱-۲. استناد به کتاب ترجمه شده با بیش از یک مترجم:

□ مثال فارسی:

کوم، ایلیا (۱۳۷۹). *بشیریت در سرراشیمی انحطاط: تأملی جامعه‌شناختی بر پدیده اعتیاد (پریسا مؤمنی و بهادر بشیری، مترجمان)*. شیراز: رزم آزما (نشر اثر اصلی ۱۹۸۹).

□ مثال انگلیسی:

Laplace, P. S. (1951). *A Philosophical Essay on Probabilities*. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trans.). New York, NY: Dover. (Original work Published 1814)

- ۲-۱-۵. استناد به کتاب چند جلدی؛
 □ مثال فارسی:
 پرچمی، پروانه (۱۳۸۱). *نگاهی به جغرافیای سیاسی خاورمیانه (ج۵)*. مشهد: سیاست روز.
 □ مثال انگلیسی:
- Mill, L. (1996). *Architecture of the Old South (Vols. 1-2)*. Savannah, GA: Beehive Foundation..
- ۲-۱-۶. استناد به یک جلد از کتاب چندجلدی؛
 □ مثال فارسی:
 میمای، میمنت؛ احمدی، فریار (ویراستاران) (۱۳۸۲). *آسیب‌شناسی طلاق (جلد ۲)*. شیراز: خانواده سبز.
 □ مثال انگلیسی:
- Nash, M. (1993). Malay. In P. Hockings (Ed.), *Encyclopedia of World Cultures (Vol. 5, pp. 174-176)*. New York, NY: G.K. Hall.
- ۲-۲. استناد به مقالات مجلات:
 - تذکر: در این روش نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان مقاله. نام نشریه به صورت ایتالیک، دوره (شماره پیاپی)، صفحات شروع و پایان مقاله درج می‌گردد.
 ۲-۲-۱. استناد به مقاله با یک نویسنده؛
 □ مثال فارسی:
 فارسی‌نژاد، علیرضا (۱۳۹۶). نقد و بررسی پاسخ‌های فخررازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی. *دوفصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین*، ۱۵(۲۹)، ۱۵۱-۱۷۲.
 □ مثال انگلیسی:
- Black, J. (2010). Big Government: Good and Bad. *The New Criterion*, 28(5), 24-27.
- ۲-۲-۲. استناد به مقاله با دو نویسنده؛
 □ مثال فارسی:
 شجاعی، حسین، و تقفیان، علی (۱۳۹۶). تأثیر شناخت تحولات تاریخی زبان عربی بر گستره پژوهش‌های ریشه‌شناسی. *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۱(۲۱)، ۵-۲۸.
 □ مثال انگلیسی:
- Light, M. A., & Light, I. H. (2008). The Geographic Expansion of Mexican Immigration in the United States and its Implications for Local Law Enforcement. *Law Enforcement Executive Forum Journal*, 8(1), 73-82.
- ۲-۲-۳. استناد به مقاله با بیش از دو نویسنده؛
 □ مثال فارسی:
 عطاردی، محمدرضا؛ قلی‌پور، رحمت‌الله؛ دانایی‌فرد، حسن؛ و امیری، علی‌نقی (۱۳۹۵). واکاوی عمل ناکامی یکپارچه‌سازی خطمشی‌های فرهنگی در ایران؛ مطالعه مبتنی بر روش نظریه‌پردازی داده‌بنیاد. *دوفصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی*، ۱۰(۲۰)، ۸۱-۱۲۶.
 □ مثال انگلیسی:
- Gleditsch, N. P., Pinker, S., Thayer, B. A., Levy, J. S., & Thompson, W. R. (2013). The Forum: The Decline of War. *International Studies Review*, 15(3), 396-419.
- ۲-۲-۴. استناد به مقاله ترجمه شده؛
 □ مثال فارسی:
 هرنون، پیترو؛ و شوآتز، کندی (۱۳۸۰). توصیه‌هایی در خصوص تدوین مقالات علمی - تحقیقی (ترجمه اعظم شاهدهادی). *دوفصلنامه پژوهشنامه اطلاع‌رسانی*، ۵(۵)، ۱۲.
 ۲-۲-۵. استناد به مقاله بر گرفته از ماهنامه؛
 □ مثال فارسی:
 امید، مهدی؛ و اخلاقی، عبدالله (آذر ۱۳۹۶). ظرفیت‌های فلسفه سیاسی امام خمینی قدس سره. *ماهنامه معرفت*، ۲۶(۲۴۰)، ۱۳-۲۲.
 □ مثال انگلیسی:
- McKibben, B. (2007, October). Carbon's New Math. *National Geographic*, 212(4), 32-37.
- ۲-۲-۶. استناد به مقاله بر گرفته از مجله الکترونیکی آنلاین (پیوسته)؛
 □ مثال فارسی:

باهنر، ناصر؛ و سهرابی، حامد (۱۳۹۶). ارتباطات گروهی نخبگان نوجوان؛ مورد مطالعه سیاست‌های کانون دانش‌پژوهان نخبه. *دوفصلنامه دین و ارتباطات*، ۲۴(۵۲)، ۴۵-۷۳. http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article_2098_e0a9ff0ef93bd1_a3dfbb27fd84a481e5.pdf

□ مثال انگلیسی:

Sahin, N. T., Pinker, S., Cash, S. S., Schomer, D., & Halgren, E. (2009). Sequential Processing of Lexical, Grammatical, and Phonological Information Within Broca's area. *Science*, 326(5951), 445-449. <http://dx.doi.org/10.1126/science.1174481>

۲-۷. استناد به مطلب برگرفته از یک وبگاه (سایت):

□ مثال انگلیسی:

Austerlitz, S. (2015, March 3). How Long Can a Spinoff Like 'Better Call Saul' Last? Retrieved From. <http://fivethirtyeight.com/features/how-long-can-a-spinoff-like-better-call-saul-last/>

۲-۳. استناد به پایان‌نامه کارشناسی ارشد یا رساله دکتری؛

۲-۳-۱. استناد برای پایان‌نامه و رساله چاپ نشده؛

□ مثال فارسی:

مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۷۰). *مفهوم غنا از دیدگاه اسلام*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.

□ مثال انگلیسی:

Onsidine, M. (1986). *Australian Insurance Politics in the 1970s: Two Case Studies*. (Unpublished Doctoral Dissertation). University of Melbourne, Melbourne, Australia.

۲-۳-۲. استناد برای پایان‌نامه و رساله منتشره شده در پایگاه اطلاعاتی ملی یا بین‌المللی؛

□ مثال فارسی:

آل‌غفور، محمدتقی (۱۳۸۹). *تأثیر سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه جمهوری اسلامی ایران بر ثبات و مشارکت سیاسی* (رساله دکتری). قابل‌بازبایی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایراندک ش. [d07501ff23d1db10520494e2b947de50](http://www.d07501ff23d1db10520494e2b947de50)).

□ مثال انگلیسی:

Cooley, T. (2009). *Design, Development, and Implementation of a Wireless Local Area Network (WLAN): The Hartford Job Corps Academy Case Study* (Doctoral Dissertation). Available From ProQuest Dissertations and Theses Database. (UMI No. 3344745).

۲-۳-۳. استناد برای پایان‌نامه و رساله منتشره شده در وبگاه (سایت) دانشگاه؛

□ مثال فارسی:

شمسی‌نژاد، سعید (۱۳۹۵). *طراحی بازار بین‌بانکی مبتنی بر فقه امامیه در نظام پولی و مالی ایران* (رساله دکتری، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران). بازبایی شده از <http://saed.isu.ac.ir/site/catalogue/325441>

□ مثال انگلیسی:

Barua, S. (2010). *Drought Assessment and Forecasting Using a Nonlinear Aggregated Drought Index* (Doctoral Dissertation, Victoria University, Melbourne, Australia). Retrieved from <http://vuir.vu.edu.au/1598>

نویسندگان) برای استنادسازی منابع و مأخذ به‌کار رفته در مقاله خود (درون متنی و برون متنی)، می‌توانند از نرم‌افزار استنادی و ساماندهی منابع پژوهشی پژوهیار (<http://www.pajohyar.ir>) استفاده نمایند.

منشور اخلاقی نشریات علمی - پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام

مقدمه

با توجه به رویکرد دانشگاه امام صادق علیه السلام جهت تولید، انتشار و به روزرسانی علوم انسانی اسلامی و پاسخ‌گویی به نیازهای نوظهور انقلاب و نظام اسلامی، همچنین پایبندی به راهنماهای ملی و بین‌المللی تدوین شده اخلاق پژوهشی، همچون «راهنمای کمیته بین‌المللی اخلاق در انتشارات»^۱ و «مجموعه منشور و موازین اخلاق پژوهش» مصوب معاونت پژوهش و فناوری وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، نشریات علمی - پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام به‌عنوان عضوی از مجلات علمی - پژوهشی جمهوری اسلامی ایران، ملزم به رعایت اصول ارزش‌های اخلاق حرفه‌ای هستند. در همین راستا مهم‌ترین مسؤلیت‌هایی که برای افراد فعال در نشر مجله همانند: نویسنده(گان)، مدیر مسئول، سردبیر، اعضای هیأت تحریریه و مدیر داخلی(مسئول دفتر نشریه) در نظر گرفته شده به اختصار بیان شده است.

مسئولیت‌های نویسندگان:

۱. از میان مقالات ارسالی به نشریات دانشگاه امام صادق علیه السلام، مقاله‌ای انتخاب و چاپ می‌شود که قبلاً در سایر مجلات علمی (فارسی یا سایر زبان‌ها) منتشر نشده، حاصل پژوهش اصیل، و دارای منبع و استناددهی دقیق باشد.
۲. مسؤلیت نهایی محتوای کامل مقاله ارسالی بر عهده نویسنده(گان) است. شایسته است یافته‌های مقاله به طور کامل گزارش شود و در ارائه یافته‌ها و تفسیر و تحلیل آنها دقت کامل به عمل آید، مقاله حاوی جزئیات و منابع کافی باشد به نحوی که امکان دسترسی سایر پژوهشگران به مجموعه داده‌های یکسان جهت تکرار پژوهش وجود داشته باشد.
۳. قبل از ارسال مقاله، هرگونه تضاد منافع احتمالی که بر نتیجه یا تفسیر یافته‌های پژوهش و یا انتخاب سردبیران و داوران تأثیرگذار است، مطرح، و منابع مالی حامی پژوهش در مقاله ذکر شود.
۴. احترام به فرآیند محرمانه ارزیابی و جلوگیری از هرگونه آشکارسازی هویت نویسنده برای داوران و برعکس. به عبارتی، مقاله عاری از هرگونه اطلاعات مشمول خودافشایی بوده، به طوری که داور قادر به شناسایی نویسنده نباشد.
۵. حصول اطمینان از وجود نام، اطلاعات و نقش هر یک از نویسندگان (نویسنده مسئول و نویسنده(گان) همکار) و نبود نامی غیر از پژوهشگران درگیر در انجام پژوهش.
۶. حفظ و حمایت از حریم خصوصی، کرامت انسانی، رفاه و آزادی شرکت‌کنندگان در پژوهش و ذکر هرگونه خطری که به واسطه پژوهش، متوجه انسان‌ها و یا سایر موجودات می‌شود.
۷. نویسنده در هر زمانی که متوجه هرگونه خطا و بی‌دقتی در مقاله خود شود نشریه را در جریان آن قرار داده، نسبت به اصلاح آن اقدام و یا مقاله را بازپس گیرد.
۸. اعلام صریح نویسنده(گان) مبنی بر صحت و اصالت مقاله، فقدان سرقت علمی و چاپ در سایر نشریات.
۹. مواردی از مصادیق رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی:
 - ۹-۱. جعل داده‌ها: گزارش مطالب غیرواقعی و ارائه داده‌ها یا نتیجه‌های ساختگی به عنوان نتایج آزمایشگاهی، مطالعات تجربی و یا یافته‌های شخصی. ثبت غیرواقعی آنچه روی نداده یا جابجایی نتایج مطالعات مختلف.
 - ۹-۲. تحریف داده‌ها: ثبت و ارائه نتایج پژوهش به نحوی که جزئیات اجرای پژوهش یا فرآیند جمع‌آوری داده‌ها دستکاری شود، یا داده‌هایی حذف یا تغییر یابد، یا برخی نتایج کوچک به منظور پنهان کردن واقعیات بزرگتر (بزرگ‌نمایی) شود، تا نتایج پژوهش به اهداف خاصی برسد یا نتایج ارائه شده مورد تردید نباشد.
 - ۹-۳. سرقت علمی: اقتباس نزدیک افکار و عبارات نویسندگان دیگر، کپی‌برداری در بیان اندیشه‌ها، شباهت‌های ساختاری در نوشتار یا انتساب ایده‌ها و نتایج دیگران بدون ارجاع مناسب، یا معرفی آن به عنوان یک پژوهش اصیل علمی.

- ۴-۹. اجاره علمی: به‌کارگیری فرد دیگری برای انجام پژوهش توسط نویسنده(گان) و دخل و تصرف اندکی پس از اتمام پژوهش و چاپ آن به نام خود.
- ۵-۹. انتساب غیرواقعی: انتساب غیرواقعی نویسنده(گان) به مؤسسه، مرکز یا گروه آموزشی یا پژوهشی که نقشی در اصل پژوهش مربوطه نداشته.
- ۶-۹. ارسال مجدد: مقاله یا بخشی از آن که در نشریه دیگری (داخل یا خارج از کشور) چاپ شده یا در جریان داوری و چاپ باشد.
- ۷-۹. انتشار هم‌پوشان: چاپ داده‌ها و یافته‌های مقالات پیشین خود با کمی تغییر در مقاله‌ای دیگر با عنوان جدید.

مسئولیت‌های مدیر مسئول:

۱. پیگیری دسترسی آزاد اطلاعات به نشریه و گسترش نشر و اشاعه آن؛
۲. نظارت و پیگیری امور کاری هیأت تحریریه و سردبیر نشریه؛
۳. دخالت نکردن در فرآیند داوری علمی مقالات؛
۴. دخالت نکردن در تصمیمات علمی هیأت تحریریه و سردبیر نشریه؛
۵. رعایت حقوق مادی و معنوی نویسندگان، سردبیر، هیأت تحریریه، داوران، و عوامل اجرایی؛
۶. تأیید نهایی مطالب ارسالی به نشریه برای چاپ و انتشار به لحاظ حقوقی.

مسئولیت‌های سردبیر و اعضای هیأت تحریریه:

۱. حفظ آزادی و اختیار عمل سردبیر نشریه در ایفای مسئولانه وظایف خود از قبیل رد یا پذیرش دست‌نوشته‌های واصله به کمک هیأت تحریریه و رعایت مسائل مربوط به شایستگی‌های علمی مقاله از جمله حفظ حقوق مادی و معنوی، اصالت پژوهش و نظر داوران و ویراستاران.
۲. تلاش برای ارتقاء و اجرای قوانین و دستورالعمل‌های اخلاق و سلامت پژوهش.
۳. دریافت مستندات مربوط به شرایط مندرج ذیل در پذیرش مقاله از نویسنده(گان):
 - ۱-۳. اعطای حق چاپ مقاله در نشریه دانشگاه؛
 - ۲-۳. اعلام تعارض منافع احتمالی.
۴. انتخاب داوران شایسته با توجه به زمینه تخصصی، تجربه علمی و کاری، و نیز احترام به درخواست‌های مستدل و منطقی نویسنده(گان) در مورد داوری مقاله توسط داوران خاص؛
۵. اجتناب از آشکارسازی اطلاعات و مشخصات نویسنده(گان) و داوران در فرآیند ارزیابی مقاله و احتراز از ارائه اطلاعات مقاله و بحث درباره جزئیات آن با دیگران؛
۶. جلوگیری از بروز هرگونه تضاد منافع در روند داوری، که به طور بالقوه بر پذیرش و نشر مقالات ارائه شده تأثیر بگذارد.
۷. بررسی دقیق آثار متهم به تخلفات پژوهشی واصله از داوران یا طرق دیگر(همانند سامانه سمیم‌نور برای مشابه‌یابی)، و در صورت نیاز اقدام براساس «دستورالعمل تخلفات پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و نیز دانشگاه امام صادق علیه السلام».

مراحل برخورد رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی:

۱. آگاه‌سازی هیأت تحریریه نشریه و ارسال نامه به نویسنده مسئول برای درخواست توضیح، بدون رفتار قضاوتی؛
۲. اختصاف فرستی مناسب برای پاسخ‌گویی نویسنده(گان) متهم به «رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی» و پیگیری موارد و تخلفات محرز شده تا آخرین مرحله.
۳. ارجاع موضوع به هیأت تحریریه در صورت دریافت توضیحات غیرقابل قبول از سوی نویسنده برای تصمیم‌گیری نهایی در خصوص پذیرش یا رد مقاله.

۴. مطابق با تصمیم نهایی هیأت تحریریه؛
۵. تذکر کتبی به نویسنده مقاله و یادآوری خط‌مشی چاپ نشریه قبل از انتشار، و یا در خواست اصلاح گزارش و انتشار متن عذرخواهی نویسنده در نشریه شماره بعد؛
۶. اخطار به نویسنده مسئول و رد هر اثر دیگری از نویسنده متخلف؛
۷. انتشار بیانیه عذرخواهی در شماره بعدی نسخه چاپی نشریه و ذکر آن در نسخه برخط (آنلاین) مقاله‌ای که تقلب و سرقت علمی در آن محرز شده است (سلب اعتبار)؛
۸. تلاش برای بهبود مستمر کیفیت و تضمین درستکاری و صداقت محتوای نشریه و احترام به تشکیلات نشریه اعم از: خوانندگان، نویسندگان، داوران صاحب امتیاز، مدیر مسئول، مدیر داخلی، کارکنان هیأت تحریریه و ناشر؛
۹. بررسی تمامی مقالات دریافتی در مدت زمان مناسب.

مسئولیت‌های داوران:

۱. کمک به بررسی کیفی، محتوایی و علمی مقالات در جهت بهبود و ارتقاء کیفی نشریه.
۲. به‌کارگیری دانش و تخصص حرفه‌ای در حوزه موضوعی مقاله و اعلام تصمیم‌نپذیرفتن مقاله به سردبیر نشریه در صورت وجود تضاد منافع اعم از منافع مشترک، مالی، سازمانی، شخصی و یا کمبود زمان برای داوری.
۳. اعلام نظر تخصصی و اصلاحی به طور روشن و واضح، براساس مستندات علمی و استدلال کافی در مهلت زمانی معین به سردبیر نشریه و نویسنده(گان) و دوری از اعمال نظر سلیقه‌ای، صنفی، نژادی و مذهبی در داوری مقاله.
۴. اجتناب از به‌کارگیری اطلاعات، بحث‌ها، تفاسیر و ایده‌های به دست آمده در فرآیند داوری مقاله یا اطلاعات منتشر نشده نویسنده(گان)، برای منافع شخصی.
۵. احترام به فرآیند محرمانه ارزیابی و خودداری از به‌کارگیری اطلاعات، بحث‌ها، تفاسیر و ایده‌های به دست آمده در فرآیند داوری یا استفاده از داده‌ها و مفاهیم جدید مقاله به له یا علیه پژوهش‌های خود یا دیگران یا برای انتقاد یا بی‌اعتبارسازی نویسنده(گان).
۶. کمک به سردبیر نشریه در تهیه گزارش «رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی» مقالات دریافتی برای داوری.
۷. آگاه‌سازی سردبیر نشریه به هنگام تأخیر در انجام داوری مقاله و درخواست تخصیص زمان بیشتر یا گزینش داور دیگر.

مسئولیت دفتر نشریات علمی - پژوهشی:

۱. تعیین و اعلام شفاف سیاست‌های انتشاراتی خود، به‌خصوص در رابطه با استقلال تصمیم‌گیری هیأت تحریریه، اخلاق انتشاراتی، صیانت از مالکیت فکری و حق چاپ، تضاد منافع، وظایف نویسندگان، داوران، سردبیر و هیأت تحریریه، فرآیند داوری و تصمیم‌گیری، تقاضاهای تجدید نظر و شکایات، حفظ اسناد علمی فرآیند تصمیم‌گیری، حفظ اطلاعات نویسندگان و داوران، اصلاح یا حذف مقالات پذیرفته شده و حل اختلاف بین شاکیان و متهمان به «رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی».
۲. رصد و پیگیری شکایات تخلفات پژوهشی برای نشریات دانشگاه.
۳. کمک برای اصالت و سلامت پژوهشی مقالات منتشره در نشریات دانشگاه.

فهرست مقالات علمی - پژوهشی

اعتبارسنجی سندی و محتوایی حدیث «قلوب الملوک» در منابع فریقین ۱-۲۸

میشم کهن ترابی

بررسی و نقد دیدگاه محمد مجتهد شبستری درباره‌ی فهم وحی رسالی ۲۹-۵۵

سارا قاسمی شبانکاره، علی رضا مختاری، سیده فاطمه موسوی

تأثیر فرا هنجاری‌های لفظی بر ترجمه و تفسیر واژگان قرآنی ۵۷-۷۶

اباذر کافی موسوی

تحلیل توصیه امام باقر (ع) به پذیرش ولایت خلفا مبتنی بر اعتبارسنجی روایت «مَا

ظَلَمْنَا مِنْ حَقًّا مُنْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ» ۷۷-۱۱۴

بهناز محمد کاظمی، محسن رفعت

تحلیل عنصر پیرنگ در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن کریم ۱۱۵-۱۳۷

مریم هزارخوانی، عباس اشرفی

تحلیل کمی و کیفی اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن پیش از توحید مصاحف .. ۱۳۹-۱۷۶

هادی غلامرضائی، کاوس روحی برندق، نصرت نیل‌ساز، محمود کریمی

تحلیل گفتمان سوره تحریم بر اساس الگوی فرکلاف ۱۷۷-۲۰۸

زهره کوچک یزدی، مهدی ایزدی، مرضیه محمص

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال شانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۲)، بهار و تابستان ۱۴۰۲

تحلیل مثلیت در قرآن کریم با تکیه بر هم‌نشین‌ها و کنش‌گفتاری ۲۰۹-۲۳۴

الهه السادات میرصفایی، عباس مصلائی پور، عاطفه زرسازان

روش‌شناسی فهم قرآن در تفسیر الهی اردبیلی ۲۳۵-۲۶۲

مرضیه قاسمی، ثریا قطبی

کاربست چندمعنایی واژگان قرآنی در ترجمه‌های فارسی (مطالعه موردی سوره

آل عمران در ترجمه‌های قرن اول تا نهم) ۲۶۳-۲۸۴

سید اسماعیل هاشمی، سید محمدعلی ایازی، محمدحسین توانایی، مهدی مهریزی طرقی

نقد و بررسی شبهات آیات موهم ناسازگاری ادبی در قرآن کریم با استناد به قواعد

رایج در شعر و نثر عربی ۲۸۵-۳۱۳

کرامت میری، سید محسن میرباقری، مژگان سرشار

نقد و بررسی ادله قرآنی مشروعیت مجازات حبس در دین اسلام ۳۱۵-۳۴۶

معصومه منصور، محمد اسدی مهماندوست، رحمت‌الله فرحزادی

فهرست مقالات علمی - مروری

ارزیابی نظریه توقیفی بودن ترتیب آیات قرآن کریم از منظر عالمان جهان

اسلام ۳۴۷-۳۷۴

مهدیه خدایی الوندی، حسین احمدی سفیدان



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲

بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۸-۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.243578.3659



20.1001.1.20083211.1402.16.2.1.9

اعتبارسنجی سندی و محتوایی حدیث «قلوب الملوک» در منابع فریقین

میثم کهن ترابی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۴ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

از جمله مستندانی که باورمندان به انفعال در نظام سیاسی به آن تمسک می‌جویند، روایتی است مشهور به «قلوب الملوک» که در آن به مردم توصیه شده از دشنام و مقابله با پادشاهان ظالم و ستمگر پرهیز کرده و صرفاً با دعا و تضرع از خدا بخواهند قلب‌های ملوک را با آنان مهربان سازد. مهم‌ترین موضوع این روایت، بسنده کردن به دعا و عدم اقدام جهت اصلاح حاکمان و امور سیاسی نامطلوب است. پژوهش حاضر با هدف پاسخ به شبهه انفعال با روشی توصیفی - تحلیلی و رویکرد انتقادی پس از ذکر تاریخ نقل این حدیث در منابع فریقین به بررسی اعتبار سندی و متنی آن پرداخته است. اعتبارسنجی سندی این روایت نشان می‌دهد که حدیث مذکور دارای ضعف سندی است چرا که اولین ظهور آن در قرن سوم در منابع اهل سنت بوده و سپس به منابع شیعی منتقل شده و به تدریج وارد متون تفسیری و کلامی شده است. اعتبارسنجی محتوایی روایت نیز نشان می‌دهد که قرآن کریم و دیگر آموزه‌های دینی نه تنها مؤید این محتوا نیستند، بلکه به مشارکت فعالانه در سیاست و نقد و نظارت حاکمان، دعوت می‌کنند. روایات معتبری نیز در مقابل روایت مذکور وجود دارد که آن را در آزمون عرضه حدیث بر سنت معتبر با چالشی جدی مواجه می‌سازد.

واژگان کلیدی

اعتبارسنجی حدیث، نقد حدیث، قلوب الملوک، انفعال سیاسی، اصلاحات اجتماعی.

* استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بزرگمهر قانات، ایران.

طرح مسئله

اساساً بدون وجود حکومت، برقراری نظم در جامعه میسر نیست. علی(ع) در ضرورت این مسئله می‌فرماید که برای مردم‌گزینی نیست از اینکه حاکمی نیکوکار و یا ستمکار داشته باشند: «وَ إِنَّهُ لَأَبَدٌ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (سیدرضی، خطبه ۴۰)؛ نوع حکومت‌داری باید به گونه‌ای باشد که مسیر اقامه قسط و عدل که یکی از اهداف پیامبران بوده (حدید: ۲۵؛ یونس: ۴۷؛ مائده: ۴۲؛ اعراف: ۲۹) هموار شود، نشانه‌های دین برپا شده، روند اصلاح در جامعه دنبال شود، قوانین تعطیل شده خداوند اجرا گردد: «...لَكِنَّ لِيَرَدَّ الْمَعْلَمَ مِنْ دِينِكَ وَ تُظْهَرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْطَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ» (سیدرضی، خطبه ۱۳۱) و حق مظلوم از ظالم باز ستانده شود: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ يُوْجِدُ النَّاصِرِ وَ مَا أَحَدَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِطَّةٍ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْفَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلَهَا» (سیدرضی، خطبه ۳).

نیل به اهدافی این چنین متعالی، امری دشوار است که جز با تعاون و همراهی همگان و تعامل صحیح مردم با حاکمان محقق نمی‌شود. در نظام اسلامی برخلاف حکومت‌های مستبد، مردم در نهادینه‌سازی حکومت نقش اساسی دارند؛ چنانکه علی(ع)، خلافت را به استناد حضور و درخواست مردم پذیرفت (سیدرضی، خطبه ۳) و در سراسر دوران خلافت خویش از مردم می‌خواست در کنار حکومت باشند، نقد و نظارت کنند و حقوق حقه‌ی خود را مطالبه نمایند. از جمله آسیب‌های مهلکی که می‌تواند در حکومتی اسلامی پدیدار شده و ضربات جبران‌ناپذیری وارد سازد، انفعال و عدم مشارکت در صحنه‌های مختلف است. گاهی این انفعال و ترغیب به آن از سوی غیرمتدینان و ناباوران به دین است، لکن برخی اوقات باورمندان نیز با استناد به برخی مطالب موجود در کتب دینی و روایی، از مشارکت فعال و مؤثر در صحنه‌های اجتماعی و سیاسی دست می‌کشند. بدون تردید خطر این آسیب به مراتب بیشتر است؛ چراکه فردی باورمند به اسلام با استناد به آموزه‌های اسلام این‌گونه عمل می‌کند و گاه آن را وظیفه خود دانسته و حتی خود را مأجور می‌داند.

یکی از احادیثی که در طی قرن‌ها در کتب تفسیری و روایی نقل شده و تا زمان حاضر نیز ذکر و بحث پیرامون آن ادامه داشته، حدیثی است که به اختصار آن را حدیث «قلوب الملوک» می‌نامیم که بر اساس آن از مردم خواسته شده است چون قلوب حاکمان در ید قدرت الهی است، به جای درگیر شدن با حاکمان جائر یا نصیحت حاکمان مسلمان، به دعا روی آورند تا خداوند قلوب حاکمان را نسبت به آنها نرم و متمایل سازد. پیام محوری این حدیث، انفعال و



صرفاً اتکاء به دعا و تضرع در مقابل پروردگار در امور سیاسی است. مسئله بنیادی پژوهش حاضر این است که این روایت از منظر سندی و محتوایی تا چه اندازه معتبر و قابل پیروی است؟

پیشینه تحقیق

در ارتباط با چگونگی اقدام در مقابل حاکمان ناصالح و ستمگر، در اغلب آثار روایی و تفسیری متقدم، غالباً در مقام توضیح و تبیین آیات و احادیث مرتبط، بحث‌ها و ارائه نظراتی صورت گرفته و در پژوهش حاضر نیز به مهم‌ترین آن‌ها اشاره و ارجاع داده شده است. گذشته از این آثار، کتاب «قیام علیه حاکم در فقه مذاهب اسلامی با تأکید بر جریان بیداری اسلامی» نوشته محمدعلی ابراهیمی، پس از تبیین اصطلاحات قرآنی و حدیثی مرتبط، به بیان دیدگاه‌های مذاهب فقهی پیرامون برخورد با حاکم جائر پرداخته است (ابراهیمی، ۱۳۹۴ش). در فصل هشتم کتاب اندیشه‌های سیاسی محقق نراقی با عنوان «مبانی فقهی همکاری عالمان با حاکمان ستم‌کار» جوانب مختلف همکاری و یا مقابله با حاکمان ستمگر مورد بحث قرار گرفته است (مزینانی، ۱۳۸۱ش، ۱۵۲-۱۹۳).

مقاله‌های علمی متعددی نیز در این ارتباط منتشر شده است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «مشروعیت قیام علیه حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه» (میرعلی، ۱۳۹۲ش)، «قیام علیه حاکمان جور؛ انواع، راهکارها و ضوابط شرعی» (آصفی، ۱۳۹۰ش) و «شورش و قیام علیه حکومت‌ها از نگاه اسلام و مسیحیت» (حسن‌زاده، ۱۳۹۱ش) اشاره کرد که به‌نوعی جامع نظرات مختلف پیرامون این موضوع و نقد و بررسی آن هستند. با این حال، بخشی از احادیث مورد استناد در این آثار، با استفاده از روش‌های علمی و مقبول مصطلح‌الحدیثی و فقه‌الحدیثی مورد بررسی قرار نگرفته است. یکی از این احادیث، حدیث قلوب الملوك است که در منابع سنی و شیعه مکرراً مورد استناد قرار گرفته و تاکنون به‌بوته نقد علمی گذاشته نشده است. بدین‌روی پژوهش حاضر این رسالت را به عهده گرفت تا بتواند در حد توان خود، یکی از مستندات معتقدان به انفعال را مورد بررسی قرار دهد.

روش تحقیق

از آنجا که هدف پژوهش حاضر بررسی روایات قلوب الملوك در منابع شیعه و سنی است، اولین اقدام، بیان سیر نقل حدیث بر اساس تاریخ نگارش منابع ناقل است. اولین ظهور حدیث

در یک منبع حدیثی از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ هم به آن جهت که نزدیک‌ترین منبع به زمان صدور حدیث به‌شمار می‌آید و هم امکان بررسی دقیق‌تر و کم‌خطاترِ سند و روایان آن فراهم است. به‌همین سبب تتبع فراوانی در منابع فریقین برای دستیابی به متقدم‌ترین منبع ناقل این حدیث انجام و ماحصل آن در این پژوهش منعکس شد. ترتیب منابع ناقل حدیث در این پژوهش بر اساس تاریخ نگارش تنظیم شده است. این اقدام با تفکیک منابع شیعه و سنی انجام شده است. در نقل روایات، به اختلاف‌های متنی آن نیز اشاره شده است. بررسی سندی این احادیث با استناد به روش‌های دانش مصطلح‌الحدیث انجام و اتصال و انقطاع سند و اعتبار روایان آن مورد کاوش قرار گرفته است. نکته لازم به ذکر اینکه تلاش شده دآوری مصطلح‌الحدیثی بر اساس اصول مقبول همان مذهب باشد. در بررسی فقه‌الحدیثی به دو قاعده مهم یعنی عرضه حدیث بر قرآن و سنت معتبر تمسک شده تا موافقت و یا مخالفت حدیث با روح قرآن و سنت قطعی بررسی شود. البته از آنجا که از طرفی قبح عقلی سکوت در مقابل ظالم امری بدیهی است و از طرف دیگر این مقوله در خلال نقد متنی مورد اشاره قرار گرفته، عنوان مستقلی را به خود اختصاص نداده است.

مفاهیم مستخرج از حدیث قلوب الملوک

پیرامون مفهوم‌شناسی و استناد به حدیث قلوب‌الملوک دو استنتاج کلی صورت گرفته است: اول اینکه تسلط ظالمان می‌تواند نتیجه بدکرداری مردم یک جامعه باشد و به عبارتی گاه جامعه‌ی بدکردار از این طریق کیفر می‌بیند. این مطلب توسط روایاتی دیگر نیز تأیید می‌شود؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «هنگامی که امر به معروف و نهی از منکر نکنید و از نیکان اهل بیت من پیروی نکنید، خداوند بدکاران را بر شما مسلط می‌کند و نیکوکاران هرچه دعا کنند مستجاب نشود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۷۴) و در جایی دیگر امام علی (ع) از ایشان نقل کرده‌اند: «هنگامی که خداوند بر امتی خشم بگیرد و عذاب نازل نکند، قیمت‌ها بالا می‌رود و تاجران سود نمی‌کنند و باران حبس شده و بدکاران بر آنها مسلط می‌شوند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۱۷). دومین برداشتی که از این روایت شده و محور پژوهش حاضر نیز هست، موضوع انفعال و سکوت در برابر حاکم ظالم و بسنده کردن به دعا برای رفع ظلم اوست. با استناد به برخی آیات و روایات، گروهی معتقدند اساساً در مقابل حاکم نباید دست به اقدام زد و صرفاً باید سکوت پیشه کرد. بررسی مستندات و دلایل آن‌ها نه در این مجال می‌گنجد و نه در حیطه مسئله



پژوهش حاضر است (ر.ک: آصفی، ۱۳۹۰ش، صص ۲۵-۳۵)، لکن آنچه که پرداختن به آن ضروری است و گواه بر مدعای نگارنده به شمار می‌آید، استناد به حدیث قلوب الملوك برای انفعال در برابر حاکم ستمگر است. از این رو به نمونه‌هایی از این استناد و استنباط اشاره می‌شود: فخر رازی در تفسیر آیه ۱۲۹ سوره انعام و پس از استدلال به احادیثی از جمله حدیث قلوب الملوك می‌گوید:

«وقتی رعیت ستمکار باشد خداوند ستمکاران را بر آنها مسلط می‌کند پس اگر مردم بخواهند که از حاکم ستمگر خلاص شوند خودشان باید ظلم را ترک کنند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۴۹).

ابوبکر خوارزمی نیز همین حدیث را ذکر کرده و با استناد به حدیثی دیگر از پیامبر اسلام (ص)، معتقد است مسلمانان در زمان حاکم ستمگر باید صبر کنند. او سلطنت را تالی خلافت و خلافت را تالی نبوت می‌داند (خوارزمی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱). شعرای در تفسیر خود، این روایت را نقل و پس از آن می‌نویسد:

«ما باید بدانیم که قطعاً در این رخداد حکمتی وجود دارد. وقتی می‌بینید شخصی حکومت را به دست گرفته که ظالم است بدانید که خداوند او را آورده تا رعیت را تربیت کند... پس، کار درست آن است که وارد این معرکه نشویم، بلکه آن را از دور نظاره کنیم و اجازه دهیم خداوند با علم خود امور را به پیش ببرد» (شعراوی، ۱۹۹۲م، ج ۹، ص ۵۵۴۶).

ابن‌ازرق می‌گوید:

«اجلال و تعظیم حاکم چه عادل چه جائز باشد واجب و هم‌چون اجلال و تعظیم خداست و سپس این حدیث را ذکر می‌کند» (ابن‌ازرق، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵).

مؤلف شرح الطحاویه می‌گوید:

«اگر حاکم در مسیر اطاعت خدا نبود نباید به خاطر ستم او دست به اقدام عملی زد، بلکه باید بر جور او صبر کرد تا موجب پاک‌ی گناهان و پاداش مضاعف شود؛ چون خداوند او را به سبب اعمال فاسد خودمان بر ما مسلط کرده است. پس اگر مردم می‌خواهند از ستم ظالم رها شوند دست

از ستم‌کاری خود بردارند. او پس از این سخن به حدیث قلوب الملوک استناد می‌کند» (العقل، بی تا، ج ۸۱، ص ۴).

راجحی نیز پس از ذکر این حدیث می‌نویسد:

«این حدیث صحیحی است و خلاصه آن این است که حتی در صورت انجام معاصی و منکرات، خروج بر حاکمان مجاز نیست. ستم حاکم مجوزی برای مقابله با او نیست؛ چراکه این عمل از جمله افعال اهل بدعت، روافض، خوارج و معتزله است و بر مسلمان جایز نیست که منطبق با عقیده آنها رفتار کند» (راجحی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

وی سپس در جمع‌بندی این موضوع اظهار می‌دارد:

«ما معتقد به خروج بر پیشوایان نیستیم، حتی اگر ظلم کنند و دست از اطاعت آنها برنمی‌داریم نه در عمل نه در قول و در منابع علیه آنها سخن نمی‌گوییم» (راجحی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۰).

در کتابی که مجموعه فتاوی علمای قرن نوزدهم در آن گردآوری شده، این احتمال مطرح شده است که حکمت موجود در این حدیث به نوعی نسخ کننده امر به معروف و نهی از منکر و جهاد است (مجموعه من المؤلفین، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۵۹). آنچه در پژوهش حاضر مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد این استنباط از حدیث قلوب الملوک است.

۱. منابع اهل سنت

حدیث فوق‌الذکر با تغییراتی در متن و هم‌چنین در انتساب، در منابع متعددی از اهل سنت نقل شده است. در ادامه با رعایت ترتیب تاریخی، منابع ناقل این حدیث ذکر می‌شود. لازم به ذکر است جهت پرهیز از اطاله کلام، از نقل تمامی متون پرهیز کرده و صرفاً به نقاط تمایز این منقولات پرداخته می‌شود. دیگر نکته قابل ذکر اینکه چون منابع متأخر، غالباً از منابع متقدم نقل کرده‌اند، از ذکر روایت به صورت تفصیلی در منابع متأخر پرهیز شده است مگر سند متفاوتی داشته باشد. براساس کاوش‌های نگارنده اولین کسی که این نقل را ذکر کرده، ابن ابی شیبہ (متوفی ۲۳۵ق) در کتاب مصنف است: «حَدَّثَنَا، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ، عَنِ، مَالِكِ بْنِ مَعْوَلٍ، قَالَ: كَانَ فِي زُبُورِ دَاوُدَ إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا مَلِكُ الْمُلُوكِ، قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي فَأَيُّمَا قَوْمٍ كَانُوا عَلَى طَاعَةِ جَعَلْتُ الْمُلُوكَ عَلَيْهِمْ رَحْمَةً وَأَيُّمَا قَوْمٍ كَانُوا عَلَى مَعْصِيَةِ جَعَلْتُ الْمُلُوكَ عَلَيْهِمْ نِقْمَةً لَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِسَبَبِ الْمُلُوكِ وَلَا تَتُوبُوا إِلَيْهِمْ تُوبُوا إِلَيَّ أَعْطِفُ قُلُوبَ الْمُلُوكِ عَلَيْكُمْ» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۶۹).



«در زبور داود آمده است که خدا فرمود من خدا هستم معبودی جز من نیست، مالک قلب‌ها هستم و قلب‌های حاکمان در دست من است. هر زمان قومی در مسیر اطاعت من باشند، حاکمان را رحمتی برایشان قرار می‌دهم و هرگاه در معصیت باشند، پادشاهان را وسیله عذابشان می‌سازم. خودتان را به بدگویی و دشنام پادشاهان مشغول نکنید و به سوی آنها متمایل نشوید به سوی من توبه کنید تا قلب‌های حاکمان را به سوی شما متمایل سازم.»

دیگر ناقل این روایت، ابن ابی الدنيا (متوفی ۲۸۱) است: «حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنِي صَالِحُ الْمُرِّي، عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ، قَالَ: قَرَأْتُ فِي الْحِكْمَةِ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: أَنَا اللَّهُ مَالِكُ الْمُلُوكِ، قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي، فَمَنْ أَطَاعَنِي جَعَلْتُهُمْ عَلَيْهِ رَحْمَةً، وَمَنْ عَصَانِي جَعَلْتُهُمْ عَلَيْهِ نِقْمَةً، فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِسَبِّ الْمُلُوكِ، وَلَكِنْ تَوَبُّوا إِلَيَّ أَعْطَيْتُهُمْ عَلَيْكُمْ» (ابن ابی الدنيا، بی تا، ج ۱، ص ۹۳). همو در کتاب دیگر خویش همین متن را نقل کرده، لکن در ابتدای سند آن شخصی به نام عبدالله، افزون بر سند قبل وجود دارد. (ابن ابی الدنيا، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۶)

ابن عبد ربه اندلسی (متوفی ۳۲۸ق)، حدیث را بدون ذکر سند کامل نقل کرده و آن را به وحی منزل به داود پیامبر منتسب کرده است: «قَالَ وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ: فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ مَالِكُ الْمُلُوكِ، قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي. فَمَنْ كَانَ لِي عَلَى طَاعَةِ جَعَلْتُ الْمُلُوكَ عَلَيْهِمْ رَحْمَةً، وَ مَنْ كَانَ لِي عَلَى مَعْصِيَةِ جَعَلْتُ الْمُلُوكَ عَلَيْهِمْ نِقْمَةً» (ابن عبدربه اندلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹).

این روایت عباراتی از جمله عبارت «فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِسَبِّ الْمُلُوكِ» را در متن خود ندارد. ابن حبان (متوفی ۳۵۴ق) در کتاب المجروحین این حدیث را نقل می‌کند که سند آن به پیامبر اسلام (ص) می‌رسد: «قَالَ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ زَائِدٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ خِلَاسِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَبَّكُمْ يَقُولُ أَنَا مَالِكُ الْمُلُوكِ قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي فَإِنِ الْعِبَادُ أَطَاعُونِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مُلُوكِهِمْ عَلَيْهِمْ بِالرَّاحَةِ وَالرَّحْمَةِ وَإِنِ الْعِبَادُ عَصَوْنِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مُلُوكِهِمْ عَلَيْهِمْ بِالسُّخْطَةِ وَالتَّقِيمَةِ فَسَأَمُوهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالذُّعَاءِ عَلَى الْمُلُوكِ وَلَكِنْ اشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالذِّكْرِ وَالتَّضَرُّعِ أَكْفِيكُمْ مُلُوكَكُمْ» (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۳، ص ۷۶)

ملاحظه می‌شود که این حدیث از منظر الفاظ و عبارات، تفاوت‌هایی با متون پیش گفته دارد که البته در پیام محوری تغییری ایجاد نمی‌کند جز عبارت «فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالذُّعَاءِ عَلَى الْمُلُوكِ» که به جای واژه «سب»، «دعا» آمده است.

طبرانی (متوفی ۳۶۰ق) در حدیثی که سند دارد، این روایت را از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنُ مَعْبُدِ الرَّقِّي، ثنا وَهْبُ بْنُ زَائِدٍ، ثنا مَالِكُ بْنُ دِينَارٍ، عَنْ خِلَاسِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، مَالِكُ الْمُلُوكِ وَمَلِكُ

المُلُوكِ، فُلُوبُ الْمُلُوكِ فِي يَدِي، وَإِنَّ الْعِبَادَ إِذَا أَطَاعُونِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مُلُوكِهِمْ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ، وَإِنَّ الْعِبَادَ إِذَا عَصَوْنِي حَوَّلْتُ قُلُوبَهُمْ عَلَيْهِمْ بِالسَّخَطَةِ وَالتَّقْمَةِ فَسَاءُواهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ، فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالدُّعَاءِ عَلَى الْمُلُوكِ، وَلَكِنْ اشْتَعَلُوا بِالذِّكْرِ وَالتَّضَرُّعِ إِلَيَّ أَكْفِكُمْ مُلُوكَكُمْ» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۹). در این عبارت نیز واژه «دعاء» به جای «سب» ذکر شده است.

سمرقندی (متوفی ۳۷۳ق)، این روایت را از برخی اهل کتاب نقل می‌کند: « وَرَوَى ابْنُ أَبِي رَوَّادٍ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ قَالَ: اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ مَالِكُ الْمُلْكِ، فُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي، فَأَيُّمَا قَوْمٍ رَضِيْتُ عَنْهُمْ جَعَلْتُ قُلُوبَ الْمُلُوكِ عَلَيْهِمْ رَحْمَةً، وَأَيُّمَا قَوْمٍ سَخَطْتُ عَلَيْهِمْ جَعَلْتُ قُلُوبَ الْمُلُوكِ عَلَيْهِمْ نِقْمَةً، فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالْعَيْنِ الْمُلُوكِ وَتَوَبُّوا إِلَيَّ أَزْفِقَهُمْ عَلَيْكُمْ» (سمرقندی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۹۱). در این روایت واژه «لعن» نقل شده که با واژه «سب» مترادف معنایی دارد.

همو در دیگر کتاب خویش از مالک بن دینار نقل کرده که وی گفته این سخن را در برخی کتب آسمانی دیده‌ام. متن منقول توسط سمرقندی در کتاب بحرالعلوم مانند نقل ابن ابی شیبه و ابن ابی الدنیاست (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸۳).

خوارزمی (متوفی ۳۸۳ق) بدون ذکر سند آورده است: «وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي فَأَيُّ عِبَادٍ أَطَاعُونِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مُلُوكِهِمْ عَلَيْهِمْ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ وَأَيُّ عِبَادٍ عَصَوْنِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مُلُوكِهِمْ عَلَيْهِمْ بِالسَّخَطِ وَالتَّقْمَةِ فَسَاءُواهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالدُّعَاءِ عَلَى الْمُلُوكِ وَلَكِنْ اشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالذِّكْرِ وَالتَّضَرُّعِ أَكْفِكُمْ أَمْرَ مُلُوكِكُمْ» (خوارزمی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۱۰). این متن، همانند متن ابن حبان و طبرانی است.

تمام بن محمود دمشقی (متوفی ۴۱۴ق) با ذکر سند کامل، این روایت را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو يَعْقُوبَ الْأَذْرَعِيُّ، ثنا أَبُو عَمْرٍو الْمُثَدِّمُ بْنُ دَاوُدَ، ثنا عَلِيُّ بْنُ مَعْبُدٍ، ثنا وَهْبُ بْنُ رَاشِدٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ خَلَّاسِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ إِلَهِي تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا مَلِكُ الْمُلُوكِ وَمَالِكُ الْمُلُوكِ، فُلُوبُ الْمُلُوكِ فِي يَدِي، فَإِنَّ الْعِبَادَ إِذَا أَطَاعُونِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مُلُوكِهِمْ عَلَيْهِمْ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ، وَإِنَّ الْعِبَادَ عَصَوْنِي حَوَّلْتُ قُلُوبَ مُلُوكِهِمْ بِالسَّخَطِ وَالتَّقْمَةِ فَسَاءُواهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ، فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالدُّعَاءِ عَلَى الْمُلُوكِ، وَلَكِنْ اشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالذِّكْرِ وَالتَّضَرُّعِ أَكْفِكُمْ أَمْرَ مُلُوكِكُمْ» (دمشقی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۸).

ثعلبی (متوفی ۴۲۷ق) در تفسیر خود و بدون ذکر سند، نقلی مانند آنچه را ابن ابی شیبه ذکر کرده آورده و آن را به برخی کتب الهی منتسب کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۲).

ابو نعیم اصبهانی (متوفی ۴۳۰ق) با سند خود، این روایت را از مالک بن دینار نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا أَبِي، ثنا أَبُو الْحَسَنِ بْنُ أَبِيانَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سُفْيَانَ، حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنِي صَالِحُ،



عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ، قَالَ: قَرَأْتُ فِي الْحِكْمِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: أَنَا مَلِكُ الْمُلُوكِ، قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي فَمَنْ أَطَاعَنِي جَعَلْتُهُمْ عَلَيْهِ رَحْمَةً وَمَنْ عَصَانِي جَعَلْتُهُمْ عَلَيْهِ نِقْمَةً فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِسَبِّ الْمُلُوكِ وَلَكِنْ تَوَبُوا إِلَيَّ أُعْطِيَهُمْ عَلَيْكُمْ» (اصبهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۷۲)

دیلمی (متوفی ۵۰۹ق) اولین کسی است که این نقل را از انس بن مالک ذکر کرده و البته سندی برای آن ارائه نداده است: «انس بن مالک يقول الله عز وجل إني أنا الله الملك قلوب الملوك بيدي فأبي قوم أطاعوني جعلت قلوب الملوك عليهم رحمة وأي قوم عصوني جعلت قلوب الملوك عليهم نعمة فإذا رأيتم منهم ما تكرهون فلا تميلوا إليهم بالمعصية وتوبوا إلي أعطف بقلوبهم عليكم» (دیلمی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۲۷).

بغوی (متوفی ۵۱۰ق) بدون ذکر سند این روایت را با تغییرات اندکی نسبت به نقل ابن ابی شیبیه به نقل از برخی کتب آسمانی در تفسیر خویش آورده است (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۲۵). میدی (متوفی ۵۳۰ق) این نقل را بدون ذکر سند در تفسیر خویش آورده است. البته در نقل او عبارت «فَلَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِالذُّلِّ عَلَى الْمُلُوكِ» ذکر شده که با منقولات پیش گفته متفاوت است (میدی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۷۴).

اسماعیل اصبهانی (متوفی ۵۳۵ق) با ذکر سند خود، روایتی مشابه نقل ابن ابی شیبیه را از مالک بن دینار نقل کرده است (اصبهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۴۷).

مدینی (متوفی ۵۸۱ق) با ذکر سند، این روایت را توسط انس از پیامبر خدا (ص) نقل می‌کند: «أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو زَكْرِيَّا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، رَحِمَهُ اللَّهُ، فِيمَا أَدْنَى لِي، أَنَّ أَبَاهُ، وَعَمَّهُ أَخْبَرَاهُ، قَالَا: أَنَا وَالِدِي أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ حَفْصِ، ثَنَا يَحْيَى بْنُ شَيْبِ بْنِ الْمُعِيرَةِ الْيَمَامِيُّ، ثَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: " إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: يَا مُحَمَّدُ، أَنَا مَلِكُ الْمُلُوكِ، قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي، أَقْبَلُهَا كَيْفَ شِئْتُ، فَأَيُّمَا قَوْمٍ أَطَاعُونِي صَبَرْتُ الْمُلُوكَ عَلَيْهِمْ رَحْمَةً، وَأَيُّمَا قَوْمٍ عَصَوْنِي صَبَرْتُ الْمُلُوكَ عَلَيْهِمْ نِقْمَةً» (مدینی، ۲۰۰۴م، ج ۱، ص ۱۳).

ملاحظه می‌شود که این حدیث با احادیث پیش گفته تفاوت‌هایی داشته و بخش‌هایی از جمله موضوع «سب ملوک» در آن وجود ندارد. به جهت پرهیز از تکرار و با توجه به اینکه منابع متأخر، از منابعی که گفته شد نقل حدیث کرده و سند متفاوتی ارائه نداده‌اند، از ذکر مبسوط آن پرهیز و صرفاً به صورت فهرست‌وار به برخی از منابع مهم متأخر اشاره می‌شود:

تفسیر کبیر فخر رازی (متوفی ۶۰۶ق)؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۵۰).

مجموع الفتاوی ابن تیمیه (متوفی ۷۰۸ق)؛ (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۸).

مجمع الزوائد هیثمی (متوفی ۸۰۷ق)؛ (هیثمی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۴۹).

الدمشور فی التفسیر بالمأثور سیوطی (متوفی ۸۴۹ق)؛ (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۴).

روح المعانی آلوسی (متوفی ۱۲۷۰ق)؛ (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۹۲).
تفسیر شعراوی (متوفی ۱۴۱۸)؛ (شعراوی، ۱۹۹۲م، ج ۷، ص ۳۹۴۶).
ملاحظه می‌شود که نقل این حدیث در منابع اهل سنت تا دوران معاصر نیز ادامه داشته‌است.

۲. منابع شیعه

روایت فوق‌الذکر در منابع شیعی نیز نقل شده است. پس از کاوش نگارنده، قدیمی‌ترین محدث شیعی که این روایت را نقل کرده، احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفی ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) است. وی سند کاملی برای این نقل، ذکر نکرده‌است: «و فِي رِوَايَةِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ يَسْأَلُكَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَيُّ قَوْمٍ عَصَوْنِي جَعَلْتُ الْمُلُوكَ عَلَيْهِمْ نِقْمَةً أَلَا لَا تُوَلَّعُوا بِسَبِّ الْمُلُوكِ تُؤْبُوا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يُعْطَفُ بِقُلُوبِهِمْ عَلَيْكُمْ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۱۷).

ملاحظه می‌شود که در این نقل، صرفاً قسمت دوم نقل مشهور در کتب حدیثی فریقین آمده‌است؛ ضمن اینکه به جای فعل «تَشْعَلُوا» از فعل «تَوَلَّعُوا» استفاده شده است. صاحب کتاب الجواهر السنیة، نقل برقی را در کتاب خود ذکر کرده، لکن به جای واژه «سب» از «بَسَب» استفاده کرده است. (حرعاملی، ۱۳۸۰ش، ص ۶۴۲).

پس از برقی، شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ق)، این روایت را با سندی کامل این‌گونه نقل کرده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السِّنِّيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْكُوَيْطِيُّ الْأَسَدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي أَحْمَدَ الْأَزْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُنْدَبٍ عَنْ أَبِي عُمَرَ الْعَجَمِيِّ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْمُلُوكَ وَ قُلُوبُهُمْ بِيَدِي فَأَيُّمَا قَوْمٍ أَطَاعُونِي جَعَلْتُ قُلُوبَ الْمُلُوكِ عَلَيْهِمْ رَحْمَةً وَ أَيُّمَا قَوْمٍ عَصَوْنِي جَعَلْتُ قُلُوبَ الْمُلُوكِ عَلَيْهِمْ سَخِطَةً أَلَا لَا تَشْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِسَبِّ الْمُلُوكِ تُؤْبُوا إِلَيَّ أَعْطَفُ قُلُوبَهُمْ عَلَيْكُمْ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۳۶۶-۳۶۵).

در کتاب الجواهر السنیة، همین نقل و بازم با ذکر «بسبب» به جای «سب» آمده است (حرعاملی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۷۷). فتال نیشابوری (متوفی ۵۰۸ق)، دقیقاً نقل شیخ صدوق را البته بدون ذکر سند آورده‌است (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۱۹). طبرسی (متوفی ۵۵۶ق) در تفسیر مجمع‌البیان، بدون ذکر سند کامل، این روایت را نقل کرده است. متن روایت با نقل صدوق موافق است، لکن عبارت «رواه الكلبي عن مالك بن دينار قال قرأت في بعض كتب الحكمة» که توسط طبرسی ذکر شده، بیانگر آن است که وی از مصادر اهل سنت استفاده کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۵۶۵).



دیگر منابع متأخر که این روایت را آورده‌اند، به نقل از کتب فوق بوده‌است. به همین جهت از ذکر تفصیلی آن پرهیز شده و صرفاً به فهرستی از این منابع اشاره می‌شود:
تفسیر جلاء الأذهان و جلاء الاحزان جرجانی (زنده در ۷۰۲ق)؛ (جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۹).

تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین کاشانی (متوفی ۹۸۸ق)؛ (کاشانی، ۱۳۵۱ش، ج ۲، ص ۱۹۷).

تفسیر مقتنیات الدرر حائری (۱۳۴۰ق)؛ (حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش، ج ۲، ص ۱۸۲).

تفسیر خسروی از خسروانی (متوفی ۱۳۸۶ق) (خسروانی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۴۳۱).

۳. بررسی سندی

همانگونه که در قسمت قبل بررسی شد، منابع حدیثی و تفسیری متعددی این روایت را نقل کرده‌اند. اکثر این منابع از جهت انتساب به مؤلف و وجود احادیث صحیح فراوانی که در خود جای داده‌اند، از اعتبار کافی برخوردارند. از این رو و با توجه به اعتبار منابع ناقل این حدیث، در مرحله بعد، اسناد و روایان حدیث مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۳-۱. روایات اهل سنت

اولین نقلی که از اهل سنت ذکر شد، توسط ابن‌ابی‌شیبہ است. در سند این روایت، نام دو نفر وجود دارد که هر دو از منظر رجالی مورد اعتماد هستند. عبدالله بن نمیر را «مستقیم‌الامر» (ابن ابی‌حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۵، ص ۱۸۶) و «ثقه» توصیف کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۹۰). وی حدیث را از مالک بن مغول روایت کرده که از جمله تابعیان ثقه و صحیح الحدیث توصیف شده است (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۷، ص ۱۶۲). با توجه به اینکه این نقل توسط یک تابعی نقل شده‌است، از منظر شیعه در تعریف حدیث قرار نمی‌گیرد، لکن برخی از اهل سنت قول به فعل و تقریر تابعی را نیز در زمره حدیث به شمار می‌آورند (سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۳).

در دومین نقل که توسط ابن ابی‌الدنیا صورت گرفته وی با دو واسط از مالک بن دینار نقل روایت می‌کند. راوی اول اسماعیل بن ابراهیم است که در مورد او ادعای وثاقت نشده و صرفاً با وصف «لیس به بأس» معرفی شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۱). راوی بعدی صالح المرّی است. وی به شدت تضعیف شده و با عباراتی چون «ضعیف الحدیث»،

«منکرالحديث» توصیف شده و گفته‌اند که احادیث منکر را به ثقات نسبت می‌داده و قصه‌گو بوده‌است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۴، ص ۲۹۶؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۹۲). بنابراین؛ این نقل ضعیف و غیرقابل اعتماد است.

مالک بن دینار که سند بسیاری از منقولات به او می‌رسد از جمله تابعین زاهدی بوده که توبه او مشهور است و از ثقات به شمار می‌آید (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۶۴). با توجه به اینکه در نقل ابن ابی‌الدنیا در کتاب العقوبات وی نیز صالح‌المری جزء راویان است، این نقل هم ضعیف محسوب می‌شود.

حدیث مسندی که ابن حبان نقل کرده و به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد نیز به جهت وجود وهب بن راشد که جرح شده، حدیث ضعیفی است. دانشمندان علم رجال درباره او گفته‌اند که منکرالحديث بوده و احادیث باطل را نقل می‌کرده (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۹، ص ۲۷) و در تمامی احادیث تردید وجود دارد (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۳۳۹). ابن حبان می‌گوید او از مالک بن دینار عجائبی نقل می‌کند که قابل قبول نیست و نمی‌توان به آن استناد کرد (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۳، ص ۷۵). وهب بن راشد در سلسله سند روایت منقول توسط طبرانی نیز وجود دارد و موجب ضعف آن شده است. البته مقدم که در اول سند روایت طبرانی قرار دارد نیز تضعیف شده است (آلبانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۶۶۰).

در روایتی که دمشقی نقل کرده نیز مقدم و وهب بن راشد حضور دارند. ابونعیم اصفهانی با سه واسطه، به سند ابن ابی‌الدنیا رسیده که به واسطه وجود صالح‌المری ضعیف است. مدینی سند متفاوتی از نقل‌های پیشین ارائه داده که از طریق انس به پیامبر اسلام (ص) رسیده‌است. این سند نیز ضعیف است؛ چراکه محیی بن شیبب بن مغیره یمامی در آن حضور دارد که به صراحت برخی رجالیون، احادیث نادرستی را به حمید نسبت می‌داد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۰۹) و به همین جهت نمی‌توان به احادیث او از حمید، استناد کرد (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۳، ص ۱۲۹)؛ هم‌چنین در مورد حمید که راوی بعد از انس است نیز گفته شده گاه در نقل احادیث دچار فراموشی می‌شد (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۶) و گاهی در مورد احادیثی که از انس نقل کرده‌بود، دچار تردید می‌شد (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۳۰۳).

مابقی منابع یا سندی ارائه نداده‌اند یا سند ناقصی را ذکر کرده‌اند. با عنایت به آنچه در این قسمت مطرح شد، تمامی احادیث منقول در منابع اهل سنت بر مبنای اعتبارسنجی راویان و اسناد، ضعیف به شمار می‌آید. داوری یکی از دانشمندان رجالی اهل سنت در مورد این روایت



آن است که حدیث نبوده و مالک بن دینار و یا دیگر راویانی که از آنها نقل شده، آن را در برخی کتاب‌ها دیده‌اند (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۲۰۶).

۲-۳. منابع شیعه

تنها منبع شیعی که برای این روایت سند ذکر کرده، کتاب امالی شیخ صدوق است. سند و متن آنچه او نقل کرده در قسمت‌های قبل ارائه شد. او با واسطه هفت راوی حدیث خود را از امام صادق(ع) نقل کرده و ایشان نیز به واسطه پدر و اجدادش از علی(ع) و ایشان نیز از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده‌اند که خداوند به او این عبارات را فرموده است. به عبارتی حدیث، قدسی است. برای بررسی کیفیت سند، لازم است ارزیابی هفت راوی واسط میان شیخ صدوق و امام صادق(ع) توسط رجالیون، بازگو شود.

راوی اول که از مشایخ صدوق است، محمد بن احمد السنانی است. در مورد او اطلاعات رجالی زیادی وجود ندارد. شیخ صدوق در مواردی از عبارت «رضی الله عنه» استفاده کرده است و برخی همین را دلیل بر وثاقت او می‌شمارند (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۷۶). در مورد او نظرات مشخصی وجود ندارد، لکن مامقانی او را حسن توصیف کرده است (مامقانی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵). راوی بعد، محمد بن جعفر الکوفی الأسدی است. نجاشی او را ثقه و صحیح الحدیث توصیف کرده که از ضعف نقل حدیث می‌کرده و به جبر و تشبیه قائل بود (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۳) و حلی با عبارت «متوقف فیه» به نوعی او را قلدح کرده است (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۰).

راوی بعد، محمد بن اسماعیل البرمکی است. نجاشی او را ثقه توصیف کرده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۴۱) و ابن غضائری او را ضعیف دانسته است (ابن غضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۹۷). ابن داوود پس از نقل این دو دیدگاه متضاد، وثاقت او را ارجح دانسته است (ابن داوود، ۱۳۸۳ش، ص ۲۹۸). در مورد عبدالله بن احمد توصیفات رجالی وجود ندارد. صاحب کتاب تعلیقات رجالی بر اساس سلسله اسنادی که عبدالله بن احمد در آن وجود دارد، احتمال داده که او همان عبدالله بن داهر یا عبدالله بن احمد بن داهر است. وی حتی اینکه او عبدالله بن محمد باشد را هم منتفی نمی‌داند که به واسطه اشتباه نوشتاری رخ داده است (شبییری زنجانی، بی تا، ۱۰۶-۱۱۵). ابی احمد ازدی که همان محمد بن ابی عمیر است و کنیه او اباحمد است از موثق‌ترین راویان و صاحب کتب متعددی توصیف شده است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۴).

عبدالله بن جنذب که راوی بعدی است، توسط برخی موثق (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۵۹) و برخی دیگر ممدوح توصیف شده است (کشی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۵۲). راوی آخر ابی عمر العجمی است که ابی عمر الأعجمی نیز گفته‌اند. رجالیون او را در زمره اصحاب امام صادق معرفی کرده‌اند (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۶۷)، اما مدح و ذمی درباره او نیامده و از این رو مهمل است. از او روایتی در کتاب کافی پیرامون تقیه ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۷) که به خاطر وجود او، بسیاری از محققان رجالی این روایت را ضعیف شمرده‌اند (سبحانی، ۱۳۹۴ش، ج ۱، ص ۴۰۳؛ طباطبایی قمی، ۱۳۹۴ش، ج ۶، ص ۹۹).

با این اوصاف و با وجود حداقل دو راوی مهمل، این روایت در زمره روایات ضعیف از منظر سندی قرار می‌گیرد.

۴. نقد متنی

پیش از آنکه محتوای حدیث مورد نقد قرار گیرد، لازم است به این نکته مهم اشاره شود که یکی از اسباب ضعف متن حدیث، تشتت آن است. نقل‌های موجود از این روایت در منابع شیعه و سنی از این تشتت رنج می‌برد. گذشته از برخی تفاوت‌های لفظی که در فرایند نقل به معنا امری طبیعی و مرسوم است، در منقولات مذکور گاه تفاوت‌هایی وجود دارد که فراتر از نقل به معناست و به نوعی مضعف حدیث است. به‌عنوان مثال در یک نقل، راوی تصریح کرده که این سخن را در زبور دیده است، در نقلی دیگر به برخی اهل کتاب منتسب شده و در گروهی دیگر از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است و حتی در روایت صدوق تصریح شده که خداوند به پیامبر اکرم (ص) چنین گفته است. گاهی مالک بن دینار ناقل محتواسست و گاهی واسطه‌ای است که این مطلب را از او نقل کرده‌اند.

۴-۱. عرضه حدیث بر قرآن

همانگونه که ذیل عنوان «مفاهیم مستخرج از حدیث» گفته شد، یکی از پیام‌های این حدیث آن است که خود را با حاکمان درگیر نکنید، بلکه اگر می‌خواهید حاکمان نسبت به شما رئوف و خوش‌رفتار باشند و با شما عادلانه رفتار کنند، به دعا در محضر پروردگار مشغول شوید تا خداوند قلب حاکمان را نسبت به شما مهربان سازد. این بدان معناست که حاکمان همواره مورد تایید خداوند و به نوعی جانشین او هستند. مفهومی که در برخی روایات مخدوش دیگر مانند



حدیث «السُّلْطَانُ ظِلٌّ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ ، فَمَنْ أَكْرَمَهُ أَكْرَمَهُ اللَّهُ ، وَ مَنْ أَهَانَهُ أَهَانَهُ اللَّهُ» (سیوطی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۶۹) نیز به چشم می‌خورد، این در حالی است که اساساً قرآن این اندیشه را نفی می‌کند. وقتی ابراهیم به مقام امامت رسید و از خداوند در مورد ادامه این مقام در میان ذریه خود پرسید با این پاسخ مواجه شد که عهد ما به ستمکاران نمی‌رسد (بقره: ۱۲۴).

بنابراین ستمکاران هرگز مورد تایید خداوند نیستند؛ زیرا بنابر آموزه‌های قرآن اگر اینان زمام امور را به دست بگیرند، تمام تلاش خود را برای فساد در زمین و نابودی انسانها و طبیعت به کار می‌گیرند و خداوند فساد را دوست ندارد: «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵)

واژه تولى به معنای سلطنت و ریاست است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۹۶) و با عنایت به ذیل آیه، تاکید قرآن صراحتاً بر این مفهوم است که افرادی که ریاست مردم را در اختیار دارند و به فساد و نابودی می‌کوشند، مغضوب خداوند و نه مورد تایید او هستند. در واقعه جدال طالوت و جالوت، قرآن پس از بیان کشته شدن جالوت به دست طالوت تصریح می‌کند که اگر این حاکمان به دست افرادی چون طالوت از بین نروند، تباهی و فساد زمین را فرا خواهد گرفت (بقره: ۲۵۲) و نکته قابل تأمل اینکه در انتهای آیه، نابودی حاکمان جور توسط شایستگان، فضل خداوند توصیف شده است (بقره: ۲۵۲). این مطلب به وضوح در مقابل مفهوم حدیث مورد بحث است. در حدیث گفته شده دعا کنید تا خداوند قلب آنها را نسبت به شما متمایل سازد و آنها را لعن نکنید و به مرتبه اولی در مورد آنها سخنی نگویند و اقدامی بر علیه آنها انجام ندهید، لکن در این آیه، قرآن کریم اقدام بر علیه حاکمان جور و نابودی آنها را فضل الهی برشمرده است. از طرف دیگر این حدیث نقش مردم در تعیین سرنوشت جامعه که در قرآن تصریح شده (رعد: ۱۱) را به کمترین حد آن یعنی دعا کردن تقلیل می‌دهد؛ درحالی که در آیات مربوط به عوامل شکست جنگ احد، سستی در جنگ را عامل شکست معرفی کرده و تأکید می‌کند که وعده خداوند مبتنی بر پیروزی منوط به تلاش و عدم سستی است (آل عمران: ۱۵۵) و آنها به جهت آنکه در این امر کوتاهی کردند، شکست خورده و گرفتار مصائب متعددی شدند (بقره: ۱۵۳).

هم‌چنین قرآن از اهمیت و ضرورت کفر به طاغوت سخن گفته است (بقره: ۲۵۶). کفر به طاغوت صرفاً در انزجار قلبی و درونی خلاصه نمی‌شود و آنگونه که علامه طباطبائی نیز اظهارداشته، نیازمند رویارویی عملی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۴۴). از سوی دیگر،

قرآن کریم به بندگانی که طاغوت را عبادت نمی‌کنند، بشارت داده‌است (زمر: ۱۷). بر اساس روایتی که ذیل این آیه آمده، منظور از عبادت طاغوت، اطاعت کردن از اوست (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۸۱).

دیگر مفهوم قرآنی که در مقابل حدیث قلوب الملوک قرار دارد، «رکون در برابر ظالمان» است. یکی از معانی «رکون» که توسط لغت‌شناسان مطرح شده «سکون» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۸۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۲۴۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۲۰). این معنا از رکون که به معنای عدم تحرک و انفعال در برابر ستمگران است، در تناقض با محتوای حدیث قلوب الملوک و استنتاج‌های انجام‌شده از آن قرار می‌گیرد. قرآن کریم نتیجه رکون در برابر ستمکاران را آتش جهنم و محرومیت از یاری خداوند دانسته است (هود: ۱۱۳). رکون در برابر ستمگران، صرفاً به این معنا نیست که با آن‌ها مشارکت در ظلم انجام شود، بلکه کسانی که در برابر ظالم، ساکت هستند نیز در زمره این افراد قرار می‌گیرند و عقوبت، دامن آنها را نیز خواهد گرفت (مغنیه، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۰۱). مداهنه و سستی در برابر ظالمان نیز از مصادیق رکون است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۰۶). بنابراین، انفعال و سستی در مقابله با ظالمان عیناً منطبق با دعوت به سکوت و عدم مقابله و حتی سخن در برابر حاکمان ستمگر است که توسط برخی دانشمندان با استناد به حدیث قلوب الملوک ارائه شده‌است؛ در حالی که توصیه قرآن عدم رکون و گفتن سخن حق در برابر آن‌هاست (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۳۴۵).

۴-۲. عرضه بر سنت معتبر

محتوای مسلمی که در منقولات روایی، غیر قابل انکار است، عدم انفعال در مقابل حاکمان است؛ چه حاکم جائز باشد و چه ائمه مسلمین. از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که برترین جهاد، سخن حق نزد پیشوای ستمکار است: «إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٌ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۰؛ ترمذی، ۱۹۷۵م، ج ۴، ص ۴۷۱). علی (ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: تمامی اعمال خیر در مقابل جهاد در راه خدا و امر به معروف و نهی از منکر همانند قطره‌ای است در برابر دریای موج و از همه اینها برتر سخن حقی است که در برابر پیشوای ستمکار گفته شود: «وَمَا أَعْمَلُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، إِلَّا كَنْفَتَهُ فِي بَحْرِ الْحَيِّ؛ وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، لَا يُفْرِيَانِ مِنْ أَجْلِ وَ لَا يَنْفُصَانِ مِنْ رِزْقٍ؛ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ كَلِمَةٌ عَدْلٌ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» (سید رضی، حکمت ۳۷۴).



از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که اگر بین قومی معصیت رواج یابد و افرادی که بتوانند از آن جلوگیری نکنند، بعید نیست عذاب خداوند همه آنان را فراگیرد: «مَا مِنْ قَوْمٍ يَعْمَلُونَ بِالْمَعَاصِي وَفِيهِمْ رَجُلٌ أَعَزُّ مِنْهُمْ وَأَمْنَعُ لَا يُعَذِّبُونَ إِلَّا عَمَّهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِعِقَابٍ» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۳۱، ص ۵۳۰). در بخشی از حدیثی که از امام صادق (ع) نقل شده، آمده است: با کسانی که ستم می‌کنند با پیکرهای خود جهاد کنید و با دل‌هایتان به آنان کینه بورزید: «فَجَاهِدُوهُمْ بِأَيْدِيكُمْ وَ أَبْغُضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵). وقتی جهاد در راه خدا و امر به معروف و نهی از منکر از واجبات مسلم دینی هستند و از طرفی، سخن حق در مقابل پیشوای ستمکار از تمام اینها مهم‌تر است، پس انفعال در مقابل حاکمان بسیار مذموم و کنشگری جزء مهم‌ترین واجبات است. از امام باقر (ص) نیز روایت شده که یکی از گروه‌هایی که عدم رعایت احترام‌شان مجاز است و حرمتی ندارند، پیشوایان ستمکارند: «ثَلَاثَةٌ لَيْسَتْ لَهُمْ حُرْمَةٌ: صَاحِبُ هَوَى مُبْتَدِعٍ، وَ الْإِمَامُ الْجَائِرُ، وَ الْقَاسِقُ الْمُغْلِبُ الْفَاسِقُ» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۶).

بر اساس گزارش‌های منابع اهل سنت، درخواست خلفای راشدین نیز از مردم نقد و عدم انفعال بوده است. ابوبکر در ابتدای زمامداری خود گفت: من اکنون با اینکه بهتر از شما نیستم بر شما حکومت یافتم، پس اگر راست بودم مرا پیروی کنید و اگر کج شدم مرا راست گردانید: «... فَإِذَا رَأَيْتُمُونِي قَدْ اسْتَقَمْتُ فَأَتَّبِعُونِي وَ إِن زَغَتُ فقوموني» (یعقوبی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۲؛ ابن‌اعثم، ۱۳۷۲ش، ص ۸؛ ابن‌قتیبه، ۱۳۸۸ق، ص ۳۴). عمر نیز در خطبه‌ای چنین گفت: ای مردم! هیچ صاحب‌حقی به آن درجه نرسیده که در نافرمانی خدا اطاعت شود، حقوقی که بر عهده من و شماست را با شما در میان می‌گذارم تا بر اساس آن از من بازخواست کنید (مودودی، ۱۳۶۴ش، ص ۹۷). نقل شده شخصی مصری به علی (ع) گفت: ما با تو با این شرط بیعت می‌کنیم که اگر مانند عثمان در میان ما عمل کردی، تو را بکشیم. پاسخ داد: آری (ابن‌اعثم، ۱۳۷۲، ص ۲۴۶-۲۴۷). بنابراین، در سلوک خلفای پس از پیامبر نیز انفعال، جایی نداشت.

گذشته از این، در منابع روایی احادیث متعددی در ارتباط با بیان حق و نصیحت حاکمان وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که محدثین این احادیث را در بابی مستقل و مستوفی به بحث گذاشته‌اند. در کتاب کافی، بابی با عنوان «بَابُ مَا أَمَرَ النَّبِيُّ بِالنَّصِيحَةِ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ الزُّرُومِ لِجَمَاعَتِهِمْ وَ مَنْ هُمْ» این احادیث را جمع‌آوری کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۵). فیض‌کاشانی و علامه مجلسی نیز همین باب را در کتاب خود جای داده‌اند. یکی از معتبرترین و پرتکرارترین روایات که از طرق مختلف نقل شده، روایتی است که در آن پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: سه خصلت

است که هیچ مسلمانی نباید به آن خیانت کند: خالص کردن عمل برای خدا، نصیحت پیشوایان مسلمین و همراهی با جماعت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۴). بنابراین خیرخواهی نکردن برای حاکمان خیانت محسوب می‌شود و یکی از بنیادی‌ترین مبانی خیرخواهی، نقد و بیان حقایق در مقابل پیشوایان است. چه این حقایق برای آنها شیرین و یا تلخ باشد. شاهد این سخن، وصیت علی(ع) به فرزندش امام مجتبی(ص) است که به او فرمود: نصیحت خالص خود را برای برادر به جای آور چه در نزد او نیکو و چه زشت باشد: «وَ الْمُحْضُ أَخَاكَ النَّصِيحَةَ حَسَنَةً كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۱۰۸).

علی(ع) در نامه‌ای که به مردم کوفه می‌نویسد، تأکید می‌کند: اگر نیکوکار بودم، یاری‌ام کنید و اگر گناهکار بودم، از من بخواهید تا به حق بازگردم: «فَإِنْ كُنْتُ مُحْسِنًا أَعَانِي، وَ إِنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبْنِي» (سیدرضی، نامه ۵۷). او در مقام خلیفه مسلمانان همواره از مردم می‌خواست که در مقابل او منفعل و بی‌تفاوت نباشند و نقد خویش را به عنوان یک حق معرفی کرد که بر عهده مردم است: «وَ أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَأَلَوْفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَ النَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ» (سید رضی، خطبه ۳۴) یعنی نه تنها حق گویی در مقابل خودش را مجاز دانست، بلکه اگر کسی این وظیفه را انجام ندهد در حق حاکم کوتاهی کرده است. به همین جهت مردم را به نقد حاکم تشویق می‌فرمود: از گفتن سخن حق و یا مشورت عادلانه با من خودداری نکنید من این‌گونه نیستم که خطا نکنم و خود را از آن ایمن نمی‌دانم اگر خداوند مرا کفایت کند: «فَلَا تَكْفُرُوا عَنِّ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلِ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُحْطِيَ وَ لَا أَمْرٌ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَنِي اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي» (سید رضی، خطبه ۲۱۶). وقتی ابوذر پس از نقد جدی خود بر خلیفه، به ریزه تبعید شد، علی(ع) عدم انفعال او را تأیید و تحسین کرد و به‌هنگام بدرقه به او فرمود: همانا تو برای خدا به خشم آمدی و این مردم به خاطر دنیای خود از تو ترسیدند و تو برای دین خویش از آنان ترسیدی. اگر دنیای آنان را می‌پذیرفتی، تو را دوست می‌داشتند: «يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ عَضِبْتَ لِلَّهِ، فَارْجُ مَنْ عَضِبْتَ لَهُ؛ إِنَّ الْقَوْمَ خَافُوكَ عَلَى دُنْيَاهُمْ وَ حَفَّتْهُمْ عَلَى دِينِكَ ... فَلَوْ قِيلَتْ دُنْيَاهُمْ لِأَجْبُوكَ وَ لَوْ قُرِضَتْ مِنْهَا لِأَمْنُوكَ» (سیدرضی، خطبه ۱۳۰).

با عنایت به آنچه در این قسمت البته به صورت کاملاً اجمالی گفته شد، واضح می‌شود که هم از نظر کمی و هم اعتباری، روایاتی که انفعال و سکوت در مقابل حاکمان را مذمت می‌کند به مراتب بیشتر و معتبرتر است و بر اساس موازین فقه‌الحدیثی، روایت مورد بحث در این پژوهش در عرضه بر این روایات از اعتبار چندانی برخوردار نیست. این احتمال منتفی نیست که



این روایت در زمره روایاتی است که جباران و اتباع آنها به جهت اسکات مردم و ایجاد وجهی شرعی برای تسلیم و انقیاد بی‌چون و چرا در مقابل نظام سلطه در میان مردم رواج داده‌اند. علامه شعرانی در توضیح مختصری که در ارتباط با این روایت مطرح کرد، چنین نتیجه گرفته است که: «در بعضی روایات از پیغمبر (ص) آمده است که پادشاهان را اطاعت باید کرد و بر ظلم آنها شکیبایی نمود و مخالفت با آنها جایز نیست و این جمله مجهول به نظر می‌رسد برای خلفای جور و تملق بدیشان» (غیاثی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۲۶۰).

نتیجه‌گیری

- در پی مباحثی که در پژوهش حاضر مطرح گردید، نتایج ذیل حاصل شد:
۱. دو مفهوم کلی از حدیث قلوب الملوک استنباط و مورد استناد قرار گرفته است. اول: تسلط حاکم جور می‌تواند کیفر بدکرداری جامعه باشد و دوم اینکه: هرگاه حاکمان به ستمگری روی آوردند، به‌جای بدگویی حاکمان، دعا کنید؛ چون قلب‌های حاکمان در دست خداوند است. این استنباط محور بررسی و نقد پژوهش حاضر بوده است.
 ۲. حدیث قلوب الملوک که هم در منابع سنی و هم شیعه نقل شده غالباً بدون ذکر سند است. تعداد اندکی از منقولات دارای سند هستند. در منابع سنی برخی از این اسناد به یک شخص تابعی ختم می‌شود. در شیعه فقط یک سند کامل توسط شیخ صدوق ذکر شده است.
 ۳. با اغماض از ختم برخی از اسناد به تابعی و با پذیرش تعریف اهل سنت از حدیث، اسناد موجود در منقولات اهل سنت و شیعه از منظر سندی ضعیف به شمار می‌آید. این ضعف غالباً به واسطه وجود راویانی است که قدح شده‌اند و یا مهمل هستند و اساساً در میان رجالیون شناخته شده نیستند.
 ۴. قرآن کریم در آیات متعددی به انحاء گوناگون مقابله با ظلم حاکمان ظالم از طرفی و مشارکت و عدم انفعال در حکومت شایستگان را مطالبه کرده و آن را فضل الهی می‌نامد. آموزه‌های قرآن کریم با حدیث مذکور در تناقض است.
 ۵. روایات متعدد و معتبری امر به معروف و نهی از منکر حاکمان، گفتن سخن حق و اقامه حق نقد آنان را مورد تأکید قرار می‌دهد و سکوت در مقابل آنها را شراکت در کارهای نادرست و خیانت توصیف می‌کند.

۶. به نظر می‌رسد حدیث مذکور که از منظر سندی و متنی مخدوش است - با عنایت به نمونه‌های مشابه - غالباً توسط جاثران و ایادی آنها به هدف اسکات مردم و انقیاد بی‌چون و چرای آنها رواج یافته و با عنایت به مستندات محکمی که در برابر آن قرار دارد، حائز اعتبار کافی برای عمل نیست.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آصفی، محمد مهدی (۱۳۹۰ش)، «قیام علیه حاکمان جور؛ انواع، راهکارها و ضوابط شرعی»، فصلنامه فقه، شماره ۶۹، صص ۳-۷۴.
- آلبانی، ناصرالدین (۱۴۱۲ق)، *سلسله الاحادیث الضعیفه والموضوعه*، ریاض: دارالمعارف.
- آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابراهیمی، محمد علی (۱۳۹۴ش)، *قیام بر علیه حاکم در فقه مذاهب اسلامی با تأکید بر جریان بیداری اسلامی*، تهران: تحسین‌ما.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبئه الله (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن ابی الدنیا، ابوبکر عبدالله بن محمد (بی‌تا)، *کتاب التوبه*، مصر: دار النشر.
- ابن ابی الدنیا، ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۴۱۶ق)، *العقوبات*، تحقیق: محمد رمضان یوسف، بیروت: دار ابن حزم.
- ابن ابی حاتم، ابو محمد عبدالرحمان بن محمد (۱۲۷۱ق)، *الجرح و التعذیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ابی شیبه، ابوبکر (۱۴۰۹ق)، *الکتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار*، ریاض: مکتبه الرشد.
- ابن ازرق، محمد بن علی (بی‌تا)، *بدائع السلك فی طبائع الملك*، عراق: وزاره الأعلام.
- ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۳۷۲ش)، *الفتوح*، مترجم: محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، چاپ ششم، تهران: انتشارات کتابچی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶ق)، *مجموع الفتاوی*، مدینه: مجمع الملك فهد للطباعة المصحف الشریف.



ابن حبان، محمد بن احمد (۱۳۹۶ق)، *المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، حلب: دارالوعی.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *تقریب التهذیب*، حلب: دار الرشید.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دارالفکر.

ابن داوود حلی، حسن بن علی (۱۳۸۳ش)، *کتاب الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن عبد ربه اندلسی، ابو عمر شهاب الدین (۱۴۰۴ق)، *العقد الفرید*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن عدی، ابو احمد (۱۴۱۸ق)، *الکامل فی ضعف الرجال*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۸۰ش)، *الرجال*، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.

ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۳۸۸ق)، *الإمامه و السیاسه*، بیروت: دارالمعرفه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

احمد بن حنبل، ابو عبدالله (۱۴۲۱ق)، *مسند احمد*، بیروت: مؤسسه الرساله.

اصبهانی، ابو نعیم (۱۴۰۹ق)، *حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

اصبهانی، اسماعیل بن محمد (۱۴۱۴ق)، *الترغیب و الترہیب*، تحقیق: ایمن بن صالح. قاهره: دار الحدیث.

بحرانی، محمد (۱۴۲۹ق)، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، چاپ دوم، قم: مکتبه فدک.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامیه.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۷۵م)، *سنن الترمذی*، تحقیق: احمد شاکر و محمدفؤاد عبدالباقی، مصر: مطبعه البالی الحلبی.

ثعلبی، احمد بن محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸ق)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حائری تهرانی، علی (۱۳۳۸ش)، *مقتنیات الدرر*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰ش)، *جواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه*، چاپ سوم، تهران: انتشارات دهقان.
- حسن زاده، صالح (۱۳۹۱ش)، «شورش و قیام حکومت‌ها از دیدگاه اسلام و مسیحیت»، پژوهش‌های راهبردی سیاست، شماره ۳، صص ۱۰۸-۷۵.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، *خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال*، بی‌جا، نشر الفقاهه.
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، قم: موسسه آل‌البيت.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالتقلین*، مصحح: هاشم رسولی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ش)، *تفسیر خسروی*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خوارزمی، ابوبکر (۱۴۱۸ق)، *مفید العلوم و مفید الهموم*، بیروت: المكتبة العنصریه.
- دار قطنی، ابوالحسن علی بن عمر (۱۴۰۵ق)، *العلل الوارده فی الأحادیث النبویه*، ریاض: دار طیبه.
- ده شقی، ابوالقاسم تمام بن محمد (۱۴۱۲ق)، *الفوائد*، تحقیق: حمدی عبدالمجید سلفی، ریاض: مکتبه الرشد.
- دیلمی، ابوشجاع شیرویه بن شهردار (۱۴۰۶ق)، *الفردوس بمأثور الخطاب*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۵ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: موسسه الرساله.
- راجحی، عبدالعزیز (بی‌تا)، *شرح العقیده الطحاویه*، جامع شیخ‌الاسلام ابن تیمیه (نسخه موجود در پایگاه اینترنتی کتابخانه مدرسه فقاها).
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۴ش)، *الإيضاحات السنیه للقواعد الفقهیة*، قم: موسسه امام صادق.
- سمرقندی، ابواللیث محمود (۱۴۱۶ق)، *بحر العلوم (تفسیر سمرقندی)*، بیروت: دارالفکر.
- سمرقندی، ابواللیث محمود (۱۴۲۱ق)، *تنبیه الغافلین بأحادیث سید الأنبیاء والمرسلین*، تحقیق: یوسف علی بدوی. دمشق: دار ابن‌کثیر.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تنظیم: صبحی صالح، قم: انتشارات هجرت.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۰ق)، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی*، بیروت: دارالفکر.



- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۸ق)، *الجامع الصغیر*، بیروت: دارالفکر.
- شبیبری زنجانی، محمد جواد (بی‌تا)، *تعلیقات رجالی*، بی‌جا: مرکز تحقیقات علوم اسلامی نور.
- شعراوی، محمد متولی (۱۹۹۲م)، *تفسیر الشعراوی*، قاهره: دار الحبل للطبع و النشر.
- طباطبایی قمی، سید تقی (۱۳۹۴ش)، *مبانی منهاج الصالحین*، قم: انتشارات محلاتی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق)، *المعجم الأوسط*، تحقیق: طارق بن عوض الله، قاهره: دار الحرمین للطباعه و النشر و التوزیع.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق)، *رجال الطوسی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعۀ و اصولهم*، قم: انتشارات محقق طباطبایی.
- العقل، ناصر بن عبدالکریم (بی‌تا)، *شرح الطحاوی*، دروس صوتیه قام بتفریغها موقع الشبکه الإسلامیه (نسخه موجود در پایگاه اینترنتی کتابخانه مدرسه فقاقت).
- غیائی کرمانی، سید محمدرضا (۱۳۸۶ش)، *پژوهش های قرآنی علامه شعرانی*، قم: بوستان کتاب.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، قم: انتشارات رضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر الکبیر*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، مجدالدین (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۵۱ش)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفه الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مامقانی، عبدالله (بی‌تا)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- مجموعه من المؤلفین (۱۴۱۳ق)، *فتاوی دار الإفتاء المصریه*، مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامیه.
- مدینی، محمد بن عمر (۲۰۰۴م)، *مجلس من أمالی ابی موسی مدینی*، بی‌جا.
- مزی، جمال‌الدین (۱۴۰۰ق)، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مزیانی، محمدصادق (۱۳۸۱ش)، *اندیشه‌های سیاسی محقق نراقی*، تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۵ق)، التفسیر المبین، قم: دارالکتاب الإسلامی.

مودودی، ابوالاعلیٰ (۱۳۶۴ش)، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمد و محمدرضا حامدی‌نیا، تهران: انتشارات فرهنگ قرآن.

مبیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، کشف الأسرار و عدۀ الأبرار، تهران: انتشارات امیرکبیر.

میرعلی، محمدعلی (۱۳۹۲ش)، «مشروعیت قیام علیه حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۷۰، صص ۱۷۵-۲۰۲.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، محقق: موسی شبیری زنجانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

هیثمی، نورالدین (۱۴۱۴ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره: مکتبه القدسی.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۳۷۴ش)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Abu al-Futūh Rāzī, Ḥussain ibn 'Alī (1408 AH), Rawḍ al-Janān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.

Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū 'Abdullāh Aḥmad ibn Muḥammad (1421 AH), Musnad Aḥmad, Beirut: al-Risālat Institute.

Al-'aql, Naṣir ibn 'Abdulkarīm (n.d.), Sharḥ al-Taḥāwīyyah, Durūs Ṣawtīyyah.

Ālbānī, Nṣir al-Dīn, (1412 AH), Silsilah al-Aḥādith al-ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah, Rīāḍ: Dār al-Ma'ārif.

Ālusī, Shahāb al-Dīn (1415 AH), Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah.

Āṣefī, Muḥammad Mahdī (1390 SH), Uprising against oppressive rulers; Sharia types, solutions and regulations, Fiḳ'h Journal, No 69, pp 3-74.

Baḥrānī, Muḥammad (1429 AH), Buḥūth fī Mabānī Ilm Al-Rijāl, 2nd edition, Qom: Maktabah Fadak.

Baqawī, Abū Muḥammad Ḥussain ibn Mas'ūd (1420 AH), Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.

- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālīd (1342 SH), Al-Rijāl, Tehran: Tehran University press.
- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālīd (1371 SH), Al-Maḥāsin, 2nd edition, Qom: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah.
- Damishqī, Abūlqāsim Tamām ibn Muḥammad (1412 AH), Al-Fawā'id, Rīāḍ: Maktabah al-Rushd.
- Dār Quṭnī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Umar (1405 AH), Al-'Ilal al-Waridah fī al-Aḥādīth al-Nabawyyah, Rīāḍ: Dār Ṭayyabah.
- Deylamī, Abū Shuja' Shīrwayh bin Shahrdār (1406 AH), Al-Firdaws bi Ma'thūr al-Khiṭab, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyyah.
- Dhahabī, Shams al-Dīn (1405 AH), Sīyar A'lām al-Nubalā', Beirut: Al-Risālah.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad bin 'Umar (1420 AH), Al-Tafsīr al-Kabīr, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
- Fattāl Neyshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad (1375 SH), Rawḍah al-Wa'izīn wa Baṣīrah al-Mutta'izīn, Qom: Raḍī Publication.
- Fīrūzābādī, Majd al-Dīn (1415 AH), Al-Qāmūs al-Muḥīṭ, Beirut: al-Risālah Institute.
- Ghīāthī Kermānī, Sayyed Muḥammad Riza (1386 SH), Quranic researches of Allameh Sha'rāni, Qom: Bustan Ketab.
- Ḥāerī Tehrani, 'Alī (1338 SH), Muqtanayāt al-Durar, Tehran: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah.
- Ḥasan Zadeh, Ṣāliḥ (1391 SH), Rebellion & insurrection against governments: Islamic and Christianity's views, Political Strategic Studies journal, No3, pp75-108.
- Heythamī, Nūr al-Dīn (1414 AH), Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id, Cairo: Maktabah al-Qudsī.
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1417 AH), Khulāṣih al-Aqwāl fī Ma'rifah al-Rijāl, Al-Fiqāhah Publication.
- Ḥimyarī, 'Abdullāh ibn Ja'far (1413 AH), Qurb al-Isnād, Qom: Āl al-Bayt Institution.
- Ḥurr 'Āmelī, Muḥammad ibn Ḥasan (1380 SH), Jawāhir al-Sunnīyyah fī al-Aḥādīth al-Qudsīyyah, 3rd edition, Tehran: Dehqān Publication.
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī bin Jom'ah (1415 AH), Tafsīr Nūr al-Thaqalayn, Qom: Ismā'īlīān Publication.
- Ibn A'tham Kufī, Muḥammad ibn 'Alī (1372 SH), Al-Futūḥ, Tehran: Organization of Publications and Education of the Islamic Revolution.
- Ibn 'Abd Rabbah Andulusi, Abū 'Amr Shahāb al-Dīn (1404 AH), Al-'iqd al-farīd, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyyah.

- Ibn Abī al-Dunyā, Abu-Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad (1416 AH), Al-'Oqūbāt, Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Abī al-Dunyā, Abu-Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad, Kitāb al-Tawbah, Cairo: Dār al-Nashr.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥmīd Ibn Hibah Allah (1404 AH), Sharḥ Nahj al-Balāgha, Qom: Āyat Allah Mar'ashī Najafī Library.
- Ibn Abī Ḥātam, Abu Muḥammad (1271 AH), Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Abī Shaibah, Abubakr (1409 AH), Al-Kitāb al-Muṣannaf fi al-Aḥādith wa al-Āthār, Rīāḍ: Maktabah al-Rushd.
- Ibn Azraq, Muḥammad ibn 'Alī (n.d.), Badāie' al-Salak fi Ṭabāie' al-Malak, Iraq: Al-A'lām Ministry.
- Ibn Bābwayh, Muḥammad ibn 'Alī (1376 SH), Al-'Amālī, Tehran: Kitābchī Publication.
- Ibn Dawūd Ḥellī, Ḥasan ibn 'Alī (1382 SH), Kitāb al-Rijāl, Tehran: Tehran University press.
- Ibn Ghaḍāerī, Aḥmad ibn Ḥussain (1380 SH), Al-Rijāl, Qom: Dār al-Ḥadith.
- Ibn Ḥabbān, Muḥammad ibn Aḥmad (1396 AH), Al-Majrūḥīn min al-Muḥadithīn wa al-ḍu'afā' wa al-Matrūkīn, Ḥalab: Dār al-Wa'y.
- Ibn Ḥajar Asqalānī, Abu al-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī (1415 AH), Tahdhīb al-Tahdhīb, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥajar Asqalānī, Abu al-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī (1416 AH), Taqrīb al-Tahdhīb, Ḥalab: Dār al-Rashīd.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH), Lisān al-'Arab, Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Qutaybih Dīnwarī, 'Abdullāh ibn Muslim (1388 AH), Al-Imamah wa al-Sīasah, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm (1416 AH), Majmū' al-Fatāwā, Madīnah: Majma' al-Malik Fahad li al-Ṭabā'ah al-Muṣhaf al-Sharīf.
- Ibn 'Uday, Abū Aḥmad (1418 AH), Al-Kāmil fi ḍu'afā' al-Rijāl, Beirut: Al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Ibrāhīmī, Muḥammad 'Alī (1394 SH), The uprising against the ruler in the jurisprudence of Islamic schools with an emphasis on the Islamic revival, Tehran: Taḥsīn Mā.
- Iṣbahānī, Abū Na'im (1409 AH), Ḥilyah al-Awliā wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Iṣbahānī, Abū Na'im (1414 AH), Al-Tarqīb wa al-Tarḥīb, Cairo: Dār al-Ḥadith.

- Jurjānī, Ḥussain ibn Ḥasan (1378 AH), *jālā' al-Adhhān wa jālā' al-Aḥzān*, Tehran: Tehran University press.
- Kāshānī, Faṭḥ Allah (1351 SH), *Minhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn*, Tehran: Islamīyyah Publication.
- Kashī, Muḥammad bin 'Umar (1404 AH), *Ikhtiyār Ma'rifah al-Rijāl*, Beirut: Āl al-Bayt li Iḥyā al-Turāth.
- Khārazmī, Abu-Bakr (1418 AH), *Mufīd al-Ulūm wa Mubīd al-Humūm*, Beirut: Maktabah al-'Unṣuriyyah.
- Khaṭīb Baqdādī, Abu-Bakr Aḥmad ibn 'Alī (1418 AH), *Tarīkh Baqdād*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyyah.
- Khosravanī, Alireza (1390 SH), *Khosravi Commentary*, Tehran: Islamīyyah Publication.
- Kulainī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah.
- Madyanī, Muḥammad bin 'Umar (2004), *Majlis min Amālī Abī Mūsā Madyanī*.
- Majmū'at min al-Mu'allifīn (1413 AH), *Fatawā Dār al-Iftā al-Miṣrīyyah*, Cairo: Al-Majlis al-'A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmīyyah.
- Māmqa'nī, 'Abdullāh (n.d.), *Tanqīḥ al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*, Qom: Āl al-Bayt li Iḥyā al-Turāth.
- Mawdūdī, Abūla'ālī (1364 SH), *Caliphate and Monarchy*, Translated by: Aḥmad Khalīl, Tehran: Farhang –e- Qur'an Publications.
- Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad (1371 SH), *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Tehran: Amīrkabīr Publication.
- Mazinānī, Muḥammad Ṣādiq (1381 SH), *Muḥaqqiq Naraghi's political thoughts*, Tehran: Secretariat of the Assembly of Leadership Experts.
- Mīr'Alī, Muḥammad 'Alī (1392 SH), *Comparative Study of the Legitimacy of Disobedience of Tyrant Rulers in the Political Jurisprudence of Shi'ah and Sunnite*, *Journal of political science*, No70, pp175-202.
- Mughnīyah, Muḥammad jawād (1425 AH), *Al-Tafsīr al-Mubīn*, Qom: Dār al-Kitāb al-'Islāmī.
- Muzzī, Jamāl al-Dīn (1400 AH), *Tahdhib al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Beirut: al-Risālah Institute.
- Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī (1365 SH), *Rijāl al-Najāshī*, Qom: Publications of seminary teachers.
- Rājihī, 'Abdul'azīz, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyyah*, Ibn Taymīyyah Institution.
- Samarqandī, Abūllayth Muḥmūd (1416 AH), *Baḥr al-'Ulūm*, Beirut: Dār al-Fikr.

- Samarqandī, Abūllayth Muḥmūd (1421 AH), *Tanbīh al-Ghafilīn bi al-Aḥādith Sayyed al-Mursalīn*, Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Sayyed Raḍī, Muḥammad ibn Ḥussain (1414 AH), *Nahj al-Balāgha*, Qom: Hijrat Publication.
- Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī (1992), *Tafsīr al-Sha'rāwī*, Cairo: Dār al-ḥabl.
- Shubayrī Zanjanī, Muḥammad Javād (n.d.), *Ta'liqāt Rijālī*, Nūr Institute.
- Subḥānī, Ja'far (1394 SH), *Al-Īḍāḥāt al-Sunnīyyah li al-Qawā'id al-Fiḥḥīyyah*, Qom: Imam Ṣādiq Institution.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1404 AH), *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*, Qom: Āyat Allah Mar'ashī Najafī Library.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1420 AH), *Al-Jame' al-Ṣaghīr*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1420 AH), *Tadrīb al-Rawī fī sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad (1415 AH), *Al-Mu'jam al-Awsaṭ*, Cairo: Dār al-Ḥaramayn.
- Ṭabāṭabā'ī Qomī, Sayyed Taqī (1394 SH), *Mabānī Minhāj al-Ṣālihīn*, Qom: Maḥallātī Publication.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥussein (1390 AH), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Al-A'lamī li al-Maṭbū'āt.
- Ṭabresī, Faḍl bin Ḥassan (1372 SH), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Tehran: Nāṣir-khusru Press.
- Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1422 AH), *Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Isā (1975), *Sunan al-Tirmidhī*, Cairo: Maṭba'ah al-Bālī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥassan (1420 AH), *Fihrist Kutub al-Shī'ah wa Uṣūlihim*, Qom: Muḥaqiq Ṭabāṭabā'ī Publication.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥassan (1427 AH), *Rijāl al-Ṭūsī*, Qom: Publications of seminary teachers.
- Ya'qūbī, Aḥmad ibn Abī Ya'qūb (1374 SH), *Tarīkh Ya'qūbī*, Tehran: Ilmī Farhangī Publication.
- Zubaydī, Murtizā (1414 AH), *Tāj al-'Arūs*, Beirut: Dār al-Fikr.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۱، پیاپی ۳۱

پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۲۹-۵۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244005.3719



20.1001.1.20083211.1402.16.2.2.0

بررسی و نقد دیدگاه محمد مجتهد شبستری درباره‌ی فهم وحی رسالی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۶ روز نزد نویسندگان بوده است.

سارا قاسمی شبانکاره *

علی رضا مختاری **

سیده فاطمه موسوی ***

چکیده

مسئله وحی یکی از مباحث بنیادی در دین اسلام است که با دو نگرش زمینی و آسمانی مواجه می‌باشد. نگرش آسمانی، وحی را پیامی از جانب خدا برای بشر و پیامبر اسلام را واسطه‌ی ابلاغ آن می‌داند. اما نگرش زمینی که محصول دوره مدرنیته است، دارای جنبه‌ها و ابعاد مختلفی است. برخی از نواندیشان معاصر مانند مجتهد شبستری براین باورند که وحی از ضمیر ناخودآگاه پیامبر سرچشمه گرفته و در قالب الفاظ در قرآن آمده است. شبستری معتقد است اگر وحی کلام خدا باشد برای مخاطبان قابل فهم نیست. او برای اثبات این ادعا به دیدگاه‌های زبان‌شناسان و علمای علم اصول و تطبیق آن با قرآن استناد کرده و نتیجه می‌گیرد قرآن، کلام پیامبر است. شبستری عنصر اصلی فهم را پیش فهم دانسته و آن را متأثر از زمان و مکان و علایق شخص می‌داند. با این دیدگاه اصولاً فهم امری تاریخی است. در نتیجه فارغ از این بحث که قرآن کلام پیامبر باشد یا کلام خدا، فهم واقعی قرآن را غیرممکن می‌داند. هدف مقاله حاضر بررسی و نقد دلایل تطبیقی شبستری در رابطه با عدم امکان فهم وحی رسالی می‌باشد که وی در این زمینه به نظرات برخی فلاسفه زبان‌شناس و اصول فقه استناد نموده است. ایرادهای موجود در استدلال‌های وی در زمینه‌ی مورد بحث با شیوه‌ای جدید شفاف‌سازی و تبیین گردیده است. در نوشتار حاضر تعریف فلسفی زبان، امکان فهم وحی رسالی و دلالت تصدیقیه از نظر شبستری با روش تحلیلی-انتقادی مورد بررسی قرار گرفت و با معیارهای عقلی و نقلی اثبات گردید که وی برداشت نادرستی از تعاریف زبان‌شناسان و مسئله‌ی مفاهمه و دلالت تصدیقیه ارائه داده است و با پیش‌فرض‌ها و شیوه‌ی استدلال غیرمنطقی به نتایجی باطل دست‌یافته و ادله‌ی دلالتی بر عدم امکان فهم وحی از جانب خداوند را ندارند.

واژگان کلیدی

فهم وحی الهی، پیش‌فهم، فلاسفه زبان‌شناس، دلالت تصدیقیه، مجتهد شبستری.

saraghasemi@iran.ir

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، فسا، ایران.

ar.mokhtari@iau.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

mousavi@iau.ac.ir

*** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز، شیراز، ایران.

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.



طرح مسئله

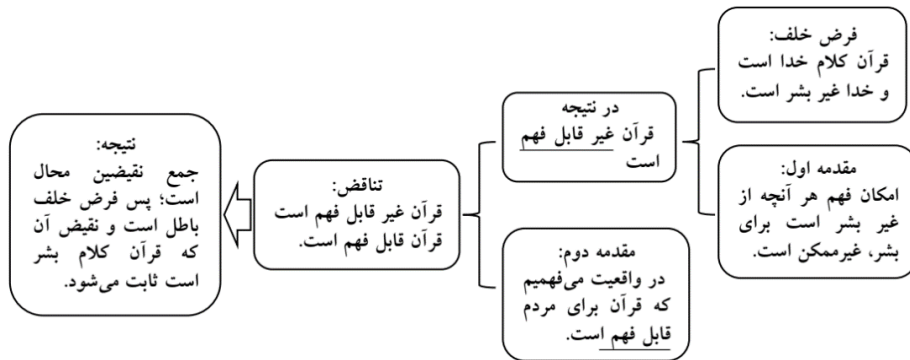
مسئله وحی یکی از مسائل مورد توجه روشنفکران دینی است. باور و دیدگاه غالب متفکران اسلامی در مورد وحی و نبوت از آغاز تاکنون بر این بوده است که؛ لفظ و معنای قرآن از جانب خداوند است و پیامبر اسلام بدون هیچ دخل و تصرفی واسطه‌ی انتقال آن بوده است. برخی از روشنفکران معاصر که به بحث از وحی پرداخته‌اند، دیدگاهی مخالف دیدگاه غالب مسلمین ارائه داده‌اند و معتقدند که لفظ و معنای قرآن از خود پیامبر است. از جمله این افراد شبستری است که با ارائه سلسله مقالاتی تحت عنوان قرائت نبوی از جهان درصدد اثبات دیدگاه خویش است. این دیدگاه نتیجه‌ای جز انکار وحی و نبوت در بر نخواهد داشت. در صورت پذیرش این دیدگاه، دیگر وحی امری قدسی و از جانب خداوند نخواهد بود، بلکه دارای منشأ نفسی و نامعلوم است، پس گزاره‌های وحیانی خطاپذیر خواهند بود.

دیدگاه شبستری به عنوان یک نگرش و تعریف جدید از وحی و تفسیر دارای جنبه‌ها و ابعاد مختلفی است، یکی از ابعاد مطرح شده توسط وی؛ بررسی مسئله‌ی وحی از جنبه‌ی زبان‌شناسی و تطبیق آن با قرآن است. او با بررسی و ارائه‌ی برخی از نظرات زبان‌شناسان و ارائه استدلال‌ها و شواهد قرآنی و تاریخی به اثبات این مطلب پرداخته است که؛ «لفظ و کلام قرآن از خود پیامبر است». (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷)

مبنای اصلی دلایل شبستری استدلال‌های عقلی و برهانی است، گرچه از استدلال‌های نقلی نیز بهره برده است و سعی دارد با استفاده از خود قرآن، آن را نقد کند. در ظاهر روش او برهان، و مواد او، خود قرآن است، اما با کمی دقت نظر متوجه می‌شویم که مواد اصلی این استدلال برداشت‌های نادرست وی از تعاریف فلاسفه‌ی زبان‌شناس بوده است و نه قرآن. البته او این تعاریف را با آیات قرآن خلط کرده است که این خود یکی از اشکالاتی است که در الغای نظریه‌اش از آن بهره گرفته است.

اولین روشی که او در استدلالش از آن بهره گرفته است، استفاده از برهان خلف است. او بدون این که نامی از این شیوه استدلال ببرد از آن استفاده کرده است. این قیاس ابتدا متوجه اثبات مطلوب نیست، بلکه توجهش به ابطال نقیض آن است و چون اجتماع نقیضین محال است، از ابطال نقیض هر قضیه، صدق آن قضیه معلوم می‌شود (خوانساری، ۱۳۷۳، ص ۴۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۴).

در اینجا مغالطه «أخذ ما ليس بعلة عله»^۱ یا «مصادره به مطلوب» رخ داده است. مطلوب شبستری این است که ثابت کند قرآن کلام پیامبر است، اما در این راه ابتدا نقیض آن که قرآن کلام پیامبر نیست و کلام خدا هست را باید ابطال کند؛ بنابراین ابتدا باید فرض کند قرآن کلام پیامبر نیست. اگر این فرض با یکی از مقدمات مورد پذیرش وی در تناقض باشد؛ پس این فرض که قرآن کلام پیامبر نیست باطل می‌شود و نقیض آن که قرآن کلام پیامبر است ثابت می‌شود. اما اولین محل اشکال مقدمات مورد پذیرش وی می‌باشد که در این پژوهش به بررسی و اعتبارسنجی آن‌ها پرداخته شده است. شبستری سعی دارد این را القا کند که برهان خلف به تناقضی انجامیده است حال آن‌که تناقضی رخ نداده است.



شکل ۱: نحوه استدلال شبستری برای اثبات بشری بودن قرآن با استفاده از برهان خلف

در استدلال فوق آن چیزی که باعث ایجاد تناقض شده است فرض خلف نیست بلکه مقدمه اول است که بی‌پایه و اساس است اما شبستری سعی دارد از سخنان زبان‌شناسان پایه و اساسی برای آن دست‌وپا کند و مصادره به مطلوب نماید. در ادامه با بررسی نظر زبان‌شناسان مشخص خواهد شد، سخن زبان‌شناسان با مقدمه اول کاملاً بی‌ارتباط است.

۱. در برهان خلف، گاهی فرض کذب مطلوب علت وقوع محال نیست، ولی استدلال‌کننده آن را علت وقوع محال جلوه می‌دهد و در نتیجه مطلوب خود را اثبات می‌کند. (محمدزاده، ۱۳۷۴، ص ۱۰، به نقل از؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۲۵؛ حلی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۳)

۲. مصادره به مطلوب آن است که استدلال‌کننده به عنوان مقدمات استدلال از قضیه یا قضایایی استفاده کند که مورد قبول مخاطب نیست اما با عبارت‌پردازی فریبنده آن‌ها را به عنوان مقدمات صادق وانمود کند. (محمدزاده، ۱۳۷۴، ص ۱۰، به نقل

مقدمات و پیش فرض های مطرح شده توسط جناب شبستری دارای اشکال است و در بیشتر موارد خلط مبحث شده است. برخی از این مقدمات و پیش فرض ها عبارتند از: تعریف شخصی شبستری از وحی که هیچ ارتباطی به وحی ندارد، برداشت شخصی ایشان از برخی از تعاریف فلسفی زبان، بلندگو فرض کردن پیامبر از جمیع جهات و این که تنها با داشتن معنا و مفهومی از زبان هست که می توانیم تصویری از کلام و گفت و گو و مفاهمه داشته باشیم. اما برهانی که بر مقدمات مخدوش استوار باشد باطل است. تبیین خدشه هایی که متوجه این مقدمات است یکی از اهداف این پژوهش است.

از نظر شبستری هر فهمی مسبوق به پیش فهم و پیش دانسته ای است که در ذهن مفسر وجود دارد:

«واقعیت دیگری که ضرورت وجود پیش فهم برای فهمیدن را آشکار می سازد این است که فهمیدن و سؤال کردن بدون پیش دانسته ممکن نیست» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف، ص ۲۲).

در نتیجه فارغ از این بحث که قرآن کلام پیامبر باشد یا کلام خدا، فهم واقعی قرآن مانند سایر متون غیر ممکن است و شرایط زمانی و مکانی ای که خواننده و مفسر در آن واقع شده است تعیین کننده آن است که از متن چه چیزی بفهمد. در مقاله حاضر به بررسی دیدگاه آقای شبستری در مورد عدم امکان فهم وحی رسالی از منظر زبان شناسی و علم اصول و تاریخی بودن فهم و ارتباط پیش فهم با فهم پرداخته شده است.

پیشینه تحقیق

عده ای از محققان به بررسی و نقد دیدگاه های شبستری پرداخته اند که می توان به آثار زیر اشاره نمود: در مقاله «الهی بودن زبان قرآن و مسئله ی فهم، نقدی بر دیدگاه محمد مجتهد شبستری»؛ ادعای شبستری مبنی بر این که شرط مفهوم شدن کلام را بشری بودن آن می داند و این که بیان می دارد قرآن اگر کلام خدا بود قابل فهم و تفسیر نبود مورد بررسی قرار داده شده و با شیوه نقد

از: والتون، ۱۹۹۱، صص ۵۲-۵۴) این مغالطه دارای صور متعددی است از قبیل اینکه؛ گاهی یکی از مقدمات استدلال در نزد مخاطب کاملاً مجهول و مورد سؤال است، ولی گوینده با استفاده از شیوه های خاصی که در عبارت خویش به کار می برد از توجه مخاطب به مجهول بودن آن مقدمه جلوگیری می کند و بدین ترتیب این حقیقت را مخفی می سازد. (شیرازی، بی تا، ص ۱۴۳)

مبنایی مورد ارزیابی قرار گرفته است و در نهایت معلوم می‌شود که ملازمه‌ای میان فهم قرآن و بشری بودن آن نیست (شریفی، ۱۳۹۴).

در مقاله «بررسی و نقد دیدگاه بشری بودن قرآن و ابدی نبودن احکام آن»؛ به بررسی دعاوی شبستری مبنی بر این که لفظ و معنای قرآن از طرف خداوند نیست بلکه سخن پیامبر است، پرداخته شده است. در این مقاله پس از بررسی ادعاها و دلایل شبستری بیان شده است که دلایل نامبرده توان اثبات ادعاهایش را ندارد. (جمالی، ۱۳۹۶) در مقاله «بشری انگاری قرآن کریم بر اساس افعال گفتاری»؛ نویسنده توجه شبستری بر پاره‌ای از نگره‌های فلسفی زبانی معاصر به ویژه نظریه افعال گفتاری که براساس آن سخن خداوند متعال را با انسان از راه وحی رسالی ناممکن دانسته است و باب مفاهمه زبانی وی با بشر را مسدود انگاشته و نتیجه‌ی حاصل از آن را که قرآن در لفظ و معنا نمی‌تواند کلام خداوند باشد؛ مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. (شاکرین، ۱۳۹۴) در مقالات و تحقیقات گذشته به نقد آرای شبستری در ابعاد مختلف در مورد وحی، تفسیر و هرمنوتیک پرداخته شده است، اما پژوهش حاضر با رویکردی متفاوت به نقد استدلال‌هایی پرداخته است که شبستری در مورد عدم امکان فهم وحی ارائه داده است.

۱. دیدگاه شبستری درباره عدم امکان فهم وحی

شبستری در راستای این ادعا که قرآن کلام پیامبر است به بررسی ابعاد زبان‌شناسی کلام، گفت‌وگو و محاوره می‌پردازد و چنین بیان می‌کند:

«اگر پیامبر اسلام خود را مانند یک بلندگو یا یک کانال صوتی معرفی می‌کرد که کار آن تنها منتقل کردن یک سلسله اصوات منظوم به مخاطبان است که مثلاً در گوش خود می‌شنود، یا فرشته‌ای برای وی می‌خواند (آن طور که مثلاً پاره‌ای از متکلمان معتزله تصویر می‌کردند)، سخن او از سوی مخاطبان اصلاً فهمیده نمی‌شد و برای آن‌ها معنا و مفهوم نداشت و چنین کلامی نمی‌توانست مبنای دعوت وی و گفت‌وگوی تاریخ‌ساز حاصل از آن باشد و اصلاً ممکن نبود گفت‌وگو و مفاهمه‌ای به وجود آید. ... تنها با داشتن معنا و مفهومی از زبان هست که می‌توانیم تصویری از کلام و گفت‌وگو و مفاهمه و مانند این‌ها داشته باشیم» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷).

۱-۱. نقد اول: عدم تأثیر بلندگو در فهم

در پاسخ شبستری که پیامبر را به بلندگو تشبیه می‌کند باید گفت: اگر بلندگویی را تصور کنیم که کلماتی از آن در حال پخش است، چنانچه آن کلام بدون بلندگو قابل فهم باشد و بلندگو نیز بی‌عیب باشد، آیا از سوی مخاطبان قابل فهم است و معنا و مفهوم دارد؟ پاسخ بدیهی است زیرا اگر از هر کسی که شنونده این کلام است بپرسیم؛ آیا این چیزی که از بلندگو پخش می‌شود را می‌فهمی؟ خواهد گفت: آری. بنابراین بلندگو اگر کلام را بدون کم و زیاد منتقل کند، اثری در فهم و درک شنونده ندارد. بنابراین نتیجه‌ای که شبستری از تشبیه به کار برده شده توسط خودش گرفته است غیرقابل قبول است. البته در مورد بطلان اصل این تشبیه و دامنه تسری آن، در ادامه، به تفصیل بیشتری پرداخته شده است.

۱-۲. نقد دوم: زبان حقیقتی همه فهم

شبستری بیان می‌کند:

«تنها با داشتن معنا و مفهومی از زبان است که می‌توانیم تصویری از کلام و گفت‌وگو و مفاهمه داشته باشیم» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷).

در نقد این مطلب باید گفت:

اول؛ برعکس ترتیبی که شبستری ادعا کرده است صحیح می‌باشد یعنی، ابتدا باید تصویری از کلام و گفت‌وگو و مفاهمه وجود داشته باشد تا در مرحله بعد بتوان آن را معنا کرد و تعریف نمود و ادعای شبستری مثل این است که معلول را بر علت مقدم بدانیم، که محال عقلی است و عجا که او این را در قالب یک جمله‌ی حصری آورده است.

دوم؛ زبان، حقیقتی است که همه ما آن را درک می‌کنیم، و در فهم آن نیازمند تعریف و توصیف نیستیم، به‌علاوه، تعریف‌کننده‌ی زبان فهمنده‌ی مفهوم آن است. البته در جایی که همه‌ی تعریف‌کنندگان واقعییتی واحد را درمی‌یابند و در بیان چپستی آن اختلاف دارند، نمی‌توان همه تعریف‌ها را درست تلقی نمود. باید دقت داشت که مقصود از فهم زبان ادراک مراحل و ارکان شکل‌گیری زبان نمی‌باشد. زیرا این امر برای توصیفی بودن تعریف کافی نیست و هر تعریف‌کننده‌ای می‌تواند به دلخواه خود بخشی از این فرآیند را زبان بداند، که در این صورت درستی و نادرستی تعریف بی‌معنا خواهد بود. منظور آن است که همگان نقطه مشترکی از این فرآیند را زبان می‌دانند و با دقت در چپستی همان نقطه، توصیف‌های متفاوتی از آن ارائه می‌دهند.



سوم؛ تذکر این نکته مفید است که تعریف کننده زبان، فهمنده آن است نه سازنده‌ی آن. درست است که دلالت لفظ بر معنا امری قراردادی است اما مشارکت در ساخت این قرارداد شرط فهم آن نیست، بلکه علم داشتن به این قرارداد و قواعد زبانی چه در مقام گوینده و چه در مقام شنونده برای استفاده از زبان و فهم آن کافی است. نتیجه این که انسان‌ها می‌توانند مفهوم زبان را به طور وجدانی درک کنند از این رو قیدی که شبستری در قالب این جمله حصری ادعا کرده است، جایگاهی ندارد.

۳-۱. نقد سوم: تسری دادن صفت‌های غیرمشترک در تشبیه

شبستری پیامبر را به بلندگو تشبیه کرده است و سپس به این نتیجه رسیده است که بلندگو برانگیخته نمی‌شود. در تشبیه، وجه شباهتی که بین دو موضوع است اهمیت دارد و بر اساس آن با هم مقایسه می‌شوند که به آن وجه شبه گفته می‌شود. وجه شبه، عبارتند از: صفت مشترک بین مشبه و مشبه‌به. مثلاً زمانی که ما می‌گوییم علی شیر است وجه شبه فقط شجاعت است که در علی و شیر وجود دارد. در مقام مقایسه فقط تکیه به همین وجه شبه مجاز است. یعنی در این تشبیه علی دقیقاً خود شیر نیست، بلکه فقط یک خصوصیت برجسته‌ی شیر را دارد. وقتی شبستری بیان می‌دارد پیامبر بلندگو است وجه شباهتی که در این سخن مورد توجه وی است، انتقال کلام بدون کم و زیاد است، که این نشان از کمال امانت‌داری پیامبر در انتقال وحی است، اما در ادامه به خطا می‌رود و به صفات غیرمشترک بین مشبه و مشبه‌به نیز احتجاج می‌کند. تسری دادن صفت‌های غیرمشترک از مشبه‌به، به مشبه تسری نادرست است. چون در این صورت از دامنه تشبیه فراتر رفته و پا به عرصه تساوی و تساوق گذاشته می‌شود. شبستری دیگر صفات بلندگو مانند: بی‌اراده بودن، بی‌تأثیر بودن، نداشتن ویژگی‌های خاص، برانگیخته نشدن،^۱ هدایت‌گر نبودن را نیز به پیامبر تسری داده است. این مسئله در مثال علی شیر است مثل آن می‌ماند که ما هم‌هی دیگر ویژگی‌های شیر مثل؛ ناطق نبودن را هم به علی نسبت دهیم. بنابراین از برانگیخته نشدن یا مبعوث نشدن بلندگو نمی‌توان برانگیخته نشدن پیامبر را نتیجه گرفت. اما چنانچه منظور شبستری این باشد که پیامبر در تمام جهات شباهت تام با بلندگو دارد، چنانچه از جمله حصری «...جز یک کانال انتقال صوت نیست...» چنین برداشت می‌شود، باید

^۱ «... اگر مدعی او در باب این بود که وی کانال انتقال اصوات است، این کار هیچ نسبتی با انگیزگی نمی‌داشت. بلندگو که انگیزه نیست» (شبستری، ۱۳۸۷).

گفت: که با توجه به مطالب فوق‌الذکر اشتباه بودن این فرض واضح است^۱ و قطعاً فرض اشتباه به نتایج اشتباه منجر خواهد شد. به عبارت دیگر شبستری پیامبر را در تمام جهات مشابه با بلندگوی بی‌اختیاری فرض کرده و این فرض نادرست، به تناقضاتی منجر شده است. پرواضح است که این تناقض‌ها ناشی از فرض اشتباه اولیه است نه چیز دیگری.

۱-۴. نقد چهارم: دلالت آیات تحدی

یکی از ابعاد اعجاز قرآن تحدی است، که مدعی نبوت دیگران را به مقابله دعوت می‌کند. تحدی شامل قیاس و برهان است؛ بدین‌گونه که اگر این کتاب، کتاب کلام الله نباشد پس کلام بشری است و اگر بشری باشد پس شما هم که بشر هستید باید بتوانید مثل آن را بیاورید، اگر شما نتوانستید مثل آن را بیاورید بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید معلوم می‌شود بشری نیست و ثابت‌کننده ادعای نبوت آورنده آن است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۸)

نکته قابل توجه در موضوع تحدی، توقف این امر به قابل فهم بودن وحی برای عموم مخاطبان است. زیرا تحدی در متن غیر قابل فهم امری ناممکن، باطل و بیهوده است و چنین برداشتی با حکمت خداوند متعال ناسازگار خواهد بود (عبدالهی پور، شیرودی، عقیلی، ۱۴۰۱، ص ۱۷)

با جمع دو مقدمه فوق نتیجه می‌شود که قرآن هم بشری نیست و هم قابل فهم است، زیرا فقدان هر کدام از این موارد باعث بی‌معنی شدن تحدی است.

۲. دیدگاه شبستری در مورد نظرات زبان‌شناسان

وی در ادامه تعریفی فلسفی از زبان آورده و مدعی است که این تعریف هم ماهیت زبان را روشن می‌کند و هم مقومات قطعی آن را بیان می‌کند:

^۱. این همان تمثیل منطقی است. در محاوره آثار ادبی، اخلاقی، علم فقه و اصول به تمثیل، قیاس می‌گویند. در میان انواع استدلال، تمثیل به عنوان ضعیف‌ترین و کم‌ارزش‌ترین نوع استدلال است، (خوانساری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷۳؛ ملکشاهی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۸؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۳۳) زیرا وجود نوعی مشابهت بین دو موضوع نمی‌تواند دلیل تامی بر مشابهت آن دو در همه‌ی جهات، از جمله حکم باشد، از این‌رو نتیجه‌ی استدلال تمثیلی از قطعیت برخوردار نیست. (منتظری مقدم، ۱۳۹۷، ص ۲۴۱)

«آلبرت کلر^۱ فیلسوف آلمانی می‌نویسد: زبان یک سیستم از شکل‌های اظهارات است که به وسیله انسان پدید آمده و تکامل یافته است. انسان این سیستم را پیش می‌کشد تا با آن خود را اظهار کند، خود را برای دیگران، و آن‌ها را برای خود مفهوم سازد، ... زبان (به مثابه یک سیستم از شکل‌های اظهارات) با پنج محور قوام پیدا می‌کند: محور گوینده که زبان از او نشأت می‌گیرد، محور شنونده یا آدرس که زبان به او متوجه می‌شود، محور زمینه متن یا متن‌متن که جایگاه زبان است، محور جماعت و اهل آن زبان که زبان در میان آن‌ها یک وسیله تفاهم مشترک است و زبان همه آن‌ها است و محور محتوا که زبان آن را بیان می‌کند. این ملاحظات فلسفی درباره زبان که امروز بیشترین طرفداران میان فیلسوفان زبان دارد روشن می‌کند که زبان یک پدیده انسانی جمعی و دارای ارکان و مقومات متعدد است و تنها در جایی تحقق پیدا می‌کند که همه آن ارکان و مقومات موجود باشند و با فقدان بعضی از آن‌ها، زبان به کلی منتفی می‌شود. تعمق بیشتر در این موضوع و کاویدن همه جانبه آن بود که ویتگنشتاین را در دوره فلسفی دوم خود، به این نتیجه رساند که سخن گفتن، بخشی از نحوه زندگی و رفتار آدمی است و تئوری بازی‌های زبانی را مطرح کرد و پس از وی آستین نظریه ویتگنشتاین را با نظریه فعل‌گفتاری تکمیل کرد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷).

۱-۲. نقد اول: بررسی نظریات زبان‌شناسی مورد ادعای شبستری

می‌توان گفت که پیش‌فرض اصلی شبستری، تعریف فلسفی زبان، از آلبرت کلر و نظریه آستین، که مبتنی بر آن است، می‌باشد. البته از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین^۲ نیز نام برده است. همانطور که پیشتر گفته شد، اولین چیزی که مخدوش است دلالت این نظریه‌ها بر مدعای مطرح شده است. در ادامه به بررسی این نظریه‌ها و دلالت آن‌ها می‌پردازیم:

^۱ Albert keller

^۲ Wittgenstein

۲-۱-۱. تعریف آلبرت کلر از زبان

شبستری در این باره چنین نوشته است:

«زبان یک سیستم از شکل‌های اظهارات است که به وسیله انسان پدید آمده و تکامل یافته است. انسان این سیستم را پیش می‌کشد تا با آن خود را اظهار کند، خود را برای دیگران و آن‌ها را برای خود مفهوم سازد، شناخت‌های خود را با آن نظام ببخشد و دیگران را از آن آگاه سازد، و به انواع گوناگون با واقعیت چالش کند و با آن کنار آید. ارکان تعریف آلبرت کلر از مفهوم زبان: ۱- زبان به وسیله انسان پدید آمده و تکامل یافته است، ۲- زبان پنج محور دارد: گوینده، شنونده، زمینه، جماعت و محتوا» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷).

با توجه به تعریف فوق مشخص است که کلر در مقام تبیین سیستم اظهارات بشری است. چنین نظریه‌ای؛ طبعاً جنبه سلبی ندارد. کلر در واقع توضیح می‌دهد که مکالمات و مخاطبات رایج در عالم انسانی، بر این پنج محور استوار است:

اول؛ دامنه تعریف فقط مکالمات رایج بشری است و صرفاً در همین محدوده قابل استناد است و در مورد مکالمات غیربشر با بشر ساکت است.

دوم؛ از نظر کلر، شکل‌گیری و تکامل ابتدایی یک زبان به وسیله انسان است، اما پنج محور زبان را منحصر در انسان نکرده است.

سوم؛ این تعریف در مورد فضای مفاهمه کاملاً مسکوت است. عجباً که شبستری به همین قسمت مسکوت استدلال کرده و برداشت شخصی خویش را دخیل کرده است.

چهارم؛ صحت خود این تعریف مبتنی بر استقرای ناقص^۱ است و استقرای کامل هم نمی‌تواند دلیل ردی بر مثال نقض خود باشد، چه برسد به استقراء ناقص. (مثال نقض این استقراء مکالمات غیربشر با بشر است که شبستری در مقام رد آن‌ها است).

پنجم؛ شبستری در جایی دیگر تجربه دینی پیامبر را مطرح می‌کند، که این تعریف از زبان، آن را هم دربر نمی‌گیرد و بدین جهت جامعیت این تعریف با همین نظریه تجربه دینی هم مورد مناقشه قرار می‌گیرد.

۱. استقرا بر دو نوع است: استقراء ناقص و استقراء کامل و هیچ کدام در منطق و علوم عقلی نمی‌تواند مبنا قرار بگیرد. (مظفر،

۱۴۳۷، ج ۲، ص ۲۹۴؛ فیض، ۱۳۹۵، ص ۱۶۱)



ششم؛ حتی انحصار زبان در این پنج رکن هم خود محل بحث است. و البته تعریف کلر دربردارنده‌ی چنین انحصاری نیست و معلوم نیست این انحصار در کلام شبستری از کجا نتیجه شده است.

۱-۲-۲. نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین

شبستری آورده است:

«زبان یک پدیده انسانی جمعی و دارای ارکان و مقومات متعدد است و تنها در جایی تحقق پیدا می‌کند که همه آن ارکان و مقومات موجود باشند و با فقدان بعضی از آن‌ها، زبان به کلی منتفی می‌شود. تعمق بیشتر در این موضوع و کاویدن همه جانبه آن بود که ویتگنشتاین را در دوره فلسفی دوم خود، به این نتیجه رساند که سخن گفتن، بخشی از نحوه زندگی و رفتار آدمی است و تئوری بازی‌های زبانی را مطرح کرد و پس از وی آستین^۱ نظریه ویتگنشتاین را با نظریه فعل‌گفتاری تکمیل کرد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷).

نظریه‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین یک نظرگاه فلسفی پست مدرن درباره زبان است. بدین معنا که، ویتگنشتاین در مقام یک فیلسوف پدیده زبان را مورد پژوهش قرار داده است، نه در مقام یک زبان‌شناس، و به‌طور کلی هیچ‌یک از پژوهش‌های ویتگنشتاین، چه پژوهش‌های متقدم و چه پژوهش‌های متأخر وی، ماهیتی زبان‌شناختی ندارند، بلکه پژوهش‌های او درباره زبان، شناختی درجه دوم است.

یکی از ویژگی‌های عمده پست مدرنیسم، غیاب حقیقت یا بحران معنا است. باور به تعیین نداشتن معنا از مؤلفه‌های اساسی نظریه بازی‌های زبانی محسوب می‌شود. حال چه‌طور می‌شود با این نظریه چیزی را معنا کرد و دچار تناقض نشد؟ از سوی دیگر؛ تأکید ویتگنشتاین در بحث بازی‌های زبانی به نظریه کاربرد است و بیان می‌کند که ما زبان‌های گوناگون داریم که هر یک با دیگری متفاوت است، مثل این‌که زبان علم، غیر از زبان دین یا هنر است. حال این‌که معنا با کاربرد یا استعمال به تحقق برسد، غیر از آن است که به‌کارگیرنده‌ی زبان باید انسان باشد یا خدا. (ندرلو، ۱۳۹۰، صص ۱۱-۱۳)

^۱ Austin

با توجه به مفاد نظریه بازی‌های زبانی کسی که این نظریه را مقبول بداند اساساً نمی‌تواند تعریفی واقعی و جامع از زبان ارائه بدهد. با توجه به موارد فوق و محدود بودن دریافت انسان‌ها از زبان، طبق این نظریه نمی‌توانیم آن را منحصر در نوع انسان بدانیم. بنابراین اگر نتوان گفت نظریه ویتگنشتاین مخالف برداشت شبستری است، لاقلاً با مدلول التزامی آن متناقض است و در واقع شبستری به چیزی استناد کرده است که با مدعایش در تناقض است حتی اگر این تناقض را هم نپذیریم حداقل می‌توان گفت که نظریه بازی‌های زبانی دلالتی بر نتیجه‌ای که شبستری گرفته است ندارد.

۲-۲. نقد دوم: میزان دلالت و اعتبار نظریه‌های زبان‌شناسان

با توجه به مطالب فوق‌الذکر نه تنها نظریه‌های نامبرده کوچکترین دلالتی بر نتیجه و برداشتی که شبستری مطرح کرده است ندارند، بلکه خود او هم به چگونگی و نحوه این دلالت اشاره‌ای نکرده است. همچنین در صورت داشتن ارتباط با موضوع بحث، نتیجه‌ای که شبستری گرفته است، بسیار فراتر از چیزی است که مطرح‌کنندگان اصلی این نظریه‌ها ادعا نموده‌اند. حتی از بعضی از این نظریات نتایجی متضاد با نتایج مورد ادعای شبستری حاصل می‌گردد. و از همه مهم‌تر این‌که؛ خود این‌ها فقط در حد فرضیه هستند و نه نظریه، گرچه نام نظریه بر آن نهاده‌اند. مضاف بر این، اساساً نظریه قابل توسعه و تکامل در آینده است و همواره راه ابطال آن باز است. یعنی نظریه، جامع افراد نیست و دارای محدودیت زمانی است، پس نباید منتج به نتیجه‌گیری سلبی یا کلی بشود.

به علاوه مبنای این نظریه‌ها استقرا است و استقرا ممکن است در علوم تجربی قابل ارزش باشد ولی از منظر استدلال‌های عقلی، بی‌اعتبار است و خوشبینانه‌اش این است که در زمره‌ی منظونات جای بگیرد. گرچه از منظر همان علوم تجربی هم امکان رد شدن نظریه‌ها وجود دارد، که در موارد بسیاری چنین شده است. نکته مورد توجه این است که، واژه‌ی نظریه در علوم مختلف دارای تعاریف و مصادیق متفاوتی است و چه بسا مواردی وجود دارد که از منظر یک علم نظریه باشد، اما از منظر علوم دیگر کاملاً نامعتبر باشد، مثلاً از منظر زبان‌شناسان نظریه باشد، اما از منظر فلاسفه یا منطقیون بی‌اعتبار باشد، پس نمی‌توان نظریات یک علم را در همه علوم مورد استفاده قرار داد، مگر این‌که ابتدا از منظر آن علم اعتبارسنجی شود، خصوصاً نظریات علوم تجربی و علوم عقلی می‌توانند کاملاً با یکدیگر ناسازگار باشند؛ چون این نظریات خودشان بر پیش‌فرض‌هایی استوار هستند.



نکته مهم دیگر این که در هر علمی اول باید توجه کرد که موضوع آن علم چیست. مثلاً اگر موضوع علمی گیاه باشد نمی‌توان آن را به حیوان تعمیم داد و از نتایجش در مورد حیوان بهره برد، همچنین است اگر موضوع علمی صرفاً بعد فیزیکی و مادی انسان باشد، قابل استناد در ابعاد متافیزیکی انسان نخواهد بود. استفاده از این شیوه غیرصحيح در استدلال‌های شبستری فراوان دیده می‌شود. به عبارت دیگر موضوع علم زبان‌شناسی و یا فلسفه زبان و هر آنچه که وی به آن استدلال می‌کند مکالمات رایج بشر با بشر است و مسلماً در مورد مکالمات مافوق بشر (خدا) با بشر (نبی) ساکت است و نمی‌تواند قابل استناد باشد.

نکته قابل توجه دیگر آن است که نظریات مورد استناد شبستری در همان علمی که طرح شده‌اند همچنان مخالفانی دارند و کاملاً مورد پذیرش نیستند، گرچه طرفداران زیادی دارند و چگونه می‌توان به آن‌ها در علوم دیگر استناد نمود؟

۲-۳. نقد سوم: دیدگاه‌های متناقض

شبستری در قسمتی از مقاله‌اش کاربردهای زبانی را غیر قابل تحدید می‌داند و این مطلب را امری مسلم در فلسفه زبان بیان می‌کند اما در بخش دیگری از نوشتارش، خلاف آن را ترجیح داده و کاربردهای زبان را محدود به چند نظریه زبان‌شناسی و منحصر در ارتباط بشر با بشر دانسته که تناقض‌گویی است. او در ادامه ادعا کرده است که دست ما در کشف یک کاربرد جدید زبانی احتمالی باز است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷) پس به آقای شبستری می‌گوییم؛ اگر شما تا کنون به ارتباط زبانی خدا با بشر معتقد نبودید اکنون این ارتباط را به عنوان یکی از همان کاربردهای جدید زبانی احتمالی بپذیرید.

۲-۴. نقد چهارم: دلایل قرآنی

خداوند قدرت تکلم را به عنوان نعمتی بزرگ به انسان بخشید، پس چگونه کسی که خودش قدرت تکلم را به انسان بخشیده است نتواند از آن برای ارتباط با او استفاده کند: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۳-۴).

^۱ «از طرف دیگر توجه به انواع غیرقابل تحدید کاربردهای زبانی که امروز در فلسفه زبان مسلم شناخته شده، دست ما را در کشف یک کاربرد جدید زبانی احتمالی باز می‌گذارد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷)

برای این که خداوند با انسان سخن بگوید نیازی به دهان و حنجره و زبان و... ندارد، زیرا خداوند برای آفرینش جهان هم از آلات و ادوات استفاده نکرد، پس برای سخن گفتن هم نیاز به اجزای انسانی ندارد و این تصور ناشی از برداشت نادرست در مورد خداوند، صفات و افعال اوست (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱). آنان که در جهان هستی به اصالت چیزی جز ماده معتقد نیستند و جهان غیب را زائیده وهم بشر می‌دانند، ناچار همه مطالب مربوط به جهان دیگر را از این طریق و امثال آن توجیه می‌کنند و می‌خواهند با دانش کوتاه خود به تفسیر همه حقایق بپردازند.

همچنین علم خداوند همه چیز را فرا گرفته است: «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (مجادله: ۷) و اراده‌ی او بر هر چیز تعلق بگیرد، فوراً انجام خواهد شد پس ایجاد کلام توسط خداوند بدون ارکان بشری امکان پذیر است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). لذا با توجه به آیات قرآن کریم متوجه می‌شویم که خداوند قادر مطلق است و برای بیان منظور خود می‌تواند از هر زبانی استفاده کند. چنان چه در این آیه می‌خوانیم: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ» (انعام: ۹۱)

اما این که مخاطبان پیامبر از کجا بدانند که پیامبر در ادعای خویش مبنی بر سخن گفتن خدا با او راست می‌گوید؛ باید چنین گفت؛ در رابطه‌ی بین انسان‌ها بارها دیده شده است که شخصی از طرف دیگری مأمور ابلاغ سخن یا اجرای حکمی باشد. ممکن است افراد شنونده‌ی حکم از شخص مأمور مدرکی برای اثبات ادعایش بخواهند که این مسئله در مورد پیامبران نیز صادق است که مدرک آنها معجزه است. در مورد فرد عادی که مأمور به انجام کاری است ممکن است جعل مدرک صورت بگیرد تا بتواند دیگران را بفریبد، چنان‌که تاریخ شاهد چنین مواردی بوده است اما تاکنون کسی نتوانسته است معجزه پیامبران را جعل کند، زیرا معجزه عبارتست از: «امر خارق العاده‌ای که با اراده‌ی خدای متعال از شخص مدعی نبوت، ظاهر شود و نشانه صدق ادعای وی باشد.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۰)

۳. استناد شبستری به علم اصول

شبستری این گونه آورده است:

«بنا به تعریف یاد شده اگر شخصی بگوید الفاظ و معانی معینی، به طور ویژه‌ای برای من به وسیله واسطه‌ای مثلاً فرشته قرائت می‌شود و سپس

آن‌ها را برای مخاطبان بخواند و خود را صرفاً بلندگو معرفی کند و بگوید گوینده این جملات من نیستم، در چنین حادثه‌ای به اصطلاح علمای علم اصول دلالت تصدیقیه‌ای وجود نخواهد داشت. چون این کلام برای مخاطبان گوینده ندارد و هیچ اراده جدی (در اصطلاح علم اصول) در ورای این جملات دیده نمی‌شود. چنین جمله‌هایی را (که نمی‌توان آن‌ها را جمله نامید) نمی‌توان بررسی و تفسیر یا تحلیل کرد. هیچ‌گونه قرائتی از آن‌ها ممکن نیست. چنین جمله‌هایی نه تنها گوینده ندارد بلکه هیچ‌کدام از پنج محور تحقق زبان که قبلاً توضیح دادم در آن‌ها موجود نیست و آن‌ها را نمی‌توان نمونه‌هایی، از یک زبان، مثلاً زبان عربی به شمار آورد. واضح است که مراد ما از گوینده کلام که رکن اول تکوّن کلام است کسی نیست که چون طوطی یا بلندگو صدا را به وجود آورد. مراد از گوینده آن شخص ذهن‌دار است که می‌توان سخن او را فهمید و می‌توان آن را به وی نسبت داد و گفت این سخن را فلان شخص می‌گوید.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷)

۳-۱. نقد: بررسی دلالت تصدیقیه

دلالت تصدیقیه به معنی دلالت لفظ بر مراد متکلم است. در دلالت تصدیقیه، متکلم لفظ را به قصد خطور دادن معنا در ذهن مخاطب به کار می‌برد؛ یعنی قصد دارد با استعمال لفظ، معنایی را به مخاطب تفهیم نماید؛ حال، در صورتی که این معنا مراد جدی متکلم نباشد و فقط مراد استعمالی وی باشد، به آن، دلالت تصدیقی اولی، و اگر مراد جدی وی نیز باشد، به آن، دلالت تصدیقی ثانوی می‌گویند. (صدر، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۰۷؛ خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۳؛ لنکرانی، ۱۳۸۰، ص ۹۶؛ سبزواری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۰۴) با توجه به این که شبستری آورده است که: «هیچ اراده جدی در ورای این جملات دیده نمی‌شود» مقصود ایشان رد کردن دلالت تصدیقی اولی است. اما ایشان دلیلی ارائه نکرده‌اند، که به چه دلیلی اراده جدی وجود ندارد؟ در این که کلامی وجود دارد شکّی نیست. حال آیا هزل یا شوخی یا در خواب بوده است، که بگوییم اراده جدی نداشته؟ با توجه به این که منظور از دلالت تصدیقی دلالت لفظ بر مراد متکلم است؛ و ایشان معتقد است این کلام برای مخاطبان گوینده ندارد، پس چگونه ممکن است فهمید، اراده جدی

وجود ندارد؟ اگر گوینده ندارد پس باید بگویید اصلاً اراده‌ای وجود نداشته و با توجه به این که تا اراده‌ای نباشد کلامی موجود نخواهد شد، اما این جا کلامی وجود دارد پس می‌بینیم که ادعای ایشان به تناقض گویی انجامید.

این تناقض‌ها ناشی از فرض‌های اولیه ایشان است، یعنی یا ناشی از فرض نداشتن گوینده و یا ناشی از عدم اراده‌ی جدی در ورای این جملات و یا ناشی از هر دو فرض با هم است. همچنین؛ اگر اصطلاح علم اصول را ملاک قرار بدهیم؛ چیزی که مورد نظر اصولیون از دلالت تصدیقیه بوده است، اراده متکلم است یعنی شرایط دلالت تصدیقیه مربوط به حالات گوینده است و هیچ ارتباطی به مخاطب ندارد. ظاهراً شبستری مباحث متعددی را با یکدیگر خلط نموده است.

۴. دیدگاه شبستری در مورد عدم وجود گوینده برای مخاطبان نبی

شبستری آورده است:

«حداکثر آنچه درباره نظریه انتقال اصوات به وسیله پیامبر می‌توان گفت این است که یک انسان ادعا می‌کند که برای او جملاتی از سوی خدا قرائت می‌شود و او عین آن جملات را برای مخاطبان می‌خواند، چنین ادعایی البته قابل بررسی است چون به عنوان یک ادعا معنا و مفهوم دارد. اما در این صورت خود آن جملات منتقل شده چون محورهای لازم برای تحقق زبان را که قبلاً توضیح داده شده ندارد به عنوان کلام کسی معنا و مفهوم نخواهد داشت و قابل فهمیدن و بررسی نخواهد بود. ممکن است تصور شود در چنین موردی گوینده سخن خدا است و این رکن مهم تحقق زبان در این مورد وجود دارد و ارکان دیگر تحقق زبان هم به گونه‌ای در این مورد وجود دارد. اما این تصور درست نیست. با نظر دقیق معلوم می‌شود در چنین موردی وضعیت از این قرار است که برای نبی بنابه تجربه‌اش، این جملات که او منتقل می‌کند یک گوینده دارد و آن خدا یا فرشته است و... اما برای مخاطبان نبی این جملات گوینده ندارد. مخاطبان که نمی‌توانند بدانند در درون نبی چه می‌گذرد. آیا کسی با او سخن



می‌گویید؟ چه کسی با او سخن سخن می‌گوید؟ چگونه سخن می‌گوید؟»
(مجتهد شبستری، ۱۳۸۷)

۴-۱. نقد اول: بررسی سلسله علل کلام

در ادامه ایشان مدعی شده است که اگر جملات از نبی نباشد پس برای مخاطبان گوینده ندارد. این جمله نادرست است، زیرا خلاف اصل علیت است. هر جمله‌ای معلول علتی است و اگر جملات را معلول و گوینده را علت فرض کنیم؛ مگر می‌شود در آن واحد، معلول، هم علت داشته باشد و هم نداشته باشد؟ یعنی برای مخاطبان گوینده (علت) نداشته باشد اما برای پیامبر گوینده (علت) داشته باشد؟ پس ناچاریم بپذیریم که یا به کلی فاقد گوینده (علت) است و یا گوینده دارد. واضح است که اولی خلاف اصل علیت و باطل است (چون معلول کلام) موجود است) و پس ناچاریم که دومی را بپذیریم یعنی وقتی کلامی موجود شد حتماً دارای گوینده است و اینکه برای شخصی دارای گوینده باشد و برای عده‌ای نباشد بی‌معنا است، چون در این صورت گوینده داشتن و نداشتن کلام، معلول مخاطب خواهد بود و مستلزم این است که مخاطب در سلسله علل کلام موجود باشد که این هم پذیرفتنی نیست.

در ادامه ایشان نتیجه گرفته است که چون برای مخاطبان گوینده ندارد پس رکن اول کلام را ندارد و قابل فهم نیست. استدلال شبستری مثل این است که بگوییم اگر شخص ب کلامی را از شخص الف برای دیگران نقل کند برای آن‌ها گوینده ندارد و قابل فهم نیست. بطلان این ادعا را همه ما با حس و تجربه درک کرده‌ایم و مثال‌های نقض متعددی را می‌شناسیم مثل نقل قول، پخش کلام از رادیو و... که همه این موارد، هم برای مخاطب قابل فهم هستند و هم گوینده دارند.

نکته قابل توجه اینکه قابل فهم بودن یک کلام وابسته به فهم حداکثری نیست بلکه قابلیت فهم کلام حداقلی است به این معنا که با فهم یک نفر از افراد بشر قابلیت فهم وجود دارد: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰) و حتی اگر عده‌ای هم توان فهم آن کلام را نداشته باشند نمی‌توان گفت قابل فهم نیست. (قابلیت به معنای امکان است) نکته دیگر اینکه نمی‌توان گفت اگر چیزی برای عده‌ای قابل فهم نباشد پس برای آن‌ها گوینده ندارد؛ مثلاً یک فرمول پیچیده شیمی یا یک متن پیچیده فلسفی را چون عده‌ای نمی‌فهمند پس بگوییم برای آن‌ها مخاطب ندارد. این سخن نیز باطل است.

۴-۲. نقد دوم: عدم تأثیر شناخت گوینده بر فهم

با توجه به مطالب پیشتر گفته شده واضح است که این جملات برای مخاطبان نبی گوینده دارد و بطلان این ادعا که شبستری می‌گوید: «اما برای مخاطبان نبی این جملات گوینده ندارد.» را اثبات کردیم. اما شاید بحث اصلی بر سر این باشد که این گوینده از نظر مخاطبان چه کسی است؟ آیا از نظر آن‌ها گوینده، خود نبی است و یا گوینده خدا است؟

چنانچه مقصود شبستری همین باشد، قبل از ورود به ماهیت این بحث، ذکر یک مثال مفید است. فرض کنید شخص الف، کلماتی را از قول شخص ب برای شخص سومی بیان می‌کند، مسلماً گوینده این جملات در نظر شخص سوم از دو حالت خارج نیست: ۱. گوینده شخص ب است و شخص الف همان‌گونه که ادعا می‌کند فقط نقل قول کرده است. ۲. گوینده شخص ب نیست و یا هیچ نقل قولی در کار نیست که این حالت خود در سه وجه قابل تصور است: اول؛ شخص سوم وجود شخص ب را قبول ندارد و منکر وجود ب باشد و شخص الف نیز کاذب است، دوم؛ شخص سوم در وجود شخص ب شکی ندارد اما شخص الف را صادق نمی‌داند و ادعای نقل قول او را کذب می‌داند و در نظر او گوینده سخن، یا خود الف است یا هر شخصی به جز شخص ب است، سوم؛ از نظر شخص سوم شخص الف دروغگو نیست اما در حال شوخی یا مستی یا خواب و... است که اراده جدی از این نقل قول ندارد. حال اگر موارد فوق را بخواهیم بر آیات قرآن تطبیق بدهیم باید ملتزم شویم که گوینده قرآن در نظر مخاطب از دو حالت خارج نیست:

۱. گوینده پیامبر نیست و گوینده خدا است و پیامبر همان‌گونه که ادعا می‌کند فقط نقل قول می‌کند. در این فرض مخاطب هم وجود خدا را قبول دارد و هم نبی را صادق می‌داند. این وجه مستلزم قبول توحید و نبوت است، که امری مطلوب بوده و نشانگر ایمان است.
۲. گوینده خدا نیست و یا نقل قولی در کار نیست که این حالت خود در سه وجه قابل تصور است: اول؛ مخاطب وجود خدا را قبول ندارد و کافر است و پیامبر نیز کاذب است. این وجه مستلزم انکار توحید و نبوت است. دوم؛ مخاطب در وجود خدا شکی ندارد اما پیامبر را صادق نمی‌داند و ادعای نقل قول او را کذب می‌داند. و گوینده سخن در نظر او یا خود پیامبر است یا شخصی به جز خدا، پس این وجه مستلزم انکار نبوت است، سوم؛ از نظر مخاطب پیامبر دروغگو نیست اما در حال شوخی یا مستی یا خواب و... است که اراده جدی از این نقل آیات وجود ندارد. این وجه نیز مستلزم انکار قرآن و انکار نبوت است.

حال این که این جمله شبستری «اما برای مخاطبان نبی این جملات گوینده ندارد» بر کدام وجه منطبق است، نیاز به تأمل دارد. در انتها این که مخاطبان نتوانند بدانند در درون نبی چه می‌گذرد. و آیا کسی با او سخن می‌گوید؟ و چه کسی با او سخن می‌گوید؟ و چگونه سخن می‌گوید؟ هیچ کدام از این موارد مؤثر در فهم نیست.

۵. استفاده شبستری از مباحث فوق

شبستری پس از ارائه نظراتش چنین نتیجه‌گیری کرده است:

«از بحث‌های پیشین به این نتیجه رسیدیم که چون قرآن کلام پیامبر بوده، ارتباط زبانی پیامبر اسلام با مخاطبان خود از طریق این متن، یک ارتباط زبانی-انسانی بوده است. بنابراین برای بررسی و مطالعه و تحقیق درباره قرآن، می‌توانیم از همه روش‌های علمی که در مطالعه و فهم آثار زبانی انسان به کار برده می‌شود استفاده کنیم. می‌توانیم نظریات مطرح شده در فلسفه زبان، زبان‌شناسی، هرمنوتیک جدید، نقد تاریخی و ... را برای مطالعه و فهم قرآن به کار گیریم. نه تنها از نظر اعتقادی مانعی برای این کار نیست بلکه راهی جز این وجود ندارد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷)

۱-۱. نقد: نتیجه‌گیری اشتباه بر اثر دلایل مخدوش

با توجه به اینکه مشخص گردید؛ هیچ یک از دلایل ارائه شده‌ی پیشین توسط شبستری نمی‌توانند اثبات کنند قرآن کلام پیامبر است، بنابراین نتیجه‌گیری شبستری مبنی بر اینکه ارتباط وحی، یک ارتباط زبانی - انسانی می‌باشد بی‌اساس است. از این رو بسیاری از روش‌های مطالعه و فهم آثار زبانی انسانی را نمی‌توان در جهت مطالعه و تحقیق پیرامون قرآن به کار گرفت.

۶. نظر شبستری در مورد فهم هر متن

شبستری فهم هر متنی را فرع بر تفسیر آن می‌داند و معتقد است تا تفسیری از متن در دسترس نباشد فهمی از آن اتفاق نمی‌افتد. او همچنین پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فهم‌های مفسران را در تفسیر دخیل می‌داند و معتقد است در تفسیر متون نمی‌توان به فهم نهایی نائل شد: «داشتن پیش‌فهم‌ها

و پیش فرض‌ها شرط ضروری برقراری ارتباط مفسر و متن دینی است و نقش اجتناب‌ناپذیر در فهم این متون دارد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف، ص ۴۵).
وی راه دستیابی به مراد جدی گوینده را مسدود می‌داند چون عنصر اصلی فهم را پیش فهم دانسته و آن را متأثر از عناصر زمانی و مکانی و علایق شخص می‌داند. از نظر شبستری هر فهمی مسبوق به پیش فهم و پیش دانسته‌ای است که در ذهن مفسر وجود دارد.



شکل ۲: مراحل دستیابی به فهم از نظر شبستری

در نتیجه فارغ از این بحث که قرآن کلام پیامبر باشد یا کلام خدا، فهم واقعی قرآن مانند سایر متون غیرممکن است و شرایط زمانی و مکانی‌ای که خواننده و مفسر در آن واقع شده است تعیین کننده‌ی آن است که از متن چه چیزی بفهمد. با این دیدگاه اصولاً فهم امری تاریخی است. و انسان‌ها در زمانه و عصر خود محبوس شده‌اند: «بشر محصور در زبان، جامعه، تن و تاریخ است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ ب، ص ۵۲). این دیدگاه برگرفته از دانش هرمنوتیک است که زمینه‌ساز قرائت‌ها و تأویل‌های متعدد از متن است: «متون دینی را به گونه‌ای متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین جاست که دین قرائت‌های کثیر پیدا می‌کند» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف، ص ۷). با این دیدگاه چون فهم واقعی از قرآن ممکن نیست پس قرآن نمی‌تواند راهگشایی و هدایتگری خود را برای اعصار بعد از عصر نزول حفظ کند. شبستری در زمان کنونی بهترین روش برای فهم بهتر متون دینی را هرمنوتیک فلسفی می‌داند.

۶-۱. نقد اول: رابطه فهم و تفسیر با پیش فهم

۶-۱-۱. رابطه تفسیر با پیش فهم

فهم قبلی یا پیش فهم از جنس فهم است؛ بنابراین تفکیک بین فهم و پیش فهم غیرمنطقی است. پس مفسر تا فهمی از متن پیدا نکند نمی‌تواند به تفسیر آن بپردازد. اما فهم اولیه یا پیش فهم چگونه حاصل می‌شود؟ آیا آن هم فرع بر تفسیر دیگری است؟
اگر چنین باشد، این تفسیر نیز طبق مبنای شبستری نیازمند پیش فهمی دیگر است. ادامه‌دار بودن این روند نوعی تسلسل است. پس تفسیر فرع بر فهم است نه فهم فرع بر تفسیر.

۶-۱-۲. رابطه فهم با پیش فهم

شبستری همچنین هر فهمی را مسبوق به پیش فهم می‌داند. این پیش فهم نیز خود از سنخ فهم است و خود نیز مسبوق به پیش فهمی دیگر خواهد بود و ادامه این روند از سه حالت خارج نیست؛ اول: این روند همچنان ادامه‌دار باشد که مردود است چون به تسلسل می‌انجامد. دوم: انسان نخستین و حتی انسان‌های بعدی پس از تولد هیچ‌گاه نباید بتوانند به وادی فهم قدم بگذارند. این نیز مردود است چون انسان‌ها به این وادی پای گذاشته‌اند. سوم: یک فهمی پیدا شود که مسبوق به پیش فهم نباشد. با مردود شدن حالت‌های اول و دوم فقط حالت سوم باقی می‌ماند و ناگزیر ادعای شبستری که به طور کلی هر فهمی مسبوق به پیش فهم است رد می‌شود و ثابت می‌شود بدون پیش فهم هم می‌توان به فهم دست یافت. مصادیق آن شامل؛ فطریات، اولیات، بدیهیات، علم حضوری، مشاهدات، کشف و شهود و درک شهودی و... است. در این موارد نه نیازمند تفسیریم و نه نیاز به پیش فهم داریم بلکه مستقیماً به فهم خواهیم رسید.

۶-۱-۳. تاریخی نبودن فهم‌هایی که بی‌نیاز از پیش فهم‌اند

از نظر شبستری هر فهمی نیازمند پیش فهم است و پیش فهم‌ها محصور در مکان و زمان هستند اما ثابت شد مواردی از فهم وجود دارد که نیازمند پیش فهم نیستند از این رو محصور در مکان و زمان نبوده و نمی‌توان به کلی تمام انواع فهم را تاریخی دانست.

۶-۲. نقد دوم: تفکیک انواع پیش فهم و انواع تفسیر

پیش فهم دو حالت دارد: الف) پیش فهم صحیح، ب) پیش فهم اشتباه. پیش فهم اشتباه و پیش فهم صحیح با روش صحیح به فهم صحیح منجر خواهد شد. پیش فهم صحیح در مورد متن، هر پیش فهمی است که کاشف از مراد واقعی گوینده باشد.

در مورد شیوه تفسیر نیز دو حالت متصور است:

الف) مفسر ذهنیت و پیش دانسته خود را محور قرار دهد که به تفسیر به رأی انجامیده و سبب فهم اشتباه می‌شود.

ب) مفسر با کوشش و تلاش و محور قرار دادن خود متن به پیش فهمی صحیح دست یابد و سپس با تأمل و تدبر در متن و به کار بستن شیوه‌های عقلی یا شهودی صحیح به تفسیر پرداخته

و هدفش کشف مقصود گوینده باشد. با این روش متن خود را بر مفسر روشن می‌کند و می‌تواند به فهم واقعی دست یابد چون مقتضی موجود است و مانع مفقود. مقتضی دو چیز است: حکمت الهی در هدایت بشر «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامه: ۱۹) و به‌کار بستن شیوه صحیح. مفسر اگر بخواهد تفسیری خالص و بی‌عیب پیدا کند باید ذهن را از پیش‌فرض و علاقه و انتظار شخصی خالی کرده و با پیش‌فهم صحیح و شیوه صحیح به سراغ متن برود تا به فهم صحیح و واقعی از مراد گوینده دست یابد.

۶-۳. نقد سوم: تنها راه رسیدن به فهم

در قسمت‌های گذشته تاریخی بودن کلی فهم را رد کردیم ولی شبستری بر این باور است که انسان‌ها در زمانه و عصر خود محبوس شده‌اند. اما این محبوس شدن شامل زبان‌شناسی، فلسفه زبان، هرمنوتیک فلسفی و مطرح‌کنندگان آنها از جمله خود شبستری هم می‌شود. اینکه شبستری راه رسیدن به فهم را هرمنوتیک فلسفی می‌داند، تناقض است، چون اگر کسی واقعا به این محبوس شدن معتقد باشد نمی‌تواند معتقد شود از عناصری که خود در زمان و مکان محبوس شده‌اند فهم صحیحی حاصل شود. اما اعتقاد به فهم توسط عناصری که تابع مکان و زمان نیستند و محبوس نیستند، اشکالی ندارد. هیچ خالق تابع مخلوق خود نیست حتی برای خلق جدید نیز تبعیتی از سایر مخلوقاتش ندارد. لذا خداوندی که خالق مکان و زمان است برای خلق سایر مخلوقاتش تابع مکان و زمان نیست و مخلوقاتی آفریده است که در زمان و مکان محبوس نباشند؛ از جمله: وحی، برخی از انواع فهم که پیشتر اثبات شد، هر پدیده‌ای که با گذر زمان ثابت بماند مثل فطرت^۱ و کتاب قرآن.

از این رو اگر با فهمی فراتاریخی به سراغ کتابی فراتاریخی برویم مانعی برای فهم صحیح وجود ندارد. این کتاب فراتاریخی چه فهم و تفسیری را صحیح معرفی کرده است؟ طبق آیه ۷ سوره آل‌عمران، آیات قرآن به دودسته محکومات و متشابهات تقسیم می‌شوند. آیات محکم آیاتی هستند که معنای روشن و واضحی از آن فهمیده می‌شود.

آیات متشابه آیاتی هستند که معانی مختلفی از آن قابل برداشت است و از این بین معنای درست معنایی است که با آیات محکم هماهنگ بوده: «كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» (زمر: ۲۳) و در طول فهم‌های قبلی قرار بگیرد.

۱. اشاره به روایت: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۲۶).



قرآن کریم برای فهم و تأویل متشابهات به راسخان در علم ارجاع می‌دهد. مصداق اصلی راسخان در علم پیامبر (ر.ک: نحل: ۴۴) و امامان هستند (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰۷). در مرتبه بعدی عالمان ربانی مکتب اهل بیت هستند که خود را به زیور علم و تقوا مزین کرده‌اند. آنها با روش تجرید آیه از ویژگی‌های نزولی و با حفظ ملاک‌ها و اصول کلی، و در راستای همان معانی ظاهری به تفسیر و تأویل می‌پردازند. یکی از روش‌های خاص و متمایز که راسخان از آن بهره می‌برند روش تفسیر قرآن به قرآن است که محتوای قرآن با خود قرآن آشکار می‌شود. یکی از پیش‌فهم‌های صحیح برای فهم هر متنی استفاده از خود متن است که در این شیوه به کار گرفته شده و از دخالت عوامل خارج از متن پرهیز شده است.

نتایج تحقیق

۱. روش استدلال شبستری اشتباه است و مواد اصلی این استدلال‌ها، برداشت‌های نادرست وی از تعاریف فلاسفه زبان‌شناسی چون کلر و ویتگنشتاین می‌باشد. خلط تعاریف مذکور با آیات قرآن نوعی مغالطه است و بهره‌ای از قرآن ندارد.
۲. مخدوش بودن مقدمات مورد پذیرش شبستری، موجب ابطال نتایج ایشان می‌باشد. این مقدمات شامل؛ تعریف فلسفی زبان، بلندگو فرض کردن پیامبر، تنها با داشتن معنا و مفهومی از زبان می‌توانیم تصویری از کلام و گفت‌وگو و مفاهمه داشته باشیم. ابطال این پیش‌فرض‌ها موجب ابطال نتیجه‌ی مورد نظر شبستری است.
۳. شبستری در تشبیه پیامبر به کانال انتقال صوت با تسری دادن صفت‌های غیرمشترک از مشبه‌به، به مشبه، دچار قیاس شده است.
۴. یکی از پیش‌فرض‌های شبستری تعریف فلسفی زبان از آلبرت کلر و نظریه آستین و ویتگنشتاین است، اما اول اینکه؛ برداشت شبستری از این تعاریف غلط است. دوم؛ این نظریات دلالتی بر مدعای شبستری ندارد. سوم؛ به خود این نظریه‌ها اشکالاتی وارد شده است. چهارم؛ مسئله مورد بحث از موضوع علم زبان‌شناسی خارج است. پنجم؛ ادعای شبستری فراتر از چیزی است که گویندگان این نظریات ادعا کرده‌اند. ششم؛ این نظریات در مورد فضای مفاهمه ساکت هستند، درحالی‌که شبستری در این باب به آن‌ها استدلال کرده است. هفتم؛ برداشت زبان‌شناسی شبستری با تجربه دینی که خود او مطرح می‌کند، متناقض است. هشتم؛ نظریه ویتگنشتاین که او به آن استدلال کرده است، با مدعایش در تناقض است.

۵. با دقت نظر در نوشته شبستری مشخص شد که مقصود وی، رد کردن دلالت تصدیقی اولی در مورد وحی است. این ادعا به تناقض انجامید و این تناقض‌گویی شبستری ناشی از فرض‌های اولیه ایشان، یعنی یا ناشی از فرض نداشتن گوینده و یا ناشی از فرض عدم اراده جدی در وراى این جملات است.
۶. دلالت تصدیقی که علمای علم اصول مطرح می‌کنند راجع به اراده‌ی متکلم است و هیچ ارتباطی به مخاطب ندارد.
۷. این ادعای شبستری که؛ اگر جملات از نبی نباشد، پس برای مخاطبان گوینده ندارد بر خلاف اصل علیت است.
۸. اینکه از نظر مخاطبان نبی، گوینده چه کسی است، دارای حالت‌های مختلفی است که مورد بررسی قرار گرفت اما به هر حال در فهم مؤثر نیست.
۹. بر خلاف نظر شبستری ثابت شد؛ تفسیر فرع بر فهم است نه فهم فرع بر تفسیر. و بدون پیش‌فهم هم می‌توان به فهم دست یافت. همچنین با به‌کار بستن پیش‌فهم صحیح و فراتاریخی و روش درست مانعی برای فهم کتاب فراتاریخی قرآن وجود ندارد.
۱۰. فهم راسخان در علم مورد تأیید قرآن است. پیامبر، ائمه و علما مصداق راسخان هستند.
۱۱. شبستری برداشت نادرستی از تعاریف زبان‌شناسان و مسئله مفاهمه و دلالت تصدیقیه ارائه داده است و با پیش‌فرض‌ها و شیوه استدلال غیرمنطقی به نتایجی باطل دست یافته است. بنابراین مواردی که شبستری به آن‌ها استناد کرده است، دلالتی بر عدم امکان فهم وحی رسالی را ندارند.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن سینا، حسین. (۱۳۷۵ش). *الاشارات و التنبیها، الشرح للمحقق الطوسی*. قم: نشر البلاغه.

ابن سینا، حسین. (۱۴۰۵ق). *الشفاء*. به کوشش ابراهیم مدکور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

جمالی، احمد. (۱۳۹۶ش). «بررسی و نقد دیدگاه بشری بودن قرآن و ابدی نبودن احکام آن». *مجله*

علوم و تفسیری معارج. دوره ۳، صص ۱۱۹-۱۴۸.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: اسراء.



حسینی استرآبادی، شرف‌الدین. (۱۴۰۹ق)، *تأویل الایات فی فضائل العتره الطاهره*. قم: جامعه مدرسین.

حلی، حسن. (۱۴۱۰ق). *الجواهر النضید*. قم: بیدار.

خوانساری، محمد. (۱۳۷۳ش). *منطق صوری*. تهران: آگاه.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). *المحاضرات فی اصول الفقه*. قم: انصاریان.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۹۳۱ق). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: دهخدا.

سبزواری، عبدالعلی. (۱۳۹۳ش). *تهذیب الاصول*. قم: موسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۴ش). «بشری‌انگاری قرآن کریم بر اساس افعال گفتاری». *مجله کتاب نقد*.

شماره ۷۴ و ۷۵. صص ۱۱۵-۱۳۶.

شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۴ش). «الهی بودن زبان قرآن و مسئله‌ی فهم»، *معرفت کلامی*. دوره ۱.

صص ۷۸-۱۰۰.

شیرازی، قطب‌الدین. (بی‌تا)، *شرح حکمه الاشراق*. چاپ سنگی. بی‌جا: بی‌نا.

صدر، محمدباقر. (۱۴۲۹ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: دارالصدر.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۲۶ش). *اساس الاقتباس*. تهران: دانشگاه تهران.

عبداللهی‌پور، مهدی؛ شیروودی، مرتضی؛ عقیلی، فرج‌خلیل. (۱۴۰۱ق). «چرایی مبنا بودن سیره تفهیم و

تفاهم عقلا در تفسیر قرآن». *علوم قرآن و حدیث*. شماره ۵۳. صص ۲۱۸-۱۸۹.

فیض، علی‌رضا. (۱۳۹۵ش). *مبایذ فقه و اصول*. تهران: دانشگاه تهران.

قهرمانی، معصومه؛ بهزادی، محمدحسن. (۱۳۹۵ش). *مروری بر مفهوم فرض و فرضیه*. تهران: دانشگاه

پیام نور.

لنکرانی، محمدفاضل. (۱۳۸۰ش). *ایضاح الکفایه*. به قلم محمد حسینی قمی، قم: دارالکتاب.

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۷ش). «قرائت نبوی از جهان ۱». در: cgie.org.ir/fa/news/2427

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹ش الف). *هرمنوتیک کتاب و سنت*. تهران: طرح نو.

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹ش ب). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.

محمدزاده، رضا. (۱۳۷۴ش)، «درآمدی بر مغالطات غیر صوری»، *دین و ارتباطات*، شماره ۲. صص ۳۱-

- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۴ش). *میزان الحکمه*. قم: دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷ش). *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۷ق). *منطق*. قم: حوزه علمیه قم.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۷ش). *ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی*. تهران: دانشگاه تهران.
- منتظری مقدم، محمود. (۱۳۹۷ش). *دانش منطق*. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
- ندرلو، بیت‌اله. (۱۳۹۰ش). «نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین یک نظرگاه فلسفی پست مدرن درباره زبان». *پایگاه مجلات غرب‌شناسی بنیادی*، دوره ۱.
- والتون، دی. ان. (۱۹۹۱ق). *منطق غیر رسمی نیویورک*. لندن: دانشگاه کمبریج.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balaghe

- AbdolaHipour, Mahdi; Shiroudi, Morteza; Aghili, Faraj Khalil. (1401AH). "Why the way of understanding and rational understanding is the basis in the interpretation of the Quran". *Quarterly Scientific Research Journal of Quran and Hadith Sciences*. No53. 218-189.
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1931AH). *Dehkhoda dictionary*. Tehran.
- Feyz, Alireza. (1395SH). *Fundamentals of jurisprudence and principles*. Tehran. Tehran University.
- Helli, Hassan. (1410AH). *Al- javaher Al-nazid*. Qom. Bidar.
- Hosseini-Astrabadi, Sharafuddin. (1409AH.), Taweel interpretation of the verses in the virtues of al-atrah al-tahirah. Qom. Society of teachers.
- IbnSina, Hossein. (1375SH). *Al-Asharat and Al-Tanbihat*, Al-Sharh by al-Mohaqeq al-Tousi. Qom. Balaghe.
- IbnSina, Hossein. (1405AH). *Al-shefa*. By the efforts of Ibrahim Madkour. Qom. library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Jamali, Ahmed. (2016). "Examining and criticizing the attitude of the human nature of the Quran and the non-eternity of its rulings". *Maarej Science and Commentary Magazine*. Volume3, 119-148.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1378SH). *Thematic interpretation of the Holy Quran*. Qom. Esra.
- Khansari, Mohammad. (1373SH). *Formal logic*. Tehran. agah.
- Khoei, Abolqasem. (1410AH). *Al- mohazerat on principles of jurisprudence*. Qom. Ansarian.

- Lankarani, Mohammad Fazel. (1380SH). *Izah Al-kefayah explanation*. Written by Mohammad Hosseini Qomi. Qom Library.
- Malekshahi, Hassan. (1367AH), *Taftazani's translation and interpretation of Tahzeeb al-Mujq*. Tehran. University of Tehran.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1377SH). *Education of ideas*. Tehran, Islamic Propaganda Organization.
- Mohammadi Rayshahri, Mohammad. (2014). *The amount of wisdom*. Qom. Dar al-Hadith
- Mohammadzadeh, Reza, (1374SH), "An explanation of informal fallacies". *Religion and Communication*. No2. 31-50.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad, (1387SH). "Prophetic reading from the world 1". Available at: cgie.org.ir/fa/news/2427, electronic content.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad. (1379A). *Hermeneutics of the book and*
- Mojtahed Shabestari, Mohammad. (1379b). *A critique on the official reading of religion*. Tehran. new design.
- Mozaffar, Mohammad Reza. (1437AH). *Logic*. Qom. Qom Seminary.
- Montazeri Moghadam, Mahmoud. (1397SH). *Knowledge of logic*. Qom. Management center of seminaries.
- Nderlo, BeitElah. (1390SH). "Wittgenstein's theory of language games, a postmodern philosophical perspective on language". *Database of fundamental western studies journals*. period1.
- Sabzevari, AbdulAli. (1393SH). *Tahzib Al-osul* Qom. Tebyan Cultural and Information Institute.
- Sadr, Mohammad Baqer. (1429AH). *Lessons in fundamentals*. Qom. Darul Sadr
- Shakerin, HamidReza. (1394SH). "Humanization of the Holy Quran based on speech acts". *cash book magazine*. No74 and75. 115-136.
- Sharifi, Ahmad Hossein. (1394SH). "Divinity of the language of the Quran and the problem of understanding", *theological knowledge*. Period1. 78-100.
- Shirazi, Qutbeddin. *Description hekmat Al-eshragh*. Lithography. No date. out of place. Anonymous.
- Tusi, Nasiroddin. (1326SH). *Asas Al-eghtebas*. corrected by Modares Razavi. Tehran. Tehran University.
- Gahramani, Masoumeh. Behzadi, Mohammad Hassan. (1395SH). "A review of the concept of assumption and hypothesis". *Payam Noor University Statistics Department*. Tehran.
- Walton, D.N, (1991AH). *informal logic*. New York. Cambridge university.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۱، پیاپی ۳۱

پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۲۶-۵۷

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.243878.3702



20.1001.1.20083211.1402.16.2.3.1

تأثیر فرا هنجاری‌های لفظی بر ترجمه و تفسیر واژگان قرآنی

اباذر کافی موسوی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶
مقاله برای اصلاح به مدت ۹ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

هم‌آوایی و تناسب موزون پایان بندهای آیات، یکی از مهم‌ترین عوامل ایجاد نظم‌آهنگ و حفظ موسیقایی قرآن کریم است. دانشمندان بلاغت این مناسب‌سازی را با عنوان تناسب فواصل و یا فواصل رئوس آیات می‌شناسند و معتقدند پابندی به آن مستلزم جابه‌جایی اجزاء جمله و یا ساختارشکنی‌هایی در ظاهر لفظ است. طبیعتاً این تغییرات ظاهری که در اینجا به فراهنجاری لفظی تعبیر شده، ممکن است برداشت‌های متفاوتی از معنی و مفهوم واژگان را به دنبال داشته باشد. این نوشتار برای شناخت این سوءبرداشت‌ها و در راستای یافتن پاسخی به این پرسش است که فرا هنجاری‌های لفظی چه تأثیری بر ترجمه و تفسیر واژگان قرآنی دارند؟ به همین خاطر، پس از یافتن تعدادی از مصادیق متأثر از این قاعده بدیع، در تلاش است به روش انتقادی - تحلیلی و با تکیه بر اصل معنایی و سیاق آیات، آن واژگان را مورد واکاوی قرار دهد تا به معنایی موافق با بافت و ساختار سوره برسد. در نهایت به این نتیجه می‌توان رسید که برخلاف دیدگاه مشهور، الفاظ «تَدَلُّی» به معنای فهم و آگاهی است و «أُقَّتت» بر محدود شدن فرستادگان اشاره دارد و قید «الأولی» به معنای گذشته است که صرفاً به سبب ایجاد تناسب در کنار لفظ «عاد» آمده است و همچنین مقصود از واژه «إل‌یاسین» را شخص الیاس نبی می‌توان پنداشت.

واژگان کلیدی

تناسب، فواصل آیات، مراعات فواصل، موسیقی قرآن، فراهنجاری لفظی.

طرح مسئله

صاحبان سخن و دانشمندان علم بلاغت به بدیع بودن و جایگاه والای کلام الهی اذعان داشته و همواره در جستجوی منشأ تأثیرگذاری الفاظ آن بوده‌اند تا بفهمند چگونه است که همین الفاظ و مفردات معمول زبان عربی با قرار گرفتن در کنار هم به یک سمفونی عظیم و فاخر بدل گشته و هم‌صدایی و هم‌آوایی آن بر عمق جان آدمی نفوذ می‌کند. نظم بدیع و شگفت‌انگیز قرآنی و نحوه چینش واژگان و جملات آن به گونه‌ای است که ریتم و آهنگی زیبا و دل‌نشین می‌آفریند تا جایی که حتی شنونده غیر عرب‌زبان را شیفته ضرب‌آهنگ و موسیقی نهفته در تک‌تک واژه‌های خود می‌کند. این موسیقی، هیچ‌گاه کهنه و تکراری نمی‌شود چون با جان و روح آدمی همخوان و همساز است.

بی‌شک، گزینش و چینش حکیمانه حروف و تقدیم و تأخیر و آرایش حرکات و سکانات و تناسب طول آیات و فواصل در کنار محتوایی پرمعنی در ایجاد نغمه‌ای موزون و دلکش بی‌تأثیر نبوده و همین امر، محققان فراوانی را بر آن داشته تا در پی یافتن اسرار و حکمت بافت و ساختار آیات و سوره‌های قرآنی باشند. هم‌شکلی و هم‌آهنگی الفاظ پایانی آیات متوالی، یکی از این مباحث است که آن را با عنوان (تناسب فواصل) و یا (فواصل رئوس آیات) می‌شناسند. دانشمندان با طرح این بحث بر آخرین جزء آیه، چشم دوخته‌اند تا بدانند چه اموری بر یکنواختی و هم‌آوایی الفاظ پایانی آیات تأثیرگذار بوده است. آنان ضمن شمارش برخی از عوامل لفظی؛ همچون تقدیم و تأخیر، حذف و اضافه، ترجیح تذکیر یا تأنث، ترجیح مفرد یا مثنی و یا جمع و دیگر موارد به این باور رسیده‌اند که اهتمام به حفظ هماهنگی الفاظ پایان آیات به حدی است که به هنگام تراحم بین مراعات فاصله و مراعات قواعد زبانی، اولویت با رعایت فاصله است (معرفت، ۱۳۸۶ش، ج ۵، ص ۲۲۲)؛ بنابراین به وضوح می‌توان دید که برای پابندی به هم‌آهنگی لفظی و صوتی الفاظ پایانی برخی آیات، دگرگونی‌ها و ساختار شکنی‌هایی رخ داده و به تعبیر بهتر فرا هنجاری‌هایی در قواعد زبانی صورت گرفته تا این هماهنگی به دست آید (خرقانی، ۱۳۹۰ش)؛ اما اینکه این تغییرات بر معنی و مقصود آیه تأثیر داشته باشد و معنی را دچار دگرگونی کند، امری بعید به نظر می‌رسد. البته این گونه نیست که الزاماً جزء پایانی همه آیات یک سوره از وزن و آوای واحدی تبعیت کند؛ بلکه با نگاهی تطبیقی و سنجش محتوای معنایی و اجزای پایانی آیات به این امر شگفت‌پی می‌بریم که با تغییر محتوا و مضمون آیات، آوای پایانی آیه نیز دچار تغییر گشته تا بین محتوای آیات، فاصله ایجاد نماید.



توضیح اینکه هرکجا محتوا و معنای آیات، دچار تغییر محسوسی شود، وزن پایان آیات نیز تغییر کرده است و این مسئله در تفکیک قسم‌های قرآنی از جواب سوگند و همچنین تمایزبخشی بین داستان‌ها و حوادث قرآنی به وضوح قابل مشاهده است به طوری که ریتم و آهنگ و جزء پایانی آیات قسم به هنگام رسیدن به جواب قسم به یک‌باره تغییر می‌کند و یا به هنگام بیان داستان و نمونه تاریخی، ریتم و آهنگ پایانی آیات نیز دچار تغییر می‌شود. چنانچه گاه به واسطه بیان موضوعی جدید و یا اتفاقی عظیم نیز این تغییر حاصل می‌شود. برای مثال، آیات نخست تا ۵۶ سوره نجم، آهنگ و مضمون واحدی را دنبال می‌کند و پایان همه این آیات به الف مدی ختم شده؛ ولی در آیه «أَزِفَتِ الْأَافِقُ» (نجم: ۵۷) با هشدار به نزدیک شدن رستاخیز و قیامت کبری به ناگاه آوای پایانی آیه دچار تغییر شده است. این گونه تغییرات را در بسیاری از آیات دیگر نیز می‌توان یافت و بررسی آن‌ها با نگاهی ادبی و بلاغی می‌تواند دریچه‌ای نو به سمت فهم بهتر و دقیق‌تر آیات قرآن بگشاید.

در این نوشتار با محوریت فرا هنجاری‌ها و ساختارگریزی‌های زبانی بر آنیم تا به تحلیل چند مورد از نمونه‌های آن پردازیم و از آنجا که موارد آن فراوان بود بحث را بر مصادیقی محدود کردیم که به اعتقاد نویسنده، ترجمه و تفسیر کامل و گویایی ذیل آن ارائه نشده است. در واقع، این تحقیق در پی یافتن تأثیراتی است که پابندی به مراعات فواصل به دنبال دارد به نحوی که گاه لفظی را از ساختار طبیعی خود خارج کرده و همین امر، منجر به ارائه تفسیر نادرست و یا ناقص از متن شده است. البته مصادیق و موارد بسیار محدودی یافت شد که مهم‌ترین آن‌ها در این مقاله مورد کنکاش قرار گرفت؛ بنابراین، برای پاسخ به این پرسش که (فرا هنجاری‌های لفظی چه تأثیری بر ترجمه و تفسیر واژگان قرآنی دارند؟) به سراغ آیاتی رفته‌ایم که تحت تأثیر این قاعده بدیع قرار گرفته و معنایشان به درستی تبیین نشده است. برای این منظور با تأمل در اجزاء پایانی آیات و مراجعه به منابع تفسیری و تراجم قرآنی، نقدهایی به برخی از دیدگاه‌های تفسیری به نظر رسید و در قالب نوشتاری انتقادی-تحلیلی گردآوری شد. اهمیت این واکاوی آنجا نمایان می‌شود که مترجمان و مفسران را متوجه تأثیر صنایع بدیعی بر ساختار صرفی و نحوی واژگان قرآنی می‌کند به گونه‌ای که فهم صحیح معنا، مستلزم نگاهی ویژه به جایگاه و تأثیرگذاری برخی صنایع ادبی است.

پیشینه تحقیق

سیبویه (م ۱۸۰هـ) از اولین افرادی است که در باب حذف حروف برای تناسب فواصل آیات نوشت (سیبویه، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۹) و سپس محققان زیادی به این بحث پرداخته و نوشتار و آثار مکتوب متنوعی در بیان موارد، مصداق‌ها، کاربرد و اهمیت آن تألیف شد. مفسران نیز به صورت پراکنده در تفاسیرشان از ساختار منظم و هماهنگ الفاظ قرآن و به خصوص، رعایت تناسب واژگان پایانی آیات سخن گفته‌اند (ن.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲۱ و ص ۲۱۶ و ص ۴۱۷؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۳۳؛ ج ۲۶، ص ۳۰۵؛ ج ۳۱، ص ۱۵۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۰۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۲۱ و ۲۱۸؛ ج ۲۰، ص ۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۹۵؛ ج ۱۰، ص ۷۳۳؛ طوسی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۳۲ و ۴۳۸؛ ج ۶، ص ۹۱). دانشمندان علوم قرآنی همچون سیوطی (۱۴۲۱ق)؛ زرکشی (۱۳۸۷ش)؛ معرفت (۱۳۸۶ش) نیز در تصنیفاتشان بابتی را به این بحث اختصاص داده و با شمارش موارد و ذکر مثال‌هایی برای آن‌ها سعی کرده‌اند این قاعده بدیعی را نظام‌مند و تحت عناوین مشخص و کلی‌تر جای دهند.

در سال‌های اخیر و پس از طرح دیدگاه (اعجاز موسیقایی قرآن) در آثار معرفت (معرفت، ۱۳۸۶ش، ج ۶، ص ۳۱۲-۳۳۹ و ص ۱۱۲-۲۳۹)، سعی شد جذابیت آیات قرآنی از دریچه ساختار آهنگین و موزون الفاظ قرآنی به نمایش درآید و نوشتار فراوانی در این رابطه به نگارش درآمد از جمله مقاله «اعجاز موسیقایی قرآن در آیینۀ عبارت‌های موزون عروضی» اثر بابک شریف و فاطمه بهرامی (۱۳۹۵) و همچنین پژوهش «عوامل پدید آورنده ضرب‌آهنگ در قرآن»، نوشته حسن خرقانی. این نگاه نو که ریشه در آرای دانشمندان کهن دارد باعث برجسته شدن بحث تناسب فواصل به عنوان یکی از عوامل ایجاد نظم شد و محققان علوم بدیع به‌طور خاص، آثاری فاخر در این زمینه ارائه دادند.

حسن خرقانی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «فراهنجاری‌های ادبی در فواصل آیات و تفسیرهای زیباشناسانه و معناشناسانه آن»، پس از اصطلاح‌شناسی و بیان انواع فواصل به دیدگاه‌های مطرح در باب چگونگی تفسیر فراهنجاری‌های فواصل آیات پرداخته و نمونه‌هایی از فراهنجاری‌های فواصل آیات را بیان نموده و در پایان به این نتیجه می‌رسد که نقش زیبایی‌های لفظی و نکات معنایی با توجه به نوع تغییرات، متفاوت است و گاه جنبه‌های آوایی و گاه جنبه‌های معنایی پررنگ‌تر می‌شود. تحقیقات متعدد دیگری در رابطه با موضوع تناسب فواصل و ریتم و آهنگ آیات قرآنی از همین نویسندگان ارائه شده است.



علی‌اصغر آخوندی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «بازسامانی دیدگاه‌ها و گونه‌های ساختارشکنی لفظی و ادبی در فواصل قرآن»، از طریق موردپژوهی انتقادی در تفسیر تسنیم به این نتیجه رسیده که هر کجا هماهنگی و تناسب آیات با قواعد و هنجارهای لفظی و ادبی در تضاد بوده، ساختارشکنی شکل گرفته تا چشم و گوش قاری و شنونده را مجذوب خود کند. همچنین با موردپژوهی آیات دارای تقدیم و تأخیر در فواصل و مقایسه آن‌ها با آیات مشابه به این باور می‌رسد که این ساختارشکنی‌ها صرفاً به دلیل جنبه زیباشناختی و نظم آهنگ آیات است هرچند نباید جنبه معناشناختی این تغییرات را نادیده گرفت. همین نویسنده، تحقیقات متعدد دیگری نیز در ارتباط با مباحث تناسب فواصل نوشته است که مرتبط‌ترین آن‌ها با نوشتار حاضر گزارش شد.

مطالعه نوشتار پیرامون بحث تناسب فواصل، گویای آن است که محققان بر شمارش و بیان مصادیق و مثال‌های قرآنی تمرکز داشته و غالباً به جنبه‌های اعجاز و زیباشناختی آن پرداخته‌اند؛ لیکن در باب تأثیر این صنعت ادبی بر تغییر ساختار صرفی و تحول معنای واژگان، نوشتاری یافت نشد. به همین جهت، مقاله حاضر با محور قرار دادن تأثیر تناسب فواصل بر ساختار معنای لفظ، بر آن است تا به واکاوی و بازبایی معنای واژگانی بپردازد که به واسطه تغییر ساختار صرفی و یا نحوی، احتمالاً دچار خطای در ترجمه و تفسیر شده‌اند.

۱. بازنگری معنای آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» بر مبنای قاعده تناسب فواصل

در ترجمه و تفسیر آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم: ۸) اقوال مختلفی بیان شده است. منشأ این اختلافات به احتمالات معنایی متفاوت واژه «تَدَلَّى» و همچنین تفاوت در ارجاع دو ضمیر مستتر در این آیه برمی‌گردد. برخی با ترجیح معنای اصلی واژه، «تَدَلَّى» را به معنای فرود و پایین آمدن دانسته و آیه را این‌گونه معنی کرده‌اند (سپس نزدیک شد و فرود آمد) (رضایی و دیگران، ۱۳۸۳ش؛ گرمارودی، ۱۳۸۴ش). برخی دیگر با ترجیح معنای مجازی و کنایی، «تَدَلَّى» را بر معنای (نزدیک شدن)، حمل کرده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۸) و در ترجمه آیه گفته‌اند (سپس نزدیک رفت و نزدیک‌تر شد) (انصاریان، ۱۳۸۳ش؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش؛ مشکینی، ۱۳۸۰ش). برخی نیز این واژه را به آویزان شدن جبرئیل در هوا معنی کرده و مراد از آویزان شدن را نزدیکی خاص جبرئیل به پیامبر (ص) می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۴۸).

در مورد مرجع دو ضمیر مفرد غایب نیز اختلاف بر این است که آیا پیامبر خدا نزدیک شده است یا جبرائیل امین و یا خود خداوند؟! گروهی مرجع ضمیر را جبرئیل دانسته (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۲۶) و در توضیح آن گفته‌اند: جبرئیل، نزدیک پیامبر (ص) شد و به دامن وی دست آویخت تا با آن جناب به آسمان‌ها عروج کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۸)؛ یا اینکه جبرئیل از افق اعلا پایین آمد و به رسول خدا (ص) نزدیک شد تا آن جناب را به آغوش بکشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۶۲). برای پذیرش این دو معنا، لازم است «تدلی» را مقدم بر «دنی» در نظر بگیریم (طوسی، ۱۳۶۷ش، ج ۹، ص ۴۲۴؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۳۹)؛ چون جبرئیل ابتدا فرود آمده و سپس توانسته نزدیک پیامبر (ص) شود؛ این در حالی است که این دیدگاه، معنا و حتی لفظ حرف عطف (فا) را در نظر نگرفته و همچنین با سیاق و بافت سوره ناسازگار است؛ زیرا آیات قبل و بعد در توصیف پیامبر (ص) نازل شده و سخنی از جبرئیل به میان نیامده تا آن را به‌عنوان مرجع ضمیر در نظر بگیریم.

علاوه بر این، اصل در ارجاع ضمائر غایب بر این است که به لفظ یا معنای آن (مرجع معنوی) برگردد و تنها در صورتی می‌توان ضمیر را به لفظ محذوف (مرجع حکمی) ارجاع داد که قرائن و شواهد کافی در کلام وجود داشته باشد تا ابهامی در فهم کلام ایجاد نشود (حسن، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۳۳)؛ بر اساس این، تا زمانی که مرجع لفظی یا معنوی متناسب با ضمیر در کلام باشد، نمی‌توان به مرجع حکمی محذوف تکیه کرد. با توجه به این اشکالات، به نظر می‌رسد صاحبان این دیدگاه، برای فرار از شبهه‌های همچون تجسیم خداوند و همچنین ترجیح معنای فرود آمدن برای واژه «تدلی» به این نظر متمایل شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۲، ص ۴۸۶).

گروهی دیگر از مفسران با ارجاع این دو ضمیر به پیامبر (ص)، بر این باورند که آن حضرت به خداوند نزدیک شد و قرب خود را افزون کرد (همان؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۱۰۳). بر این اساس، تدلی به معنی نزدیک شدن است و تأکیدی است برای «دنی» که قبل از آن آمده (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۶۲). البته برخی لفظ تدلی را به معنای فرود آمدن از طبقات آسمان و نزدیک شدن به زمین معنی کرده (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۱۰۳) و معتقدند پیامبر (ص) بر روی زمین فرود آمد تا با نزدیک شدن به امت خویش، آنان را به هدایت الهی دعوت نماید (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۳۹).

دیدگاه ضعیف دیگری نیز در برخی منابع تفسیری بیان شده که با ارجاع ضمائر به خداوند، نزدیکی خداوند را در ازای قرب بنده‌اش می‌داند (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱۳۷). این



برداشت مجازی در واقع، برگرفته از احادیثی است که در آن خداوند می‌فرماید: هر که به سوی من حرکت کند دوان دوان به سوی او می‌آیم (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۳۹).

۱-۱. ریشه‌یابی و تحلیل معنای واژه «تَدَلَّى»

برای رهایی از تعدد اقوال پیرامون آیه محل بحث و رسیدن به معنای قابل قبول و مطابق بافت سوره، لازم است ابتدا مفردات آیه، تحلیل شده و سپس محتوای آیات پیرامون آن و نحوه ارتباطشان با آیه محل بحث روشن شود، سپس می‌توان با فهم انسجام ساختاری سوره، نسبت به ارجاع ضمائر و گزینش معنای متناسب تصمیم گرفت. برای این منظور، پس از بیان احتمالات معنایی ذیل واژه «تَدَلَّى»، مروری خواهیم داشت بر بافت و محتوای آیات ابتدای سوره نجم.

تقریباً همه مفسران، «تَدَلَّى» را از ریشه (دلو) در نظر گرفته‌اند که به معنای فروافتادن، آویزان شدن و پایین رفتن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۲۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۴۸) در صورتی که نزدیک شدن پیامبر (ص) به خداوند در معراج «دنی» تناسبی با فرود آمدن «تَدَلَّى» ندارد. همچنین بنا بر قول دیگر، نزدیک شدن جبرئیل به پیامبر (ص) نیز با فرود آمدن ایشان ناسازگار است و چگونه جبرئیل ابتدا به آن حضرت نزدیک شده و سپس فرود آمده است. از این رو مفسران به دنبال توجیهاتی بوده‌اند تا بین معنای این دو واژه تناسب و سازش برقرار کنند. سرمنشأ این مشکل آنجاست که آنان فقط به یکی از احتمالات صرفی واژه «تَدَلَّى» توجه نموده و دیگر احتمالات را نادیده گرفته‌اند.

توضیح اینکه آنان ریشه «تَدَلَّى» را از ماده (دلو) به معنای فرود آمدن در نظر گرفته‌اند در صورتی که این احتمال صرفی وجود دارد که ریشه این واژه از ماده (دلل) به معنای فهم و آگاهی باشد. مطابق یکی از قواعد پرکاربرد صرفی، لام الفعل افعال مضاعفی که به باب (تَقْتُلُ) رفته‌اند را می‌توان به الف مدی تبدیل کرد؛ مانند تَطَلَّى و تَسَرَّى (طباطبائی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۷۶) چنانچه واژه يتمطط در آیه ۱۳۳ سوره قیامت نیز بر اساس همین قاعده به «يَتَمَطَّى» تبدیل شده است (عکبری، ۱۴۲۴ق، ص ۳۸۲؛ ابن هائم، ۱۴۲۳ق، ص ۳۲۹). بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که فعل «تَدَلَّى» در اصل «تَدَلَّل» بوده که لام دوم آن، به الف مدی تبدیل شده و ریشه آن (دلل) می‌باشد به معنای دلالت، آگاهی و فهمیدن حقایق به وسیله علامت، نشانه، لفظ و یا هر چیز دیگری (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۲۳۵).

با پذیرش این دیدگاه صرفی، آیه «تَمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» را می‌توان این‌گونه ترجمه کرد (سپس پیامبر خدا، نزدیک شد و به واسطه حصول این قرب، آگاه شد و فهمید). این ترجمه، نیازی به تأویل آیه و یا تقدم و تأخر الفاظ آن ندارد و حرف عطف (فا) نیز در معنای خود به کار رفته و دانستن و آگاهی را بر قرب الهی مترتب کرده است. ادامه آیات نیز مؤید همین معناست و طریق انتقال فهم را وحی الهی دانسته و می‌فرماید «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (نجم: ۱۰) یعنی آنچه را باید به بنده‌اش وحی می‌کرد، وحی نمود. همچنین خداوند جایگاه این فهم را قلب پیامبر (ص) معرفی کرده که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد (نجم: ۱۱ و ۱۲).

برای تأیید این معنا می‌توان به روایاتی استشهد نمود که صراحتاً لفظ «تَدَلَّى» را از ریشه (دلل) و به معنای آگاهی دانسته‌اند. در یکی از این روایات، شخصی به نام عبدالغفار سلمی از موسی بن جعفر (ع) شبهاتی را در مورد آیه «تَمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» مطرح می‌کند و آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ لُغَةٌ فِي قُرَيْشٍ إِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ مِنْهُمْ أَنْ يَقُولَ: قَدْ سَمِعْتُ، يَقُولُ: قَدْ تَدَلَّيْتُ وَ إِنَّمَا التَّدَلَّى الْقَهْمُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۸۷)؛ یعنی این واژه، لهجه و استعمالی در زبان قریش است که اگر بخواهد بگوید: حتماً شنیده‌ام؛ می‌گوید: «قد تدلّيت» و همانا «تدلّيت» به معنای فهم است.

۲-۱. استشهد به بافت سوره نجم برای ترجیح معنای صحیح «تَدَلَّى»

همان‌گونه که گفته شد دو احتمال صرفی برای «تَدَلَّى» متصور است که برای ترجیح یکی از این دو احتمال باید به قراین و شواهد متنی مراجعه نماییم. سوره نجم با یک آیه قسم شروع شده و در آن، بر ستاره‌ای که فرود می‌آید قسم یاد می‌شود «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (نجم: ۱). لفظ «نجم» به معنای ستاره درخشان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۱) و «هوی» به معنای فرود آمدن و نزول از بالا به پایین است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۳۷۰). خداوند در این آیه به ستاره‌ای سوگند خورده که از مقام و جایگاه بالای خود، به سمت جایگاهی پایین‌تر فرود آمده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۵۷). با توجه به محتوای آیاتی که در توصیف ستارگان آمده می‌توان گفت: «نجم» ستاره‌ای است که نور هدایت‌گر آن، منجی انسان‌های سرگردانی است که در تاریکی دریاها و خشکی‌ها گرفتار شده‌اند (أنعام: ۹۷؛ أعراف: ۵۴؛ حج: ۱۸؛ نحل: ۱۶). سوگند به ستاره هدایت‌گری که از جایگاهی والا فرود آمده می‌تواند استعاره باشد از پیامبری که برای هدایت مردم، از افق‌های بر روی زمین ادنی، هبوط نموده است. چنانچه از آیات دوم تا هجدهم نیز بر همین معنی تصریح شده و پیامبر اسلام را مصاحب و همراه انسان‌های

دنیایی معرفی نموده و هرگونه تحیر و سرگردانی و انحراف را از ایشان نفی می‌نماید «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ» (نجم: ۲). خداوند تمامی سخنان و گفتار پیامبر را وحی الهی دانسته و تأکید شده بر این که ایشان هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گویند «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴) و همه این سخنان را خداوند متعال با جدیت و قوت به پیامبرش تعلیم داده است «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم: ۵). سپس در توصیف پیامبرش می‌فرماید «ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ» (نجم: ۶) یعنی او دارای درایت و توانمندی شگفتی است و بر آنچه مأمور انجامش می‌باشد مسلط و چیره است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۳۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۸) و تصریح می‌کند بر اینکه پیامبری که فعلاً مصاحب و همراه شماست، قبلاً در جایگاه بالایی قرار داشته «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ» (نجم: ۷) و او توانسته به واسطه قرب الهی به فهم و دانایی دست یابد «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ» (نجم: ۸) و حقایق و آیات کبرای الهی را با قلب خویش درک کند و به یقین کامل برسد (نجم: ۱۰ و ۱۱)؛ اما ناآگاهان، بدون توجه به مقام والای پیامبر خدا، با او مجادله کرده و سخنانی که او با چشم دل دیده است و بدان یقین دارد را انکار می‌نمایند «أَفْتُمَارُونَ عَلَيَّ مَا يَبُرِي» (نجم: ۱۲).

با نگاهی به این انسجام ساختاری و نحوه ارجاع ضمائر، به وضوح می‌توان گفت آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ» همانند آیات پیرامون خود در توصیف شخص پیامبر خدا نازل شده و هر دو ضمیر به «صاحبکم» بر می‌گردد که تقریباً اتفاق مفسران آن را رسول خدا دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۶۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۷). بر این اساس، آیه محل بحث در مقام بیان قرب معنوی و قلبی پیامبر به خداوند است که فهم و آگاهی به حقیقت باری تعالی را به دنبال دارد. البته در ادامه به رؤیت قلبی و دیدن آیات کبرای الهی نیز تصریح شده و همه این توصیفات را پاسخی می‌داند به بت پرستانی که فقط چشمانشان به دیدن بت‌های سنگی و چوبی عادت کرده بود. خداوند به زبان سرزنش به آنان می‌گوید: آیا شما بت پرستان با پیامبری مجادله می‌کنید که در افق اعلا جای داشته و عظمت و حقایق هستی را با قلب خویش درک کرده؟ (نجم: ۱۲). در نهایت با توجه به بافت و شواهد بیان شده می‌توان این ادعا را برای اولین بار مطرح نمود که «تَدَلَّىٰ» از ماده (دلل) مشتق شده و در اصل «تَدَلَّىٰ» به معنای آگاهی یافتن و فهمیدن بوده که به خاطر اجرای قاعده مشهور صرفی به «تَدَلَّىٰ» تغییر یافته است. هدف این تغییر، حفظ و هماهنگی قسمت پایانی آیه با اجزاء پایان آیات قبل و بعد می‌باشد؛ بنابراین، بهتر است به جای معنای پایین آمدن، معنای فهم و آگاهی را برای «تَدَلَّىٰ» در نظر بگیریم.

۲. بازنگری معنای آیه «إِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتَتْ» بر مبنای قاعده تناسب فواصل

عبارت «أُقْتَتَتْ» در آیه «وَ إِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتَتْ» (مرسلات: ۱۱)؛ از جمله آیاتی است که برای حفظ هماهنگی فواصل آیات به این صورت استعمال شده و به نظر می‌رسد ترجمه و تفسیر مناسبی از آن ارائه نشده است. تقریباً همه مفسران، با استناد به دو آیه «لَسْتُمْ لَكَ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف: ۶) و «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ» (مائده: ۱۰۹)، این آیه را بر زمان حضور انبیاء الهی در صحنه رستاخیز برای ادای شهادت علیه امت‌ها مربوط دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۲۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۷۸)، آن هنگامی که برای پیامبران تعیین وقت می‌شود تا به نوبت درباره امت‌ها شهادت بدهند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۵، ص ۴۰۲).

برخی در نقد و رد این نظر گفته‌اند سیاق آیات، مربوط به حوادث و علامت‌هایی است که به هنگام قیامت و در دنیا رخ می‌دهد نه حوادث پس از آن (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۶۹) و اینکه لازم است «أُقْتَتَتْ» را به معنای (میقات) و جایگاهی برای ادای شهادت در نظر بگیریم (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۹۴)؛ در صورتی که باید مراد از توقیت بر وزن تفعیل را تحصیل وقت بدانیم؛ چون وزن تفعیل بر تحصیل ماهیات دلالت دارد مثل تسوید و تحریک به معنای تحصیل سیاهی و حرکت و در این صورت عبارت «أُقْتَتَتْ» به معنای (فرارسیدن زمان) معنا می‌شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۶۹). با پذیرش این نظر، مشخص نیست وقت چه چیزی فرا رسیده و معنای آیه دچار ابهام می‌شود؟ آنان در پاسخ می‌گویند: خداوند به عمد متعلق وقت را مبهم گذاشته تا ذهن مخاطب به سراغ هر احتمالی برود و خود ابهام، باعث تهویل و تفخیم حوادث مرتبط با قیامت می‌شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۶۹). اقوال دیگری نیز در تبیین آیه آمده و مثلاً «أُقْتَتَتْ» را بر معنای (شناخت زمان حساب و جزاء) حمل کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۲۲۹)؛ در حالی که شاهدی از لغت و سیاق بر هیچ‌یک از این اقوال وجود ندارد و به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این اقوال، گویای مقصود آیه نمی‌باشد. برای فهم معنای صحیح این آیه، ابتدا به بررسی معنای واژه می‌پردازیم و سپس مناسب‌ترین معنی را با توجه به بافت و ساختار آیات سوره مرسلات برمی‌گزینیم.

تقریباً همه منابع لغوی و حتی بسیاری از تفاسیر، واژه (وقت) را به معنای مدت زمان معین و محدودی دانسته‌اند که دارای غایت زمانی مشخص است (طوسی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۰، ص ۲۲۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۹) همین معنی برای واژه «أجل» نیز بیان شده و آن را به



مدت زمانی معین و معهود معنی کرده‌اند (همو، ص ۶۵، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۱۴۳). استعمال مشتقات (وقت) در قرآن (اعراف: ۱۸۷؛ ص: ۸۱؛ نساء: ۱۰۳) نیز گویای محدودیت زمانی مشخصی است که شروع و پایانی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۳۲). لازم است بگوییم مفسران نیز همین معنا را در بیان معنای لغوی «أُقْتت» پذیرفته و بر محدودیت زمانی وقت تصریح دارند؛ لیکن بدون استناد به شاهد و قرینه‌ای آیه را بر گواهی دادن رسولان در قیامت حمل کرده‌اند.

بررسی سیاق سورهٔ مرسلات گویای آن است که محور این سوره، تأکید بر تحقق وعدهٔ قیامت و بیان هشدار به تکذیب‌کنندگان روز رستاخیز است. در همین راستا خداوند در آیات ابتدای سوره بر فرستادگان و رسولانی سوگند می‌خورد که پی‌درپی و بدون فاصله به سوی زمین فرستاده می‌شوند تا سخنان وحی را با شتاب و سرعت برای اهل زمین منتقل کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۶). چنانچه واژه «عرفاً» در آیه «وَ الْمُرْسَلَاتِ عُزْفًا» (مرسلات: ۱) بیانگر ارسال پی‌درپی و پشت سر هم آن فرستادگان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۱). در ادامه به بیان حوادثی می‌پردازد که یک‌باره نظم و نظام یکنواخت روزمره را به هم می‌زنند. آسمان، زمین، ستارگان و کوه‌هایی که تا آن زمان در خدمت آرامش انسان بودند از سیر طبیعی خود خارج شده و ستارگان آسمانی که چراغ شب تاریک بودند محو و تاریک می‌شوند و کوه‌های استوار از بیخ و بن کنده شده و پراکنده می‌شوند (مرسلات: ۸-۱۱). سپس به آیه محل بحث می‌رسیم که بر تمام دوران رسالت اشاره دارد و اینکه دیگر هیچ پیامبری برای راهنمایی و هدایت بشر ارسال نمی‌شود «وَ إِذَا الرُّسُلُ أُقْتتَتْ» (مرسلات: ۱۱). در واقع، واژه «أُقْتتَتْ» بر پایان زمان و وقت ارسال رسولان و انقطاع وحی دلالت دارد و به‌عنوان یکی از علائم و نشانه‌های وقوع قیامت شمرده شده است. آیه بعد که در تکمیل معنای این آیه است نیز مؤید همین معنا است و بر پایان رسالت رسولان الهی تأکید دارد و با طرح یک سؤال می‌فرماید «لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ» (مرسلات: ۱۲)؛ یعنی ارسال رسولان برای چه روزی محدود شده است؟ خداوند در جواب این پرسش به یوم الفصل و جدایی خوبان از بدان و همچنین عاقبت آنان می‌پردازد (مرسلات: ۱۳-۱۵).

در این سوره به امور محدود دیگری نیز اشاره شده همچون از بین رفتن و محو شدن ستارگانی که همواره هدایت‌گر انسان‌ها در ظلمات شب بودند «فَإِذَا التُّجُومُ طُمِسَتْ» (مرسلات: ۸) و یا نابودی اقوام ظالم گذشته و تصریح بر سنت جانشینی انسان‌ها پس از هلاکت اقوام گذشته

(مرسلات: ۱۶-۱۸). همچنین خداوند با تشبیه زندگی دنیا به دوران محدودی که انسان در شکم مادر بوده، بر محدود بودن عمر جهان هستی استدلال می‌نماید؛ یعنی همان‌طور که خداوند حکیم، مقدر نمود تا شما انسان‌ها، مدت معینی را در شکم مادر بمانید و سپس پا به عرصه دنیا بگذارید، مقدر نموده تا مدت معینی را در این دنیا بمانید و پس از اتمام این زمان محدود، به جهانی دیگر انتقال یابید (مرسلات: ۲۰-۲۴). در نهایت می‌توان به این نتیجه رسید که آیه «إِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتُ» بر معنای محدود شدن و پایان زمان ارسال رسولان دلالت دارد و در تقابل معنایی با آیه «وَالْمُرْسَلَاتِ عُزْفًا» است که بیانگر ارسال پی‌درپی و پشت سر فرستادگان الهی است و واژه «أَقْبَتُ» برای تناسب فواصل و موافقت با «أُجِلَّتْ» بدین صورت به کار رفته است.

۳. بازنگری معنای «عَاداً الْأُولَى» بر مبنای قاعده تناسب فواصل

قوم عاد، مردمانی قوی و قدرتمند بودند که به‌مرور زمان دچار انحراف فکری و رفتاری شدند. خداوند ۲۳ مرتبه در قرآن از این قوم نام برده ولی قید و توصیفی در کنار واژه عاد قرار نگرفته است به‌جز آیه «وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عَاداً الْأُولَى» (نجم: ۵۰) که واژه «الاولی» را در توصیف عاد به کار برده است. همین امر باعث شده تا ترجمه و تفاسیر متفاوتی از این آیه ارائه شود. غالب مترجمان و مفسران، «عاداً الاولی» را به معنای (عاد نخستین) ترجمه کرده‌اند (انصاریان، ۱۳۸۳ش؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش؛ رضایی و دیگران، ۱۳۸۳ش)؛ که همان قوم حضرت هود نبی است. به همین جهت در پی یافتن عاد دوم برآمده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۵۰) و گفته‌اند عاد دوم همان قوم ثمود است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۶۹) و یا اینکه باقی‌مانده قوم عاد اول بوده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۷۷). عده‌ای نیز با نقد و رد دیدگاه مشهور (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۱۵۲) واژه «الاولی» را بیانی برای تقدم زمانی و به معنای گذشته و قدیم دانسته‌اند نه برای تمایز و تفکیک از گروهی دیگر (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۸۳)؛ چون آنان اولین انسان‌هایی بودند که بعد از هلاکت قوم نوح (ع) به عذاب الهی دچار شدند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۲۹). تقریباً نظیر این مباحث در توضیح آیه «هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذِيرِ الْأُولَى» (نجم: ۵۶) نیز آمده (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۷۷) با این تفاوت که مشهور مفسران «الاولی» در این آیه را به معنای پیشین و گذشته معنی نموده‌اند که قیدی توضیحی است یا ملح نه برای تمییز از اندازهای دیگر (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۸۶).



با بررسی و مقایسه انتهای آیات سوره نجم به این مطلب پی می‌بریم که انتهای آیات اول تا ۵۶ این سوره به الف مدی ختم شده و به نظر می‌رسد اضافه شدن واژه «الأولی» به انتهای آیه «وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عَاداً الْأُولَى» (نجم: ۵۰) نیز نه صرفاً به خاطر توصیف عادیان؛ بلکه بیشتر در راستای حفظ تناسب و هماهنگی با دیگر آیات باشد به گونه‌ای که نبودشان آسیب چندانی به بیان آیه نمی‌زند. چنانچه در پایان آیه «هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النَّذِيرِ الْأُولَى» (نجم: ۵۶) نیز به همین منظور اضافه شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۷۰).

با پذیرش این دیدگاه، لازم است اضافه شدن یک واژه در راستای حفظ تناسب فواصل آیات را به دیگر موارد شمرده شده اضافه کنیم؛ چون در بین موارد و عناوین متعددی که در منابع علوم قرآنی برای مراعات فواصل آیات شمارش شده (زرکشی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ۶۰-۶۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲)، مثال و یا عنوانی را نمی‌توان یافت که در آن با اضافه یا حذف واژه‌ای، تناسب آیات حفظ شده باشد؛ در حالی که موارد فراوانی از مصادیق و مثال‌های آن را می‌توان یافت. برای مثال همان‌طور که در مثال‌های زیر می‌توان دید، یکی از مهم‌ترین علل کاربرد دو واژه «اولون» و «اولین»، در پایان برخی آیات قرآنی، حفظ و رعایت فواصل آیات است؛ اگرچه احتمالاً کاربردهای دیگری نیز در استعمال آن نهفته است؛

«قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى» (طه: ۵۱).

«إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى» (أعلى: ۱۸).

«أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلُونَ» (صافات: ۱۷؛ واقعه: ۴۸).

«وَ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الْجِيلَةَ الْأُولِينَ» (شعراء: ۱۸۴).

«لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأُولِينَ» (صافات: ۱۶۸).

«أَلَمْ تَهْلِكِ الْأُولِينَ» (مرسلات: ۱۶۹).

«هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعًاكُمْ وَ الْأُولِينَ» (مرسلات: ۳۸).

۴. بازنگری معنای «إِلْياسین» بر مبنای قاعده تناسب فواصل

صنعت بدیع (تناسب فواصل) در سوره صافات به خوبی جلوه گری کرده است، به گونه‌ای که آیات ۱۲ تا پایان سوره، یعنی آیه ۱۸۲؛ به حروف (ون) و (ین) ختم شده‌اند. برای حفظ این هماهنگی آوایی در پایان آیات، برخی آیات آن به خاطر قریب المخرج (متقارب) بودن حرف (م) و (ن) به (وم و یم) به اتمام رسیده است (زرکشی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۷۵). همچنین، پس از سلام بر حضرت نوح نبی (ع)، از صنعت (ایغال) استفاده شده تا با اضافه شدن قید «فی العالمین»

نظم پایان آیه محفوظ بماند «سَلَامٌ عَلٰی نُوحٍ فِي الْعَالَمِيْنَ» (صافات: ۷۹). قید «من الاولين» نیز به همین منظور در پایان آیه «لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْاُولٰٓئِيْنَ» (صافات: ۱۶۸) جای گرفته است. در چندین مورد نیز برای حفظ تناسب فواصل، جار و مجرور را مقدم داشته است (صافات: ۸۳، ۱۱۳، ۱۳۸، ۱۶۴ و ۱۶۲). با توجه به این تناسب آوایی پایان آیات سوره صافات، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان گفت استعمال واژه «إِلْيَاسِيْنَ» در آیه «سَلَامٌ عَلٰی اِلْيَاسِيْنَ» (صافات: ۱۳۰) نیز تحت تأثیر این قاعده قرار گرفته و (ین) به آخر آن اضافه شده است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، لازم است مروری داشته باشیم بر قرائت و دیدگاه‌های مطرح شده ذیل آیه.

عبارت «إِلْيَاسِيْنَ» بر اساس قرائت نافع، ابن عامر، یعقوب و زید بن علی «آل یاسین» و به فتح همزه خوانده شده (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۳۵) و بقیه قاریان به خصوص قراء مکه، بصره و کوفه به کسر ألف و جزم لام قرائت کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۶۲). در ترجمه و تفسیر این آیه اقوال متعددی بیان شده، برخی مفسران شیعه و سنی با استناد به روایات، مقصود آیه را اهل بیت پیامبر (ص) می‌دانند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۵۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۳۵) و حتی پیروان آن حضرت را نیز داخل در (آل) می‌دانند (طوسی، ۱۳۶۷ش، ج ۸، ص ۵۲۵)؛ البته این دیدگاه مبتنی بر قرائتی است که آل را با حالت مدی فتحه نقل کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۵۹) و اشکالاتی بر آن وارد است از جمله اینکه با سیاق و ساختار سوره نامتناسب است و قرینه و شاهدهی برای آن نیست (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۱۲۰) به غیر از روایات مقطوعی که معمولاً از ابن عباس نقل شده و یا ظاهر آن‌ها متناسب با تفسیر سوره یس می‌باشد (ن.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۱۴). علاوه بر این که معنای بیان شده با ارجاع ضمیر مفرد در آیه «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات: ۱۳۲) ناسازگار است (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۱۲۰)؛ چون اگر اهل بیت مقصود آیه بود باید از ضمیر جمع (هم) استفاده می‌شد. این اشکالات بر دیدگاه کسانی که «إِلْيَاسِيْنَ» را بر خاندان ایلیاس نبی (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۱۴) و یا پیروان ایشان حمل کرده‌اند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۵۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۸۱) و یا بر این باورند که یاسین، پدر حضرت ایلیاس بوده و اصل عبارت را (ایلیاس بن یاسین) می‌دانند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۵۵) نیز وارد است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۶۲).

با توجه به اشکالات ذکر شده، بسیاری از مفسران به این نتیجه رسیده‌اند که اِلْيَاسِيْنَ همان ایلیاس نبی است و این معنی را متناسب با بافت سوره صافات می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴،

ص ۶۰). در مورد تغییر ساختار ظاهری واژه نیز می‌گویند الیاسین لغت و استعمال دیگری از «الیاس» است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۸) و یا اینکه «إلیاسین» را از نام‌های دیگر الیاس پنداشته‌اند مانند ابراهام که نام دیگری است برای حضرت ابراهیم نبی (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۶۲). در این میان، تعدادی از مفسران با تأکید بر رعایت تناسب فواصل در این آیه، بر یکی بودن الیاس و الیاسین اصرار دارند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۳۵) و معتقدند اضافه شدن (ین) به آخر واژه، (اضافه تشریفی) بوده و به سبب هماهنگ‌سازی پایان آیه با دیگر آیات به کار رفته است؛ همان‌طور که «طُورِ سَيْنَاءَ» (مؤمنون: ۲۰) به «طُورِ سِينِينَ» (تین: ۲) تغییر یافته تا این تناسب را حفظ نماید (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۱۲۰) و یا واژه مفرد «جَنَّة» در آیه «وَلَيْمُنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (رحمن: ۴۶) و همچنین آیه «وَمِنْ دُونِهَا جَنَّاتٍ» (رحمن: ۶۲) به صورت تثنیه استعمال شده است تا با آیات قبل و بعد آن متناسب و هماهنگ شود (فراء، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۸).

این دیدگاه با بافت و ساختار سوره نیز سازگاری دارد؛ چون خداوند در این سوره از پیامبرانی همچون نوح، ابراهیم، موسی و هارون یاد می‌کند و در مورد دعوت قومشان به توحید سخن می‌گوید و ضمن نام بردن هر یک از این رسولان الهی بر آنان درود و سلام می‌فرستد (صافات: ۷۹، ۱۰۹، ۱۲۰). سپس در آیه «وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (صافات: ۱۲۳)، حضرت الیاس را از فرستادگان خویش معرفی کرده و در مورد دعوت ایشان به توحید و پرهیز از بت پرستی و همچنین مخالفت قوم او سخن می‌گوید و در آیه «سَلَامٌ عَلَيَّ إِلْيَاسِينَ» (صافات: ۱۳۰) بر آن حضرت سلام داده و او را از بندگان مؤمن خویش می‌شمارد. البته خداوند از حضرت لوط (ع) و یونس (ع) نیز در این سوره نام برده و سپس بر آنان و همه رسولان الهی سلام داده است؛ بنابراین، ساختار آیات سوره صافات به گونه‌ای است که محوریت را بر دعوت پیامبران به توحید و ستایش و تمجید خداوند از آنان قرار داده و این گمانه را تقویت می‌کند که مقصود از آیه محل بحث، شخص الیاس نبی باشد و به واسطه حفظ تناسب فواصل به پایان آن (ین) اضافه شده باشد و لازم است برای رسم الخط و اختلاف قرائت به دنبال توجیهاات قابل قبول باشیم.

ناگفته نماند که این اختلاف اقوال تفسیری به ترجمه‌های فارسی قرآن نیز سرایت کرده و ترجمه‌های متفاوتی از این آیه ارائه شده است. غالب مترجمان برای حفظ امانت، عین لفظ إلیاسین (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش؛ رضایی و دیگران، ۱۳۸۳ش؛ گرمارودی، ۱۳۸۴ش؛ طاهری، ۱۳۸۰ش) و یا آل یاسین را (انصاریان، ۱۳۸۳ش؛ برزی، ۱۳۸۲ش) را در ترجمه خود نقل کرده‌اند در حالی که نقل عین لفظ عربی را نمی‌توان به عنوان ترجمه صحیح پذیرفت. برخی نیز ترجمه

(سلام بر ایلیاس و آل یاسین) را مناسب دانسته‌اند (مشکینی، ۱۳۸۰ش) و برخی دیگر فقط از ایلیاس نبی نامبرده و قیدی به آن نزده‌اند (آیتی، ۱۳۷۴ش) که بر اساس دیدگاه آخر، این ترجمه را می‌توان نسبت به بقیه ترجمه‌ها صحیح‌تر دانست.

نتایج تحقیق

هم‌آوایی و هم‌آهنگی پایان آیات، یکی از جلوه‌های اعجاز بلاغی قرآن است که برای حفظ و ایجاد این هم‌نوایی، تغییرات و دگرگونی‌های ظاهری و ساختاری در چینش و گزینش الفاظ صورت گرفته است.

الزاماً جزء پایانی همه آیات یک سوره از آوای واحدی تبعیت نمی‌کنند؛ بلکه گاه با تغییر محتوا و معنای آیات، نظم آهنگ جدیدی در پایان آیات شکل می‌گیرد.

گاه برای پابندی به مراعات فواصل، یک لفظ از ساختار طبیعی خود خارج شده و همین امر منجر به ارائه تفسیر نادرست و یا ناقص از متن شده است.

مشهور مفسران، واژه «تَدَلَّى» در آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم: ۸) را از ریشه (دلو) و به معنای فرود و پایین آمدن و یا نزدیک شدن در نظر گرفته‌اند در صورتی که این احتمال صرفی وجود دارد که ریشه این واژه از ماده (دل) به معنای فهم و آگاهی باشد و در اصل «تَدَلَّى» بوده که به خاطر اجرای قاعده مشهور صرفی به «تَدَلَّى» تغییر یافته تا با جزء پایانی دیگر آیات، هماهنگ شود؛ بنابراین، بهتر است به جای معنای پایین آمدن، معنای فهم و آگاهی را برای «تَدَلَّى» در نظر بگیریم. عبارت «أُفْتِتُّ» در آیه «إِذَا الرُّسُلُ أُفْتِتُّ» (مرسلات: ۱۱)؛ بر زمان حضور انبیا الهی در صحنه رستاخیز برای ادای شهادت علیه امت‌ها تفسیر شده، در حالی که به نظر می‌رسد به معنای محدود شدن و پایان زمان و وقت ارسال رسولان و انقطاع وحی دلالت دارد و این آیه در تقابل معنایی با آیات ابتدای سوره است که بر رسولانی سوگند یاد شده که پی‌درپی به سوی زمین فرستاده می‌شوند.

واژه «الاولی» در آیه «وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى» (نجم: ۵۰) برای ایجاد تناسب فواصل اضافه شده و به معنای گذشته و قدیم ترجمه می‌شود. بر این اساس لازم نیست در پی قوم عاد دیگری باشیم.

اضافه شدن (ین) به پایان واژه «إِلْیَاسِین» در آیه «سَلَامٌ عَلَیْ إِبْرَاهِیمَ» (صافات: ۱۳۰) نیز به سبب قاعده تناسب فواصل بوده و اشاره به شخص ایلیاس نبی دارد.



کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آخوندی، علی‌اصغر، (۱۳۹۹ش)، «بازسامانی دیدگاه‌ها و گونه‌های ساختارشکنی لفظی و ادبی در فواصل قرآن»، پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۸، شماره ۳.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آیتی، عبدالمحمد، (۱۳۷۴ش)، *ترجمه قرآن*، تهران: انتشارات سروش.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاريخ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
- ابن هائم، شهاب‌الدین احمد بن محمد، (۱۴۲۳ق)، *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد، قم: دفتر تبلیغات.
- انصاریان، حسین، (۱۳۸۳ش)، *ترجمه قرآن*، قم: انتشارات اسوه.
- برزی، اصغر، (۱۳۸۲ش)، *ترجمه قرآن*، تهران: بنیاد قرآن.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسن، عباس، (۱۳۶۷ش)، *النحو الوافی*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- خرقانی، حسن، (۱۳۹۶ش)، «عوامل پدیدآورنده ضرب‌آهنگ در قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، دوره ۲۲، شماره ۸۴، ص ۴-۲۷.
- خرقانی، حسن، (۱۳۹۰ش)، «فرا هنجاری‌های ادبی در فواصل آیات و تفسیرهای زیباشناسانه و معناشناسانه آن»، *مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث*، شماره ۸۷، ص ۱۰۹-۱۳۶.
- رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.

- رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران، (۱۳۸۳ش)، ترجمه قرآن، قم: موسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، (۱۳۸۷ش)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق فواز احمد زمزلی، بیروت: دارالکتب العربی.
- شریف، بابک؛ بهرامی، فاطمه، (۱۳۹۵ش)، «اعجاز موسیقایی قرآن در آیینۀ عبارات‌های موزون عروضی»، پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۴، شماره ۳.
- طاهری قزوینی، علی‌اکبر، (۱۳۸۰ش)، ترجمه قرآن، تهران: انتشارات قلم.
- طباطبایی، محمدرضا، (۱۳۷۳ش)، صرف ساده، قم: دارالعلم.
- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۷ش)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عکبری، عبدالله بن الحسین، (۱۴۲۴ق)، التبیان فی اعراب القرآن، عمان: بیت الافکار الدولیه.
- فراء، أبو زکریا یحیی بن زیاد، (بی‌تا)، معانی القرآن، مصر: دارالمصریة للتألیف و الترجمة.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- گرمارودی، سید علی، (۱۳۸۴ش)، ترجمه قرآن، تهران: انتشارات قدیانی.
- مشکینی، علی، (۱۳۸۱ش)، ترجمه قرآن، قم: الهادی.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶ش)، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه تمهید، ذوی القربی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۳ش)، ترجمه قرآن، قم: دارالقرآن الکریم.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Akhundi, A. A. (2019), "Reorganization of views and types of verbal and literary deconstruction in the intervals of the Qur'an", *Qur'anic Literary Researches*, year ۱, number 3.

Alusi, S. M. (1995). *The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Quran*. Beirut: Scientific Library.

Aiati, A. (1374), *Translation of the Qur'an (Aiati)*, Tehran: Soroush Publications.

Ibn Ashour, M. (2000). *Editing and Enlightenment*. Beirut: The History Institute.

Ibn Manzur, M. (1985). *Arabic Language*. Qom: Publication of Seminary Literature.

Ibn Hayyim, Sh. A. (1423), *Al-Tabyan fi Tafsir Gharib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Ahmad bin Faris bin Zakaria, (1404), *the dictionary of linguistics*, by the efforts of Abdus Salam Muhammad, Qom: Tablighat office.

Ansarian, H. (2009). *Translation of the Quran*. Qom: Osweh Publications.

Barzi, A. (۱۳۸۲)، *Translation of the Qur'an*, Tehran: The Qur'an Foundation.

Baizawi, A. (1418), *Anwar al-Tanzir and Asrar al-Tawwil*, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi.

Saalabi Neyshabouri Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim, (1422), *the revelation and interpretation of the Qur'an*, Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi.

Hassan, A. (۱۳۶۷)، *Al-Naghu al-Wafi*, Tehran: Nasser Khosrow Publications.

Kharghani, H. (2016), "*Effects creating rhythm in the Qur'an*", Volume 22, Number 84, pp. 4-27.

Kharghani, H. (1390), "*Literary meta-norms in the spaces of the verses and their aesthetic and semantic interpretations*", *Islamic Studies: Sciences of the Qur'an and Hadith*.

Razi, F. (2000). *The Keys of the Unseen*. Beirut: Dar al-Ahya al-Tarath al-Arabi.

Ragheb Isfahani, H. (1992). *Vocabulary in the Stranger of the Quran*. Beirut: Dar al-Alam.

Rezaei Esfahani, M, (2013), *Translation of the Qur'an (Rezaei)*, Qom: Dar al-Zhahr Cultural Research Institute.

- Zarkashi, B, (1387), *Al-Barhan fi Ulum al-Qur'an, research by Muhammad Abulfazl Ibrahim*, Qom: Tebyan Cultural and Information Institute.
- Zamakhshari, M. (1987). *Discovery of the Facts of the Unseen*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Siyuti, J, (1421), *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, researched by Fawaz Ahmed Zamralli*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sharif, B; Bahrami, F, (2015), "*The musical miracle of the Qur'an in the mirror of melodious prosodic phrases*", *Qur'anic Literary Researches*, year ۴, number 3.
- Taheri Qazvini, A. A, (1380), *translation of the Qur'an (Taheri)*, Tehran: Qalam Publications.
- Tabatabaei, M. R. (۱۳۷۳), *Sharaf Sadeh*, Qom: Darul Alam.
- Tabatabai, S. M. H. (1997). *Balance in the Interpretation of the Quran*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Association.
- Tabari, A. J. M, (1412), *Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tabarsi, F. (1993). *Collection of Statements in the Interpretation of the Quran*. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Tusi, M. (1988). *Explanations in the Interpretation of the Quran*. Beirut: Dar al-Ahya al-Tarath al-Arabi.
- Okbari, A, (1424), *Al-Tabayan fi Arab al-Qur'an*, Amman: Bayt al-Afkar al-Dawliyya.
- Fara, A. Z.Y, (B.T), *Ma'ani al-Qur'an*, Egypt: Dar al-Masriya for compilation and translation.
- Farahidi, K, (۱۴۱۰), *Kitab al-Ain*, Qom: Hijrat Publishing.
- Faiz Kashani, M. M. (1995). *Tafsir al-Safi*. Tehran: Al-Sadr Publications.
- Qortubi, M, (1364), *Al-Jamee Lahakm al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Garmarodi, S. A, (2004), *Translation of the Qur'an (Garmarodi)*, Tehran: Qadiani Publications.
- Meshkini, A. (2002). *Translation of the Quran*. Qom: Al-Hadi.
- Mostafavi, H. (1981). *Research in the Words of the Holy Quran*. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Marfat, M. H, (1386), *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*, Qom: Al-Tamhid Institute, Dhu Al-Qorabi.
- Makarim Shirazi, N. (1995). *Interpretation of His Growth*. Tehran: The Islamic Book House.
- Makarim Shirazi, N. (1994). *Translation of the Quran*. Qom: The Noble Quran House.



دانشگاه امام صادق علیه السلام



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲

بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۱۱۴-۷۷

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.243669.3680



20.1001.1.20083211.1402.16.2.4.2

تحلیل توصیه امام باقر (ع) به پذیرش ولایت خلفا مبتنی بر اعتبارسنجی روایت «مَا ظَلَمْنَا مِنْ حَقًّا مُتَقَالِ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۱ روز نزد نویسندگان بوده است.

بهناز محمد کاظمی*

محسن رفعت**

چکیده

روایت عدم غصب حق اهل بیت (ع) توسط خلفا در منابع اهل سنت از قول امام باقر (ع) از جمله روایاتی است که بنابر رویکرد اهل سنت می‌توان برای نشان دادن حسن رابطه‌ی اهل بیت (ع) با خلفا بدان تمسک جست. این روایت در منابع اهل سنت با طرق متعدد از دو راوی ضعیف نقل شده و به برخی منابع متأخر شیعه نیز از کتب اهل سنت منتقل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد روایت مورد بحث در تعارض با اخبار و وقایع تاریخی موجود در منابع فریقین، سنت و سیره‌ی اهل بیت (ع) است. وجود روایت تضعیف شده در سلسله سند نیز از اعتبار روایت کاسته است. برای نخستین بار این روایت از سوی ابن شبة نقل شده، پس از او نیز دارقطنی با طریقی متفاوت از طریق ابن شبة گزارش کرده است. نگاشته‌ی حاضر با رویکردی تحلیلی-انتقادی می‌کوشد تا سند و طرق روایت مذکور را با توجه به منابع فریقین و با تکیه بر منابع اهل سنت در سنجه‌ی نقد قرار دهد. همچنین ضمن بررسی مصادر و اسناد روایت، به بررسی محتوای آن و نشان دادن تعارض روایت با تاریخ، احادیث و نحوه تعامل اهل بیت (ع) با شیخین پس از رحلت پیامبر (ص) می‌پردازد تا بدین طریق بیان دارد که ناسازگاری روایت با موارد مذکور اعتماد به آن را کم کرده و اعتبار آن را می‌کاهد.

واژگان کلیدی

غصب حق اهل بیت (ع)، امام باقر (ع)، نقد حدیث، خلفا، ابن شبة، دارقطنی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. Behnaz.mkazemi@ut.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Mohsenrafaat@hmu.ac.ir

طرح مسئله

گاه اساس یک اعتقاد، بر پایه روایتی بنا می‌گردد که چه بسا پشتوانه عقلی - روایی نداشته و سبب ایجاد تنش در اعتقادات دیگر نیز خواهد شد (ر.ک: رفعت، ۱۳۹۸، ص ۲۶۶). در منابع فریقین روایاتی وجود دارند که برخی از اهل سنت کوشیده‌اند تا حسن رابطه اهل بیت (ع) را با خلفای سه‌گانه به اثبات رسانند. با دقت در منابع شیعه و به‌ویژه اهل سنت می‌توان دریافت برخی از این روایات از زمان صدور خود به‌گونه‌ای دیگر انعکاس یافته و در برخی نیز از همان آغاز، وضع و دس‌صورت گرفته است. روشن است که نقد و تحلیل این روایات به عنوان یک ضرورت علمی باید مورد توجه قرار گیرد، چرا که این دست از روایات تنها در حد نقل، بدون تبیین در مجامع روایی ثبت شده است، در حالی که ضرورت اقتضا می‌کند با توجه به معیارهای علمی مناسب، بازشناسی و نقد شود.

یکی از روایاتی که در آثار اهل سنت نقل شده است حدیثی از کثیر النواء به نقل از امام باقر (ع) است که ایشان فرمود: «... مَا ظَلَمْنَا مِنْ حَقِّكَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ ...» (ابن شیه، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۰۱؛ دارقطنی، ۱۴۱۹، ص ۵۳) به این معنا که شیخین حقی را حتی به اندازه‌ی دانه‌ی خردلی از ما (اهل بیت) غصب نکرده‌اند. حدیث مذکور تنها در کتاب‌های حدیثی اهل سنت ذکر شده است و اثری از آن، در منابع حدیثی متقدم و مشهور شیعه نیست، بلکه از منابع اهل سنت به برخی کتب متأخر شیعه راه یافته است. با توجه به نقل این روایت در کتب متقدم اهل سنت که آن را در میانه روایاتی گذارده‌اند که همگی گویای فضیلت برای شیخین است و همچنین کوشیده‌اند تا بازتاب آن را در کیفیت رابطه اهل بیت (ع) با خلفا نشان دهند، پژوهش حاضر با ترکیبی از توصیف، تحلیل، تطبیق و نقد درصدد است با بررسی‌های رجالی، سندشناسی و نیز تفسیر متن به روش سنتی که در قالب تحلیل استنباطی جای می‌گیرد، میزان اتقان طرق مختلف روایت را مورد ارزیابی قرار داده و با روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات به پاسخ سوالات ذیل بپردازد:

حدیث منسوب به امام باقر (ع) که در میان روایاتی از اهل سنت جای گرفته و نشان از حسن رابطه اهل بیت (ع) با اهل سنت دارد تا چه حد قابل اعتماد است؟ مصدر اصلی این حدیث چیست؟ اسناد و طرق روایت تا چه حد قابل قبول است؟ متن روایت تا چه میزان از استحکام لازم برای استناددهی برخوردار است؟



این پژوهش در تکنگاری‌های خاص مانند «الصوارم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقة» نوشته قاضی نورالله شوشتری به صورت ضمنی برخوردار است، نویسنده کتاب به صورت کلی نکته‌ای در حد یک سطر بیان و به همان اکتفا نموده است؛ محسن رفعت در مقاله‌ای با عنوان «دوبارزادگی امام صادق (ع) از ابوبکر در سنجه نقد» نشریافته در نشریه علمی کتاب قیّم به بررسی «ولدن ابوبکر مرتین» منقول از امام صادق (ع) پرداخته است و تلاش کرده این روایت را که در برخی منابع اهل سنت نقل شده، و بر مبنای آن ادعا شده رابطه امام صادق (ع) با اهل سنت، رابطه‌ای نیکو بوده به تحلیل و مناقشه بنشیند، اما مسأله اصلی هیچ یک از دانشوران، بررسی و واریسی دقیق از فهم حقیقی سند و متن حدیث مورد بحث نبوده است. در پژوهش‌های نشریافته، کتاب یا مقاله‌ای با محوریت پاسخ به مسائل مدنظر این پژوهش یافت نشده است. مقاله حاضر می‌کوشد پس از بررسی پیشینه و تاریخچه کاربرست روایت منسوب به امام باقر (ع)، به کندوکاو در روایات اهل سنت و بررسی سندی و متنی آن پرداخته و با نگاهی انتقادی به دیگر روایات، آن را در سنجه بررسی قرار دهد.

۱. بررسی پیشینه و تاریخچه استناد به حدیث

برای دریافت تاریخچه مصادر، روایت در منابع اهل سنت و شیعی پی‌جویی می‌شود:

۱-۱. پی‌جویی حدیث در منابع اهل سنت

روایت مورد بحث در تمامی منابع اهل سنت با طرق متعددی به کثیر النواء و سپس به امام باقر (ع) می‌رسد. با فحص در منابع اهل سنت چنین به دست آمد که این روایت را نخستین بار ابن شبة (م ۲۶۲ق) در کتاب تاریخ المدینه (ابن شبة، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۰۱)^۱ و پس از وی دارقطنی (م ۳۸۵ق) به طریق دیگری با پنج واسطه از امام باقر (ع) در فضائل الصحابه و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض و در سیاق روایاتی که همگی بیانگر رابطه‌ی دوستانه میان ائمه (ع) و خلفا

^۱. روایت در کتب السقیفه و فدک (جوهری، ۱۴۱۳، ص ۱۱۰)؛ شرح اصول اعتقاد اهل سنه و الجماعه (اللالکانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۱۳۷۸)؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید به نقل از جوهری (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۲۰)؛ سمط النجوم العوالی فی انباء الأوائل و التوالی (عصامی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۹۲) با سند ابن شبة ذکر شده است.

هستند نقل کرده‌اند (دارقطنی، ۱۴۱۹، ص ۵۳)؛ پس از این دو باقلانی (م ۴۰۳ق) روایت را با دو واسطه از معصوم و به طور معلق در *الانتصار للقرآن* نقل کرده‌است (باقلانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۰۱).^۱ منابع دیگر تنها به ذکر قسمت انتهایی روایت که مربوط به لعن «مغیره بن سعید» و «بیان بن سمعان» است کفایت کرده‌اند (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، صص ۲۴۶ و ۳۲۱؛ عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۷۹ و...) که در اینجا مورد بحث نیست.

۱-۲. پی جویی حدیث در منابع شیعی

این حدیث در هیچ کدام از منابع متقدم و معتبر روایی شیعه نقل نشده‌است. البته در دوران معاصر در کتاب *الصوارم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقة* با سند ابن شبه همراه با بیان نکته‌ای کوتاه در رابطه با کثیر نواء نقل شده است (شوشتری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۴۶). همچنین در کتاب *الانتصار* به صرف نقل از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و با سند جوهری (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ۱۶: ۲۲۰) بسنده شده است (ر.ک: العاملی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۲۸۶)؛ سید محمد مهدی خراسان نیز در کتاب *المحسن السبط مولود أم سقط؟! (خرسان، ۱۴۲۷، ص ۳۶۰)* این روایت را از ابن شبه و با سند او، بدون هیچ نقدی آورده است.

۲. اعتبار سنجی حدیث

پس از بیان مصادر روایت به بررسی اعتبار روایت به لحاظ سندی و محتوایی پرداخته می‌شود.

۱. روایت در کتب فضائل ابی بکر الصدیق (ابن‌عشاری، ۱۴۱۳، ص ۳۴) و تاریخ مدینه دمشق (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۴، ص ۲۸۸) با سند دارقطنی ذکر شده است.

۲. روایت از امام باقر (ع) در کتب مختصر تاریخ دمشق (ابن منظور، ۱۴۰۲، ج ۲۳، ص ۸۳)؛ *وفاء الوفاء* (سمهودی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۵۹)؛ *الصواعق المحرقة علی اهل الرفض و الضلال و الزناقة* (هیشمی، ۱۴۱۷، ص ۱، صص ۹۴ و ۱۵۹) با سندی دارای تعلیق و ارسال آمده است. این روایت بدون ذکر سلسله سند در کتاب مع الاثنی عشریه فی الاصول و الفروع (علی السالوس، ۱۴۲۴، ص ۳۲۸) و *موسوعه مواقف السلف فی العقیده و المنهج و التریبه* (مغراوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۴) و با طریق متفاوت و نسبتاً طولانی در *النهی عن سب الأصحاب* (مقدسی، ۱۹۹۴م، ص ۶۲) ذکر شده است.

۳. این نام در منابع به دو صورت: تبیان (ابن شبه، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۰۹)؛ دارقطنی، ۱۴۱۹، ص ۵۳) و بیان (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، صص ۲۴۶ و ۳۲۱؛ عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۷۹) ضبط شده است.



۲-۱. بسامد و گونه‌های روایی

این روایت در منابع اهل سنت و شیعه یک گونه‌ی روایی دارد:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْمُتَوَكِّلِ أَبُو عَقِيلٍ، عَنْ كَثِيرِ النَّوَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا هَلْ ظَلَمَّاكَ مِنْ حَقِّكَمْ شَيْئًا أَوْ ذَهَبَا بِهِ؟ قَالَ: لَا، وَالَّذِي أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا مَا ظَلَمَانَا مِنْ حَقِّمَا مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ، قُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ، فَأَتَوْهُمَا؟ قَالَ: نَعَمْ، وَيَحْكُ تَوَلُّهُمَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَا أَصَابَكَ فِي عُنُقِي. ثُمَّ قَالَ: فَعَلَّ اللَّهُ بِالْمُغِيرَةِ وَتَبْيَانٍ، فَإِنَّهُمَا كَذَبَا عَلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (ابن شبة، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۰۹).

کثیر النواء گوید: به ابوجعفر محمد بن علی گفتیم: فدایت شوم به من از ابوبکر و عمر خیر ده که آیا در حق شما هیچ ستمی یا چیزی از آن را غصب کردند؟ فرمود: سوگند به آنکه قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا هشداری برای جهانیان باشد، خیر؛ ایشان حتی به اندازه‌ی دانه‌ی خردلی در حق ما ستم نکردند. عرض کردم: فدایت شوم پس آیا آن دو را دوست بدارم؟ فرمود: بله، وای بر تو! در دنیا و آخرت آن دو را دوست بدار و آنچه به تو رسید به گردن من است. سپس فرمود: خدا و پیامبرش از مغیره [بن سعید] و تبیان [بن سمعان] بیزارند، چراکه آن دو بر ما اهل بیت دروغ بستند.

همین متن و مضمون گاهی به صورت تقطیع شده و با تصحیف یا با افزودن برخی تعبیر مانند: «مَا ظَلَمْنَا» (جوهری، ۱۴۱۳، ص ۱۱۰ که بدون تردید دچار تصحیف شده است)، «مَا ظَلَمْنَا»، «وَجَعَلَ يَصْنَعُ عُنُقَ نَفْسِهِ وَيَقُولُ: وَمَا أَصَابَكَ فِعْنُقِي»: ستم نکردند، در حالی که به گردن خودش میزد و می‌گفت: آنچه به تو برسد به گردن من است. (دارقطنی، ۱۴۱۹، ص ۵۳) و گاه هم به شکل کامل در کتب متعدد نقل شده که اسناد آن‌ها - صرف نظر از وسائط مؤلفان تا دارقطنی (م ۳۸۵ق) یا ابن شبة (م ۲۶۲ق) - همان اسناد مذکور در تاریخ المدینة المنورة و فضائل الصحابة است؛ لذا این پژوهش تنها به بررسی دو سلسله سند متفاوتی که در این دو منبع اولیه و متقدم ذکر شده پرداخته است.

۲-۲. تحلیل سندی حدیث

ابتدا سند ابن شبة در کتاب تاریخ المدینة المنورة بررسی می‌شود. ابن شبة از بزرگترین محدثان قرن سوم بوده‌است که مورخان و محدثان اهل سنت از گزارش‌های وی در آثارشان نقل کرده‌اند. دارقطنی و برخی رجالیان اهل سنت او را ثقه دانسته‌اند (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۴۴۶؛ خطیب

بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۵؛ مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۳۸۹). ابن ندیم ۲۳ اثر را به ابن شبّه نسبت داده (ابن ندیم، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۵) که از میان آنها تنها یک اثر با نام «تاریخ المدینه المنوره» در دسترس است و شامل سه بخش زندگی و سیره‌ی پیامبر (ص)، عمر و عثمان می‌باشد (ر.ک: ابن شبّه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۴). روشن نیست که چرا وی به شرح زندگی ابوبکر، خلیفه اول و علی (ع) پرداخته است؟! (ر.ک: فاتحی نژاد، ۱۳۷۷ش، ج ۴، مدخل ابن شبّه)، مواضع وی با اهل حدیث همسوست، لذا قائل به قدیم بودن کلام الله است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۰۹).

فضیلت‌نگاری وی برای خلیفه دوم و سوم و برجسته‌سازی مناقب این دو، نیز از ویژگی‌های کتاب او به شمار می‌رود (برای نمونه ر.ک: ابن شبّه، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۵۶-۷۰۵)، حتی مقتل نویسی مفصل وی از خلیفه دوم و سوم قابل توجه است. به عنوان مثال با نقل اخباری مالک اشتر را عامل قتل خلیفه سوم معرفی می‌کند (همان، ج ۴، ص ۱۲۲۴) و از اشاره به شخصیت‌های محرک مثل عایشه اجتناب می‌وزرد، در حالی که در دیگر منابع شیعی و خصوصاً سنی مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک: دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۲؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۱-۷۲؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۴۷۷؛ رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۴۶۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۰۶). در عین حال به وقایع تاریخی دوران پس از پیامبر و سقیفه اشاره‌ای نکرده است، البته برخی گزارش‌های حساس برانگیز مرتبط با فدک از جمله اخبار قابل توجه اعتقادی میان فریقین می‌باشد (ر.ک: ابن شبّه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۰۲) بنابراین در مورد پذیرش اخبار کتاب احتیاط بیشتری صورت می‌پذیرد.

اما روایت مورد بحث با سه واسطه از ابن شبّه (م ۲۶۲ق) به امام باقر (ع) می‌رسد:



۱. محمد بن الصباح الدولابی البغدادی البزاز: حجت، امام، حافظ و صاحب مصنف است که ابوحاتم (م ۲۴۸ق) او را ثقة دانسته، یعقوب بن شبیه (م ۲۶۲ق) نیز گفته محمد بن صباح صاحب حدیث و ثقة و عالم است، گفته شده احمد بن حنبل او را بزرگ و گرامی می‌داشت،



در میان راویان او متمم نیز وجود دارد که همان محمد بن غالب می‌باشد (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ص ۶۷۰؛ عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۹، ص ۲۳۰).

۲. ابو عقیل: با توجه به راویان سلم بن سلام و طبقه شناسی می‌توان تشخیص داد منظور ابو عقیل یحیی بن المتوکل است. نام کامل این راوی ابو عقیل یحیی بن المتوکل العمری مدنی است. سفیان بن عبد الملک او را ضعیف دانسته و همچنین گفته شده از گروهی که آنها را نمی‌شناخته نقل روایت می‌کرده است. طبق گفته‌ی ابن حجر عسقلانی رجالیان او را ضعیف و منکر الحدیث دانسته‌اند (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۱۱، ص ۲۷۱). در منابع شیعی آمده است که عراقیان از او نقل روایت کردند و منکر الحدیث است، ابن حجر و دیگران نامش را ذکر و او را تضعیف نموده‌اند، ظاهراً شیعه بوده است (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۲۱؛ شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۱۱، ص ۷۷؛ مامقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۱). برخی رجالیان شیعی او را امامی مجهول دانسته‌اند (مامقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۶).

۳. کثیر بن قاروند ابو اسماعیل النواء: از اهالی کوفه است (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۳۵۳). به او ابن نافع النواء و ابن اسماعیل نیز گفته می‌شود از امام باقر (ع) روایت نقل کرده و ابو عقیل یحیی بن متوکل نیز از راویان اوست، ابو حاتم (م ۲۴۸ق) حدیث وی را از سعد بن طریف ضعیف دانسته (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ج ۷، ص ۱۶۰؛ عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۸، ص ۴۱۱) و نسائی (م ۳۰۳ق) نیز او را ضعیف می‌داند و در موضعی دیگر در آن تردید کرده است، ابراهیم بن یعقوب سعدی الجوزجانی وی را منحرف خوانده، ابن عدی (م ۳۶۵ق) او را غالی افراط پیشه‌ی شیعی معرفی نموده و ابن حبان (م ۳۵۴ق) او را در میان ثقات ذکر کرده است.

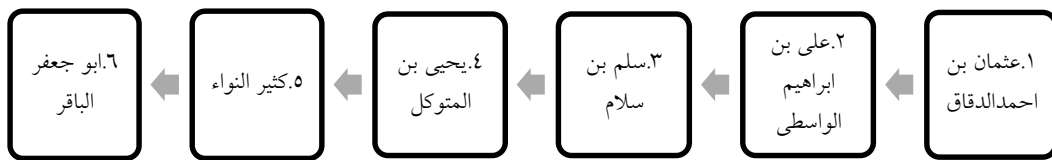
عجلی (م ۲۶۱ق) گفته اشکالی به او وارد نیست و گفته شده النواء از دنیا نرفت تا آنکه از تشیع برگشت (ذهبی، ۱۴۲۵، ج ۷، ص ۴۳۶؛ عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۸، ص ۴۱۱؛ مزّی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۰۴). رجالیان او را ضعیف می‌دانند (عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۴۵۹؛ مجموعه مؤلفین، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۰۳؛ نسائی، ۱۳۹۶، ص ۵۳۲). رجالیان شیعه کثیر النواء بتری را عامی مذهب و از اصحاب امام باقر و صادق (ع) می‌دانند (حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۶؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۰۱).

^۱ نام این راوی در اسناد دیگر مصادر با الفاظ دیگری همچون: کثیر النوار، کثیر النوال و در مصدر اولیه به صورت کثیر النوی نیز آمده که نمایانگر وقوع تصحیف در نام این راوی است (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۲، ج ۱۶، ص ۲۲۰؛ ابن شُبّه، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۰۱؛ جوهری، ۱۴۱۳، ص ۹۷؛ خراسان، ۱۴۲۷، ص ۳۶۰؛ العاملی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۲۸۶).

از میان سه راوی مذکور در سلسله سند ابن شبة دو راوی کثیرالنواء و یحیی بن متوکل توسط رجالیان اهل سنت تضعیف شده‌اند، بنابراین سند به دلیل ضعف راویان ضعیف تلقی می‌شود.

طریق روایت در کتاب فضائل الصحابه دارقطنی (م ۳۸۵ق) نیز تقریباً همانند طریق ابن شبة (م ۲۶۲ق) در تاریخ المدینه است با این تفاوت که راوی یحیی بن متوکل در این سند سلم بن سلام است نه محمد بن الصباح و در سند دارقطنی روایت با پنج واسطه به معصوم می‌رسد. به دلیل تکراری بودن برخی روایات تنها به بیان شرح حال رجالی راویان متفاوت می‌پردازیم:

بررسی سند دارقطنی (م ۳۸۵ق)



۱. **عثمان بن احمد الدقاق**: نام کامل وی ابو عمرو عثمان بن احمد الدقاق معروف به ابن السماک است (مزنی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۰۵) دارقطنی از او نقل روایت کرده و وی را ثقه می‌داند او دارای کتاب و مشایخ فراوان است، خطیب (م ۶۳ق) گفته او ثقه و ثبت است و ذهبی (م ۷۴۸ق) وی را ابن السماک عثمان بن احمد البغدادی، شیخ، امام، محدث، مسند عراق، صادق و مکثر معرفی نموده است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۴۴۴). در منابع رجالی دیگر فقط به ذکر نام راوی، ذیل اسامی دیگر راویان یا در اسناد روایات موجود در این کتاب‌ها کفایت شده است (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۷، ص ۲۸۱). عثمان بن احمد الدقاق در منابع شیعی جزء مشایخ شیخ مفید شمرده شده است (مفید، ۱۴۱۳، صص ۹ و ۳۴۰؛ نوری، ۱۴۲۹، ج ۲۱، ص ۲۴۳).

۲. **علی بن ابراهیم الواسطی**: دارقطنی (م ۳۸۵ق) وی را ثقه و از شیوخ بخاری برمی‌شمارد (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۷، ص ۲۸۲) ذهبی (م ۷۴۸ق) او را شیخ، ثقه و محدث می‌داند و عثمان بن السماک از راویان علی بن ابراهیم شمرده شده است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۹۰) از قول بخاری (م ۲۵۶ق) دو احتمال برای این نام داده شده است که علی بن عبدالله بن ابراهیم البغدادی است و



یا علی بن حسین بن ابراهیم بن آشکاب العامری (عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۳۹۸). در منابع شیعی نیز نمازی شاهرودی (م ۱۴۰۵ق) در رابطه با علی بن ابراهیم الواسطی آورده است که نامش در کتب رجالی شیعه ذکر نشده و در طب از او نقل روایت کرده اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۷۸).

۳. سلم بن سلام: نام کامل وی سلم بن سلام ابومسیب الواسطی است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ج ۴، ص ۲۶۸؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۹۱) از افراد مقبول در طبقه ی نهم (عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۵) که از أبو عقیل یحیی بن متوکل نقل روایت کرده است (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۴، ص ۱۳۱؛ مزّی، ۱۴۰۰، ج ۱۱، ص ۲۲۷) و ابوالحسین الواسطی علی بن ابراهیم بن عبدالمجید الشیبانی از راویان اوست (مزّی، ۱۴۰۰، ج ۱۱، ص ۲۲۷).

در این سند سه راوی متفاوت با سند ابن شُبّه، در کتب رجالی تضعیف نشده و رجالیان، علی بن ابراهیم الواسطی و عثمان بن احمد الدقاق را توثیق کرده اند، ولی مابقی سلسله سند که با سند ابن شُبّه یکسان است دارای روایتی است که توسط رجالیان اهل سنت تضعیف شده اند. پس سند دارقطنی نیز ضعیف به شمار می آید. بنابراین روایت مذکور به جهت سندی فاقد اعتبار است.

۱-۲-۲. بُتری مذهب بودن «کثیر النواء»

بُتْرِيَه یا بُتْرِيَه یا اَبْتَرِيَه با ضبط های مختلف (ر.ک: زریاب، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۷۶) گروهی از زیدیان که پیرو کثیر نواء یا با ضبط متفاوت کُثیر نواء (ر.ک: زریاب، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۷۶) و حسن بن صالح بن حی و از جمله طرفداران برتری حضرت علی (ع) بودند، اما آموزه های کلامی و دیدگاه های فقهی آنها به دیدگاه های اهل سنت تمایل داشت (ابن حزم، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۲؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۶۵) از این رو بتریه به عنوان نزدیک ترین گروه شیعه به مبانی فکری اهل سنت نام برده می شود (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۹۶).

از جمله مهم ترین باورهای بتریه مشروعیت دادن به خلافت شیخین و جواز امامت مفضول با وجود افضل است (ابن حزم، بی تا، ج ۴، ص ۹۲؛ ابن مرتضی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰). یکی از وجوه تسمیه این فرقه به بتریه بنا بر گفته ابن ادریس حلی (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۱۶۲ و ۵۶۶) ابتزالیه بودن کثیر النواء بوده است؛ وجه دیگر، خطاب زید بن علی (ع) به کثیر نواء و دیگر بزرگان بتریه در محضر امام باقر (ع) است که چون عرضه اعتقاد کرد، به ایشان گفت: «بِتْرِيَه اَمْرُنَا، بِتْرِكُمْ اللهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۴۴؛ کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۰۵) پندار ایشان چنین بود که

علی (ع) پس از پیامبر (ص) بهترین مردم و از همه برای امامت شایسته‌تر بود، اما بیعت ابوبکر و عمر نیز خطا نبود و علی (ع) این امر را به ایشان واگذار کرده بود. این فرقه درباره عثمان و قاتلان او متوقف هستند و او را کافر نمی‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۵).

صادقین (ع) نه تنها از بیان اختلافات نزد بتریه خودداری می‌کردند، بلکه در مواردی به نظر می‌رسد گفتارشان همراه با تقیه است. برای مثال روایات متعددی از بزرگان بتریه نقل شده که صادقین (ع) برخلاف شیخین و لزوماً تولای به آن‌ها تاکید کرده‌اند (رازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۸۲۷). کثیر النواء یکی از بزرگان بتریه در محافل گوناگون به تولای شیخین توصیه می‌کرده است (ابن جوزی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۳۶؛ رازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۶۷؛ سیوطی، بی‌تا، ص ۱۰۱). امام صادق (ع) درباره‌ی سران بتریه فرمودند: «آنان بسیاری از شیعیان را به سوی خود جذب کرده و سبب گمراهی آنان شده‌اند» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۴۴). از جمله نکات درخور توجه این است که «طرفداران فرقه بتریه در عین تعامل با اهل سنت روابط نزدیک و تنگاتنگی نیز با امامیه داشتند، بدین طریق که بزرگان آنها در جلسات عمومی ائمه و جلسات خصوصی درس‌آموزی آنان خصوصاً صادقین (ع) شرکت داشتند، ولی این شرکت به معنای پذیرش عصمت و علم الهی ائمه (ع) توسط بتریان نبود (برقی، بی‌تا، صص ۹ و ۱۲ و ۳۵). عالمان بتری افکار معتقدان به نص، مانند مشروعیت نداشتن خلافت شیخین را برناتفتند از این رو فعالیت‌هایی را با هدف پیش دستی بر امامیه در دستور کار خویش قرار دادند. آنان از ارتباطی که با صادقین داشتند به سود خود بهره‌برداری می‌کردند و گاهی به جعل سخنان ایشان می‌پرداختند (ر.ک: رحمتی، ۱۳۸۸، ص ۶۵)، اما پس از قیام زید بن علی فاصله‌ی میان امامیه و بتریه بیشتر شد و شرکت نکردن امامیه در قیام آنها را به دو گروه تقسیم کرد، از این رو کثیر النواء و حسن بن صالح که رهبری بتری‌مذهبان را پس از قیام زید بر عهده داشتند فعالیت‌های خود را برای تخریب امامی‌مذهبان گسترش دادند.

برای نمونه کثیر النواء برای تخریب امامیه از پیش‌بینی پیامبر (ص) درباره‌ی امامیه به عنوان گمراهان از اسلام خبر داد (احمدبن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۱۹؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۵۴۷؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۶۳) و از قول رسول خدا (ص) تاکید کرد که رافضیان اسلام را به بیراهه می‌برند (تقفی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۷۲۶؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: توحیدی‌نیا، ۱۳۹۳، صص ۱۲۵-۱۵۵). به علاوه در روایتی آمده است که ام خالد نزد امام صادق (ع) آمد و گفت: زراره مرا به تبری از شیخین و کثیرالنواء به تولای آنان امر می‌کند، کدام یک نزد شما محبوب‌تر هستند؟



امام در پاسخ فرمود: زراره و دوستانش نزد من محبوب‌ترند (کشی: ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۲۴۱). همچنین صادقین (ع) کثیر النواء را فردی دروغگو معرفی نموده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۰) و در روایت دیگری آمده است که امام صادق (ع) در دنیا و آخرت از وی تبری جست (کشی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۲۴۱) و نیز در گزارشی دیگر امام صادق (ع) از کثیر النواء نام برده و فرمودند: او و دوستانش نزد ما می‌آیند و ادعا می‌کنند که ما را تصدیق می‌کنند، ولی چنین نیست آن‌ها حدیث ما را می‌شنوند و تکذیب می‌کنند (کشی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۲۳۰).

از سویی دیگر در رابطه با روایت مذکور در کتاب *الصورم المهرقه* آمده است: اگر کثیر را اسم مصغر در نظر گرفته و کثیر بخوانید کسی است که یافعی او را شیعی غالی می‌داند که قائل به رجعت بود، پس چطور بین او و مولایش چنین کلماتی رد و بدل شده در حالی که به گفته مولایش پای‌بند نبوده و خلاف گفته ایشان عمل کرده؛ آیا غلو در تشیع چیزی جز تبری از آن دو است؟ در نهایت خیری در کثیر النواء نیست و اگر کثیر را به شکل غیر مصغر بخوانید، کسی است که اعتنایی به او نیست (شوشتری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۴۶). واضح است روایتی که تنها راوی آن از معصوم (ع) کثیر النواء بوده به لحاظ سند معتبر و قابل اعتماد نخواهد بود. همان‌طور که گذشت این فرد از نظر رجالیان تضعیف شده است و علاوه بر این، روایات پیش‌گفته دلالت بر این دارد که ائمه (ع) از وی به خاطر امر به تولای شیخین و جعل روایت در جهت منافع و عقاید مذهب بتریه، تبری جست‌ه‌اند، و این قرینه‌ی دیگری است بر عدم پذیرش روایتی که تنها راوی آن کثیر النواء است.

۲-۳. تحلیل متنی حدیث

متن روایت ابن شبة پیشتر گذشت و روایت دارقطنی نیز با اندکی تفاوت همان متن است. روایت منتسب به امام باقر (ع) هم با گزارش‌های موجود در منابع تاریخی اهل سنت تنافی داشته و هم به لحاظ سیاق، در کتب متقدم، در میان آن دسته از روایاتی قرار دارد که سعی در نشان دادن رابطه‌ای دوستانه میان اهل بیت (ع) و شیخین دارند. از سویی دیگر بیان تعبیری همچون: «وَجَعَلَ بِضَلُّكَ عُنُقَ نَفْسِهِ»: در حالی که به گردن خودش می‌زد و «يَقُولُ: وَمَا أَصَابَكَ فِعْنُوقِي»: می‌گفت: آنچه به تو برسد به گردن من است، مبالغه‌ی واضح روایت را نتیجه می‌دهد، به عبارت دیگر واضح خواسته نشان دهد امام در مقام دفع دوست نداشتن شیخین است.

۱-۳-۲. تعارض با روایات تاریخی اهل سنت

بر فرض پذیرش حدیث امام باقر (ع)، گویی ایشان نسبت به سیره و روش امام علی (ع) و حضرت زهرا (س) بی توجه بوده است، در صورتی که ایشان به شهادت تاریخ در تمام عمرشان، خلافت ابوبکر را به رسمیت نشناختند. قضیه‌ی غضب حضرت زهرا (س) از شیخین تا آستانه از دنیا رفتن (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۱۸؛ ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۵۳ و ج ۱۴، ص ۵۷۳؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۶، ص ۱۳۹؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۶؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۳؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۴۲ و ج ۵، ص ۸۲؛ بیهقی، بی تا، ج ۶، ص ۳۰۱؛ جوهری، ۱۴۱۳، ص ۱۳۷؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۵، ص ۱۵۴ و...) یا نفرین و شکایت از شیخین توسط حضرت زهرا (س)، (دینوری، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۳۰-۳۲؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۷) در کتب روایی و تاریخی اهل سنت مشهور است؛ بنابراین چگونه است که حضرت زهرا (س) از خلیفه نخست غضبناک و به دنبال هر نماز از او بر خدا و رسول شکایت می کند ولی فرزندش امام باقر (ع) در رابطه با حب آن دو و عدم غضب هیچ حقی از اهل بیت (ع) توسط آنان سخن می گوید؟!

۱-۳-۱-۱. تعارض با روایات مربوط به فدک

با بررسی منابع روایی و تاریخی اهل سنت به دست می آید که ابوبکر فدک را از حضرت زهرا (س) به نفع حکومت مصادره کرد و حضرت تا آخرین لحظات حیات، حق خویش را خواهان بود و در حالی از دنیا رفت که بر ابوبکر خشمناک بوده و از وی روی برمی گرداند؛ همچنین ایشان شبانه دفن شد تا ابوبکر بر وی نماز نگذارد، منابع متعددی از جمله: *الطبقات الکبری* (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۳)؛ *صحیح البخاری* (بخاری، ۱۳۱۱، ج ۴، ص ۷۹)؛ *صحیح مسلم* (مسلم بن حجاج، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۳۸۰)؛ *تاریخ المدینه* (ابن شیه، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۹۷)؛ *تاریخ الطبری* (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۰۸)؛ *شرح معانی الآثار* (طحاوی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۰۸)؛ *المستدرک علی الصحیحین* (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۷۸)؛ و دیگران نیز به نقل آن اهتمام نشان داده اند.^۱

^۱ جهت مطالعه بیشتر رک: (اسد الغابه، ابن اثیر جزری، ج ۶، ص ۲۲۶؛ الاستیعاب، ابن عبدالبر، ج ۴، ص ۱۸۹۷؛ حلیه الاولیاء، ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۴۳؛ السنن الکبری، بیهقی، ج ۶، صص ۳۰۰ و ۳۹۶؛ الإصابه، عسقلانی، ج ۸، ص ۶۰؛ تهذیب الاسماء و اللغات، نووی، ج ۲، ص ۳۵۳؛ مجمع الزوائد، هبثمی، ج ۹، ص ۳۱۱).



خود ابن شبه که روایت امام باقر (ع) برای نخستین بار در کتاب وی ذکر شده است در موضعی از کتابش روایت فوق را نقل می‌کند و در موضعی دیگر روایت عدم غصب حق به اندازه‌ی دانه‌ی خردل را که این امر نشان از تضاد و تناقض در عملکرد ابن شبه دارد. همچنین از بررسی منابع روایی استفاده می‌شود حدیث: «لَا تُورْثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةٌ» که مورد استناد خلیفه در تصرف فدک بود، از هیچ یک از روایت و صحابه، جز ابوبکر نقل نشده است (مفید {الف}، ۱۴۱۳، ص ۱۹). بخاری از سه طریق به نقل این روایت پرداخته که هر سه به عایشه منتهی می‌شود و عایشه نیز از قول پدرش ابوبکر روایت می‌کند. بنا به روایت بخاری، زهری از قول عایشه نقل کرده که «فاطمه و عباس نزد ابوبکر آمدند و میراث خود از رسول خدا را مطالبه کردند که شامل فدک و بخشی از خیبر بود و ابوبکر در پاسخ گفت: شنیدم پیامبر خدا (ص) می فرمود: «لَا تُورْثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةٌ...» از ما ارث برده نشود، آنچه به جای ماند صدقه است و خاندان پیامبر نیز از این مال خواهند خورد. ابوبکر اضافه کرد: به خدا کاری را که پیغمبر می کرد من ترک نکنم. در پی اظهارات ابوبکر، فاطمه (س) از او روی برتافت و تا زنده بود با وی حرف نزد» (بخاری، ۱۳۱۱، ج ۸، ص ۳). البته این روایت متفرد است و حدیث متفرد در میان رجالیان اهل سنت فاقد اعتبار است (بستانی، ۱۳۸۶، ص ۸۱؛ فهیمی تبار، ۱۳۹۲، ص ۳۵). ابن ابی الحدید نیز در شرح بخشی از نامه ۴۵ نهج البلاغه می‌نویسد:

«حضرت و خاندانش فدک را رها نکردند مگر از روی غصب و زور. آن حضرت نظیر این الفاظ را در مورد غصب خلافت پس از وفات رسول خدا (ع) نیز دارد و این سخنان نشانه ناراضی او و سخن کسی است که شکایت دارد و تظلم می‌کند» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۰۸؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۷).

بنابراین همانطور که ابن ابی الحدید شارح نهج البلاغه بیان داشته است و نیز بر اساس روایاتی که گذشت شیخین فدک را از حضرت زهرا (س) غصب کردند و حضرت نیز تا پایان عمرشان از آنان ناراضی بودند، پس جریان فدک مصداقی بارز است که شیخین حق اهل بیت (ع) را غصب نمودند.

۱-۱-۱-۳-۲. تقریر وجه جمع اهل سنت در روایات ماجرای فدک و روایات

عدم غصب حق

آنچه که به عنوان وجه جمع برای تعارض موجود میان روایات مربوط به ماجرای فدک و روایات تولای شیخین مطرح است، می‌تواند روایت منتسب به پیامبر (ص) یعنی «لَا تُورَثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةً...» باشد (ر.ک: بخاری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲۶). معانی چهارگانه‌ای که از این روایت مطرح شده است عبارتند از: ۱. فضایل پیامبران موروثی نیست. ۲. منصب نبوت، با زراندوزی همراه نیست. ۳. تنها اموال نقدی پیامبران، صدقه است. ۴. میراث مالی انبیاء صدقه است (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۱۸). در این روایت، یکی از میراث پیامبر (ص) زمین فدک است؛ براساس استناد اهل سنت در ماجرای فدک به این روایت زمین فدک صدقه‌ای است که متعلق به حضرت زهرا (س) نبوده بلکه تعلق به عموم مسلمین داشته است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۲۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۲۳۸). بنابراین شیخین این زمین را بعنوان بخشی از بیت المال، برای جامعه‌ی مسلمین حفظ نمودند و لذا در مسئله‌ی فدک غصبی شکل نگرفته است. در این صورت می‌توان میان روایت منتسب به امام باقر (ع) و روایات ذکر شده در منابع اهل سنت مبتنی بر ماجرای فدک جمع نمود.

۲-۱-۱-۳-۲. نقد و رد مدعای اهل سنت

چنانکه حموی گزارش کرده منطقه فدک روستایی است که از آن جا تا مدینه دو یا سه روز راه است. خداوند این روستا را در سال هفتم بدون نبرد و به صورت فیء در اختیار پیامبرش قرار داد. این ماجرا هنگامی بود که پیامبر خدا (ص) به خیبر رفته و قلعه‌های آن را فتح نمود. فقط سه قلعه باقی ماند تا آن که حضرتش با محاصره کار را بر آنان سخت کرد. آنان پیکی نزد رسول خدا (ص) فرستادند و درخواست نمودند که پیامبر (ص) آن‌ها را به حال خودشان واگذارد تا سرزمین خود را ترک کنند. پیامبر (ص) نیز با آنان چنین رفتار کرد.

این خبر به اهالی فدک رسید، آنان نیز پیکی به جانب پیامبر خدا (ص) فرستادند و درخواست کردند که با پذیرفتن نصف محصولات و اموالشان با آنان مصالحه کند. پیامبر خدا (ص) این مصالحه را پذیرفت. از این رو بر آن جا هیچ اسب و شتری تازانده نشد و فدک به شخص رسول خدا (ص) تعلق گرفت (ر.ک: حموی، ۱۳۹۹، ج ۴، ص ۲۷۰؛ هیشمی، ۱۴۰۸، ص ۳۱؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳). یعنی فتح بدون هیچ خونریزی حاصل شد و خود اهالی



منطقه آن را با بدون خونریزی و جنگ تسلیم رهبر سپاه مقابل کردند. قرآن کریم این نوع فتوحات را ملکیت حضرت رسول (ص) دانسته و در آن حقی برای سایر مسلمین قائل نمی‌شود (ر.ک: حشر: ۶ و ۷).

از سوی دیگر دو آیه در قرآن که مقابل این روایت است و حکم می‌کند که پیامبر برای بازماندگان خود ارث می‌گذارد عبارتند از: «يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (مریم: ۶) حضرت زکریا دعا می‌کند و از خداوند متعال مسئلت می‌کند در سن پیری به او فرزندی دهد تا وارث او باشد، وی چنین عرض می‌کند: من از بستگانم بعد از خودم بیمناکم و همسرم نازاست. از نزد خودت ولی و جانشینی به من ببخش. جانشینی که از من ارث ببرد، و همچنین وارث آل یعقوب باشد، پروردگارا این جانشین را مورد رضایت خود قرار ده. در تفاسیر متعددی ذیل این آیه بحث شده است که مراد از ارث چیست؛ برخی از علمای شیعه ارث در اموال را مطرح کرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۰۵؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۴۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۱) در حالی که به نظر بیشتر علمای اهل سنت معنای ارث در مقام نبوت است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۳۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۳۹۷؛ طبرانی، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۹۹). برخی مانند سید قطب و آلوسی معنایی که جمع آن دو است را نیز گفته‌اند یعنی ارث در مال و نبوت (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۸۲؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۳۰۲). گویا جمع میان دو معنا صحیح است؛ زیرا اگر مراد از ارث فقط در نبوت یا مال باشد، لزومی ندارد که در آیه، ماده‌ی ارث دو مرتبه به کار رود. دوبار استعمال شدن ماده‌ی ارث از این جهت است که: «يَرِثُنِي» اشاره به مال و «يَرِثُ» اشاره به نبوت دارد. این نکته نیز حائز اهمیت است که ماده «ارث» اگر بدون قرینه استعمال شود به معنای «ارث مالی» است و قرینه، آن را از معنای اصلی خود منصرف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۶۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۷۷).

آیه‌ی دوم «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ» (نمل: ۱۶) مبنی بر ارث‌گذاری پیامبران، صرفاً بحث حکومت و فرمانروایی را بیان نمی‌کند این آیه دارای اطلاق نیز می‌باشد، بنابراین از مقایسه روایت منسوب به رسول خدا (ص) با آیه‌ی قرآن این نکته بدست می‌آید که روایت منتسب به پیامبر (ص) موضوعه است، در غیراین صورت مراد از آن چنین است که فضایل پیامبران موروثی نیست و یا منصب نبوت، با زراوندوزی همراه نیست. بر این اساس جمع بین جریان فدک، عدم ارث‌گذاری پیامبران و همچنین عدم تضييع حق اهل بیت (ع) از میان می‌رود، لذا نتیجه چنین می‌شود که فدک به عنوان حق حضرت زهرا (س) غصب شده و در صورت پذیرش روایت منسوب به امام

باقر (ع) ایشان حرف مطابق با واقع بیان نکرده‌اند. ذیل آیه «وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمِسْكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ لَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا» (اسراء: ۲۶) نیز مفسران اهل سنت روایات صحیح‌های را ذکر نموده‌اند که پیامبر اکرم (ص) پس از نزول این آیه فدک را به حضرت زهرا (س) هبه کردند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۶۳).

در صورت پذیرش این نکته که «فدک حق حضرت زهرا (س) نبوده و به جامعه‌ی مسلمین تعلق داشته است، بنابراین حضرت در ماجرای بازپس‌گیری فدک به دنبال بیت المال بوده»؛ می‌توان چنین اشکال کرد که روایات متواتری در منابع فریقین وجود دارد که حاکی از احترام و بزرگداشت خاص پیامبر اکرم (ص) نسبت به حضرت زهرا (س) است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۵۴ و ۱۶۰؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۹؛ قندوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۹۱). پس اگر ویژگی‌ها و شخصیت حضرت فاطمه (س) برای پیامبر (ص) ناشناخته بوده و بدون دلیل ایشان را مورد تکریم قرار می‌دادند؛ طبیعتاً با شأن پیامبر (ص) سازگاری نمی‌نماید و اگر رسول خدا (ص) ایشان را به نیکویی می‌شناخت؛ عملکرد حضرت فاطمه (س) که به طور مکرر از ابوبکر فدک را طلب می‌نمود، خلاف حدود دینی نبوده و ایشان درخواست ملکی که حق جامعه‌ی مسلمین است را نداشتند.

این نکته نشانگر بیت المال نبودن زمین فدک است؛ زیرا بنابر حدیث مشهور «إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي، يَسْرُئِي مَا يَسْرُهَا وَ يُبْغِضُنِي مَا يُبْغِضُهَا» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۰ و ۲۱۹ - ج. ۵، ص ۳۶؛ قندوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۷) با شأنی که حضرت رسول (ص) برای ایشان قائل بوده‌اند، سازوار نیست. نتیجتاً اینکه لازمه‌ی پذیرش گفتار ابوبکر مبنی بر سخن منتسب به پیامبر اکرم (ص) که انبیا ارثی نمی‌گذارند، این است که پذیرفته شود پیامبر (ص) شناخت صحیحی از اهل بیت خویش نداشته است.

۲-۱-۳-۲. تعارض با ماجرای شهادت حضرت زهرا (س)

نظام (م ۲۳۱ق) به عنوان یکی از بزرگان معتزله می‌گوید: «إِنَّ عَمْرَ ضَرَبَ بَطْنَ فَاطِمَةَ يَوْمَ الْبَيْعَةِ حَتَّى أَلْقَتَ الْجَنِينَ مِنْ بَطْنِهَا، وَكَانَ يَصِيحُ عَمْرٌ: أَحْرَقُوا دَارَهَا بِمَنْ فِيهَا!! وَمَا كَانَ بِالْدارِ غَيْرِ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ» (شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۵). «در روز بیعت، عمر به شکم فاطمه (ع) زد و در اثر این ضربه، جنین از شکم فاطمه (ع) افتاد و عمر فریاد می‌زد: خانه



را بر هر که در آن است، بسوزانید!! و در خانه کسی جز علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) نبود» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۸۶؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۰۲؛ ابن عبد ربّه، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۴؛ بغدادی، ۱۴۴۴، ص ۱۳۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۹۲؛ عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۲۴). واضح است وقوع چنین رخدادی و اصل هیزم آوردن سبب ترس و اضطراب خواهد شد. ایجاد ترس نیز از مصادیق ظلم به شمار می‌آید.

۱-۲-۱-۳-۲. نقد مدعای اهل سنت بر جمع ماجرای شهادت حضرت زهرا (س)

و عدم غصب حق اهل بیت (ع)

اکثر اهل سنت اذعان به اینکه حضرت زهرا (س) توسط خلفا به شهادت رسیدند، نداشتند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۷۷؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۵؛ انصاری دولابی، ۱۴۰۷، ص ۱۱۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۹۲). بر فرض چنین اذعانی و بنابر اینکه ایشان روایات مرتبط با این موضوع را بپذیرند رجالیان، آن‌ها را متهم به تشیع نموده و تضعیف می‌کنند (عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۰۳؛ ج ۴، ص ۴۵۸). مسئله‌ی هجوم به بیت وحی به سبب مدارک تاریخی و روایات متعدد در منابع اهل سنت قابلیت انکار را ندارد، اما توجیهاتی مطرح می‌شود از جمله اینکه هرکس با اجتماع مسلمین همراه نشود باید با وی برخورد نمود، حتی اگر دختر رسول خدا (س) باشد. روش ایشان معمولاً در این گونه موارد چنین است که ناقلان فضایل اهل بیت (ع) یا مثالب خلفا، تضعیف می‌شوند، بنابراین با ذکر تعبیراتی راوی روایت را ساقط می‌کنند. به عبارتی اگر گفته شود یک راوی کذاب است در شرح حال وی برای بیان علت کذب او می‌گویند روایت طعن خلفا را دارد. (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۹؛ عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۱؛ ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۷۹).

ذهبی یکی از این رجالیان است که گرچه از سوی دانشمندان اهل سنت در زمینه علمی مانند حدیث، تاریخ و جرح و تعدیلِ راویان ستوده شده (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۳، ص ۵۲۱؛ عسقلانی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۳۱).

اما بنابر گفته بشار عواد معروف در نگرش اعتقادی تحت تأثیر اندیشه و افکار ابن تیمیه بوده است (ر.ک: بشار عواد معروف، ۱۴۲۹، ص ۴۵۸) یادکرد تعصب ذهبی در مواجهه با مخالفان عقیدتی خود، توسط شاگردش سُبکی (سبکی، ۱۴۰۷، ص ۷۰)، مؤید همین اثرپذیری است، روش

ابن تیمیه نیز در مخالفت با ناهمسویان عقیدتی خویش همین گونه است (البانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۲۶۴).

۳-۱-۲. تعارض با روایات جسارت به بیت وحی

سیوطی در تفسیر آیه: «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيَدْعَرَ فِيهَا اسْمُهُ يَسْبَحُ لَهُ فِيهَا بِالْأَصْوَالِ» (نور: ۳۶) به سند خود روایت می‌کند: وقتی این آیه نازل شد و پیامبر اکرم (ع) آن را در مسجد تلاوت کرد، فردی برخاست و از رسول خدا (ع) پرسید: این بیوت با عظمت از آن کیست؟ پیامبر (ع) فرمود: «بیوت انبیا و پیامبران است». در این هنگام ابوبکر برخاست و در حالی که به خانه فاطمه و علی (ع) اشاره می‌کرد، عرض نمود: یا رسول الله آیا این خانه نیز از آن خانه‌هاست؟ پیامبر (ع) فرمود: «آری! از برترین آنهاست» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۳۲؛ سیوطی، بی تا، ج ۵، ص ۵۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۶۷؛). خانه علی و فاطمه (ع) همان خانه‌ای بود که هر روز پیامبر (ع) در آستانه آن می‌ایستاد و به اهل آن درود و سلام می‌داد: «عن ابن عباس قال شهدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تسعة اشهر يأتي كل يوم باب علي بن ابيطالب رضی الله عنه عند وقت كل صلوة فيقول السلام عليكم ورحمة الله و بركاته اهل البيت، انما يريد الله ليزهد عنكم الرجس اهل البيت و يطهرکم تطهيراً، الصلوة رحمکم الله» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۳۷؛ سیوطی، بی تا، ج ۵، ص ۱۹۹).

در برخی کتب تاریخی نیز آمده است که ابوبکر در جستجوی جمعی بود که با او بیعت نکردند و در خانه علی (ع) جمع شده بودند، عمر بن خطاب را نزد آن‌ها فرستاد، عمر کنار در خانه علی (ع) آمد و با صدای بلند علی (ع) و آنان را که در خانه اش جمع شده بودند، طلبید و گفت: از خانه برای بیعت با ابوبکر، بیرون آید، آن‌ها از بیرون آمدن امتناع کردند، عمر هیزم طلبید و گفت: سوگند به کسی که جان عمر در دست او است قطعاً باید بیرون بیاید و گرنه خانه را با اهلش به آتش می‌کشم. برخی حاضران به عمر گفتند: فاطمه (س) در خانه است، عمر گفت: «گر چه فاطمه (س) نیز در خانه باشد، ناگزیر آنان که در خانه بودند بیرون آمدند، جز علی (ع) که بیرون نیامد (دینوری، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۳۰-۳۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۸۶؛ حنفی، ۱۴۱۸، ص ۱۱۹). طبیعتاً این دست از روایات موجود در منابع اهل سنت، می‌تواند مصداقی برای ظلم به اندازه‌ی خردل محسوب شود.



۴-۱-۳-۲. تعارض با روایات مربوط به تعامل اعضای بیت وحی با شیخین

در منابع تاریخی و روایی اهل سنت آمده است، حضرت زهرا (س) تا پایان عمر از شیخین روی گردان بود تا آنجا که پاسخ سلام آن‌ها را نداده و به شخص ابوبکر فرمود: شما دو نفر مرا خشمگین کردید، هرگاه پیامبر را ملاقات کنم از شما شکایت خواهم کرد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۱۸؛ بخاری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲۶ و ج ۴، ص ۱۵۴۹؛ دینوری، ۱۴۱۰، ج ۱- ص ۳۰). صراحت کلام حضرت در اغلب روایات پس از رحلت پیامبر (ص) که علاوه بر منابع شیعه در منابع اهل سنت نیز ثبت شده و همچنین روایات فراوانی که بیانگر عملکرد شیخین در قبال دختر رسول خدا (س) بوده‌اند بیانگر خشم حضرت نسبت به ایشان و ستمی است که بر ایشان روا داشتند.

تمامی روایات ماجرای غصب فدک و شهادت حضرت زهرا (س) همچنین مطالب بسیاری که در رابطه با شرح این وقایع در کتب تاریخی اهل سنت آمده در تعارض با روایت مورد بحث است؛ اگر بپذیریم شیخین حقی را حتی به اندازه دانه خردلی از اهل بیت (ع) غصب نکرده‌اند، چگونه می‌توان روایات غصب فدک، غصب خلافت، خشم حضرت زهرا (س) و شهادت ایشان و فرزندشان را توجیه نمود؟! دقت در این برخورد خشونت‌بار دستگاه خلافت با حضرت زهرا (س) نشان می‌دهد که بعد سیاسی ماجرا پررنگ و به جهت غصب خلافت و از بین بردن زمینه برای باز پس‌گیری این حق توسط اهل بیت (ع) بوده است؛ غصب فدک به عنوان حق مسلم حضرت فاطمه (س) به عنوان نزدیک‌ترین شخص به پیامبر (ص)، از جمله مصادیق روشن غصب حق اهل بیت (ع) و ظلم به آن‌هاست.

۲-۳-۲. بررسی سیاق

حضرت در انتهای روایت از دو تن نام برده و از آن دو بیزاری جسته‌اند یکی مغیره بن سعید و دیگری بیان بن سمعان که به علت تصحیف گاهی به صورت تبیان یا بنان نیز آمده است. با بررسی منابع اهل سنت این نکته به دست می‌آید که علت بیزاری جستن امام از این دو ادعای امامت و نبوتی بوده که داشتند. لازم به ذکر است که «مغیره» و «تبیان» هر دو از غلات و به ترتیب مؤسس فرقه‌ی مغیره و بیانیه محسوب می‌شوند (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۰۷؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۹). بنابر برخی روایات، مغیره بن سعید احادیث جعلی و آرای غالبانه خود را در کتاب‌های اصحاب امام محمد باقر (ع) و در سلسله اسناد ایشان آورده و آن‌ها را به آن حضرت منسوب کرده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۶۲؛ و نیز: کشی، صص ۲۲۸-۲۲۳).

ابن شُبّه (م ۲۶۲ق) روایت را در کتاب *تاریخ المدینه* ذیل عنوان حضرت زهرا (س)، حضرت علی (ع) و عباس و طلب میراثشان و دارقطنی (م ۳۸۵ق) در کتاب *فضائل الصحابه* روایت را در سیاق آن دسته از روایاتی آورده است که از آن‌ها رابطه و برخورد دوستانه صادقین (ع) با شیخین برداشت شود. به عبارتی بیش از نیمی از کتاب دارقطنی (م ۳۵۸ق) به ذکر روایاتی از صادقین (ع) پرداخته است که دال بر توصیه به تولی و محبت شیخین و اطاعت از آنان است و نیز اینکه ایشان دو امام هدایتند و سرپیچی و عدم تولی آنان را سزاوار عذاب دانسته‌اند^۱ (دارقطنی، ۱۴۱۹، صص ۴۷-۹۶)، بنابراین با توجه به فضای زندگانی صادقین (ع) و فشار و اختناقی که در آن دوران وجود داشت؛ بر اساس رویکرد شیعه در صورت اثبات صحت روایت و وثوق صدور و سندی آن، می‌توان اظهار داشت روایت منتسب به امام باقر (ع) و دیگر روایات از این قبیل، در فضای تقیه‌ای صادر شده‌اند.

۱-۲-۳-۲. تحلیل «تقیه» بنابر رویکرد شیعی

تقیه یکی از اعتقادات شیعه و از جمله خصوصیات است که در عملکرد و گفتار ائمه (ع) قابل رهگیری است و امام باقر (ع) نیز به آن اهتمام می‌ورزید. صادقین (ع) در اواخر حکومت امویان و ابتدای حکومت عباسیان امامت می‌کردند؛ در این زمان خلفای بنی مروان اقتدار بسیار زیادی در سراسر امپراتوری جهان اسلام داشتند (مسعودی، ۱۴۲۸، صص ۱۴۶-۱۴۷)، اما با تغییر شرایط در سال‌های بعد، فشار و اختناق علیه صادقین (ع) و شیعیان‌شان به مرور فزونی یافت، لذا ایشان ملزم به استفاده از روش تقیه شدند. میزان اهتمام حضرت باقر (ع) به تقیه چنان بود که می‌فرمود: «التَّقِيَةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَةَ لَهُ» (حلی، ۱۴۲۱، ص ۲۸۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۹) تقیه از دین من و دین پدران من است و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد. از این رو امام (ع) در جهت پاسداری از جان مردم در دوران خفقان، سیاست تقیه را در پیش گرفت (مسعودی، ۱۴۲۸، ص ۱۵۴). «شرایط سیاسی و اجتماعی که برای صادقین به وجود آمد، برای هیچ یک از ائمه (ع) به وجود نیامد، زیرا سال‌های امامت امام باقر (ع) با نشانه‌هایی از خشم و نفرت همگانی علیه سیاست اموی‌ها و حرکت‌های رهایی از ایشان در نقاط مختلف

^۱ برای نمونه: «سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ جَعْفَرٍ، يَقُولُ: وَلِينَا أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَخَيْرُ خَلِيفَةٍ، أَرْحَمَهُ بِنَا، وَأَخْنَاهُ عَلَيْنَا» (دارقطنی، ۱۴۱۹، ص ۴۹) و «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَجَعْفَرًا، عَنِ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَقَالَا لِي: تَوَهَّمَا وَابْتُرَا مِنْ عَدُوِّهِمَا، وَإِحْسَانًا كَانَا إِمَامَيْنِ هُدَى» (دارقطنی، ۱۴۱۹، ص ۵۲).



همزمان شده بود و رفتار زشت و ناپسند امویان نسبت به علوی‌ها از جمله قوی‌ترین سلاحی بود که دشمنان و رقیبان آن‌ها از آن استفاده می‌کردند، که این مسئله آنان را واداشته بود تا رفتار معتدلانه‌تری نسبت به گذشته با شیعیان، در پیش گیرند و در چنین شرایط ویژه‌ای بود که امام باقر (ع) و امام صادق (ع) به ایفای رسالت خود پرداختند (معروف الحسینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۸). در همین زمان بود که صادقین (ع) قریب به چهار هزار شاگرد را پرورش می‌دادند (طوسی، ۱۳۷۳، صص ۱۵۵-۳۲۸).

اقدامات علمی صادقین (ع) سبب پیدایش مکتبی با فرهنگی غنی شد که بعدها به مکتب جعفری شهرت یافت. انتخاب چنین موضعی در جامعه سیاسی آن روز که اموی‌ها و عباسی‌ها برای بقای حکومت خویش هر مخالفتی را به شدت سرکوب می‌کردند، طبعاً نمی‌توانست همراه با شرکت در اقدامات سیاسی مهم باشد، موضع اصلی امام (ع) در این برهه بیان معارف اسلام و تدوین فرهنگ مذهبی بود، در عین حال امام خلافت را حق خود و پدرانیش می‌دانست که آن را به زور غصب کرده بودند، مخالفت با حکام جور و دعوت به عدم همکاری و مبارزه منفی با آن‌ها از مواضع روشن و مشخص امام (ع) بود. در این برهه از زمان امام (ع) از تقیه به عنوان سپری برای حفاظت تشیع استفاده می‌کردند زیرا در دوران امام باقر (ع) حکام اموی نسبت به اهل بیت (ع) سخت‌گیری می‌کردند و این سخت‌گیری به جهت ادعای امامت و زعامت دینی آن‌ها بود (جعفریان، ۱۳۸۱، صص ۳۱۶-۳۲۰؛ راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۹۱).

بنابراین صرف نظر از ضعف سندی روایت مورد بحث و با فرض پذیرش صدور روایت از امام باقر (ع) باید آن را حمل بر تقیه نمود؛ چرا که بسیاری از استدلالاتی که براساس تاریخ و روایات موجود در منابع اهل سنت گذشت، با روایت مذکور سازگاری نداشته و با آن در تعارض است.

نتایج تحقیق

با توجه به آنچه گذشت، موارد زیر برآیند تحقیق پیش‌رو است:

۱. حدیث «... مَا ظَلَمْنَا مِنْ حَقِّنا مُثْقَلًا حَبَّةً مِنْ حَرْدَلٍ ...» منسوب به امام باقر (ع) نخستین بار در کتب اهل سنت ذکر شده است. نخستین ناقل آن ابن شُبَّه (م ۲۶۲ق) در کتاب *تاریخ المدینه المنوره* است، سند او که با سه طریق به معصوم (ع) می‌رسد بر اساس مبانی خود اهل سنت ضعیف محسوب می‌شود.

۲. بررسی روایان موجود در سلسله سند ابن شُبّه (م ۲۶۲ق) و دارقطنی (م ۳۸۵ق)، اولین و دومین ناقل این روایت نشان می‌دهد که در میان روایت حدیث افرادی وجود دارند که رجالیان اهل سنت آن‌ها را تضعیف نموده‌اند. بنابراین روایت به جهت سندی ضعیف بوده و به عبارتی می‌توان آن را نامعتبر دانست.
۳. روایت مذکور ضمن آن‌که فاقد اتقان در متن و مضمون است، با دیگر روایات ائمه (ع) و با وقایع تاریخی موجود در کتب خود اهل سنت نیز ناسازگاری آشکاری دارد. روایات معتبر رسیده از ائمه (ع) بیانگر ناراضایتی آنان - به ویژه حضرت زهرا (س) - از شیخین می‌باشد؛ همچنین وقایع مرتبط با فدک و شهادت حضرت زهرا (س) و بیعت‌گیری از حضرت علی (ع) برای خلافت ابوبکر خود دلیل متقنی برای غصب حق اهل بیت (ع) توسط شیخین است.
۴. بررسی منابع تاریخی و فحص در نحوه‌ی تعامل اعضای بیت وحی با شیخین پس از رحلت رسول الله (ص) ناسازگاری آشکاری با امثال این روایات مورد بحث دارند؛ چرا که روایات تاریخی معتبر تولای نسبت به شیخین برداشت نمی‌شود بلکه به غصب خلافت توسط آنان و نادیده گرفتن دستورات پیامبر (ص) مبنی بر ولایت حضرت علی (ع) و آزدن اهل بیت (ع) اشاره دارند.
۵. با وجود ضعف سندی و عدم صحت متن روایت به علت ناسازگاری با سیره ائمه (ع)، بر فرض صحت سند و اتقان متن روایت، با توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی حیات امام باقر (ع) در نهایت می‌توان روایت مذکور را جزء روایات تقیه‌ای محسوب نمود.
۶. توجه به این نکته که راوی آخر در همه‌ی طرق این روایت کثیرالنواء بوده و وی از اندیشمندان فرقه‌ی بتریه بوده خود دلیل دیگری بر عدم صحت صدور روایت از امام باقر (ع) است؛ زیرا از جمله عقاید بتری‌ها مشروعیت دادن به خلافت شیخین است.
۷. این روایت در کتاب فضائل الصحابه دارقطنی (م ۳۸۵ق) در مجموعه روایاتی قرار گرفته است که از آن‌ها حسن رابطه و دوستی با شیخین برداشت می‌شود؛ همچنین وجود الفاظ خاصی در متن روایت همچون: *يُضَلُّ عُنُقُ نَفْسِهِ وَيَقُولُ: وَمَا أَصَابَكَ فَبِعُنُقِي*، مبالغه‌ی واضع روایت را نتیجه می‌دهد یعنی واضع خواسته نشان دهد امام (ع) در مقام دفع دوست نداشتن شیخین است.
۸. باتوجه به اینکه روایات متعارض با سخن منسوب به امام باقر (ع) نشان از تواتری معنوی دارد، لذا روایت مزبور را دچار چالش خواهد کرد.



۹. براساس نکات فوق روایت هم به لحاظ سندی و هم به لحاظ محتوایی دارای اشکالات عمده و واضحی می باشد که صدور آن از معصوم (ع) نه تنها با توجه به مطالب موجود در منابع شیعه، که براساس منابع اهل سنت قابل پذیرش نیست.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

- نهج البلاغه.** (۱۴۰۷ق). بر اساس نسخه صبحی صالح، قم: دارالهجره.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم.** تحقیق: علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عزالدین عبدالحمید بن هبه الله (۳۷۸ق). **شرح نهج البلاغه.** تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. مصر: داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۳۷۱ق). **الجرح و التعديل.** بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم.** تحقیق: اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، (۳۸۵ق). **الکامل فی التاریخ.** بیروت: دارصادر.
- ابن ادیس حلی، محمد بن احمد (۴۱۰ق). **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی.** تحقیق: حسن الموسوی و ابوالحسن ابن مسیح. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن عشاری حنبلی، محمد بن علی (۴۱۳ق). **فضائل ابي بكر الصديق.** تحقیق: عمرو عبدالمنعم. دارالصحابه للتراث بطنطا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۴۰۴ق). **من لا یحضره الفقیه.** تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه المدرسین.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۳۸۲ق). **زاد المسیر فی علم التفسیر.** بیروت: دارالاحیاء التراث.
- ابن حبان، محمد بن ابوحاتم (۳۹۳ق). **الثقات.** حیدرآباد: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۳۲۶ق). **تهذیب التهذیب.** هند: مطبعه دائره المعارف النظامیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۳۹۰ق). **لسان المیزان.** بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (١٣٩٢ق). *الدرر الکامنه فی اعدیان الامانه الثامنه*. تحقیق: محمد عبدالمعیدضان، هند: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (١٤٠٦ق). *تقریب التهذیب*. تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا. سوریا: دار الرشید.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. بیروت: دارالمعرفه.
- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد (١٤٠٨ق). *الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا). *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد (١٤١٠ق). *الطبقات الکبری*. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شبّه، ابوزید عمر بن شبّه النمیری (١٤١٠ق). *تاریخ المدينه المنوره*. به کوشش: فهیم محمد شلتوت. قم: دارالفکر.
- ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد بن علی (١٣٧٦ق). *مناقب آل ابی طالب*. نجف: مکتبه الحیدریه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (١٤١٢ق). *الاستیعاب*. به کوشش: علی محمد بجاوی. بیروت: دارالجمیل.
- ابن عدی، ابواحمد عبدالله (١٤٠٩ق). *الکامل فی ضعفاء الرجال*. تحقیق: یحیی مختار غزاوی. بیروت: دارالفکر، الطبعة الثالثة.
- ابن عساکر، علی بن حسن (١٤١٥ق). *تاریخ مدينه دمشق*. تحقیق: علی شیری. بیروت: دارالفکر.
- ابن عطیه، مقاتل (١٣٧٧ش). *مؤتمر علماء بغداد*. تحقیق: سیدمرتضی رضوی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤١٩ق). *تفسیر قرآن العظیم*. تحقیق: محمد حسین شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا). *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار*. قم: مجمع الزخائر الاسلامی.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب (١٤١٧ق). *الفهرست*. تحقیق: ابراهیم رمضان. بیروت: دارالمعرفه.



- اشعري، ابوالحسن بن اسماعيل بن اسحاق (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين*. آلمان: ويسبادن، فرانس شتاينر.
- الباني، محمدناصرالدين (۱۴۱۵ق). *سلسله الأحاديث الصحيحة*. الرياض: مكتبة المعارف.
- اندلسي، ابن عبدربه (۱۴۰۷ق). *العقد الفريد*. تحقيق: عبدالمجيد ترحيني، مفيد محمدقميحه. بيروت: دارالكتب العلميه، چاپ دوم.
- انصاري دولابي، ابويشر محمد (۱۴۰۷ق). *الذرية الطاهرة النبوية*. تحقيق: سعدالمبارك الحسن. كويت: دارالسلفية.
- باقلاني، ابوبكر محمدبن طيب (۱۴۲۲ق). *الانتصار للقرآن*. تحقيق: محمدعصام القضاء. عمان: دارالفتح.
- بحرالعلوم، محمدمهدي بن مرتضى (۱۳۶۳ش). *رجال السيد بحر العلوم «المعروف بالفوائد الرجالية»*. تحقيق: حسين بحرالعلوم، محمدصادق بحرالعلوم. تهران: مكتبة امام صادق (ع).
- بخاري، محمدبن اسماعيل (بي تا). *تاريخ الكبير*. دياربكر: المكتبة الاسلاميه.
- بخاري، محمدبن اسماعيل (۱۴۰۷ق). *صحيح البخاري*. بيروت: دارالفكر.
- بخاري، محمدبن اسماعيل (۱۳۱۱ق). *صحيح البخاري*. مصر: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية.
- برقي، احمدبن محمدبن خالد (بي تا). *المحاسن*. تحقيق: سيدجلال الدين حسيني. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
- بستاني، قاسم (۱۳۸۶ش). «ارزيابي حديث نحن معاشر الانبياء لا نورث»، *شيعه شناسي*. شماره ۲۰. صص ۸۱-۹۶.
- بشار عواد، معروف (۱۴۲۹ق). *الذهبي و منهجه في كتاب تاريخ الإسلام*. بيروت: دارالغرب الإسلامي.
- بغدادى، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۴۴ق). *الفرق بين الفرق و بيان الفرقه الناجيه*. بيروت: دارالآفاق الجديدة.
- بنياد دائرة المعارف اسلامي (۱۳۶۲ش). «بتريه»، *دانشنامه جهان اسلام*. تهران: بنياد دائرة المعارف اسلامي.
- بيهقي، احمدبن حسين (بي تا). *السنن الكبرى*. بيروت: دارالفكر.
- ترمذى، ابو عيسى محمد (۱۴۰۳ق). *سنن ترمذى*. بيروت: دارالفكر.
- توحيدى نيا، روح الله (۱۳۹۳ش). «واكاوى چگونگى تعامل امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بافرقه بتريه»، *تاريخ اسلام*. شماره ۲. صص ۱۲۵-۱۵۵.

- تقفی، ابراهیم بن محمد (۱۴۲۴ق). *الغارات*. تحقیق: سیدجلال‌الدین حسینی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- جعفری هرندی، محمد (۱۳۹۳ش). «ملاک و چگونگی به کارگیری تقیه در دوره‌ی حضور معصومان»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*. شماره ۳۵. صص ۱۱-۴۴.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱ش). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*. قم: انصاریان.
- جوهری، احمد بن عبدالعزیز (۱۴۱۳ق). *الستیعیه و فدک*. به کوشش: محمدهادی امینی. بیروت: شرکت‌الکتبی.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین*. تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التمه ضیل*. تحقیق: محمدباقر محمودی. تهران: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.
- حسینی میلانی، علی (۱۴۲۷ق). *الشوری فی الامامه*، قم: الحقایق.
- حسینی میلانی، علی (۱۳۸۸ش). *امامت امیرالمومنین در سنجش خرد*. قم: الحقایق.
- حسینی میلانی، علی (۱۳۸۷ش). *حدیث اقتداء به شیخین در ترازوی نقد*. قم: الحقایق.
- حسینی میلانی، علی (۱۳۸۶ش). *فدک در فراز و نشیب*. قم: الحقایق.
- حسینی میلانی، علی (۱۴۲۷ق). *مسأله فدک و حدیث انا معاشر الانبیاء لانورث*. قم: الحقائق.
- حسینی میلانی، علی (۱۴۳۰ق). *مظلومیة الزهراء (س)*. قم: الحقایق.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ش). *ترتیب خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال*. تحقیق: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). *رجال العلامة الحلی*. به کوشش: محمدصادق بحر العلوم. نجف: دارالذخائر.
- حموی، یاقوت (۱۳۹۹ق). *معجم البلدان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حنفی، علی محمد فتح‌الدین (۱۳۸۷ش). *فلک النجاه فی الإمامه و الصلاة*. تحقیق: ملا احمد علی محمدجعفر، قم: موسسه تبیان.
- خرسان، سیدمحمد مهدی (۱۴۲۷ق). *المحسن السبط مولود أم سقط*. نقارش: دلیل ما.



خطيب بغدادى، احمد بن على (۱۴۱۷ق). *تاريخ بغداد*. به كوشش: مصطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دارالكتب العلميه.

خويى، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه*. بى جا: بى نا.

دارقطنى، ابوالحسن على بن نعمان بن دينار البغدادى (۱۴۱۹ق). *فضائل الصحابه و مناقبهم و قول بعضهم فى بعض صلوات الله عليهم*. المملكة العربيه السعوديه: مكتبة الغرباء الاثريه.

دينورى، ابن قتيبه (۱۴۱۰ق). *الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء*. تحقيق: على شيرى. بيروت: دارالأضواء.

ذهبي، شمس الدين (۱۴۲۵ق). *تذهيب تهذيب الكمال فى اسماء الرجال*. تحقيق: عليم عباس غنيم، مجدى السيد امين. قاهره: الفاروق الحديثه.

ذهبي، شمس الدين (۱۴۲۷ق). *سير اعلام النبلاء*. قاهره: دارالحديث.

ذهبي، شمس الدين (۱۳۸۲ق). *ميزان الاعتدال فى نقد الرجال*. بيروت: دارالمعرفه.

الرازى اللالكائى، هبة الله بن الحسن بن المنصور الطبرى (۱۴۲۳ق). *شرح اصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة*. تحقيق: أحمد الغامدى. السعوديه: دارطبيه.

رازى، محمد بن حسان (۱۳۷۱ش). *تفسير القرآن*. تهران: اساطير.

رازى، ابو على مسكويه (۱۳۷۹ش). *تجارب الأمم*. تهران: سروش.

راوندى، قطب الدين سعيد بن هبة الله (۱۴۰۹ق). *الخراج و الجرائح*. قم: مؤسسه الإمام المهدي (عج).

رحمتى، محمد كاظم (۱۳۸۸ش). *مقالاتى در تاريخ زيديه و اماميه*. تهران: انتشارات بصيرت.

رفعت، محسن (۱۳۹۸ش). «حديث دوبار زادگى امام صادق (ع) از ابوبكر در سنجه نقد». *كتاب قيم*، شماره ۲۱، صص ۲۶۵-۲۹۶.

رهبر، محمد تقى (۱۳۷۹ش). «فدك نماد مظلوميت اهل بيت». *مقيقات حج*. شماره ۳۴، صص ۱۵۸-۱۸۵.

زرکلى، خير الدين (۱۹۸۰م). *الاعلام*. بيروت: دارالعلم.

سبكى، عبدالوهاب (۱۴۰۷ق). *معيد النعم و مييد النقم*. بيروت: مؤسسه الكتب الثقافيه.

سيوطى، جلال الدين (بى تا). *الدر المنثور*. بيروت: دارالمعرفه.

سيوطى، جلال الدين (۱۴۰۳ق). *طبقات الحفاظ*. بيروت: دارالكتب العلميه.

- شافعی، علی بن عبدالله بن احمد، السمهودی، نورالدین (١٤١٩ق). *وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى*. بيروت: دارالکتب العلمیة.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا). *الملل و النحل*. بی جا. مؤسسه الحلبی.
- شوشتری، محمد تقی (١٤١٠ق). *قاموس الرجال*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- شوشتری، نورالله بن شریف الدین (١٣٦٧ق). *الصوارم المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة*. به کوشش: جلال الدین حسینی. تهران: مطبعة النهضة.
- صفدی، صلاح الدین خلیل (١٤٢٠ق). *الوافی بالوفیات*. تحقیق: أحمد الأرنؤوط، مصطفی ترکی. بيروت: دارإحیاء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین (١٣٩٠ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (١٤٢٨ق). *التفسیر الکبیر*. اردن: دارالکتب الثقافی.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (١٣٨٧ق). *تاریخ الطبری (تاریخ الأمم و الملوک)*. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بيروت: دارالتراث.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (١٤١٢ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بيروت: دارالمعرفة.
- طحاوی، احمد بن محمد (١٤١٤ق). *شرح معانی الآثار*. تحقیق: محمد زهری النجار - محمد سید جاد الحق. عالم الکتب.
- طوسی، محمد بن حسن (١٣٦٥ش). *تهذیب الاحکام*. تحقیق: سید حسن خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (١٣٧٣ش). *رجال الطوسی*. محقق: جواد قیومی اصفهانی. قم: جماعة المدرسین، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح: احمد حبیب عاملی، بيروت: دارإحیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (١٣٦٩ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- العاملی (١٤٢٢ق). *الانتصار*. بيروت: دارالسیره.
- عاملی، سید جعفر مرتضی (١٤١٨ق). *مأساة الزهراء*. بيروت: دارالسیره.
- عجلی، احمد بن عبدالله (بی تا). *معرفة الثقافات*. المدینة المنورة: مكتبة الدار.



- عصامي، عبدالملك بن حسين (١٤١٩ق). *سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي*. تحقيق: أحمد عبدال موجود. بيروت: دار الكتب العلمية.
- عقيلي، ابو جعفر محمد بن عمرو (١٤٠٤ق). *الضعفاء الكبير*. تحقيق: عبد المعطي امين قلعي. بيروت: دار المكتبة العلمية.
- على السالوس، علي بن احمد (١٤٢٤ق). *مع الاثني عشرية في الأصول والفروع*. رياض: دار الفضيلة.
- فاتحي نژاد، عنايت الله (١٣٧٧ش). «ابن شبة»، *دايرة المعارف بزرگ اسلامي*، زير نظر كاظم موسوي بجنوردي، تهران: دايرة المعارف بزرگ اسلامي.
- فهيمي تبار، حميد رضا (١٣٩٢ش). «بررسی تطبیقی روایت لا نورث ما ترکنا صدقه از منظر فریقین»، *حدیث پژوهی*. شماره ١٠. صص ٣٥-٥٦.
- قاضي نعمان، ابو حنيفه محمد بن نعمان (١٣٨٣ق). *دعائم الاسلام*. قاهره: آصف بن علي اصغر فيضي.
- قشيري نيسابوري، مسلم بن حجاج (بي تا). *صحيح المسلم*. بيروت: دار الفكر.
- قطب، سيد (١٤٢٥ق). *في ظلال القرآن*. بيروت: دار الشروق.
- قندوزي، سليمان بن ابراهيم (١٤٢٢ق). *ينابيع المودة لذو القربى*. تحقيق: علي بن جمال اشرف حسيني، قم: دار الاسوة للطباعة و النشر.
- كشي، محمد عمر بن عبدالعزيز (١٣٤٨ش). *اختيار معرفة الرجال*. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- كوفي، محمد بن سليمان (١٤١٢ق). *مناقب الامام امير المؤمنين*. تحقيق: محمد باقر محمودي. قم: مجمع احياء الثقافة الاسلامية.
- مالك بن انس (بي تا). *المدونه الكبرى*. بيروت: دار احياء التراث العربي.
- مامقاني، عبدالله (بي تا). *تنقيح المقال في علم الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- ماوردي، علي (بي تا). *النكت و العيون تفسير الماوردي*. تحقيق: سيد بن عبدالمقصود عبدالرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- متقي، علي بن حسام الدين (١٤٠٩ق). *كنز العمال*. به كوشش: بكرى حياني، الشيخ صفوة السقا، بيروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسي، محمد باقر (١٤٠٣ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الأئمة الأطهار*. بيروت: دار احياء التراث العربي.
- مجموعه المؤلفين (١٤١٢ق). *الجامع في الجرح والتعديل*. بيروت: عالم الكتب.

- محمد بن مكرم ، أبو الفضل (۱۴۰۲ق). *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*. تحقیق: روحیه النحاس، ریاض عبدالحمید مراد، محمد مطیع. دمشق: دارالفکر.
- مزى، جمال الدین (۱۴۰۰ق). *تهذیب الکیمال فی اسماء الرجال*. تحقیق: بشار عواد معروف. بیروت: مؤسسه الرساله.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. به کوشش: اسعد داغر. قم: دارالهجره.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶ق). *اثبات الوصیه*. قم: انصاریان.
- معروف الحسنی، هاشم (۱۳۷۳ش). *سیره الأئمه اثنی عشر*. ترجمه: محمد رخشنده. تهران: امیرکبیر.
- مغراوی، ابو سهل محمد بن عبدالرحمن (بی تا). *موسوعه مواقف السلف فی العقیده و المنهج و التریبه*. القاهره: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق- الف). *الاختصاص*. تحقیق: علی اکبر غفاری، محمود محرمی زرنندی. قم: کنگره ی جهانی شیخ مفید.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق- ب). *الأمالی*. تحقیق: حسین استادولی ، علی اکبر غفاری. قم: کنگره ی شیخ مفید.
- مقدسی، ضیاء الدین ابو عبدالله محمد بن عبدالواحد (۱۹۹۴م). *النهی عن سب الأصحاب و ما فیہ من الإثم و العقاب*. تحقیق: محمد أحمد عاشور- جمال عبدالمنعم الکوئی. مصر: الدارالذهبیه.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق). *امتاع الاسماع*. تحقیق: محمد عبدالحمید النمیسی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نسایی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب (بی تا). *فضائل الصحابه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نسایی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب (۱۴۰۶ق). *الضعفاء و المتروکین*. بیروت: دارالمعرفه.
- نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق). *مستدرکات علم رجال الحدیث*. تهران: فرزند مولف.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۲۹ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دارصادر.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balaghah, according to Sobhi Saleh's version (1986), Qom: Dar al-Hejrah.

Ibn Abi al-Hadid, Abdolhamid ibn Hibatollah, (1999), Sharh Nahj al-Balaghah, Researched by Mohammad Abu al-Fazl Ibrahim, Beirut: Dar Ihya al-Kotob al-Arabiyah.

Ibn Abi Hatam, Abd al-rahman ibn mohammad, (1951), al-Jarh va al-Tadil, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.

Ibn Abi Hatam, Abd al-rahman ibn mohammad, (1998), Tafsir al-Quran al-Azim, Researched by Asaad mohammad tayyeb, reyaz: Maktaba Nazar Mostafa al-Baz.

Ibn Asiir, Ezzoddin Abu al-Hasan Ali ibn Mohammad, (1965), al-kamel fi al-Tarikh, Beirut: Dar Sader.

Ibn Edriis Helli, Mohammad ibn Ahmad, (1989), al-Saraer al-Havi le Tahrir al-Fatavi, Researched by Hasan al-Mousavi and Abu al-Hasan ibn Masih, Qom: Islamic Publications Office.

Ibn Eshari Hanbali, Mohammad ibn Ali, (1992), Fazaal Abi Bakr al-seddiq, Researched by Amr Abd al-Monem, Dar al-sahabah le Torath batanta.

Ibn Babevayh, Mohammad ibn Ali ibn Hosein, (1983), Man La Yahzoroh al-Faqih, Researched by Ali Akbar Ghafari, Qom: Jamaat al-Modarresin.

Ibn Jozi, Abu al-faraj Abd al-Rahman ibn Ali, (1962), Zad al-Masir fi Elm al-Tafsir, Beirut: Dar al-Ihya al-Torath.

Ibn Heban, mohammad ibn Abu Hatam, (1973), al-Theqat, Heydar Abad Majles Daerat al-Maaref al-Othmaniah: Moassesa al-Kotob al-Thaqafiah.

Ibn al-Hajar Asqalani, Ahmad ibn Ali, (1908), Tahzib al-Thzib, India: Nizami Encyclopaedia Press.

Ibn al-Hajar Asqalani, Ahmad ibn Ali, (1970), Lasan al-Mizan, Beirut: moassesa al-Alami Le Matbouat.

Ibn al-Hajar Asqalani, Ahmad ibn Ali, (1972), al-Dorar al-Kamena fi Aayan al-Meat al-Thamena, Researched by Mohammad Abd al-Moiidzan, India: Majles Encyclopaedia al-Othmaniah.

Ibn al-Hajar Asqalani, Ahmad ibn Ali, (1985), Taqrib al-Tahzib, Researched by Mostafa Abd al-qader Ata, souria: Dar al-Rashid.

Ibn al-Hajar Asqalani, Ahmad ibn Ali, (no date), Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bokhari, Beirut; Dar al-Marefa.

- Ibn Hajar Heisami, Ahmad ibn Mohammad, (1987), al-Savaeq al-Mohreqah fi al-Rad Ala Ahl al-Bade Va al-Zandaqah, Beirut: Dar al-kotob al-elmiah.
- Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad, (no date), al-Fasl fi al-Melal Va al-Ahva Va al-Nahal, Beirut: Dar al-kotob al-elmiah.
- Ibn Hanbal, Ahmad ibn Mohammad, (no date), al-Mosnad, beirut: Dar sader.
- Ibn Saad, Mohammad, (1989), al-Tabaqat al-Kobra, Researched by Mohammad Abd al-Qader Ata, Beirut: Dar al-kotob al-elmiah.
- Ibn shobbeh, Abu Zeid Omar ibn Shabbah al-nomeiri, (1989), Tarikh al-Madina al-Monavvara, Researched by Fahim Mohammad Shaltout, Qom: Dar al-Fekr.
- Ibn Shahr Ashoub, Abu Jafar Mohammad ibn Ali, (1956), Manaqef Ale Abi Taleb, Najaf: Maktaba al-Heydaria.
- Ibn Abd al-Berr, Yousof ibn Abdollah, (1991), al-estiab, Researched by Alimohammad Bajavi, Beirut: Dar al-Jail.
- Ibn Adi, Abu Ahmad Abdollah, (1988), al-Kamel fi Zoafa al-Rejal, Researched by Yahya Mokhtar Ghazavi, Beirut: Dar al-Fekr.
- Ibn Asaker, Ali ibn Hasan, (1994), Tarikh Madina Demashq, Researched by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fekr.
- Ibn Ateyeh, Moqatel, (1998), Motamer Olamaa Baghdad, Researched by Seyyed Morteza Razavi, Tehran: Dar al_Kotob al_Eslameya.
- Ibn Kathir, Esmaeel ibn Omar, (1998), Tafsir Quran al_Azim, Researched by Mohammad Hosein Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Ibn Morteza, Ahmad ibn Yahya, (no date), al-Bahr al-Zakhar al-Jame Le Mazaheb Olama al-Amsar, Qom: Majma al-zakhaer al-Eslami.
- Ibn Nadim, Abu al-Faraj Mohammad ibn Abi Yaqoub Eshaq ibn Mohammad ibn Eshaq, (1996), al-Fehrest, Researched by Ebrahim Ramazan, Beirut: Dar al-Marefa.
- Ashari, Abu al-Hasan ibn Esmaeil ibn Eshaq, (1979), Maqalat al-Eslamieen Va Ekhtelaf al-Mosallin, Alman: Visbaden Feranc Shetainer.
- Albani, Mohammad Naser al-Din, (1994), Selseleh al-Ahadith al-Sahiha, Riyaz: Maktaba al-maaref.
- Alousi, Seyyed Mahmoud, (1994), Rouh al-maani fi Tafsir al-Quran al-Azim, Researched by Ali Abd al-Bari Atiye, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Andelosi, Ibn Abd Rabbeh, (1986), al-Eqd al-Farid, Researched by Abd al-Majid Torhini, Mofid Mohammad Qamihe, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.

- Ansari Dulabi, Abou Bashar Mohammad, (1986), al-Zoriya al-Tahera al-Nabaviya, Researched by Saad al-Mobarak al-Hasan, Koveit: Dar al-Salafiya.
- Baqelani, Abu Bakr Mohammad ibn Tayyeb, (2001), al-Entesar Le al-Quran, Researched by Mohammad Esam al-qozzah, Omman: Dar al-Fath.
- Bahr al-Oloum, Mohammad Mahdi ibn Morteza, (1984), Rejal al Seyyed Bahr al-Oloum, Researched by Hosein Bahr al-Oloum and Mohammad Sadeq Bahr al-Oloum, Tehran: Maktaba Imam Sadeq.
- Bokhari, Mohammad ibn Esmaeil, (no date), Tarikh al-Kabir, Diyar Bakr: al-Maktaba al-Eslamiya.
- Bokhari, Mohammad ibn Esmaeil, (1986), Sahih al-Bokhari, Beirut: Dar al-Fekr.
- Bokhari, Mohammad ibn Esmaeil, (1893), Sahih al-Bokhari, Misr: al-Soltaniya be al-Matbaa al-Kobra al-Amiriya.
- Barqi, Ahmad ibn mohammad ibn khaled, (no date), al-Mahasen, Researched by Seyyed Jalal al-Din Hoseini, Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiya.
- Bostani, Qasem, (2007), Evaluation Of the Hadith Of the Society Of the Prophets Lanworth, Shia Studies, (20), p:81-96.
- Bashar Avad Maarooof, (2008), al-Zahabi Va Menhajoho fi Ketab Tarikh al-Eslam, Beirut: Dar al-Gharb al-Eslami.
- Baghdadi, Abd al-Qaher ibn Taher, (2022), al-Farq Bain al-Farq Va Bayan al-Ferqa al-Najiya, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida.
- Islamic Encyclopedia Foundation, (1983), Encyclopedia of Islamic World, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
- Beyhaqi, Ahmad ibn Hosein, (no date), al-Sonan al-Kobra, Beirut: Dar al-Fekr.
- Termezi, Abu Iisa Mohammad, (1982), Sonan Termezi, Beirut: Dar al-Fekr.
- Tohidi Niya, Rouhollah, (2014), Analyzing how Imam Baqir and Imam Sadiq interacted with the Batriya sect, Quarterly Scientific Journal Of Islamic History, (2), p:125-155.
- Thaqafi, Ebrahim ibn Mohammad, (2003), al-Gharat, Researched by Seyyed Jalal al-Din Hoseini, Qom: Dar al-Kotob al-Eslamiya.
- Jafari Harandi, Mohammad, (2014), The Criteria and how to apply taqiyyah During the Presence Of innocents, Quarterly Journal Of Fiqh and Islamic Law Research, (35), 11-44.
- Jafariyan, Rasoul, (2002), Hayat Fekri Va siyasi Imaman shia, Qom: Ansariyan.
- Johari, Ahmad ibn Abd al-Aziz, (1992), al-Saqifeh Va Fadak, Researched by Mohammad hadi Amini, Beirut: Sherkat al-Kotobi.

- Hakem Neishabouri, Abu Abdollah, (1990), al-Mostadrac Ala al-Sahihain, Researched by Mostafa abd al-Qader ata, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Haskani, Obaydollah ibn Abdollah, (1990), Shavahed al-Tanzil Le Qavaed al-Tafzil, Researched by Mohammad Baqir Mahmoodi, Tehran: Majma Ihya al-Thaqafa al-Eslamiya.
- Hoseini Milani, Ali, (2006), al-Shora fi al-Emama, Qom: al-Haqaeq.
- Hoseini Milani, Ali, (2009), Imamat Amir al-Momenin dar Sanjesh Kherad, Qom: al-Haqaeq.
- Hoseini Milani, Ali, (2008), Hadith Eqteda be Sheykheyn dar Tarazooye Naqd, Qom: al-Haqaeq.
- Hoseini Milani, Ali, (2007), Fadak dar Faraz Va Nashib, Qom: al-Haqaeq.
- Hoseini Milani, Ali, (2006), Masale Fadak Va Hadith Enna Maasher al-Anbiya La Nooras, Qom: al-Haqaeq.
- Hoseini Milani, Ali, (2008), Mazloumiya al-Zahra, Qom: al-Haqaeq.
- Helli, Hasan ibn Yousof, (2002), Tartib Kholasat al-Aqval fi Marefat al-Rejal, Researched by Astan Qods Razavi Hadith Group Islamic Research Foundation, Mashhad: Astan Qods Razavi Islamic Research Foundation.
- Helli, Hasan ibn Yousof, (1990), Rejal al-Allameh al-Helli, Researched by Mohammad Sadiq Bah al-Oloum, Najaf: Dav al-Zakhaer.
- Hemavi, Yaqoot, (1978), Mojam al-Boldan, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
- Hanafi, Alimohammad Fath al-Din, (2008), Falak al-najat fi al-imamat Va al-Salat, Researched by Molla AhmadAli Mohammad Jafar, Qom: Tebyan Cultural and Information Institute.
- Khersan, Seyyed Mohammad Mahdi, (2006), al-Mohsen al-Sebt Moloud Am Saqat, Naqaresh: Dalil Ma.
- Khatib Baghdadi, Ahmad ibn Ali, (1996), Tarikh Baghdad Researched by Mostafa abd al-Qader Ata, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Khoeii, Abu al-Qasem, (1992), Mojam Rejal al-Hadith Va Tafsil Tabaqat al-Rovat, no place, no Publisher.
- Dareqotni, Abu al-Hasan Ali ibn Noman ibn Dinar al-Baghdadi, (1998), Fazaal al-Sahaba va Manaqebhem va Qaol Baazeham fi Baaz, al-Mamlakat al-Arabiya al-Saoudiya: Maktaba al-Ghoraba al-Asariya.
- Dinevari, ibn Qotaybeh, (1989), al-Emama va al-Siyasa, Researched by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Azvaa.
- Zahabi, Shams al-Din, (2004), Tazhib Tahzib al-Kamal fi Asmae al-Rejal, Researched by Anim Abbas ghanim and Majdi al-Seyyed Amin, Qaerah: al-Farouq al-Haditha.

- Zahabi, Shams al-Din, (2006), Seyar Aalam al-Nobalaa, Qaherah: Dar al-Hadith.
- Zahabi, Shams al-Din, (2003), Mizan al-Etedal fi Naqd al-Rejal, Beirut: Dar al-Marefa.
- Al-Razi al-Lalkaeii, Hebatollah ibn al-hasan ibn al-Mansour al-Tabari, (2002), Sharh Osoul Eteqad Ahl al-Sonna va al-Jamaat, Researched by Ahmad al-Ghamedi, al-Saoudiya: Dar Tayyeba.
- Razi, Mohammad ibn Hesani, (1992), Tafsir al-Quran, Tehran: Asatir.
- Razi, Abu Ali Moskoviyeh, (2000), Tajareb al-Omam, Tehran: Soroush.
- Ravandi, Qotb al-Din Saiid ibn Hebatollah, (1988), al-Kharaej Va al-Jaraeh, Qom: Moassese al-Emam al-Mahdi.
- Rahmati, Mohammad Kazem, (2009), Essays On the History Of Zeidiyyah and Imamiyyah, Tehran: Basiirat.
- Rafaat, Mohsen, (2019), Hadith The Rebirth of Imam Sadiq Az Abu Bakr Dar Sanjeye Naqd, Two Quarterly Books Of Qayyem, (21), 265-296.
- Rahbar, Mohammad Taqi, (2000), Fadak Namade Mazlumiyyat Ahlebeit, Miqate Haj, (34), 158- 185.
- Zereqli, Kheyr al-Din, (1980), al-Aalaam, Beirut: Dar al-Elm.
- Saboki, Abd al-Vahhab, (1986), Moiid al-Neam va Mobid al-Neqam, Beirut: Moassesa al-Kotob al-Thaqafiya.
- Soyouti, Jalal al-Din, (no date), al-Dorr al-Mansour, Beirut: Dar al-Maarefa.
- Soyouti, Jalal al-Din, (1982), Tabaqat al-Hefaz, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Shafeii, Ali ibn Abdollah ibn Ahmad, al-Samhoodi, Noor al-Din, (1998), Vafa al-Vafa be Akhbar Dar al-Mostafa, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Shahrestani, Mohammad ibn Abd al-Karim, (no date), al-Melal Va al-Nehal, no Place, Moassese al-Halabi.
- Shoushtari, Mohammad Taqi, (1989), Qamous al-Rejal, Qom: Moassese al-Nashr al-Eslami.
- Shoushtari, Noorollah ibn Sharif al-Din, (1947), al-Savarem al-Mohreqah fi Naqd al-Savaeq al-Mohreqah, Researched by Jalal al-Din Hoseini, Tehran: Matbaat al-nehzat.
- Safadi, Salah al-Din Khalil, (1999), al-Vafi be al-Vafayat, Researched by Ahmad al-Arnaout, Mostafa Torki, Beirut: Dar Ihya al-Torath.
- Tatabaei, Mohammad Hosein, (1970), al-Mizan fi tafsir al-Quran, Beirut: Moassese al-Aalami Le al-Matbouat.
- Tabarani, Soleiman ibn Ahmad, (2007), al-Tafsir al-Kabir, Ordon: Dar al-Kotob al-Thaqafi.

- Tabari, Abu Jafar Mohammah ibn Jarir, (1967), Tarikh al-Tabari, Researched by mohammad abu al-Fazl Ebrahim, Beirut: Dar al-Torath.
- Tabari, Abu Jafar Mohammah ibn Jarir, (1991), Jame al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Marefa.
- Tahavi, Ahmad ibn Mohammad, (1993), Sharh Maani al-Aasar, Researched by Mohammad Zohri al-Najjar, Mohammad seyeyed Jad al-Haq, Aalam al-Kotob.
- Tousi, Mohammad ibn Hasan, (1986), tahzib al-Ahkam, Researched by seyeyed hasan Khersan, Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiya.
- Tousi, Mohammad ibn Hasan, (1994), Rejal al-Tousi, Researched by Javad Qayyoumi Esfahani, Qom: Moassese al-Nashr al-Eslami,
- Tousi, Mohammad ibn Hasan, (no date), al-Tebyan fi Tafsir al-Quran, Researched by Ahmad Habib Aameli, Beirut: Dar al-Torath al-Arabi.
- Tyyeb, Abd al-Hosein, (1990), Atib al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Eslam.
- al-Aameli, (2001), al-Entesar, Beirut: Dar al-Sirah.
- Aameli, Seyyed Jafar Morteza, (1997), Measat al-Zahra, Beirut: Dar al-Sirah,
- Ejli, Ahmad ibn Abdollah, (no date), Marefa al-Theqat al-Madina al-Monavvarah, Maktaba al-Dar.
- Esami, Abd al-Malek ibn Hosein, (1998), Samx al-Nojoun al-Avali fi Anbae al-Avael Va al-Tavali, Researched by Ahmad abd al-Mojoud Moavvaz, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Aqili, Abu Jafar Mohammad ibn Amr, (1983), al-Zoafa al-Kabir, Researched by Abd al-Moti Amin Qaliji, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Ali al-Salous, Ali ibn Ahmad, (2003), Maa Al-Athna Ashariya fi al-Osoul Va al-Forou, Riyaz: Dar al-Fazila.
- Fatehi Nezhad, Enayatollah, (1998), ibn Shobbah, The great Islamic Encyclopedia, Kazem Mousavi Bojnourdi.
- Fahimi Tabar, Hamid Reza, (2013), A Comparative Study Hadith of La nourath ma Tarakna Sadaqah Az Manzare Fariqeyn, Hadith Study, (10), 35- 56.
- Qazi Noman, Abu Hanife Mohammad ibn Noman, (1963), Daaem al-Eslam, Qaherah: Asef ib Ali Asghar Feyzi.
- Qoshiri Neyshabouri, Moslem ibn Hajjaj, (no date), Sahih al-Moslem, Beirut: Dar al-Fekr.
- Qotb, Seyyed, (2004), fi Zelal al-Quran, Beirut: Dar al-Shorouq.
- Qondouzi, Soleyman ibn Ebrahim, (2001), Yanabio al-Mavaddah Le Zo al-Qorba, Researched by Ali ibn Jamal Ashraf Hoseini, Qom: Dar al-Osvah Le Tabaat Va al-Nashr.

- Kashi, Mohammad Omar ibn Abd al-Aziz, (1969), Ekhtiyar Maarefat al-Rejal, Mashhad:Univercity of Mashhad.
- Koufi, Mohammad ibn Soleyman, (1991), Manaqef al-Imam Amir al-Momenin, Researched by Mohammad Baqir Mahmoudi, Qom: Majma ihya al-Thaqafa al-Eslamiya.
- Malek ibn Anas, (no date), al-Modavvana al-Kobra, Beirut: Dar ihya al-Torath al-Arabi.
- Mamaqani, Abdollah, (no date), Tanqih al-Maqal fi Elm al-Rejal, Qom: Moassese Ag al-Beyt.
- Maverdi, Ali, (no date), al-Nokat va al-Oyoun Tafsir Maverdi, Researched by Seyyed ibn Abd al-Maqsoud abd al-Rahim, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya, Manshourat Mohammad Ali Beyzoun.
- Mottaqi, Ali ibn Hesam al-Din, (1988), Kanz al-Ommal, Researched by Bakri Hayani, al-Sheykh Safvat al-Saqa, Beirut: moassesa al-Resala.
- Majlesi, Mohammad Baqir, (1982), Behar al-Anvar al-Jamea Le Oloum al-Aemmat al-Athar, Beirut: Dar ihya al-Torath al-Arabi.
- MajMouat al-Moallefin, (1991), al-Jame fi al-Jarh va al-Taadil, Beirut: Alam al-Kotob.
- Mohammad ibn Mokarram, ibn Manzour al-Ansari, (1981), Mokhtasar Tarikh Demashq Le ibn Asaker, Researched by Rouhiya al-Nahas, Reyaz abd al-Hamid Morad, Mohammad Moti, Demashq: Dar al-Fekr.
- Mezzi, Jamai al-Din, (1979), Thzib al-Kamal fi Asmae al-Rejal, Researched by bashar Avad Maarouf, Beirut: Moassesa al-resalah.
- Masoudi, Ali ibn Hosein, (1988) Morouj al-Zahab Va MaaDen al-Johar, Researched by Asaad Daghar, Qom:Dar al-Hejrah.
- Masoudi, Ali ibn Hosein, (2005), Esbat al-Vasiyyah, Qom: Ansariyan.
- Maarouf al-Hasani, Hashem, (1994), sirat al-Aemmat Athna Ashar, Researched by mohammad Rakhshandeh, Tehran: Amir Kabir.
- Meghravi, Abu Sahl mohammad ibn Abd al-Rahman, (no date), Mosoua Mavaqef al-Salaf fi al-Aqidah Va al-Menhaj Va al-Tarbiyah, Qaherah: al-Maktaba al-Eslamiya Le Nashr Va al-Tozi.
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn Noman, (1992), al-Ekhtesas (A), Researched by Ali Akbar Ghafari and Mahmoud Moharrami Zarandi, Qom: Kongere Jahani Sheykh Mofid.
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn Noman, (1992), al-Amali (B), Researched by Hosein Ostad Vali and Ali Akbar Ghafari, Qom: Kongere Jahani Sheykh Mofid.
- Maqdesi, Ziya al-Din Abu Abdollah Mohammad ibn Abd al-Vahed, (1994), al-Nahy An Sabb al-Ashab Va Ma Fih Men al-Esm Va al-Eqab,

- Researched by Mohammad Ahmad Ashour and Jamal Abd al-Monam al-Koumi, Misr: al-Dar al-Zahabiya.
- Meqrizi, Ahmad ibn Ali, (1999), Emtena al-Asmaa, Researched by Mohammad Abd al-Hamid al-Namisi, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Nasaei, Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Shoayb, (no date), Fazaal al-Sahabah, Beirut: Dar ai-Kotob al-Elmiya.
- Nasaei, Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Shoayb, (1985), al-Zoafa Va al-Matroukin, Beirut: Dar al-Maarefa.
- Namazi Shahroudi, Ali, (1993), Mostadrakate Elm Rejal al-Hadith, Tehran: Farzand Moallef.
- Noori, hosein ibn mohammad Taqi, (2008), Mostadrak al-Vasael Va Mostanbet al-Masael, Researched by Moassese Al al-Bayt Le Ihya al-Torath, Beirut: moassesa Al al-Bayt Bayt Le Ihya al-Torath.
- Yaqoubi, Ahmad ibn Abi Yaqoub, (no date), Tarikh al-Yaqoubi, Beirut: Dar Sader.



دانشگاه امام صادق علیه السلام



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۱۳۷-۱۱۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244020.3720



20.1001.1.20083211.1402.16.2.5.3

تحلیل عنصر پیرنگ در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن کریم

مریم هزارخوانی *

عباس اشرفی **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۲ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

پیرنگ یکی از مهمترین عناصر داستان و به منزله اسکلت داستان است. بررسی این عنصر جهت تبیین لایه‌های کلی داستان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به همین منظور در پژوهش حاضر این عنصر و عناصر وابسته به آن در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته و الگوی پیرنگ داستانک‌ها ارائه گردیده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن به اقتضای مضمون آنها، خیلی پیچیده نیست و نظم طبیعی حوادث در قریب به اتفاق داستانک‌ها رعایت شده و رخدادها همواره در روایت هم‌بسته و زنجیره‌وار اتفاق افتاده، به گونه‌ای که الگوی پیرنگ هر داستانک، بیانگر پیرنگی منطقی و منسجم است. در هر داستانک یک موقعیت دشوار مطرح می‌شود و در پی آن عناصر پیرنگ در جایگاه خود و با هماهنگی و انسجام خاصی به کار رفته؛ هرچند به علت فوق‌العاده موجز بودن این نوع از داستان‌ها، برخی عناصر پیرنگ در تمام داستانک‌ها حضور نداشته و یا با برخی دیگر از عناصر ادغام گردیده‌اند ولی عناصر اصلی در تمامی داستانک‌ها به طور ثابت وجود دارد.

واژگان کلیدی

پیرنگ، پیرنگ در قرآن، داستانک تک‌آیه‌ای، زبان قرآن.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران hezarkhanimaryam@iran.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) ashrafi@atu.ac.ir

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

طرح مسئله

داستان برای افزایش تاثیرگذاری و جلب حداکثری نظر خواننده به سمت تحکیم و دقت نظر در عناصر تشکیل دهنده آن سوق داده شده است. همچنین داستان از این جهت که بر اساس قواعد و معیارهای علمی معینی به نگارش درآمده و هدف خاصی را دنبال می کند، بررسی و تحلیل عناصر آن اهمیت پیدا می کند تا محققان، عقاید و افکار داستان نویسان را به خوانندگان ارائه دهند. داستانک یا داستان کوتاه، داستانی است که در آن عناصر پیرنگ و شخصیت پردازی و صحنه مقتصدانه و ماهرانه صورت گرفته باشد؛ داستانک همه عناصر داستان کوتاه را در خود جمع دارد جز آنکه این عناصر با ایجاز و اختصار همراه است. غالباً داستانها دارای پایانی تکان دهنده و غافلگیر کننده هستند (میرصادقی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۰۵). در این تعریف اختصار و ایجاز و فشردگی، از خصوصیات عمده داستانک محسوب می شود.

پیرنگ یکی از عناصر مهم داستان است که با سایر عناصر ارتباطی تنگاتنگ داشته است به گونه ای که می توان گفت با حضور این عنصر در سراسر داستان میان حوادث نظم و انسجام برقرار می سازد و به طور نامحسوس بر داستان نظارت دارد، تا شخصیتها به درستی پرداخته شده و حوادث با انگیزه ای صحیح طراحی شوند. بدین ترتیب پیرنگ، محتوای داستان را از طریقی درست و منطقی، به سوی هدف داستان، هدایت می کند. اگر پیرنگ داستان، درست و محکم پرداخته شود، نه تنها هر جزء از کردار و گفتار موجود در داستان، جایی و مقامی دارد، بلکه جایی برای ذکر وقایع تصادفی یا گفتارها و توصیفهای اضافی و بی هدف، که نقشی در داستان ندارد، باقی نمی ماند. (فورستر، ۱۳۶۹ش، ص ۹۳)

طرح یا پیرنگ بخش پویای روایت است که شخصیتها را به هم مربوط می سازد و قهرمان و ضد قهرمان را در شرایط متعارض قرار می دهد. (اخوت، ۱۳۷۱ش، ص ۴۴) پیرنگ فقط ترتیب و توالی وقایع نیست بلکه مجموعه سازمان یافته وقایع است. این مجموعه وقایع و حوادث، با رابطه علت و معلولی به هم پیوند خورده و با الگو و نقشه ای مرتب شده است. (میرصادقی، ۱۳۷۶ش، ص ۶۴)

مقاله حاضر پژوهشی است که به تحلیل عنصر پیرنگ، یکی از عناصر هنری داستان، در داستانکهای تک آیه ای قرآن می پردازد تا از رهگذر پژوهش در پیرنگ داستانکهای تک آیه ای قرآن، الگوی ساختاری برای پیرنگ در داستانکهای فوق العاده کوتاه را استخراج نماییم. این پژوهش سعی دارد با استفاده از روش تحلیل محتوا به سوالات ذیل پاسخ دهد:



- ۱- در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن از چه روشی برای پرداخت پیرنگ استفاده شده است؟
 - ۲- داستانک‌ها از منظر مسائل اساسی پیرنگ از قبیل گره افکنی، کشمکش، ایجاد حالت تعلیق و انتظار و گره‌گشایی و غیره چه الگویی را به کار بسته است؟
- این نوشته پس از تعریف و بررسی عنصر پیرنگ، به تبیین این عنصر در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن می‌پردازد و در نهایت الگوی پیرنگ را ارائه می‌دهد.

پیشینه تحقیق

به رغم اهمیت فراوان بررسی و تحلیل پیرنگ در داستان‌های قرآنی تاکنون هیچ کدام از آثار به طور ویژه به پیرنگ در داستانک‌های قرآنی نپرداخته است، می‌توان گفت جز تحقیقاتی در حوزه داستان‌های ادبیات فارسی مانند بررسی و تحلیل عنصر پیرنگ در رمان «الطریق الطویل» اثر نجیب الکیلانی، «پیرنگ و بررسی آن در داستان سیاوش»، «تحلیل ساختار و پیرنگ مقدمه سفر هفت کشور» از فخری هروی، «بررسی ساختارگرایانه پیرنگ حکایت‌های مرزبان نامه» و...، پژوهش چشمگیری در حوزه داستان‌های قرآنی انجام نگرفته است. البته پژوهش‌هایی با محوریت داستان‌های قرآنی در قالب کتاب، پایان نامه و مقاله صورت پذیرفته‌اند منتهی به رغم ارزشمند بودن این آثار به مسئله پیرنگ ورود نکرده‌اند.

مراد ما از داستانک‌ها در این پژوهش، داستان‌هایی است که ضمن دارا بودن تمام عناصر اصلی داستان در یک آیه آمده باشد. علت انتخاب داستانک با محوریت داستانک‌های تک‌آیه‌ای آن است که داستانک‌های قرآنی از آن‌جا که در قالب یک آیه و به صورت موجز بیان شده‌اند و به شکل خلاقانه‌ای مفاهیم بلند اخلاقی و دینی را در چند سطر بیان می‌کنند، بسیار تأثیرگذارند. علاوه بر این در عصر حاضر که عصر الکترونیک است و افراد بیشتر وقت خود را در فضاهای مجازی صرف می‌کنند، لازم است دغدغه‌مندان عرصه دین نیز مطابق با زمان و عصر جدید قدم برداشته و از این ظرفیت برای انتقال مفاهیم دینی به شیوه‌ای نوین اقدام کنند.

چیستی عنصر پیرنگ

«پیرنگ» مرکب از دو بخش «پی» به معنای پایه و بنیاد و «رنگ» به معنای طرح و نقش و نگار می‌باشد پس پیرنگ به معنای «بنیاد نقش و شالوده طرح» است. (میرصادقی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۴۹) این واژه را برای اولین بار دکتر شفیع کدکنی پیشنهاد کرده‌اند.

ایشان معتقدند که پیرنگ از هنر نقاشی پای به عرصه داستان نهاده و همان طرحی است، که نقاش ابتدا روی کاغذ می‌کشد و بعد کامل می‌کند و یا نقشه‌ای است که از روی آن ساختمان را بنا می‌کنند.

این واژه از نظر صاحب نظرانی چون جمال میرصادقی معنای دقیق و نزدیک plot است. (میرصادقی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۴۹) ادوارد مورگان فورستر از واژه پیرنگ که در زبان انگلیسی با واژه plot تعبیر می‌شود (ایبزمز، ۱۹۸۱م، ص ۱۳۷) تعریفی ارائه کرده است که مورد استناد بیشتر محققان قرار گرفته است. وی داستان را نقل رشته‌ای از حوادث، بر حسب توالی زمانی و پی‌رنگ را نقل حوادث، بر اساس موجبیت و روابط علت و معلول، می‌داند. (فورستر، ۱۳۶۹ش، ص ۹۲) بر این اساس این عنصر بیانگر چرایی، علت و انگیزه حوادث داستان است. زمانی پیرنگ داستان به درستی شکل می‌گیرد که هر حادثه، علت و انگیزه‌ای درست و به جا داشته باشد.

این اصطلاح برای نخستین بار از فن شعر ارسطو ماخوذ گردیده است. ارسطو بر آن mythos یعنی طرح اسطوره‌ای نام گذاشته است. (m.h.abrams, 1364, p. 127) ارسطو ضمن گفتاری درباره تراژدی، پیرنگ را یکی از اجزاء شش‌گانه‌ی تراژدی دانسته و آن‌را متشکل از سه بخش اصلی می‌داند: «آغاز» که حتما در پی حادثه‌ای دیگر نیامده باشد، «میان» که هم در پی حادثه‌ای آمده و هم با حوادث دیگر دنبال می‌شود و «پایان» که پیامد طبیعی و منطقی حوادث است. (زرین کوب، ۱۳۸۲ش، ص ۱۳۵)

در دوره معاصر، نگرش غالب درباره پیرنگ، معمولاً به تعریف ساده، ولی کارآمد ای.ام فورستر معطوف است. وی می‌گوید: «پادشاه مرد و آنگاه ملکه مرد» داستان است، درحالی که در عبارت «پادشاه مرد و آنگاه ملکه از غصه دق کرد» پیرنگ لحاظ شده است؛ زیرا علت مرگ ملکه در آن بیان شده است. (ر.ک: فورستر، ۱۳۶۹ش، ص ۱۱۸) به طور کلی تعبیر و برداشت‌های مختلفی از مفهوم پیرنگ رواج دارد، اما در بیشتر آن‌ها یک نقطه‌ی اشتراک دیده می‌شود: پیرنگ با توالی وقایعی ارتباط دارد که تلویحاً یا آشکاراً بر مبنای ترتیب زمانی تنظیم شده‌اند یا علاوه بر پیوستگی زمانی، رابطه علت و معلولی نیز در این توالی نقش دارد.



داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن کریم

با تتبع در قرآن کریم، شش داستانک تک‌آیه احصاء شده است که به قرار زیر است:

ردیف	عنوان داستان	آیه
۱	فرار از مرگ	«أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (بقره/۲۴۳)
۲	محاجه نمرود و ابراهیم	«أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره/۲۵۸)
۳	عزیر نبی و نشان دادن معاد	«أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكُ عَآيَةً لِّلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۲۵۹)
۴	نشان دادن معاد به ابراهیم	«وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذَا يَتُوفَىٰ إِلَيْكَ فَتَمُوتُ أَتَأْمُرُ النَّاسَ بِالسُّجُودِ فَلَا يُسَبِّحُونَكَ إِلَّا هُنَّاءً يَظُنُّونَ إِنَّمَا تُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ أَعْمَىٰ فَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِمْ خَسَبُوا وَ لَا يَذَّكَّرُونَ» (بقره/۲۶۰)
۵	یار غار پیامبر	«إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه/۴۰)
۶	ملک سلیمان	«وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هِرُوتَ وَ مَازُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِصَآئِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَ لَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره/۱۰۲)

۱-۱. بررسی عناصر پیرنگ در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن کریم

عنصر پیرنگ متشکل از هشت عنصر به ترتیب ذیل است که در ادامه به صورت دقیق همه آنها را بررسی خواهیم کرد: ۱. گره‌افکنی، ۲. کشمکش، ۳. اشتیاق و تعلیق، ۴. بحران، ۵. نقطه اوج، ۶. کشف و وقوف، ۷. دگرگونی، ۸. گره‌گشایی.

۱-۱-۱. گره‌افکنی

گره‌افکنی مرحله‌ای از داستان است، که در آن با به هم گره خوردن حوادث، وضعیت و موقعیت دشواری ظاهر شده و خط اصلی پیرنگ دگرگون می‌شود. (ولک، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۶۶) گره افکنی به هم انداختن حوادث و اموری است که پیرنگ داستان را گسترش می‌دهد، به عبارت دیگر وضعیت و موقعیت دشواری است که بعضی اوقات به طور ناگهانی ظاهر می‌شود و برنامه‌ها، راه و روشها و نگرشهایی را که وجود دارد؛ تغییر می‌دهد. (میرصادقی، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۳۰) گره افکنی را گاهی «واقعۀ اوج گیرنده» نیز می‌نامند. (ایبرمز و هرفم، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۳۰) از آنجا که ابتدای داستان با به هم خوردن حوادث آغاز می‌شود واژه گره‌افکنی برای آغاز داستان مناسب است. (مهاجر و نبوی، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۲) این عمل بدین صورت است که نویسنده در آغاز طرح، گرهی در داستان ایجاد می‌کند و به اصطلاح حالت بغرنجی به وجود می‌آورد تا در نتیجه آن، درگیری شخصیت‌ها پدید آید. (زودرنج، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۷)

گره‌افکنی هر مانعی است که برای شخصیت داستان پیش می‌آید و او را دچار دردسر می‌کند و شخصیتی که گرفتار شده، آزمون شونده نامیده می‌شود. گره‌افکنی می‌تواند از سوی شخص دیگری به آزمون شونده وارد شود مانند داستانک ملک سلیمان و یا می‌تواند نتیجه عمل یا اعتقاد شخصیت‌ها باشد مانند داستان فرار از مرگ. در تمام داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن، یک گره وجود دارد که در پایان داستان، آن گره باز می‌شود. در داستانک ملک سلیمان تبعیت مردم از شیاطین و سحر خانواده‌ها گره‌افکنی داستان است.

• در داستانک عزیر نبی، جمله تردیدگونه پیامبر خدا، گره داستان است: «قَالَ أَلَيْسَ لِي بِذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِي» (بقره/۲۸۶).



- در داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع)، درخواست اطمینان قلب و یقین ایشان گره داستان است: «وَ إِذْ قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ» (بقره/۲۶۰).
- در داستانک یار غار پیامبر(ص)، خطری که پیامبر را تهدید می‌کند و تعقیب ایشان توسط کفار، گره داستان است: «إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (توبه/۴۰).
- در داستانک فرار از مرگ، عمل خروج مردم از شهر برای فرار از عذاب الهی و عذابی که به دنبال آن‌ها در حرکت بود گره داستان است: «أَمْ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ» (بقره/۲۵۸).
- در داستانک محاجه ابراهیم(ع)، مقاومت فرد کافر در مقابل جبهه حق، گره داستان است: «أَمْ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَافُوا إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ» (بقره/۲۵۸).

۲-۱. کشمکش

کشمکش در اصطلاح از مقابله شخصیت با نیروهای موجود در داستان کشمکش آفریده می‌شود. این رویارویی گاه به صورت مقابله شخصیت اصلی با شخصیت مخالف، و گاه به شکل رودررو شدن دو طرز تفکر، و یا مقابله فرد با سرنوشت و غیره ایجاد می‌شود. (رضایی، ۱۳۸۲ش، ص ۶۲) کشمکش به دراماتیک شدن حادثه در داستان کمک می‌کند و بدان گرما و سرزندگی می‌بخشد (جوهر، ۱۳۷۲ش، ص ۲۹). به عقیده پراین، کشمکش بر اساس نیروهایی که با یکدیگر به منازعه برخاسته‌اند به سه دسته ذیل تقسیم می‌شود: الف) انسان بر ضد انسان، ب) انسان بر ضد طبیعت، ج) انسان بر ضد خودش (سلیمانی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۸).

به عبارت دیگر کشمکش گاهی خارج است، یعنی در خارج از شخصیت و محیط جریان دارد، گاهی نیز داخلی است، یعنی در اعماق شخصیت صورت می‌گیرد. (جوهر، ۱۳۷۲ش، ص ۲۹) معارض شخصیتی است که بر سر اجرای خواسته‌های آزمون شونده مانع ایجاد می‌کند و این شخصیت ممکن است اعم از انسان باشد. مانند داستانک محاجه ابراهیم(ع) و یار غار پیامبر(ص) و یا موجودات ماوراءالطبیعه مانند داستانک ملک سلیمان و یا فرار از مرگ. تفاوت این قسمت در آن است که کشمکش با معارض در تمام داستانک‌های قرآنی وجود ندارد مانند داستانک عزیر نبی.

- کشمکش در داستانک ملک سلیمان آنجا شکل می‌گیرد که شیاطین به مردم سحر آموزش داده بودند و از این رهگذر بین زن و همسرش اختلاف می‌انداختند: «وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» (بقره/۱۰۲). کشمکش از نوع انسان بر ضد انسان است و به گفته خود داستان انسان بر ضد خودش نیز هست: «وَ لَيْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره/۱۰۲).
 - کشمکش در داستانک فرار از مرگ از نوع انسان بر ضد خودش است، مردم خاطی به گمان خود می‌توانند با خروج از شهر از عذاب الهی فرار کنند، در حالی که عذاب آن‌ها را فرا می‌گیرد: «أَمْ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ» (بقره/۲۴۳). در این داستانک گره‌افکنی و کشمکش با یکدیگر ادغام شده‌است.
 - کشمکش در داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع)، پس از مطرح کردن خواسته خود، خداوند با پیامبرش در خصوص علت همچنین درخواستی سوال می‌کند و این می‌تواند عنصر کشمکش در این داستانک محسوب شود: «قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنَّ لِيُطْمَئِنُّ قَلْبِي» (بقره/۲۶۰). کشمکش در این داستانک از نوع انسان بر ضد خودش است، ابراهیم(ع) با مطرح کردن این خواسته خود را در معرض حوادثی خارق العاده‌ای قرار می‌دهد که برای انسان عجیب و بهت‌آور است.
 - کشمکش در داستانک یار غار پیامبر، از نوع انسان بر ضد انسان است، کفار در تعقیب رسول خدا و ضربه زدن به ایشان برآمدند: «إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (توبه/۴۰). در این داستانک عنصر گره‌افکنی و کشمکش با یکدیگر ادغام شده‌است.
 - کشمکش در داستانک محاجه ابراهیم(ع) از نوع انسان بر ضد انسان است آنجا که ابراهیم(ع) اقدام به معرفی خداوند حقیقی می‌کند و می‌گوید: خداوند من کسی است که زنده می‌کند و میمیراند مدعی می‌شود: «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِی وَ یُمِیتُ» (بقره/۲۵۸).
- در داستانک‌های تک‌آیه‌ای با دو نوع کشمکش انسان بر ضد انسان و انسان بر ضد خودش مواجه هستیم که بسامد انسان بر ضد انسان بیشتر است، هرچند با این نگاه که قرآن آنجا که انسان بر علیه انسان اقدام می‌کند نیز آن عمل را بر علیه خودش تلقی می‌کند می‌توان گفت که بسامد یکسانی دارند. نکته دیگر آن‌که در برخی از داستانک‌ها عنصر گره‌افکنی و کشمکش به گونه‌ای ماهرانه با یکدیگر تلفیق شده‌اند به طوری که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر مجزا نمود.



۳-۱. بحران

بحران لحظه‌ای در داستان را گویند که کشمکش به اوج می‌رسد و منجر به تصمیم‌گیری می‌شود. (داد، ۱۳۷۸ش، ص ۴۶) بحران داستان لحظه یا دوره‌ای از زمان است که در آن تغییر قطعی داستان به وقوع می‌پیوندد. (یونسی، ۱۳۶۹ش، ص ۳۴۸) بحران داستان را غافلگیری نیز نامیده‌اند. غافلگیری عبارت از مواجه ساختن خواننده با وضعیت یا رخدادی ناگهانی و غیر قابل پیش‌بینی است.

این عنصر گاهی به صورتی ترسیم می‌شود که هرچند ما توقع رخ دادن آن را داریم؛ اما با نوعی از تعجب و شگفتی همراه است. گاهی نیز به صورتی ترسیم می‌شود که کاملاً ناگهانی و غیر قابل انتظار است. (بستانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۱) بحران در نتیجه افزایش و شدت یافتن درگیری‌ها و کشمکش‌ها به وجود می‌آید؛ بنابراین با توجه به میزان شدت کشمکش در روند عملی داستان ممکن است بحران‌های متعددی رخ دهد که هر یک در فرا رسیدن نقطه اوج کمک کند اما قاعده کلی ترتیب قرار گرفتن بحران‌ها در داستان باید به گونه‌ای باشد که شدت آن‌ها افزایش یابد؛ به این معنی که شدت بحران دوم بیش از بحران اول، بحران سوم بیش از بحران دوم و تا آخر باشد همچنین نویسنده نباید هیچ یک از بحران‌ها را آنچنان برجسته سازد که از قدرت اوج واقعی داستان بکاهد. (یونسی، ۱۳۶۹ش، ص ۳۵۴)

بنابراین، داستان می‌تواند بحران‌های متعددی داشته باشد. اما آنچه به عنوان بحران مورد نظر ماست بحران اصلی داستان، یعنی بحرانی که با رساندن کشمکش به بالاترین حد، زمینه‌ساز رسیدن به نقطه اوج گردد. اگر پیرنگ را یک هرم بپنداریم، کشمکش و بحران باید تا پس از نقطه اوج با شدت کمتر ادامه یابند تا به گره‌گشایی بیانجامد پس بحران اصلی داستان را می‌توان واپسین بحران قبل از اوج داستان دانست. (مستور، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷)

- در داستانک محاجه ابراهیم(ع)، بحران آنجاست که شخص کافر در مقابل سخن ابراهیم(ع)، خود مدعی زنده کردن و میراندن می‌شود: «قَالَ أَنَا أُخِي وَ أُمِيثُ» (بقره/۲۵۸).
- در داستانک عزیر نبی، بحران داستان میراندن صد ساله ایشان است: «فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ» (بقره/۲۵۹).

- در داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع)، بحران آنجاست که خداوند برای نشان دادن معاد دستورالعمل‌هایی را به ایشان می‌گوید که انجام دهد درحالی که علی‌الظاهر این اعمال برای

خواننده، عجیب و بی ربط به خواسته ابراهیم (ع) می‌نماید: «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا» (بقره/۲۶۰).

• در داستانک ملک سلیمان، بحران و کشمکش با یکدیگر ادغام شده‌اند و تقابل شیاطین با جبهه حق و پیشروی آنان و آموزش سحر به مردم همان بحران داستان است: «وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» (بقره/۱۰۲).

• در داستانک فرار از مرگ، بحران داستان، مرگ مردم شهر است با وجود فرار از شهر: «فَقَالَ اللَّهُ مُتَوَاتًا» (بقره/۲۴۳).

• در داستانک یار غار پیامبر، بحران داستان جایی است که ایشان و همراهش با هم در غار پناه گرفته و اضطراب به اوج خود رسیده است و پیامبر در حال آرام کردن همراه خود است: «ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (توبه/۴۰).

بنابراین در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن گاه عنصر کشمکش و بحران ادغام می‌شوند.

۴-۱. اشتیاق و تعلیق

اولین ویژگی که خوانندگان برای یک داستان خوب ذکر می‌کنند اشتیاق و انتظار است (بستانی، ۱۴۰۹م، ص ۳۱) بدون انتظار، شکست داستان قطعی است چه اگر انتظاری نباشد، رغبتی وجود نخواهد داشت (یونسی، ۱۳۶۹ش، ص ۳۵۰). این مرحله که پس از وقوع کشمکش در داستان رخ می‌دهد بدین شرح است:

«شور و هیجان و علاقه‌ی ایجاد شده در خواننده است که از رهگذر آن مشتاقانه و بی‌صبرانه منتظر دانستن پایان ماجرا می‌ماند» (رضایی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۲۸).

این حالت زمانی اتفاق می‌افتد که میان خواننده و یکی از شخصیت‌های داستان (به ویژه شخصیت اصلی) در اثر همدردی یا همذات پنداری، صمیمیت ایجاد شده و این صمیمیت او را مایل به دانستن سرانجام داستان کند، اما فرایند ارائه اطلاعات به گونه‌ای طراحی می‌شود که نتواند سرانجام داستان را دقیقاً حدس بزند. (مستور، ۱۳۸۷ش، ص ۲۱) گاهی یک وضعیت و موقعیت غیر عادی خوانندگان را مشتاق تحلیل و تشریح می‌گرداند و گاه قرار دادن شخصیت داستانی میان دو راه، و یا دو عمل، منجر به ایجاد این احساس در مخاطب می‌گردد (سلیمانی،



۱۳۶۵ش، ص ۳۲) به طوری که مخاطب را بر آن می‌دارد تا درباره وضعیت ایجاد شده یا سرنوشت شخصیت مورد نظر، حدس‌هایی بزند؛ تا بداند حدس‌هایش درست بوده یا نه، بر این احساس باقی بماند. می‌توان گفت این مرحله از داستان بر دو اصل مهم استوار است:

«اول برانگیختن حس تمایل به دانستن ادامه داستان در مخاطب، و دوم عدم توانایی خواننده در پیش بینی قاطع ادامه ماجرا» (مستور، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲).

در داستانک‌های قرآنی در بخش تعلیق و انتظار به دنبال آن قسمت‌هایی هستیم که مخاطب را به دنبال خود می‌کشاند، پرسش‌هایی مانند «پس بعد؟ چرا؟ چگونه؟» را در خواننده ایجاد می‌کند.

- در داستانک محاجه ابراهیم(ع)، قسمت بحران همان قسمتی است که حس انتظار و تعلیق را در خواننده ایجاد می‌کند، مخاطب که تا اینجای داستان با شخصیت ابراهیم(ع) احساس صمیمیت کرده است با سخن نمرود: «قَالَ أَنَا أُخِي وَ أُمِيثُ» (بقره/۲۴۳)، حالتی که بعد از این سخن، ابراهیم(ع) چه خواهد کرد در او ایجاد می‌شود.

- در داستانک عزیر نبی، بحران داستان میراندن صد ساله ایشان است: «فَأَمَانَةَ اللَّهِ مِائَةَ عَامٍ» (بقره/۲۵۹).

- در داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع) نیز عنصر بحران و انتظار و تعلیق با یکدیگر تلفیق شده‌اند، بعد از اینکه خداوند برای نشان دادن معاد دستورالعمل‌هایی عجیب و دور از ذهن را برای برآورده ساختن خواسته ابراهیم(ع) مطرح می‌کند: «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا» (بقره/۲۶۰). خواننده با دو سوال چرا؟ و بعد چه خواهد شد؟ به انتظار و اشتیاق داستان می‌نشیند.

- در داستانک ملک سلیمان، عناصر بحران و کشمکش و انتظار و اشتیاق با یکدیگر ادغام شده‌اند آنجا که تقابل شیاطین با جبهه حق و پیشروی آنان و آموزش سحر به مردم مطرح می‌شود مخاطبان همراه با قهرمان داستان (سلیمان نبی) به دنبال پیدا کردن راه حل و اینکه چه خواهد شد هستند و اینگونه برای شنیدن چگونگی خروج از این بحران به انتظار می‌نشینند: «وَلِكُرْئِ الشَّيَاطِينِ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» (بقره/۱۰۲).

- در داستانک فرار از مرگ، انتظار و اشتیاق داستان، درست با نقطه گره افکنی داستان همزمان است آنجا که داستان، فرار دست جمعی مردم را به منظور فرار از مرگ توصیف می‌کند:

«أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ» (بقره/۲۴۳)، خواننده با اشتیاق منتظر است تا بشنود در ادامه چه اتفاقی می‌افتد.

• در داستانک یار غار پیامبر نیز انتظار و اشتیاق درست با نقطه بحران داستان شکل می‌گیرد؛ آنجایی که ایشان و همراهش با هم در غار پناه گرفته و اضطراب به اوج خود رسیده است و پیامبر در حال آرام کردن همراه خود است: «ثَانِي اَثْنَيْنِ اِذْ هُمَا فِي الْغَارِ اِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا» (توبه/۴۰) خواننده همراه با شخصیت اصلی داستان دچار اضطراب و نگرانی می‌شود و به انتظار شنیدن چگونگی رهایی از این موقعیت است.

در اکثر قریب به اتفاق داستانک‌ها عنصر انتظار و اشتیاق دقیقاً با بحران داستان همراه است و خواننده بعد از شنیدن بحران به انتظار خروج از بحران می‌نشیند و البته در یکی از داستانک‌ها انتظار با نقطه گره افکنی همزمان می‌شود.

۱-۵. نقطه اوج

نقطه اوج لحظه‌ای است که کشمکش به بحرانی‌ترین درجه از قوت می‌رسد و معمولاً قهرمان داستان به نحوی به تشخیص موقعیت و تصمیم‌گیری میرسد و عمل داستانی پس از آن در سراشیبی قرار می‌گیرد بر این اساس نقطه اوج اصلی داستان زمانی است که شخصیت اصلی داستان راه خود را انتخاب کرده و سپس تصمیم‌گیری کند چنانچه در داستان چند بحران وجود داشته باشد نقطه اوج اصلی می‌تواند پیش از چند اوج دیگر که شدت کمتری دارند قرار بگیرد. (رضایی، ۱۳۸۲ش، ص ۵۳) پس از این مرحله است که مرحله بعدی داستان که اغلب آن را با گره‌گشایی تعبیر می‌کنند آغاز می‌شود و در آن سرنوشت قهرمان داستان رقم می‌خورد و از آنجا که در این مرحله از داستان احساسات خوانندگان به اوج تلاطم میرسد، نقطه اوج داستان قله‌ی جاذبه و احساس داستان است. (نجم، ۱۹۷۴م، ص ۴۳)

نقطه اوج در داستانک‌های قرآنی را می‌توان تحت دو عنوان مطرح کرد:

۱-۵-۱. یاری یاریگر

شخصی که عامل این یاری است، یاریگر نامیده می‌شود. یاریگر یا به درخواست آزمون شونده او را یاری می‌کند، مانند داستان مقام یقین حضرت ابراهیم(ع) یا او را بدون درخواستی یاری



می‌دهد مانند داستان عزیر نبی و فرار از مرگ. در تمام داستانک‌های تک‌آیه‌ای یاریگر بیرونی است بدان معنا که شخصیتی به آزمون شونده یاری می‌رساند.

- در داستانک ملک سلیمان، نقطه اوج جایی است که دو فرشته به یاری مردم و رسول خدا آمده‌اند و به مردم، باطل سحر آموزش می‌دهند و با مردم سخن گفته و آن‌ها را از اینکه وسیله آزمایش آنان هستند برحذر داشته‌اند: «وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَرُوتَ وَ مَرْوَتَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ» (بقره/۱۰۲).
- در داستانک فرار از مرگ، نقطه اوج یاری خداوند و زنده کردن مجدد مردم شهر است: «ثُمَّ أَحْيَاهُمْ».

- در داستانک عزیر نبی، نقطه اوج داستان لطف و یاری خداوند است که ایشان را پس از صد سال دوباره زنده می‌کند: «ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةً عَامٍ» (بقره/۲۵۹).

- در داستانک یار غار پیامبر نیز نقطه اوج آنجاست که یاری خداوند میرسد و آرامش بر قلب رسولش نازل کرده و او را با سپاهی که دیده نمی‌شوند یاری می‌دهد: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَتَاهُ بُجُودٌ لَمْ تَرَوهَا» (توبه/۴۰).

۲-۵-۱. توفیق / موفقیت

وضعیتی شبیه به وضعیت پس از گرفتاری یا بهتر از وضعیت ابتدایی است مانند داستان عزیر نبی یا مقام یقین ابراهیم(ع)، محاجه ابراهیم یا بازگشت به وضعیت ابتدایی مانند داستانک یار غار پیامبر(ص).

- در داستانک محاجه ابراهیم(ع)، نقطه اوج، زمانی است که ابراهیم(ع) با محاجه خود، بر شخص کافر غالب می‌شود و ایشان توانایی پاسخ ندارد: «قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ» (بقره/۲۵۸).
- در داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع)، نقطه اوج زمانی است که بیان می‌دارد این پرنده‌های خرد شده بر سر کوه‌های مختلف با صدا کردنی جمع شده، زنده می‌شوند و به سوی ابراهیم(ع) می‌شتابند: «ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا» (بقره/۲۶۰).

۶-۱. کشف و وقوف

کشف و وقوف^۱ یا به تعبیر ارسطو Anagnorsis (m.h.abrams, 1364, p. 131) بخش پایانی پیرنگ است که پس از نقطه اوج داستان ظاهر می‌گردد و غالباً با کشف و وقوف آغاز می‌شود. این بخش دگرگونی شخصیت داستان را در پی داشته و سپس به داستان تا رسیدن به گره گشایی سیری نزولی می‌بخشد. (سلیمانی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۲۹) کشف و وقوف مرحله‌ای از داستان است که در آن حقیقتی کشف یا برملا شود و زمینه دگرگونی شخصیت اصلی داستان را فراهم می‌آورد. (ایبرمز و هرفم، ۱۳۸۷ش، ص ۳۳۱) به بیانی دیگر تغییری است که از ناآگاهی به آگاهی. (ارسطو، ۱۳۸۶ش، ص ۶۷) آگاهی شخصیت داستان، نسبت به حقیقتی است که در طول داستان، از آن بی‌خبر بوده است. (ایبرمز و هرفم، ۱۳۸۷ش، ص ۳۳۱)

• تنها در یکی از داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن شاهد این عنصر هستیم و آن داستانک عزیر نبی است؛ آنجا که عزیر بعد از صد سال زنده شده و با سخنان خداوند متوجه می‌شود که چه اتفاقی افتاده است: «قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةً عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكْ ءَايَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا تُمَّ نَكَسُوهَا لَحْمًا» (بقره/۲۵۹).

۷-۱. دگرگونی

دگرگونی^۲ یا به لفظ یونانی ارسطو peripety است. (m.h.abrams, 1364, p. 131) تغییر موقعیت به موقعیت متضاد با آن است و این امر باید با آنچه محتمل یا ضروری است همخوانی و هماهنگی داشته باشد. (ارسطو، ۱۳۸۶ش، ص ۶۶). در دو داستانک تک‌آیه‌ای قرآن، شاهد این عنصر هستیم:

• داستانک عزیر نبی، آنجا که بعد از زنده شدن مجدد بعد از صد سال، صحنه زنده شدن مرکب خود را می‌بیند و اقرار می‌کند که دانستم که خداوند بر هر کاری قادر است: «فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۲۵۹).

^۱Discovery

^۲Reversal of fortunes



• داستانک محاجه ابراهیم(ع)، آنجا که نمرود از ادامه سخن گفتن با ابراهیم(ع) باز می ماند و از حالت مدعی به حالت مبهورت تغییر وضعیت می دهد: «فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» (بقره/۲۵۸).

۸-۱. گره گشایی

گره گشایی به آخرین عنصر ساختاری پیرنگ، می گویند. گره گشایی «نتیجه نهایی رشته حوادث است» (میرصادقی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۹۷) که در آن رازها کشف، معماها حل، سوء تفاهمات برطرف شده، انتظارات به پایان رسیده و سرنوشت شخصیت اصلی مشخص می گردد؛ سرنوشتی که می تواند شکست یا ناکامی و یا موفقیت، کامیابی و پیروزی قطعی باشد.

با اینکه معمولاً گره گشایی قبل از بخش پایانی داستان ها روی می دهد اما گاه پیرنگ به گونه ای طراحی می شود که گره گشایی درست با پایان داستان همراه می شود (مستور، ۱۳۸۷ش، ص ۲۴) در مواردی نیز داستان در نقطه اوج پایان یافته و گره گشایی بر عهده خواننده است تا به کمک تخیل خود و به یاری سرنخ های موجود در داستان، آن را به پایان رساند. (یونسی، ۱۳۶۹ش، ص ۲۲۴) قواعد خاصی در این خصوص وجود ندارد جز یک قاعده کلی و آن اینکه وقتی داستان به اوج رسید باید هر چه زودتر تمام شود زیرا هرگونه تعلل و سستی در این نقطه نتیجه ای جز پایمال کردن داستان در بر ندارد. (سلیمانی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۷۳)

در بیشتر داستانک های تک آیه ای قرآن، گره گشایی و پایان داستان را با عبارتی که نتیجه گیری و پیام اصلی داستان است به اتمام می رسد؛ گاهی نیز گره گشایی درست همان نقطه دگرگونی یا نقطه اوج داستان است.

• در داستانک ملک سلیمان پس از بیان نقطه اوج نزول دو فرشته و آموزش باطل سحر توسط آنان صورت میگیرد و پیام اصلی داستان که همه چیز به دست خداوند است و تا خداوند نخواهد کسی نمی تواند حتی با سحر و جادو به کسی لطمه بزند و همچنین این اعمال نتیجه ای جز خسران ندارد؛ بیان می شود: «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَائِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَ لَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره/۱۰۲).

- در داستانک محاجه ابراهیم، گره‌گشایی با دگرگونی نمرود از حالت مدعی به حالت ناچاری و بهت زدگی، نقطه پایان و گره‌گشایی است که البته با جمله‌ای پیام داستان را بیان میدارد و داستان را به پایان می‌رساند: «جُئِ الَّذِي كَفَرَ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره/۲۵۸).
 - در داستانک یار غار پیامبر، گره‌گشایی با نقطه‌ای که موفقیت و رهایی پیامبر از آن شرایط بغرنج است صورت می‌پذیرد و در نهایت با جمله‌ای که پیام کلی داستان در آن است داستان به پایان می‌رسد: «وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه/۴۰).
 - در داستانک فرار از مرگ گره‌گشایی و نقطه اوج همزمان است؛ آنجا که لطف خدا شامل حال مردم شده و آنان مجدداً زنده می‌شوند و در نهایت با عبارتی که پیام داستان است؛ داستانک به پایان می‌رسد: «ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَا كَيْفَ أُنْكَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (بقره/۲۴۳).
 - در داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع)، گره‌گشایی و نقطه اوج داستان همزمان است، آنجا که پرنده‌های کشته شده، تکه تکه شده و پخش شده با فراخوانی زنده شده و با سرعت به حرکت در می‌آیند، در نهایت نیز داستانک با عبارتی که دربرگیرنده پیام داستان است به پایان می‌رسد: «ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تُبَّيْنُكَ سَعِيًّا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره/۲۶۰).
 - در داستانک عزیز نبی، گره‌گشایی همان‌جاست که دگرگونی در شخصیت اصلی داستان رخ می‌دهد و ایشان در قالب عبارتی هم اقرار به تغییر می‌کند و هم پیام داستان را منتقل می‌کند: «فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۲۵۹).
- بنابراین عنصر گره‌گشایی در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن، اغلب در نقطه اوج و گاه دگرگونی صورت می‌پذیرد و به طور ثابت با عبارتی که دربر دارنده پیام اصلی داستانک است به پایان می‌رسد.

۲. بررسی الگوی پیرنگ در داستانک‌های تک‌آیه‌ای قرآن

پیرنگ در داستانک‌های تک‌آیه‌ای را به طور کلی می‌توان در دو عنوان مطرح کرد:

- الف) پیرنگ مرگ و رستاخیز** مانند داستانک‌های فرار از مرگ، عزیز نبی و مقام یقین ابراهیم(ع).

ب) پیرنگ حسادت و عداوت مانند داستانک‌های محاجه ابراهیم(ع)، یار غار پیامبر، ملک سلیمان.

در واقع سلسله‌های دنباله‌دار گفت‌وگو و حوادث الگویی به دست می‌دهد که آن الگوی پیرنگ در داستانک قرآنی است. هر پیرنگ بر سه پایه استوار است: اول: وضعیتی که امکان دگرگونی را در خود دارد. دوم: حادثه یا دگرگونی. سوم: وضعیتی که محصول تحقق یا عدم تحقق آن امکان است، پدید می‌آید. (احمدی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۶).

در ذیل الگوی پیرنگ در داستانک‌های تک‌آیه‌ای با توجه به مطالب بیان شده، ارائه می‌شود.

۲-۱. داستانک ملک سلیمان

پایه اول: مردم حکومت سلیمان نبی به پیروی از شیاطین رو آورده‌اند و آنان نیز به مردم سحر آموزش می‌دهند و به آن وسیله به اختلاف‌افکنی در خانواده‌ها دامن می‌زنند.

پایه دوم: دو فرشته هاروت و ماروت نازل می‌شوند و به یاری جبهه حق اقدام می‌کنند.

پایه سوم: جامعه به یک آرامش دست پیدا می‌کنند و تحت آموزش دو فرشته قرار می‌گیرند.

بنابراین الگوی پیرنگ در داستانک ملک سلیمان اینگونه قابل ترسیم است:

گره‌افکنی + (کشمکش / بحران / انتظار و اشتیاق) + (نقطه اوج همراه با یاریگری / گره‌گشایی) + پیام اصلی داستانک.

۲-۲. داستانک عزیر نبی

پایه اول: پیامبر خدا از خرابه‌ای عبور می‌کند که ویران شده و از امکان زنده شدن آن مردگان دچار تردید شد.

پایه دوم: خداوند او را به مدت صد سال می‌میراند.

پایه سوم: خداوند او را پس از صد سال مجدد زنده می‌کند و نحوه رستاخیز را در عرصه عمل به او نشان می‌دهد.

بنابراین الگوی پیرنگ در داستانک عزیر نبی اینگونه قابل ترسیم است:

گره‌افکنی + (بحران / انتظار و اشتیاق) + نقطه اوج همراه با یاریگری + کشف و وقوف +
(دگرگونی / گره‌گشایی / پیام اصلی داستانک)

۲-۳. داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع)

پایه اول: ابراهیم(ع) درخواست نشان دادن زنده شدن مردگان را از خداوند مطرح می‌کند.
پایه دوم: گفتگوی بین خداوند و ابراهیم(ع) راجع به علت این درخواست رد و بدل می‌شود.
پایه سوم: خداوند دستورالعملی به ایشان آموزش می‌دهد و به ایشان نحوه زنده شدن مردگان را نشان می‌دهد.
بنابراین الگوی پیرنگ در داستانک نشان دادن معاد به ابراهیم(ع) به شکل زیر قابل ارائه می‌باشد:

گره‌افکنی همراه با درخواست + کشمکش + (بحران / انتظار و اشتیاق) + (نقطه اوج همراه با موفقیت / گره‌گشایی) + پیام اصلی داستانک.

۲-۴. داستانک محاجه ابراهیم(ع)

پایه اول: فردی کافر در مجاورت ابراهیم(ع) زندگی می‌کند و ایشان برای هدایت او اقدام می‌کنند.
پایه دوم: گفتگوی همراه با مجادله و کشمکش بین دو طرف درمی‌گیرد.
پایه سوم: فرد کافر مغلوب و مبهوت باقی می‌ماند.
بنابراین الگوی پیرنگ در داستانک محاجه ابراهیم(ع) به این شکل قابل ارائه است:

گره‌افکنی + کشمکش + (بحران / انتظار و اشتیاق) + نقطه اوج همراه با موفقیت + (دگرگونی / گره‌گشایی) + پیام اصلی داستانک

۲-۵. داستانک یارغار پیامبر(ص)

پایه اول: عده‌ای برای تعقیب و ضربه زدن به پیامبر خدا از شهر خارج می‌شوند.
پایه دوم: ایشان و همراهشان در غار پناه گرفته و در این حین اضطراب و فشار بالا می‌رود.
پایه سوم: خداوند در وهله اول قلب پیامبر را تسکین می‌دهد به گونه‌ای که ایشان همراهشان را دعوت به آرامش می‌کنند و در وهله نهایی ایشان را از خطری که تهدیدشان می‌کرد رها می‌سازد.
بنابراین الگوی پیرنگ در داستانک یارغار پیامبر(ص) به صورت زیر قابل ارائه می‌باشد:

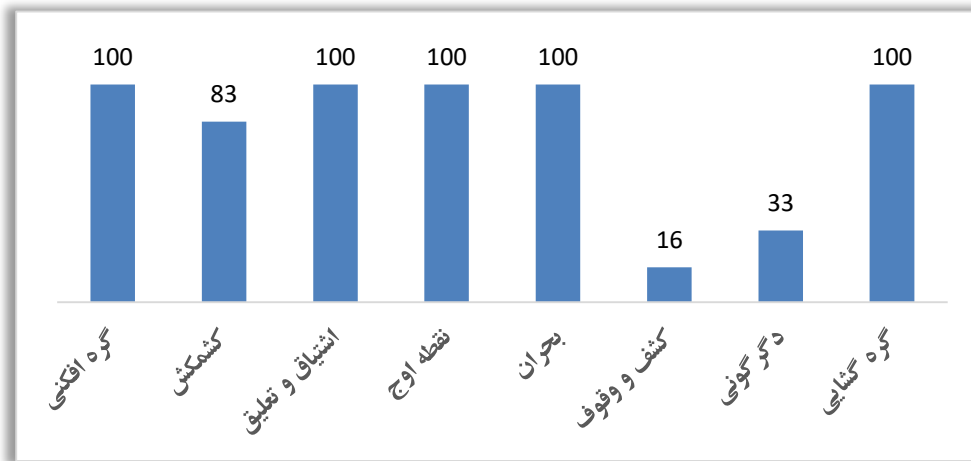
گره‌افکنی + کشمکش + (بحران / انتظار و اشتیاق) + نقطه اوج همراه با یاریگری /
گره‌گشایی) + پیام اصلی داستانک

۲-۶. داستانک فرار از مرگ

پایه اول: مردم خاطی شهر پس از دیدن عذاب الهی برای فرار از آن دست به خروج دست جمعی می‌زنند.
پایه دوم: مرگ آن‌ها را فرا می‌گیرد.
پایه سوم: خداوند با فضل خود آن‌ها را دوباره زنده می‌کند تا این‌بار کارهای شایسته انجام دهند.
بنابراین الگوی پیرنگ داستانک فرار از مرگ به صورت زیر قابل تصور است:

(گره‌افکنی + کشمکش + انتظار و اشتیاق) + بحران + (نقطه اوج همراه با یاریگری / گره-
گشایی) + پیام اصلی داستانک

به طور کلی می توان قسمت های مختلف پیرنگ را که در داستانک های تک آیه ای به همدیگر متصل می شوند و روابط علی و معلولی داستان را شکل می دهند چنین توضیح داد.



نمودار ۱: بسامد به کارگیری عناصر پیرنگ در داستانک ها

همچنین به طور کلی می توان الگوی قسمت های ثابت پیرنگ در داستانک های تک آیه ای قرآن را به قرار ذیل ارائه داد:

گره افکنی + (بحران یا کشمکش همراه با ایجاد انتظار و اشتیاق) + نقطه اوج + پیام اصلی داستانک

نتایج تحقیق

- ۱- داستانک های تک آیه ای به اقتضای مضمون آن پیچیده نیستند و نظم طبیعی حوادث در قریب به اتفاق داستانک ها رعایت شده و رخدادها همواره در روایت به گونه ای هم بسته و زنجیره وار اتفاق افتاده است.
- ۲- ساختار داستانک ها چنان هنرمندانه رسم می شود که خواننده در قالب یک ساختار بی نظیر، معنایی را درک می کند که نویسنده غیر مستقیم بدان اشاره کرده است.
- ۳- عنصر گره افکنی بلافاصله در ابتدای تمام داستانک ها مطرح می شود.

- ۴- عنصر کشمکش در نیمی از داستانک‌ها به طور مستقل وجود دارد و در نیمی دیگر همزمان با گره‌افکنی یا بحران مطرح می‌شود.
- ۵- عنصر بحران نیز در بیشتر داستانک‌ها به طور مستقل وجود دارد و در معدودی از آن همراه با کشمکش است.
- ۶- عنصرانتظار و تعلیق در اغلب داستانک‌ها همراه با نقطه بحران در خواننده ایجاد می‌شود مگر در یک مورد که همراه با گره‌افکنی شکل می‌گیرد.
- ۷- عنصر کشف و وقوف تنها در یکی از داستانک‌ها حضور دارد؛ در واقع داستانک‌های تک‌آیه‌ای به علت موجز بودن، مجال پرداختن به این قسمت را ندارند.
- ۸- عنصر دگرگونی در دو داستانک وجود دارد و در نهایت عنصر گره‌گشایی در اغلب داستانک‌ها همزمان با نقطه اوج است و به تصویر کشیدن صحنه آن به عهده خواننده گذاشته شده است البته در مواردی نیز گره‌گشایی همزمان با دگرگونی ایجاد می‌شود. در پایان تمامی داستانک‌ها پیام اصلی داستان در قالب عبارتی کوتاه بیان می‌شود.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- احمدی، بابک، (۱۳۸۵ش)، *ساختار و تاویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- اخوت، احمد، (۱۳۷۱ش)، *دستور زبان داستان*، اصفهان: نشر فردا.
- ارسطو، (۱۳۸۶ش)، *بوطیقا*، ترجمه هلن اولیایی‌نیا، اصفهان: نشر فردا.
- ایبزمز، میرهوارد؛ گالت هرفم، جفری، (۱۳۸۷ش)، *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی*، ترجمه سعید سبزیان، تهران: رهنما.
- بستانی، محمود، (۱۴۰۹ق)، *الاسلام و الفن الطبعه الاولى*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- جوهر، محمد، (۱۳۷۲ش)، *نگاهی به داستان معاصر عرب*، تهران: بی نا.
- داد، سیما، (۱۳۷۸ش)، *فرهنگ اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی*، تهران: انتشارات مروارید.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۴۳ش)، *لغتنامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضایی، عربعلی، (۱۳۸۲ش)، *واژگان توصیفی ادبیات*، تهران: فرهنگ معاصر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲ش)، *ارسطو و فن شعر*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- زودرنج، صدیقه، (۱۳۸۰ش)، بررسی و تحلیل نقش و جایگاه نجیب الکیلانی در داستان نویسی اسلامی معاصر، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- سلیمانی، محسن، (۱۳۶۵ش)، تاملی دیگر در باب داستان، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- سلیمانی، محسن، (۱۳۷۴ش)، فن داستان نویسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فورستر، ادوارد مورگان، (۱۳۶۹ش)، جنبه های رمان، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نگاه.
- مستور، مصطفی، (۱۳۷۹ش)، مبانی داستان کوتاه، تهران: نشر مرکز.
- مهاجر، مهران؛ نبوی، محمد، (۱۳۸۱ش)، واژگان ادبیات و گفتمان ادبی، تهران: آگه.
- میرصادقی، جمال، (۱۳۷۶ش)، عناصر داستان، تهران: انتشارات سخن.
- میرصادقی، جمال، (۱۳۸۶ش)، ادبیات داستانی قصه، رمانس، داستان کوتاه، رمان، تهران: سخن.
- میرصادقی، میمنت، (۱۳۷۷ش)، واژه نامه هنر داستان نویسی، چاپ اول، تهران: کتاب مهناز.
- نجم، محمد یوسف، (۱۹۷۴م)، فن القصه، بیروت: الطبعه السادسه.
- ولک، رنه، (۱۳۷۵ش)، تاریخ نقد جدید، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر.
- یونسی، ابراهیم، (۱۳۶۹ش)، هنر داستان نویسی، تهران: نگاه.

Bibliography:

- The Holy Qur'an.
- Ahmadi, Babak, (1385), Structure and interpretation of the text, Tehran: Central Publishing.
- Akhot, Ahmad, (1371), Story Grammar, Isfahan: Farda Publishing.
- Aristotle, (1386), Butiqa, translated by Helen Olyaei-nia, Isfahan: Tomorrow.
- Abrams, Mirhovard and Geoffrey Galt Herfam, (1387), Descriptive Dictionary of Literary Terms, translated by Saeed Sabzian, Tehran: Rahnama.
- Bustani, Mahmoud, (1409 AH), Islam and Al-Fan of the first edition, Mashhad: Majmam al-Pakhu al-Islamiyya.
- Javaher, Mohammad (1372), A Look at Contemporary Arab Fiction, Tehran: Bija.
- Dad, Sima, (1378), Dictionary of Persian and European Literary Terms, Bija: Marvarid Publications.

- Dehkhoda, Ali-Akbar (1343), Dictionary, Tehran: Tehran University Press.
- Rezaei, Arab Ali, (2012), Descriptive Vocabulary of Literature, Tehran: Contemporary Culture.
- Zarin Koob, Abdul Hossein, (1382), Aristotle and the Art of Poetry, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Zodranj, Siddiqa, (2010), review and analysis of the role and place of Najib Al-Kilani in contemporary Islamic fiction writing, (Master's degree), Tarbiat Modares University, Tehran: Iran.
- Soleimani, Mohsen, (1365), A different reflection on the story, Tehran: Islamic Propaganda Organization's Art Department.
- Soleimani, Mohsen, (1374), The Art of Storytelling, Bija, Tehran, Tehran: Amirkabir Publications.
- Forster, Edward Morgan, (1369), Aspects of the Novel, translated by Ebrahim Yonsi, Tehran: Negah.
- Mastour, Mustafa, (1379), The Basics of Short Stories, Tehran: Markaz Press.
- Mohajer, Mehran and Mohammad Nabavi, (2011), Vocabulary of Literature and Literary Discourse, Tehran: Agh.
- Mirsadeghi, Jamal, (1376), Story Elements, Tehran: Sokhon Publications.
- Mirsadeghi, Jamal, (1386), fiction literature, stories, romances, short stories, novels, Tehran: Sokhan.
- Mirsadeghi, Maimant, (1377), Dictionary of the art of fiction writing, first edition, Tehran: Mahnaz book.
- Najm, Mohammad Yusuf, (1974 AD), Fan al-Qasa, Beirut, Lebanon: 6th edition.
- Volek, Rene, (1375), New Critical History, translated by Saeed Arbab Shirani, Tehran: Nilofar.
- Yonsi, Ebrahim, (1369), The Art of Story Writing, Tehran: Negah.



تحلیل کمی و کیفی اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن پیش از توحید مصاحف

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۱ روز نزد نویسندگان بوده است.

هادی غلامرضائی *

کاوس روحی برندق **

نصرت نیل ساز ***

محمود کریمی ****

چکیده

از جمله حوادث مهم تاریخ قرآن کریم، واقعه توحید مصاحف است. این رویداد محصول اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن و راهکار ارائه شده برای حل آن می‌باشد. هرچند تاکنون پژوهش‌های مختلفی درباره این واقعه و چگونگی اجرای آن انجام شده اما زمینه این اتفاق یعنی اختلاف مسلمانان مورد غفلت قرار گرفته است و درباره آن شاهد پژوهشی نیستیم. این مقاله درصدد است با نگاهی تاریخی و با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی روایات حاکی از اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن که منجر به توحید مصاحف شد، بپردازد؛ تا ضمن اشاره به پیشینه تاریخی این رخداد، نشان دهد که این اختلاف از چه کمیت و کیفیتی برخوردار بوده و در چه زمان و مکانی بروز و ظهور داشته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد: اولاً بسیاری از تحلیل‌های ارائه شده درباره توحید مصاحف، مورد تأیید نمی‌باشند؛ ثانیاً شاهد غلو و بزرگ‌نمایی در نقل این حادثه تاریخی هستیم؛ ثالثاً اوج اختلاف‌های گزارش شده در سال‌های ۲۳ تا ۲۵ ق هم از جهت کمیت و هم از جهت کیفیت محدود بوده‌اند؛ رابعاً گاه اصلاً اختلاف نه به خاطر قرائت‌های متفاوت بلکه تنها به خاطر انتساب قرآن به برخی از صحابه و از ترس وقوع اختلافی همچون اختلاف اهل کتاب در میان مسلمانان بوده؛ خامساً علت اصلی اختلاف، تفاوت مصحف ابن مسعود با دیگران بوده که منجر به رویارویی شدید اقلیتی محدود با اکثریت جامعه اسلامی شده است.

واژگان کلیدی

توحید مصاحف، اختلاف قرائت، تواتر قرآن، عبدالله بن مسعود.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. hadigholamrezaii@modares.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) k.roohi@modares.ac.ir

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. nilsaz@modares.ac.ir

**** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. karimiimahmoud@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری دانشجو است.

طرح مسئله

از جمله حوادث مهم تاریخ قرآن کریم، واقعه توحید مصاحف است. در این واقعه عثمان دستور داد نسخه واحدی از قرآن کریم به‌عنوان «مصحف امام» تهیه و مابقی مصاحف از بین برده شوند. این پژوهش با این واقعه و چگونگی انجام آن کاری ندارد. حتی به‌دنبال واکاوی این هم نیست که آیا برای حل مشکل به‌وجودآمده راه بهتری وجود داشت یا خیر؟ بلکه می‌خواهد مشکلی را که مسلمانان برای حل آن به فکر توحید مصاحف افتادند، مورد بررسی قرار دهد و با ابعاد مختلف آن بیش‌تر آشنا شود؛ برای نمونه این‌که این اختلاف در چه زمان و مکانی بوده و مسلمانان در چه گستره‌ای و دقیقاً بر سر چه چیزی و به‌چه مقدار با هم اختلاف داشته‌اند؟ به‌عبارت دیگر، اختلاف مسلمانان از چه کمیت و کیفیتی برخوردار بوده‌است؟ از این‌رو، در این نوشتار با روش مطالعه کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی - توصیفی، آن دسته از روایات حاکی از اختلاف مسلمانان پیش از توحید مصاحف، همچون گزاره‌های تاریخی مورد مذاقه قرار می‌گیرند تا مشخص شود این روایات چه داده‌های کمی و کیفی‌ای را ارائه می‌کنند و تا چه مقدار توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های پژوهش حاضر را دارند.

اگرچه تاکنون پژوهش‌هایی درباره توحید مصاحف به‌نگارش درآمده و در اکثر کتب علوم قرآنی این واقعه مطرح شده‌است، اما نویسندگان به پژوهشی که «اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن پیش از توحید مصاحف» را از جهت کمی و کیفی مورد موشکافی قرار دهد، دست نیافتند؛ بنابراین، این پژوهش در موضوع خود نخستین گام است. سلیمانی (۱۳۷۵) در مقاله «بررسی علل توحید مصاحف در عصر عثمان» علل اختلاف مسلمانان را بررسی کرده و به‌خوبی نشان داده است که نباید بین اختلاف قرائت پس از توحید مصاحف با پیش از آن خلط کرد. (صص ۳۳-۳۷) اما در این مقاله که بیش‌تر مبتنی بر آرای علماست و نه روایات حاکی از اختلاف، اولاً به کمیت اختلاف و میزان گسترش آن اصلاً پرداخته نشده است. ثانیاً درباره کیفیت هم هرچند علل اختلاف مشخص شده اما اصلاً به روایات توجهی نشده و علل ذکرشده تنها مبتنی بر عوامل اختلاف قرائت مذکور در کتب علوم قرآنی است؛ از این‌رو، اموری به‌عنوان علل اختلاف مطرح شده‌اند که به‌هیچ‌وجه روایات حاکی از اختلاف پیش از توحید مصاحف آن‌ها را تأیید نمی‌کنند. مقاله «تقد و بررسی جریان توحید المصاحف در زمان خلافت عثمان» نیز مربوط به خود واقعه توحید مصاحف است؛ نه اختلافات منجرشده به آن.

امری که به انجام این تحقیق ضرورت می‌بخشد، روشن شدن پیشینه اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن و ارزیابی و بررسی چرایی وقوع توحید مصاحف است. در اهمیت این مسئله همین بس که با روشن شدن کمیت و کیفیت این اختلاف‌ها و تعیین چارچوب و گستره آن‌ها، لزوم یا عدم لزوم توحید مصاحف و میزان اهمیت و همچنین موفقیت آن مشخص می‌شود؛ و این که آیا راه‌حل بهتر و یا جایگزینی برای رفع این مشکل وجود داشته‌است یا خیر؛ و اگر داشته‌چرا مسلمانان به این تصمیم رسیدند. البته این امور نیازمند پژوهش‌های مستقلی هستند.

در این نوشتار به جای تمرکز بر منابع دست دوم و تحلیلی مستقیماً به سراغ قدیمی‌ترین منابع در دسترس رفته‌ایم و نشان داده‌ایم: ۱. بسیاری از تحلیل‌های ارائه‌شده، اگرچه فرضیه‌های معقولی هستند اما دلیلی آن‌ها را تأیید نمی‌کند؛ ۲. غلو و بزرگ‌نمایی اختصاصی به حوزه فضائل و مناقب ندارد و در نقل حوادث تاریخی نیز شاهد آن هستیم؛ ۳. اختلاف پیش از توحید مصاحف، چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی، به‌گونه‌ای نبوده است که «اصالت انتساب» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۳۳) و یا «صحت تاریخی قرآن» و همچنین «تواتر» آن را با مشکل روبه‌رو کند. (رک: غلامرضائی، ۱۳۹۷)

۱. مفهوم شناسی

عرب‌ها واژه «قرائت» را از زبان آرامی وام گرفته (جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹) و در معنای «ضمیمه چیزی به چیز دیگر» و «جمع کردن» به‌کاربرده‌اند. (جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵) اگر به‌خواندن، «قرائت» گفته می‌شود به‌خاطر این است که در آن، بعضی از حروف و کلمات به‌بعضی دیگر ضمیمه و با هم جمع می‌شوند. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۶۸) قرائت در اصطلاح علوم قرآنی به «گونه‌ای از تلاوت قرآن که دارای ویژگی‌های خاصی است و از نص وحی الهی حکایت می‌کند» گفته می‌شود. (معرفت، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶؛ عترت دوست، ۱۳۹۷، ص ۲۴؛ برای اطلاع از سایر معانی بیان‌شده رک: فضل‌ی، ۱۴۰۵، ص ۵۵) بنابراین، قرآن غیر از قرائت است؛ قرآن الفاظ نازل‌شده بر پیامبر خدا علیه و آله السلام در قالب وحی می‌باشد اما قرائت چگونگی خوانش آن الفاظ (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶۵؛ ذوقی، ۱۳۹۶، ص ۲۱).

اصل الفاظ قرآن و یا اصطلاحاً «سیاهه» و «جوهر» آن‌ها در اکثر قریب به‌اتفاق واژگان، مورد اتفاق‌اند، اما در قرائت درصد کمی از آن‌ها اختلاف رخ داده است که از آن با عنوان «اختلاف قراءت» یاد می‌شود. در حقیقت قرآن دارای نص واحدی است و قرآء بر سر چگونگی خوانش بخش ناچیزی از آن نص واحد با هم اختلاف دارند. مراد از «اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن»

در این پژوهش، معنای مشهور امروزی آن نیست؛ چراکه این معنا یعنی «اختلاف در کیفیت ادای یک کلمه» متعلق به پس از توحید مصاحف و کنار گذاشتن متن‌های متفاوت است؛ نه‌بازه‌زمانی ما در این پژوهش. (سلیمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۴؛ مفتخری، ۱۳۸۴، ص ۶۸) برخی معتقدند که مراد از قرائت، نخست تلاوت قرآن به همراه فراگیری معنا و تفسیر آن بوده‌است. گاهی نیز وقتی گفته می‌شد قرائت، تنها یکی از این دو جزء یعنی تفسیر اراده می‌شد؛ اما پس از تجرید و توحید مصاحف این کلمه به معنای صرف تلاوت واژگان قرآن درآمد (عسکری، ۱۴۱۶، ص ۲۹۴-۲۹۷). اما این معنا نه تنها دلیل متقنی ندارد، بلکه شواهد متعددی برخلاف آن است: اولاً کتب لغت موبد این معنا نیستند و مدعی نیز به این کتب استناد نکرده است؛ ثانیاً واژه قرائت در قرآن و احادیث بدین معنا نیست. (رک: یونس: ۹۴؛ الاسراء: ۷۱؛ الحاقه: ۱۹؛ العلق: ۱؛ ابو عبید، ۱۴۲۶) ثالثاً آنچه به عنوان قرائات صحابه به دست ما رسیده، اختلاف بر سر الفاظ است نه معانی و تفاسیر. (خطیب، ۱۴۲۲) رابعاً حمل قرائت بر تفسیر، متاخر و متأثر از شاذ دانستن قرائات مخالف با رسم الخط است. (ذوقی، ۱۳۹۶، ص ۸۳) اما به هر حال مراد ما از اختلاف در این پژوهش، هرگونه اختلاف مسلمانان درباره الفاظ قرآن و ساختار آن است که شامل اختلاف در «خوانش یک واژه»، «چگونگی یک گزاره قرآنی از جهت واژگان به کاررفته، نگارش، چینش و شمار آن‌ها» و حتی اختلاف در «تعداد سوره و جایگاه آن‌ها» نیز می‌شود.

۲. بحث و تحلیل

پیش از آغاز تحلیل اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن در بازه‌زمانی مورد نظر، لازم است نگاهی به روایاتی که بیان‌گر این رویداد هستند، بیان‌دازیم:

۲-۱. روایات حاکی از اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن

مشهور این است که اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن در مرز آذربایجان و ارمنستان، نگرانی حذیفه از این اختلاف و مراجعه او به عثمان، سبب توحید مصاحف شد؛ اما بر اساس روایات، اختلافی که منجر به توحید مصاحف شد، تنها محدود به این زمان و مکان نبوده است؛ بلکه در شهرهای دیگری نیز مسلمانان با هم اختلاف داشته‌اند. ماجرای اختلاف مسلمانان با توجه به روایات بر این پایه است:



۱-۲-۱. اختلاف در مرز آذربایجان و ارمنستان

حذیفه برای شرکت در فتح ارمنستان و آذربایجان در آن منطقه حضور داشت. (ابوعبید، ۱۴۱۵، ص ۱۵۳؛ بخاری، ۱۴۱۰، ص ۱۰۰؛ سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۸۸؛ نسائی، ۱۴۱۱، ص ۶) اهل عراق و شام هم آمده بودند. (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۱) آن‌ها درباره قرآن دچار اختلاف شدند؛ به گونه‌ای که نزدیک بود بین آن‌ها فتنه و آشوبی به پا شود. (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۳؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۲) اهل شام قرآن را به قرائت ابی‌بن‌کعب و اهل عراق به قرائت ابن‌مسعود می‌خواندند و قرائت یکدیگر را نشنیده بودند. در نتیجه، برخی، برخی دیگر را تکفیر کردند.

برای نمونه، دو نفر در قرائت آیه ۱۹۶ سوره بقره با هم اختلاف پیدا کردند. یکی به همین شکل کنونی قرائت کرد: ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾. اما دیگری آن را به این شکل خواند: «وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ». (طبرانی، ۲۰۰۸، ص ۲۰) حذیفه با شنیدن چنین اختلافی غضبناک گردید، چشمانش قرمز شد و گفت: به خدا سوگند اگر به عثمان برسم به او فرمان می‌دهم که قرآن را یک قرائت قرار دهد. (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۰) حذیفه به سعیدبن‌عاص گفت: در این سفر امری را دیدم که اگر به حال خود رها شود، در قرآن اختلاف رخ می‌دهد و دیگر اوضاع درست نخواهد شد. اهل حمص را دیدم که گمان می‌کردند قرائتشان بهتر از قرائت دیگران است و آن‌ها قرآن را از مقدار فراگرفته بودند. اهل دمشق را دیدم که معتقد بودند قرائتشان بهتر از قرائت دیگران است و اهل کوفه را نیز به همین شکل دیدم. آن‌ها بر قرائت ابن‌مسعود می‌خواندند. اهل بصره نیز مثل همین را می‌گفتند و آن‌ها مطابق قرائت ابوموسی اشعری قرائت می‌کردند و مصحف او را «لباب القلوب» می‌نامیدند. (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۵).

۱-۲-۲. اختلاف در کوفه

در زمان ولیدبن‌عقبه، والی عثمان در کوفه، مردم در مسجد برای فراگیری قرآن حلقه‌حلقه می‌نشستند و هرکس قرآن را از معلمی فرا می‌گرفت. حذیفه شنید مردی می‌گوید: قرائت ابن‌مسعود و دیگری می‌گوید: قرائت ابوموسی. غضبناک شد و به پاخواست و گفت: کسانی که پیش از شما بودند به همین شکل اختلاف پیدا کردند و به خدا قسم به سراغ عثمان می‌روم. (ابن‌حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) اصحاب ابن‌مسعود گفتند: چه چیزی را انکار می‌کنی؟ آیا مطابق قرائت ابن‌مسعود نخوانیم؟ حذیفه و موافقانش غضبناک شدند و به آن‌ها گفتند: شما «اعراب» هستید و

بر خطا پس ساکت شوید. حذیفه گفت به خدا سوگند اگر زنده بمانم و به عثمان برسم، به او مشورت می‌دهم تا بین مردم و این وضعیت مانع شود (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۵).

ابن مسعود به حذیفه گفت: به من خبر رسیده که تو می‌خواهی از عثمان بخواهی قرائت‌ها را یکی کند! حذیفه گفت: بله من از این که گفته شود قرائت فلانی و قرائت فلانی بدم می‌آید؛ در نتیجه همانند اهل کتاب، اختلاف پیدا می‌کنند. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) حاضران از صحابه و تابعین نیز با او موافقت کردند. اما ابن مسعود و اصحابش از این کار ایراد گرفتند و به آن‌ها سخن درشت گفتند. حذیفه به سمت عثمان حرکت کرد و گفت: من انذاردهنده هستم و امت را دریاب. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ص ۵۸۳) اما مطابق یک نقل دیگر ابن مسعود و ابوموسی نیز در مسجد حضور داشتند و مشغول قرائت بودند که حذیفه آمد و گفت: قرائت ابن‌ام‌عبد، قرائت ابوموسی! به خدا قسم به عثمان دستور می‌دهم که قرائت‌ها را یکی و مصحف‌ها را غرق کند (غانم، ۱۴۲۵، ص ۹۰).

۳-۱-۲. اختلاف در مدینه

هر معلمی قرائت خود را از کسی یاد گرفته بود و مطابق همان قرائت به شاگردانش آموزش می‌داد. وقتی شاگردان به هم می‌رسیدند در قرائت قرآن دچار اختلاف می‌شدند. این اختلاف به گوش معلمانشان رسید و برخی، برخی دیگر را تکفیر کردند. مردی قرائت می‌کرد و رفیقش می‌گفت: به خاطر این قرائت کافر شدی. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) و یا یکی از افراد گروهی که از عراق بودند، درباره آیه‌ای سوال کرد. وقتی آن آیه را برای او خواندند، گفت: من به این قرائت کفر می‌ورزم. این خبر در بین مردم پخش شد و درباره قرآن با هم اختلاف پیدا کردند. خبر این امور به عثمان رسید و او در همین رابطه سخن‌رانی کرد (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۹) و گفت: شما با هم اختلاف پیدا کردید در حالی که نزد من هستید؛ پس کسانی که در شهرهای دیگر هستند، اختلافشان بیشتر است. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷؛ علاف، ۱۴۲۰، ص ۱۳۷) شما در قرآن با هم مجادله می‌کنید و می‌گویید: قرائت ابی‌بن‌کعب، قرائت عبدالله بن مسعود و دیگری می‌گوید به خدا سوگند به قرائت تو نمی‌خوانم. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷). ای اصحاب محمد اجتماع کنید و برای مردم مصحف امامی را بنویسید. (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۲)

حذیفه پس از بازگشت به مدینه وارد هیچ خانه‌ای نشد و مستقیماً به سراغ عثمان رفت. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) وقتی به عثمان رسید دید که خود او هم از قضیه اختلاف معلمان و

شاگردان مدینه ناراحت است. (علاف، ۱۴۲۰، ص ۱۳۷) حذیفه به او گفت: این امت را پیش از این که همانند یهود و نصاری در کتاب‌ها با هم اختلاف پیدا کنند، دریاب. عثمان نیز ترسید. (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۱)

۲-۲. تحلیل و بررسی روایات

پس از ذکر درون‌مایه روایات، تحلیل و بررسی آن‌ها آغاز می‌شود تا مشخص شود که این روایات تا چه اندازه توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های مورد نظر را دارند:

۲-۲-۱. گستره اختلاف

در این بخش به بررسی گستره اختلاف از دو بعد زمانی و مکانی می‌پردازیم:

۲-۲-۱-۱. گستره مکانی

مطابق روایات، پیش از توحید مصاحف سه اختلاف به‌طور همزمان در منطقه مرزی آذربایجان و ارمنستان، کوفه و مدینه رخ داده است. چرایی وقوع این اختلاف در مرز کاملاً مشخص است. تا زمانی که مسلمانان در شهر خود زندگی می‌کردند و با مسلمانان شهرهای دیگر رفت‌وآمدی نداشتند، گمان می‌کردند همه مسلمانان قرآن را همانند هم قرائت می‌کنند و در این زمینه اختلافی با هم ندارند؛ در نتیجه، اختلاف موجود نمایان نمی‌شد؛ اما وقتی مسلمانان نواحی مختلف در کنار هم جمع می‌شدند، می‌فهمیدند که هرکدام به‌گونه‌ای متفاوت از دیگری قرآن را قرائت می‌کنند. طبیعی است که اولین احتمالی که به‌ذهن هرکسی خطور می‌کند این است که طرف مقابل دچار اشتباه شده است؛ احتمالی که دقیقاً به‌ذهن دیگری هم خطور کرده است. لذا در مقام تذکر بر می‌آید و وقتی پافشاری طرف مقابل را بر قرائتی که از نگاه او اشتباه است، می‌بیند کار به تکذیب، تکفیر و درگیری می‌کشد. علت این که چنین اختلافی در مدینه نیز رخ داده، کاملاً مشخص است. مدینه در آن زمان مرکز حکومت اسلامی بود؛ بنابراین، حضور مردم از شهرهای مختلف در آن عجیب نیست. لذا در یک روایت از حضور مردمی از عراق در مدینه سخن به‌میان آمده که سبب اختلاف مردم مدینه در قرائت قرآن شدند. (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۹)

اما علت اصلی اختلاف مردم مدینه این بود که معلمان قرآن این شهر، هرکدام قرائت خود را از یک صحابی فراگرفته بودند؛ از این رو، قرائتشان با هم متفاوت بود. اما داستان کوفه متفاوت است. اختلاف در کوفه ناشی از حضور چند نفر از صحابه در آن شهر بود. هرکدام برای خودشان

حلقه درسی و شاگردانی داشتند. شاگردان هر استادی مطابق قرائت استاد خود قرآن را قرائت می‌کردند و کاملاً هم واقف بودند که دیگرانی هستند که قرآن را به‌گونه دیگری قرائت می‌کنند. لذا درباره کوفه خبری یافت نشد که حاکی از تکذیب، تکفیر و درگیری باشد. درگیری زمانی شروع شد که حذیفه پیشنهاد توحید مصاحف را مطرح کرد و با مخالفت ابن مسعود و شاگردانش روبه‌رو شد.

بنابراین، به‌جز منطقه مرزی، کوفه و مدینه از جای دیگر چنین اختلافی بین مردم گزارش نشده است؛ و این‌که عثمان گفته اختلاف مردم شهرهای دیگر بیش‌تر است، تنها یک حدس می‌باشد نه این‌که مبتنی بر گزارش‌هایی باشد؛ (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) و شاهد هم سخنش ناظر به گزارش حذیفه بوده است؛ چراکه هرچند روایات درباره زمان این سخن‌رانی با هم مخالف‌اند، اما به‌نظر قول صحیح ایراد این سخن‌رانی پس از هشدار حذیفه است. علت عدم اختلاف شهرهای دیگر این بوده که مردم آن شهرها مطابق قرائتی که به آن‌ها رسیده بوده، قرائت می‌کردند و با مردم سایر شهرها برخوردی نداشتند؛ لذا دستکم می‌توان مدعی شد که حتی اگر قرائت‌های برخی از شهرهای دیگر نیز با هم متفاوت بوده اما بین مردم یک شهر از این جهت اختلافی نبوده است؛ مگر شهرهایی همچون مدینه و کوفه که مردم قرائت خود را از بیش از یک صحابی فراگرفته و به‌جهت اهمیتشان شاهد حضور مسلمانان زیادی از شهرهای مختلف بوده‌اند.

۲-۱-۲-۲. گستره زمانی

مسئله دیگر زمان وقوع این اختلاف‌ها است. با توجه به این‌که این اختلافات منجر به عکس‌العمل عثمان و در نتیجه توحید مصاحف شد، می‌توان با توجه به این واقعه به‌زمان تقریبی این اختلاف‌ها نیز دست یافت. عثمان در سخن‌رانی خودش گفته است: ای مردم هنوز پانزده سال از زمان پیامبرتان نمی‌گذرد که شما در قرائت با هم اختلاف پیدا کردید! حکومت عثمان پس از قتل عمر بوده است و قتل عمر مطابق قول عامه در اواخر ذی‌الحجه سال ۲۳ق؛ سه ماه کمتر از سیزده سال پس از وفات پیامبر خدا. اگر مراد او از پانزده سال، پانزده سال کامل باشد یعنی دو سال و سه ماه پس از آغاز حکومتش. اما در روایت دیگری که به‌نظر همین روایت درست است، آمده که عثمان گفت: هنوز سیزده سال از زمان پیامبرتان نگذشته است. پس می‌شود اواخر سال ۲۴ق و اوائل سال ۲۵ق که همان وقتی است که مورخین گفته‌اند ارمستان در آن سال فتح شد. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) به‌ویژه که حضور حذیفه در مسجد کوفه در زمان امارت ولید بن عقبه بوده است که

سال ۲۵ق به امارت کوفه رسید و سال ۳۰ق برکنار شد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ص ۸۲ و ۱۰۵) بنابراین، توحید مصاحف در سال‌های اولیه حکومت عثمان شروع شده و این نشان می‌دهد که این اختلاف پیش از او نیز وجود داشته است.

این امر را روایتی که از پسر زبیر نقل شده است نیز تأیید می‌کند: مردی به عمر بن خطاب مراجعه کرد و گفت: مردم در قرائت با هم دچار اختلاف شده‌اند. عمر اراده کرده که مصاحف را جمع کند و آن‌ها را مطابق یک قرائت قرار دهد اما مورد حمله قرار گرفت و پس از مدتی مُرد (آخرین ماه سال ۲۳ق). همان مرد در زمان حکومت عثمان دوباره اختلاف مسلمانان را یادآوری کرد و این بار عثمان اقدام به توحید مصاحف کرد. کسی را پیش عایشه فرستاد از او خواست که صفحه‌ای که پیامبر خدا در آن‌ها قرآن را نوشته است، بیاورد. (ابن شبهه، ۱۳۹۹، ص ۹۹۰)

با قطع نظر از ذیل این حدیث و انتساب آن مصحف به پیامبر خدا و نه ابوبکر، و همچنین ذکر نام عایشه که با سایر احادیث که از حفصه نام برده شده، مخالف است و بعید نیست پسر زبیر در راستای فضیلت‌تراشی برای خاله‌اش، عایشه چنین کاری را کرده باشد، این حدیث نشان می‌دهد که این اختلاف پیش از این هم وجود داشته است. بنابراین، قبل از عثمان هم چنین اختلافی بوده و منجر به درگیری نیز شده بوده است. البته برخی سال ۳۰ق را نیز برای توحید مصاحف مطرح کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۲) که به نظر می‌آید با توجه به زمان‌بر بودن تهیه نسخه‌های مختلف و ارسال آن‌ها به شهرها، سال پایان کار باشد نه آغاز آن. (قاسمی، ۱۳۸۸، ص ۲۱) بنابراین، این اختلاف از نظر مکانی و زمانی در برخی از شهرهای اسلامی و در دهه سوم هجری قمری بوده است؛ اما در شهرهای کوفه و مدینه و در بازه زمانی ۲۳ تا ۲۵ق شدت یافته است و در نتیجه، مسلمانان به فکر توحید مصاحف افتاده‌اند.

۲-۲-۱-۲-۱. چرایی عدم وقوع اختلاف در موسم حج

پس از آشنایی با گستره زمانی و مکانی به‌سوالی که در این زمینه وجود دارد می‌پردازیم. آن پرسش هم این است که چرا چنین اختلافی در مکه مکرمه و سفر حج خودش را نشان نداد؟ هر ساله مسلمانان فراوانی برای عمل حج به مکه آمده و چندین روز را در کنار هم سپری می‌کردند. ولی هیچ گزارشی از اختلاف مسلمانان بر سر قرائت قرآن در سفر حج دیده نشد! مگر چه تفاوتی بین اجتماع مسلمانان در مرز با اجتماع مسلمانان در مکه وجود داشته است؟ بلکه با

توجه به عبادی بودن ماهیت حج، ظهور اختلاف در این زمان و مکان متوقع تر از هر جای دیگر است.

شاید گفته شود که چون حج تمتع در روزهای محدود و خاصی انجام می‌شود، زمان کافی برای آشنایی مسلمانان با قرائت هم و در نتیجه، طرح مسئله اختلاف قراءات فراهم نیست. اما نباید فراموش کرد که در حج اعمالی همچون وقوف در عرفات و مشعرالحرام وجود دارد که مورد اتفاق خاصه و عامه است. (شهیدثانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۰؛ هاشمی، ۱۴۳۲، ج ۷، ص ۱۵۶ و ۱۶۱) هرچند صرف بودن در این مکان و زمان برای تحقق این دو واجب کفایت می‌کند اما چنانکه مستحب است اکثر حجاج در این مدت، به ویژه با احیا نگهداشتن شب عید قربان، وقتشان را صرف قرائت قرآن، دعا و ذکر می‌کنند. (شهید ثانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۲) بنابراین، در همین روزهای محدود هم امکان اطلاع مسلمانان از قرائت‌های مختلف یکدیگر بوده است.

احتمال دیگر این است که چون یکی از محرمات احرام «جدال» است، شاهد نزاع نیستیم. (البقره: ۱۹۷) اما اولاً مراد از جدال در فقه شیعه اجتناب از گفتن «لا والله و بلی والله» (کلینی، ۱۴۳۰، ص ۳۸۷) و یا مطلق سوگند خوردن است؛ و در فقه عامه یعنی دشمنی و مجادله‌ای که منجر به غضب شود. (هاشمی، ۱۴۳۲، ج ۶، ص ۳۰۷) بنابراین، حرمت جدال هیچ منافاتی با این ندارد که مسلمانان در زمان حج متوجه اختلافشان در قرائت قرآن بشوند و بخواهند بدانند چرا چنین اختلافی رخ داده و بالاخره قرائت درست کدام است؟ ثانیاً همین جدال نیز در صورتی که اثبات حق و یا نفی باطلی بر آن مبتنی باشد، جایز است؛ (شهید ثانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۲) و چه حقی برتر از قرآن و چه باطلی بدتر از تحریف و تغییر قرآن؟ بنابراین، این پاسخ نمی‌تواند درست باشد.

شاید بتوان بدین شکل پاسخ داد که هرچند اختلاف مسلمانان در قرائت امر رایجی بوده اما حذیفه برای اولین بار در مرز از ادامه چنین اختلافی احساس خطر کرده و به فکر توحید مصاحف افتاده است. چنانکه در موارد مشابه نیز وقتی کسی از موضوعی احساس خطر می‌کند و در مقام مبارزه با آن بر می‌آید، بدین معنا نیست که پیش از او آن مشکل وجود نداشته و یا او پیش از این با آن مشکل روبه‌رو نشده است؛ بلکه شخص مصلح در یک زمان و مکانی به این نتیجه می‌رسد که وضعیت کنونی نباید به همین شکل ادامه پیدا کند و می‌کوشد اوضاع را به گونه‌ای که درست می‌پندارد، در بیاورد. نکته دیگری که نباید فراموش شود، روحیه خشن نوع جنگ‌جویان است و بعید نیست این خصیصه نیز در شدت یافتن اختلاف در مرز موثر بوده باشد.

۲-۲-۲. متعلق اختلاف

پرسشی که در این بخش به آن پاسخ داده خواهد شد این است که مسلمانان در چه چیزی با هم اختلاف داشته‌اند؟ در برخی از روایات تنها به اختلاف اهل شام و عراق با هم اشاره شده و نامی از متعلق اختلاف نیامده است؛ اما در برخی دیگر متعلق اختلاف نیز ذکر شده است. این گروه دوم خودشان بر دو گونه‌اند. گاهی به صورت کلی فقط گفته شده صحابه بر سر قرائت آیه‌ای با هم اختلاف داشته‌اند و مشخص نیست کدام آیه مراد است. اما در یک مورد به صورت مشخص، آن آیه هم ذکر شده است. تنها نمونه مشخص این روایات، آیه ۱۹۶ سوره بقره می‌باشد که به دو شکل قرائت شده است:

- ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾؛

- «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ».

با مراجعه به کتب اختلاف قرائت، مشخص شد، قرائت متفاوت این آیه، البته با قطع نظر از اعراب «العمرة» که در رفع و نصب آن اختلاف است، به عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عباس، علقمه و امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده شده است. غیر از قرائت شاذ بالا قرائت‌های شاذ و مختلف دیگری نیز از ابن مسعود نقل شده است:

- «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى الْبَيْتِ»؛

- «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى الْبَيْتِ لِلَّهِ»؛

- «وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى الْبَيْتِ» (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۱۷۰؛ خطیب، ۱۴۲۲، ص ۲۶۸).

- «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ بِالْبَيْتِ». (ثعلبی، ۱۴۲۲، ص ۹۵)

بنابراین، مطابق این روایات، متعلق اختلاف مسلمانان در حد کلمات آیات بوده است و برای بیشتر از آن دلیلی از روایات مورد نظر نداریم.

۲-۲-۲-۱. چرایی قرائت «الی البیت»

برخی قرائت شاذ ابن مسعود را حمل بر تفسیر کرده‌اند؛ نه این که وی معتقد بوده آیه بدین شکل نازل شده است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ص ۲۶۶؛ ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰، ص ۲۵۵) اما با قطع نظر از این که هدف ابن مسعود چه بوده، این سوال پیش می‌آید که چرا وی به جای «لله»، «للبيت» یا «الی البیت» خوانده و یا این گونه تفسیر کرده است؟ آیه ۱۹۶ سوره بقره در جریان صلح حدیبیه

نازل شد. (واحدی، ۱۴۱۹، ص ۶۲) مسلمانان با وجود مُحرم شدن نتوانستند خودشان را به کعبه برسانند. (واقدی، ۱۴۰۹، ص ۶۱۲) در آغاز آیه حکم حج و عمره در شرایط عادی بیان شده و این که بر محرم واجب است با رفتن به سوی خانه خدا (الی البیت)، حج و عمره را به پایان برساند. در ادامه، وظیفه کسی بیان شده است که از رسیدن به خانه خدا ممنوع است (نجفی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷).

به نظر می‌رسد ابن مسعود آیه را با قید «الی البیت» خوانده است تا نشان دهد در شرایط عادی مناسک حج و عمره باید تا خانه خدا ادامه یابد و کامل گردد. (نجفی، ۱۴۰۱) داستان قرائت «البیت» نیز همین است و در حقیقت «لام» در آن به معنای «الی» می‌باشد؛ همانند آیه ۳۸ سوره یس: «لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» که به صورت «الی مستقر لها» هم قرائت شده است. در این آیه اختلاف دیگری هم بر سر اعراب «العمره» رخ داده و منجر به دو قول متفاوت درباره وجوب عمره شده که بحث آن غیرمرتبط با این نوشتار است.

۳-۲-۲. دلیل اختلاف

علت اختلاف مسلمانان این بود که اهالی هر شهر قرآن را از یکی از اصحاب فراگرفته بودند و قرائت‌های صحابه با هم مختلف بود؛ چنانکه امروزه نیز در کتب قراءات، شاهد قرائت‌های مختلفی منسوب به صحابه هستیم. در اکثر روایات از اختلاف اهل شام و اهل عراق سخن به میان آمده است؛ اهل شام به قرائت ابن کعب می‌خواندند و اهل عراق به قرائت ابن مسعود. اما در برخی از روایات هر کدام از اهل شام و اهل عراق نیز به دو دسته مختلف تقسیم شده‌اند. تفصیل این دسته‌ها در جدول پایین آمده است:

قاری	شهر	
عبدالله بن مسعود	اهل کوفه	اهل عراق
ابوموسی اشعری	اهل بصره	
مقداد بن اسود	اهل حمص	اهل شام
احتمالا ابی بن کعب	اهل دمشق	



همان‌طور که مشخص است بسترهای فرهنگی - اجتماعی شهرهای مختلف جهان اسلام در پدید آمدن قرائات مختلف، نقش مهمی داشته‌اند. با توجه به دسترسی مردم شهرهای مختلف به صحابه مختلف، به مرور دیدگاه‌ها و حتی قرائات مختلفی در شهرها به وجود آمد. (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۷۲؛ عترت دوست، ۱۳۹۷، ص ۹۰؛ ذوقی، ۱۳۹۶، ص ۳۷) برای نمونه، مدینه سنت‌گرا بود و اهل حدیث، اما کوفه به تبع ابن مسعود اهل رأی و اجتهاد. (مروتی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴-۲۳۶) اهل رأی از انتساب احکام مطابق رأیشان به پیامبر خدا و حتی خواندن قرآن مطابق با آن‌ها ابایی نداشتند؛ از این رو، شاهد قرائاتی هستیم که ریشه در آرای کلامی و فقهی قاریان دارد و نه بالعکس. (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۰۲ و ج ۶، ص ۱۸؛ رک: نجفی، ۱۳۹۴) بنابراین، دستکم در آن زمان چهار قرائت بین مسلمانان رواج داشته است.

هر چند آشکارا در این روایات نیامده است که چرا صحابه با هم دچار اختلاف شده‌اند اما برخی از فقرات می‌توانند در رسیدن به پاسخ این پرسش مفید باشند. در تنها نمونه‌ای که در روایات شاهد آن هستیم، اختلاف بر سر «الله» و «للیت» بوده است. این اختلاف نه ناشی از شنیدن بلکه احتمالاً ناشی از خوانش یک متن بدون نقطه و شاید بدخط و یا آسیب‌دیده می‌باشد. شاید کسی «الله» را «للیت» دیده و خوانده است. چنین اختلافی هر چند بیشتر از جنس اختلافات پس از توحید مصاحف است نه پیش از آن، اما این احتمال وجود دارد که خود ابن مسعود در مصحفش «الله» نوشته بوده اما بعداً به هر دلیلی گمان کرده که «للیت» نوشته است. این احتمال هم هست که کسی بعدها به علت بی‌معنادانستن «و أمّوا الحجّ و العمرة للیت»، «للیت» را به صورت «الی‌البیت» تصحیح کرده باشد و همو و یا شخص دیگری بین دو قرائت جمع کرده باشد و نوشته باشد: «الی‌البیت لله!» (خطیب، ۱۴۲۲، ص ۲۶۸) و شاید هم بین این آیه و آیه ۳۳ سوره حج که در آن «الی‌البیت» آمده، خلط شده باشد.

البته چون اصل عدم خطا است، احتمال اقوی همان می‌باشد که در بحث قبل گذشت؛ اما نکته مهم این است که هم زمانی که حدیفه از اختلاف با خبر شد، سخن از توحید مصاحف به میان آورد، (غانم قدوری، ۱۴۲۵، ص ۹۰) و هم هنگامی که عثمان اختلاف شاگردان و معلمان را دید، بلافاصله دستور به توحید مصاحف داد. (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۲) در تنها نمونه‌ای هم که از اختلاف به دست ما رسیده، اختلاف در اصل کلمه و در نتیجه، اختلاف مصاحف کاملاً مشهود است و ارتباطی با اموری همچون اختلاف در چگونگی قرائت و یا تلفظ یک کلمه ندارد. بنابراین، علت اختلاف قرائت مسلمانان اختلاف مصاحف صحابه با هم بوده است؛ از این رو،

تصمیم گرفتند یک مصحف را به‌عنوان «مصحف امام» به‌مردم معرفی کنند و مابقی مصاحف را از بین ببرند؛ تا همگی قرآن را مطابق آن قرائت کنند.

سلیمانی نیز با تفکیک درست بین اختلاف قرائت پیش از توحید مصاحف و پس از آن، گفته‌است پیش از توحید مصاحف از میان علل ذکرشده برای اختلاف قرائت تنها چند امر باعث اختلاف بوده‌اند و به‌اموری اشاره کرده‌که وجه مشترک همه آن‌ها اختلاف در جوهر و سیاهی قرآن می‌باشد. وی در ادامه با اشاره به «تکفیر» صورت‌گرفته در این اختلافات، متذکر می‌شود که اموری همچون «اختلاف در لهجه، ابتدایی بودن خط و احیاناً روایات مختلف در قراءات» نمی‌توانسته‌اند موجبات تکفیر یکدیگر را فراهم آورند. چنانکه چون توحید مصاحف نمی‌توانسته اموری همچون «اختلاف در لهجه و ابتدایی بودن خط» را از بین ببرد، پس این امور نیز باعث اختلاف نبوده‌اند. بنابراین، اختلاف در جوهر لفظ و ورود لفظ غیر قرآنی به قرآن باعث اختلاف بوده‌است. (سلیمانی، ۱۳۷۵، صص ۳۶-۳۷)

هرچند در این تحقیق به‌جهت عدم توجه به روایات حاکی از اختلاف مسلمانان، برای وقوع خارجی این احتمالات، موید و شاهی اقامه نشده‌است، اما می‌توان با استناد به اختلاف دستکم دو نفر از مسلمانان بین «لله» و «للبیت» این ادعا را مستدل ساخت. اما برخی از احتمال‌های این تحقیق همچون این‌که اختلاف در تعداد سوره و جایگاه آن‌ها می‌توانسته منجر به تکفیر یکدیگر شود، (سلیمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۶) نه تنها مویدی از روایات ندارد بلکه با توجه به مواردی که به‌عنوان متعلق اختلاف ذکر شده‌است، می‌توان گفت: علت تکفیر، اختلاف در حد کلمه و حداکثر آیه بوده‌است؛ نه بود و نبود یک سوره و یا جایگاه آن در مصحف؛ وگرنه دستکم باید به‌گونه‌ای به اختلاف مهمی همچون بود و نبود یک سوره اشاره می‌شد. بنابراین، اختلاف مصاحف صحابه مهمترین عامل اختلاف مسلمانان در این عصر بوده‌است. برای این‌که شناخت بهتری از این علت پیدا کنیم، نگاهی به اطلاعات نقل‌شده درباره این مصاحف، می‌اندازیم.

۱-۳-۲-۲. مصاحف صحابه

با توجه به این‌که اختلاف اصلی بین ابن مسعود و ابی‌بن‌کعب بوده‌است، به‌همین دو مصحف اکتفا می‌کنیم. مهم‌ترین تفاوت‌های این دو مصحف در اموری همچون تعداد سوره‌ها، جایگاه سوره‌ها،



قرائت‌های ترادفی، اضافات تفسیری، فزونی و کاستی واژگانی در برخی از آیات، بسمله داشتن و نداشتن سوره براءت و «حم» داشتن و نداشتن سوره زمر بوده است. از جمله اضافات تفسیری در مصحف ابی که احتمالاً برگرفته از تبیین‌های نبوی باشند، می‌توان به «إلی أجل مسمى» در آیه ۲۴ سوره نساء و «متتابعات» در آیه ۸۹ سوره مائده اشاره کرد. (سجستانی، ۱۴۲۳، صص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۳۱۲-۳۲۵)

اما به نظر می‌رسد میان این اطلاعات با روایات دال بر اختلاف مسلمانان هماهنگی کاملی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، همه این امور نمی‌توانسته‌اند سبب اختلاف مسلمانان شده باشند؛ چراکه در روایات مطلبی که دال بر اختلاف مسلمانان بر سر یک سوره باشد، یافت نشد. چنانکه قرینه‌ای مبنی بر این که اختلاف به خاطر تعداد سوره‌ها و یا تقدیم و تأخیر آن‌ها بوده است، دیده نشد؛ و بلکه اصلاً بعید است که امری مثل تقدیم و تأخیر سوره‌ها باعث اختلاف مسلمانان شده باشد. مهم‌تر این که تنها نمونه‌ای که در روایات بیان شده است، یعنی اختلاف بین «لله» و «للیت»، نه قرائت ترادفی است و نه اضافه تفسیری و نه کاستی و فزونی در آیه. لذا این امور احتمالاتی هستند که روایات حاکی از اختلاف آن‌ها را تأیید نمی‌کنند.

۴-۲-۲. شدت اختلاف

اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن به گونه‌ای بوده است که با هم مرآء و جدال داشته (ابن حجر عسقلانی، ۲۰۰۳، ص ۳۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۲) و دچار تنازع و اختلاف شده بودند؛ (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۱) نزاع و جدالی که منجر به تکذیب، تکفیر و درگیری با یکدیگر شده است. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ص ۲۰؛ علاف، ۱۴۲۰، ص ۱۳۷) این نزاع و اختلاف به گونه‌ای بوده که به گفته حذیفه نزدیک بوده است «فتنه» به پا شود. (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۳) در روایات برای خبر دادن از ناسازگاری مسلمانان با هم از تعبیر «اختلاف» استفاده شده است. «اختلاف» در لغت ضد «اتفاق» است. (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۱۸۶) وقتی دو چیزی با هم مختلفند یعنی با هم مساوی نیستند. (مهنا، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۱) اما دو چیز مخالف لزوماً با هم متضاد نیستند؛ چراکه خَلْفَ اعمّ از ضدّ است. در حقیقت، هر دو ضدّی، مختلفند اما هر دو چیز مختلفی، ضدّ نیستند. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۹۴)

^۱ البته مطابق قرائت «و اتموا الحجّ و العمرة الى البيت لله» می‌توان اختلاف را از نوع اضافه تفسیری دانست اما مطابق قرائت «و اتموا الحجّ و العمرة للبيت» که در احادیث مورد نظر ما آمده، چنین احتمالی بدون قرینه است.

واژه دیگری که در این روایات برای حکایت از اختلاف به کار رفته، واژه «مراء» است. مراء در لغت به معنای جدل و مجادله است (ازهری، بی تا، ص ۲۰۴؛ ابن درید، بی تا، ص ۱۰۶۹) و به کلامی گفته می شود که در آن شدت و تندی باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۳۱۵) چراکه هدف شخص از چنین جدلی طعن به کلام طرف مقابل و تحقیر اوست نه یافتن حقیقت. نکته مهم درباره «مراء» این است که چنین مجادله‌ای برخاسته از شک و تردید است. (زبیدی، بی تا، ص ۱۸۳) بنابراین، مسلمانان در برخی از موارد در حالی که نسبت به قرائت خود شک داشتند اما احتمالاً در راستای مخالفت با طرف مقابلشان که شاید به دلیل دیگری با هم خصومت داشته‌اند، با او تندی می کردند. شاید تعبیر «یزعمون» در برخی از روایات اشاره به همین امر باشد. (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۵)

۱-۴-۲. دو گزاره متفاوت در روایات

درباره اختلاف اقلیت شاهد دو گزاره متفاوت هستیم که به نظر با هم سازگاری ندارند. مطابق برخی از روایات، اختلاف اقلیت در حدی بوده که همدیگر را تکفیر می کردند. حذیفه درباره اختلاف اهل عراق و اهل شام در مرز گفته است: «فیکفّر بعضهم بعضاً». (طبرانی، ۲۰۰۸، ص ۲۰) مطابق همین نقل، اهل عراق قرائت اهل شام را نشنیده بودند و برعکس؛ و در نتیجه، همدیگر را تکفیر می کردند. درباره اوضاع مدینه در زمان عثمان نیز نقل شده است: «کفر بعضهم بعضاً». (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) حتی در برخی از روایات سخن از درگیری نیز آمده است: «حتی اقتتل الغلمان و المعلمون». (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۲) اما مطابق برخی دیگر از روایات، اختلاف تنها بر سر قرائت افضل، اقوم، احسن و بهتر بوده است، نه قرائت درست و نادرست: «قراءتی أصح من قراءتک و أقوم لسانا»، (نویری، ۱۴۲۴، ص ۱۰۹) «إن قراءتی أحسن من قراءتک» (علّاف، ۱۴۲۰، ص ۱۳۸) و یا «أهل حمص یقولون قراءتنا خیر من قراءه غیرنا». (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ص ۵۸۳؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۵)

البته در برخی از موارد کلمه‌ی بر وزن اسم تفضیل، مجرد از معنای مفاضله می باشد و در معنای صفت مشبّهه و یا اسم فاعل به کار می رود. (الروم: ۲۷؛ الأنعام: ۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱) چنانکه ممکن است گاهی اسم تفضیل به کار رفته باشد اما آن صفت تنها در یک طرف وجود داشته باشد. (التوبه: ۱۰۹) همچنین ممکن است اسم تفضیل به کار برود اما آن صفت در هیچ طرفی وجود نداشته باشد. (الیوسف: ۳۳) اما نباید فراموش کرد که همه این موارد بر خلاف



اصل و نیازمند قرینه است که در بحث ما چنین قرینه‌ای وجود ندارد؛ مگر این که گفته شود تکذیب، تکفیر و درگیری افراد با هم بهترین قرینه است که در پاسخ می‌توان گفت: شاید علت این تکذیب و تکفیر به جهت احتمالی باشد که به زودی می‌آید.

اما در هر صورت، به نظر می‌رسد که در حکایت این ماجرا شاهد کمی بزرگ‌نمایی هستیم؛ چراکه راوی پس از این که مدعی می‌شود اهل شام قرائت اهل عراق را نشنیده بودند و برعکس و در نتیجه یکدیگر را تکفیر کردند، مثالی را برای اختلاف بیان کرده است. (طبرانی، ۲۰۰۸، ص ۲۰) در این مثال تنها اختلافی که بین دو قرائت وجود دارد دو کلمه «الله» و «اللیت» است که هر چند اختلاف مهم و قابل توجهی می‌باشد و شاید در اختلاف تابعین درباره وجوب یا استحباب عمره نیز موثر بوده باشد (خضیری، ۱۴۲۰، ص ۸۵۷؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۲) اما به‌رحال نشان می‌دهد که اختلاف از گستره فراوانی برخوردار نبوده و در حد کلمه بوده است. به‌ویژه که می‌دانیم در چنین مواردی معمولاً مثالی از باب نمونه بیان می‌شود که بیشترین اختلاف در آن رخ داده است.

البته احتمال قوی‌تر که پیش‌تر وعده آن را دادیم این است که مسلمانان به‌خاطر اهتمام شدید به نقل دقیق و امانت‌دارانه قرآن حتی نسبت به کوچکترین تفاوت‌ها حساس بودند و از این رو، نمی‌توانستند نسبت به آن ساکت بمانند و اعتراضی نکنند. به‌خاطر همین، حتی تفاوت‌های اندک نیز منجر به اختلاف‌های بزرگی می‌شده است. موید احتمال اغراق، واژه «استعظم» در این روایات است: «و أنکر ذلک و استعظمه». (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ص ۵۸۳) این واژه در لغت به معنای بزرگ دیدن و بزرگ شمردن یک شیء است: «اسْتَعْظَمَ زَيْدٌ الْأَمْرَ: عَدَّهُ وَ رَأَاهُ عَظِيمًا». (حیدری، ۱۳۸۱، ص ۵۰۶؛ موسی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۸) البته درباره «استعظم» این احتمال هم است که در این جا به معنای «انکار کردن» و عطف آن به «أنکر» عطف تفسیری باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۹۲) که در این صورت این دلیل ناتمام است؛ هر چند عطف تفسیری خلاف اصل است و اصل، مغایرت معطوف با معطوف علیه می‌باشد. (حسن، ۱۴۲۸، ص ۴۷۲)

۲-۲-۴-۲. اختلاف یهود و نصاری در کتب

نکته مهم دیگر این که حدیفه اختلاف مسلمانان بر سر قرائت قرآن را به اختلاف یهود و نصاری در کتاب‌ها تشبیه کرده است. (علاف، ۱۴۲۰، ص ۱۳۷) با اطلاع از مقصود حدیفه درباره اختلاف اهل کتاب می‌توانیم شناخت بهتری از اختلافی که حدیفه از وقوع آن ترس داشت، دست پیدا

کنیم. با جست‌وجوی انجام شده در نرم‌افزار المکتبه الشامله حدیث دیگری غیر از احادیث ماجرای حدیفه که این تعبیر در آن به کار رفته باشد، یافت نشد. درباره عبارت «اختلاف اليهود والنصاری فی الکتب» دو احتمال است:

۱-۲-۴-۲. اختلاف یهودیان با هم بر سر کتاب‌هایشان و همچنین اختلاف مسیحیان با هم بر سر کتاب‌هایشان

مطابق این احتمال باید دید که یهودیان چه اختلافاتی بر سر کتاب مقدسشان که از آن با عنوان «تنخ» یاد می‌کنند، داشته و یا دارند؛ و همچنین مسیحیان بر سر کتاب مقدسشان که از آن با عنوان «بایبل» یاد می‌کنند. نخست به سراغ قرآن می‌رویم. تنها آیه‌ای که در آن از اختلاف در کتاب یاد شده، آیه ۱۷۶ سوره بقره است. در رابطه با این که مراد از اختلاف‌کنندگان، غیر مسلمانان، مشرکین و یا اهل کتاب هستند، بین مفسرین اختلافی نیست. (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ص ۲۸۶) اما درباره این که مراد از کتاب چیست، سه قول است: قرآن، (سمرقندی، ۱۴۱۶، ص ۱۱۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۵؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۵۷؛ واحدی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۶) تورات و انجیل (طبرانی، ۲۰۰۸، ص ۲۸۹) و مطلق کتب آسمانی. (سبزواری، ۱۴۰۶، ص ۲۰۰) اما مختلف‌فیه هر چه باشد، مهم این است که مراد از آن، اختلاف مورد اشاره حدیفه نبوده است؛ بلکه اختلاف مشرکین در حقانیت قرآن و یا اختلاف اهل کتاب در تفسیر آن بوده است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ص ۲۴۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۴۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ص ۲۱۰) بنابراین، در قرآن اطلاعاتی در این زمینه وجود ندارد و باید به سراغ منابع دیگر رفت.

کتاب‌های تنخ و یا عهد قدیم توسط افراد مختلف و در حدود هزارسال نوشته شده‌اند. (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳) چنانکه روند قانونی شدن آن‌ها نیز در چند قرن انجام شده و برای نمونه، تا قرن دوم میلادی نیز همچنان این عقیده وجود داشته است که برخی از کتب، مقدس نمی‌باشند (کهن، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱-۱۶۴؛ سلیمانی، ۱۳۹۶، صص ۲۰ و ۲۱):

علت اختلاف		نام کتاب
موافقان	مخالفان	
تمثیل‌ها دارای مفهوم معنوی و اخلاقی هستند	مشمول بر مثل و تمثیل بودن	امثال

مطالب متناقض با هم	نبود شرایط تحقق تناقض	
معاشقه یک عاشق و معشوق انسانی	کنایه‌ای از رابطه مابین خداوند و بنی اسرائیل	غزل غزل‌ها
نشأت‌گرفته از عقل و دانش سلیمان ^۱	آغازشدن و پایان‌یافتن آن با سخنان تورات	جامعه سلیمان
تناقضات مطالب آن با هم		
مغایرت چند عبارت آن با تورات	اثبات عدم وجود مغایرت	حزقیال
خروج آتش از کتاب و سوزاندن یک کودک!	استثنایی بودن ماجرای آن کودک	

به‌باور برخی از محققین، مجموعه تورات و قانون شریعت احتمالاً ۴۰۰ ق.م، بخش انبیاء ۲۰۰ ق.م و بخش مکتوبات در ۱۰۰۰ م بسته شد (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲). از دیگر اختلاف‌هایی که درباره «تنخ» در بین یهودیان رخ داده می‌توان به این امور اشاره کرد:

۱. سامریان تنها پنج سفر تورات را قبول دارند و سایر صحف را نامعتبر می‌دانند. به‌باور آن‌ها تورات رایج در بین یهودیان که با تورات آنان متفاوت است، توسط عزرای کاتب تحریف شده است. (همان، ص ۱۵۳)

۲. صدوقیان برخلاف فریسیان اعتقادی به تورات شفاهی که از آن با نام «تلمود» یاد می‌شوند، نداشتند. تورات شفاهی توراتی است که به‌باور برخی از یهودیان در کوه طور شفاهاً به‌حضرت موسی علیه السلام نازل و در کنار تورات کتبی سینه‌به‌سینه نقل شده است. (کهن، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴-۱۶۵) درباره اختلاف یهودیان تا پیش از زمان مورد نظر ما (قرن هفتم میلادی) اطلاعات مرتبط بیشتری به‌دست نیامد.

پس از عروج حضرت عیسی علیه السلام بسیاری از مسیحیان شروع به‌نگارش درباره زندگی‌نامه حضرت (انجیل)، حواریون و رسولانش (اعمال) کردند. در کنار این کتب، نامه‌ها و مکاشفات فراوانی نیز منسوب به حواریون وجود داشتند. مسیحیان درباره اعتبار این نوشته‌ها با هم اختلاف داشتند و دچار چنددستگی شدند. هرکدام از فرقه‌های مسیحی انجیل یا اناجیل

^۱. حضرت سلیمان علیه السلام از نگاه یهودیان و مسیحیان تنها یک پادشاه بوده است و نه پیامبر!

خاص خود را داشتند. برخی از کتب، دوران اختلاف کمی را پشت سر گذاشتند و زودتر از مابقی به رسمیت شناخته شدند اما در نقطه مقابل، برخی دیگر چنین نبودند. تا این که پس از چند قرن کلیسا تنها به ۲۷ کتاب رسمیت و اجازه داد با عنوان «عهد جدید» در کنار کتب عهد قدیم قرار بگیرند. (کاشانی، ۱۳۹۸، صص ۸۳ و ۲۲۹ و ۲۳۱ و ۲۳۴)

۲-۲-۴-۲. اختلاف یهودیان و مسیحیان با هم بر سر کتاب‌هایشان

مطابق این احتمال دوم، باید بررسی شود که یهودیان و مسیحیان چه اختلافی با هم بر سر کتاب‌های مقدسشان داشته و یا دارند. با توجه به این که «تنخ» یهودیان و «عهد قدیم» مسیحیان، بین این دو دین مشترک است، پس باید اختلاف پیرامون این بخش مورد بررسی قرار بگیرد. تنخ و یا عهد قدیم در حقیقت مجموعه واحدی هستند که هر چند از نظر بیشتر محتوا با هم برابرند اما از نظر دسته‌بندی، چینش کتاب‌ها و شمار آن‌ها با هم متفاوتند. (کاشانی، ۱۳۹۸، صص ۴۳) ریشه این اختلاف به زمان اسکندر مقدونی و ترجمه تنخ عبری به یونانی بر می‌گردد. در این ترجمه، هفت کتاب افزوده شد. همین کتاب‌ها بعدها منجر به نزاع‌های الهیاتی بین یهودیان و مسیحیان شد. (سلیمانی، ۱۳۹۶، صص ۱۷ و ۱۸) تا این که سرانجام در حدود سال ۱۰۰م یهودیان در یک شورا نسخه عبری را تنها نسخه قانونی دین یهود اعلام کردند و آن هفت کتاب را غیرقانونی نامیدند. (طاهری، ۱۳۹۰، صص ۱۱۶) اقدامی که با مخالفت مسیحیان و «قانون ثانوی» دانستن آن‌ها روبه‌رو شد. (سلیمانی، ۱۳۹۶، صص ۲۴؛ کاشانی، ۱۳۹۸، صص ۵۸) چراکه تقریباً همه نقل‌های عهد جدید از عهد قدیم بر اساس همین نسخه یونانی است. (سلیمانی، ۱۳۹۶، صص ۲۵) اما به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این اختلاف‌ها مورد نظر حذیفه نبوده است؛ اهم ادله ما بر این مدعا بر این پایه است:

۱. هیچ مشابهتی بین این اختلاف‌ها با اختلاف‌های داستان حذیفه وجود ندارد. برای نمونه، اگر سور قرآن را معادل اسفار بگیریم، گزارش نشده که اهل عراق با اهل شام بر سر سوره‌ای اختلاف داشته باشند و برخی بگویند چنین سوره‌ای داریم و برخی دیگر بگویند نداریم. البته گفته شده که ابن مسعود درباره معوذتین و حتی درباره فاتحه و همچنین ابی‌بن‌کعب درباره عباراتی موسوم به حفد و خلع دیدگاه‌های خاصی داشته‌اند اما در روایات مورد نظر ما در این نوشتار، شاهد چنین اختلاف‌هایی نیستیم و همیشه و همه جا سخن از آیه است نه سوره؛

۲. همان‌طور که مشاهده شد اختلاف‌ها تنها بر سر برخی از واژگان بوده‌است و نه بیشتر؛ با این‌که اگر اختلاف‌ها شدیدتر بود حتماً در مقام ذکر مثال آن‌ها بیان می‌شدند. مگر این‌که گفته شود اختلاف رایج به این شکل بوده و از این‌رو، این نمونه به‌عنوان مثال بیان شده‌است. اما حتی بر فرض ثبوت این فرض، باز ادعای اختلاف بر سر یک سوره بدون دلیل‌است و هیچ قرینه و شهادی در روایات مورد نظر ما ندارد؛

۳. اختلاف بر سر تورات شفاهی هرچند شبیه اختلاف بر سر روایات تبیینی در مصاحف می‌باشد و مراد عمر از «مشناه کمشناه اهل الکتاب» نیز ممانعت از نگارش احادیث بوده‌است (عاملی، ۱۴۱۵، ص ۵۹) اما اولاً این فقط اختصاص به یهودیان دارد و نه مسیحیان، ثانیاً در روایات حاکی از اختلاف، قرینه‌ای وجود نداشت که این احتمال را تأیید کند، ثالثاً شهادی دال بر طرفداری حذیفه از تجرید مصاحف مشاهده نشد؛

۴. بعید‌است شخصی همچون حذیفه آن‌هم در منطقه جزیره‌العرب که بسیار دور از مراکز یهودیان و مسیحیان بوده‌است، چنین اطلاعاتی را در اختیار داشته باشد. اطلاعاتی که تا همین چند سده پیش نیز حتی در دسترس علمای مسلمان نبودند! اگرچه در مدینه شاهد حضور پررنگ یهودیان هستیم و گزارش‌هایی نیز درباره حضور اندکی از مسیحیان در مکه و مدینه داریم، ولی این اتفاقات مربوط به مراکز اصلی و علمی یهودیان و مسیحیان بوده و بعید‌است اهل کتاب شبه‌جزیره از آن‌ها مطلع باشند و بر فرض اطلاع، آگاهی دیگران که در بت‌پرستی به‌سر می‌بردند و خداوند در قرآن از آن‌ها با عنوان «امی» یاد کرده، بسیار بعید‌است. به‌ویژه که در قرآن نیز شاهد اشاره به چنین اموری نیستیم.

احتمال ضعیف دیگر این است که اشاره حذیفه به اختلاف نسخه‌های کتاب مقدس با هم باشد. علت ضعف این احتمال این است که اطلاع از این نوع اختلاف‌ها مربوط به پیش از دوره مدرن می‌باشد و از زمان رنسانس و هم‌زمان با پیدایش نسخه‌های جدید و نقادی شده عهد جدید آغاز شده‌است. (حقانی، ۱۳۹۰، صص ۱۱۴ و ۱۱۵) بنابراین، باید به دنبال اختلاف دیگری بود.

جان برتن این عبارت را به معنای ترس حذیفه از فرقه‌فرقه شدن مسلمانان به‌خاطر اختلاف قرائت دانسته‌است. (برتن، ۱۳۸۹، ص ۱۹) اما اولاً فرقه‌های مهم مسیحی متاخر از اسلام هستند و در آن زمان هنوز وجود نداشته‌اند؛ ثانیاً با بررسی فرقه‌های یهودی و مسیحی پیش از اسلام مشخص شد که تفرق آنان به دلیل اختلاف بر سر کتاب مقدس نبوده؛ بلکه برعکس تفرق آنان

سبب اختلاف بر سر کتاب مقدس شده است. (رسول زاده و باغبانی، ۱۳۹۱، صص ۲۴۷-۳۴۸. طاهری، ۱۳۹۰، صص ۱۵۱-۱۶۶)

احتمال دیگر این است که اختلاف بین اناجیل چهارگانه در ذهن حذیفه بوده است. البته مراد از این اختلاف، اختلاف‌هایی همچون نسب‌نامه‌های متفاوت و یا گزارش‌های مختلف نیست؛ (هارناک، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲) چراکه اطلاع از این امور جز در سایه آگاهی کامل از متن اناجیل میسر نیست و حذیفه هر چند باسواد بوده، (رامیار، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴) اما بعید است که دارای چنین اطلاعاتی بوده باشد. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ص ۲۳۴) بلکه مراد امر دیگری است. توضیح آن‌که مسلمانان معتقدند که انجیل بر حضرت عیسی نازل شده است؛ (الحدید: ۲۷) اما مسیحیان عقیده ندارند که عیسی کتابی به نام «انجیل» آورده یا آن را نوشته و یا به‌شاگردانش املا کرده است. (رسول زاده و باغبانی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۰؛ شیرازی، بی‌تا، ص ۴۵)

لذا امروزه ما شاهد چهار انجیل متفاوت هستیم که نه‌به‌حضرت عیسی بلکه به‌چهار نفر از حواریون و شاگردان آن‌ها نسبت داده شده است؛ اناجیلی که مطابق باور مشهور مسیحیان پس از عروج حضرت عیسی و تحت الهام روح‌القدس به‌نگارش درآمده‌اند! (ضیاء‌توحیدی، ۱۳۹۳، ص ۷۵) بعید نیست که حذیفه گمان می‌کرده که این چهار انجیل در حقیقت یک انجیل بوده‌اند، اما توسط چهار نفر از حواریون گزارش شده و از این‌رو، دچار اختلاف و در نتیجه، به این چهار نفر منسوب شده است. چنانکه حتی برخی از علما تا همین چند دهه پیش نیز همین تصور را داشتند که اناجیل در حقیقت چهار نسخه مختلف از انجیل حضرت عیسی هستند. (نوری، بی‌تا، ص ۲۹۵ و ۲۹۶) بنابراین، هیچ بعید نیست که حذیفه هم چنین گمانی را درباره اناجیل داشته و به‌خاطر همین، هنگامی که می‌دیده قرائت‌های مختلف قرآن نیز به‌اصحاب نسبت داده می‌شوند، یاد اناجیل اربعه افتاده و از این‌که مبدا قرآن نیز سرانجامی همچون انجیل پیدا کند، نگران شده است. با دقت در روایات می‌توان برای این حدس شواهد و قرائنی پیدا کرد. چنانچه که در رد آن نیز شواهد و قرائنی وجود دارد. در ادامه به‌اهم این موارد اشاره می‌شود:

- در این اختلاف نیز همانند قضیه اناجیل چهارگانه، شاهد چهار قرائت مختلف از سوی چهار نفر از صحابه هستیم؛
- اهل بصره برای قرآن مطابق قرائت ابوموسی اسم خاص «لباب القلوب» را انتخاب کرده بودند. بنابراین، از این جهت شبیه اناجیل چهارگانه بوده است؛

- حذیفه از این که می‌شنید قرائت و یا مصحف به جای خداوند، به صحابه نسبت داده می‌شود، ناراحت بود. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷) چنانچه اناجیل نیز به حواریون و شاگردان آن‌ها نسبت داده می‌شوند، نه به خدا و یا حضرت عیسی. تنها مشکلی که این قول دارد و البته اشکال بزرگی هم می‌باشد، این است که حذیفه مدام از اختلاف یهود و نصاری در کتب سخن به میان آورده است، حال آن‌که مطابق این حدس، مراد حذیفه تنها اختلاف بین مسیحیان بوده است و نه یهودیان.

۲-۲-۵. فراوانی اختلاف

هرچند روایات در نگاه نخست ظهور در این امر دارند که این اختلاف بسیار شایع بوده است، اما دقت در روایات نشان می‌دهد که برخلاف تصور اولیه، این اختلاف‌ها همه‌گیر و گسترده نبوده و ترس حذیفه از همه‌گیر شدن این اختلاف‌ها در صورت ادامه یافتن بوده است. از این رو، حذیفه وقتی عثمان را دید به او گفت پیش از این که این اختلاف همه‌گیر شود امت را دریاب: «أَدْرِكُ هَذِهِ الْأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِفُوا فِي الْكِتَابِ». (ابوعبید، ۱۴۱۵، ص ۱۵۳؛ بخاری، ۱۴۱۰، ص ۱۰۰؛ سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۱)

بنابراین، اختلاف رخ داده محدود بوده و هنوز همه‌گیر نشده بوده است. مطابق برخی دیگر از فقرات، اختلاف نزدیک بوده که منجر به فتنه و آشوب شود اما هنوز به این حد نرسیده بود: «فاختلفوا فيه حتى كاد يكون بينهم فتنه». (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۹۳). مطابق نقل دیگری، اگر فکری نمی‌شد و موضوع به حال خود رها می‌شد، شاهد اختلاف می‌بودیم: «لئن ترک لیختلفن فی القرآن». (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۵) در حقیقت، ترس امثال حذیفه و عثمان از اختلاف مسلمانان نسبت به آینده آن بوده است و این که اگر این اختلاف با همین وضعیت ادامه پیدا کند، مسلمانان نیز همانند اهل کتاب دچار اختلاف خواهند شد. لذا هم وقتی که حذیفه در کوفه برنامه خود را با صحابه و تابعین در نظر گذاشت، و هم هنگامی که عثمان پس از شنیدن هشدار حذیفه، صحابه را جمع کرد و با آن‌ها مشورت کرد، (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ص ۲۱۶) صحابه و تابعین با حذیفه و سپس با عثمان موافقت و تنها ابن مسعود و طرفدارانش مخالفت کردند. (صالحی، ۱۴۱۴، ص ۲۸۶)

بنابراین، این اختلاف تنها بین اقلیتی از جامعه اسلامی وجود داشته است و همچنان اکثریت مسلمانان در این امر با هم اختلافی نداشته‌اند. (حرعاملی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۰) البته مطابق یک نقل همانند اختلاف یهود و نصاری در بین مسلمانان نیز واقع شده است؛ (دانی، ۱۹۷۸، ص ۱۴) اما با

توجه به این‌که در اکثر قریب به اتفاق نقل‌های این روایت، سخن از احتمال وقوع اختلاف در آینده است، متوجه می‌شویم که به احتمال زیاد در این روایت، شاهد عدم دقت در نقل و یا تصحیف هستیم.

حتی مطابق برخی از نقل‌ها علت پیشنهاد حذیفه به عثمان اختلاف مسلمانان نبوده است؛ بلکه حذیفه از این‌که می‌دید برخی می‌گویند ما مطابق ابن‌کعب قرائت می‌کنیم و برخی دیگر می‌گویند قرائت ما مطابق قرائت ابن‌مسعود است، ناراحت بود و اعتقاد داشت چنین امری به اختلاف منجر خواهد شد. درباره مسلمانان در مسجد کوفه نقل شده است: «کرهت أن یقال قراءة فلان و قراءة فلان فیختلفون کما اختلف أهل الکتاب». (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷؛ علاف، ۱۴۲۰، ص ۱۳۷) بنابراین، در برخی از موارد حتی هنوز اختلافی هم رخ نداده بوده و حذیفه اولاً به خاطر کراهت از قرائت قرآن به صورت منسوب به برخی از صحابه و ثانیاً از ترس اختلاف آینده و پیش‌گیری از آن، به شدت واکنش نشان داده و مخالفت کرده است: «حذر من الاختلاف فی القرآن». (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ص ۵۸۳)

۱-۲-۵-۲. ابن مسعود پای ثابت همیشگی نزاع‌ها

هرچند در این روایات از قرائت‌های متعددی همچون مقداد بن اسود، ابی‌بن‌کعب، عبدالله بن مسعود و ابوموسی اشعری سخن به میان آمده و این ظهور دارد که قرائت هر چهار نفر با هم متفاوت بوده است، ولی هر جا سخن از اختلاف و نزاع است، نام ابن‌مسعود به عنوان یک طرف نزاع می‌درخشد:

- اختلاف اهل شام به قرائت ابی‌بن‌کعب با اهل عراق به قرائت ابن‌مسعود؛ (ابوعبید، ۱۴۱۵، ص ۱۵۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ص ۲۰)
- اختلاف مسجد کوفه بین قرائت ابن‌مسعود و قرائت ابوموسی؛ (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷؛ غانم، ۱۴۲۵، ص ۹۰)
- اختلاف معلمان مدینه بین قرائت ابی‌بن‌کعب و قرائت ابن‌مسعود. (ابن حجر، ۲۰۰۳، ص ۳۷)

جایی که گفته شده باشد بین آن سه نفر دیگر و شاگردان آن‌ها اختلافی رخ داده است، مشاهده نشد. بنابراین، به احتمال زیاد بین مقداد، ابی‌بن‌کعب و ابوموسی اختلاف و یا اختلاف معتنابه و چشمگیری که منجر به نزاع شود، نبوده است؛ بلکه قرائت ابن‌مسعود با قرائت این سه

متفاوت بوده است. (فضلی، ۱۴۰۵، ص ۲۴) موبد این احتمال این است که از میان این چهار تن، تنها کسی که مخالفتش با پیشنهاد حذیفه و بعدها با عثمان گزارش شده، ابن مسعود است و در رابطه با مخالفت مابقی مطلبی دیده نشد؛ بلکه به صراحت عدم اختلاف ذکر شده است. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ص ۵۸۳؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۵) حتی می‌توان مدعی شد که چون مخالفت طرفداران ابن مسعود به تقلید از او بوده، تنها یک نفر مخالف بوده است. روایت پایین نیز نشان می‌دهد که عثمان پس از مشاهده اختلاف‌ها از اصحاب پیامبر خدا می‌خواهد که در برابر این موضوع با هم متحد شوند. درخواستی که پذیرفته می‌شود و در نتیجه اجتماع اصحاب پیامبر تحقق می‌یابد: «یا أصحاب محمد، اجتمعوا فاکتبوا للناس إماما. فاجتمعوا فکتبوا». (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۲)

با این که روایات ظهور در این امر دارند که هر چهار قرائت با هم متفاوت است، پس عدم مخالفت این سه به چه معناست؟ به ویژه که می‌دانیم مصحف امام تنها بر اساس یک قرائت بوده است؛ مگر طبق برخی از اقوال که دلیل متقنی ندارند. حال درباره غیر از ابن مسعود که مخالفت نکرده‌اند، این سوال پیش می‌آید که چرا آن‌ها با وجود این که می‌دیدند قرائتشان که از پیامبر خدا شنیده‌اند، در حال نابودی است، مخالفتی نکرده‌اند؟! غیر از این که قرائتشان با قرائت ارائه شده در قالب مصحف امام تفاوتی نداشته و دلیلی برای مخالفت نداشته‌اند. با توجه به این که مصحف امام مطابق یک قرائت بوده، مخالفت ابن مسعود و عدم مخالفت آن سه، نشان‌دهنده این است که قرائت این سه با هم و با مصحف امام متفاوت نبوده است؛ بر خلاف قرائت ابن مسعود. در تأیید این مدعا می‌توان به این امور نیز اشاره کرد:

۱. در بیشتر نقل‌های حدیث، تنها از اختلاف اهل شام و اهل عراق سخن به میان آمده است؛ یعنی طرفداران ابی‌ابن‌کعب و ابن‌مسعود. این امر اختصاصی به شهرهای مرزی ندارد و اوضاع مدینه هم دقیقاً به همین منوال بوده است. اشاره پر رنگ‌تر به این دو قرائت دستکم می‌تواند نشانه این باشد که نزاع اصلی بین این دو قرائت بوده است نه بین سائر قرائات؛

۲. با بررسی اختلاف‌قرائت‌های نقل شده از صحابه مشخص می‌شود که بیشترین اختلاف از ابن‌مسعود و سپس با اختلاف زیاد از ابی‌ابن‌کعب و باز با اختلاف بیشتری از ابن‌عباس نقل شده و از مقداد و ابوموسی یا اصلاً اختلافی نقل نشده و یا اگر شده، بسیار نادر است. (رک: خطیب، ۱۴۲۲)

البته ناصر مدعی شده است که ابی نیز همانند ابن مسعود به مصحف عثمان نظری مساعد نداشته است. (ناصر، ۱۳۹۸، ص ۳۷) اما هیچ دلیلی مبنی بر نظر مساعدنداشتن ابی یافت نشد و ناصر نیز مستند این ادعای خود را بیان نکرده است؛ به ویژه که می دانیم ابی در گروه توحید مصاحف حضور و بلکه احتمالاً ریاست آن را در یک مقطع برعهده داشته است. (قاسمی، ۱۳۸۸، ص ۲۰)

حال این سوال پیش می آید که اگر قرائت آن سه با هم متفاوت نبوده، پس چرا از چهار قرائت سخن به میان آمده است؟ احتمالاً چون مردم این شهرها قرائت خود را از این افراد فراگرفته بودند، به نام آن‌ها مشهور شده بود و این لزوماً بدین معنا نیست که قرائت آن‌ها با هم متفاوت بوده است. چنانکه قرائت‌های هفتگانه و دهگانه و ... اگرچه هر کدام به نام شخص خاصی معروف و مشهور شده‌اند، اما این لزوماً بدین معنا نیست که همه این قرائت‌ها با هم متفاوت هستند.

نولده که مدعی شده است که در زمان توحید مصاحف از کسانی که مصحف مرجع داشتند، فقط ابن مسعود و ابوموسی زنده اما مقداد و ابی‌بن‌کعب مرده بودند. (نولده، ۲۰۰۰، ص ۳۳۹) بر فرض صحت این مدعا، استدلال ما نسبت به این دو مخدوش می‌شود و تنها می‌توان به عدم مخالفت ابوموسی اشاره کرد؛ اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که مقداد متوفای سال ۳۳ق است. درباره تاریخ وفات ابی‌بن‌کعب اختلاف است اما قول اثبت سال ۳۰ق می‌باشد. (ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۶، صص ۱۶۱ و ۱۸۲) بنابراین، ابی‌بن‌کعب، مقداد و ابوموسی هر سه در زمان توحید مصاحف زنده بوده‌اند و عدم مخالفتشان با هم، و هم چنین با توحید مصاحف و مصحف عثمان، نشان می‌دهد که قرائت این سه با هم متفاوت نبوده و یا دستکم تفاوت چشمگیر نبوده است.

از جمله امور دیگری که سبب شد اهل عراق و شاگردان ابن مسعود همیشه در نزاع بر سر قرآن حضور داشته باشند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. اهل عراق به زیاد سوال کردن مشهور بودند و همین امر مشکلاتی را پدید آورده و سبب ناراحتی برخی همچون ابی‌بن‌کعب و ابن عمر شده بود. ۲. شاگردان ابن مسعود به شدت به او علاقه مند بودند و دوست داشتند آرا و روایات او را نشر بدهند. (مروتی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۴ و ۲۲۷)

برخی با توجه به عدم تفاوت قرائت عاصم از زرع که به ابن مسعود می‌رسد با مصحف عثمانی، مدعی شده‌اند که عبدالله بعدها دست از مخالفت برداشت، مصحف خود را از بین برد و مصحفی مطابق با مصحف عثمانی برای خود تهیه کرد. (زرقانی، بی‌تا، صص ۲۶۹ و ۲۷۷؛ قاسمی، ۱۳۸۸، ص ۲۲) این امر اگرچه بعید است و با شواهد تاریخی همچون باقی ماندن قرائت متفاوت

او تا زمان حجاج و ایجاد مشکل در آن زمان (رک: حمدان، بی‌تا) و حتی چندین قرن بعد در کوفه (لیم‌هوس، ۱۳۹۰، ص ۳۳۶) ناسازگار، اما بر فرض پذیرش این ادعا مشخص می‌شود که مخالف اصلی این ماجرا نیز بعدها به‌زمره موافقان پیوسته و مسلمانان در این زمینه با هم به معنای واقعی اجماع پیدا کرده‌اند.

نکته دیگر هم این‌که در رابطه با علت مخالفت ابن‌مسعود با توحید مصاحف به‌اموری همچون طرفداری عثمان از ولید در جریان اختلاف او با ابن‌مسعود، و یا انتخاب زید به‌ریاست گروه توحید مصاحف اشاره شده‌است. (قاسمی، ۱۳۸۸، ص ۲۱) برخی نیز مدعی شده‌اند مخالفت ابن‌مسعود نه‌با اصل توحید مصاحف بلکه با شیوه انجام آن بوده‌است. (زرقانی، بی‌تا، ص ۲۷۶) این ادعاها در حالی است که مطابق روایات، مخالفت او نخستین بار با حذیفه بود و آن هم پیش از فرمان عثمان به توحید مصاحف و انتخاب زید به‌ریاست.

به‌باور برخی هدف عثمان در توحید مصاحف اتمام کار ناتمام عمر در حذف سنت نبوی بوده‌است. او این کار را به‌نام محافظت از واژگان قرآن انجام داد اما در واقع به‌کام تجرید قرآن و حذف روایات تبیینی از مصاحف صحابه تمام شد. (عسکری، ۱۴۱۶، ص ۲۷۳؛ عاملی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵) در این‌که برخی از صحابه عادت داشتند روایات تبیینی را در کنار آیات قرآن بنویسند، شکی نیست. (عسکری، ۱۴۱۶، ص ۲۷۱) چنانچه دشمنی عمر با سنت نبوی و اصرار وی بر «تجرید قرآن» و صدور فرمان «جردوا القرآن» هم قابل انکار نمی‌باشد. (ابوعبید، ۱۴۲۶، ص ۳۲) از این‌رو، نه‌تنها صحف ابوبکر خالی از هرگونه روایت و تفسیری بودند، بلکه عمر چنین مصاحفی را از بین می‌برد. (عاملی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵) اما:

اولاً؛ در روایات مورد بحث ما قرینه‌ای بر این امر یافت نشد.

ثانیاً؛ مطابق روایات نشان دادیم که علت اصلی اختلاف، ابن‌مسعود بوده و برابر برخی از گزارش‌ها مصحف او مجرد از روایات بوده‌است و خودش طرفدار تجرید (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۰۹).

ثالثاً؛ تجرید مصاحف از روایات در زمان عمر انجام شد: «اقتضت سياسة الخلفاء من بعده أن يجردوا القرآن من حديث الرسول (ص) المبين لمعاني القرآن وبدءوا بذلك في عصر أبي بكر وانتهى الأمر في عصر عمر» (عسکری، ۱۴۱۶، ص ۱۹؛ الهی، ۱۳۹۰، ص ۱۳؛ مروتی، ۱۳۸۱، ص ۲۷)

رابعاً؛ پذیرش اشتباه آیات با روایات و در نتیجه، اختلاف و تکفیر صحابه بر سر چنین امری، به معنای همانندی قرآن با غیر قرآن و هم‌آمیزی آن‌ها است؛ و چنین چیزی با اعجاز قرآن

و توجه وافر صحابه به آن سازگار نیست. (الهی، ۱۳۹۰، ص ۱۷ و ۱۸) ابوریه درباره امکان اختلاط حدیث با قرآن گفته است:

«هو سبب لا یقتنع به عاقل عالم و لا یقبله محقق دارس اللهم اذا جعلنا الاحادیث من جنس القرآن فی البلاغة و أن اسلوبها فی الاعجاز من أسلوبه و هذا ما لا یقره احد، حتی الذین جاءوا بهذا الرأی، إذ معناه إبطال معجزة القرآن، و هدم أصولها من القواعد». (ابوریه، ۱۴۲۰، ص ۵۴)

برخی نیز معتقدند نزاع ابن مسعود با عثمان تنها یک دعوی زرگری با هدف از بین بردن مصاحف مشتمل بر روایات تبیینی بوده است. هرچند ابن مسعود نیز همانند عثمان موافق با تجرید بوده است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۰۹) اما این ادعا قابل پذیرش نیست؛ چراکه اولاً مخالفت ابن مسعود در کوفه و پیش از دستور عثمان به توحید مصاحف آغاز شد؛ ثانیاً پس از خودداری ابن مسعود از واگذاری مصحفش، عثمان او را از امارت کوفه برکنار کرد و به مدینه فراخواند. (ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۰۱) در مسجد مدینه به او بدترین اهانت‌ها را کرد و غلام عثمان او را بلند کرد و به زمین زد؛ به گونه‌ای که دنده‌اش شکست. امیرالمؤمنین او را به خانه‌شان بردند و از او پرستاری کردند. (بلاذری، ۱۴۱۷، ص ۵۲۴-۵۲۶) سهم او را از بیت‌المال قطع و خودش را نیز مهجور و ممنوع‌الخروج کرد. ابن مسعود نیز در مقابل خون عثمان را حلال دانست و وصیت کرده او را شبانه دفن کنند و عثمان را آگاه ن سازند. (همان؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ص ۲۸۶؛ ذوقی، ۱۳۹۶، ص ۳۳)

نکته پایانی هم این‌که بلاشر مدعی شده که انگیزه عثمان برای جمع قرآن، مصلحت طبقه اشراف مکه که از آن‌ها نمایندگی می‌کرده، بوده است؛ (رضوان، ۱۴۱۳، ص ۴۶۵) ولی در این روایات مطلبی که این ادعا را درباره اصل اقدام عثمان به توحید مصاحف و نه انتخاب اعضای گروه تأیید کند، یافت نشد.

نتایج تحقیق

مسلمانان هر شهر برای فراگیری قرآن کریم به یکی از صحابه مراجعه کردند. اختلاف صحابه با هم، به‌ویژه مصاحف آن‌ها، به‌مرور موجب اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن شد. این اختلاف در اجتماعات مسلمانان شهرهای مختلف با هم خود را نشان داد و به‌جدال، تکذیب، تکفیر و درگیری ختم گردید. اوج این اختلاف‌ها در سال‌های ۲۳ تا ۲۵ ق بوده است. مطابق روایات گاه اصلاً

اختلاف نه به خاطر قرائت‌های متفاوت بلکه تنها به خاطر انتساب قرائت‌ها به برخی از صحابه و از ترس اختلاف آینده، بوده است. چنانچه گاه اختلاف بر سر قرائت اصح و احسن بوده است، نه درست و نادرست. در مواردی هم که اختلاف بر سر قرائت درست و نادرست بوده است نیز چنین اختلاف‌هایی هم از جهت کمیت و هم از جهت کیفیت محدود بوده‌اند؛ چراکه:

۱. اختلاف در حد کلمه بوده است و برای بیش‌تر از آن دلیلی نداریم.
۲. اختلاف در بین اقلیت بوده و هنوز اکثریت جامعه اسلامی درگیر آن نبوده‌اند؛ البته احتمال وقوع امت در فتنه در آینده وجود داشته است.
۳. خود همین اقلیت نیز به دو گروه اکثریت و اقلیت تقسیم می‌شدند و باز اکثریت با هم اختلاف و یا اختلاف معتناهی نداشته‌اند. در حقیقت، اختلاف پیش از توحید مصاحف، بین اکثریت مسلمانان با اقلیت مطلق متشکل از عبدالله بن مسعود و مقلدانش بوده است. مطابق برخی از تحلیل‌ها همین اقلیت نیز بعدها دست از مخالفت برداشتند و به‌زمره اکثریت پیوستند.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبه نزارمصطفی الباز.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن اثیر، علی (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
- ابن اثیر، علی (۱۴۰۹ق). *أسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت: دارالفکر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۴۱۵ق). *الإصابة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد (۲۰۰۳م). *فضائل القرآن*، بیروت: مکتبه الهلال.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق). *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دارالفکر.
- ابن شبه، عمر (۱۳۹۹ق). *تاریخ المدینه*، جدّه: بی‌نا.
- ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۰۷ق). *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر.
- ابو حیان اندلسی، محمد (۱۴۲۹ق). *البحر المحیط*، بیروت: دارالفکر.
- ابوریه، محمود (۱۴۲۰ق). *أضواء علی السنه المحمديه أو دفاع عن الحدیث*، قم: مؤسسه أنصاریان.

- أبو عبید، قاسم (۱۴۱۵ق). *فضائل القرآن*. بیروت: دار ابن کثیر.
- بخاری، محمد (۱۴۱۰). *الصحيح*. قاهره: وزارة الاوقاف.
- برتن، جان (۱۳۹۸ش). «نگاهی به تاریخ قرآن». *مطالعات قرآن و حدیث سقینه*، شماره ۲۷، صص ۱۲-۵۴.
- بلاذری، احمد (۱۴۱۷ق). *أنساب الأشراف*. بیروت: دار الفکر.
- ثعلبی، احمد (۱۴۲۲ق). *الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جفری، آرتور (۱۳۸۶ش). *واژه‌های دخیل در قرآن*. تهران: توس.
- جوهری، اسماعیل (بی تا). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمد (۱۴۲۶ق). *تواتر القرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- حسن، عباس (۱۴۲۸ق). *النحو الوافی*. قم: المحبین.
- حقانی فضل، محمد (۱۳۹۰ش)، «در برابر نقادان: بررسی پاسخ‌های مسیحیان به نقادان کتاب مقدس». *فصل نامه دانشگاه قم*، شماره ۱۲، صص ۱۱۳-۱۳۳.
- حمدان، عمر یوسف (بی تا). «مشروع المصاحف الثانی فی العصر الأموی». *مجلة البحوث والدراسات القرآنیة*، شماره ۴، صص ۶۳-۱۱۶.
- حیدری، محمد (۱۳۸۱ش). *معجم الأفعال المتداولة و مواطن استعمالها*. قم: الدراسات الإسلامیة.
- خضیری، محمد بن عبدالله (۱۴۲۰ق). *تفسیر التابیین*. ریاض: دارالوطن.
- الخطیب، عبداللطیف (۱۴۲۲ق). *معجم القراءات*. دمشق: دارسعدالدین.
- دانی، عثمان (۱۹۷۸م)، *المقنع فی رسم مصاحف الأمصار*. قاهره: مکتبه کلیات الأزهریة.
- ذوقی، امیر (۱۳۹۶ش). *ملاک‌های ترجیح قرائت و توسعه آن*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- رامیار، محمود (۱۳۸۰ش). *تاریخ قرآن*. تهران: امیرکبیر.
- رسولزاده، عباس؛ باغبانی، جواد (۱۳۹۱ش). *شناخت مسیحیت*. قم: مؤسسه امام خمینی.
- رضوان، عمر (۱۴۱۳ق). *آراء المستشرقین*. ریاض: دارطیبه.
- زرکانی، عبدالعظیم (بی تا). *مناهل العرفان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرکشی، محمد (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.

- سبزواری، محمد (۱۴۰۶ق). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سجستانی، ابوبکر (۱۴۲۳ق). *المصاحف*. القاهرة: الفاروق الحدیثه.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۹۶ش). *بررسی متنی و سندی متون مقدس یهودی- مسیحی*. تهران: سمت.
- سلیمانی، داود (۱۳۷۵ش). «بررسی علل توحید مصاحف در عصر عثمان». *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۵۹ و ۶۰، صص ۲۵-۳۸.
- سمرقندی، نصر (۱۴۱۶ق). *بحر العلوم*، بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۲۱ق). *الایقان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالکتب العربی.
- شهید ثانی، زین‌الدین (بی‌تا)، *الروضه البهیة*. بی‌جا، بی‌نا.
- شیرازی، سلطان الواعظین (بی‌تا)، *صد مقاله سلطانی: راهنمای یهود و نصاری و مسلمین در معرفت تورات و انجیل و قرآن مجید*. تهران: انتشارات اسلامی.
- صالحی شامی، محمد (۱۴۱۴ق). *سبیل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ضیاء توحیدی، محمد (۱۳۹۳ش). *درآمدی بر کتاب مقدس و الهیات مسیحی*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- طاهری آکردی، محمدحسین (۱۳۹۰ش)، *یهودیت*. قم: المصطفی.
- طباطبائی، محمدرضا (۱۳۷۱ش). *صرف ساده*. قم: دارالعلم.
- طبرانی، سلیمان (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اردن: دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۷۷ش). *حقایق مهم پیرامون قرآن کریم*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۱۵ق). *الصحيح من سيرة النبي الأعظم*. بیروت: دارالهادی.
- عزت دوست، محمد (۱۳۹۷ش). *اختلاف قرائت قرآنی و جریان تاریخی- فرهنگی اهل بیت محوری*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- عسکری، مرتضی (۱۴۱۶ق). *القرآن الکریم و روایات المدرستین*. ایران: المجمع العلمی الاسلامی.
- علاف، ادیب (۱۴۲۰ق)، *البیان فی علوم القرآن*. دمشق: دارالفارابی للمعارف.

- غانم قدوری، حمد (۱۴۲۵ق). *رسم المصحف*. عمان: دار عمار.
- غلامر ضائی، هادی (۱۳۹۷ش). پایان‌نامه «تواتر قرآن، چیهستی، چرایی، چگونگی و چالش‌ها»، استاد راهنما: سیدهدایت جلیلی، استاد مشاور: روح‌الله نجفی، دانشگاه خوارزمی.
- فخررازی، محمد (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- فضلی، عبدالهادی (۱۴۰۵ق). *القراءات القرآنیة*. بیروت: دارالقلم.
- قاسمی حامد، مرتضی (۱۳۸۸)، «نقد و بررسی جریان توحید المصاحف در زمان خلافت عثمان». *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی*، شماره ۱۶، صص ۱۸-۲۶.
- قرطبی، محمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- کاشانی، محمد (۱۳۹۸ش). *در سنامه مسیحیت؛ شناخت و بررسی عهدین*. قم: خاتم النبیین.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۴۳۰ق). *الکافی*. قم: دارالحديث.
- کهن، آبراهام (۱۳۹۰ش). *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه: امیرفریدون گرگانی، تهران: اساطیر.
- لیم هوس، فردریک (۱۳۹۰ش)، «قراءات قرآن»، ترجمه: مژگان آقایی و راحله نوشاوند، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۶۶، صص ۳۳۴-۳۵۱.
- مروتی، سهراب (۱۳۸۱ش). *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن کریم (سده نخست هجری)*. تهران: نشر رمز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ش). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۴ش). *علوم قرآنی*. قم: موسسه تمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸ش). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه التمهید.
- مفتخری، حسین؛ کوشکی، فرشته (۱۳۸۴ش). «قراء و نقش ایشان در تحولات قرن اول هجری»، *تاریخ اسلام*، شماره ۲۲، صص ۱۱۰-۶۳.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق)، *الإفصاح فی فقه اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ناصر، شادی حکمت (۱۳۹۸ش). *نقل قراءات قرآن: مسئله تواتر و پیدایی قراءت‌های شاذ*، ترجمه: شاه‌پسند و عبدی، تهران: کرگدن.

- نجفی، روح‌الله (۱۴۰۱ش). در مقام پاسخ به پرسش نویسنده از طریق رایانامه r.najafi@khu.ac.ir
- نجفی، روح‌الله (۱۳۹۴ش). «تاثیر انگاره‌های کلامی در اختلاف قرائت آیات صفات الهی». *آینه معرفت*، شماره ۴۵، صص ۵۵-۷۲.
- نجفی، روح‌الله (۱۳۹۵ش). «کارکرد قرائت عبدالله ابن مسعود در تبیین آیات الاحکام»، *مطالعات علوم اسلامی - علوم قرآن و حدیث*، شماره ۹۶، صص ۱۳۹-۱۶۱.
- نسائی، احمد (۱۴۱۱ق). *السنن الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نوری، حسین (بی تا). *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الأرباب*. بیروت: مرکز الدراسات الفکریه.
- نولدکه، تئودور (۲۰۰۰م). *تاریخ قرآن*. ترجمه: جورج تامر و هیلدسهایم، نیویورک: دارنشر جورج المز.
- نویری، محمد (۱۴۲۴ق). *شرح طیبه النشر فی القراءات العشر*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- واحدی، علی (۱۴۱۹ق). *أسباب نزول القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- واحدی، علی (۱۴۱۵ق). *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*. بیروت: دارالقلم.
- واقدی، محمد (۱۴۰۹ق). *المغازی*. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- هارناک، آدولف (۱۳۹۵ش)، *خاستگاه عهد جدید و مهم ترین پیامدهای پیدایش آن*. ترجمه: حامد فیاضی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۳۲ق). *موسوعه الفقه الإسلامی المقارن*. قم: موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- الهی خراسانی، محمد (۱۳۹۰ش). «تجرید قرآن از روایات»، *فصل نامه جستار*، شماره ۲۹، صص ۹-۲۰.
- یعقوبی، احمد (بی تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دارصادر.

Bibliography:

The Holy Quran.

Abu Hayyan Andalusi, Muhammad. (1429 AH). Al bahr al muhit. Beirut: Dar Al Fikr

Abu Rayya, Mahmoud. (1420 AH). Lights on the Muhammadan sunnah or defense of the hadith. Qom: Ansaryaan Institute.

Abu Ubaid, Qasim. (1415 AH). Virtues of the Qur'an. Beirut: Dar ibn Kathir.

Al Baladhuri, Ahmad. (1417 AH). Ansab Al Ashraaf. Beirut: Dar Al Fikr

Al Khatib, Abdul Latif. (1422 AH). Mu'jam Al Qiraat. Damascus: Dar Sad al Din

Allaf, adib. (1420 AH), Al Bayan fi Ulum Al Quran. Damascus: Dar Al Farabi.

Amili, Jafar Mortaza. (1377 SH). Important facts about the Holy Quran. Qom: An Islamic publication book.

Amili, Jafar Mortaza. (1415 AH). Al Sahih Men Sirat Al Nabi Al Azam. Beirut: Dar al Hadi

Askari, Mortaza. (1416 AH). Al quran Al karim Wa Rewayaat Al Madresatain. Iran: The Islamic Scientific Academy

Bukhari, Muhammad. (1410AH). Sahih Al Bukhari. Cairo: Ministry of Endowments

Burton, John. (1398 SH). "A look at the history of the Qur'an". Safineh Journal, 12-54.

Daany, Othman. (1978), Al Moqnae Fi Rasm Al Masahef Al Amsaar. Cairo: Al Azhar Colleges Library

Elahi Khorasani, Mohammad. (1390 SH). "Separating the Qur'an from Narrations", Jostar. 9-20.

Etrat Doost, Mohammad. (1397 SH). Differences of Qur'anic readings and Ahl al Bayt (AS) oriented historical cultural current flow. Tehran: Imam Sadiq (peace be upon him) University.

Fakhr razi, Muhammad. (1420 AH). Mafaatih Al Qheib. Beirut: Dar Al Ehya Al Toras Al Arabi.

Farahidi, Khalil. (1409 AH). Kitab al 'Ayn. Qom: Hejrat

Fazli, Abdul Hadi. (1405 AH). Quranic readings. Beirut: Dar Al Qalam

Ghanem Qadouri, Hamd. (1425 AH). Rasm Al Masaahaf. Amman: Dar Ammar

- Haghani Fazl, Mohammad. (1390 SH), "Against Critics: Examination of Christian Responses to the Critics of the Bible". Journal of theological philosophical research, 113-133.
- Haidari, Muhammad. (1381 SH). Mojam AL Af'aal. Qom: Islamic Studies
- Harnack, Adolf. (1395 SH), the orgin of the New Testament. Translated by: Hamed Fayazi, Qom University of Religions and denominations.
- Hassan, Abbas. (1428 AH). Al Nahw Al waafi. Qom: AL Mohebbin.
- Hurr al Amili, Muhammad. (1426 AH), Tawatur of the Qur'an. Tehran: Dar Al kotob.
- Ibn Abi Al Hadid. (1404 AH). Sharh Nahj Al Balaghah. Qom: Al Marashiya Library.
- Ibn Abi Hatam, Abdul Rahman. (1419 AH). Tafsir Al Qur'an al 'Azim. Riyadh: Nizar Mustafa Al Baz Library.
- Ibn Athir, Ali. (1385 AH). Al Kamel fi Al Tarikh. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Athir, Ali. (1409 AH). Usd Al ghabah fi Marifat Al Sahabah. Beirut: Dar Al Fikr.
- Ibn Atiyah, Abdul Haq. (1422 AH). Muharar al Wajiz. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah.
- Ibn Hajar Asqalani, Ahmad. (1415 AH). Al Isabah Fi Tamyiz Al Sahabah. Beirut: Dar al Kotob Al Ilmiyah.
- Ibn Hajar Asqalani, Ahmad. (2003). The virtues of the Qur'an, Beirut: Al Hilal Library.
- Ibn Kathir, Ismail. (1407 AH). Al Bidaya wa Al Nihaya. Beirut: Dar Al Fikr
- Ibn Khaldun, Abd Al Rahman. (1408 AH). The History of Ibn Khaldun. Beirut: Dar Al Fikr.
- Ibn Shabbah, Umar. (1399 AH). History of the Medina. Jeddah.
- Jawhari, Ismail. (n.d.). As'sahah. Beirut: Dar Al elm Le Al Malaien.
- Jeffery, Arthur. (1386 SH). The Foreign Vocabulary of the Qur'an. Tehran: Tuspab.
- Juba'i al'Amili, Zainuddin. (n.d.). Al Rawdah Al Bahiya.
- Kashani, Mohammad. (1398 SH). Christianity textbook; Recognizing and examining bible. Qom: Institute of khaatam al nabiyen.
- Khudairi, Muhammad. (1420 AH). Interpretation of the followers. Riyadh: Dar Al Watan

- Kohen, Abraham. (1390 SH). *Ganginaei az Talmud*, translated by: Amir Faridon Gorgani, Tehran: asaatir.
- Kulayni, Muhammad. (1430 AH). *Al kafi*. Qom: Dar al Hadith
- Lim Hoss, Frederick. (1390 SH), "Quran readings", translated by: Mojgan Aqayi and Rahela Noshawand, *Quranic researches*. 334-351.
- Marefat, Mohammad Hadi. (1384 SH). *Quranic Sciences*. Qom: Institute of Tamhid.
- Marefat, Mohammad Hadi. (1388 SH). *Al Tamhid*. Qom: Institute of Tamhid.
- Moftakhari, Hossain; Kushki, Freshte. (1384 SH). "GHURRA' AND THEIR ROLE IN THE DEVELOPMENTS OF 1ST CENTURY A.H". *History of Islam*, 63-110.
- Morowwati, Sohrab. (1381 SH) *A research on the history of interpretation of the Holy Quran (first century of Hijri)*. Tehran: nashre ramz.
- Motahari, Morteza. (1384 SH). *Collection of Books*. Tehran: Sadra.
- Muqatil bin Suleiman. (1423 AH). *Interpretation of Muqatil bin Suleiman*. Beirut: Dar Al Ehya Al Toras Al Arabi.
- Musaa, Hussein Yusuf. (1410 AH), *Al Ifsaah fi Feqh Al Loghat*. Qom: maktab al elam al eslami.
- Najafi, Rouhollah. (1394 SH). "The effect of theological concepts on the difference in reading the verses of divine attributes" *Ayeneh Marefat*. 55-۷۲.
- Najafi, Rouhollah. (1395 SH). "The Function of Abdullāh ibn Mas'ūd's Reading of the Qur'an in the Clarification of Āyāt al Ahkām". *journal of quran and hadith sciences*. 139-161.
- Nasa'i, Ahmad. (1411 AH). *Sunan Al Kobra*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah.
- Nasser, Shady Hekmat. (1398 SH). *Transmission of the variant readigs of the quran*, translated by: Shahpsand and Abdi, Tehran: kargadanpub.
- Noldeke, Theodore. (2000). *History of the Qur'an*. Translated by: George Tamer and Hildesheim, New York: Publisher George Almaz.
- Nouri, Hossain. (n.d.). *Fasl Al Khitab Fi Tahrif Kitab Rabb Al Arbbab*. Beirut: markaz al derasaat al fekri.
- Nuwayri, Muhammad. (1424 AH). *Sharh Tayebat Al Nashr*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah.

- Qasimi Hamed, Mortaza. (1388 SH), "Criticism and Analysis of the flow of Tawheed al Masahif during the Caliphate of Uthman". Foroughevahdat. ۱۸-۲۶.
- Qortobi, Muhammad. (1364 SH). Tafsir Al Qurtobi. Tehran: Naaser Khosro.
- Radwan, Omar. (1413 AH). Orientalists' opinions about the Holy Qur'an and its interpretation. Riyadh: Dar Taibah.
- Raghib Al Isfahani, Hussein. (1412 AH). Al Muf'radaat fi Gharib Al Quran. Beirut: Dar Al Qalam.
- Ramyar, Mahmoud. (1380 SH). History of the Qur'an. Tehran: Amir Kabir.
- Rasoulzadeh, Abbas; Baghbani, Jawad. (1391 SH). Knowing Christianity. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Sabzewari, Mohammad. (1406 AH). Tafsir Al Jadid. Beirut: Dar al taarof.
- Sajistani, Abu Bakr. (1423 AH). Ketab Al Msaahaf. Cairo: Al Farooq Al Haditha
- Salehi Shami, Muhammad. (1414 AH). Sobol Al Huda wa Al Rashad. Beirut: Dar al Kotob Al Ilmiyah.
- Samarkandi, Nasr. (1416 AH). Bahr Al Olum, Beirut: Dar al Fikr
- Shirazi, Sultan Al Wa'ezin, (n.d.). Sad Maqale Soltani. Tehran: Al eslamiyeh.
- Soleimani Ardestani, Abdul Rahim. (1396 SH). A Textual and Documentary Study of Judeo Christian Scriptures. Tehran: Samt.
- Soleimani, Dawud. (1375 SH). "Studying the views of the masters of Quranic sciences, the hypothesis that the main reason for the homogeneity". Maqaalat wa Barresiha, 25 -38.
- Suyuti. (1421 AH). Al Itqān fi Ulūm Al Qurān. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.
- Tabarani, Soleiman. (2008). Al Tafsir Al Kabir. Jordan: dar al kitab al seqaafi
- Tabari, Muhammad. (1412 AH). Tafsir Al Tabari. Beirut: dar al Marefat.
- Tabarsi, Fazl. (1372 SH). Majma' Al Bayan. Tehran: Naaser Khosro.
- Tabatabai, Muhammad Reza. (1371 SH). Sarf Sade. Qom: Dar Al Elm.
- Taheri Akerdi, Mohammad Hossein. (1390 SH), Judaism. Qom: Al Mustafa.
- Tha'labi, Ahmad. (1422 AH). Al Kashf wa Al Bayān. Beirut: Dar Al Ehya Al Toras Al Arabi.
- Wahedi, Ali. (1415 AH). Al Wajeez fi Tafsir. Beirut: Dar Al Qalam
- Wahedi, Ali. (1419 AH). Asbab Al Nozul. Beirut: Dar al Kotob Al Ilmiyah.
- Waqedi, Muhammad. (1409 AH). Al Maghazi. Beirut: Al Alami Institute.
- Yaqoubi, Ahmad. (n.d.). Al Ya'qubi's history. Beirut: Dar Sader.

- Zarkeshi, Muhammad. (1410 AH). Al Burhan Fi Tafsir Al Quran. Beirut: Dar al Marefat.
- Zarqani, Abdolazim. (n.d.). Manahel Al Erfan. Beirut: Dar Al Ehya Al Toras Al Arabi
- Zia Tohidi, Mohammad. (1393 SH). An introduction to the Bible and Christian theology. Tehran: Canun Andishe Jawan.
- Zowqi, Amir. (1396 SH). Criteria for selecting Quranic readings: classification and promotion. Tehran: Imam Sadiq (peace be upon him) University.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲

بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۱۷۷-۲۰۸

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.243857.3701



20.1001.1.20083211.1402.16.2.7.5

تحلیل گفتمان سوره تحریم بر اساس الگوی فرکلاف

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

زهرة کوچک یزدی*

مهدي ایزدی**

مرضیه محصص***

چکیده

مدل تحلیل سه سطحی فرکلاف، بر اساس توصیف، تفسیر و تبیین می تواند در بررسی دیدگاه یا نگرش قالب بر متون در جامعه و اینکه چه دیدگاهی با کدام زیربنای فکری، یک متن مشخص را تولید کرده، کمک نماید. لذا می توان ازین طریق، ذهنیت اجتماعی را از متن به چالش کشید و در اصلاح و تغییر کنش های اجتماعی تأثیر گذاشت. با الهام گیری از روش فرکلاف می توان رویکرد سوره هایی را که منابع حدیثی کمی برای تفسیر و تبیین دارند و یا براساس نگاه حاکم بر جامعه، برداشت ناصحیحی از آن صورت گرفته است، کشف نمود. گفته شده سوره مبارکه تحریم درباره برخی از همسران پیامبر اکرم(ص) نازل شده، اما مفسرین به جهت تعصبات اعتقادی به واکاوی رفتار ایشان نپرداخته اند. در این پژوهش با روش تحلیل گفتمان، سوره تحریم مورد مطالعه قرار گرفته است. در مرحله توصیف، واژگان سوره بررسی شده که نشان دهنده تمایل به انحراف و عدم پیشمانی از رفتار در همسران پیامبر(ص) است. در مرحله تفسیر، نگرش قالب سوره بررسی شده که نشان دهنده همدستی همسران با منافقین بوده تا جایی که پیامبر(ص) از طرف خداوند پیشنهاد طلاق را مطرح میکنند. در مرحله تبیین نیز هدف نزول سوره بررسی شده که نشان دهنده افشای راز توطئه گران به جهت امکان تشخیص مسیر درست حرکت برای جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر(ص) بوده است.

واژگان کلیدی

سوره تحریم، تحلیل گفتمان، فرکلاف، همسران پیامبر(ص).

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

zohreh.yazdi70@gmail.com

Mahdi.izadi@gmail.com

M_mohases@sbu.ac.ir

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران.

*** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.



طرح مسئله

قرآن کریم شامل جهان بینی و ایدئولوژی‌هایی است که سعی در ارائه نگرش یا تغییر و اصلاح اندیشه و رفتار در جامعه دارد. لذا هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۱۴) تحلیل گفتمان انتقادی ریشه در زبان‌شناسی انتقادی دارد. هدف از وضع این اصطلاح، آشکار کردن روابط پنهان قدرت و فرایندهای ایدئولوژیک موجود در متون زبانی است. در واقع این مفهوم جدای از زبان‌شناسی توصیفی که تنها به ساختار و صورت متن توجه دارد، می‌باشد. گفتمان انتقادی سه اصل مهم دارد: اول: زبانی که بکار می‌بریم بیانگر دیدگاهی خاص نسبت به واقعیت است. دوم: تنوع در گونه‌های گفتمان از عوامل اجتماعی جدایی‌ناپذیرند؛ بنابراین تنوع زبانی منعکس‌کننده تفاوت‌های اجتماعی است. سوم: به کارگیری زبان نه تنها بازتاب فرایند اجتماعی، بلکه بخشی از فرایند اجتماعی است. (سلطانی، ۱۳۸۴ش، ص ۵۱)

تحلیل انتقادی گفتمان، رویکرد نوینی در تحلیل گفتمان است که در دهه‌های اخیر، در طیف وسیعی از پژوهش‌ها به کار گرفته شده است. نورمن فرکلایف تحلیل انتقادی گفتمان را در سه سطح توصیف، تفسیر، تبیین مد نظر قرار داده است. هدف از تحلیل گفتمان انتقادی، یافتن ایدئولوژی در پس متون می‌باشد تا ناگفته‌های گوینده و نویسنده روشن گردد. (ون دایک، ۱۳۸۳ش، ص ۴) به بیان دیگر گفتمان را می‌توان مجموعه‌ای از نشانه‌ها دانست که در پس خود قلمروهایی از مفاهیم با بار ایدئولوژیک را همراه دارند و هدف آنها ایجاد یا نشان دادن نوع خاصی از نگرش عملکردی اجتماعی است. تحلیل انتقادی گفتمان نیز به دنبال آن است که با تحلیل این نشانه‌ها مفهوم ایدئولوژیک را که در ظاهر قابل مشاهده نیست، آشکار نماید.

سوره تحریم در اواخر عمر شریف پیامبر اسلام (ص) نازل شده است. در ترتیب نزول صد و هفت یا صد و هشتمین سوره می‌باشد. روایات در سبب نزول آن هم دارای اهمیتی ویژه است، زیرا از یکسو ظواهر و سیاق آیات، خبر از توطئه‌ای بزرگ توسط برخی همسران پیامبر (ص)، علیه رسالت ایشان می‌دهد؛ از سوی دیگر اخبار سبب نزول، مسأله را در حد یک حسادت زنانه میان همسران تنزل داده است. (فقهی زاده و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص ۱)

از آنجا که اصل قرآن و الفاظ و حیانی آن قابل دستکاری و جابجایی نبود، مخالفان به جعل و تحریف روایات پرداختند، لذا روایات قرآنی نیز از آسیب جعل و تحریف دور نماند. (عسکری،



۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۵) چنان که برای مثال روایات اسباب نزول بعضاً رنگ و بوی ضعف، ارسال و جعل و تزویر به خود گرفته. (معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۲۵۳)

اخبار سبب نزول این سوره علیرغم اشکالات درونی، اضطراب در متن و اختلافات با یکدیگر و تعارضات با ظواهر آیات سوره، در تفاسیر شیعه و اهل سنت تلقی به قبول شده و هر مفسری مطابق با گرایش خود، گوشه ای از آنها را انتخاب کرده است. با اینهمه گروهی از محققان برخی از اخبار را مجعول و محرف دانسته اند. (بلاغی، ۱۳۸۶ش، ج ۷، ص ۵۰)

این پژوهش بر آن است که با الهام از روش تحلیل انتقادی فرکلاف، مدلی را در تحلیل سوره تحریم ارائه دهد. بنابراین مهمترین سؤالاتی که این پژوهش در صدد پاسخ به آنهاست:

۱- چگونه می توان با الهام گیری از مدل سه سطحی فرکلاف (توصیف، تفسیر و تبیین) از لایه های سطحی معنا به لایه های عمیق معنایی و کشف گفتمان حاکم در سوره تحریم دست یافت؟

۲- گفتمان حاکم بر سوره تحریم چیست؟

۳- کارکرد اجتماعی گفتمان این سوره برای جامعه عصر نزول و پس از آن چگونه است؟

پیشینه تحقیق

در زمینه به کارگیری روش نورمن کلاف، مقاله ای تحت عنوان «بررسی تحلیل گفتمان انتقادی سوره یوسف(ع)، بر اساس الگوی نورمن کلاف» از محمد مؤمنی، در سال ۱۳۹۵ منتشر شده است. البته در زمینه سوره تحریم تاکنون تحقیقات تحلیل گفتمان صورت نگرفته است. محمدرضا شالی در سال ۱۳۹۵ در اولین همایش ملی آینده پژوهی، علوم انسانی و امنیت اجتماعی، «بررسی تطبیقی تفسیر آیات ۱ تا ۵ سوره تحریم در تفاسیر المیزان و فی ظلال القرآن» را نگاشته است. کیانوش نریمان در سال ۱۳۹۶ در سومین کنفرانس ملی هزاره سوم و علوم انسانی، «سر نهفته در آیه ۳ سوره تحریم را با توجه به اسباب نزول در تفاسیر شیعه و سنی» بررسی نموده است. سیدعلی حسینی فاطمی نیز در سال ۱۳۸۵ در مجله تاریخ اسلام در آیین پژوهش، مقاله ای با عنوان «نقد و بررسی دیدگاه های موجود درباره افشای راز پیامبر (ص) در آیات ابتدایی سوره تحریم» را به ثبت رسانده است.

این تحقیقات ارزشمند، بیشتر در زمینه آیات ابتدایی سوره تحریم می باشد و البته بدون روش تحلیل گفتمان. عبدالهادی فقهی زاده و محمد برزگر مقاله «جعل و تحریف در اخبار سبب

نزول سوره تحریم» را در مجله حدیث پژوهی در تابستان ۱۳۹۶ بررسی نموده اند و جعلی بودن یا تحریف در این اخبار را تقویت نموده است. محمد خامه گر در زمستان ۱۴۰۰ مقاله ای را بعنوان «ساختار و غرض سوره تحریم، کشف استدلالی با رویکرد جامع» در مجله پژوهش نامه نقد آراء تفسیری نگاشته است که در آن، آیات این سوره را نه در مقام تبیین شیوه اخلاق مدار رویایی با همسران در خانواده، بلکه در مقام هشدار نسبت به فعالیت عناصری خیانت پیشه در اطراف خانواده پیامبر نشان می دهد. روش این پژوهش، روش جامع بازشناسی غرض سوره است که روش نوینی در پژوهش می باشد.

شیرین رجب زاده و زهره اخوان مقدم نیز در زمستان ۱۳۹۹ مقاله ای را با عنوان «پیوند معنایی آیات هر سوره بر محور غرض سوره با تأکید بر سوره تحریم» در مجله مطالعات قرآن و حدیث سفینه به چاپ رسانده اند. ایشان با توجه به نظریه تکامل یافته اصل تناسب و استفاده از نمودار درختی نشان داده اند که آیات سوره نظم یکپارچه ای دارند و بر مدار محوری مشخص چیده شده اند. محور سوره آن است که همسران رسول خدا (ص) باید رفتاری مناسب، به دور از خود خواهی و حسادت داشته باشند تا دست‌آویزی برای سودجویی دشمنان پیامبر (منافقان و کفار) قرار نگیرند و نمونه و الگویی برای تمام مردم در همه اعصار باشد. همه این پژوهش‌ها روشهایی داشتند که با پژوهش حاضر متفاوت است. پژوهش حاضر بر پایه تحلیل گفتمان انتقادی بر اساس روش فرکلاف می باشد.

چارچوب نظری پژوهش

در تحلیل گفتمان، صرفاً با عناصر نحوی و لغوی تشکیل دهنده جمله، به عنوان عمده ترین مبنای تشریح معنا: یعنی، زمینه و متن سر و کار نداریم، بلکه فراتر از آن با عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و سر و کار داریم (بهرام پور، ۱۳۷۹ش، ص ۸). بنابراین، تحلیل گفتمان، چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون زبانی (زمینه متن واحدهای زبانی، محیط بلا فصل زبانی مربوطه و نیز کل نظام زبانی و عوامل بیرون زبانی (زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی) بررسی میکند (فرکلاف، ۱۳۷۹ش، ص ۸).

اگر تحلیل گفتمان به مثابه یک روش کیفی در تحقیق مورد نظر قرار گیرد، میتوان یافت که چه دیدگاه و تفکری با کدام زیر بنای فکری، یک متن مشخص را تولید کرده و از این طریق



حوزه های معنایی در گردش در جامعه که به دنبال تغییر یا سلطه شکل گیری ذهنیت اجتماعی است را آشکار کرد. این امر تنها از طریق تحلیل منظم گفتمانی امکان پذیر است. امری که می توان با توجه به دو رویکرد اجتماعی و زبان شناختی آن را محقق کرد. در رویکرد زبان شناختی تحلیل گر به دنبال تحلیل بافت متنی و در رویکرد اجتماعی به دنبال توجه به بافت موقعیتی است. بر این اساس تحلیل گر برای پیش بردن آن و به منظور تفکیک اجزا و سطوح متفاوت در رابطه با متن ابتدا برشهای عمودی و افقی در ساختار متنی و فرامتنی ایجاد می نماید و ساختارهای خرد و کلان در سطح و عمق متن و فرامتن را از یکدیگر جدا و زمینه را برای حرکت از لایه های سطحی به سمت لایه های ژرف و کلان معنا فراهم می سازد (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ش، ص ۱۸). برای درک لایه ها یا سطوح مختلف یک متن میتوان آن را به دو لایه تقسیم کرد. داستان (یا معنا یا پیام) را در عمق متن متصور شد و نحوه بیان را شکل دهنده لایه سطحی متن دانست. به عبارت دیگر در لایه عمقی، متن داستان یا محتوای متن قرار دارد و در لایه سطحی متن، چگونگی یا شکل گفتمانی یا نحوه بیان محتوا جای گرفته است. به عبارت دیگر معنا مفهومی عمقی است، اما چگونگی بیان آن در لایه سطحی قرار دارد (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ش، ص ۲۹).

بر همین اساس باید گفت برای فهم یک گفتمان باید با عبور از لایه سطحی (توصیف داده های زبانی) به لایه عمقی که شناخت موقعیت اجتماع است رسید. همانطور که بیان شد فرکلاف برای فهم عمیق و حرکت از متن به جامعه و تحلیل انتقادی یک گفتمان، مدلی سه سطحی شامل توصیف، تفسیر و تبیین را مطرح می سازد.

در سطح توصیف، متن بر اساس مؤلفه های زبان شناختی خاص موجود در گفتمان (واژگان دستور، نظام آوایی و انسجام در سطح بالاتر از جمله) توصیف می شود. در سطح تفسیر به روابط موجود در بین فرایندهایی که باعث تولید و درک گفتمان مورد نظر می شوند و تأثیر انتخابهایی که در پیکره گفتمان (از لحاظ واژگان، ساخت و...) اتفاق می افتد، می پردازد. در نهایت در سطح تبیین به توضیح تأثیر گفتمان خاص در چارچوب عمل اجتماعی می پردازد (ملک مرزبان، ۱۳۹۲، ش، ص ۱۱۵).

در سوره تحریم، با بررسی واژه ها و ساختار متن، سرنخی از نحوه روابط اجتماعی (پیامبر(ص) و اطرافیان) به دست می آید که در ادامه مقاله بررسی می شود.

شمای کلی سوره تحریم

محتوای این سوره به این نحو است که در آیات ابتدایی این سوره، سرّی توسط برخی همسران پیامبر(ص) افشاء شده که به جهت این رفتار مورد عتاب خداوند قرار می‌گیرند. (۳) آنگاه سخن از توبه ای مطرح می‌شود که انجام نمی‌گیرد چون قلوب ایشان به باطل میل دارد؛ سپس خداوند یاریگران پیامبر(ص) را معرفی می‌نماید (۴) و به پیامبر(ص) وعده گشایش می‌دهد (۵) و در ادامه از آتشی سخن می‌گوید که می‌تواند اهل خانه را در برگیرد. (۶) پس از آن عذر کافران را نابخشودنی می‌داند و به پیامبر(ص) امر جهاد می‌نماید (۷ و ۹). در نهایت الگوی زنان مؤمنه را مریم(س) و آسیه(س) معرفی نموده و الگوی زنان کافر را همسر نوح(ع) و همسر لوط(ع) می‌داند (۱۰ و ۱۱).

۱. تحلیل سوره در سطح توصیف

توصیف، اولین سطح از تحلیل گفتمان است که در آن خرده لایه هایی از جمله ویژگیهای ظاهری و ملموس متن همچون واژگان، جملات و ساختار متن مورد توجه قرار می‌گیرد. در سطح توصیف با تمرکز بر واژه ها و ویژگیهای دستوری و ساختارهای متن به جستجوی ارزش های تجربی، ارزش های رابطه ای و ارزش های بیانی موجود در متن که آن را ارزش های صوری موجود در متن می‌نامند می‌پردازند (فرکلاف، ۱۳۷۹ش، ص ۱۷۲).

فرکلاف در این سطح به بیان سؤالاتی پرداخته و تحلیل در این سطح را با پاسخگویی به این سؤالات ممکن می‌داند. مهمترین سؤالاتی که فرکلاف در این سطح مطرح می‌کند: کلمات و ویژگی های دستوری واجد کدام رابطه تجربی و رابطه بیانی هستند؟ چه نوع روابط معنایی به لحاظ ایدئولوژیک معنا دار بین کلمات وجود دارد؟

موضوع مهم در این سطح، این است که مؤلف با انتخاب چه واژگانی به بیان معانی و رویدادها پرداخته است؟ بررسی واژگان انتخاب شده می‌تواند برای یک تحلیل گر گفتمانی از ارزش خاصی برخوردار باشد، چرا که اساساً هر انتخابی مستقیماً با مفهوم نگرش ارتباط داشته و نشان از ایدئولوژی انتخاب کننده است. در خرد لایه واژگان، ویژگیهای مختلف واژه از جمله: مفهوم واژه های به کار رفته، واژه های ارزشی و کلیدواژگان متن، استعارات به کار رفته و... مورد توجه قرار می‌گیرد.



۱-۱. تحلیل واژگان سوره

برای دست یابی به ساختار کلی سوره تحریم، واژگانی را مورد بررسی قرار دادیم که کمتر در آیات قرآن دیده شده اند و دارای بار ایدئولوژیک و معنایی می باشند.

۱-۱-۱. تحلیل واژه «صغت»

راغب اصفهانی در معنای «صغو» معنای کزی را برگزیده و انحراف به سوی شیطان را با آیه ۱۱۳ سوره انعام نشان می دهد: «وَلِيَتَصْنَعِ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ...» (انعام: ۱۱۳)؛ تا دل‌های کسانی که به آخرت ایمان ندارند از شنیدن گفتار آراسته شیطان منحرف و متمایل به کزی شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۶). علامه طباطبایی می گوید در اینجا منظور میل به باطل و خروج از حالت استقامت است (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۹، ص ۳۲۵).

جمله «فَقَدْ صَعَّتْ قُلُوبُكُمْ» کنش اخباری داشته و این خبر را می دهد که قلوب شما از حالت استقامت خارج شده و به باطل مایل گشته است. «قد» حرف تأکید و اخبار قطعی از اوضاع قلوب ایشان است. دیگر اینکه صنعت التفات در جمله حاکم است و عتاب شدید را نشان می دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۹۵).

۱-۱-۲. تحلیل واژه «مولی»

کلمه «مولی» به معنای ولی و سرپرستی است که عهده‌دار امر متولی علیه باشد و او را در هر خطری که تهدیدش کند یاری نماید (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۹، ص ۳۳۱). کلیدواژه مولا تنها در دو آیه دیگر، با این لحن به کار رفته است، آیه ۱۵۰ سوره آل عمران و آیه ۴۰ سوره انفال که هر دو آیه اولاً در مواجهه با کافران است و ثانیاً از نصرت و یاری الهی سخن می گوید. پس این واژه نشان می دهد که خداوند در مواجهه با کفار، خود را به عنوان مولی و سرپرست رسول معرفی می نماید. خداوند این واژه را در مورد سه فاعل به کار برده است: خودش، جبرئیل و صالح المؤمنین که با توجه به اینکه «مولی» به صورت جمع به کار نرفته است، نمایانگر یکسویی نصرت و یاری این سه می باشد. «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ...» تقدم لفظ جلاله الله قبل از مولا، نشان از تأکید و حصر یاریگری دارد. (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۴)

در واقع جبرئیل از میان ملائکه و صالح المؤمنین از میان مؤمنان به جهت علو شأن متمایز گشته اند و جنس یاری ایشان نیز متمایز است زیرا متولی امور پیامبر (ص) هستند. ملائکه پس از ایشان به عنوان پشتیبان (ظهیر) معرفی شده اند.

۳-۱-۱. تحلیل واژه «ظهير»

ظهير به معنای پشتیبانی است و آنطور که اهل لغت گفته اند: «التفوق بالقهر و الغلبة و الشدة» (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۱۸۵). در آیه چهارم در صورت عدم توبه و همدستی همسران و پشتیبانی یکدیگر علیه پیامبر(ص)، خداوند هم پشتیبانان پیامبر(ص) را معرفی می کند. این یاریگران ملائکه هستند. یاری رساندن ملائکه، در آیات ۹ انفال و ۱۲۵ آل عمران آمده است. خداوند متعال مؤمنین را در برابر کفار با نزول ملائکه یاری رسانده است. وصف ملائکه مردفین به این معناست که چند هزار ملک که هر هزارش دنبال دیگری باشد، در جنگ با کفار حاضر می شوند (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۹، ص ۲۰). اما نصرت و یاری ملائکه برای پیامبر(ص) درون خانه و در مواجهه با توطئه همسران چرا مطرح می گردد؟ مقصود خداوند از معرفی چنین پشتیبانانی چه میتواند باشد؟

زمخشری در تفسیر این آیه می گوید:

«ملائکه با تعداد بسیارشان و پر بودن آسمانها از ایشان بعد از نصرت الهی و جبرئیل و صالح المؤمنین همچون ید واحده ای پشتیبان پیامبر(ص) هستند. آنگاه پشتیبانی دو زن در برابر پیامبر(ص) به کجا می رسد!» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۶۷).

عبارت «ظهير» در آیه دیگری به کار برده شده است: «فَلْيَنْجَمِ الْجَنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (الاسراء: ۸۸)؛ اگر جن و انس اجتماع کنند تا همچون قرآن بیاورند نمی آورند، حتی اگر یکدیگر را معاونت و یاری نمایند. در این آیه، یک طرف دعوا همه جن و انس هستند که همدیگر را پشتیبانی می کنند. طرف دوم خداوند متعال است و مقوله بین این دو، آوردن همچون قرآن. در آیه ۴ سوره تحریم، طرف اول برخی همسران پیامبر(ص) هستند و طرف دوم خداوند، جبرئیل و صالح المؤمنین می باشند و مقوله بین این دو توطئه علیه پیامبر(ص) است. ظاهرا خداوند متعال در برابر جن و انس تنها خودش را معرفی می نماید اما آنگاه که سخن از توطئه همسران می شود، یاورانی را که یاری ایشان همان یاری خداوند است، نیز معرفی می کند. آنچه مسلم می نماید پیروزی جبهه دوم خواهد بود ولو در ظاهر رخ ندهد.



۴-۱-۱. تحلیل واژه «خیراً»

واژه «خیر» هم میتواند بعنوان صفت تفضیل و هم غیر آن بکار رود، اما در آیات زیر بعنوان صفت تفضیل کاربرد دارد و تمایز را نشان می دهد. در آیه «فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا» (یوسف: ۶۴) یعنی خداوند بهترین حافظان است. در واقع حفظ کردن الهی به طور ویژه از مخلوقات متمایز گشته است. همینطور در آیه «أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَجَ رَبُّكَ خَيْرًا...» (المؤمنون: ۷۱) یعنی خرج و مزدی که بندگان بدهند هرچه باشد، رزق و روزی خداوندت بهتر از آنست زیرا او خیر الرازقین است: «وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (المؤمنون: ۷۲). در آیه دیگر نسبت به زنان میفرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ...» (الحجرات: ۱۱) در اینجا هم برتری می تواند از آن قومی باشد که مورد تمسخر واقع شده اند. مثلاً ایشان با تقواتر یا متواضع تر یا با ایمان تر بوده اند. در مجموع در همه این آیات ویژگی برتری دیده می شود. حفظ برتر، روزی برتر، تقوا یا تواضع بیشتر.

اما وقتی پس از این واژه، توصیفی همچون مسلمان یا مؤمن می آید پیام آیه تفاوت می کند. در آیه: «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّفَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» (التحریم: ۵) می توانست پس از واژه «خیراً» مسلمان تر، مؤمن تر یا عابد تر بیاید، مثلاً بگوید: «أشدّ إيماناً» اما اینطور نیست. پس از «خیراً» واژه مسلمان و مؤمن آمده است! همسرانی مسلمان و مؤمن، متواضع و تائب، عابد و پاکدامن! (التحریم: ۵) وجه تمایز بین همسران فعلی با همسرانی که وعده داده شده اند اسلام آوردن، ایمان، تواضع، عبادت و پاکدامنی است، نه مسلمان تر بودن یا مؤمن تر بودن. در واقع خداوند در این آیه می فرماید: اگر ایشان را طلاق بدهی، همسرانی بهتر به تو داده خواهد شد. این همسران بهتر، مؤمن تر یا مسلمان تر نیستند بلکه همسران بهتر، مؤمن و مسلمان هستند!

تاریخ زندگی آن حضرت به خوبی نشان می دهد که بعضی از همسران پیامبر نه تنها معرفت لازم را نسبت به مقام نبوت نداشتند، بلکه گاه او را همچون شخص عادی مورد بازخواست و حتی مورد اهانت قرار می دادند بنا بر این اصرار بر این معنا که همه آنها افراد شایسته و کاملی بوده اند، بی دلیل به نظر می رسد آنها با توجه به صراحت آیات قرآن کریم (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۸۶).

معنای واژه «خیراً منکن» با توضیح بیضاوی در آیه ۱۱۰ آل عمران مشخص میشود. «... لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۱۱۰) بیضاوی می گوید:

«عبارت «لَكَانَ خَيْرًا لَّكُمْ» یعنی ایمان برای ایشان خیر بود از آنچه که در آن بودند (یعنی بی ایمانی)» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳).
پس می توان گفت که تفاوت دو نوع همسران پیامبر(ص) در ایمان و فسق است.

۵-۱-۱. تحلیل واژه «جاهد»

واژه «جاهد» امر و خطاب مستقیم به پیامبر(ص) در برابر منافقین است. پیامبر(ص) تا سالهای آخر عمر، مأمور به عفو و صفح در برابر منافقین بودند. خداوند همواره با وجود خیانت برخی اطرافیان، دستور به عفو و صفح می داد (مائده: ۱۳). اما انگار خطر این خیانت بقدری است که فرمان مجاهده با ایشان آمده است. این نشان می دهد که منافقین دست بردار نبوده و به کار ناپسند خویش ادامه می دادند. در واقع وقتی منافقین از دشمنی پنهان به دشمنی آشکار تغییر جهت دادند، فرمان الهی به جهاد با ایشان تغییر یافته است.

آیه ای دیگر به خوبی این حقیقت را روشن می سازد: «لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجُؤُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَعْنَتِكَ يَوْمَ تَمُوتُ لَمْ يُجَاوِزُواكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تُقِفُوا أُخِذُوا وَ قُتِلُوا تَقْتِيلًا» (الأحزاب: ۶۰-۶۱). در واقع جهاد، آخرین داریبی است که خداوند برای منافقین در نظر می گیرد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۴، ص ۲۰۹) و امر مستقیم به جهاد با منافقین نشان از شروع دشمنی علنی ایشان با پیامبر(ص) است.

به نظر می رسد، کلید واژگان اصلی این متن در دو جبهه شکل می گیرد. جبهه اول: منافقین، کفار، برخی همسران که میل به باطل در وجودشان از بین نمی رود، همسر لوط(ع)، همسر نوح(ع) و جبهه دوم: خداوند، جبرئیل، صالح المؤمنین، ملائکه، همسرانی مؤمن و پاکدامن، آسیه(س) و مریم(س).

۶-۱-۱. تحلیل واژگان بخش روایی سوره

بخش دوم واژگان مربوط به قسمت روایی سوره است. در این قسمت تنها آیه سوم سوره مورد توجه قرار می گیرد، چرا که روایتگر واقعه ایست. «وَ إِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» (التحریم: ۳). نسبت «نبی» به پیامبر(ص) به جهت علم غیب ایشان است. نبأ، خبری است که فایده و سود بزرگی دارد، که از آن خیر علم و دانش حاصل میشود و بر ظن و گمان غلبه میکند.



راغب می گوید: «گفتن - خبر به معنی نبأ - درست نیست، مگر آنکه این سه مورد را داشته باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸۸).

اینکه خطاب به پیامبر(ص)، به عنوان نبی آمده است، از اینروست که پیامبر(ص) از علم الهی بهره مند می باشد و خداوند ایشان را آگاه می نماید، بنابراین سخن ایشان علم حقیقی است و به دور از ظن و گمان است. خداوند رخدادهایی را به پیامبرش(ص) اعلام کرده است. خداوند داستان حضرت یوسف(ع) را برای پیامبر(ص) نقل می کند، می فرماید: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ...» (یوسف: ۱۰) و قصه مریم(س) را بیان می کند و می فرماید: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ...» (آل عمران: ۴۴).

بنابراین، علم پیامبر(ص) از خداوند منشأ می گیرد، لذا آنگاه که همسر ایشان می پرسد: چه کسی تو را خبر داد؟ می فرماید: «نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ»؛ دانای آگاه (التحریم: ۳).

واژگان دیگر در این آیه «عَرَفَ» و «أَعْرَضَ» می باشد. که در این آیه برخورد و عدم برخورد با رخداد معنا می گیرد. «عَرَفَ بَعْضَهُ» یعنی پیامبر (ص) حفصه را به بعضی از آنچه فاش کرده بود خبر داد و وی را طلاق گفت. «وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» نشانه عمل به مکارم اخلاق است. آنطور که حسن بصری گوید: هرگز بزرگواری مانند آن بزرگوار یافت نشود، چراکه اعراض قطعاً بعد از معرفت و دانستن است، لکن آن بزرگوار عمل بمکارم اخلاق نموده و به خلق و روش کریمانه خود تغافل ورزید، و به روی مبارک خود نیاورد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۴۷۴).

بنابراین واژگان در بخش روایی سوره، حکایت از اعطای علم الهی به نبی(ص) و همچنین اخلاق کریمه ایشان دارد. بعلاوه اعراض ایشان که نحوه دیگر برخورد می باشد.

۷-۱-۱. تحلیل واژگان بخش غیر روایی سوره

بخش غیر روایی سوره شامل سخنان مستقیم به مخاطب می باشد و روایتگری در آن دیده نمی شود. در واژگان این بخش، که بیشتر آیات این سوره را شامل می شود، واژگان «لَمْ تُحَرِّمَ» و «جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» خطاب به پیامبر(ص) بیان شده است.

۷-۱-۱-۱. واژگان در خطاب به پیامبر(ص)

آیه اول لحن پرسشگری دارد. «چرا بر خود حرام کردی؟» واژه «لَمْ» تنها در دو آیه نسبت به پیامبر(ص) آمده است: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَكُمُ حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمُوا الْكَاذِبِينَ» (التوبه: ۴۳)

و «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ...» (التحریم: ۱). در هر دو آیه پیامبر(ص) به خاطر شدت محبت و عفو مورد عتاب قرار می گیرند. مثل اینکه خداوند بفرماید: چرا اینقدر مدارا می کنی؟ آیه ۴۳ سوره توبه عتاب خداوند به جهت پرده پوشی پیامبر(ص) نسبت به منافقین است. مثل اینکه مخاطب باعث شده که حیثیت آنان محفوظ بماند و او روپوش بر روی رسواییهای آنان انداخته باشد. و اینکه فرمود «چرا به ایشان اجازه دادی؟» معنایش این است که اگر اجازه نمی دادی بهتر و زودتر رسوا می شدند (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۹، ص ۲۸۵).

عتاب در آیه «لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» هم در حقیقت متوجه زنان آن حضرت است، نه خود ایشان. جمله «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا...» و نیز جمله «وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ» این معنا را تایید می کند (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۹، ص ۳۳۰). در این میان کرامت پیامبر اکرم(ص) هم مطرح است. نرمی رفتار ایشان به حدی است که برخی همسران از وی می خواهند تا حلالی را بر خود حرام نماید. البته چنین کاری به قرینه آیه ۳۲ سوره اعراف حرام نبوده و فقط کفاره شکستن قسم برای ایشان رقم می خورد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۳۱۰). این عتاب به همین جا ختم نشده و به تهدید ادامه می یابد.

واژه «جاهد» دومین واژه است که در خطاب به رسول خدا(ص) در بخش غیر روایی مطرح است. همانطور که بیان شد امر به جهاد در حالیکه فضای آیات، مربوط به تعامل پیامبر(ص) با همسران است، غریب مینماید. این آیه عینا در سوره توبه تکرار شده است، آنجا که منافقین عمل بسیار زشتی انجام داده و در ضمن عمل کلام زشتی هم به زبان آورده اند و رسول خدا (ص) ایشان را مؤاخذه نموده که چرا چنین گفته اید: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَ هُمُومَا لَمْ يَنَالُوا...» (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۹، ص ۳۴۰). در اینجا هم همسران کلامی به زبان آورده اند که دوباره همین آیه تکرار شده است. پس همانطور که پیامبر(ص) با منافقین به خاطر کارشکنی و نقشه های خود امر به غلظت و خشونت شده اند، این دستور در خانه ایشان نیز لازم الاجرا گردیده است. حال این نقشه ها چه بوده و همسران چگونه در پی اجرای آن بوده اند، الله اعلم.

۲-۱-۱. واژگان در خطاب به همسران

در بخش غیر روایی دو آیه مستقیم خطاب به همسران است: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَ إِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ...» و «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ...». هر دو این جملات لحن تنیدی دارد. رفتار همسران



گونه ای است که خداوند مدارا و صبوری برای پیامبر(ص) را جایز نمی داند. خداوند میتواندست بگوید: صبر کن و از مکر ایشان دلتنگ مشو! «وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» (النحل: ۱۲۷) یا بگوید: صبر کن و برای مدتی از ایشان دوری کن! «وَ اصْبِرْ عَلٰی مَا يُقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْرًا حَمِيْلًا» (المزمل: ۱۰) اما گویی همسران کاری کردند که تنها طلاق راه پیشنهادی است.

اگر خداوند پیامبر(ص) را مخیر به پذیرفتن یا نپذیرفتن همسران نموده است طبق آیه: «ثُرَجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَ تُؤِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ...» (الاحزاب: ۵۱) امام صادق(ع) ازدواج یا طلاق را به اختیار پیامبر(ص) میداند و می فرماید: «من آوی فقد نکح و من أرجی فقد طلق» (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۹۲)، اما در اینجا پیشنهاد طلاق ارجح است.

در آیه «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ...» هرچند خداوند صراحتاً امر به طلاق نمی نماید، اما گویی این کلام پس از امر به طلاق واقع شده است. در آیات دیگری که لفظ «عسی» آمده است خداوند امر به کاری نموده و سپس امید می دهد: «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَكْفِكَ بِأَسْرِ الَّذِينَ كَفَرُوا...» (النساء: ۸۴) به این مضمون که شما قتال کنید، امید است که خداوند بلا و گزند کافران را از شما بگرداند. در واقع ابتدا فعلی باید انجام گردد تا این فرج از جانب خداوند برسد. در اینجا هم گویی امر به طلاق وارد شده و پس از آن سخن از امید فرج است.

واژه «عسی» حکایت از دلداری خداوند به پیامبر(ص) نیز دارد و اینکه پس از ارائه راهکار به ایشان، خداوند وعده فرج و گشایشی برای پیامبر(ص) می دهد و آن جایگزین کردن همسران فعلی با همسرانی نیکو و مؤمنه است.

۳-۷-۱-۱. واژگان در خطاب به کفار

واژه «لَا تَعْتَدُوا» سه بار در قرآن آمده است. «لَا تَعْتَدُوا فَذَكَّرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ...» (التوبه: ۶۶) که خطاب به منافقین است و اعتذار ایشان به جهت استهزاء خدا و آیات و رسول او بوده (از راه بازی و خوض) و حال که خودشان اعتراف دارند، خداوند میفرماید آیا از عمل زشتی که کرده‌اید با یک عمل زشت دیگر که خود کفر به خدا است عذر خواهی می‌کنید؟ (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۹، ص ۳۳۴). بنابراین «لَا تَعْتَدُوا» به جهت اینکه منافقان هرگز پشیمان نبوده اند آمده است.

یکبار دیگر هم در آیه «يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ فُلَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَلْبَابِكُمْ...» (التوبه: ۹۴) آمده است که باز مخاطب همان منافقین و جهت همان عدم پشیمانی است. و بار سوم در این سوره که یا به جهت بزرگی توطئه ای که طرح ریزی کرده اند و یا به جهت اینکه هرگز قصد توبه نخواهند داشت، بیان شده است. و اینکه آیه در این سوره خطاب به کفار است، اشاره‌ای به این حقیقت هست که نافرمانی خدای تعالی و رسول او چه بسا کار آدمی را به کفر بکشاند. (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۹، ص ۳۳۵) بنابراین خطاب خداوند به ایشان در حالیکه به طرح ریزی نقشه های شوم مشغولند و هرگز قصد توبه ندارند و درون خانه پیامبر(ص) راه یافته اند، حکایت از دسیسه هایی دارد که پس از وفات ایشان(ص) ظاهر گردیدند.

۴-۷-۱-۱. واژگان در خطاب به «الذین امنوا»

واژه «قوا... نارا» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» هشدار به حفظ اهل و خانواده از آتشی است که آتشگیره آن مردم و سنگها هستند. معرفی دقیق آتش و ملائکه موکل بر آن که به غلظت و شدت ملزم اند، هشدار را به کاملترین وجه می رساند. لفظ «مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ» در وصف فرشتگان تنها در این آیه آمده است. چه بسا از همان ملائکه ای که یاریگر پیامبر(ص) در آیه چهارم همین سوره معرفی شده بودند یک دسته موکل بر آتشند. غلظت، ویژگی پیامبر(ص) در برخورد با منافقین هم هست. اما آیا این هشدار متوجه مؤمنان حقیقی است؟ آیات قرآن معمولاً لفظ «الذین امنوا» را وقتی بکار میبرد که مؤمن و منافق یکسره مورد خطاب قرار گرفته باشند. واژه «تَوَبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا» نیز این مهم را تأیید می کند. توبه ای نصح که در دیگر آیات نیامده است. این بدان معناست که هرگونه همکاری با این همسران عقوبتی سخت خواهد داشت.

در مجموع در بخش غیر روایی این سوره، واژگان در خطاب به پیامبر(ص)، حکایت از امر به غلظت و شدت با منافقانی که تا آن زمان با رفتار کریمانه پیامبر(ص) روبرو بودند و اکنون کفرشان علنی شده است، دارد. نیز واژه «لا تعتذروا» در برابر این کافران نشان از عدم پذیرش هیچ عذری از ایشان به جهت عدم پشیمانی دارد و واژگان «قوا انفسکم» و «توبوا الی الله» حکایت از امر به حفاظت از خود و خانواده خود در برابر این توطئه و امر به بازگشت به سوی خداوند دارد. همچنین واژگان «ان تتوبا ... فقد صغت قلوبکم» و «عسی ربه ان طلقکن» جای هرگونه



مدارا با همسران را منتفی می داند. این نشانه ها احتمال همدستی برخی همسران پیامبر(ص) با منافقان توطئه گر را بیشتر می گرداند. همسرانی که باید دست از همکاری با منافقان بردارند و توبه ای نصوص بنمایند.

۲-۱. تحلیل توصیفی ساختار جملات سوره

پس از واژگان، جملات و ساختار دستوری متن از دیگر مؤلفه های تحلیل گفتمان در سطح توصیف است. بنابراین ساختار یک جمله به مثابه یک انتخاب، مورد واکاوی قرار می گیرد. به این صورت که ساختار یک جمله مشخص از یک متن معین با سایر ساختارهای فرضی که می توانست همان مفهوم را منتقل سازد، مقایسه می شود تا آشکار گردد چرا این متن، این ساختار مشخص را بر سایر ساختارهای ممکن ترجیح داده است.

۲-۱-۱. آیه ۱ و ۲

در آیات ابتدایی بدون هیچ مقدمه ای خداوند این سؤال را مطرح می نماید: چرا بر خود حرام کردی؟ «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». در اینجا، خطاب خداوند به پیامبر(ص) نیست و آیه به جهت خطاب غیر مستقیم نسبت به همسران پیامبر(ص)، لحن عتاب و نکوهش دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۹، ص ۳۳۲). پس مفهوم آیه می تواند چنین باشد: ای همسران چرا چنین کردید؟ از طرفی آیه، به جهت بیان کفاره شکستن قسم، «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ» و لفظ «غفور و رحیم» تأیید این معناست که خداوند آمرزنده پیامبر(ص) است.

اگر درخواست این همسران به جهت حسادت زنانه، نرفتن پیامبر(ص) به سوی یکی از همسرانش بوده، خداوند آن را حلال شمرده و می فرماید: «تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ مَنْ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ...» (الاحزاب: ۵۱) پس رفتار پیامبر(ص) به فرمان الهی بوده است و ملامتی بر ایشان(ص) نیست. آن جناب می تواند اصلاً وقت خود را در بین همسران تقسیم نکند، و مقید نسازد که هر شب به خانه یکی برود، و به فرضی هم که تقسیم کرد، می تواند این تقسیم را به هم بزند، و یا نوبت کسی را که مؤخر است مقدم، و آن کس را که مقدم است مؤخر کند، و یا آنکه اصلاً با یکی از همسران متارکه کند، و قسمتی به او ندهد، و یا اگر متارکه کرده، دو باره او را به خود نزدیک کند... (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۶، ص ۳۳۶) رضایت نسبت

به فعل پیامبر (ص) نشانه ایمان است: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (النساء: ۶۵).

شرط ایمان تنها گفتن شهادتین نیست بلکه رضایت به فعل حلالی است که پیامبر (ص) انجام می دهد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴) اما برخی همسران پیامبر (ص) از انجام فعل حلال، ناخشنود شده و ترک آن را از پیامبر (ص) درخواست نموده اند. در صورتی که برای پیامبر (ص) در آنچه خداوند فرض نموده حرجی نیست (الاحزاب: ۳۸).

۲-۱- آیه ۳

همانطور که اشاره شد موضوع عتاب همسران در این سوره به جهت شدت عتاب و امر به جهاد و دلایل دیگری که بیان شد، تنها یک مسأله حسادت زنانه نمی باشد. در بخش روایی این سوره اشاره شد، واژه ی «اذ» در آیه «وَ إِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأُكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ» به معنای امر به یادآوری از واقعه ایست که مخاطب آن جامعه مسلمین است. خداوند خبر از رازی می دهد که همسران پیامبر (ص) آن را افشا می کنند، آنگاه که ایشان را متذکر می نماید با این سؤال مواجه می گردد: چه کسی تو را خبر داد؟! چنین خبری برای عموم مسلمانان چه دلیلی می تواند داشته باشد؟

این بخش داستان، روایتی از باور و اعتقاد این زنان نیز هست. چرا که جهان بینی توحیدی در رفتار و گفتار افراد هویدا است. ایمان به خداوند دانا و آگاه، موجب پرهیز مؤمن در خفا از ارتکاب معاصی است. خداوند در قرآن می فرماید: «قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَرُوهُ يُعَلِّمُهُ اللَّهُ وَ يُعَلِّمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۹) اما منافقین چنین نمی اندیشند. ایشان خداوند را ناظر اعمال نمی دانند: «يَسْتَحْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَ لَا يَسْتَحْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَ هُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا» (النساء: ۱۰۸) از مردم پنهان می دارند و از خدا پنهان نمی دارند، و چون شبانگاه به چاره اندیشی می پردازند و سخنانی می گویند که وی [بدان] خشنود نیست. خدا با آنهاست و او به هر چه می کنند احاطه دارد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۳۲). علامه طباطبایی در این زمینه می فرماید:

«تقیید به این دو قید یعنی قید «وَ هُوَ مَعَهُمْ...» و قید «وَ كَانَ اللَّهُ...» در حقیقت تقیید به عام بعد از تقیید به خاص است. این مطلب در حقیقت



تعلیل است برای اینکه خیانت‌کاران مورد نظر از خدا شرم نمی‌کنند»

(طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۵، ص ۷۴).

برخی همسران پیامبر(ص)، خداوند را به عنوان علیم و خبیر نمی‌شناسند و آنگاه که پیامبر(ص) از عملی که انجام داده اند به ایشان خبر می‌دهد با تعجب می‌پرسند: چه کسی تورا آگاه کرد؟ در واقع این افراد به عالم بودن خداوند در هر جا و هر زمان اعتقادی ندارند. و خداوند با بیان چنین ماجرای به معرفی اندیشه ایشان پرداخته است.

۳-۲-۱. آیه ۴

آیه چهارم ساختاری عجیب دارد که نشان از عدم توبه همسران و جبهه گیری خداوند و برترین هایش در برابر این همسران است: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (التحریم: ۴). آیه می‌توانست مستقیماً به این همسران امر به توبه کند (بدون «إن» شرطیه)، یا می‌توانست وعده امید بخشی را فراروی این افراد قرار دهد؛ همچون آیات «... تُمْ تُوْبُوا إِلَيْهِ يُمْتَعِكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...» (هود: ۳) یا «... تُمْ تُوْبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» (هود: ۵۲) یا آمرزش و مغفرت الهی را به ایشان یاد آور شود همچون: «... تُمْ تُوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ» (هود: ۶۱) ولی هیچکدام از این موارد رخ نداده، بلکه ساختار جمله به گونه ای است که گویی امیدی به توبه ایشان وجود ندارد؛ چرا که میفرماید: اگر توبه کنید، دل‌های شما منحرف گشته است! نه «اگر توبه کنید خداوند را آمرزنده خواهید یافت».

بعلاوه واژه «قد» خبر از انحراف قطعی قلوب ایشان می‌دهد. برخی گفته اند: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا» مانند این است که کسی بگوید: اگر از کسی که ... پیروی کنی، به من جفا کردی ... این نشان می‌دهد که جواب شرط در آیه معنای منفی دارد. اگر توبه کنید و البته نمی‌کنید، دل‌های شما به گناه مایل گشته است ... (طوسی، ۱۳۴۱ق، ج ۱۰، ص ۴۷).

در جمله دوم «وَ إِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ» جزای شرط بسیار مهم جلوه می‌نماید، چرا که خداوند بلافاصله نام خویش را می‌آورد «فان الله مولا...» نه اینکه بگوید: «فان مولا الله» و اینچنین خودش را حامی رسولش معرفی می‌نماید. همین جمله برای نشان دادن حمایت الهی کافی به نظر می‌رسد ولی خداوند در ادامه حامیان دیگری را معرفی می‌نماید که این حمایت را همه جانبه از نیروهای زمینی (صالح المؤمنین) و آسمانی (جبرئیل) نشان بدهد. در واقع با این ساختار آیات، نه تنها عذری برای همسران پذیرفتنی نیست، بلکه خبر از توبه ای می‌دهد که هیچگاه انجام

نخواهد شد! چرا که پس از بیان اگر توبه کنید، به طرفداری خداوند از رسولش پرداخته است مثل اینکه بگویی اگر عذرخواهی نکنی، معلم و مدیر و پدر و مادرت همه در برابر تو ایستاده اند!

۴-۲-۱. آیه ۵

ساختار آیه پنجم دلداری و امید دادن است: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنْ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مِثْلًا مِمَّا تَرْضَىٰ فَأَنْتَ بِالْمُؤْمِنَاتِ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا». خداوند راه گشایشی به پیامبر (ص) معرفی می نماید و این نشانه امید دادن است. بعلاوه همسران را شایسته رجوع نمی شمارد و تبدیل ایشان به زنانی مؤمن را پیشنهاد می دهد. در این آیه خداوند به پیامبر (ص) اذن طلاق ایشان را داده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۳۲۳).

۵-۲-۱. آیه ۶ و ۷

این آیات ساختار امر و نهی دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». این امر و نهی از جنس لطف و رحمت، همچون امر به نماز (أَقِمِ الصَّلَاةَ) یا نهی از زنا (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَةَ) نیست، بلکه از جنس قهر الهی است چرا که پس از امر به حفظ خانواده، تهدید به آتش دارد و پس از بیان نپذیرفتن عذر کافران تهدید به مجازات (... إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (التحریم: ۷). عبارت آتشگیره در یک جای دیگر هم بیان شده است: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (البقره: ۲۴). در این آیه، نار با این اوصاف برای کافرین مهیا گردیده است. در آیه ۶ سوره تحریم برای خانواده ای که از روی نفاق در توطئه ای بزرگ شرکت کرده اند. بنابراین چنین آتشی در انتظار هر دو گروه منافقین و کافرین می باشد. خداوند جایگاه مشترکی را برای منافقین و کفار معرفی می نماید. «إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا» (النساء: ۱۴۰) و «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَهُمْ نَصِيرًا» (النساء: ۱۴۵).

۶-۲-۱. آیه ۸

آیه هشتم برای مؤمنان امید بخش است. امید به پوشاندن گناهان و ورود به بهشت؛ اما این وعده در صورت توبه نصوح صورت می پذیرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ



يُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيَمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا لَنَا نُورٌ وَ غَفِرَ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (التحریم: ۸). وصف بهشت نیز در این آیه بسیار دقیق بیان شده است. نبی(ص) و آنانکه در معیت اویند، نوری دارند که از خداوند اتمام آن را طلب می نمایند. این مطلب یادآور آیه ای دیگر است که می فرماید: «يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (الحديد: ۱۳). واژه «المنافقات» در کنار «المنافقون» نشان از حضور جدی زنان منافق دارد. منافقانی که اگر توبه نصح نمایند داخل در بهشت نخواهند شد.

۷-۲-۱. آیه ۹

آیه نهم که می فرماید: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مُؤَاهَمِ جَهَنَّمَ وَ بئسَ الْمَصِيرُ» حکم به جهاد پس از تهدید به توبه دارد که نشان می دهد ایشان دست بردار نبوده و به کار ناپسند خویش ادامه می دادند. ایشان بارها اخطار داده شده بودند (الأحزاب: ۶۰، ۶۱) اما دست از توطئه برنداشتند و آشکارا به توطئه و دشمنی با پیامبر(ص) برخاسته اند. در این آیه سخن از غلظت داشتن در برابر منافقین است، با وجودی که قبل از این پیامبر(ص) با ایشان با کرامت و اغماض رفتار می نمود، تا آنجا که خداوند درباره ایشان فرمود: «يَخَذِرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَخِرُوا إِنْ أَلَّ اللَّهُ مَخْرَجًا مَا تَخَذِرُونَ» (التوبه: ۶۴).

۸-۲-۱. آیه ۱۰

این آیه ساختار خبری دارد و ضرب مثلی است برای کافران: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَ امْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْعًا وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ» (التحریم: ۱۰). باید توجه داشت که هدف از ضرب مثل اتمام حجت است (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۲، ص ۱۲۲) و اینکه عبرت بگیرند و موعظه شوند و نیز خداوند بر اعاده این امثال قادر است همانطور که بر انشاء و ایجاد آن قادر بود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۴۹۴).

دو همسر ناشایست برای دو پیامبر الهی هشدار می دهد برای همسرانی که میل به باطل در قلوبشان جریان دارد و اخطاری به ایشان دارد که با توجه به اینکه در خانه پیامبر الهی و در جوار رحمت حق هستند، با قدر ناشناسی چنین نعمتی را کفران می نمایند. خداوند برای هشدار خیانت و توطئه از سوی برخی همسران پیامبر(ص) مثالی از زندگی انبیاء پیشین می زند. وقتی

خداوند چنین مثلی می زند به این معناست که نظیر همین، برای پیامبر(ص) نیز وجود دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۳۳۵). در زندگی پیامبر(ع) هم همسرانی بوده اند که خیانت پیشه کردند و حتی دچار عذاب گردیدند.

ابن عباس می گوید خیانت همسر لوط(ع) این بود که حضور مهمانان نبی خدا را به قومش خبر داد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۴۵). در واقع او نیز سرّ نبی خدا را فاش نموده و با قومش همدست بود لذا به عذاب الهی گرفتار آمد. بعلاوه مؤید قومش بود بر ضد لوط(ع) گشت (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۴۶؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۵۹).

خداوند زن لوط را از «غابرین» می شناسد که در اینجا کنایه از هلاکت است، یعنی همسر او هم جزو از بین رفته‌گان است. چرا که در خط تمرد بر خدا و رسولش سیر کرد و پیمان همسری با پیامبر الهی نتوانست نفعی به او برساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۶۹). اما حسن و قتاده می گویند یعنی وی از کسانی بود که در عذاب خداوند باقی ماند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۶۸۵). شیخ طوسی هم تأیید می کند که اگر معنای غابرین باقی ماندگان باشد، باید گفت معنایش این است که در عذاب مخلد است.

خیانت همسران پیامبر(ص) نیز مطلع نمودن کفار و منافقین از سرّ پیامبر(ص) و همکاری نمودن با قوم علیه ایشان(ص) است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۵۹). وقتی خداوند چنین مثلی می زند به این معناست که نظیر همین، برای پیامبر(ص) نیز وجود دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۳۳۵). ابن شهر آشوب می گوید:

«برخی خبیثات را می یابیم که برای طیبین بوده اند، همچون زن نوح(ع) و زن لوط(ع) که تحت کفالت عباد صالح خداوند بودند و برخی طیبین را می یابیم که برای خبیثین بوده اند همچون آسیه زن فرعون ... همین حکم در مورد فرزندان ایشان نیز جاریست!...» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۲۰۵).

۹-۲-۱. آیه ۱۱ و ۱۲

در آیات یازدهم و دوازدهم دو مثال بیان شده است: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتٍ فُرَعُونَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فُرَعُونَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَوَاتِينِ». این مثالها به



همسران پیامبر(ص) میفهماند که اگر ایمان باشد، خانه کوچک پیامبر(ص) برایشان همچون خانه ای است که آسیه درخواست آن را از خداوند داشت و آن خانه ای نزد خداوند در بهشت است. خداوند آسیه را الگویی برای مؤمنین می شناسد، چرا که ایشان به مطامع دنیا نظری ندارند و حتی به زندگی در کاخ فرعون و قعی نمی نهند. و اینچنین جلوی بهانه جویی برخی همسران پیامبر(ص) گرفته میشود.

همچنین ایمان است که مریم، بدون همسر، پاکدامنی خویش را حفظ می کند و اسوه برای زنان عالم می گردد. چه بسا اگر ایمان می بود خداوند فرزندی هم به ایشان می داد همچنان که مریم(س) که «أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا» در موردش بیان شده صاحب فرزند گردید. خداوند مریم را نیز از میان مؤمنین به عنوان الگویی معرفی نموده و به کنایه، پاکدامنی او را یاد آور می شود و عفت او را سبب حفظ روحیه ایمانی اش برمی شمرد. در واقع ایمان و ازدواج با پیامبر الهی دو مقوله کاملاً مستقل است و همپوشانی با یکدیگر ندارد. بعلاوه با ازدواج و برگزیدن همسری مؤمن، قرب الهی حاصل نمی گردد چرا که کسانی که از ازدواج محروم بوده اند نیز می توانند مؤمن و پاکدامن باشند و در قرب الهی بمانند. علامه فضل الله می گوید: اینچنین مثلی در طهارت و ایمان و تصدیق به رسالت الهی برای مردم باقی می ماند تا نمونه باشد برای هرکس بخواهد در قرب الهی زندگی نماید (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۳۳۱).

۳-۱. نشانه شناسی ساختار کلان سوره

اکنون باید یافته های حاصله را در سطح توصیف، مورد تحلیل نشانه شناختی قرار دهیم تا لایه جهان شمول حاکم در لایه ژرف متن روشن گردد. همانطور که در سطح توصیف روشن گردید، سوره به دنبال بیان تقابل دو گروه است. گروه اول: برخی همسران پیامبر(ص) و منافقین و کفاری که به ایشان خط فکری می دهند و گروه دوم پشتیبانان پیامبر(ص): خداوند و جبرئیل و صالح المؤمنین.

نقش همسران نیز در رابطه تکمیلی با توطئه های منافقان معنا می یابند و خداوند و جبرئیل و صالح المؤمنین در رابطه تکمیلی با یاری پیامبر(ص) معنایی را می سازند که نشانه های ظاهری (واژگان) بر آنان سوار می شوند. بنابراین، سوره در مقام بیان دو جبهه کفر و ایمان در برابر هم است. خداوند و ایادی او در برابر منافقینی که علیه پیامبر(ص) پنهانی توطئه نموده و درون خانه پیامبر(ص) زندگی می کنند.

۲. تحلیل سوره در سطح تفسیر

فرکلاف در سطح تفسیر معتقد است که ویژگیهای صوری متن به طور مستقیم نمی تواند راهگشای تأثیرات ساختاری بر جامعه باشد چرا که نوع ارتباط متن با گفتارهای اجتماعی، رابطه غیر مستقیم دارد. فرکلاف سطح تفسیر را ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر می داند و مقصود از ذهنیت مفسر را دانش زمینه ای می داند که مفسر در تفسیر متن به کار می گیرد. بنابراین فرکلاف، در سطح تفسیر به بافت موقعیتی متن و بینامتنیت توجه دارد (فرکلاف، ص ۲۱۵).

سطح تفسیر، مرحله ای ژرف تر از سطوح آشکار و ملموس متن است که در مرحله توصیف مدّنظر بود و به گونه ای کشف و پرده برداری از زوایای پنهان معانی است که نشانه های متنی از بافت جامعه، زمان، مکان و فرهنگ به دنبال خود دارد. همچنین در این مرحله می توان با تطبیق نشانه های متنی در مرحله توصیف و تحلیل آنها در بینامتنیت و بافت، روند معناسازی از نشانه های اجتماعی تا تبدیل این نشانه ها به معانی جدید را مشخص نمود. آنچه امروز به معنای بافت شناخته شده و در شناخت بهتر متن نیاز است همان اسباب نزول و شأن نزول در فرهنگ مسلمانان است (الهیان، ۱۳۹۱ش، ص ۳۶).

بنابراین در مرحله تفسیر، روابط اجتماعی مدّنظر است. رابطه پیامبر(ص) با همسرانش چگونه بوده، سؤالی است که با مراجعه به تاریخ می توان پاسخ آن را یافت. امّ المؤمنین بودن در عصر پیامبر(ص) همچون صحابه بودن شرافتی بود که برخی همسران تا سالها بعد به جهت این شرافت از بیت المال حقوق دریافت می کردند. اما آیا حرمت آن را نگه می داشتند، سؤالی است که باید پاسخ داده شود.

همانطور که برخی اصحاب پیامبر(ص) از ورای خانه هایشان بدون رعایت ادب، ایشان را صدا می زدند و خداوند ایشان را مذمت نموده و اکثریتشان را کسانی می داند که تعقل نمی ورزند. (الحجرات: ۲) همانگونه نیز برخی از همسران پیامبر(ص)، شرافت امّ المؤمنین بودن را پاس نداشته اند و با وجود همجواری با پیامبر(ص) از ایمان بهره ای نبرده اند. زمخشری همسران پیامبر(ص) را اگر طلاق داده شوند، شایسته امّ المؤمنینی نمی داند و می گوید: اگر بررسی چگونه است که از امهات المؤمنین بهتر یافت شود؟ می گویم اگر پیامبر(ص) ایشان را به جهت



عصیان و اذیتشان طلاق دهد، بر این صفت (ام المؤمنین بودن) باقی نخواهند ماند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۶۷).

اما اذیت همسران، نسبت به پیامبر(ص) در سوره احزاب چندین بار اشاره شده است. نمونه ای از اذیت ایشان خودداری از رغبت به پیامبر(ص) بوده است. روایات نشان می دهد برخی از ایشان با همدستی با یکدیگر از مؤانست با پیامبر(ص) پرهیز می کردند و اگر هم زنی خود را به پیامبر(ص) هبه می کرد او را مورد نکوهش قرار می دادند. برای تبیین این موضوع، روایتی را ذیل آیه ۵۰ سوره احزاب می آوریم:

«زنی از انصار خواست که خود را به پیامبر(ص) هبه کند، عایشه به او گفت: خدا تو را زشت گرداند! چه بی حیا! آنگاه پیامبر(ص) فرمود: ساکت باش. او به رسول خدا رغبت کرد در حالی که شما از او دوری کردید! آنگاه به آن زن فرمود: بازگرد خدا رحمت بر تو نازل گرداند و سپس آیه «وَ امْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ اِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ...» نازل شد» (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۹۵).

در این روایت واژه «رَهْدَتْهُنَّ فِيهِ» نشانگر رفتار ناشایست بیش از یک نفر از همسران است. در مجمع البیان اینگونه نوشته شده است که عایشه گفت: «زنان را چه شده که خود را بدون مهر می بخشند؟» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۳۶۵) و در کافی روایت اینگونه است که آن زن را حفصه دانسته اند که گفت: «چقدر حیای تو کم است، و چقدر پر رو و بی اختیاری در مقابل مردان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۸).

نمونه دیگر از اذیت کردن پیامبر(ص)، قصد برخی صحابه مبنی بر ازدواج با برخی همسران ایشان(ص) است. تا جاییکه طلحه صراحتاً بیان می کرد که: «محمد زنانش را بر ما حرام می کند و زنان ما را به عقد خویش در می آورد! اگر بمیرد چنین و چنان می کنم». آنگاه آیه نازل شد: «وَ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَ لَا اَنْ تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ اَبْدًا اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمًا» (الاحزاب: ۵۳)

برخی گفته اند این اذیت به جهت نحوه حجاب نادرستی بود که برخی همسران پیامبر(ص) داشته و این امر، موجب قصد ناصحیح طلحه و دیگران می گردید. لذا خداوند فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ...» (الاحزاب: ۵۹)

نکته دیگر ناسازگاری برخی همسران پیامبر(ص) به جهت ساده زیستی ایشان بوده است. برخی همسران پیامبر(ص) به دنیا و زیور دنیا علاقه زیادی داشتند، به طوری که خداوند می‌فرماید: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسْرَحُكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً» (الاحزاب: ۲۸). ایشان از زندگی ساده رسول خدا نالان بودند تا آنجا که خاطر ایشان را مکرر می‌ساختند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۸۶).

امیرالمؤمنین(ع) در توصیف رفتار پیامبر(ص) می‌فرماید: آنگاه که در خانه یکی از همسرانش، پرده ای مصور بر خانه آویزان می‌بیند، می‌فرماید: «آن را از چشم من پنهان کن که با دیدن آن دنیا و زیور آن را یادآور می‌شوم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰، ص ۲۲۸). به نظر می‌آید که نقش این پرده تصویری از طبیعت نبوده، بلکه تمثالی از انسانها بر آن بوده زیرا از عایشه نقل شده که وقتی پیامبر(ص) از سفر بازگشت، من در خانه ام پرده ای آویخته بودم که بر آن تمثیل بود؛ پس ایشان امر کرد آن را ببندازم (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۶۸).

اما خصلتهای برخی همسران تنها به این موارد ختم نمی‌شود. خیانت و دشمنی با پیامبر(ص) ویژگی دیگری بود که ایشان داشتند. توطئه علیه پیامبر(ص)، پرده از خصلت دیگری در مورد این همسران برمی‌دارد که آن خیانت به همسر است. چرا که سرّی را که پیامبر(ص) نزدشان به امانت نهاده بود، فاش نمودند. خداوند می‌فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (الانفال: ۲). افشاء سرّ پیامبر(ص) خیانت به ایشان محسوب می‌شود. خیانتی که توبه نصوحی را در پس آن واجب نموده است. سبب این دشمنی، عدم ایمان است. دشمنی بعضی از همسران مؤمنین بدان جهت است که شوهرانشان ایمان دارند، و عداوت به خاطر ایمان جز این نمی‌تواند علت داشته باشد که این زنان بی‌ایمان می‌خواهند شوهران خود را از اصل ایمان، و یا از اعمال صالحه‌ای که مقتضای ایمان است، از قبیل انفاق در راه خدا و هجرت از دار الکفر، برگردانند و منصرف کنند، و شوهران زیر بار نمی‌روند، قهرا زنان با آنان دشمنی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۹، ص ۳۰۷).

هرچند پیامبر(ص) بر همه آزار و اذیتها صبر کرد و با ایشان مدارا نمود اما در نهایت، همکاری با منافقین و توطئه علیه پیامبر(ص) به جایی می‌رسد که خداوند با لحن دلداری ایشان را خطاب قرار داده و می‌فرماید: اگر طلاقشان دهی خداوند بهتر از ایشان را برایت جایگزین خواهد کرد.



مسأله صلح بین زن و شوهر همیشه از منظر قرآن مورد اهمیت بوده است (ر.ک: النساء: ۱۲۸). خداوند به شوهران می فرماید: «...وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (النساء: ۱۲۹) با این وجود خداوند در این امر به پیامبر(ص) صلح را پیشنهاد نمی دهد. طلاق نیز در جامعه امری مکروه شمرده می شود و در قرآن هم در مورد طلاق با نهایت احتیاط سخن گفته شده است و حکم رجوع را با شرایطی بیان نموده است و می فرماید: «...و بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...». اگر بعد از طلاق، اراده رجوع نمودید، همسران اولی هستند (البقره: ۲۲۸) اما در این آیه حتی توبه را به عنوان راهی جهت رجوع روا نمی داند.

ایشان(ص) همواره دو اصل عدالت و عفو را در برابر همسران اجرا می نمود. طبیعتاً عدل به این معنا نیست که ایشان(ص) از جهت عاطفی یکسان دوست بدارند چرا که برای انسان مقدور نیست و خداوند تکلیف مالا یطاق نمی کند، بلکه قضیه عدل، همان رفتار عملی در زندگی است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۴۹۲). هر چند خداوند ارتباط با همسران، را برای پیامبر(ص) به خواست ایشان محول نموده است و از همسران ایشان می خواهد به آنچه از نوبت به ایشان داده شده راضی باشند (الاحزاب: ۵۱) اما با این وجود، پیامبر گرامی عدالت در رفتار را در تعامل با همسرانشان برگزیده بودند (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۵، ص ۱۰۲).

نرمی رفتار پیامبر(ص) به حدی بود تا از ایشان(ص) بخواهند که حلال خداوند را برای خود حرام کند. البته پیامبر اکرم(ص) هم همچون حضرت یعقوب(ع) چنین میکنند. (آل عمران: ۹۳) و چنین کاری به قرینه آیه ۳۲ سوره اعراف حرام نبوده است و فقط کفاره شکستن قسم برای ایشان رقم می خورد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۳۱۰).

علاوه بر این پیامبر(ص) با صفح برخورد می نمودند. معنای اضافی که در صفح هست، عبارتست از: روی خوش نشان دادن. یعنی علاوه بر عفو، با روی خوش با این همسران روبرو می شدند! (التغابن: ۱۴). اگر این زنان اهل ایمان بودند، خداوند استغفار را به ایشان پیشنهاد می نمود و می فرمود: «... اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» (نوح: ۱۰) آیا نمی شد این همسران برای طلب استغفار نزد پیامبر(ص) بیایند تا برایشان استغفار نماید؟ چنانکه در جایی دیگر گفته شده: «... وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (النساء: ۶۴).

بنابراین در سطح بیان تفسیر، توطئه ای که منافقان توسط ایادی خود در خانه پیامبر(ص) داشتند رو به عملی شدن بود و همسران نه تنها توبه نکردند بلکه به انحاء مختلف پیامبر(ص)

را مورد آزار قرار می دادند. این توطئه نه در سطح خانه پیامبر(ص) که در سطح جامعه تأثیر گذار بود.

۳. تحلیل سوره در سطح تبیین

تبیین گفتمان به عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است و به عنوان کنش اجتماع توصیف میشود و نشان می دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می بخشند. همچنین چه تأثیراتی می توانند بر آن ساختارها بگذارند (فرکلاف، ۱۳۷۹ش، ص ۲۴۵). در حقیقت سطح تبیین به توضیح چرایی تولید چنین متنی از میان امکانات موجود در آن زبان برای تولید متن، در ارتباط با عوامل جامعه شناختی، تاریخی، ایدئولوژی و بافت فرهنگی اجتماعی می پردازد (آفاگل زاده، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۹). این مرحله در مقایسه با دو مرحله قبل در مرتبه ای ژرف تر قرار دارد چرا که زوایای کاملاً پنهان علت تولید متن را نمایان می سازد. پیش از این بیان شد که دسیسه ای توسط همسران پیامبر(ص) در شرف انجام بود. اما چرا اجتماع باید از این دسیسه آگاه شود؟ پیامبر اکرم(ص) در روزهای پایانی عمر، فرمان داد همه مهاجرین و حتی انصار در سپاه اسامه حاضر شوند. بیماری ایشان هر لحظه شدت می یافت و در خانه ام سلمه بستری بودند که عایشه به آنجا آمده و از ام سلمه تقاضا کرد تا پیامبر(ص) را برای پرستاری به خانه او انتقال دهند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۸۲).

علامه عسگری در این باره می نویسد:

«به راستی چه عاملی باعث شد که عایشه پیامبر(ص) را به خانه خود انتقال دهد؟ آیا ام سلمه که پیامبر(ص) درباره او فرموده بود: «تواز خوبان و نیکان هستی» توانایی مراقبت از پیامبر(ص) را نداشت؟ آیا دلسوزی و محبت عایشه از ام سلمه بیشتر بود؟ یا شاید او می خواست در روزهای پایانی عمر پیامبر(ص) از نزدیک اوضاع و احوال ایشان را کنترل نماید؟ یا نقشه به قدرت رسانیدن پدرش را در سر می پروراند؟ (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۹۷) به راستی چرا پیامبر(ص) درباره عایشه و حفصه فرمود: «إنکن صواحبُ یوسف» (طبری، ۱۳۵۲ش، ج ۳، ص ۶۴) یعنی شما همانند زنان اطراف یوسف هستید که باعث زندان افتادن او شدند...» (عسگری، ۱۳۸۸ش، ص ۲۰).

پیامبر(ص) در آخرین لحظات عمر، قلم و کاغذ طلب می کند تا نسخه هدایت ابدی را بر جای گذارد اما توطئه گران از این کار مانع می گردند. جامعه آگاه می توانست با حمایت از پیامبر(ص) موجب ناکامی منافقین گردد. آگاهی که زمینه آن، چندی قبل، با نزول این سوره پدید آمده بود. بنابراین تولید چنین متنی می توانست به ایجاد روحیه حمایت از پیامبر(ص) منجر شود. بعلاوه این متن برای روزهای آینده نیز چاره ساز خواهد بود. مسلمانان خواهند دانست اگر روزی همسر رسول خدا در یکطرف و در طرف دیگر صالح المؤمنین(ع) قرار گرفت چه کنند؟ لذا به حیرت نیفتاده و بتوانند حق و باطل را از هم تشخیص دهند. این حیرت بین مسلمانان همواره بوده است تا جاییکه حارث بن حوط از امیر المؤمنین(ع) در این باره می پرسد و ایشان پاسخ تاریخی خود را به او می دهند: «إِنَّ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ لَا يُعْرَفَانِ بِالنَّاسِ وَ لَكِنْ اعْرِفِ الْحَقَّ بِاتِّبَاعِ مَنَابِعِهِ وَ الْبَاطِلَ بِاجْتِنَابِ مَنْ اجْتَنَبَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۲ق، ج ۳۲، ص ۲۲۸).

نتایج تحقیق

با روش تحلیل گفتمان می توان سوره تحریم را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین توضیح داد:

۱- در سطح توصیف بیان شد که کلمات در این سوره حکایت از عتاب شدید خداوند نسبت به همسران دارد، چرا که ایشان به توبه میلی نداشته و قلوبشان مشتاق ادامه راه خطایشان است. همچنین کلمات «مولی» و «ظہیر» نشان از حمایت همه جانبه پروردگار در برابر ایشان است.

۲- سطح تفسیر حکایت از توطئه برخی همسران با منافقین و خیانت ایشان به پیامبر(ص) دارد و امر به توبه نصوح و حفظ از آتش مطرح میگردد. در این سطح، رفتارهای برخی همسران روشن گردیده و تبعیت ایشان از منافقین مبرهن می باشد. همسرانی که به نور ایمان هدایت نشده و درون خانه پیامبر(ص) نیز به توطئه علیه ایشان مشغول بودند. با توجه به رفتار نرم و پر عطف پیامبر(ص) و اصلاح ناپذیری ایشان، خداوند طلاق را پیشنهاد نموده و امید همسرانی مؤمن را به وی می دهد. در ادامه توبه نصوح را که امر الهی به این افراد است انجام شدنی ندانسته چرا که قلوبشان به باطل گرایش دارد.

۳- در سطح تبیین روشن می شود که جامعه در برابر ایشان چگونه باید موضع بگیرد و اگر به توطئه و مبارزه علنی پرداختند چطور در برابرشان مقاومت (جهاد) نماید.

برای کسانی که ازدواج با پیامبر(ص) را فضیلتی فسخ نشدنی می دانند، مثل همسر لوط(ص) و همسر نوح(ع) را می زند تا روشن کند با ازدواج با فردی صالح، (حتی از انبیاء الهی) ایمان به دست نیامده و از عذاب الهی هم مصون نخواهد بود. چه بسا فردی در خانه پیامبر الهی بوده و در کفر بماند و به آتشی که آتشگیره اش چه و چه هستند عذاب گردد و چه بسا فردی بدون همسر در جوار قرب الهی جای گیرد. در ادامه یاد آور می شود که اهل ایمان خانه کوچک پیامبر(ص) را با تمام سادگی اش همچون بهشت دوست می دارند و چشم از مطامع دنیا می بندند و دیگران با وجود حضور در این خانه به دنبال پیروی از منافقانند.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

آقا گل زاده، فردوس، (۱۳۸۵ش)، *تحلیل گفتمان انتقادی، تکوین تحلیل گفتمان در زیان‌شناسی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

الهیان، لیلا، (۱۳۹۱ش)، «بررسی اهمیت بافت در پژوهش‌های ادبی»، *پژوهش‌های ادبی*، شماره ۱۴.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۶۹ق)، *مشابه القرآن*، قم: دار بیدار للنشر.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاریخ.

ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۰ق)، *الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف*، قم: نشر خیام.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.

بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، *صحیح بخاری*، لبنان: دار طوق النجاة.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بهرام پور، شعبانعلی، (۱۳۷۹ش)، *تحلیل انتقادی تحلیل گفتمان*، تهران: مرکز مطالعات و توسعه رسانه.

جانی پور، محمد، (۱۳۹۰ش)، *اخلاق در جنگ: تحلیل محتوای مکاتبات امام علی(ع) و معاویه*،

تهران: دانشگاه امام صادق(ع).

حسینی فاطمی، سیدعلی، (۱۳۸۵ش)، «نقد و بررسی دیدگاه‌های موجود درباره افشای راز پیامبر(ص)

در آیات ابتدایی سوره تحریم»، *مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، شماره ۱۱، صص ۱۱۳-۱۳۰.

خامه گر، محمد، (۱۴۰۰ش)، «ساختار و غرض سوره تحریم، کشف استدلالی با رویکرد جامع»، *پژوهش*

نامه نقد آراء تفسیری، شماره ۴، صص ۷۰-۹۷.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت: دارالقلم.
- رجب زاده، شیرین؛ اخوان مقدم، زهره، (۱۳۹۹ش)، «پیوند معنایی آیات هر سوره بر محور غرض سوره با تأکید بر سوره تحریم»، *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، شماره ۶۹، صص ۱۳۳-۱۵۳.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- سلطانی، سیدعلی اصغر، (۱۳۸۴ش)، *قدرت گفتمان و زبان: ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشرنی.
- شالی، محمدرضا، (۱۳۹۵ش)، «بررسی تطبیقی تفسیر آیات ۱ تا ۵ سوره تحریم در تفاسیر المیزان و فی ظلال القرآن»، تهران: *مجموعه مقالات اولین همایش ملی آینده پژوهی، علوم انسانی و امنیت اجتماعی*.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۲ش)، *تاریخ الرسل و الملوک*، تهران: بنیاد فرهنگ.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۳ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عسگری، مرتضی، (۱۳۸۸ش)، *آخرین نماز پیامبر(ص)*، قم: دانشکده اصول الدین.
- فضل الله سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر صافی*، قم: انتشارات الصدر.
- فرکلاف، نورمن، (۱۳۷۹ش)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، مترجم فاطمه شایسته پیران، تهران: طبع و نشر.
- فلاح، ابراهیم؛ شفیع پور، سجاد، (۱۳۹۷ش)، «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس بر اساس الگوی فرکلاف»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱، صص ۲۹-۴۲.
- فقیه ملک مرزبان، نسرین، (۱۳۹۲ش)، «نقد و تحلیل گفتمان نقشبندیه در غزل جامی بر اساس نظریه زبان شناختی فرکلاف و هالیدی»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۸، صص ۱۱۳-۱۴۶.

فقهی زاده، عبدالهادی؛ برزگر، محمد، (۱۳۹۶ش)، «جعل و تحریف در اخبار سبب نزول سوره تحریم»، *مجله حدیث پژوهی*، شماره ۱۷، صص ۸۵-۱۰۲.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتب.

قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.

کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *اصول کافی*، تهران: طبع الاسلامیه.

مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید.

مؤمنی، محمد، (۱۳۹۵ش)، «بررسی تحلیل گفتمان انتقادی سوره یوسف(ع)، بر اساس الگوی نورمن کلاف»، تهران: *مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس بین المللی پژوهشهای کاربردی در مطالعات*

زبان.

مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *الکاشف*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مححص، مرضیه؛ بهادری، آتنا، (۱۳۹۸ش)، «تأملی بر مناجات همسر عمران با رویکرد تحلیل گفتمان»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۳۹، صص ۵۱-۷۱.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار(ع)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.

میرفخرایی، تژا، (۱۳۸۴ش)، *فرایند تحلیل گفتمان*، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.

نریمان، کیانوش، (۱۳۹۶ش)، «سر نهفته درآیه ۳ سوره تحریم با توجه به اسباب نزول در تفاسیر شیعه و سنی»، تهران: *مجموعه مقالات سومین کنفرانس ملی هزاره سوم و علوم انسانی*.

ون دایک، تئون، (۱۳۹۹ش)، *تحلیل متن و گفتمان*، مترجم پیمان کی فرخی، تهران: نشر پرسش.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagha.

Asgari, Morteza(1388 SH), The Last Prayar Of The Prophet, Qum: Usul al-Din University.

Agha gol zadeh, Ferdos(1385 SH), Critical Discourse Analysis, Creation of discourse analysis in Linguistics, Tehran: scientific and cultural company.

Bukhari, Muhammad Ibn Ismail (1422 AH), Al-Jama Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar,Lebanon, Dar Tough Al-Najat.

- Bahrampoor, Shaaban Ali(1379 SH), Critical Analysis of Discourse Analysis, Media Development center.
- Elahian, Leila(1391 SH), Significance check of texture in literary research, Tehran: Literary Research Magazine.
- Fairclough, Norman(1379 SH), Critical Discourse Analysis, translated by Fatemeh Shayesteh Piran, Tehran: publication&emission.
- Faghih Malek Marzban, Nasrin(1392 SH), Criticism and Discourse analysis in jaami ghazaliat by fairclaugh and holiday model.
- Fallah, Ibrahim&Shafia poor, Sajad(1397 SH), Critical meaning discourse of sura shams by fairclaugh's model.
- Feghhi Zadeh, Abdolhadi &Barzegar, Mohammad(1396 SH), Tehran, Jurnal of hadith studies.
- Fayz Kashani, mulla Mohsen(1415 AH), Tafsir e Safi, Qum: al-Sadr publications.
- Fazl Allah, Seyed Mohammad Hossein(1419 AH), Min Vahy al-Quran, Beirut, Dar al-Melak le al-Tabaa.
- Hoseini fatemi, Sayyid Ali(1385 SH), Criticism of opinions about revealing the prophet' secret in sura tahrir, Islamic history magazine in research mirror.
- Ibn shahrashub, Mohammad Ibn Ali(1369 SH), Motashabeh al-Quran, Qum: DAR Bidar le al-Nashr.
- Ibn Ashur, Mohammad bin tahir(1420 AH), al-tahrir wa al-tanwir, Beirut: al-Tarikh al-Arabi Institue.
- Ibn Abil- hadid, Abd al Hamid(1404 AH), Sharh Nahj al-Balagha, Qum: Marashi library.
- Jani poor, Mohammad(1390 SH), Ethics in War, Tehran: Imam sadegh university.
- Koleini, Mohammad bin Yaghoob(1407 AH), Usul e Kafi, Tehran: al-Islamiyyah.
- Khameh Gar, Mohammad(1400 SH), The Structure and Purpose of Sura Tahrir, deductive reasoning with comprehensive approach.
- Mustafawi Hassan(1368 SH), al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-karim, Tehran: Ministry of Islamic Culture& Guidance.
- Moghnieh, Mohammad Javad(1424 AH), al-Kashif, Tehran, Dar al-Kotob al-Islamiyyah.
- Majlesi, Mohammad Baqir, Behar al-anwar(1403 AH), Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
- Mofid, Mohammad bin Mohammad(1413 AH), al- Irshad fi Maarifat al-hajaj Allah ala al-Ibad, Qum, Kongre jahani hezare Sheikh Mofid.

- Mirfakhraei, Teja(1384 SH), Discourse Analysis Process, Tehran, The media studies and research.
- Mohases, Marzieh & Bahadori Atena(1398 SH), Thinking about fervent prayer of Imran' wife approach by discourse analysis, Quranic Knowledge Research.
- Momeni, Mohammad(1395 SH), Discourse Analysis about Yoosof sura, International conference on Applied Research in language studies.
- Nariman Kianoosh(1396 SH), A Critical Analysis of Tantawi and Mohammad Abduh's views in the scientific Interpretation of the Quran.
- Qurashi, Sayyid Ali Akbar(1371 SH), Qamus-e Quran, Tehran: Dar al-Kutub al- Islamiyyah.
- Qummi, Ali Ibn Ibrahim(1363 SH), Tafsir al-Qummi, Qum: Dar al-Kotob.
- Raghib Isfahani, Hosein Ibn Mohammad(1412 AH), Mofradat Alfaz Quran, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rajab Zadeh, Shirin& Akhavan moghadam, Zohreh(Sayyed Ibn Tawus, Ali Ibn Musa(1400 AH), al-taraif fi maarifat mazhab al-tawaif, Qum: Khayyam publication.
- Suyuti, Jalal al-Din(1404 AH),Tafsir al-Dur al-Mansur, Qum: marashi library.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad(1365 SH), al Forghan fi Tafsir al-Quran be al-Quran, Qum: Islamic Culture Department.
- Soltani, sayyid Ali Asghar(1384 SH),The Power of Discourse and Language, Tehra: ney publication.
- Shali, Mohammad reza(1395 SH), Comparative survey of Ayat 1-5 Sura Tahrim in Almizan and fi Zelal al-Quran, conference of Futurology.
- Tusi, Mohammad Ibn Hassan, (n.d.), al-Tibyan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tabatabai, Sayyid Mohammad Hossein(1417 AH), al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Qum: Daftar-e Nashr-e Islami.
- Tabresi, Fadl bin Hassan(1372 SH), Majma al Bayan, ed. Sayyid Ahmad Husseini, Tehran: Nasir- Khusru Press.
- Tabari, Mohammad bin Jarir(1352 SH), History of the Prophets and King, Tehran: Bonyad e Farhang.
- Van dijk, Teun(1399 SH), Principles of Critical Discourse Analysis, Tehran, porsesh publication.
- Zamakhshari, Mahmud bin Umar(1407 AH), al-Kashshaf an Haqaiq Ghamid al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲
بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۳۴-۲۰۹

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2022.241172.3332



20.1001.1.20083211.1402.16.2.8.6

تحلیل مثلث در قرآن کریم با تکیه بر هم‌نشین‌ها و کنش‌گفتاری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹
مقاله برای اصلاح به مدت ۲۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

الهه السادات میرصفایی*
عباس مصلائی پور**
عاطفه زرسازان***

چکیده

واژه «مثل» در قرآن کریم بیشتر در معنای همانندی در نظر گرفته شده است، اما کاربرد این واژه در آیات تحدی، بیع، ربا و قصاص نشان می‌دهد که معنای بیان شده، کامل و دقیق نمی‌باشد. بر این اساس در پژوهش حاضر تلاش شده با شناسایی واژگان هم‌نشین و کنش‌گفتاری آنها، معنای دقیق مثلث در قرآن کریم تبیین شود. یافته‌های تحقیق بر اساس نظریه کنش‌گفتاری آستین و طبقه‌بندی پنج‌گانه سرل نشان می‌دهد که مثلث در هم‌نشینی با قصاص، از همانندی در تکالیف و وظایف خبر داده و کنش غالب آن ترغیبی - اظهاری با گفتمان تبیین و هشدار است، اما مثلث در آیات تحدی و ربا بر همانندی در همه جنبه‌ها اشاره داشته و کنش غالب آن تعهدی است.

واژگان کلیدی

مثلث، همانندی، بافت و سیاق، کنش‌گفتاری، معناشناسی.

elahe.mirsafayie@gmail.com

amusallai@isu.ac.ir

zarsazan@gmail.com

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران.

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران.



طرح مسئله

فهمیدن و درک زبان قرآن به مطالعه دقیقی نیازمند است. یکی از مباحثی که قرآن پژوهی را با دشواری روش شناختی روبرو کرده است پیوند رویکردهای سنتی بلاغت و رویکردهای عمدتاً متأسی از مباحث زبان‌شناسی قرن بیستم است (حری، ۱۳۹۱، ص ۶). امروزه مطالعات معنایی واژگان در آیات و تحلیل آن‌ها با توجه به بافت و سیاق با ارائه راهکارهایی نظام‌مند، علاوه بر بیان تعریفی دقیق از مفاهیم و معارف دین و تبیین جایگاه آن‌ها در میان سایر مفاهیم قرآنی، لایه‌های جدیدی از یک مفهوم را کشف کرده و در تعمیق معانی مستخرج از آیات نقشی به‌سزا دارد. یکی از دیدگاه‌هایی که در ارتباط با حوزه کاربرد شناسی و معناشناسی است فهم معنا و تفسیر قرآن با توجه به علم معناشناسی و توجه به سیاق کلمات و نظریه کنش گفتاری است.

سیاق یا بافت در عرف مفسران بر کلامی اطلاق می‌گردد که مخرج واحد داشته و دربردارنده یک هدف یعنی مراد اصلی گوینده باشد و اجزاء آن در یک نظام واحد نظم یافته باشد (شافعی، ۱۴۱۴، ص ۵۸) و یکی از شناخته شده‌ترین ابزارهای درک معنا است که در روش‌شناسی فهم قرآن بسیار از آن سخن رفته و از بزرگ‌ترین قرینه‌های دال بر مراد متکلم است.

قرینه بودن سیاق کلمات و تأثیر آن در تعیین و تحدید معنای واژه‌ها از قوی‌ترین قرائن سیاقی است، زیرا قطعی است خداوند در هیچ شرایطی از کلماتی که با آنها جمله می‌سازد معنایی نامتناسب اراده نمی‌کند و از هر کلمه معنایی را مدنظر دارد که با معنای کلمه‌های دیگر سازگار است به‌گونه‌ای که از مجموع آنها کلامی تشکیل می‌گردد که گویای معنای تام و کاملی باشد و نزد اهل آن زبان بر آن معنا دلالت کند (زرسازان، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱). سیاق کلمات در دانش معناشناسی، روابط هم‌نشینی نامیده شده است. هم‌نشینی آمدن کنار هم مفاهیم کلام است که میان آن‌ها نوعی ارتباط معنایی به وجود می‌آید که کامل‌کننده یا متمم معنای همدیگر می‌شوند (مصلائی پور و تاجیک، ۱۳۹۹، ص ۲۱۷).

نظر به بسامد بالای واژه مثل و جمع آن امثال که به ترتیب ۷۵ و ۸ بار در قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، صص ۶۵۹-۶۶۱). این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به سؤالات ذیل است: مثلث در آیات تحدی، آیه ۱۲ سوره طلاق، آیه ۱۹۴ و ۲۷۵ بقره به چه معنا می‌باشد؟ مثلث چه کنش‌های گفتاری را دربر می‌گیرد؟

پیشینه تحقیق

در حوزه تحلیل مثلث در آیات قرآن کریم با تکیه بر هم‌نشین‌ها و نیز کنش گفتاری، پژوهشی جداگانه و مستقل صورت نگرفته است. اگرچه در برخی کتب به معنا و مفهوم واژه مثل اشاره شده است که ارتباطی با موضوع مورد بحث ندارد. به‌عنوان مثال دامغانی در کتاب خود با نام «الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزيز» چند وجه معنایی از جمله شبه، سنت و عبرت را متعرض شده یا کتاب «تصحیح الوجوه و النظائر» از حسن بن عبدالله عسکری این وجه معنایی را با توجه به آیات قرآن کریم بیان کرده‌اند. در کتب «مثل در قرآن کریم» (فرید، ۱۳۸۷)، «مثل و مثل در لغت و قرآن» (سبحانی، ۱۳۷۹) نیز همین وجه معنایی بیان شده است. به همین دلیل در پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی به تحلیل مثلث در قرآن کریم پرداخته‌ایم.

۱. بررسی واژه «مثل» در لغت

برخی کلمه «مثل» را به معنای شبه و شبیه به کار برده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۵۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۳). ابن منظور بر این باور است وقتی مطلق می‌گویند این مثل آن است، یعنی هرکدام می‌تواند جایگزین دیگری شود ولی زمانی که مقید شود مثل اینکه بگویند این در فلان ویژگی مثل آن است تنها در همان ویژگی برابر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱). برخی نیز گفته‌اند:

«مثل برای بیان مشابهت در اوصاف ظاهری و صوری به کار می‌رود و در صورتی می‌توان گفت این چیز شبیه آن چیز است که در اکثر صفات مشابه هم باشند به گونه‌ای که فرق گذاشتن میان آن دو مشکل باشد» (عسکری، ۱۴۱۲، ص ۳۰۴).

لازم به ذکر است در معنای لغوی تشبیه آمده است الشبه و الشبه و الشبیه به معنای مثل و جمع آن اشباه است و تشبیه به معنای قرار دادن چیزی مثل چیز دیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۷). شبه در آنچه که مشاهده می‌شود استعمال می‌شود، خواه مشابهتشان کلی باشد یا جزئی، در صفات ظاهری باشد یا باطنی و معنوی یا هرگونه مشابهت دیگر باشد. مثلاً می‌گویند این سیاهی شبه آن سیاهی است ولی گفته نمی‌شود

این قدرت شبه آن قدرت است اما کلمه مثل در این موارد هم کاربرد دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۵).

۲. آشنایی با نظریه کنش گفتاری

نظریه کنش گفتاری معمولاً به فیلسوف جان آستین نسبت داده شده است، چیزی که باعث شد تا آستین به تدوین این نظریه پردازد مخالفت او با سفسطه‌ای بود که در دیدگاه پوزیتیویسم منطقی نسبت به مسئله معناداری مطرح شده بود. بر اساس این سفسطه تنها کارکرد فلسفی زبان، ساختن جمله‌های صادق یا کاذب است. پوزیتیویست‌ها مدعی بودند اگر نتوان جمله‌ای را در اساس به لحاظ صدق و کذب مورد ارزیابی قرار داد آن جمله بی‌معنا است (Levinson, 1983, p.227).

آستین با معرفی دوگانگی اخباری/اجرایی مدعی شد که نقش اخباری جمله‌ها / گزاره‌ها این ویژگی را به وجود می‌آورد که قابلیت صدق و کذب داشته باشند (Austin, 1971, p.13) اما جمله‌های اجرایی به این شکل نیستند مثلاً معذرت می‌خواهم، از شما متشکرم و... تشکر و عذرخواهی انجام می‌شود و به محض بیان این جمله‌ها، عمل رخ می‌دهد. البته این فیلسوف محقق بعد از مدتی این تمایز را کنار گذاشت و یک نظریه عمومی در ارتباط با کنش گفتاری ارائه نمود. ایشان هم تعریف خود از جمله‌های اجرایی را اصلاح نمود و دریافت که انواع جمله‌های اجرایی را می‌توان زیر مجموعه کنش گفتاری دانست (Levinson, 1983, p.231).

ایشان نوعی تمایز سه‌گانه میان کنش‌هایی ایجاد کرد که فرد هنگام بیان جمله انجام می‌دهد او این سه کنش را به ترتیب کنش بیانی، کنش منظوری، و کنش تأثیری نامید (عسگری متین و رحیمی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷). در تحلیل و تفسیر کنش گفتاری هر متنی باید به گفتمان حاکم در آن متن توجه نمود، زیرا که این نکته بسیار اهمیت دارد و برای رسیدن به هدف و درک متن یاری می‌کند. البته این نظریه با بعضی نظریه‌های نقد ادبی نوین یا ساختگرایی فرانسوی مخالف است که بدون توجه به بافت اجتماعی و گفتمانی آن متن را بررسی نمود. این مسئله در مطالعه متون مذهبی و مقدس اهمیت بیشتری دارد. در برخی دوره‌ها مطالعه متون مقدس که مستقیم یا به شکل غیرمستقیم تحت تأثیر رویکردهای یاد شده بودند همانند آن‌ها حقائق فرا زبانی حاکم بر متن را نادیده گرفتند که نظریه کنش گفتاری می‌تواند این اشکال را رفع کند (Buss, 1988,).



126.p). نگاه کنش گفتاری به متون مقدس به متخصصان دینی این امکان را می‌دهد تا ماهیت دینی این متون را به شکل نظام‌مندتری تفسیر کنند (Botha, 1991, p.300).

در علم زبان‌شناسی، نظریه کنش گفتاری سابقه زیادی ندارد در حالی که به شکلی در کلام و تفسیر مطرح بوده است. مهم‌ترین دسته‌بندی در این جهت، تمایزی است که بین اخبار و انشاء در متون قرآنی و روایی مطرح می‌شود. خبر یا اخبار، کلامی است که ذاتاً قابل اتصاف به صدق و کذب باشد و بتوان آن را اثبات یا رد کرد. قصد اصلی از طرح و بیان جملات خبری، انتقال پیامی به مخاطب و آگاه کردن او از مضمون خبر است، اما برای هدف‌های دیگری هم می‌توان آن را بیان کرد که البته در علم معانی قابل بررسی است یعنی گاهی مقاصد دیگری، وظیفه اصلی اخبار را تحت الشعاع قرار می‌دهد (زرکشی، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۳۱۶-۳۲۴). در ارتباط با نظریه کنش گفتاری، آستین و سرل از پرچم‌داران این نظریه هستند که البته کنش گفتاری را تقسیم‌بندی هم نموده‌اند.

کنش گفتاری به کنش مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود. مستقیم، آن کنش گفتاری است که در بردارنده وعده عمل است و بین معنای ظاهری و باطنی تطابق است. غیرمستقیم به شکل مستقیم بیانگر عمل نیست، مفهوم حقیقی به مجازی منتقل می‌شود، مثل کنایه و استعاره (طالبی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۶۸). در تقسیم‌بندی دیگری، کنش گفتاری به بیانی، غیر بیانی و پس بیانی تقسیم‌بندی می‌شود. بیانی، ایجاد پاره‌گفتار می‌کند. غیر بیانی با بیان سخن مقصود خاصی دارد و پس بیانی تأثیری است که بر مخاطب می‌گذارد (رزقی، ۲۰۱۴، ص ۱۲۱).

جان سرل بعد از آستین به‌عنوان شاگرد او تقسیم‌بندی‌های دیگری با عنوان ساده و پیچیده نیز انجام داده است. در کنش گفتاری ساده فقط یک مفهوم در نظر است که آن هم معنای ظاهری و مستقیم آن است. پیچیده، با بررسی بافت و سیاق کنش گفتاری به آن مفاهیم دیگر دست پیدا می‌کنیم. سرل معتقد است که با توجه به ۱۲ معیار می‌توان کنش‌های گفتار را به پنج نوع تقسیم کرد.

این معیارها به عواملی نظیر حالت روان‌شناختی، نحوه انطباق گفتار با جهان خارج و محتوای گزاره‌ای مربوط است. پنج نوع کنش گفتاری به پیشنهاد سرل عبارت است از: ۱- کنش اظهاری ۲- کنش ترغیبی ۳- کنش تعهدی ۴- کنش عاطفی ۵- کنش اعلامی (Searle, 1975, p.344-369).

کنش اظهاری، دسته‌ای از کنش‌های گفتار است که به‌نوعی دارای ارزش صدق و کذب هستند و گوینده مدعی صادق بودن آن است مثل اظهارات، نتیجه‌گیری‌ها و بیانات که گوینده جهان خارج را آن‌طور که باور دارد به تصویر می‌کشد (Barber & Stainton, 2010, p.709). کنش ترغیبی، به این صورت است که هدف گوینده اجبار یا تشویق مخاطب به انجام یا ترک کاری است که به شکل امر، پرسش و خواهش می‌تواند باشد (حسینی معصوم و رادمرد، ۱۳۹۴، ص ۷۰). کنش تعهدی را کنش گفتاری می‌دانند که گوینده را متعهد به انجام کاری در آینده می‌کند. قول دادن، پیشنهاد دادن، تهدید کردن، انکار کردن نمونه‌هایی از این نوع کنش گفتاری است که در آن‌ها جهان خارج از طریق خود گوینده با وضعیت مطلوب منطبق می‌شود (Huang, 2006, p.709).

کنش عاطفی نیز گفتاری است که بر حالات روان‌شناختی مثل لذت، علاقه و تنفر مربوط می‌شود که در اینجا، جهان و ذهن با هم انطباقی ندارند، مثل عذرخواهی کردن، تشکر و تحسین. کنش اعلامی، کنشی است که با بیان آن در جهان خارج، اتفاقات واقعی رخ می‌دهد و اصلاً نیازی به عمل کردن برای یافتن ندارد و با گفتن محقق می‌شود (حسینی معصوم و رادمرد، ۱۳۹۴، ص ۷۰-۷۲).

کنش گفتاری در مهم‌ترین آیات مثلث			
مدح؛ هشدار؛ تبیین	اظهاری	کنش مستقیم	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ... (الطلاق: ۱۲)
تبیین؛ هشدار	ترغیبی؛ اظهاری	کنش مستقیم	الشُّهُرُ الْحَرَامُ بِالشُّهُرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ ... (البقره: ۱۹۴)
هشدار؛ سرزنش؛ تبیین	تعهدی؛ اظهاری	کنش مستقیم	قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِبُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ... (الاسراء: ۸۸)
هشدار؛ سرزنش؛ تعجب	عاطفی؛ ترغیبی	کنش مستقیم	إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا... (البقره: ۲۷۵)



۳. واکاوی مثلثیت در آیات قرآن کریم

در این قسمت به تحلیل و واکاوی واژه مثل در بافت و سیاق آیات و قرار گرفتن آن‌ها با دیگر واژگان قرآن کریم و ایجاد کنش گفتاری خواهیم پرداخت، زیرا تحلیل این واژگان در کنار مثل، دستاوردهای متعددی به همراه دارد. مثلاً محتوا و اهداف مثلثیت را بیان می‌کند و هم‌چنین ماهیت و حقیقت مثلثیت را مشخص می‌کند و نشان می‌دهد مثلثیت با قرار گرفتن کنار واژگان دیگر چه اهداف بلندی را تحقق می‌دهد.

۳-۱. مثلثیت در احکام و وظایف همراه با کنش ترغیبی - اظهاری

یکی از وجوه معنایی مثلثیت در قرآن، مثلثیت در اصل حق و وظایف می‌باشد که در آیه ۱۹۴ سوره مبارکه بقره به آن اشاره شده است: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (البقره: ۱۹۴).

کنش ظاهری این پاره‌گفتار با توجه به فرائن در آیه ترغیبی و اظهاری است. از آنجا که در آیه خداوند متعال، بیانات و اظهاراتی را در ارتباط با قصاص مشخص می‌نماید یعنی به بیان نتیجه‌گیری و اظهاراتی در خصوص اینکه اگر تعدی رخ دهد باید چه کرد راهنمایی می‌نماید. اظهاراتی را در ارتباط با روش و منش صحیح برخورد در چنین موقعیت‌هایی تبیین می‌کند در نتیجه کنش اظهاری است. از سویی نیز خداوند در این آیه انسان را به تقوا و پروای الهی ترغیب می‌نماید. یعنی به نوعی مخاطب را ترغیب و تشویق می‌کند. پس کنش ترغیبی نیز در آیه قابل مشاهده است. در نتیجه همان‌طور که از گفتمان حاکم در آیه مشخص است نوعی تبیین و هشدار را در آیه می‌توان مشاهده کرد.

این آیه به دلیل هم‌جواری با عباراتی مانند تعدی و قصاص معنای مثلثیت در امور فقهی و احکام را برای ما آشکار می‌کند. از این آیه چنین برمی‌آید که جنایت به هرگونه که بود، قصاص نیز باید به همان‌گونه باشد. قصاص از ریشه قصّ با تشدید به معنای کیفر گناه آمده است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۶۹۶). گفته شده که قصاص با حرف فی متعدی می‌شود، زیرا مفهوم مساوات در آن ملحوظ شده است یعنی با انسان رفتاری مثل رفتار خودش کنند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴۵). دیدگاه اسلام از دیدگاه مسیحیت متفاوت است. در مسیحیت آمده است (... هرکس به رخساره راست تو طپانچه زد رخساره دیگر را به سوی او بگردان) این دستور در اسلام وجود ندارد، زیرا

باعث بالا رفتن جرأت و جسارت در ظلم خواهد شد. اسلام به هرکس حق می‌دهد که اگر به او تعدی شود باید به همان میزان مقابله شود تسلیم در برابر متجاوز مساوی است با مرگ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷۶).

در روایت آمده است اگر فردی، فردی را در حرم کشت باید او را در حرم قصاص کنند: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ أَيْبَدُهُمُ الْمُسْلِمُونَ بِالْقِتَالِ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَبْدُوهُمْ بِاسْتِحْلَالِهِ ثُمَّ رَأَى الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُمْ يَطْهَرُونَ عَلَيْهِمْ فِيهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۷۰؛ ج ۹، ص ۳۳۶).

با توجه به روایت فوق این آیه با روایاتی که سیف را مشخص می‌کند مقید می‌شود. اجماع بر انحصار قصاص به وسیله شمشیر آیه را قید می‌زند، اگر آیه به همانندی در قصاص دلالت داشته باشد باید گفت مضمون آیه این است که در اعتداء همانندی باید رعایت شود نه در نتیجه، که مثلاً کشته شدن یا قطع عضو باشد. و اگر آیه بر همانندی در اعتداء دلالت کند باید حرف باء زائد باشد و واژه (مثل) صفت باشد برای مفعول مطلق که از عبارت حذف شده است گویا عبارت این چنین بوده است: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اعتداء مثل ما اعتدى عليكم» و زیاده بودن حرف باء و تقدیر مفعول مطلق خلاف ظاهر است (روحانی، ۱۳۸۹، ج ۲۶، ص ۱۰۳). به دلیل اینکه آیه رودرویی مشرکان در ماه‌های حرام است، باید پذیرفت که آیه بر همانندی در تجاوز نیز دلالت دارد، لکن دلالت آیه بر همانندی و چگونگی اجرای قصاص پذیرفتنی نیست، زیرا آیه در سیاق آیات جهاد واقع شده است و تجاوز از آن نسبت به قصاص ناتمام است به ویژه که گروهی از مفسران مانند علامه طباطبایی می‌نویسد:

«آیات ۱۹۰-۱۹۵ سوره بقره با هم نازل شده است و یک هدف را دنبال می‌کند که تشریح جنگ با مشرکان است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۰).

از سوی دیگر صرف نظر از سیاق آیات اگر پذیرفتیم آیه شریفه بر همانندی هم دلالت دارد نمی‌توانیم همانندی را به گونه مطلق از آیه استفاده کنیم، زیرا آیه همانندی در ماه حرام را فرموده و آنگاه همانندی را به همه اموری که گونه‌ای از احترام برخوردارند مانند مسجد الحرام و حرم گسترانده است، اما نمی‌توان به نوع قتل و قصاص هم گسترش داد به ویژه که مورد آیه هم همانندی در ماه‌های حرام است (همان، ص ۷۳).



۳-۲. مثلثیت در امور مشترک و کنش تعهدی، ترغیبی و عاطفی

یکی دیگر از آیات مورد بحث در موضوع مثلثیت و همانندی، آیه ۲۷۵ سوره مبارکه بقره است که می‌فرماید: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...» (بقره: ۲۷۵). کسانی که ربا می‌خورند، [از گور] بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته‌سرش کرده است. این بدان سبب است که آنان گفتند: «داد و ستد صرفاً مانند رباست» و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال، و ربا را حرام گردانیده است. پس، هر کس، اندرزی از جانب پروردگارش بدو رسید، و [از رباخواری] باز ایستاد، آنچه گذشته، از آن اوست، و کارش به خدا واگذار می‌شود، و کسانی که [به رباخواری] باز گردند، آنان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود (فولادوند، ۱۴۱۵، ص ۴۷).

در این آیه نیز خداوند به نتیجه‌گیری رفتار مخبطان می‌پردازد و خبط آنان را به دلیل همانند دانستن بیع به ربا می‌داند که کنش اظهاری را نشان می‌دهد. البته از جهت اینکه به رباخواران فرصت دوباره می‌دهد و آن‌ها را دعوت به ترک کار بدشان می‌نماید ترغیبی نیز هست. همچنین در پایان حالات روان‌شناختی را تبیین می‌کند که اشاره به کنش عاطفی دارد. با توجه به یافته‌های مربوط به کنش‌ها در آیه نوعی گفتمان هشدار، سرزنش و تعجب دیده می‌شود. بسیاری از کاربردهای کلمه ربا در قرآن کریم در آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ سوره مبارکه بقره است. آیه ۲۷۵ بقره اصل مسأله ربا را نسبت با بیع بیان می‌دارد در این آیه خداوند ربا را در برابر کسانی که بیع و ربا را یکسان می‌دانستند و البته آن را اصل و حق می‌پنداشتند تحریم و بیع را حلال اعلام می‌کند (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۶۳).

از نظر لغوی به مطلق زیادی ربا گفته می‌شود در المعجم الوسیط در تعریف ربا آمده است: الفضل و الزیاده (انیس و منتصر، ۱۳۶۷، ص ۳۲۶). در اصطلاح فقهی شامل ربای قرضی و معاملی است. کلمه ربا در قرآن در آیات مختلف به کار رفته است. اولین آیه نازل شده آیه ۳۹ سوره روم است: «وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ».

دومین آیه نازل شده در خصوص ربا آیات ۱۳۰ و ۱۳۱ سوره آل عمران است، که حرمت ربا را بیان کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ». آیات ۱۶۰ و ۱۶۱ سوره نساء آیات بعدی نازل شده در مورد ربا می‌باشد:

«فِي ظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَصَدَّوهُم عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا * وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ كُفُّوا عَنْهُ وَ أَكَلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا». در این بین، مسئله مورد پژوهش آیه ۲۷۵ سوره بقره است که خدای بزرگ حرمت ربا را مطرح می‌کند و بر آن تأکید دارد. با لحنی شدید به مبارزه با رباخواری پرداخته است که مانند آن درباره دیگر گناهان به ندرت آمده است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه بیان می‌کند که آیات در مقام تأکید جهت ربا و تشدید آن بر رباخواران است. از سیاق آیات برمی‌آید که مسلمانان از آیه سوره آل عمران «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» که ایشان را از رباخواری نهی کرده است، دست برنداشته، بلکه تا اندازه‌ای رباخواری در بین آن‌ها معمول شده بود. سپس می‌گوید قبل از آنکه سوره آل عمران نازل شود سوره روم نازل شده بود، چون سوره روم پیش از هجرت نازل شده بود در آنجا می‌فرماید: «وَ مَا آتَيْتُمُ مِنْ رِبَاً لِيَرْبُتُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمُ مِنْ رِبَاٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ». از این آیه معلوم می‌شود که مسئله رباخواری از همان ابتدای بعثت رسول خدا (ص) و قبل از هجرت عملی منفور بود تا آنکه در سوره آل عمران صریحاً تحریم شده و سپس در سوره بقره با تأکید و شدت بیشتری نهی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۰۹).

اما در تعریف بیع آمده است که «بیع، تملیک عین در مقابل عوض در ظرف تملک مشتری است» (نجفی خوانساری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۵). محقق اصفهانی معتقد است بیع قرار دادن چیزی در برابر چیز دیگر است و اثر آن برحسب موارد مختلف است (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۶). پس ربا مال نامشروع است و بیع مال حلال و مشروع که رباخواران بین آن‌ها فرقی قائل نبودند. در این بین علامه جوادی آملی نیز معتقدند که تعبیر خبط درباره دیگر گناهان مانند آدم کشی و شرابخواری نیامده است، در صورتی که در ظاهر قاتل و خمار سزاوارترند که مخبط باشند. سر و راز مخبط بودن رباخوار این است که تفکر اقتصادی او جنون آمیز و وارونه است، چون بر اساس منطق رباخواران، اقتصاد فقط ربوی است و اصل ربا و بیع فرع می‌باشد. این افکار وارونه همه اوصاف و افعال رباخوار را خلط و جدال در سخن رباخواران کاملاً مشهود است. در نتیجه جمله انما البیع مثل الربوا تشبیه مقلوب نیست، بلکه زبان حال رباخواران و تشبیه مستقیم و نوعی مجادله و هجوم است که چرا ما را سرزنش می‌کنید اگر ربا بد است داد و ستد شما هم که مثل ربای ما است پس آن هم باید بد باشد این همان جدال باطل است «وَكَانَ الْإِنْسَانُ



أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا...» (الکھف: ۵۴)، و «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا...» (الشوری: ۳۵) و کسی که تراکم هیزم خشک را مانند رشد نخل باسق می‌داند مخبط است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۵۲۶).

کسی که خود محور است و اندیشه خام خود را خرد ناب می‌پندارد مشمول «فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (غافر: ۸۳) است. چنین مختالی در جاهلیت کهن، بیع و ربا را همسان می‌انگاشت و در جاهلیت مدرن مضاربه و ربا را همتای هم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۵۲۸).

در تفسیر نمونه نیز جمله احل البیع و حرم الربا را در پاسخ به منطق رباخواران دانسته که تفاوتی میان بیع و ربا قائل نبودند و می‌گفتند «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا». قرآن در مورد تفاوت بیع و ربا شرح بیشتری نداده است، گویا به سبب وضوح آن بوده زیرا:

اولاً؛ در خرید و فروش معمولی هر دو طرف به‌طور یکسان در معرض سود و زیان هستند. گاهی هر دو سود، گاهی هر دو زیان، گاهی یکی سود و دیگری زیان می‌کند. در حالی که در معاملات ربوی، رباخوار هیچ‌گاه زیان نمی‌کند.

ثانیاً؛ در تجارت و خرید و فروش معمولاً طرفین در مسیر تولید و مصرف گام بر می‌دارند، در حالی که رباخوار هیچ عمل مثبتی در این زمینه ندارد.

ثالثاً؛ با شیوع رباخواری سرمایه‌ها در مسیرهای ناسالم می‌افتد و پایه‌های اقتصاد که اساس اجتماع است متزلزل می‌گردد در حالی که تجارت و معاملات صحیح موجب گردش سالم ثروت است.

رابعاً؛ رباخواری منشأ دشمنی‌ها و جنگ‌های طبقاتی است در حالی که تجارت صحیح چنین نیست (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۷۳).

۳-۳. مثلیت عددی و کنش اظهاری

خداوند متعال در آیه ۱۲ سوره طلاق می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ...»؛ خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین آفرید. فرمان [خدا] در میان آنها فرود می‌آید. در آیه مورد بحث، خداوند واقعیت وجود هفت آسمان و همانند آن هفت زمین را اظهار و بیان می‌نماید که در اینجا مدعی صادق بودن تمام گفته‌ها می‌باشد. در نتیجه با توجه به قرائن در آیه می‌توان به کنش اظهاری اشاره کرد.

در آیه مورد نظر به نوعی مدح، هشدار و تبیین نهفته است از ظاهر جمله «و من الارض مثلهن» برمی آید که مراد مثلثیت عددی است اما در مورد اینکه منظور از عدد هفت در این آیه چیست چندین احتمال وجود دارد:

الف) احتمال اول اینکه منظور از هفت زمین، هفت عدد از کرات آسمانی است که ساختمان آن‌ها شبیه ساختمان زمینی است که در آن زندگی می‌کنیم.

ب) احتمال دوم اینکه منظور از آن تنها زمین خود ما است که دارای هفت طبقه می‌باشد و روی هم قرار دارد و به تمام کرات احاطه دارد که طبقه اول همین طبقه‌ای است که ما در آن زندگی می‌کنیم. البته برخی گفته‌اند اگر در اینجا اشاره به طبقات هفتگانه زمین باشد که البته زمین شناسان آن را اثبات کرده‌اند پس می‌توان به دلیل همانندی آن‌ها با آسمان‌های هفتگانه آن را طبقات جو دانست که دور زمین را احاطه کرده است (غروی نائینی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۳۳).

ج) احتمال سوم هم اینکه منظور از زمین‌های هفتگانه اقلیم‌ها و قسمت‌های هفتگانه زمین است که دانشمندان جغرافیای قدیم زمین را به هفت قسمت (قاره) تقسیم کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۲۶). اما پاره‌ای بر آن هستند که واژه «ارض» در قرآن به صورت جمع به کار نرفته است و در نتیجه دلالت قطعی بر تعدد زمین‌ها وجود ندارد و ممکن است همانندی در آیه مذکور از نظر اتقان یا عناصر و یا تعداد باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۳)، اما به نظر می‌رسد با توجه به ظاهر آیه که واژه مثل پس از بیان تعداد آسمان‌ها آمده است، مراد نوعی همانندی است که در آیه بیان شده است و تنها توصیف ذکر شده همانا هفتگانه بودن آسمان‌ها است نه وصف دیگری (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۸، ص ۳۴۵).

همچنین روایاتی درباره هفتگانه بودن زمین از عامه و اهل بیت (علیهم السلام) رسیده است. مثلاً روایتی از امام رضا (علیه السلام) که در پاسخ به حسین بن خالد درباره چگونگی قرارگیری آسمان‌ها بدون ستون‌هایی که دیده شود است. امام رضا (علیه السلام) کف دست چپ خود را باز کرده و دست راست خود را در آن قرار داده و فرمودند: «هذه الارض الدنيا فوقها قبه و الارض الثانية فوق السماء الدنيا و السماء الثانية فوقها قبه... و الارض السابعة فوق السماء السادسة و السماء السابعة فوقها قبه و عرش الرحمن تبارک و تعالی فوق السماء السابعة».

این زمین دنیاست و آسمان دنیا بر بالای زمین گنبدی است و زمین دوم بالای آسمان دنیا و آسمان دوم گنبدی است بر بالای آن... و زمین هفتم بالای آسمان ششم واقع است و آسمان



هفتم گنبدی است بالای آن عرش رحمان تبارک و تعالی بر بالای آسمان هفتم قرار دارد و این کلام خدای تعالی است که می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ» و منظور از صاحب امر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و وصی بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که قائم بر وجه زمین است که امر الهی تنها به سوی او نازل می‌شود یعنی از آسمان‌های هفتگانه و زمین‌های هفتگانه فرود می‌آید.

حسین بن خالد در ادامه می‌گوید: ما بیش از یک زمین زیر پای خود نمی‌بینیم حضرت فرمودند: آری زیر پای ما تنها یک زمین است و آن شش زمین دیگر فوق ما قرار دارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴، ص ۶). از این رو همان‌طور که آسمان دنیا یک زمین دارد، شش آسمان دیگر که هر کدام به صورت طبقه طبقه بر آسمان اول محیط هستند یک زمین دارند و البته زمین در آن‌ها لزوماً به معنای کره خاکی و مادی نیست، بلکه همان‌طور که از معنای لغوی زمین نیز استفاده می‌شود چیزی است که در مقابل آسمان قرار می‌گیرد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۶۸).

در نتیجه مانند آسمان معنای غیرمادی به خود می‌گیرد اما اینکه در حقیقت ماهیت و کیفیت این شش زمین دیگر چگونه است از ظواهر آیات چیزی بر نمی‌آید. در کل هر طور که هفت آسمان را معنا کنیم ناگزیریم هفت زمین را به تناسب آن معنا کنیم. برای مثال اگر هفت آسمان جو اطراف کرات آسمانی بدانیم، باید هفت سیاره را زمین این آسمان‌ها معرفی کنیم و اگر هفت آسمان را جو اتمسفر زمین بدانیم باید لایه‌های کره زمین را همان زمین‌های هفتگانه بدانیم و اگر شش آسمان دیگر را غیر مادی بدانیم پس باید شش زمین غیر مادی نیز برای آن در نظر بگیریم که البته با توجه به مطالب گذشته احتمال اخیر بیشتر است.

نظرات مفسران در ارتباط با آیه ۱۲ سوره طلاق بر دو محور موضوعی می‌باشد: سبع السماوات که در آیات فراوان دیگر هم وجود دارد و من الارض مثلهن همانندی زمین با آسمان‌های هفتگانه که در این پژوهش بیشتر در ارتباط با محور دوم بررسی خواهد شد. واژه مثل در این آیه از نظر مفسران نقش مهمی داشته و با توجه به اینکه آیا به تعداد آسمان‌ها برمی‌گردد یا کیفیت آن‌ها آرای مختلفی ارائه شده است. همان‌طور که بیان گردید گروهی معتقد هستند مثلهن یعنی از نظر عددی مانند هفت آسمان، هفت زمین نیز وجود دارد که طبقه طبقه قرار گرفته است (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۲۸۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۲۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۱۵).

در این بین گروهی همانندی را عددی دانسته و مراد از آن را هفت اقلیم یا قطعه و منطقه از زمین می‌دانند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۵۶۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۳۰۶؛ معرفت، ۱۳۸۱، ص ۳۴۶-۳۴۲). البته در تفاسیر دیگر مانند تفسیر المیزان که در قسمت بالا در مورد آن بیان کردیم با توجه به مثل بودن عددی مراد از زمین‌های هفتگانه را عناصری می‌دانند که در طبقات زمین وجود دارد (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۵۲؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۴۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۲۶).

برخی از مفسران نیز مثل بودن آسمان‌ها و زمین را در کیفیت و آفرینش آن‌ها می‌دانند و معتقد هستند زمین و آسمان‌ها با توجه به مثلث عددی مانند یکدیگر هستند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۱۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۸، ص ۲۹۹). البته با توجه به آنچه بیان شد این همانندی و مثلث در عدد نیست بلکه در اوصاف است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۰۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۴۰).

صاحبان این دیدگاه مراد از همسانی زمین با آسمان‌ها را وجود کره‌ای غیر از زمین می‌دانند و گفته‌اند مراد از مثل خود سیارات در شکل جدید است یا سیارات قابل سکونتی است که هنوز کشف نشده است (بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷۰۸). به همین دلیل منظور از «وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» هفت عدد از کرات آسمانی است که ساختمان آن‌ها از جنس ساختمان زمینی است که ما در آن زندگی می‌کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۲۶).

در کتاب‌های لغت فوق هر چیز را سماء دانسته‌اند و هر بالایی را نسبت به پایین خود سماء و نسبت به مافوق و بالاترش را ارض دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۳۶۳-۳۶۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۰). با توجه به آنچه بیان شد سماء در لغت به معنای علو و بلندی است و وقتی نسبت به شیئی سنجیده می‌شود به معنای بالا بودن نسبت به آن است. به همین دلیل به آسمان اطلاق می‌شود. ارض هم آن چیزی است که نسبت به سماء در جایگاه پایین قرار گرفته باشد. سماء می‌تواند جو و فضای بالای ارض اجرام آسمانی و ... باشد. برخی مراد از «وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» را به معنای اجرام آسمانی می‌دانند که در اوصافی با زمین اشتراک دارند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۴۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۱۷؛ بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷-۸ و ۳۲۶؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۲۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۵۶).

روایت امام رضا (علیه السلام) را می‌توان اینگونه تأویل کرد که مراد از ارض، جرم سماوی که نسبت به اطرافش پایین‌تر قرار می‌گیرد و فضای گنبدی شکل اطراف آن سماء محسوب می‌شود



(طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۶۷). البته در بین مفسران دیدگاه دیگری نیز وجود داشت که هفت عالم روحانی را در مورد سبع سماوات بیان کرده بودند. علامه طباطبایی معتقد است با در نظر گرفتن ذیل روایت که سخن از تنزل امر دارد، این معنا به ذهن نزدیک‌تر می‌رسد که امام رضا (علیه السلام) خواسته‌اند از باطن عالم خبر دهند نه خلقت مادی و ظاهری آن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۲۸). پس می‌توان سبع ارضین را عوالم هیولایی، جسمانی، عنصری، جمادی، نباتی، حیوانی و بشری دانست (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۸۷).

با توجه به مطالبی که بیان شد متن روایت امام رضا (علیه السلام) در تفسیر این آیه اشاره به وجود هفت زمین شناخته شده برای ما دلالت ندارد و در تعارض با هیچ آیه‌ای از قرآن نیست. اگر آیه‌ای هم یافت نشود که مضمون روایت مذکور را تأیید کند همین که متن روایت با قرآن مخالفت ندارد کافی است و دارای اعتبار است. می‌توان روایات به دست آمده در ارتباط با تفسیر آیه ۱۲ سوره طلاق را به دو دسته تقسیم‌بندی کرد. دسته اول روایاتی که اشاره به وجود هفت زمین و هفت آسمان که هریک بر بالای دیگری قرار دارد اشاره می‌کند و با روایت امام رضا (علیه السلام) موافق است و دسته دوم روایاتی که به ظاهر مخالف با روایت امام رضا (علیه السلام) است و زمین‌های هفتگانه را هفت منطقه یا قطعه از زمین می‌داند.

۳-۴. مثلیت در تحدی و کنش تعهدی - اظهاری

قرآن کریم معجزه جاویدان پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که برای اثبات حقانیت خود و اثبات نبوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) مردم را در آیات متعددی دعوت به رقابت و همانندآوری کرده است. در این آیات از مخالفان و موافقان خواسته اگر می‌توانند متنی یا سوره‌ای مثل قرآن بیاورند. اکنون می‌خواهیم بدانیم منظور از همانندی و مثلیت در این آیات چیست؟ و کنش گفتاری غالب بر این آیات به چه شکلی است؟

در همه آیات تحدی خداوند به مردم پیشنهاد مبارزه و همانند آوری می‌کند. به‌نوعی با توجه به قرائن موجود در آیات خداوند متعهد می‌شود که هرگز و در هیچ زمانی هیچ‌کس نمی‌تواند مثل قرآن با توجه به ویژگی‌های کلی آن متنی بیاورد چه از نظر فصاحت و بلاغت، نظم و معارف بلند ... این همان کنش تعهدی از کنش‌های گفتاری است. خداوند در این آیات به‌نوعی عجز و ناتوانی مردم از آوردن شبیه قرآن را مرحله به مرحله متعهد می‌شود و به آن‌ها پیشنهاد همانند آوری می‌نماید. همچنین در این آیات غیر از کنش تعهدی با توجه به تحلیل آیه

و وجود اظهارات و نتیجه‌گیری موجود در آن‌ها مثلاً در آیه ۸۸ سوره اسراء که می‌فرماید «اگر انس و جن گرد آیند تا نظیر این قرآن را بیاورند، مانند آن را نخواهند آورد، هرچند برخی از آنها پشتیبان برخی [دیگر] باشند» (فولادوند، ۱۴۱۵، ص ۲۹۱).

کنش اظهاری را نیز می‌توان نتیجه گرفت. بررسی همه این کنش‌های گفتاری ما را در فهم آیات قرآن یاری می‌کنند. در کل به‌نوعی در این آیات سرزنش و تبیین و هشدار را می‌توان تحلیل نمود. در نتیجه مثلث و همانندی یعنی هم سنگی و هم‌وزنی آنچه بیان می‌گردد با آیات قران کریم. کلمه (مثله) در همه آیات پنج‌گانه تحدی وجود دارد البته در آیات (یونس: ۳۸، هود: ۱۳، اسراء: ۸۸، طور: ۳۴) ضمیر به قرآن برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۶۴؛ قرطبی، ۱۹۶۶، ج ۱۷، ص ۷۳؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸۷).

آیت الله جوادی آملی در بیان آوردن مثل قرآن، ده سوره یا حتی یک سوره در قرآن، قیاسی را مطرح می‌کنند ایشان می‌فرمایند:

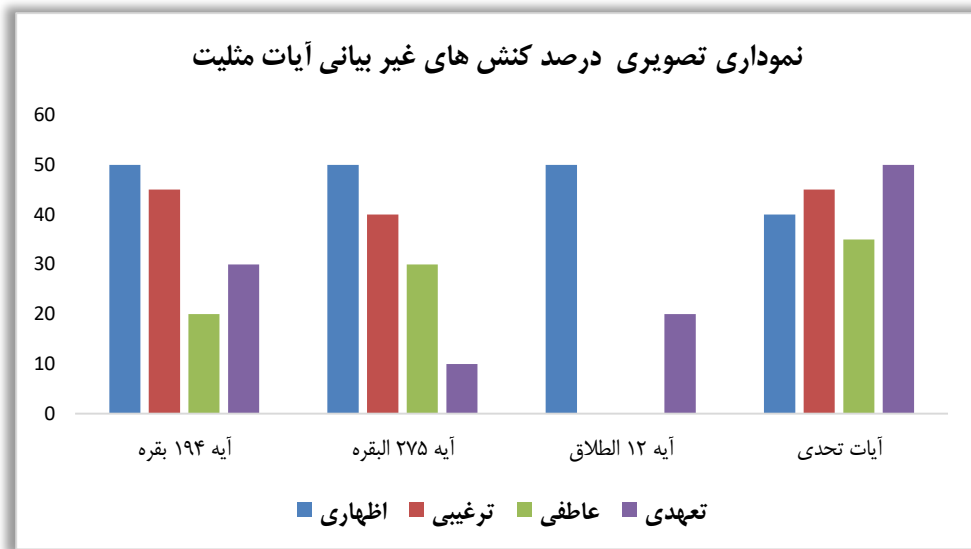
«این مثلث در قرآن و تحدی شامل قیاس و برهان است به این شکل (لو كان هذا الكتاب من عند غير الله لامكن الاتيان بمثله لكن التالي باطل فالمقدم مثله) یعنی اگر این کتاب کلام خدا نباشد پس کلامی بشری است و اگر بشری باشد شما هم که بشر هستید باید بتوانید مثل آن را بیاورید. اگر شما توانستید مانند آن را بیاورید بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که اثبات‌کننده ادعای نبوت و رسالت آورنده آن خواهد بود. این قیاس در بردارنده قاعده تماثل است. وقتی دو نفر از یک نوع باشند و اوصاف مشترکی داشته باشند آن دو نفر را مثالان می‌گویند. حکم عقل در مورد مثالان این است که (حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد) یعنی اگر کاری را بشر توانست دیگر ممنوعان او نیز خواهند توانست ممال آن را انجام دهند و اگر قرآن را بشر آورده است پس شما هم که بشر هستید باید بتوانید کتابی مانند و مثل آن و معجزه‌ای مانند آن بیاورید. خدای سبحان پس از اقامه برهان در همانند آوری به شرح اوصاف و ویژگی‌های قرآن کریم می‌پردازد تا مثل آوری برای مبارزان با قرآن آسان‌تر شود. این نیز اتمام حجت قوی‌تری بر آن‌ها خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲۹).

در این میان علامه طباطبایی نیز معتقد است که وجود همانند آوری و تحدی در قرآن دلالت بر اعجاز قرآن دارد که اعجاز قرآن را ذیل آیات ۲۳ و ۲۴ سوره مبارکه بقره می‌داند. ایشان مثلث در آیات مورد نظر را عام و در همه جهات می‌داند. مانند تحدی در آیه ۸۸ سوره اسراء.



ایشان قرآن و مثلثیت در آن را مخصوص زمان و مکان و افراد معین نمی‌دانند و معتقد هستند که اگر همانندی فقط در بلاغت قرآن و اسلوب زبانی آن بود، نباید از حد عرب‌ها خاص فراتر می‌رفت، در صورتی که آیه همه انس و جن را خطاب قرار داده است. پس اعجاز قرآن تنها از نظر زبانی نیست. همچنین اگر صفت خاصی غیر از بلاغت اسلوب به‌تنهایی مدنظر مثلثیت قرآن بود باید خطاب قرآن متوجه گروهی خاصی باشد در حالی که مثلثیت عام و برای همه است. عمومیت به این معنا است که خداوند همه را به مبارزه طلبیده است. پس قرآن برای همه معجزه است و اختصاص به گروه خاص ندارد و غیر از بلاغت قرآن جهت خاص دیگری مانند معارف عالی و گران‌قدر، اخلاق پسندیده، احکام تشریعی، اخبار غیبی و معجزات علمی مدنظر قرآن نیست زیرا هریک از آن جهات را گروه مشخص از انس و جن می‌فهمند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۵۹-۶۰).

گاهی این مثلثیت و مثل قرآن آوردن در علم و معرفت است و مثلثیت را در علم و معرفت بیان می‌کند. اگر در آسمانی بودن این کتاب شک دارید همه با کمک همدیگر کتابی بیاورید که از نظر علم و معرفت مانند و مثل قرآن باشد و خداوند هم در این باره می‌فرماید «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ...» (النحل: ۸۹). این بیان از نظر بعضی از علما منظور از مثل در این آیات یعنی نظیر قرآن در فصاحت و بلاغت است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۲۲۲).



نتایج تحقیق

مثلثیت کلمه‌ای است برای تسویه و برابری. به شکل کلی مثلثیت یعنی همسنگی و هم‌وزنی آنچه که آورده می‌شود با اصل آن چیز. در حوزه معناشناسی مفهوم مثلثیت بر اساس محور هم‌نشینی و با توجه به بافت و سیاق آیات و با توجه به کنش گفتاری دارای نتایجی است:

۱. مثلثیت در مجاورت با مفاهیم و واژگان دیگر قرآنی تحلیل معنایی و کنش‌های گفتاری مختلفی را پیدا کرده است. بررسی کنش گفتاری در مضامین و متن‌های دینی دستاوردی جدید در شناخت بهتر معانی و به دست آوردن نکاتی ناب از دل آیات و متون دینی است. در نظریه کنش گفتاری توجه فقط بر پاره‌گفتار است. پاره‌گفتار قطعه‌ای کوتاه یا بلند از زبان است که نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید به دلیل تعامل زبان و بافت آن است. در مسئله کنش گفتاری توجه به بافت و سیاق بسیار مهم است و به جمله‌ها و واحدهای نحوی بر اساس تحلیل‌های انجام شده در برخی از آیات مثلثیت در قرآن با توجه به مفهوم آیه و بافت و سیاق آیه کنش‌های گفتاری مختلفی را می‌توان برای آن‌ها در نظر گرفت که کنش گفتاری تعهدی - ترغیبی در میان انواع کنش‌ها بیشتر است.

۲. بر اساس یافته‌های تحقیق، کنش گفتاری در آیات تحدی تعهدی - ترغیبی است. ترغیبی زیرا هدف خداوند از بیان آن اجبار یا تشویق مخاطب به ترک آن یا انجام آن است و



تعهدی زیرا به مردم پیشنهاد می‌دهد برای مبارزه. اگر تحدی قرآن عام نبود و به‌عنوان مثال فقط در فصاحت و بلاغت خلاصه می‌شد باید فقط مخصوص عرب‌ها می‌شد. قرآن کتابی نیست که بتوان از خود جعل کرد و به خدا نسبت داد به همین دلیل مماثل ندارد و چیزی که مثل ندارد قابل افترا نخواهد بود.

۳. مثلیت در آیه ۱۹۴ بقره همانندی و شبیه بودن نوع تعدی را بیان می‌کند همراه با کنش اظهاری - ترغیبی است. یا در آیه ۱۲ سوره طلاق با توجه به روایات مانند روایت امام رضا (علیه السلام) به وجود هفت زمین شناخته شده برای ما دلالت ندارد بلکه به شباهت عددی یعنی وجود هفت زمین و هفت آسمان که هریک بر بالای دیگری قرار دارد اشاره می‌کند، کنش غالب در این آیه اظهاری است.

۴. آیه ۲۷۵ بقره با کنش گفتاری عاطفی - ترغیبی اشاره به مخبط بودن رباخواران است که تفکر اقتصادی جنون آمیز و وارونه دارند. بر اساس منطق رباخواران، اقتصاد فقط ربوی است و اصل ربا و بیع فرع می‌باشد. افکار وارونه رباخواران همه اوصاف و افعال آنان را خلط و جدال در سخنشان کاملاً مشهود است. در نتیجه جمله انما البیع مثل الربوا زبان حال رباخواران است البته برخلاف نظر برخی که تشبیه در اینجا را مقلوب پنداشته‌اند باید گفت جمله «انما البیع مثل الربوا» تشبیه مقلوب نیست، بلکه تشبیه مستقیم و نوعی مجادله و هجوم است که چرا ما را سرزنش می‌کنید، اگر ربا بد است داد و ستد شما هم که مثل ربای ما است پس آن هم باید بد باشد. به نوعی هجوم است این همان جدال باطل است. این خبط و جنون در آن‌ها باعث شد تا بیع را مانند ربا بدانند و بگویند همان بیعی که خداوند برای کسب و سودآوری حلال کرده است در ربا نیز این ملاک وجود دارد. همان‌طور که در ربا سودآوری هست در بیع هم سودآوری وجود دارد. اصلاً معامله به جهت سودآوری برای بایع انجام می‌شود.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ.

ابن عربی، محی‌الدین محمد (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

ابوحیان اندلسی، یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
اصفهانى، محمدحسین (۱۴۱۸ق)، *حاشیه کتاب المکاسب*، تحقیق عباس محمد آل سباع قطیفی، قم: انوار الهدی.

انیس، ابراهیم؛ الحلیم المنتصر (۱۳۶۷ش)، *المعجم الوسیط*، تهران: ناصر خسرو.
بستانی، فواد (۱۳۷۵ش)، *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*، تهران: نشر اسلامی.
بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
بلاغی، محمدجواد (۱۴۰۵ق)، *الهدی الی الدین المصطفی*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی،
پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسن؛ شیرزاد، محمد حسین (۱۳۹۳ش)، «بازخوانی انگاره ربا در قرآن
کریم با تکیه بر الگوهای انسان شناسی اقتصادی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۲۲، صص ۶۱-۹۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: انتشارات اسراء.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش)، *تفسیر تسنیم*، تحقیق سعید بند علی، قم: اسراء.
حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: نشر مؤسسه آل البیت.
حری، ابوالفضل (۱۳۹۱ش)، «گفتمان قرآن - بررسی زبان شناختی پیوند متن و بافت قرآن»، *فصلنامه اطلاع رسانی و کتابداری کتاب ماه دین*، شماره ۱۷۵.

حسینی معصوم، سید محمد، رادمرز، عبدالله (۱۳۹۴ش)، «تاثیر بافت زمانی - مکانی بر تحلیل کنش
گفتاری مقایسه فراوانی انواع کنش های گفتار در سوره های مکی و مدنی قرآن کریم»، *جستارهای
زبانی*، شماره ۲۴، صص ۶۵-۷۸.

دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق)، *تفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
راغب اصفهانى، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات لالفاظ القرآن*، بیروت: نشر دارالعلم.



رزقی، حوریه (۲۰۱۴م)، «کاربرد شناسی»، *مجله المخبر*، الجزایر: دانشگاه سبک‌ره، شماره ۱۰، صص ۱۳۱-۱۷۱.

روحانی قمی، سید صادق حسینی (۱۳۸۹ش)، *فقه الصادق (علیه السلام)*، بی‌جا: بی‌نا.
 زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ق)، *المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، بیروت: دارالکتب العربی.
 زرسازان خراسانی، عاطفه (۱۳۹۸ش)، «واژه پژوهی در تفسیر مجاهد»، *رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث*، شماره ۱۰۲.

زرکشی، محمد بن بهادر (۱۳۸۷ش)، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی.

سمرقندی، نصر بن محمد (بی‌تا)، *بحر العلوم*، بی‌جا: بی‌نا.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (بی‌تا)، *الدر المنثور فی التفسیر الماثور*، بیروت: نشر محمد امین.

شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۱۴ق)، *الرساله*، بیروت: دارالکتب العربیه.

صادق رافعی، مصطفی (۱۳۹۳ق)، *اعجاز القرآن و البلاغه النبویه*، بیروت: دارالکتب العربی.

طالبی، انسیه؛ طالب زاده شوشتری، عباس؛ حیدریان شهری، احمدرضا (۱۳۹۶ش)، «بررسی خطبه‌های جنگ امام علی (علیه السلام) بر اساس نظریه کنش‌گفتاری»، *نشریه زبان و ادبیات عربی*، شماره ۱۶، صص ۱۶۱-۲۰۲.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرين*، تهران: نشر کتاب فروشی مرتضوی.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلامی.

عبدالباقی، محمدفواد (۱۳۶۴ش)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، القاهره؛ مطبعه دارالکتب المصریه.

عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، *الفروق اللغویه - الفرق بین الشکل و المثل و الشبهه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

- عسگری متین، سجاده؛ رحیمی، علی (۱۳۹۲ش)، «تحلیل گفتمان حقوقی واکاوی نقش کارگفت در بافت حقوقی»، *جستارهای زبانی*، صص ۱۵۱-۱۷۲.
- غروی نائینی، نهل؛ آل محمد، سید تقی؛ فریادرس، محمد؛ کامران، مهدی (۱۳۹۸ش)، «رهیافت های زبان شناسانه در تحلیل معنای هفت آسمان»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۲، صص ۲۲۷-۲۳۸.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فولادوند، محمد مهدی (۴۱۵ق)، *ترجمه قرآن کریم*، تهران: دار القرآن الکریم.
- فیومی، احمدبن محمد (۴۱۴ق)، *المصباح المنیر*، قم: دارالهجره.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۹۶۶م)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- گنابادی، سلطان محمد (۴۰۸ق)، *بیان السعاده فی مقامات العباده*، بیروت: نشر موسسه الاعلمی مطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۴۰۴ق)، *بحار الانوار الجامعه الدرر اخبار الائم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ش)، *معارف قرآن*، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.
- مصلائی پور، عباس؛ تاجیک، الهه (۱۳۹۳ش)، «حوزه معنایی شکر در قرآن کریم»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۱۵، صص ۱۹۷-۲۲۰.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱ش)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد: جامعه الرضویه العلوم الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از نویسندگان (۱۳۷۳ش)، *تفسیر نمونه*، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- میبدی، رشید الدین (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران: امیر کبیر،
- نجفی خوانساری، موسی (۱۳۷۳ش)، *منیه الطالب فی بی حاشیه المکاسب (تحقیقات درس محقق نائینی)*، تهران: المکتبه المحمدیه.
- نخجوانی، نعمت الله ابن محمد (۱۹۹۹م)، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، قاهره: دار رکابی للنشر.

نیشابوری، نظام الدین حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.

Austin, j. l, (1926), *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.

Austin, j. l, (1971), Performative, constative: in john R, searl (ed), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, p. 13-22.

Barber, A . & R. J Stainton, (2010), *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics*. Oxford: Elsevier Ltd.

Botha, j. e, (1991), *Speech act theory and new testament exegesis*, HTS, vol ۱۴۷, □□. ۲, □. ۲۹۴-۳۰۳.

Buss, M. j, (1988), *Potential and actual interactions between speech act theory and biblical studies*, Semeia (Italy), No, 41, p. 125-134.

Crystal, D. (2003), *A Dictionary of Linguistic & Phonetics* (Fifth edition) Oxford: Blackwell.

Huang, Y. (2006), *Speech Acts*. In Brown, K: A. Barber & R. J. Stainton (eds) *.Concise Encyclopedia of Language and Linguistics*. Oxford: Elsevier ltd.

Levinson, S.C, (1983), *Pragmatics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Abdul Baqi, Mohammad Fawad (1364), *Al-Ma'ajm al-Mafhars for the Words of the Holy Qur'an*, Cairo, Dar al-Kitab Al-Masriyeh Press.

Abuhian Andalsi, Youssef (1420 A.H.), *Al-Bahr al-Hassin fi al-Tafsir*, Beirut, Dar al-Fikr

Abulfatuh Razi, Hossein bin Ali (1408 A.H.), *Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinnan in Tafsir al-Qur'an*, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation

Alousi, Seyyed Mahmoud (1415 AH), *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem and Al-Saba al-Mathani*, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya

Anis, Ibrahim; Al-Halim al-Muntasir (1367), *Al-Mu'jam al-Wasit*, Tehran: Nasser Khosr

- Askari Mateen, Sajjad; Rahimi, Ali (2012), "Analysis of legal discourse and analysis of the role of work in the legal context", Language Essays, pp. 151-172
- Askari, Abu Hilal (1412 A.H.), al-Farooq al-Laghuyeh - the difference between al-Shagh and al-Mathaal and al-Shaba, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation of the Jamaat al-Madrasin
- Baghvi, Hossein bin Masoud (1420 A.H.), Maalam al-Tanzij in Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi
- Balaghi, Mohammad Javad (1405 AH), Al-Hadi al-Din al-Mustafa, Beirut: Al-Alami Institute for Press.
- Beidawi, Abdullah bin Omar (1418 A.H.), Anwar al-Tanzir and Asrar al-Tawil, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Bustani, Fawad (1375), Arabic-Persian alphabetic culture, Tehran: Islamic Publishing House
- Droze, Mohammad Izzat (1383), Tafsir al-Hadith, Cairo: Dar Ihya Al-Kutub al-Arabi.
- Esfahani, Muhammad Hossein (1418 AH), the margin of Al-Makasab book, research by Abbas Muhammad Al-Saba Qatifi, Qom: Anwar Al-Hada.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Omar (1420 A.H.), Mufatih al-Ghaib, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad (1414 AH), al-Masbah al-Munir, Qom: Dar al-Hijrah
- Foladvand, Mohammad Mahdi (1415 AH), translation of the Holy Quran, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim
- Ghori Naini, Nahle; Al Mohammad, Seyyed Taghi; Faryadars, Mohammad; Kamran, Mahdi (2018), "Linguistic Approaches in Analyzing the Meaning of the Seven Heavens", Quran and Hadith Studies, No. 2, pp. 227-238
- Gonabadi, Sultan Muhammad (1408 A.H.), Bayan al-Saada fi maqamat al-Ibadah, Beirut: Al-Alami Publishing House.
- Har Amili, Muhammad bin Hassan (1409 AH), Al-Shia's Ways, Qom: Al-Bayt Publishing House
- Hari, Abolfazl (2013), "Qur'an Discourse - A Linguistic Study of the Link between the Text and Finding the Qur'an", Information and Librarianship Quarterly, Kitab Mah Din, No. 175
- Hosseini Masoum, Seyyed Mohammad Radmarz, Abdullah (2014), "The effect of temporal-spatial context on the analysis of speech acts, comparing the frequency of speech acts in the Meccan and Madani surahs of the Holy Quran", Linguistic Surveys, No. 24, pp. 65-78

- Ibn Ashur, Muhammadin Tahir (1420 AH), Al-Tahrir wa Al-Tanweer, Beirut: Ibn Arabi Institute of History, Muhyiddin Muhammad (1422 AH), Tafsir Ibn Arabi, Beirut: Dar Al-Hayya Al-Tarath Al-Arabi
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 AH), Lasan al-Arab, Beirut: Al-Alami Press Institute.
- Javadi Amoli, Abdullah (1378), Thematic Tafsir of the Holy Quran, Qom: Israa Publications
- Javadi Amoli, Abdullah (1387), Tafsir Tasnim, research by Saeed Band Ali, Qom Isra
- Majlisi, Mohammad Baqir (1404 AH), Bihar al-Anwar al-Jamaa Al-Dor Akhbar al-Aimah, Beirut: Dar Ahyaal-Turath al-Arabi
- Makarem Shirazi, Nasser with the collaboration of a group of writers (1373), sample commentary, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiya Publications
- Marafet, Mohammad Hadi (1381), Al-Tafsir and Al-Mufsarun in Thawba Al-Qashib, Mashhad: Jamia Al-Razwieh Uloom Al-Islamiya.
- Meybodi, Rashiduddin (1371), Discovering the Secrets of Iran, Tehran: Amir Kabir
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1391), Quran Education, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational Research Institute (RA).
- Moslanipour, Abbas; Tajik, Elaha (2013), "Semantic field of gratitude in the Holy Qur'an", Qur'an and Hadith Studies, No. 15, pp. 197-220
- Mustafavi, Hassan (1360), Investigation of the words of the Holy Qur'an, Tehran: Ministry of Guidance Publications
- Najafi Khansari, Musa (1373), Phoebe's Manieh Talib Hashieh Al-Makasab (Researches on Mohaghegh Naini's Lesson), Tehran: Al-Muhammadiya Library
- Nakhjavani, Nematullah Ibn Muhammad (1999 AD), Al-Fawath Al-Ahiya and Al-Mfatah Al-Ghaibiya, Cairo: Dar Rekabi Publishing House
- Neishabouri, Nizam al-Din Hossein ibn Muhammad (1416 AH), Tafsir Ghareeb al-Qur'an and Raghaib al-Furqan, Beirut: Dar al-Kutb Al-Elamiya Publishing House
- Paktchi, Ahmed; Shirzad, Mohammad Hassan; Shirzad, Mohammad Hossein (2013), "Re-reading the concept of usury in the Holy Quran based on economic anthropological models", Quran and Hadith Studies, No. 22, pp. 61-92
- Qortubi, Muhammad bin Ahmad (1966 AD), Al-Jamae Lahakam Al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1412 A.H.), Vocabulary of Al-Qur'an, Beirut: Dar al-Alam Publishing

- Rizki, Hourieh (2014 AD), "Usageology", Al Mokhbar Magazine, Algeria: Sikra University, No. 10, pp. 131-171
- Rouhani Qomi, Seyyed Sadegh Hosseini (1389), Fiqh al-Sadegh (peace be upon him), P. Jan Bina
- Sadegh Rafei, Mustafa (1393 A.H.), Ijaz al-Qur'an and Al-Balagha al-Nabawiyya, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi
- Samarkandi, Nasr bin Muhammad (Bita), Bahrul Uloom, Bija Bina
- Shafi'i, Muhammad bin Idris (1414 AH), Risala Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiya
- Siyuti, Jalaluddin Abd al-Rahman (B.T.A.), Al-Dur al-Manthor fi al-Tafsir al-Matur, Beirut: Mohd Publishing.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1406 AH), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications
- Tabatabaei, Muhammad Hossein (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Publications of Qom Seminary Society
- Talebi, Ansieh; Talebzadeh Shoushtri, Abbas; Heidarian Shahri, Ahmadreza (2016), "Review of Imam Ali's (peace be upon him) war sermons based on speech act theory", Arabic Language and Literature Journal, No. 16, pp. 161-202
- Tarihi, Fakhreddin (1375), Bahrain Assembly, Tehran: Mortazavi Bookstore Publishing
- Tayyeb Seyyed Abdul Hossein (1378), Tayyeb Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran Islamic Publications
- Zaheli, Wahba bin Mustafa (1418 AH), al-Munir fi al-Aqeedah wa al-Sharia wa al-Manhaj, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi
- Zarasazan Khorasani, Atefeh (2018), "Word Research in the Interpretation of Mujahid", Approaches in the Sciences of the Qur'an and Hadith, No. 102
- Zarkashi, Muhammad bin Bahadur (1387), Al-Barhan in the Sciences of the Qur'an, by the efforts of Muhammad Abolfazl Ibrahim, Qom: Cultural and Information Institute.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲
بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۶۲-۲۳۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.243522.3653



20.1001.1.20083211.1402.16.2.9.7

روش‌شناسی فهم قرآن در تفسیر الهی اردبیلی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۴ روز نزد نویسندگان بوده است.

مرضیه قاسمی*

ثریا قطبی**

چکیده

کمال‌الدین حسین الهی اردبیلی، از دانشمندان شیعه در اواخر سده نهم و نیمه اول سده دهم هجری است. او مفسر، متکلم، فیلسوف، فقیه و اصولی است که بالغ بر سی اثر به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی نگاشته است. الهی اردبیلی تفسیری شامل سوره حمد و آیات آغازین سوره بقره به زبان عربی دارد که به تازگی نسخه خطی آن از سوی علی صدراپی خوبی و ثریا قطبی تصحیح و تحقیق شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی روش‌های فهم قرآن کریم مبتنی بر متن آیه و فرای متن آیه در تفسیر الهی اردبیلی پرداخته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که الهی در سطح متنی، با واکاوی متن آیه و موشکافی سطوح زبانی، از جمله مفردات قرآنی شامل ریشه‌شناسی و اشتقاق، بیان معنای واژگان، روابط معنایی و دستور زبان و در سطح ادبی با بهره‌گیری از دانش بلاغت، تلاش کرده به فهم عمیق‌تری از آیات قرآن دست یابد. او در سطح فرای متن آیه با پرداختن به متون مرتبط با آیه و با تکیه بر روابط درون‌متنی از جمله آیات نظیر و روابط بینامتنی با متون روایی و تفاسیر دیگر به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. نتیجه آنکه هر چند الهی اردبیلی در تفسیر خود به بررسی‌های زبانی و ادبی توجه بیشتری نشان داده، اما در دریافت‌های خود، به یک روش خاص پایبند نبوده و با روش اجتهادی جامع، به تفسیر قرآن کریم روی آورده است.

واژگان کلیدی

الهی اردبیلی، تفسیر قرآن، فهم قرآن، روش اجتهادی، روش‌های تفسیری.

* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. mzgh1367@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

sghotbi@shahed.ac.ir



طرح مسئله

قرآن کریم از ابتدای نزول همواره مورد توجه مسلمانان بوده و تلاش‌های بسیاری در زمینه فهم مقصود کلام الهی صورت گرفته است (اوسی، ۱۳۸۱، ص ۱۱). از جمله این تلاش‌ها، تدوین تفاسیر گوناگون قرآن کریم است (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۷) که مفسران در آن سعی نموده‌اند قرآن کریم را از منظرهای گوناگون مورد دقت نظر قرار داده و در این راه گرایش‌های مختلفی را در تفسیر قرآن دنبال نمایند. فهم عمیق‌تر کتب تفسیری و پدید آوردن تفاسیر روزآمد و روشمند، در گرو شناخت روش تفسیری مفسران قرآن کریم است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱). یکی از تفاسیری که در اوایل دوران صفویه به رشته تحریر درآمده، «تفسیر الهی اردبیلی» است. نگارنده این تفسیر، کمال الدین حسین الهی اردبیلی از دانشمندان شیعه در اواخر سده نهم و نیمه اول سده دهم هجری است. آنچه تاکنون از آثار وی منتشر شده «ترجمه نهج البلاغه»، «منهج الفصاحه فی شرح نهج البلاغه»، «کشف الاسرار» و «شرح گلشن راز» است. پنجمین اثر او که در دست انتشار است، تفسیر قرآن به زبان عربی، شامل سوره حمد و آیات آغازین سوره بقره است. پژوهش پیش رو با روش، توصیفی-تحلیلی و با مطالعه اسنادی درصدد است که این تفسیر را مورد بررسی قرار داده و به روش‌شناسی آن در سطح متن و فرای متن بپردازد. بررسی تفسیر الهی اردبیلی به عنوان نمونه‌ای از شرح آیات در عصر صفوی، روش‌های تفسیری این دوران را آشکار کرده و اهمیت ویژه‌ای در شناسایی مستندات و منابع تفسیری به کار رفته در سده دهم هجری دارد. مطالعه روش تفسیری الهی اردبیلی حاکی از آن است که هر چند برخی مفسران از جمله الهی اردبیلی از آموزش‌های عارفانه عالمان عصر صفوی استفاده کرده‌اند و جنبه‌های ذوقی و معنوی را در ذهن خود شکوفا ساختند، اما خود را در تفکر عرفانی عصر صفوی محدود نکرده و برای فهم و استنباط آیات قرآن از علوم گوناگون بهره‌گرفته‌اند. این تفسیر در اواخر عمر الهی اردبیلی و در دوره‌های آغازین روی کار آمدن حکومت صفویان (۹۰۷-۱۱۳۵ ق) نگاشته شده که تحولات بنیادینی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوجود آمده است. پیوند خوردن قدرت سیاسی پادشاهان صفوی با حلقه‌های مرید و مرادی بعد از بازپسینان شیخ صفی‌الدین اردبیلی (م ۷۳۵ ق) [خواجه علی (م ۸۳۰ ق)، شیخ جنید (م ۸۶۴ ق) و شیخ حیدر (م ۸۹۳ ق)]، توجه بیشتر به صوفیان و سپردن عنان حکومت به دست آنان و نیز گسترش بیش از حد تصوف و اباحه‌گری در اوایل قرن دهم هجری و سلوک الهی اردبیلی نزد سلطان حیدر صفوی

و وسعت دامنه دانش الهی اردبیلی از علوم رایج از جمله حدیث، کلام، فقه و اصول، منطق، هیأت و نجوم، حساب و هندسه، ادب و عرفان این تفسیر را از سایر تفاسیر متمایز می‌کند.

پیشینه تحقیق

امروزه «روش‌شناسی تفسیر قرآن» توجه بسیاری از قرآن‌پژوهان را جلب کرده و کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌هایی در این باره نگارش یافته‌اند. بعضی از این آثار، روش‌شناسی تفسیر قرآن را به طور کلی و برخی نیز یک تفسیر یا یک مکتب تفسیری را مورد بررسی قرار داده‌اند (علوی مهر، ۱۳۸۱، صص ۵۷-۵۸).

در زمینه آثار الهی اردبیلی پژوهش‌هایی انجام گرفته، از جمله آن‌که پور امینی (۱۳۹۸)، در مقاله خود با عنوان «بررسی رویکردهای کلامی مکتب اصفهان در عصر صفوی»، به معرفی شروح مهم علمای شیعه بر آثار کهن در ترویج علوم عقلی و نقلی در عصر صفوی پرداخته و با اشاره به برخی شروح الهی اردبیلی بر این باور است که در میان آثار کلامی این دوره، موضوع امامت اهمیت ممتازی داشته و الهی اردبیلی با نگارش کتاب امامت به زبان ترکی، در اقدامی قابل اهمیت باعث گسترش فرهنگ شیعی در بین ایرانیان ترک زبان شده است. امینی زاده و رنجبر (۱۳۹۶) در مقاله «تسنن دوازده امامی خراسان در سده‌های هشتم و نهم هجری، زمینه‌ها و علل»، الهی اردبیلی را از علمای شیعه‌ای برمی‌شمارند که نقش موثری در گرایش اهل سنت خراسان به دوازده امام داشته است. صالحین و محمودی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «رویکرد عرفانی شیخ محمود شبستری در تحلیل نظریه تناسخ»، شرح الهی اردبیلی را بر گلشن راز در شمار شروح حائز اهمیت به حساب آورده‌اند. رضوانی مشکانی (۱۳۸۳-۱۳۸۴)، در مقاله «تأثیر مهاجرت علمای جبل عامل بر فرهنگ و اندیشه دینی ایرانیان» الهی اردبیلی را از برجسته‌ترین کسانی قلمداد می‌کند که مکتب تشیع را برای هموطنان شیعی خود شرح داده و مایل هروی نیز (۱۳۶۴)، در مقاله‌ای با عنوان «نخستین ناقل معارف جعفری به فارسی (الهی اردبیلی)»، به زندگی و معرفی آثار الهی اردبیلی پرداخته است.

مرور پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهد هر چند مطالعاتی درباره آثار الهی اردبیلی انجام گرفته اما تاکنون پژوهشی مستقل به این مسأله نپرداخته که روش فهم قرآن کریم در تفسیر الهی اردبیلی به چه صورت است؟

پژوهش حاضر با روش، توصیفی - تحلیلی از نوع تحلیل کیفی است. در روش توصیفی به توصیف و تفسیر شرایط و روابط موجود پرداخته می‌شود (خاکی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰) و هدف آن، دستیابی به حقایق جدید است (کرمخانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳). جامعه تحقیق در پژوهش حاضر متنی و شامل متن تفسیر الهی اردبیلی است که به تازگی از سوی علی صدرایی خوبی و ثریا قطبی تصحیح و تحقیق شده است.

الهی اردبیلی و تفسیر قرآن کریم

جلال الدین حسین، معروف به الهی، از علمای عصر صفوی و از بزرگان صاحب مقام بوده است (شهیدی صالحی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۹). او در اردبیل و در سال‌های میان ۸۶۰ ه.ق تا ۸۷۰ ه.ق چشم به جهان گشود و علوم عقلی و نقلی را از اساتید عصر خود از جمله علی آملی و سید عطاء الله بن فضل الله حسینی فرا گرفت (افندی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳). وی در جوانی، در اردبیل از محضر شیخ حیدر بن شیخ صفی الدین اردبیلی، استفاده کرد (صفوی، ۱۳۱۴، ص ۴۹). به نظر می‌رسد او نخستین شخصی باشد که در عصر صفویه، به تألیف تفسیر فارسی و سایر علوم اسلامی پرداخته و آیین شرعی شیعه اثنی عشری را به فارسی تصنیف کرده است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۱). الهی اردبیلی از دوستان امام علی (ع) بوده و در مذهب تشیع، تعصب خاصی داشته است تا جایی که به او نسبت غلو داده‌اند (افندی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲). الهی اردبیلی، در سال ۹۵۰ ه.ق در اردبیل وفات کرد و در بقعه شیخ صفی به خاک سپرده شد (امین، ۱۴۰۳، ص ۵۱).

منهج الفصاحه در شرح نهج البلاغه، شرح تهذیب الاصول، تاج المناقب در فضائل ائمه اثنی عشر، ترجمه مهج الدعوات، شرح گلشن راز، تفسیر قرآن کریم به زبان فارسی در دو جلد و تفسیر قرآن به زبان عربی، برخی از آثار الهی اردبیلی است (افندی، ۱۳۸۹، صص ۱۴۷-۱۴۹). با آنکه افندی تفسیر قرآن الهی اردبیلی به زبان فارسی را در اردبیل به خط الهی دیده، اما این تفسیر در حال حاضر، مفقود شده و تنها تفسیر قرآن دیگری از وی موجود است که به زبان عربی و شامل تفسیر سوره فاتحه و بخشی از آغاز سوره بقره است. شایان ذکر است پیش از این، تنها به نام تفسیر قرآن الهی اردبیلی به زبان عربی در کتابشناسی‌ها اشاره شده بود اما در دهه اخیر، نسخه خطی این تفسیر شناسایی شده و به تازگی تصحیح و تحقیق آن از سوی علی صدرایی خوبی و ثریا قطبی انجام پذیرفته است. گفتنی است تفسیر عربی الهی اردبیلی، از آثاری



است که آغاز نگارش آن به اواخر عمر الهی اردبیلی برمی‌گردد؛ از همین رو تفسیر او ناتمام باقی مانده است. سخن الهی اردبیلی در مقدمه تفسیر خود، نشان می‌دهد که هدف الهی اردبیلی از نگارش این تفسیر، آشکار کردن وجوه مختلف الفاظ و معانی، نکات عرفانی و ذوقی، ظرائف و نکته‌سنجی‌های اهل فصاحت و بلاغت و اسرار اشارات عرفا و قدما، قرائت‌های مشهور و معارف بلند و لطائف متعالی بوده که بزرگان و محققان قبل از وی به آن توجه داشته‌اند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳).

روش‌شناسی الهی اردبیلی در تفسیر قرآن

روش تفسیری، شیوه روشن و منظمی است که مفسر برای بیان و کشف معانی کتاب الهی، از آن استفاده می‌کند (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۶). برخی روش تفسیری را مستند یا مستندات‌دانه دانسته‌اند که مفسر در فهم و تفسیر قرآن از آن‌ها بهره گرفته (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵) و کلام ساخته و پرداخته خود را به عنوان تفسیر کلام خدا و مقصود آیات الهی قلمداد می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷). روش تفسیری امری فراگیر است که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن، باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۶). توجه به فرایند روشمند تفسیری و رعایت آن در تفسیر، به غنا و بالندگی هر چه بیشتر محتوایی و ساختاری تفسیر می‌انجامد (نصیری، ۱۳۹۵، ص ۳۶). در ادامه روش تفسیری الهی اردبیلی بر اساس مستندات علوم زبان‌شناختی (واژه‌شناسی، صرف و نحو) و علوم ادبی (بلاغی) در سطح دریافت مبتنی بر متن و مستندات نقلی (قرآن کریم، روایات و متون تفسیری) در سطح دریافت فرای متن، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. دریافت مبتنی بر متن

اولین سطح دریافت مفسر پس از مواجهه و دقت در آیات قرآن، دریافت مبتنی بر متن آیه یا فهم تحلیلی است. شاخص متمایز کننده این سطح از دریافت آن است که مفسر بدون آنکه به خارج از متن آیه تکیه داشته باشد، با درنگ در واژگان و عبارات خود آیه سعی دارد تا به دریافتی متقن از متن آیه برسد. فهم زبانی شامل علوم زبان‌شناسی و فهم ادبی در برگیرنده فنون ادبی، از جمله سطوح دریافت مبتنی بر متن در تفسیر الهی اردبیلی است.

۱-۱. دریافت مبتنی بر متن در سطح زبانی

از آنجا که هر متنی از کلمات و دستور زبان خاصی تشکیل شده، فهم زبانی، ابتدایی‌ترین سطح دریافت مبتنی بر متن است (آذرنوش و مکوند، ۱۳۸۹، ص ۶). ابزار مورد استفاده در این سطح، علوم زبان‌شناختی شامل واژگان و دستور زبان است (محمدمنام، ۱۳۹۶، ص ۱۰۹).

۱-۱-۱. بررسی واژگان و لغت‌شناسی

در این سطح از دریافت، فهم الهی اردبیلی بیشتر مبتنی بر بررسی واژگان آیه و شناخت لغات آن است. در نگاهی کلی، روش الهی در تفسیر آیات، ابتدا پرداختن به شرح واژگان آیه و روشن نمودن معنای آن و سپس تفسیر جوانب دیگر آیه است. وی در بررسی واژگان و مفردات، به ریشه لغت و اشتقاق، الفاظ دخیل و روابط معنایی نظیر مترادف و تضاد توجه کرده است.

۱-۱-۱-۱. اشتقاق و شرح معنای واژگان

اشتقاق و بیان معنای واژگان قرآنی، بخشی از تلاش‌های زبان‌شناختی الهی اردبیلی در تفسیر آیات قرآن کریم است. برای نمونه، الهی اردبیلی در شرح واژه «أعوذُ»، به اشتقاق این واژه از ریشه «عوذ» اشاره می‌کند و معانی «پناه بردن، حمایت خواستن» و «پیوست کردن» را برای این ریشه ذکر می‌کند. شکی نیست که واژگان قرآن به زبان عربی اصیل زمان رسالت پیامبر خدا (ص) نازل شده است؛ از این رو الهی اردبیلی سعی دارد تا با رجوع به آراء لغت‌شناسان از جمله جوهری در صحاح (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۵، ۷۸)، فیروز آبادی در قاموس اللغه (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۷)، زمخشری در الفائق (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۴) و راغب در مفردات (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۶۶، ۱۱۰)، به معنای واژگان به کار رفته در آیات قرآن دست یابد و نخستین و مهم‌ترین گام را برای دریافت مبتنی بر متن در سطح زبانی بردارد.

الهی در شرح معنای واژگان قرآنی، به طور گسترده، به دیدگاه‌ها و اقوال تفسیری گذشتگان نیز رجوع کرده است. هر چند در اغلب موارد، مفسر از مصدر مورد استفاده خود در شرح معنای واژگان ذکری به میان نیاورده، اما نقل قول الهی از آراء زمخشری در تفسیر کشاف، بیش از دیگران به چشم می‌خورد. از آنجا که زمخشری در تفسیر خود به مباحث ادبی و زبانی توجه ویژه‌ای داشته است، وی در موارد متعددی در تعیین معنای واژگان، به این تفسیر استناد نموده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۶۴، ۷۸، ۱۰۸).



الهی اردبیلی در واژه‌شناسی آیات، تنها به بیان معنای واژه اکتفا نمی‌کند؛ بلکه توضیحات افزون‌تری نیز راجع به واژه می‌دهد. به عنوان نمونه وی برای بیان معنای «الصاق» در ریشه «عوذ» به لذیذترین جای گوشت که بخش به استخوان چسبیده گوشت است، اشاره کرده و می‌گوید: «أَطِيبَ اللَّحْمِ عَوْذُ» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳). وی در ادامه چگونگی ضبط واژه «عوذ» و چگونگی تلفظ آن را بیان می‌کند: «عوذ» بفتح العین و ضمها» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳).

کاربست شواهد قرآنی بخش دیگری از تلاش‌های الهی اردبیلی در شرح معانی واژگان است. اگر چه نمونه‌های محدودی از این کاربرد را می‌توان در تفسیر او یافت، اما مواردی وجود دارد که وی برای شرح معنای واژگان به آیات قرآن کریم استناد کرده و سعی داشته تا با کمک آن، مفهوم لغت را آشکار نماید. به عنوان مثال، الهی هنگام توضیح معنای واژه «جن»، پس از بیان معنای استتار در همه مشتقات این ریشه، به آیه «اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً» (مجادله: ۱۶) [سوگندهای خود را به عنوان سپر و پوشش گرفته‌اند]، استناد کرده و بر اساس آیه، معنای این واژه را پوشش ذکر می‌کند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲).

الهی در شرح واژگان، از روایات معصومان (ع) نیز سود برده است. واضح است که کارکرد معناشناختی این روایات به شرح دلالت‌های معنایی واژه یا مصطلح قرآنی محدود است. برای مثال در بیان معنای واژه «ثناء» و نشان دادن معنای توأمان خیر و شر در این واژه، از روایت «من أثبتتم علیه خيراً وجبت له الجنة و من أثبتتم علیه شراً وجبت له النار» نفع برده و معنای «ثناء» را علاوه بر خیر، در گستره شر نیز توسعه می‌دهد؛ هرچند استعمال معنای اخیر را بسیار کم قلمداد می‌کند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۵). استفاده از شواهد شعری رهیافت دیگری است که الهی برای شرح معانی لغات از آن استفاده کرده است. نمونه‌هایی از این کاربرد را در شرح معنای واژه «إسم»، «إله» و «رب» می‌توان شاهد بود (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۳۶، ۳۸، ۵۲، ۷۳).

الهی اردبیلی برای فهم بهتر واژگان قرآنی در سطح زبانی، به زبان مبدأ نیز توجه داشته و پیشینه واژه را علاوه بر زبان عربی، در زبان دیگر مورد دقت نظر قرار داده است. البته وی در شرح واژگان قرآن بر اساس زبان‌های دیگر مبدأ، تنها به زبان عبری توجه داشته، مانند آنچه در مورد ریشه واژه «الله»، ذکر کرده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۴۷-۴۸).

۲-۱-۱-۱-۱. روابط معنایی

الهی اردبیلی در تفسیر قرآن، علاوه بر شرح واژگان آیات به روابط معنایی میان لغات قرآن نیز توجه دارد. او در این روش سعی می‌کند تا با در نظر گرفتن روابط معنایی از جمله اشتراک، تضاد و جز آن، واژگان قرآن را شرح دهد. بررسی عملکرد این مفسر نشان می‌دهد که وی قائل به مترادف نیست؛ به طور نمونه هرچند واژگان «موجد»، «محدث» و «مکون» دارای معانی نسبتاً نزدیک به هم هستند، اما از نظر وی، میان هریک از این واژگان با واژه دیگر تفاوت وجود دارد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۳). نکته قابل توجه دیگر آنکه الهی معتقد است واژگان یکسان با توجه به بافت معنایی و کلمات قبل و بعد از خود، معنای خاصی را افاده می‌کند. مانند واژه «الرحیم» آنجا که با «الرحمان» و «رب العالمین» همراه شود، اشاره به مبدأ و آنجا که با «مالک یوم الدین» قرین شده باشد، اشاره به معاد دارد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۸۷). گفتنی است الهی اردبیلی بر خلاف زمخشری، مترادف در اشتقاق کبیر (اشتراک بدون ترتیب در حروف اصلی، به همراه اتحاد یا تناسب در معنا مانند حمد و مدح) و اشتقاق اکبر (اشتراک در اکثر حروف اصلی و تناسب در باقی حروف، به همراه اتحاد یا تناسب در معنا مانند فلق و فلج) را نمی‌پذیرد (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۶۴-۶۵).

تضاد یا تقابل از دیگر روابط معنایی است که در شرح واژگان آیات از سوی الهی اردبیلی مورد توجه قرار گرفته است. الهی اردبیلی می‌گوید:

«و الذم نقیض الحمد و لذلك كثيراً ما يستعمل المذمّة فی مقابله المحمده و الهجو نقیض المدح. قيل الذم أيضاً نقیض المدح، فان المدح يطلق علی الثناء الخاص و هو الوصف بالجميل و يقابله الذم أى الوصف بغير الجمیل و قد یخصّ بعد المآثر و يقابله الهجو أى عدّ المثالب» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۷).

سخن او نشان می‌دهد که این مفسر، در معنی شناسی زبانی به رابطه مفهومی تقابل میان واژگان ذم و حمد، هجو و مدح و نیز ذم و مدح توجه داشته بدون اینکه نوع تقابل اعم از اینکه آیا این تقابل وارونه، دوسویه یا رابطه‌ای است را در این واژگان مشخص کند و تصریح کند اگر راجع به کسی مدح صورت نگیرد، الزاماً به معنی آن نیست که در مورد او ذم صورت گرفته باشد و در این تقابل پیوستاری، نفی ذم، موجب اثبات مدح نمی‌شود.



از دیگر روابط معنایی مورد توجه الهی اردبیلی و مبتنی بر بررسی واژگان قرآن کریم «اشتراک» است. سخن الهی اردبیلی که میگوید:

«انه يمكن أن يراد بالحمد الحامدية و المحمودية جميعاً بناءً على أنه مشترك معنوي، فانه فعل واحد بين الحامد و المحمود إذا أعتبر نسبتة إلى الحامد يكون حامدية و إذا أعتبرت إلى المحمود يكون محمودية» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۲)

نشان می‌دهد او میان معانی لفظی حمد به اعتبار حامد یا محمود بودن قدر مشترکی پیدا کرده است و بر این اساس، به اشتراک معنوی این واژه اشاره می‌کند.

۲-۱-۱. دستور زبان

مقصود از دستور زبان موضوعات مرتبط با صرف و نحو است که در فهم صحیح از مفاهیم قرآن نقش‌آفرین است (رجبی، ۱۳۸۳، صص ۸۱-۸۲). بخش عمده‌ای از دریافت‌های الهی اردبیلی در تفسیر، حاصل مباحث زبانی و شامل بررسی ساختمان واژه، ساختار نحوی و اعراب جمله است که با تکیه بر دانش صرف و نحو به بیان نکات تفسیری از آیات قرآن پرداخته است. برای مثال، وی وزن صرفی برخی کلمات را از جمله «شیطان»، مورد توجه قرار داده و بر اساس اشتقاق این واژه از «شَطَنَ يَشْطُنُ» یا از «شَطَطَ يَشِيطُ»، به ذکر معنای آن پرداخته است. ترجیح وزن «فِعَال» بر وزن «فُعْلَان» به دلیل ثبوت حرف «نون» در تمام شکل‌های اسم شیطان (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳) از سوی الهی اردبیلی نشان می‌دهد که وی تنها بیان‌کننده آراء مختلف نبوده، بلکه دیدگاه خود را به صورت مستدل بیان کرده و برخی دیدگاه‌ها را بر سایر آراء ترجیح می‌دهد. همچنین اشاره به غیر منصرف بودن واژه «الرحمن» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۴)، صفت مشابه قلمداد کردن واژه «الرحمن» و صیغه مبالغه دانستن واژه «الرحيم»، فهم الهی اردبیلی را مبتنی بر بررسی صرفی واژگان آیات نشان می‌دهد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۶).

یکی دیگر از مباحث صرفی که الهی اردبیلی در سطح زبانی از آن بهره گرفته، توجه به ابدال و ادغام در واژگان است. ابدال تبدیل یک حرف به حرف دیگر و ادغام داخل کردن حرفی در حرف دیگر است. برای نمونه او در واژه «إله» قائل به ابدال است و اصل در این کلمه را «ولاه» دانسته که او به علت سنگینی کسره بر آن، به همزه تبدیل شده است (الهی اردبیلی، بی‌تا،

ص ۴۹). همچنین تشدید را در واژه «الله» به جهت ادغام لام تعریف ساکن در لام حرف اصلی می‌داند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۶).

اسم فعل از جمله مباحث زبانی است که الهی در فهم آیات به آن توجه داشته است. به عنوان نمونه وی به اسم فعل «آمین» توجه کرده که دلالت بر فعل معین «إستجِب» دارد و بدون قبول علامت و تأثیر از عوامل، در برگیرنده معنا، زمان و عمل فعل است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۲). واضح است که اسم فعل «آمین» سماعی و نه قیاسی است؛ زیرا بر وزن «فَعَالٍ» و مبنی بر کسر نیست و از فعل ثلاثی متصرف تام ساخته نشده است. ضمائر متصل و منفصل (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۹۷، ۱۳۷)، اعراب و بناء (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۳۵، ۱۲۲) و لازم و متعدی (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۰۸)، از دیگر مباحث صرفی در سطح قواعد زبانی است که الهی اردبیلی در فهم عمیق‌تر قرآن کریم از آن بهره گرفته است.

الهی در تفسیر معنای آیات قرآن، علاوه بر دانش صرف، از علم نحو نیز در دریافت‌های مبتنی بر متن مدد گرفته است. چنانکه خود او تصریح می‌کند، وی از مکتب نحوی خاصی پیروی نمی‌کند و ترجیح اقوال نزد او، پیمودن مسیری است که او را به رأی صواب رهنمون می‌سازد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۶). تعیین نوع اضافه و رابطه بین مضاف و مضاف الیه، نمونه‌ای از مباحث نحوی است که الهی در تفسیر خود به آن‌ها توجه داشته است. او نوع اضافه را در «فاتحة الكتاب»، اضافه جزء به کل می‌داند و با اشاره به لامیه بودن اضافه، نشان می‌دهد که مضاف الیه نه مبین جنس مضاف و نه ظرف برای مضاف است؛ بلکه بین مضاف و مضاف الیه، «لام» مقدر است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۱).

حذف و تقدیر در ساختار جمله، از مسائل علم نحو است که الهی اردبیلی با تکیه بر آن، به تعیین موارد محذوف یا مقدر اقدام نموده است. او «باء» در «بسم الله الرحمن الرحيم» را متعلق به محذوف می‌داند و تقدیر آن را «أقرأ» در نظر گرفته است و نظر برخی افراد که «باء» را متعلق به فعل محذوف «أبتدا» می‌دانند، مورد مناقشه قرار داده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۰).

توجه به مرجع ضمیر و تعیین مصداق آن، نمونه دیگری از تلاش‌های الهی اردبیلی در دریافت‌های مبتنی بر متن با بهره‌گیری از دانش نحو است. برای نمونه، او ضمیر مستتر فعل «نبی» در آیه «نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (حجر: ۴۹) را «أنت» ذکر کرده و آن را ناظر به پیامبر (ص) می‌داند و مراد از ضمیر بارز متکلم وحده را در «عبادی»، «أنتی» و «أنا» خداوند معرفی می‌کند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۳۷).



الهی با استعانت از علم نحو، به بیان معانی حروف جر نیز توجه کرده است. او برای حرف «باء» در «بسم الله»، معانی متعددی از جمله الصاق، استعانت، ملابست و مصاحبت را ذکر کرده و از میان آن‌ها، معنای استعانت را قول مختار دانسته و آن را بر دیگر معانی ترجیح داده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۴).

نقش نحوی کلمات از دیگر موضوعات نحوی است که مورد توجه الهی بوده است. وی در آیه «إياك نعبد و إياك نستعين»، یکی از احتمالات را در مورد «واو»، «حالیه» بودن آن دانسته و می‌گوید:

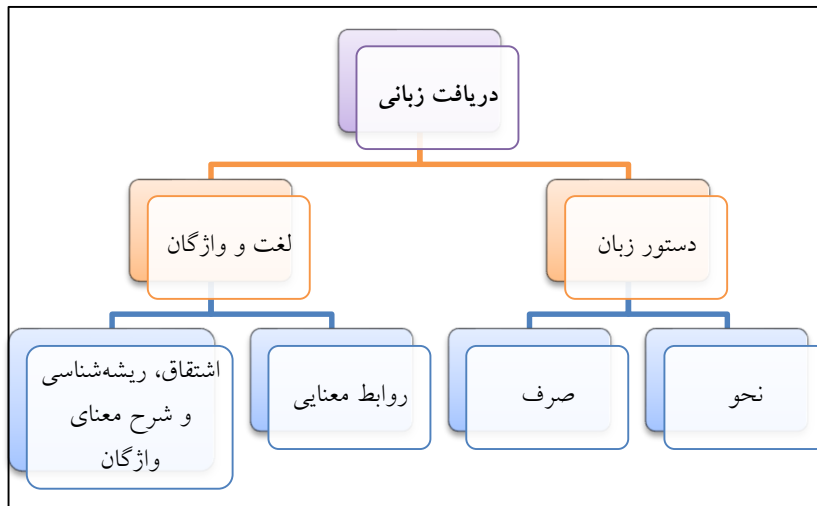
«و قيل الواو للحال و المعنى، نعبدك و لا نعبد غيرك، مستعينين بك؛ گفته شده که واو حالیه است و معنی [آن است که] تو را می‌پرستیم و غیر تو را نمی‌پرستیم در حالی که استعانت جویندگان به تو هستیم» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۹).

او «علیهم» دوم را در آیه آخر سوره فاتحه، بنا بر نائب فاعل بودن در محل رفع و نیز حرف «لا» را در «و لا الضالین» تأکید کننده معنای نافی‌ای می‌داند که در «غیر المغضوب» وجود دارد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۰).

الهی در خلال مباحث تفسیری، گاهی به بعضی قواعد کلی نحوی اشاره می‌کند؛ برای مثال به عدم تقدم معمول مصدر بر خود مصدر (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲) و لزوم تبعیت بدل از مبدل منه در اعراب (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۱۵) می‌توان اشاره کرد. نکته مهم آن که الهی اردبیلی در مباحث دستور زبانی، بیشترین استفاده را از آراء زمخشری در کشاف برده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۸، ۵۱، ۵۴، ۶۷، ۸۸، ۱۱۴). وی علاوه بر کشاف، از کتاب دیگر زمخشری به نام «المفصل» نیز، در موضوعات مرتبط با دستور زبان استفاده کرده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۳۷، ۱۱۴). پس از زمخشری، وی اعتنای بسیاری به اقوال محقق تفتازانی داشته و از کتب مختلف ایشان همچون «التلویح»، «حاشیه مختصر الاصول» و «حاشیه المطالع»، بهره جسته است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱).

منابع مرتبط با موضوعات دستور زبان که الهی اردبیلی در سطح زبانی جهت دریافت‌های مبتنی بر متن از آن استفاده کرده، گاه با ذکر نام کتب یا نویسندگان آن است و گاه بدون ذکر نام از آن بهره جسته است. از جمله مصادر مورد استفاده اردبیلی در مباحث دستور زبان که خود به نام آن‌ها تصریح نموده است، نظرات میر سید شریف جرجانی در حاشیه شرح مفتاح العلوم (الهی

اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۳)، زجاج (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۶)، ابن انباری (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۸)، خلیل بن احمد فراهیدی (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۱، ۹۷)، سیبویه (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۱، ۵۴)، جوهری، مرزوقی (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۷)، سکاکی صاحب مفتاح العلوم (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۸)، ابن حاجب در ایضاح المفصل (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۶۸، ۱۲۱، ۱۲۴)، اخفش (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۸۹، ۹۷، ۱۱۹)، محقق رضی استرآبادی (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۹۱، ۹۵، ۱۲۴، ۱۲۵)، ابن کیسان (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۷)، فرآء (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۹۷، ۱۱۹)، صاحب قاموس (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۰۱)، ابن کثیر (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۱۹)، ابن هشام انصاری صاحب مغنی اللیب (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵)، صاحب کشف الکشاف و ابن مالک (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۴) است. الهی اردبیلی در مواردی نیز به صورت کلی و با عباراتی مانند «نحویون»، «بصریین»، «کوفیین»، «نحاة»، «ما ذکره بعض الأدباء» و یا «قد صرح به بعض الأفاضل»، به نقل آراء گوناگون دستور زبانی مبادرت ورزیده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۵۵، ۶۷، ۶۹). دریافت های الهی اردبیلی در سطح زبانی در نمودار زیر منعکس شده است:



نمودار شماره ۱: دریافت الهی اردبیلی مبتنی بر متن در سطح زبانی



۱-۲. دریافت مبتنی بر متن در سطح ادبی

سطح ادبی، دومین سطح از دریافت‌های مبتنی بر متن الهی اردبیلی در تفسیر قرآن است. این سطح فراتر از سطح زبانی و دارای کارکردهای زیبایی‌شناختی زبان است (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۴۵). سطح ادبی، آن سوتر از ترکیب اولیه عناصر زبانی به حساب می‌آید و به خلق ادبی در محتوا یا لفظ پرداخته (محمدنام، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱) و غالباً با ابزار علوم بلاغی شامل علم معانی، بیان و بدیع مورد بررسی قرار می‌گیرد (مؤدب، ۱۳۹۸، ص ۱۵۹). عناصر ادبی موجود در قرآن کریم علاوه بر افزودن به زیبایی متن، در اعتلای معنا نیز تأثیرگذار است.

بخشی از دریافت‌های الهی اردبیلی در تفسیر قرآن کریم بر اساس دانش معانی است. این دریافت که مبتنی بر متن و در سطح ادبی است، با بهره‌گیری از اصول و قواعدی است که مطابقت کلام خداوند با مقتضای حال و مقام، از آن دریافت می‌شود. خبری بودن یا انشایی بودن کلام، یکی از دریافت‌ها بر اساس دانش معانی در تفسیر است. برای نمونه، وی «الحمد لله» را در آیه دوم سوره حمد، جمله خبری می‌داند. از این رو با ضعیف دانستن آراء کسانی که آن را جمله انشایی پنداشته و اصل آن را «قولوا الحمد لله» می‌دانند، می‌گوید: «من الناس من قال: تقدیر الکلام قولوا الحمد لله، و فيه ضعف، لأن الإضمار إنما يصرار إليه لتصحيح الكلام، و لاجابة هاهنا اليه» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۹). بر پایه دیدگاه الهی اردبیلی، هنگامی می‌توان کلمه‌ای را در سخن مقدر دانست که ضرورتی مانند اصلاح سخن در آن وجود داشته باشد؛ اما از نظر او به دلیل اینکه در قول خداوند «الحمد لله»، چنین ضرورتی وجود ندارد، نیازی هم به تقدیر گرفتن «قولوا» نیست.

نمونه دیگر از دریافت الهی در تفسیر با استفاده از دانش معانی، «حصر» است. وی با اشاره به تقدیم «ایاک» در آیه پنجم سوره حمد، مقدم شدن آن بر فعل «نعبد» را، به دلیل اختصاص عبادت برای خداوند و تعظیم و مقدم داشتن نام پروردگار در قرائت، برشمرده است؛ همانطور که در آیه «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا» (هود: ۱۱)، علت مقدم شدن خبر (بِسْمِ اللَّهِ) را بر مبتدا (مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا)، اهتمام و اراده اختصاص ذکر می‌کند تا نشان داده شود که روان شدن و لنگر انداختن کشتی، با نام خدا بوده است و نه با وزیدن باد و پرتاب لنگر (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲). همچنین الهی در وجه تقدم «ایاک» بر «نعبد» اظهار می‌دارد اگر نعبد مقدم شود، احتمال عبادت برای غیر خدا نیز می‌رود که کفر است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۰۲). تعیین نوع الف و لام در کلمات قرآنی هم، نمونه دیگری از توجه الهی به مباحث علم معانی است. در این زمینه،

الهی لام تعریف در «الحمد لله» را لام جنس و یا لام استغراق دانسته و معنای هر یک را با توجه به نوع «ال» بیان می‌کند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۸). ذکر واژه به صورت نکره و بیان وجه ادبی و بلاغی آن و تعیین معنای بلاغی لام جاره در إثنای جمله نیز از مسائل علم معانی است. در این راستا، الهی نکره بودن واژه «ثناء» در حدیث نبوی (ص): «لَا أَحْصَى ثَنَاءَ عَلِيَّكَ، أَنْتَ كَمَا أُثْنِيَتْ عَلَيَّ نَفْسُكَ» را بر نوعیت حمل نموده، تا تعلق بر شمردن به آن ممکن باشد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۸) و لام جاره را در آیه «الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ» (شعراء: ۹۰)، مفید معنای اختصاص حصری دانسته است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۰).

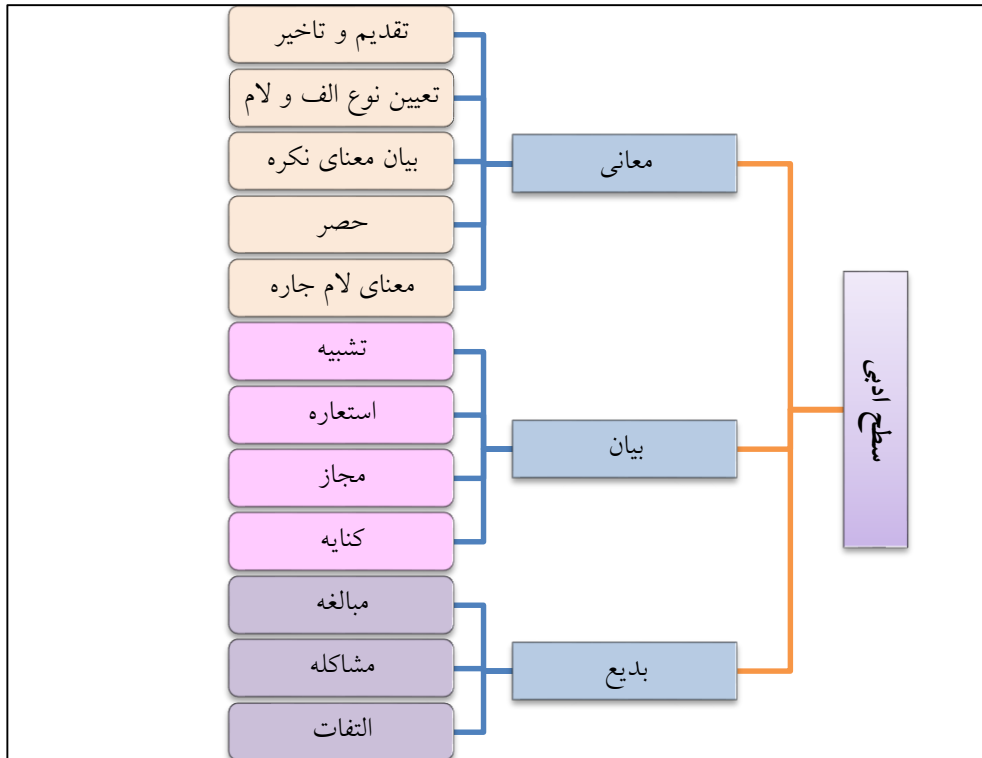
دریافت‌های الهی اردبیلی مبتنی بر متن در سطح ادبی با تکیه بر علوم بلاغت به دانش معانی محدود نمی‌شود، بلکه علم بیان را هم در بر می‌گیرد. او با استفاده از علم بیان تلاش کرده نشان دهد چگونه یک معنا می‌تواند به شیوه‌های گوناگون و با وضوح و خفای متفاوت ادا شود. به طور نمونه وی با استفاده از تشبیه، به وجه نام‌گذاری سوره «حمد» به «فاتحه» پرداخته و احتمالاتی از جمله دو احتمال «آله الفتح» و «باعث الفتح» را مطرح می‌کند: «و اما تَشْبِيهُهُ بِالْبَاعِثِ عَلَيَّ الْفَتْحِ، فَوَجْهَ الشَّبَهِ فِيهِ غَيْرَ ظَاهِرٍ وَ لَوْ سَلَّمْ فَالْبَاعِثُ لَيْسَ فَاتِحًا حَقِيقَةً وَ عَرَفَاءً، فَالتَّشْبِيهُ بِالْآلَةِ أَوْلَى» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۱). همچنین استعمال اسم فاعل را در زمان ماضی یا مستقبل حتمی الوقوع، از قبیل استعاره مکنیه یا استعمال مجاز با علاقه مقابله یا مقارنه به شمار می‌آورد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۰). الهی در دریافت‌های مبتنی بر متن در سطح ادبی، علاوه بر تشبیه، استعاره و مجاز، به کنایه نیز توجه دارد. وی در تفسیر آیه چهارم سوره حمد، برای «مالک یوم الدین» معنای کنایی قائل شده و آن را کنایه از مالک کل امر بودن در قیامت می‌داند و چنین استدلال می‌کند که تملک زمان همچون تملک مکان است و لازمه آن، به ملکیت در آوردن همه چیزهایی است که در آن زمان واقع شده باشد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۸۸).

بخش دیگری از دریافت‌های الهی اردبیلی در تفسیر قرآن کریم، بر اساس دانش بدیع است. این علم به چگونگی آرایش‌های لفظی و معنوی کلام، پس از رعایت اصول بلاغت می‌پردازد. وی در تفسیر از محسنات معنوی کلام از جمله «مبالغه» استفاده کرده است. مثلاً در آیه «و نَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ» (اعراف: ۴۴)، کاریست فعل ماضی را در معنای مستقبل محقق الوقوع، به جهت مبالغه در تحقق آن ذکر می‌کند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۰). مشاکله یا ذکر شیء با لفظ غیر آن از مسائل علم بدیع است که بر اساس آن، لفظی به رعایت مجاورت در جمله، با الفاظ دیگر، هم‌شکل و یکسان شود. اردبیلی با استناد به این حدیث پیامبر (ص) که فرموده‌اند: «لَا أَحْصَى



ثناء علیک، أنت کما أثنیت علی نفسک»، اطلاق لفظ «نفس» را بر ذات باری تعالی، جایز دانسته و آن را از باب مشاکله نمی‌داند (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۹). وی همچنین عدول از اسلوبی به اسلوب دیگر و تغییر خطاب را، از عادات عرب ذکر کرده و آن را باعث نوآوری در سخن، آشکار شدن قدرت متکلم و نشاط و بیداری شنونده می‌داند و مواردی از آن را در آیات قرآن بر می‌شمرد. از جمله تغییر از مخاطب به غایب در آیه «حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمُ» (یونس: ۲۲) و عدول از غایب به متکلم در آیه نهم سوره فاطر «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۴). الهی تأکید می‌کند که التفات و سخن حاوی آن فی نفسه، جزئی از علم معانی و بیان یا بدیع نیست؛ بلکه التفات از جهت ایجاد حسن معنوی در کلام از مسائل علم بدیع و از لحاظ مطابقت لفظ با مقتضای حال، از مسائل علم معانی به حساب می‌آید (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۶). در این راستا، مصادیقی از التفات در سوره حمد، از جمله تغییر التفات از غایب به مخاطب در «أَيَّاكَ نَعْبُدُ وَ أَيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۳) و عدول از خطاب به غیبت، در آیه آخر سوره حمد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۰) را مورد توجه قرار می‌دهد.

الهی در برداشت‌های ادبی از آیات، اعتنای زیادی به آراء زمخشری در «تفسیر کشاف» (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۳۲، ۷۰، ۷۲)، «المفصل» و «اساس البلاغه» دارد (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۶۹، ۹۰). اقوال سکاکی در مفتاح العلوم (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۹۴، ۹۶، ۹۷) و نظرات محقق تفتازاتی در کتب مختلف او مانند «حاشیه شرح تلخیص المفتاح» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۵)، «حاشیه کشاف» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۱)، «حاشیه شرح مختصر الاصول» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۹۰) و «شرح مفتاح العلوم» (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۷۰، ۸۸، ۹۶، ۱۱۹) هم بسیار مورد توجه الهی بوده است. از دیگر منابع او در مباحث بلاغی و با صبغه ادبی که خود نیز بدان‌ها تصریح نموده است، «أسرار البلاغه» از عبد القاهر جرجانی (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲)، «مغنی اللیب» از ابن هشام انصاری (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۰) و «حاشیه علی شرح مختصر الاصول» از جلال الدین دوانی (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۰) است. دریافت‌های الهی اردبیلی در سطح ادبی در نمودار زیر منعکس شده است:



نمودار شماره ۲: دریافت الهی اردبیلی مبتنی بر متن در سطح ادبی

۲. دریافت فرای متن

در سطح فرای متن آیه، برداشت الهی اردبیلی از متن خود آیه فراتر رفته و از طریق پرداختن به متون دیگر حاصل می‌شود. این نوع از دریافت بر اساس آیات نظیر، متون روایی و تفسیری است. در این سطح، الهی اردبیلی خود را در قید و بند متن آیه مورد نظر قرار نمی‌دهد؛ بلکه با تکیه بر روابط درون‌متنی و با اعتماد به روابط بینامتنی از جمله متون روایی و متون تفسیری، به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد.

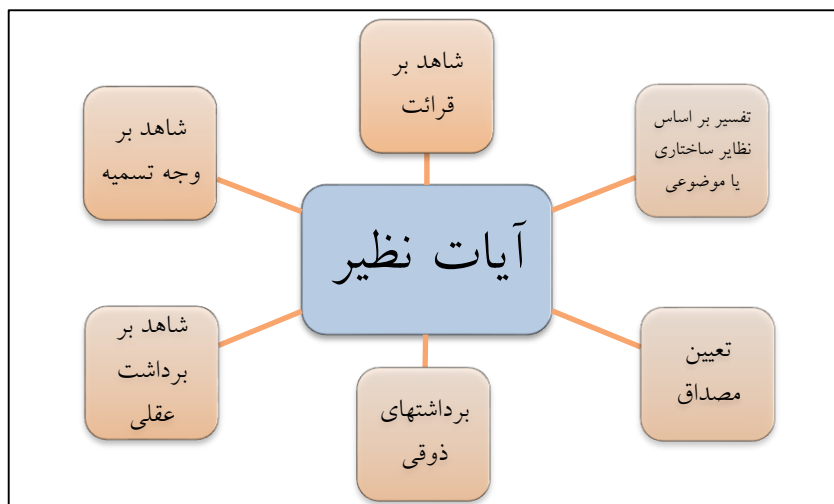
۲-۱. دریافت فرای متن با تکیه بر آیات نظیر

الهی اردبیلی بر این باور است که آیات قرآن یکدیگر را پشتیبانی می‌کند: «القرآن يتعاضد بعضه بعضا» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۸۵)؛ از همین روی در موارد متعددی برای توضیح مفهوم آیات،

از آیات دیگر کمک گرفته است. آیات نظیر، آیه‌هایی از قرآن کریم است که با آیه مورد نظر دارای شباهت باشد. این تشابه گاهی در واژگان و لغات، گاهی در ساختار جمله و گاهی در موضوع مورد بحث در آیه است. الهی اردبیلی با کنار هم قرار دادن آیات نظیر و ایجاد ارتباط بین آن‌ها، بخشی از آیات قرآن را با آن بخش که با آیه مورد نظر دارای ارتباط است، مقایسه می‌کند. معنای فراهم آمده از مقارنه، متفاوت با معنای حاصل از مطالعه یک آیه خواهد بود. او برای فهم عمیق‌تر قرآن، به نظائر ساختاری آیاتی توجه کرده که دارای ساختاری مشابه با آیات مورد نظر است. به عنوان نمونه در تفسیر «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، ساختار جمله را شبیه به آیه یازدهم سوره هود «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مَرْسَاهَا»، دانسته است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲). او در تفسیر آیات به کمک آیات دیگر، گاهی اقوال برخی مفسرانی که قائل به همسانی برخی آیات با آیات دیگر هستند را مورد مناقشه قرار می‌دهد. برای نمونه وی دیدگاه زمخشری را در مورد همانند بودن آیه نود و هشتم از سوره نحل «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» و آیه ششم سوره مائده «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر این باور است که بین این دو آیه از نظر ساختار، تفاوت وجود دارد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۴). الهی آیه «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ» (ذاریات: ۵۰) را از نظائر موضوعی با «أَعُوذُ بِاللَّهِ» و هر دو را به معنای عروج از خلق به سوی خالق و از ممکن به سمت واجب دانسته و بر این باور است که «اللَّهُ» اشاره به غنی تامی دارد که قادر به تحصیل خیرات و دفع شرور و آفات بوده و غیر او، کسی واجد این صفات نیست (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۸).

از کاربردهای دیگر مقارنه آیات نظیر، تعیین مصداق آیه به کمک آیات دیگر است. الهی یکی از مصداق‌های «المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» را با توجه به آیه «مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ» (مائده: ۶۰)، یهود و مصداق «الضالین» را نصارا دانسته است زیرا خداوند درباره آنان در آیه ۷۷ سوره مائده فرموده است: «قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۲). در تفسیر اردبیلی، کاربردهایی از مقارنه آیات نظیر دیده می‌شود که به وسیله آن، مفسر به برداشت معنایی ذوقی، از آیات قرآن پرداخته است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۶۲، ۷۹، ۱۳۶). افزون بر آن، الهی در تفسیر خود، تلاش کرده تا از مقارنه آیات شاهدهی بر وجه تسمیه سوره حمد به برخی اسامی و نیز تأییدی بر نحوه قرائت آیات بیابد. نمونه آنکه او در توجیه نام «سبع المثانی» برای این سوره، به آیه «وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» (حجر: ۸۷)، استناد کرده و آن را به معنای هفت آیه دانسته که مراد از آن سوره فاتحه است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۶).

در زمینه گزینش قرائت «ملک یوم الدین» به جای «مالک»، با استناد به آیات «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر: ۱۶) و «مَلِكِ النَّاسِ» (ناس: ۲)، به جهت تناسب خاتمه کتاب با آغاز آن در وصف از ربوبیت به ملک بودن، این قرائت را، قول مختار معرفی نموده است (الهی اردبیلی، بی تا، ص ۸۵). از دیگر کاربردهای آیات قرآن در تفسیر اردبیلی، در مسائل عقلی یا کلامی است. او در موارد متعددی، پس از بیان مفاهیم عقلی و کلامی، به آیاتی از قرآن استناد کرده است. برای نمونه در اثبات اختیار و فساد اعتقاد قائلین به جبر، آیاتی از قرآن را مانند «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (غافر: ۱۷) آورده که نشان دهنده وجود اختیار در آدمی است (الهی اردبیلی، بی تا، ص ۸۱). واضح است مجبور کردن انسان به انجام گناه و عذاب کردن او به دلیل انجام گناه، ظلم محسوب می شود و خداوند از انجام هر گونه ظلمی پیراسته است. دریافت های فرای متن الهی اردبیلی با تکیه بر آیات نظیر در نمودار زیر منعکس شده است:



نمودار شماره ۳: دریافت فرای متن الهی اردبیلی با تکیه بر آیات نظیر

۲-۲. دریافت فرای متن با تکیه بر متون روایی

بهره گیری از روایات تفسیری، یکی از دریافت فرای متن از سوی الهی اردبیلی است که موجب غنای تفسیر وی شده است. الهی در ابتدای تفسیر، به ذکر روایاتی در زمینه ضرورت استعاذه به

خداوند، وجه تسمیه سوره و آیه بودن بسمله همت گماشته است. او هنگام تفسیر هر آیه، ابتدا مباحث زبان‌شناختی را مطرح نموده و از روایات، مستندات را در شرح معنای واژگان قرآن کریم ذکر کرده (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۲۴، ۱۲۵) و با استناد به روایات، به تفصیل جزئیات آیات پرداخته است. با نگاهی به تفسیر الهی اردبیلی روشن می‌گردد که وی هنگام نقل روایت، به ذکر سلسله سند اهتمام چندانی نداشته و معمولاً روایات را به صورت مرسل نقل می‌کند. شایان ذکر است برخی از احادیث مورد استناد او مرفوع است و به معصوم (ع) می‌رسد؛ اما گاهی تنها به ذکر نام معصوم (ع) اکتفا نموده و در مواردی، علاوه بر ذکر نام معصوم (ع)، یک نفر قبل از ایشان یعنی راوی اخیر در سند را نام می‌برد. از جمله صحابیانی که الهی در تفسیر خود از طریق آن‌ها، روایت پیامبر (ص) را نقل کرده، عبدالله بن مسعود، جبیر بن مطعم، معاذ بن جبل، معقل بن یسار، عبدالله بن عباس، جابر بن عبدالله، حذیفه بن یمان، ابی بن کعب، بریده، انس، ام سلمه و اسماء بنت زید است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۴، ۹، ۲۸، ۴۰، ۶۰، ۱۲۵). در مواردی نیز الهی اردبیلی نام بیش از یک نفر قبل از معصوم (ع) را ذکر کرده است؛ مانند حدیثی که با ذکر نام محمد بن سنان از ابن مسکان از محمد حلبی از امام صادق (ع)، به عدم جواز آمین گفتن بعد قرائت سوره حمد پرداخته است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۱۲۳).

الهی در تفسیر خود از نه تن از معصومین (ع)، روایت نقل کرده است. بیشترین نقل از پیامبر اکرم (ص) است که حدود نیمی از روایات او را در بر می‌گیرد. پس از ایشان به ترتیب از امیرالمؤمنین (ع)، امام جعفر صادق (ع)، امام حسن عسکری (ع) و امام رضا (ع) نقل حدیث کرده است و از امام حسن مجتبی (ع)، امام سجاد (ع)، امام محمد باقر (ع) و امام موسی بن جعفر (ع) تنها یک روایت را در تفسیر خود آورده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۳۰، ۱۲۷-۱۲۸، ۶۴-۶۳، ۸۰). الهی اردبیلی گاه بدون اشاره به نام معصوم (ع) از تعبیری مانند «قوله علیه السلام»، «قال علیه السلام»، «لقوله علیه السلام» یا «فی قوله علیه السلام»، در بیان روایات تفسیری معصومان (ع) استفاده کرده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۱۱، ۱۹، ۴۱، ۱۰۳، ۱۳۷).

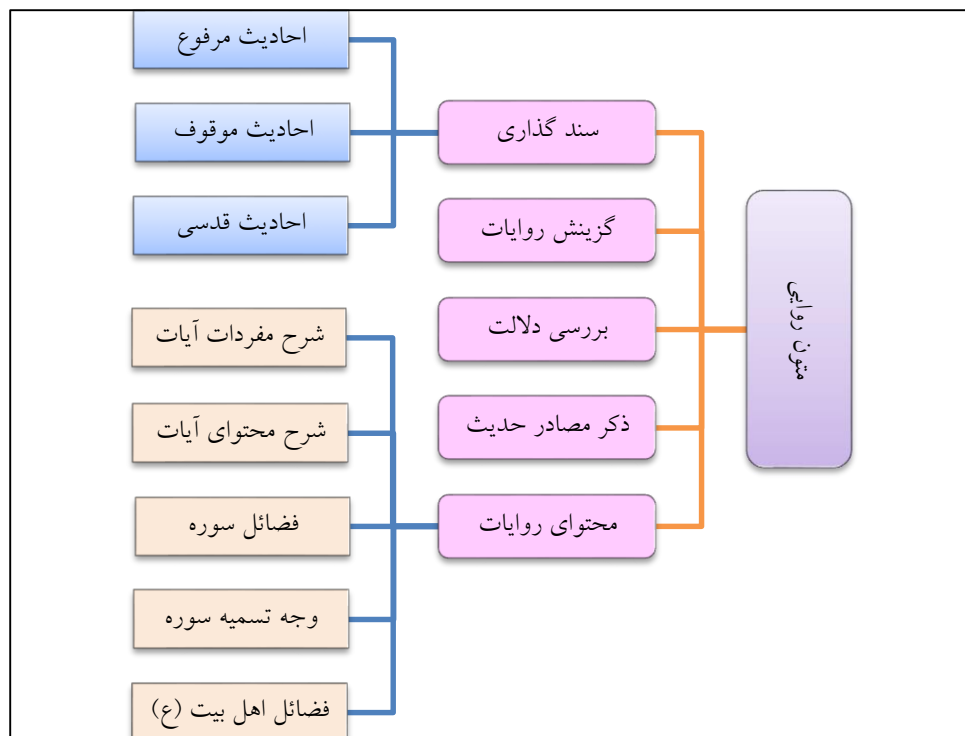
الهی اردبیلی گاهی در نقل احادیث از تعبیری مانند «فی روایه»، «علی ما روی»، «ما روی»، «فی بعض الروایات»، «ورد فی الحدیث»، «روی»، «فی الحدیث یا فی حدیث»، «جاء فی الخبر»، «قد روی»، «نُقلَ» و «علی ما جاء فی الروایات» استفاده کرده که در آن تصریح به نام راوی و معصوم (ع) نشده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۱۲، ۲۲، ۳۳، ۹۹). وی گاهی به تناسب بحث، به حدیث قدسی استناد کرده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۱۳۷). این احادیث قدسی، گاه از

کتاب سایر ادیان (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵) و گاه از طریق معصوم (ع) نقل شده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۳). شایان ذکر است که هر چند مفسر در هنگام نقل روایت، اسناد را گزارش نکرده و اعتبار روایات را مورد بررسی قرار نداده، اما در برخی موارد، به صحت حدیث یا اضطراب آن توجه داشته است. از جمله وی پس از نقل روایتی درباره فضیلت سوره حمد از ابی بن کعب، درباره صحت آن می‌گوید: «و هذا الحدیث صحیح و إن کان اکثر الأحادیث المرویه عن أبی بن کعب فی فضایل السور موضوعه» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۵)؛ «این حدیث صحیح است، هر چند بیشتر احادیث روایت شده از ابی بن کعب در مورد فضائل سوره‌ها، موضوع (جعل شده) است». او پس از ذکر روایاتی از انس که با یکدیگر مغایرت داشته، به اضطراب میان روایات اشاره کرده و رجوع به دلایل دیگر را لازم می‌شمارد: «و إذا اضطربت الروایات عن أنس وجب الرجوع إلى سایر الدلائل ... فلعل أنساً خاف منهم (بنی امیه)، فلهاذا اضطربت أقواله» (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۱)؛ «شاید انس از بنی امیه ترسیده باشد و به این علت، سخنان او دچار تشویش شده باشد».

اردبیلی در طول تفسیر خود تنها در چند مورد به هنگام نقل روایت، به مصدر آن هم اشاره کرده است. این مصادر عبارتند از: الهدایه قاضی ابوبکر باقلانی، الموطأ مالک، نهج البلاغه و کشف الغمه علی بن عیسی اربلی (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۱، ۱۲، ۹۴، ۱۴۲، ۱۴۳). وی در باقی موارد، بدون یادکرد منبع، تنها به نقل روایت همت گماشته است. با مقایسه تفسیر او با متون تفسیری موجود در زمان وی مشخص می‌شود که در بیشتر موارد، او ناقل احادیث از دیگر متون تفسیری است. در این زمینه، بیشترین منبعی که الهی اردبیلی از آن متأثر بوده و متون روایی را از آن نقل کرده، «التفسیر الکبیر» فخر رازی و «الکشاف» زمخشری است. پس از این دو، تفسیر «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» نظام نیشابوری، از زمره منابع تفسیری الهی اردبیلی در نقل اخبار است.

برخی مصادر حدیثی الهی در متون روایی، «الکافی» کلینی، «التهدیب» و «مصباح المتجهد و سلاح المتعبد» شیخ طوسی، «غرر الحکم و درر الکلم» آمدی و «المعتبر فی شرح المختصر» محقق حلی است. ذکر این نکته ضروری است که تنها با جست و جو در متون روایی موجود تا زمان مفسر، می‌توان منابع حدیثی او را شناسایی کرد؛ زیرا مفسر غالباً سخنی از منابع روایی خود به میان نیاورده است. گفتنی است الهی اردبیلی در نقل روایت از منابع غیر امامی بهره بسیار برده و در این زمینه فرا مذهبی عمل نموده است. محتوای روایاتی که الهی اردبیلی در تفسیر قرآن

خود از آن بهره جسته، شامل شرح مفردات و عبارات آیات، فضائل سوره، وجه تسمیه سوره و فضائل اهل بیت (ع) بوده است. دریافت‌های فرای متن الهی اردبیلی با تکیه بر متون روایی در نمودار زیر منعکس شده است:



نمودار شماره ۴: دریافت فرای متن الهی اردبیلی با تکیه بر متون روایی

۳-۲. دریافت فرای متن با تکیه بر متون تفسیری سابق

در دریافت فرای متن با استفاده از متون تفسیری سابق، مفسر مستقیماً به آیات قرآن مراجعه نمی‌کند؛ بلکه با عبور از متن آیه، به سراغ تفاسیر دیگر رفته و از آن‌ها بهره می‌گیرد. بخش قابل توجهی از تفسیر الهی اردبیلی، نقل از تفاسیرهای دیگر است. شاهد بر این امر، سخن خود او در مقدمه تفسیرش است که اظهار داشته تفسیری می‌نویسد که جامع اقوال گذشتگان باشد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۲). نکته مهم آنکه او ضمن نقل متون تفسیری گذشتگان، تعصبی بر پذیرش بی قید اقوال آن‌ها نداشته و در مواردی با دیدگاه انتقادی به آراء گذشتگان نگریسته و نظرات

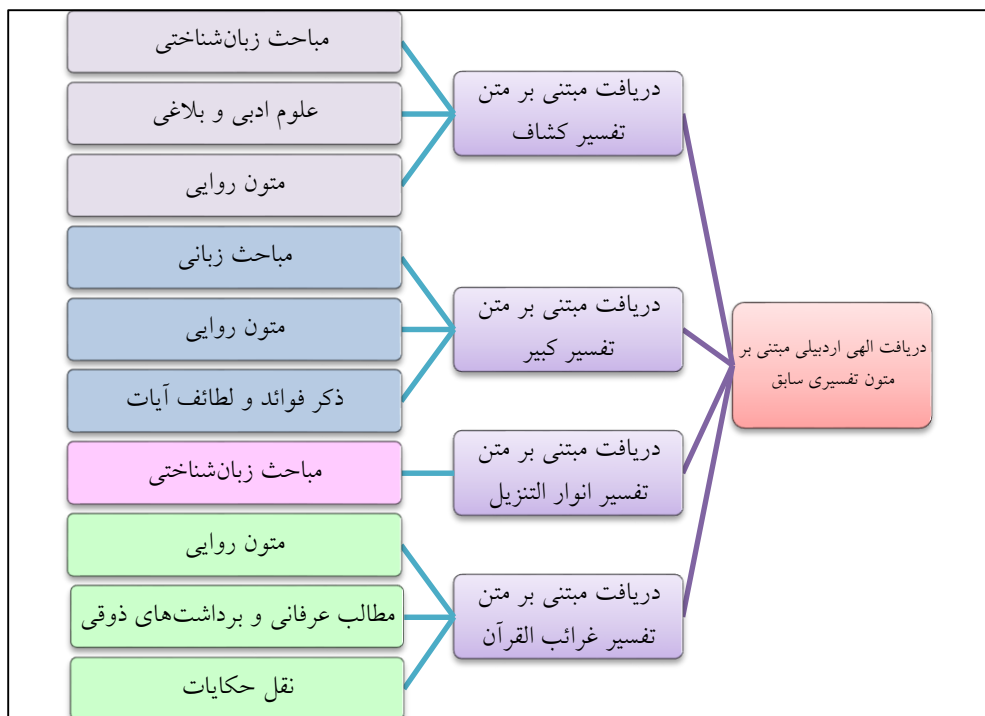
تفسیری آنان را نمی‌پذیرد (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۴). واقعیت این است که هر چند الهی اردبیلی به تفسیر کشاف زمخشری بارها اشاره کرده و آراء فخر رازی را در موارد انگشت‌شمار و در موارد نادری به قرطبی (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۷) و تفسیر کشف الکشاف ابوالمعالی قزوینی (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۴) اشاره کرده است؛ اما وی هنگام نقل متون تفسیری گذشتگان، اغلب به ذکر منبع و نویسنده آن پایبند نبوده است.

بررسی تفسیر الهی اردبیلی نشان داد که وی به صورت گسترده از بیست و یک متن تفسیری پیش از خود استفاده نموده است. برخی تفاسیر شیعی که وی به آن‌ها توجه نموده کثر العرفان فاضل مقداد، روض الجنان ابو الفتوح رازی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) و مجمع البیان طبرسی است. او از میان متون تفسیری، از دو تفسیر «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل» و «التفسیر الکبیر» بیش از سایر تفاسیر استفاده کرده است. تفسیر کشاف، از کهن‌ترین تفاسیر قرآن در قرن ششم هجری قمری و مؤلف آن زمخشری، از پیروان مذهب حنفی است. آرای زمخشری، بیشتر در حوزه مباحث زبانی و علوم ادبی مورد توجه الهی بوده و برخی متون روایی را نیز از این تفسیر نقل کرده است. تفسیر فخر رازی، فیلسوف و دانشمند شافعی اهل تسنن هم، از متون تفسیری است که بسیار مورد توجه الهی بوده و استنادهای گسترده‌ای به آن داشته است. اهم مباحثی که الهی از فخر رازی در تفسیر خود نقل نموده در حوزه مسائل زبانی، نقل متون روایی و ذکر فوائد و لطائف آیات است. پس از این دو، یکی دیگر از منابع مورد استفاده در تفسیر الهی، «انوار التنزیل و أسرار التأویل» است. صاحب این تفسیر بیضاوی، از مفسران به نام اهل تسنن در قرن هفتم و بر مذهب شافعی است.

الهی نامی از این تفسیر نبرده و بیشتر در حوزه زبان‌شناختی و خصوصاً بررسی واژگان، به این تفسیر استناد نموده است. علاوه بر مباحث زبانی، در مسأله قرائات (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۸۵)، بیان نکات بلاغی آیات (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۹۳، ۱۰۰)، برداشت عرفانی از آیات (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۹۴، ۱۰۹) و نقل برخی روایات در فضائل سوره (الهی اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۲۵)، مطالبی از تفسیر بیضاوی نقل کرده است. «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» نیز از سوی الهی، مورد استناد فراوان قرار گرفته است. صاحب این تفسیر نظام نیشابوری، از مفسران بزرگ اهل تسنن در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم است. او در عقیده، گرایش به مذهب شافعی دارد. بیشترین مطالب منقول از تفسیر او، در حوزه نقل مطالب عرفانی و برداشت‌های ذوقی (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۹، ۸۴، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۳۱، ۱۴۳)، نقل متون روایی (الهی اردبیلی،



بی‌تا، صص ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱) و حکایات بوده است (الهی اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۱۱۳). دریافت‌های فرای متن الهی اردبیلی با تکیه بر متون تفسیری سابق در نمودار زیر منعکس شده است:



نمودار شماره ۵: دریافت فرای متن الهی اردبیلی با تکیه بر متون تفسیری سابق

نتیجه‌گیری

تحلیل روش‌های فهم قرآن کریم مبتنی بر متن آیه و فرای متن آیه در در تفسیر الهی اردبیلی نشان داد که:

۱. الهی اردبیلی در فهم تحلیلی مبتنی بر متن، با استفاده از ابزارهای علوم زبان‌شناختی به درک معنای واژگان و مفردات آیات پرداخته و روابط معنایی میان آنها را مورد بررسی قرار داده است. استفاده از دستور زبان، ابزار زبان‌شناختی دیگر الهی اردبیلی به منظور شرح مفاهیم آیات قرآن کریم بوده است.

۲. هر چند الهی اردبیلی در تفسیر خود بیشترین استفاده را از آراء زمخشری و محقق تفتازانی برده است، اما نگاهی منفعلانه نسبت به پذیرش آراء آنان و نیز آراء سایر لغت شناسان و ادیبان ندارد و در فهم زبانی از مکتب نحوی خاصی پیروی نمی‌کند.
۳. الهی اردبیلی در تفسیر قرآن به فهم ادبی حاصل از علوم بلاغی شامل معانی، بیان و بدیع که سطحی فراتر از سطح زبانی است، توجه نموده و در آراء ادبی به دیدگاه سکاکي، محقق تفتازاتی، عبد القاهر جرجانی، ابن هشام انصاری و جلال الدین دوانی توجه وافری داشته است.
۴. دریافت‌های فرای متن الهی اردبیلی در تفسیر قرآن، فهم توسعه‌ای است. وی در این سطح، با تکیه بر روابط درون‌متنی از جمله آیات نظیر و با اعتماد به روابط بینامتنی از جمله رابطه تفسیری متون دیگر با قرآن کریم و روایات، به تفسیر آیات قرآن روی آورده است.
۵. الهی اردبیلی در تفسیر خود از گونه‌های دریافت بر اساس متون روایی، از توضیح لفظ یا مفهوم، بیان مصداق آیات، فضائل سوره، وجه تسمیه و فضائل اهل بیت (ع) بهره برده است.
۶. شاخصه‌های دریافت‌های فرای متن بر اساس متون روایی، نشان می‌دهد که الهی اردبیلی در تفسیر خود، اهتمام خاصی به اعتبار سنجی روایات نداشته و تنها در پاره‌ای موارد به صحت یا اضطراب احادیث توجه کرده است. روایاتی که این مفسر به آن استناد کرده، غالباً بدون ذکر سلسله راویان بوده و تنها به بیان نام معصوم (ع) یا نام یک یا دو نفر از آخر سند، اکتفا شده است. وی در نقل سند احادیث، گاه از صیغه جزم مانند «قال علیه السلام» و صیغه تمریض مانند «تُقَلَّ» استفاده کرده است. مقایسه تفسیر او با متون تفسیری دیگر نشان داد که وی به طور معمول، بیان‌کننده احادیثی است که دیگر مفسران آن را نقل کرده‌اند.
۷. دریافت‌های فرای متن الهی اردبیلی با تکیه بر متون تفسیری نشان داد که نه تنها این مفسر قرآن کریم تعصبی بر پذیرش بی قید آراء تفسیری گذشتگان ندارد، بلکه در مواردی به نقد آراء گذشتگان پرداخته و نظرات تفسیری آنان را مردود می‌داند. با وجود اینکه وی از میان مصادر تفسیری خود به تفسیر کشاف زمخشری بارها اشاره کرده و فخر رازی را در موارد انگشت‌شماری نام برده اما غالباً هنگام نقل متون تفسیری گذشتگان، به ذکر منبع پایبند نبوده است.
۸. هر چند الهی اردبیلی در تفسیر خود به بررسی‌های زبانی و ادبی توجه بیشتری نشان داده اما خویش را محدود به یک روش خاص تفسیری نکرده و با اتخاذ روش اجتهادی جامع، به تفسیر قرآن کریم پرداخته است.



کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آذرنوش، آذرتاش؛ مکوند، محمود (۱۳۸۹ش)، «بررسی زبان‌شناختی واژه قرآنی مسجد»، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۳، صص ۵-۱۸.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دار الاضواء.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۳۸۹ش)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، مترجم: محمدباقر ساعدی خراسانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق (بی‌تا)، *تفسیر سوره الفاتحه، تصحیح: علی صدرایی خویی و ثریا قطبی، بی‌جا: بی‌نا.*
- امین، سید محسن (۱۴۰۳ق)، *اعیان الشیعه*، محقق: حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- امینی زاده، علی؛ رنجبر، محمد علی (۱۳۹۶ش)، «تسنن دوازده امامی خراسان در سده‌های هشتم و نهم هجری»، زمینه‌ها و علل، *فصلنامه شیعه‌شناسی*، شماره ۵۷، صص ۶۵-۹۴.
- اوسی، علی (۱۳۸۱ش)، *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*، مترجم: سید حسین میر جلیلی، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۳ش)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت ارشاد.
- پور امینی، محمد باقر (۱۳۹۸ش)، «بررسی رویکردهای کلامی مکتب اصفهان در دوره صفوی»، نشریه قبسات، شماره ۹۲، صص ۱۰۳-۱۲۶.
- خاکی، غلامرضا (۱۳۷۸ش)، *روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه نویسی*، تهران: مرکز تحقیقات علمی کشور.
- رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۲ش)، *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رمضانی مشکانی، عصمت (۱۳۸۳-۱۳۸۴ش)، «تأثیر مهاجرت علمای جبل عامل بر فرهنگ و اندیشه دینی ایرانیان»، *نشریه پژوهشنامه حقوق اسلامی*، شماره ۱۶-۱۹، صص ۸۶-۹۳.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲ش)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شهیدی صالحی، عبدالحسین (۱۳۸۱ش)، *تفسیر و تفاسیر شیعه*، قزوین: حدیث امروز.

- صالحین، لادن؛ محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۵ش)، «رویکرد عرفانی شیخ محمود شبستری در تحلیل نظریه تناسخ»، *دوفصلنامه پژوهشنامه ادیان*، شماره ۲۰، صص ۹۳-۱۱۰.
- صفوی، سام میرزا (۱۳۱۴ش)، *تحفه سامی*، مصحح: وحید دستگردی، تهران: انتشارات ارمغان.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۱ش)، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم: انتشارات اسوه.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳ش)، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کرمخانی، جواد؛ علی مدد، زهرا (۱۳۹۵ش)، *روش تحقیق و پروپوزال‌نویسی*، ایلام: انتشارات نگارستان غرب.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۶۴ش)، «نخستین ناقل معارف جعفری به فارسی (الهی اردبیلی)»، *مجله مشکات*، شماره ۸، صص ۱۲۱-۱۴۴.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۹۸ش)، *روش‌های تفسیر قرآن*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۸۰ش)، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم: انتشارات اشراق.
- محمدنام، سجاد (۱۳۹۶ش)، *بازنگری شاخص‌های طبقه‌بندی روش‌های تفسیری (پایان‌نامه دکتری تفسیر تطبیقی)*، قم: دانشگاه قم.
- نصیری، علی (۱۳۹۵ش)، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: انتشارات وحی و خرد.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Affandi, Abdullah bin Isa Beyg (1389 S.H.), *Riyaz al-Ulama and Hayaz al-Fozala*, translator: Mohammad Bagher Saedi Khorasani, Mashhad: Astan Quds Razavi.

Aghabuzurg Tehrani, Mohammad Mohsen (1403 A.H.), *Al-Dhari'a al-Tasanif al-Shi'a*, Beirut: Dar al-Azwa.

Alavi Mehr, Hossein (1381 S.H.), *methods and tendencies of interpretation*, Qom: Osveh Publications.

Amid Zanjani, Abbas Ali (1373 S.H.), *Basics and Methods of Qur'an Interpretation*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Amin, Seyyed Mohsen (1403 A.H.), *a'yan al-Shia*, researcher: Hassan Amin, Beirut: Dar al-Taarof al-matbuat.

- Aminizadeh, Ali; and Ranjbar, Muhammad Ali (1396 S.H.), "Tasannon of the Twelve Imams of Khorasan in the 8th and 9th Centuries of Hijri", Contexts and Causes, Shia Studies Quarterly, No. 57, pp. 65-94.
- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (1373 S.H.), Al-Mofasseroon Hayatohom and Manhajohom, Tehran: Ministry of Guidance.
- Azarnoosh, Azartash; and Makvand, Mahmoud (1389 S.H.), "Linguistic study of the Qur'anic term mosque", Research Journal of Qur'an and Hadith Sciences, No. ۱۳, pp. ۱۸-۵.
- Elahi Ardabili, Hossein bin Abdulhaq, Tafsir of Surah al-Fatiha, editors: Ali Sadraei Khoei and Soraya Ghotbi.
- Karamkhani, Javad; and Zahra Ali Madad (1395 S.H.), research method and proposal writing, Ilam: Negarestan Gharb Publications.
- Khaki, Gholamreza (1378 S.H.), research method with an approach to thesis writing, Tehran: Iran's Scientific Research Center.
- Maiel Heravi, Najib (1364 S.H.), "The first transmitter of Jafari's knowledge into Persian (Elhi Ardabili)", Meshkat Magazine, No. 8, pp. 121-144.
- Moaddab, Seyyed Reza (1380 S.H.), Methods of Qur'an Interpretation, Qom: Eshraq Publications.
- Moaddab, Seyyed Reza (1398 S.H.), Methods of Qur'an Interpretation, Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books.
- Mohammadnam, Sajjad (1396 S.H.), Revision of Classification Indexes of Interpretation Methods (Comparative Interpretation Doctoral Dissertation), University of Qom, Retrievable from Ganj, Iran Scientific Information Database (Irandoc).
- Nasiri, Ali (1395 S.H.), Methodology of Qur'an Interpretation, Qom: Wahi and Kherad Publications.
- Ossi, Ali (1381 S.H.), Allameh Tabatabai's method in the interpretation of al-Mizan, translator: Seyed Hossein Mir Jalili, Tehran: International Publishing.
- Pour Amini, Mohammad Baqer (1398 S.H.), "Review of the theological approaches of the Isfahan school in the Safavi period", Qabasat magazine, No. 92, pp. 103-126.
- Rajabi, Mahmoud (1383 S.H.), The Method of Qur'an Interpretation, Qom: Howza and University Research Institute.
- Ramezani Meshkani, Esmat (1383-1384 S.H.), "Effect of migration of Jebel Amel scholars on the culture and religious thought of Iranians", Research Journal of Islamic Law, No. 16-19, pp. 86-93.

- Rezaei Esfahani, Muhammad Ali (1382 S.H.), Textbook of Qur'an Interpretation Methods and Tendencies, Qom: World Center for Islamic Sciences.
- Safavi, Sam Mirza (1314 S.H.), Tohfe Sami, edited by: Vahid Dastjerdi, Tehran: Armaghan Publications.
- Salehin, Ladan; and Abolfazl Mahmoudi (1395 S.H.), "Sheikh Mahmoud Shabestari's mystic approach in the analysis of the theory of reincarnation", bi-quarterly journal of Research Journal of Religions, No. 20, pp. 110-93.
- Shahidi Salehi, Abdul Hossein (1381 S.H.), Tafsir and Tafasir Shia, Qazvin: Today's Hadith.
- Shaker, Mohammad Kazem (1382 S.H.), Basics and interpretive methods, Qom: World Center for Islamic Sciences.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲
بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۸۴-۲۶۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244006.3717



20.1001.1.20083211.1402.16.2.10.8

کاربست چندمعنایی واژگان قرآنی در ترجمه های فارسی (مطالعه موردی سوره آل عمران در ترجمه های قرن اول تا نهم)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

سید اسماعیل هاشمی*

سید محمدعلی ایازی**

محمدحسین توانایی***

مهدی مهریزی طرقی****

چکیده

در این موضوع که مترجمان معاصر، آیات سوره آل عمران را بر مبنای تعدد معانی کلمات ترجمه کرده اند تردیدی نیست؛ اما این مسئله مهم مطرح است که آیا این تفاوت برداشت ها از ساختار واحد واژگان، در ترجمه ها و تفاسیر قرون اولیه نیز جریان داشته است؟ در این مقاله، مسئله اصل وجود واژگان چندمعنا در قرآن کریم و کاربرت چگونگی ترجمه آنها توسط مترجمان به روش توصیفی - تحلیلی و استنتاجی بررسی و مطالب با استفاده از مهم ترین و معتبرترین ترجمه ها و تفاسیر قرون اولیه، ارائه شده است. یافته های تحقیق نشان می دهند که اکثر الفاظ و اصطلاحات این سوره از نظام چندمعنایی پیروی می کنند. باور و اهتمام مترجمان و مفسران متقدم به اصل چندمعنایی در ترجمه واژگان این سوره نیز در آثارشان مشهود است، زبان فارسی کهن نیز به قدری توانمند بوده که توانسته است با برساخته های ناب پارسی، به خوبی از عهده ترجمه کلام وحی برآید. نتایج واکاوی ها روشن می کند که بکارگیری اصل چندمعنایی در ترجمه، دستیابی به لایه های معنایی آیات را امکان پذیر و زمینه پاسخ گویی قرآن به نیازهای انسان عصری را فراهم می سازد.

واژگان کلیدی

سوره آل عمران، مترجمان متقدم قرآن، چند معنایی، نقد ترجمه قرآن.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
seyyedesmaeel.hashemi36@gmail.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Ayazi1333@gmail.com (نویسنده مسئول)

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Dr.tavanaieesareh@yahoo.com

**** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجوی است.
m.mehrizi@srbiau.com

طرح مسئله

ترجمه آیات قرآن و از جمله واژگان سوره آل عمران که موضوع این پژوهش می باشد به ویژه با تکیه بر روش چند معنایی، از موضوعات پر چالش در علوم قرآن و مباحث تفسیری آن بوده است. وجود گستردگی موضوعات، تعدد اصطلاحات، ظرائف، رموز و اشارات فراوان در کلام وحی از یک سو و تنوع و گونه گونی سلاقی و علایق مترجمان و مفسران از سوی دیگر موجب شده است تا معادل گذاری ها در این کتاب مقدس از دشواری و پیچیدگی های بسیار و در عین حال از اهمیت ویژه ای برخوردار باشد.

بدون شک در پذیرش متن واحد قرآن کریم که به زبان عربی نازل شده است، بین پیروان اسلام اختلافی نیست؛ اما اختلاف در ترجمه های مختلف از این متن واحد است که گاهی چنان متنوع و متفاوت بوده که در بسیاری از موارد، مخاطبان قرآن در وصول به یک فهم مشترک از آیات الهی، دچار مشکل می شوند و نمی دانند که باید به کدامین معنی رجوع کنند و مبنای ترجمه مطلوب چیست. آیا مبنای تکیه بر معنای ظاهری و تک معنایی کلمات است؛ آن گونه که قابل فهم مردمان عصر نزول بوده و یا ملاک، برداشت مخاطبان قرآن از ظرفیت معنایی کلمات، به نسبت استعداد و ظرفیتشان در هر زمان و مکانی است؟

اگرچه وجود اختلاف در برخی معانی و حمل یک واژه به دو یا چند معنی، در ذات برخی از واژگان قرآنی طبیعی است اما از بُعد آسیب شناسانه، ناظر به عواملی، از جمله گرایش و سلیقه مترجم و مفسر است. بررسی ها این پرسش را به وجود آورد که در مباحث مربوط به ترجمه، اصولاً الفاظ و اصطلاحات قرآنی در سوره آل عمران یک وجهی اند یا از ظرفیت چندمعنایی برخوردارند؟ همچنین لزوم پرداختن به این مسئله که مترجمان و مفسران متقدم، واژگان قرآنی در این سوره را بر مبنای تک معنایی ترجمه کرده اند یا با ملاک چند معنایی؟ آیا تنها با تکیه بر معنای ظاهری الفاظ و اصطلاحات، دستیابی به لایه های معنایی آیات امکان پذیر است؟

نگارندگان این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با انتخاب و بررسی مهم ترین و معتبرترین منابع ترجمه های قرآن به زبان فارسی کهن همچون: ترجمه تفسیر طبری، لسان التنزیل، تفسیر نسفی، تاج التراجم فی تفسیر القرآن لاعاجم، المستخلص، المحیط بلغات القرآن، تراجم الاعاجم، وجوه القرآن، کشف الاسرار و عدّه الابرار و ترجمان القرآن، در پی یافتن پاسخ روشن به سوالات یاد شده هستند و معتقدند که چون روش چندمعنایی در ترجمه و تفسیر کلمات، سبب کشف لایه های معنایی آیات و دریافت حقایق پنهان کلام وحی می شود، زمینه تحقق پاسخ گویی قرآن به نیازهای انسان عصری را فراهم می کند؛ همچنین قادر خواهد بود که



ترجمه ای مطلوب، مطمئن و پویا را نیز به مخاطبان قرآن ارائه دهد؛ بدین سبب ضرورت داشت که به این پژوهش پرداخته شود و زوایای آن مورد بررسی قرار گیرد.

پیشینه تحقیق

در مطالعاتی که پیرامون موضوع این تحقیق انجام شده است، کتب و مقالات متعددی از اندیشمندان و صاحب نظران قرآنی وجود دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره شده و در نهایت وجه تمایز و تفاوت پژوهش حاضر با آنها بیان خواهد شد.

از جمله اولین آثار نگاشته شده در رابطه با موضوع چندمعنایی آیات قرآن، کتابی است از دکتر محمداسعدی با عنوان «سایه ها و لایه های معنایی؛ درآمدی بر نظریه معناشناسی مستقل فراهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری» که پیرامون نظریه معناشناسی مستقل فراهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری، مبانی زبان شناختی، قرآن شناختی، سنت شناختی و ارتباط جملات قرآن با این مبانی به بحث و بررسی پرداخته است (اسعدی، ۱۳۸۶). پس از آن شاهد کتاب سید محمود طیب حسینی با عنوان «چند معنایی در قرآن کریم» هستیم که پیرامون توسعه در دلالت های قرآنی در مبانی فقه و تفسیر و همچنین از منظر روایی مباحثی را مطرح نموده اند (طیب حسینی، ۱۳۸۹ش).

در خصوص مقالات پژوهشی نیز دکتر محمدعلی ایازی مقاله ای با عنوان «قرآن کریم و نظام چندمعنایی» نگاشته که پیرامون مدار فهم آیات و جملات و واژگان قرآن کریم، به بررسی دو نظریه مطرح در این زمینه پرداخته و پیرامون جایگاه هر یک از آنها در افاده معنایی واژه های قرآنی توضیحاتی ارائه داده است (ایازی، ۱۳۹۰ش، ص ۵۷). پس از ایشان منصور پهلوان نژاد در مقاله «معادل یابی واژگان قرآنی در پرتو روابط موجود در نظریه شبکه جهانی» شیوه های دستیابی به واژگان از طریق کشف الایات مبتنی بر روابط معنایی را مورد بررسی قرار داده و در نهایت نتیجه گرفته که به کارگیری مفاهیم و روابط موجود در نظریه شبکه معنایی به عنوان پایه برای تحلیل های واژگانی کاربرد بسیار مهمی دارد. بر پایه نظریه شبکه معنایی، با نمایش معنای یک واژه در مجموعه ای از روابط معنایی در یک شبکه امکان درک عمیق تر معنای واقعی واژه میسر می شود. بر این اساس هیچ واژه ای را نمی توان به تنهایی درک کرد؛ زیرا درک هر واژه مستلزم آگاهی از روابطی است که آن واژه با واژه های دیگر در همان حوزه و دیگر حوزه ها دارد. (پهلوان نژاد، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳).

پوررستمی نیز در مقاله ای با عنوان «وجوه و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه طباطبایی» نظر علامه طباطبایی را پیرامون آیات قرآن در ابعاد معناشناسانه و آسیب شناسانه مورد بررسی قرار داده و سیری روشمندانانه با توجه به قرائن و شواهد عقلی و نقلی در پژوهش خود ارائه می دهد (پوررستمی، ۱۳۹۰ش، ص ۴).

همچنین از میان پژوهشگران غربی نیز می توان به مقاله آندرو ریپین با عنوان مدخل «تفسیر» در *دائرةالمعارف جهان اسلام* اشاره کرد که توسط دکتر مهرداد عباسی ترجمه گردیده است. نویسنده این مقاله، تفسیر را در قالب گونه ای ادبی بررسی می کند و پس از دسته بندی تفاسیر برحسب عناصر تاثیرگذار و تقسیم تاریخ قرآن به چهار دوره مستقل، یادآور می شود که تحلیل مفسران و مترجمان، بسته به نگاه آن مفسر به جهان خارج است و اهمیت نسبی که مفسر به تاریخ، ادبیات، معنی شناسی، فقه، کلام و فرهنگ عامه می دهد، در تحلیل و ترجمه و تفسیر وی بسیار اثرگذار است (مک اولیف، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۸۴).

آثار فوق الذکر به موضوعاتی همچون: بررسی نظریه هایی پیرامون مبانی فقه و تفسیر، نوع ترجمه، شمول معنایی از منظر روایی، ابعاد معناشناسانه، معادل یابی و برخی گونه های ادبی در ترجمه قرآن اشاره کرده اند؛ اما هیچ یک از این آثار، به بررسی تعدد معانی واژگان یک سوره خاص در ترجمه های فارسی بویژه با تأکید بر ترجمه های قرون اولیه نپرداخته اند. بنابراین وجه تمایز و نوآوری مقاله حاضر از دیگر پژوهشهای معاصر در این مطلب مشخص می شود.

۱. چستی نظام چند معنایی

در نظام چند معنایی، واژه ای با یک ساختار و اعراب، در موضع واحد، بر چندین معنی متفاوت دلالت می کند؛ به طوری که همخوانی تمامی معانی مذکور با بافت متن مرتبط می باشند؛ به بیان بهتر، در تعدد معنایی واژگان، مترجم و مفسر می کوشند تا از معنای ظاهری گذر کرده و برای رسیدن به لایه های معنایی آیات، از تمام ظرفیت معنایی واژگان استفاده کنند. مثلاً کلمه «أَبًا» در آیه «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا» (عبس: ۳۱) از مصادیق چندمعنایی است. معانی مختلفی که برای کلمه «أَبًّا» در کتب لغت بیان شده بدین شرح است: آنچه از زمین می روید و حیوانات می خورند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۴)، نوعی انجیر خاص با طعمی ویژه، مرتع و چراگاهی برای چهارپایان (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۹، ص ۲۲۲)، میوه های خشک، علف، هر آنچه از نباتات که انسان ها و حیوانات می خورند (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۲۳۱-۲۳۲)، هر آنچه را که خدا برای بندگانش



و مرکب‌هایشان آفریده است (زمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۷۰۴)، چراگاه برای دام‌ها بسان میوه‌ها برای انسان‌ها است (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۷۱۴).

این برداشت‌ها جملگی با بافت آیه همخوانی دارند و به هسته معنایی یعنی روئیدنی‌ها اشاره می‌کنند بنابر این کلمه «أَبًا» در این آیه می‌تواند به هر یک از معانی خود دلالت کند. گرچه با توجه به سیاق آیات قبل و جمله «فَأَنْبَتْنَا» در صدر آیات و جمله «مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ» در پایان آیه، به نظر می‌رسد برخی از برداشت‌ها مثل چراگاه، انجیر و میوه‌های خشک از سوی طبرسی، قرطبی و طبری، برداشت‌های مطلوبی نبوده و با بافت آیه همخوانی پیدا نمی‌کنند؛ زیرا چراگاه، مکان است و روئیدنی نیست؛ همچنین میوه‌های خشک. انجیر نیز قبل از «أَبًا» از دل فاکهه قابل برداشت است و نیازی به ذکر مجزا ندارد.

کلمات «يُصَوِّرُ»، «حَبْلٌ»، «زَيْغٌ»، «حَبِطٌ»، «حَنِيفٌ» و بسیاری دیگر از واژگان نیز از گروه کلمات چند معنایی هستند. برخی، پدیده چند معنایی را ناشی از عوامل اجتماعی، فرهنگی، روحی - روانی و تغییرات زبانی می‌دانند. (منقور، ۲۰۰۱م، ص ۷۰)؛ اما به نظر می‌رسد خداوند با خلق و گزینش الفاظ چند معنایی و قرار دادن آنها در متن کلام وحی، زمینه و شرایطی مهیا کرده تا مخاطبان قرآن در هر عصری بتوانند به نسبت استعدادشان، به معارف و مفاهیم پنهان آیات قرآن دست یابند. برخی می‌گویند:

«مفهوم هر آیه که بر حسب خصوصیات مورد نزول به ذهن می‌آید معنایی ظاهری آیه، و مفهوم عام برگرفته از آیه که قابل انطباق با موارد مشابه می‌باشد معنای باطنی و به عبارتی تأویل آیات است و همین معنای ثانوی عام آیه، ضامن بقای آن در گستره زمان است» (معرفت، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۹۸).

از جمله مهمترین شاخص‌های تشخیص وجود چندمعنایی در واژگان می‌توان به دو شاخص «رابطه مفهومی» و «دلالت بر تمام معنایی در موضع واحد» اشاره کرد. مهمترین شاخصی که هم موجب شناخت بیشتر و هم سبب تمایز اصل چندمعنایی از موارد مشابه می‌شود، «رابطه مفهومی» است به معنی وجود یک معنای اصلی و محوری قابل برداشت از معانی متعدد کلمه؛ به گونه‌ای که بتوان از تک تک معانی؛ آن مفهوم اصلی را دریافت کرد. مثلاً در برداشت‌های متعدد از واژه «نفس» (آل عمران: ۲۵) مشاهده می‌کنیم که بین معانی: تن، جان و خون که برای این واژه ذکر شده است (بخارایی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۵۵) تفاوت ساختاری وجود دارد و هیچ یک از این معانی را با هم شباهتی نیست.

اما باید گفت که کلیه این معانی در بیان مفهوم «هستی هر چیزی» با یکدیگر مشترکند. همچنین از معادل‌های پایداران و جاوید باشندگان که در ترجمه کلمه «خالدین» (آل عمران: ۱۵) ارائه شده است (محقق، ۱۳۴۴ش، ص ۴۰ و ۱۱) معنای محوری همیشه زنده برداشت می‌شود. برخی گفته‌اند وقتی می‌توانیم اصطلاح چند معنایی را در واژه‌ای به کار ببریم که بین معانی متعدد آن ارتباط مفهومی وجود داشته باشد (رحیمیان، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸۴).

شاخص مهم دیگر در نظام چند معنایی، دلالت همزمان کلمه بر تمامی معانی خود در موضع واحد است؛ به گونه‌ای که خدشه‌ای در معنا و مقصود آیه ایجاد نشود. مثلاً کلمه «حَبَل» (آل عمران: ۱۰۳) با معانی «زنهار» (یا حقی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۷۸)، «سبب» (اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۹۵ و ۴۰۸)، «رسن»، «عهد» (بخارایی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸۳)، «کتاب خدا، خدا» (محقق، ۱۳۴۴ش، ص ۲۰۱)، «دین، نگاهداشت» (یغمایی، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۲۳۴) و «ایمان، فرمان، قرآن، اتفاق مؤمنان» (نسفی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۲۳) از این گروه کلمات است که می‌تواند در آیه یاد شده، بر هر یک از معانی خود حمل شود؛ بدون آنکه خدشه‌ای به مفهوم آیه وارد گردد. به باور برخی صاحب‌نظران:

«مقصود از چند معنایی آن است که لفظ یا عبارتی در یک بار استعمال و در یک متن مشخص، مفید معانی مختلف و متعدد باشد و بتوان تمام آن معانی را مقصود گوینده به شمار آورد» (طیب حسینی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۳، ص ۸۷-۱۱۳).

۲. چستی توسعه معنایی

مراد از توسعه معنایی، تحول و تغییر لفظ از معنای اولیه به معنی یا معانی جدید به نسبت شرایطی است که مصادیق تازه و نو برای انطباق طلب می‌کنند؛ یعنی بسیاری از واژگان کلام وحی از جهت معنا دارای ظرفیت‌های مختلف و متنوعی می‌باشند که محدود به برداشت مردمان یک عصر نمی‌شوند و در طول زمان و متناسب با مفاهیم و رخداد‌های جدید، گسترش می‌یابند. مثلاً کلمه عبادت و مشتقاتش «العباد، عباداً، أُعبُدوا، نُعبَد، عبید» (آل عمران: ۱۵، ۲۰، ۳۰، ۷۹، ۵۱، ۶۴، ۱۸۲) نمونه‌هایی از توسعه معنایی هستند.

عبادت که در لغت «هموار کردن» [طریق مُعبَد: راه هموار شده] و اصل عبودیت که شامل عبادت نیز می‌شود، نزد همه عرب به معنی ذلت و خاکساری است. (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص



معنای قدیم عبادت «نوعی تسلیم شدن و انقیاد آگاهانه و بدون مقاومت» و در حقیقت، اساس عبادت، خضوع و تذلل بوده است که قبائل عرب پیش از اسلام با آن آشنا بوده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۰) با آنکه معنی این واژه در دوران جاهلی با معنای آن بعد از ظهور اسلام همسانی دارد؛ اما قرآن این واژه را در معنای جدید به «عبادت خداوند یگانه» اختصاص داده و با معادل‌های «یگانه دانستن و یگانه پرستی، اطاعت خالصانه، بندگی و بردگی» توسعه معنایی داده است. بلخی نیز در کتاب الأشباه و النظائر فی القرآن الکریم به این مطلب اشاره کرده است. (بلخی، ۱۹۷۵م، ص ۲۸۸) بنابراین، معنای قدیم عبادت که «خاضعان و ذلیلان و تسلیم شدگان» بوده است، به معنای «بندگان» و معنای قدیم «أَعْبُدُوهُ» که «خاضع و ذلیلش باشید، تسلیمش شوید» به معنای «پرستیدش» توسعه معنایی یافته‌اند.

نمونه دیگر، کلمه «قَوْل» در آیه «فَبَيَّنَّ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۸) است که بعد از عصر نزول، اغلب قَوْل را قرآن، حدیث و اوامر الهی تفسیر کرده‌اند. این برداشت به ویژه در تفاسیر روایی کاملاً مشهود است. مثلاً قَوْل به معنای سخن ائمه (کلینی، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۵۱) و به معنای قرآن (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۴۶) در منابع روایی و حدیثی تفسیر شده است. بر مبنای این برداشت، معنای آیه چنین است: پس بندگان مرا مژده ده؛ آنان که قرآن، حدیث و اوامر الهی را بشنوند و نیکوترین را برگزینند. اما با گذشت زمان و ارتقای سطح بینش مردمان، برداشت اولیه از این واژه، توسعه معنایی یافته است؛ زیرا هیچ دلیلی در دست نیست که مقصود از قول در این آیه، فقط قرآن، حدیث و اوامر الهی باشد؛ بلکه قَوْل می‌تواند در لایه دیگر معنایی، هرگونه سخنی را شامل شود؛ بنابراین، نظر به توسعه معنایی، برداشت از آیه این است: پس بندگان مرا مژده ده؛ آنان که سخن (تمام سخنان اعم از سخن قرآن و یا سخنان دیگر) را بشنوند و نیکوترین را برگزینند. مشاهده می‌کنیم که «قَوْل» هم از جهت عدول از معنای نخست؛ و هم از جهت تغییر در گستره‌ی معنایی، تحول یافته است.

۳. موافقان وجوه و توسعه معنایی

اکثریت قرآن پژوهان و صاحب نظران قرآنی به وجوه مختلف معنایی واژگان قرآن توجه و اهتمام داشته‌اند و دلایل و مستندات در تایید آن اقامه کرده‌اند، چنانکه برخی گفته‌اند «اصل اشتغال بر معانی باطنی، مدلول روایات فراوانی است که شیعه و سنی آن را نقل کرده‌اند» (طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۴۱). از جمله موافقان که از عصر نزول تا قرن معاصر، حضور فعال داشته‌اند، می‌توان از جریانات و فرق اسلامی نام برد؛

از جریان کلامی و فرق صوفیه گرفته تا جریان باطنیه، و از فیلسوفان و علم‌گرایان گرفته تا صاحب‌نظران علوم اجتماعی، جملگی از موافقان تعدد و توسعه معنایی بوده‌اند و این موضوع در آثار و نظراتشان به چشم می‌خورد. مثلاً برداشت‌های عقلی و اجتهادی کلامیان از قرآن، گویای آن است که در مکتب کلامیان، تفسیر نوعی برداشت عقلانی از قرآن کریم بوده است که مفسر کوشیده است با برداشت معانی متعدد از آیات و با استفاده از استدلال‌های کلامی، به تبیین باورهای مذهبی بپردازد یا به شبهات مخالفان پاسخ دهد.

به عنوان نمونه در ترجمه واژه «سَقْفًا» در آیه «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا»؛ و آسمان را بامی ساختیم نگاه داشته (انبیاء: ۳۲) آن را از منظر عقل مورد بررسی قرار می‌دادند و معتقد بودند آسمان نمی‌تواند بام زمین باشد؛ در نتیجه به معنا یا معانی فراتر از معنای ظاهری می‌پرداختند. شیخ طوسی از جمله متکلمانی است که به نظام چند معنایی معتقد بوده و نسبت به استعمال لفظ در بیش از یک معنی نظر موافق دارد. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱) گروه دیگر عرفا و صوفیه هستند که برای الفاظ قرآن بیش از یک معنی متصور بوده‌اند؛ مثلاً رشیدالدین میبدی برای بسیاری از کلمات قرآنی از جمله در ترجمه مشتقات «أَسْلَمَ» بیش از دو معنی را برداشت کرده که با معانی ظاهری تفاوت‌های کلی دارند. وی برای «أَسْلَمْتُ»، معنای خویشتن بیفکنید و برای «أَسْلَمْتُ» معنای فرا دادم، فرا سپردم و در ترجمه «مُسْلِمُونَ» معنای گردن‌نهادگان و مسلمانان باشید (آل‌عمران: ۲۰، ۵۲، ۸۰) را منظور کرده است. (میبدی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۵، ۱۳۰، ۱۷۶)

آن‌ها با استناد به برخی روایات معتقد هستند که در پس ظاهر کلمات و آیات قرآن معانی پنهانی هست و آن معانی نیز متضمن معانی دیگرند و این لایه‌های معنایی را تا هفت بطن و لایه دانسته‌اند. (آملی، ۱۳۶۸ش، ص ۵۳۰) از نظر آنان زبان معارف و حقایق، زبان راز و اشارت است و نزد اهل الله خبر دادن از مراد، بدون عبارت و لفظ است. (زنجانی، ۱۳۶۷ش، ص ۲۰۳) فلاسفه؛ چه در قدیم و چه جدید نیز بر این باورند که اکثر چندمعنایی‌ها، حاصل تفکر عقلانی است؛ بنابراین، کلام وحی که دارای ایما و اشاره است، نمی‌تواند در معنی ظاهری خلاصه و محدود شود. ابو علی سینا از فلاسفه و حکمای نامدار، بر این نظر است که خداوند به حقایقی ورای آنچه که مردم از ظاهر این الفاظ می‌فهمند اراده کرده است و آن معانی را جز خواص درک نمی‌کنند. (ابن سینا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳۲) علم‌گرایان هم از موافقان نظام چند معنایی هستند و ترجمه و تفسیر قرآن به روش علمی را می‌توان در آثار مفسران کهن از جمله ابو حامد غزالی، فخر رازی، ابن ابی‌الفضل المرسی، زرکشی و سیوطی، مشاهده کرد.

ذهبی می‌گوید:



«مقصود ما از تفسیر علمی آن تفسیری است که اصطلاحات علمی را بر عبارات قرآن حاکم کند» (ذهبی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۴۷۴).

در این شیوه، مفسر سعی می کند با بهره از علوم مختلف و رعایت ضوابط معتبر تفسیری به منظور بیان بهتر آیات قرآن، وجوه مختلف معنایی واژگان را درک و به کشف بسیاری از معانی مجهول قرآن پردازد. مثلاً در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نور: ۳۵) کلمه نور در تمام ترجمه های تحت اللفظی به نور و روشنایی ترجمه شده است و به نظر می رسد که ترجمه مناسب و مطلوبی نیست؛ اما علمگرایان در ترجمه نور به معنایی متفاوت از معنای ظاهری روی آورده اند؛ آنها گفته اند مفهوم نور در این آیه معنوی است و نیاز به تفسیر و تأویل دارد؛ به همین سبب برای این واژه معانی هدایت، تدبیر، فروغ، ذات و موجودیت را ارائه داده اند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۹۰)

۴. مخالفان وجوه و توسعه معنایی

مخالفان اعتقاد دارند هر کلمه برای دلالت بر یک معنای خاص وضع شده است که معنای اصیل آن به حساب می آید و از نظر عقلی ممکن نیست که یک لفظ بتواند نمایه بیش از یک معنا باشد. میرزای قمی، آخوند خراسانی و غروی نائینی، از جمله علمایی هستند که بر این نظرند و چند معنایی الفاظ قرآن را مردود دانسته اند؛ آنها معتقدند یک لفظ در آن واحد نمی تواند فانی در دو معنا باشد. (محمدی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۷) در پاسخ به مخالفانی که چند معنایی را سبب اخلال در کلام وحی دانسته اند، گفته شده که دو یا چند معنایی بودن؛ نه تنها ایجاد اخلال نمی کند؛ بلکه هرچقدر معناها و ابعاد آن بیشتر باشد، بدیع تر و شگفت انگیزتر است. (وحیدیان، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۲) به نظر می رسد قول موافقان قول صائب باشد؛ چرا که استعمال لفظ در بیش از یک معنی، نه تنها ضعف و نقصان نیست؛ بلکه از محسنات کلام به حساب می آید و از سویی سبب می شود متشابهات قرآن به شکل مطلوب ترجمه و معانی بطنی آیات به خوبی روشن گردد. پ

۵. اقسام چند معنایی در قرآن کریم

با توجه به اینکه چند معنایی در سطوح مختلف تکواژه، واژه، اصطلاح و جمله شکل می گیرد و سبب تحول در معانی الفاظ می شود؛ همچنین موجبات دگرگونی یک زبان را نیز فراهم می سازد؛ لذا شناخت کامل آن و آگاهی از وجوه تمایزش با موارد مشابه (اقسامی از چند معنایی) از اهمیت

زیادی برخوردار است؛ بنابر این، اشاره به انواع و اقسامی از چند معنایی ضرورت دارد. برخی از مهمترین اقسام چند معنایی در قرآن کریم به شرح ذیل است:

۱-۵. اشتراک لفظی

با آنکه مشترک لفظی، از شاخه‌های چندمعنایی شناخته می‌شود و زبان‌شناسان در گذشته، کلماتی با بیش از یک معنا را چندمعنایی می‌دانستند و میان اشتراک لفظی و چندمعنایی مرزی قائل نبوده‌اند؛ اما حقیقت آن است که بین این دو تفاوت‌های اساسی وجود دارد. این اصطلاح به الفاظی اطلاق می‌شود که بیش از یک معنی داشته باشند؛ اما این معانی در جایگاه‌های مختلف مصداق یابند و منظور گوینده در هر موضع، فقط اراده یک معنی از واژه باشد و با آنکه لفظ می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد؛ اما دلالتش بر هر یک از آن مصادیق بایستی به کمک قرینه انجام شود. برخی گفته‌اند در مشترک لفظی بدون وجود قرینه نمی‌توان فهمید گوینده، کدام مفهوم را در آن موضع اراده کرده است. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۷۴)

برای مثال، مصداق اشتراک لفظی در زبان فارسی واژه «شیر» با معانی حیوان درنده، مایعی نوشیدنی، وسیله‌ای برای باز و بسته کردن راه ورود و خروج مایعات می‌باشد. در زبان عربی نیز می‌توان کلمه «صَلوة» را مثال زد که در آیات مختلف قرآن با معانی متعددی از جمله: نماز (آل عمران: ۳۹)، نمازهای پنج‌گانه (بقره: ۳)، دعا کردن (توبه: ۱۰۳)، دین (هود: ۸۷)، قرائت کردن (اسراء: ۱۱۰)، استغفار و طلب رحمت (احزاب: ۵۶)، جایگاه‌های نماز (حج: ۴۰) ذکر شده است؛ ولی اراده همزمان تمام این معانی در موضع واحد از این واژه ممکن نیست.

۲-۵. مترادفات

ترادف در لغت به معنای آمدن چیزی پس از چیز دیگر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۹۰) برخی در بیان این اصطلاح گفته‌اند که ترادف یعنی دلالت دو یا چند لفظ بر معنای واحد که منشأ آن واضع واحد یا وضع افراد یا جمعیت‌های متعدد در زمان‌ها و مکان‌های مختلف است. (سجادی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۷) در زبان شناسی، اصل بر آن است که هر لفظ معادل یک معنی آورده شود؛ اما در مواردی که چند لفظ، یک مفهوم مشترک پیدا می‌کنند، این اصل مستثنی می‌شود و آن الفاظ مترادف یکدیگر به حساب می‌آیند؛ در حقیقت ترادف حالتی است که دو یا چند واژه در عین اختلاف در اعراب و ساختار، معنایی همانند داشته باشند.

مانند: فردوس و جَنَّة به معنای بهشت؛ یا الفاظ مُهَنَّد، حُسَام و بَمَانی برای مفهوم شمشیر؛ الفاظ مَطَر و عَيْث برای باران. برخی لغت شناسان واژگان عثیر و حمار را برای الاغ و الفاظ جَلَس و قَعَد را برای نشستن، نمونه های دیگری از مصادیق مترادف ذکر کرده اند. (عبدالتواب، ۱۳۶۸ش، ص ۳۵۰)

مترادفات در متون قرآن نیز فراوان آمده است. برخی با آنکه میان «ضیاء و نور» در بیان روشنایی (یونس: ۵) و «خوف و خشیت» در بیان ترس (طه: ۷) و بسیاری دیگر از این قبیل، اختلاف ظریفی در تفسیر و تاویل آنها بیان کرده اند؛ اما این کلمات را از گروه مترادفات آورده اند. (زرکشی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۴۱)

۳-۵. حقیقت و مجاز

به کارگیری لفظ در معنایی که واضع برایش وضع کرده است را «حقیقت» و استعمالش در معنایی غیر موضوع له که با قرینه همراه باشد را «مجاز» می گویند؛ به بیان بهتر، حقیقت دلالت بر معنایی دارد که کلمه در اصل برای آن وضع شده است مثلاً به کار بردن لفظ «آسد» در معنای حیوانی درنده، حقیقت و استعمالش همراه با قرینه برای مرد شجاع را مجاز است. در ذکر حقیقت و استعمالش در آیات قرآن اختلاف چندانی نیست اما در باب مجاز؛ به دلیل گستره وسیع در برداشت و کاربرد آن چالش های فراوانی وجود داشته است؛ تا جایی که تعدادی از علما و لغت شناسان چون راغب و ابن فارس ابو اسحاق اسفراینی، ابن القاص شافعی، ابومسلم اصفهانی و دیگری به انکار آن پرداخته اند. (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۱، ص ۲۶)

۴-۵. کنایه

کنایه آن باشد که لفظی را گویند و از آن معنی حقیقی را اراده کنند؛ یعنی ذکر یک مطلب و اراده مطلب دیگر از آن؛ همان گونه که برخی در معنای اصطلاحی کنایه گفته اند: آوردن لفظی است که غرض از آن، لازمه معنای دیگر است با جواز اراده لازم آن معنی (سکاکي، ۱۹۳۷ق، ص ۱۷۰) کنایه، از معیارهای زیبا سخن گفتن است و آن هنگام به کار می آید که بیان صریح بعضی از معانی، مناسب نباشد یا گوینده قصد ایجاد جذابیت و زیبایی در کلام را داشته باشد؛ به گونه ای که مخاطب را به فهم آنچه در سراپرده کلام نهفته شده برساند. واژگان کنایی در بسیاری از زبان ها از جمله زبان عربی، در تفهیم مقاصد، رساتر از الفاظ صریح هستند و کمک می کنند تا با کمترین کلمات، عمیق ترین معانی و مفاهیم برداشت و انتقال یابند.

گرچه در زبان، اصل بر این است که لفظ بر یک معنی دلالت کند؛ ولی ساختار و مقصود لفظ و اصطلاح کنایه به گونه ای است که از آن، اراده دو یا چند معنی شده است. دایره کنایات بسیار وسیع و فراگیر است و مواردی همچون استعاره، تلمیح، حفر، حکایه، دعابه، رموز، مجازات و از این قبیل را در برمی گیرد. در قرآن کریم نیز کلمات و اصطلاحات کنایی فراوانند که برای نمونه به دو مورد اشاره می شود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»؛ اوست که شما را از یک تن آفرید. (اعراف: ۱۸۹) که مراد از نفس واحده، همان آدم ابوالبشر است. یا در آیه «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ در زندگی پسین به آنان ننگرد. (آل عمران: ۷۷) در این آیه نیز کلمه «لَا يَنْظُرُ» دو معنی دارد: معنای نخست و ظاهری نگاه نکردن خداوند به کافران است، اما معنای دوم و حقیقی غضب خداوند است.

۵-۵. ظاهر و باطن

برخی لغت شناسان نوشته اند در فرهنگ قرآن به آنچه که آشکار و قابل رویت باشد، ظاهر و به امور پوشیده و پنهان، باطن گفته می شود، مانند: امور دنیوی و اخروی. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۷ - ۳۱۸) کلام وحی بر دو بنای ظاهر و باطن استوار شده است. ظاهر قرآن قابل فهم عوام و خواص است اما معانی باطنی، فراتر از عرف و خارج از فهم عوام می باشد و خود دارای مراتبی است که خواص نیز به نسبت فهم خود در آن مراتب جای می گیرند و از لایه های پیچیده و ظریف آن برداشت می کنند.

در اهمیت جایگاه بطون قرآن همین بس که معانی بطنی آیات، اصلی ترین دلیل ماندگاری این کتاب مقدس در گذر زمان است و به وجود این معانی بطنی و اهمیت آنها در کلام وحی بارها تصریح شده است، مانند: «فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَاطِنٌ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (حدید: ۱۳)، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (حدید: ۲)، «وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰).

در روایات نیز از امام باقر(ع) نقل شده که فرمودند: «مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴) روشن است که معانی باطنی، مدلول الفاظ قرآن نیستند و برای فهم دقیق آنها باید از قرائن، شواهد، مراجعه به آیات و روایات استفاده کرد. مثلاً در تفسیر بطنی به کمک روایات، به سخن مفضل اشاره می شود که گوید: از امام صادق درباره ی آیه ی «فَالِقُ الْخَيْبِ وَ النَّوَى» پرسیدم، فرمود: «حَبِّ، مومن است و نوا، کافری است که از حق دور افتاده و آن را نپذیرفته است». (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۳۷۰)

۶. مصادیقی از چند معنایی در سوره آل عمران

اکثر واژگان این سوره، تاب آوری دلالت بر بیش از یک معنا را دارند؛ این تاب آوری در برخی کلمات، گاه به بیش از دو یا چند معنای مختلف توسعه می یابد که در آثار مترجمان و مفسران قرون اولیه بعد از عصر نزول، به این الفاظ و معانی متعدد شان پرداخته شده است. با توجه به عدم امکان طرح تمامی الفاظ در این مقال، به عنوان نمونه نتایج بررسی تعدادی از مهم ترین کلمات که بار معنایی بیشتر و از تعدد معانی زیاد تری برخوردار بودند ارائه می شود.

۶-۱. واژه «زَیغ»

واژه «زَیغ» که مصدر «زَیغ» می باشد، در لغت به معنای انحراف از حق مطلوب (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۴۲۶)، کشش و عدول (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۴۳۲) آمده است. برخی هم آن را شک و ظلم ترجمه کرده اند. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۷) این واژه در اصطلاح، به معنای انحراف و تمایل از پایداری در راه دین آمده است. ابوهلال عسکری درباره «زَیغ» چنین نگاشته است: «زَیغ به طور مطلق درباره انحراف از راه حق به کار می رود و اینکه گفته شده: فلان من أهل الزَّیغ یا زاع عن الحق؛ ولی گفته نشده: زاع عن الباطل؛ به سبب آن است که زَیغ اسم است برای گرایش ناپسند» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۶۹).

زَیغ در ترجمه های متقدم به معنی شک (یغمایی، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۱۹۹)، چفتگی و کزی (مبیدی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۵)، گرایستن از راه راست (نسفی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۳۳۵)، گردیدن آمده است. (اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۳۵) بخارایی آن را از حق شخشدن و شخشدن را به لغزیدن معنی کرده است. (بخارایی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۷) در برخی آثار نیز به معنای بگشتن (محقق، ۱۳۴۴ش، ص ۱۹۸) و در برخی دیگر کژی و انحراف از حق ترجمه شده است: «لاثرغ» یعنی از حق منحرف مگردان (مخلوف عدوی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۷)

به نظر می رسد برخی از برداشت های مترجمان از زَیغ ناظر به کلمات مترادف آن مانند ضلالت، میل، انحراف و غوایت و معانی آنهاست؛ بنابر این، از ضلالت به معنای گمراهی و تجاوز از راه میانه (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۹) و از غوایت به معنای گمراهی و فرو رفتن در باطل و از میل به معنای درگذشتن از حد میانه استفاده کرده اند. برخی بر این باورند که واژه زَیغ، همان روی گردان شدن از دیدن هدف، آشفتگی در درک مقصود، پریشان خاطرگی در توجه به حق و رویگردانی از صراط مستقیم در ادامه حیات است. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۳۲۵)

لازم به ذکر است که زَیغ، استثنائاً در آیه «وَ إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ» (احزاب: ۱۰) به معنای خیره شدن می‌باشد. برداشت‌های یاد شده از زَیغ در آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» (آل عمران: ۷) عبارتند از: اما آنان که کژ دل اند، اما آنان که در دل هاشان تردید است، اما آنان که دل هاشان از حق روی گردانند؛ اما آنان که در دل هاشان لغزش است. بنابر این، می‌توان گفت ویژگی چند معنایی در زَیغ، سبب شده است تا دلالتش بر هر یک از معانی یاد شده در این آیه صحیح باشد؛ همچنین مفهوم اصلی نوعی گمراهی از مسیر حق به عنوان بافت کلی در تمام معانی قابل دریافت است. در حقیقت، زَیغ در آیات قرآن، معنایی کلی‌تر از فهم ظاهری دارد. زَیغ در واقع، نوع خاصی از انحراف از مسیر حق است که در پی آن گرویدن به باطل صورت می‌پذیرد.

۲-۶. واژه «حَبَل»

واژه «حَبَل» به معنای ریسمان و طناب و کلمات «احْبَل، حَبال و حُبُول» جمع‌های آن هستند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۳۴) استفاده از حَبَل به معنای افسار، از برداشت‌هایی است که در قدیم، بین اعراب مرسوم بوده است. مثلاً برای طلاق دادن، غالباً جمله: «حَبَلک عَلَی غَارِبک»، افسارت به گردنت را به عنوان صیغه طلاق به کار می‌بردند. (نوری، ۱۳۸۵ش، ص ۶۱۵)

برخی معتقدند حَبَل عبارت است از چیز کشیده شده و طولانی که برای رسیدن به هدف یا بستن چیزی و محکم کردن، به آن متوسل می‌شوند. (مصطفوی، ۱۴۳۰ش، ج ۲، ص ۱۶۱)

مترجمان و مفسران قرون اولیه پس از عصر نزول، این واژه را به معنای: سبب، عهد (اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۹۵)، عهد، رسن، کتاب (بخارایی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸۳)، عهد و کتاب (محقق، ۱۳۴۴ش، ص ۲۰۱)، عهد و پیمان (مخلف، ۱۳۸۸ش، ص ۳۱)، دین، نگاهداشت (یغمایی، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۲۳۴)، زینهار (میبدی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۴۲)، عهد، دین، نامه، رسن، و ریگ‌هایی که بر زمین چون رسنی باشند (جرجانی، ۱۳۶۰ش، ص ۹۹) ترجمه کرده‌اند. همچنین در نُسَخ خطی قرآن‌های کهن به معنی پیوند، پیمان، گوشه و زینهار معادل‌گذاری شده است. (یاحقی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۷۸)

این واژه در اصطلاح قرآنی هم به معنی پیمان و عهد در آیه «ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَةَ أَيْنَمَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلِ مِنَ النَّاسِ»؛ هر کجا باشند فرمان خواری برایشان جاریست مگر آنکه در پناه و پیمان خدا یا در پناه و پیمان مردم باشند (آل عمران: ۱۱۲)، و هم به معنی رگ گردن در آیه «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ و ما از رگ گردن به وی نزدیک‌تریم (ق: ۱۶) آمده است.

نگارندگان بر این نظرند که معانی اصلی حَبَل ریسمان، سبب، رسن، نگاهداشت می باشند؛ اما زمانی که حَبَل با الله ترکیب گردد «حبل الله» برداشت های بیشتری از آن صورت می گیرد که جملگی معانی مجازی هستند. مثلاً در آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا»؛ همگی به ریسمان خدای دست فرا برید. (آل عمران: ۱۰۳) ریسمان معنای اصلی حَبَل است؛ ولی از ریسمان برداشت هایی چون خدا، پیمان الهی، دین اسلام، قرآن و ائمه صورت گرفته است؛ همچنین با دقت در برداشت های متنوع پیرامون این واژه درمی یابیم که تمام برداشت ها از حَبَل، چه مستقیم یا غیر مستقیم، به صورت حقیقت یا مجاز، ناظر به مفهوم کلی سبب نجات است؛ به این معنی که اگر حبل به ریسمان و طناب، عهد و پیمان، کتاب خدا، دین اسلام، رگ گردن، پیامبر و ائمه، نگاهداشت، ترجمه شده به این سبب است که تمام این ها وسیله ای برای نجات و محافظت از حیات مادی و معنوی انسان است. مثلاً اگر حبل را به رگ گردن؛ [حَبْلُ الْوَرِيد: شاهرگ] معادل گذاری کرده اند؛ به جهت اهمیت این رگ در حفظ حیات اعضای بدن و تداوم زندگی نفس انسانی است.

۳-۶. واژه «قسط»

واژه «قسط» از واژگان پر بسامد در قرآن است و کاربرد آن در آیات، اغلب پیرامون عدالت است. از جمله در آیه «فَأَيُّهَا بِالْقِسْطِ» به معنای به دادرسی ایستاده است (آل عمران: ۱۸). در دیدگاه لغویان واژه قسط به دو معنای عدل و ظلم مطرح گردیده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۸۵) برخی این واژه را در شمار اضداد آورده اند. (ابن سکیت، ۱۹۱۲م، ص ۱۷۴) برخی هم با توجه به ریشه مصدری، آن را معنی کرده اند و گفته اند اگر این واژه از ریشه «قَسَطَ يَقْسِطُ و يَقْسُطُ قَسْطًا» و با اسم فاعل «قاسِط» باشد به معنای، ظلم و جور است. اما چنانچه از ریشه «أَقْسَطَ يُقْسِطُ إِقْسَاطًا» و با اسم فاعل «مُقْسِط» ذکر شود، از آن معنای عدل و داد برداشت می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۷۰) گروهی از جمله ابن فارس گفته اند قسط در باب تفعیل تقسیط بر وزن تفعیل معنای تفریق و تقسیم می دهد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۸۶)

مترجمان و مفسران متقدم نیز برای ترجمه قسط، معانی متنوع: راست (یغمایی، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۲۰۱)، راست بخشی [المقْسِط: راست بخشش] (بیهقی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۸)، داد (میددی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۴؛ بخارایی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸۸)، عدل و صدق (نسفی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۰۳) را معادل گذاری کرده اند.

البته این نکته روشن نیست که چرا نسفی این کلمه را به عدل ترجمه کرده است؛ حال آنکه قسط معنایی متفاوت از عدل دارد. یا در ترجمه های بخارایی و میبیدی که معنای «داد» را برای قسط آورده اند به نظر می رسد که آنها به این نکته توجه نداشته اند که داد مترادف عدل و بیشتر نشانگر حد تعادل است؛ در حالی که قسط رعایت حق و دوری از ظلم است. البته این واژه از ریشه ثلاثی با معنای انحراف و سرکشی نیز در قرآن آمده است. مثل «وَ أَنَا مِمَّا الْمُسْلِمُونَ وَ مِنَّا الْقَاسِطُونَ»؛ و اینکه ما برخی مان رام اند و برخی مان کجراه اند (سوره جن: ۱۴) برداشت های مختلف از واژه قسط، گویای آن است که به سبب هر یک از ابعاد معنایی این واژه، می توان لایه معنایی تازه ای را کشف و به مفاهیمی عمیق دست یافت. مثلاً توجه به جنبه معنایی «نصیب»، سبب آگاهی مردم از حق خودشان، و توجه به جنبه تفریق و تقسیم از تقسیط سبب درک آنها از سهم خودشان می شود.

۴-۶. واژه «مهاده»

«مهده» در لغت جایی را گویند که برای خوابیدن بچه آماده کنند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۱) مهد و مهاده به معنای آماده ساختن، مهیا کردن، فراهم نمودن و گستراندن بستر و بساط برای آسایش و آرامش است و به گهواره نیز از آن جهت مهد گفته می شود که بستری است برای آسایش و رفاه بچه که مادرش آماده کرده است؛ ولی در اصل، هرگونه آماده سازی شرایط را مهد گویند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۱) در تفاسیر و ترجمه های قرون اولیه، معانی متعدد و متنوعی از جمله: قرارگاه، مأوی (نسفی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۰۱)، آرامگاه ها (میبیدی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۲۷)، بسترگاه (یغمایی، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۲۰۰)، فراش (اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۴۵۳)، گستراندن (بخارایی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۰۴)، فراش، جایگاه (مخولوف، ۱۳۸۸ش، ص ۲۷) را برای مهاده ذکر کرده اند.

مهد و مهاده که از یک ریشه هستند؛ هم در لغت عرب و هم در قرآن کریم معانی شبیه و نزدیک به هم دارند؛ بنابراین، می توان گفت مهد همان آماده کردن و مهیا ساختن مکان و شرایط برای زندگی و عاقبت کار خویشتن است. این واژه و مشتقاتش، بارها در قرآن کریم، با معنای گهواره (اعم از گهواره و شرایط زندگی) و عاقبت کارها تکرار شده اند؛ از جمله در آیه «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا» (آل عمران: ۴۶)؛ در گهواره و در بزرگی سخن با کسان می گوید.

در آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا» (طه: ۵۳) به معنای زمین برای زندگی مردم آمده است؛ آنکه زمین را برایتان بستر نهاد. در آیه «وَ تُحْشِرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَ بَسَّ الْمَهَاد» (آل عمران: ۱۲) به معنای

جایگاه اهل عذاب آمده است؛ و در دوزخ گرد آرندتان و بدا آن بستر. در آیه «و مَهْدَتْ لَهُ تَمَهِيدًا» (مدثر: ۱۴) به معنای مهیا کردن آمده است؛ و کار را بر او هموار داشته. این واژه در ترجمه فارسی قرآن‌های خطی کهن هم با معانی متعدد: مکان خواب، گسترش، آرامگاه، فراشاک، جایگاه، گسترگاه، خفتن جای، گاهواره معادل گذاری شده است. (یاحقی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۵۴۸)

به نظر می‌رسد مهاد حاوی لایه‌هایی از معانی حقیقی و بطنی می‌باشد؛ مفاهیمی که از جنس معنای ظاهری نیستند؛ یعنی به نوعی آماده ساختن محیط برای حیات، ایجاد زمینه رشد و تعالی، و آماده سازی شرایط آرامش بشر اشاره می‌کنند که اعم از فراش مادی و بستر زندگی است و محدود به ارتزاق و آسودن نیست؛ بلکه شامل بسترهای فرهنگی، اخلاقی و زیست معنوی هم می‌شود که ابعادی وسیعتر و مهمتر از حیات مادی را در بر می‌گیرند؛ بنابر این، معنای بطنی مهاد به نوعی، توسعه معنایی هم یافته‌اند.

نتایج تحقیق

- ۱- در این مقاله تلاش شد تا با مروری بر تفاسیر و ترجمه‌های معتبر قرون متقدم روشن سازد که نظام چند معنایی در ترجمه قرآن، روشی بسیار مهم و متفاوت از روش مردمان عصر نزول است که در آن، یک لفظ یا اصطلاح با یک ساختار و اعراب، می‌تواند در موضع واحد، بر معانی متفاوت دلالت کند.
- ۲- بر اساس شواهد و مستندات که ارائه گردید روشن شد که اکثر الفاظ و اصطلاحات سوره آل عمران همچون «خبل، زَبَع، يُصَوِّر، قِسط، مهاد» و بسیاری دیگر، از گروه کلمات چند معنایی هستند؛ یعنی توان حمل بر بیش از یک یا چند معنی را دارند.
- ۳- واکاوی‌ها نشان داد که مترجمان، مفسران و فرهنگ‌نویسان قرون اولیه پس از عصر نزول، اکثر کلمات این سوره را بر مبنای اصل چند معنایی ترجمه کرده‌اند.
- ۴- در مقاله حاضر تلاش شد تا اهمیت نظام چند معنایی و نقش آن در رسیدن به ترجمه‌ای مطلوب از قرآن و راهیابی به لایه‌های معنایی آیات برای مخاطبان تبیین شود؛ همچنین بر این باور تاکید کند که تنها با به کارگیری نظام چند معنایی می‌توان بستری مناسب برای جامعیت، جاودانگی و پاسخ‌گویی کلام وحی به انسان عصری را فراهم ساخت.
- ۵- با آنکه موضوعاتی همچون اشتراک لفظی، ظاهر و باطن، حقیقت و مجاز، کنایات، از شاخه‌های چند معنایی هستند؛ اما در این پژوهش به اثبات رساندیم که وجود مفهوم مشترک بین معانی مختلف کلمه و حمل همزمان لفظ بر هر یک از این معانی در موضع واحد، از

ویژگی‌های منحصر به فردی است که اصل چند معنایی را از موارد مشابه متمایز می‌سازد. ضمناً در خلال مباحث و بررسی‌ها، توانمندی شگفت‌انگیز زبان کهن فارسی و نثر دری در ترجمه مطلوب واژگان قرآنی این سوره به روش چند معنایی نیز آشکار شد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آملی، سید حیدر، (۱۳۳۸ش)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن تیمیه، احمد، (۱۴۱۶ق)، *مجموع الفتاوی*، مدینه النبی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن سکیت، یعقوب بن اسحق، (۱۹۱۲م)، *الاضداد*، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *مقاییس اللغه*، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۰ش)، *رسائل ابن سینا*، تهران: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، *منطق المشرقین*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- اسعدی، محمد، (۱۳۸۶ش)، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی؛ درآمدی بر نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری*، قم: بوستان کتاب.
- اسفراینی، شاهفور بن طاهر، (۱۳۷۵ش)، *تاج التراجم فی تفه سیر القرآن للاعاجم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بحرانی، هاشم، (۱۴۱۷ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: دار التفسیر.
- بخارایی، محمد، (۱۳۶۵ش)، *المستخلص*، ترجمه: مهدی درخشان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۹۷۵م)، *الاشباح و التضاثر فی القرآن الکریم*، قاهره: الهیئه المصریه للکتاب.
- بیهقی، احمد بن علی، (۱۳۸۳ش)، *المحیط بلغات القرآن*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- پهلوان نژاد، محمدرضا، (۱۳۹۰ش)، «معادل‌یابی واژگان قرآنی در پرتو روابط موجود در نظریه شبکه معنایی»، *فصلنامه علوم قرآن و حدیث*، شماره ۱۰.
- جرجانی، سید شریف، (۱۳۶۰ش)، *ترجمان القرآن*، تهران: بنیاد قرآن.
- ذهبی، محمد حسین، (۱۳۸۱ش)، *التفسیر و المفسرون*، قاهره: دارالکتب الدینیة.



- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، قم: انتشارات ذوی القربی.
- رحیمیان، جلال، (۱۳۸۹ش)، *ساخت زبان فارسی*، شیراز: دانشگاه شیراز.
- زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۹۹۷م)، *البرهان*، بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۲۰۰۸م)، *الکشاف*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زنجانی، عمید، (۱۳۶۷ش)، *تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- سجادی، جعفر، (۱۳۶۷ش)، *فرهنگ معارف اسلامی*، قم: شرکت مترجمان ایران.
- سکاک، یوسف بن ابی بکر، (۱۹۳۷م)، *مفتاح العلوم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۳ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، میرزا حسین، (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: موسسه آل البیت لاحیاء التراث.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۲۰ق)، *جامع البیان عن تأویل القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، *العده فی اصول الفقه*، قم: تیز هوش.
- طیب حسینی، محمود، (۱۳۸۹ش)، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۸۷ش)، «بررسی مبانی فرامتنی چند معنایی در قرآن کریم»، *فصلنامه پژوهش و حوزه*، سال ۹، شماره ۱.
- عبدالتواب، رمضان، (۱۳۶۸ش)، *مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی*، ترجمه: حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- عسکری، ابوهلال، (۱۴۰۰ق)، *الفروق اللغویه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، *کتاب التفسیر*، تهران: المطبعة العلمیه.
- فراهیدی، خلیل، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: مؤسسه دارالهجره.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد، (۱۹۶۴م)، *الجامع لأحكام القرآن*، قاهره: دارالکتب المصریه.
- کلینی، محمد، (۱۳۸۹ش)، *الکافی*، قم: دارالحديث.
- محقق، مهدی، (۱۳۴۴ش)، *لسان التنزیل*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- محمدی، علی، (۱۳۷۰ش)، *شرح اصول فقه استاد محمد رضا مظفر*، قم: دارالفکر.

مخلوف عدوی، حسنین محمد، (۱۳۸۸ش)، *کلمات القرآن تفسیر و بیان*، تهران: بنیاد پژوهش های اسلامی.

مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹ش)، *تفسیر و مفسران*، قم: موسسه فرهنگی تمهید.

منقور، عبدالجلیل، (۲۰۰۱م)، *علم الدلاله اصوله و مباحثه فی التراث العربی*، دمشق: اتحاد الکتب.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۵ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

نسفی، محمد، (۱۳۷۶ش)، *تفسیر نسفی*، تهران: انتشارات سروش.

نوری، یحیی، (۱۳۸۵ش)، *اسلام و آراء و عقاید بشری*، تهران: انتشارات نور.

وحیدیان کامکار، تقی، (۱۳۹۰ش)، *بدیع از دیدگاه زیباشناسی*، تهران: سمت.

یاحقی، جعفر، (۱۳۷۲ش)، *فرهنگنامه قرآنی*، مشهد: آستان قدس رضوی.

یغمایی، حبیب، (۱۳۵۶ش)، *ترجمه تفسیر طبری*، تهران: انتشارات توس.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Abdul Tawab, Ramadan, (1368), Discussions in Jurisprudence and Linguistics, translated by: Hamidreza Sheikhi, Mashhad: Astan Quds Razavi.

Amoli, Seyyed Heider, (1368), Jame al-Asrar and Source of Al-Anwar, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

Asadi, Mohammad, (2006), Shadows and layers of meaning; An introduction to the theory of independent semantics of Quranic passages in the light of interpretive traditions, Qom: Bostan Kitab.

Askari, Abu Hilal, (1400 AH), al-Farooq al-Laghuyeh, Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House.

Ayashi, Muhammad bin Masoud, (1380), Kitab al-Tafseer, Tehran: Al-Mattaba Al-Alamiya.

Bahrani, Hashem, (1417 AH), al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Dar al-Tafsir.

Balkhi, Muqatil bin Sulaiman, (1975 AD), Al-Ashbah wa al-Nazzaer in Al-Qur'an al-Karim, Cairo: Al-Hiyeh Al-Masriyyah for the Book.

Bayzhaqi, Ahmad bin Ali, (1983), Al-Muhait Bulgat al-Qur'an, Qom: Ayatollah Marashi Library.

Bokharai, Mohammad, (1365), translated by Mahdi Derakhshan, Tehran: Tehran University Press.

- Esfraini, Shahfur bin Taher, (1375), Taj al-Tarjam fi Tafsir al-Qur'an for all ages, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Farahidi, Khalil, (1409 AH), Kitab al-Ain, Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- Firouzabadi, Muhammad bin Yaqub, (1415 AH), Al-Qamoos al-Muhait, Beirut: Dar al-Katb Al-Elamiya.
- Ibn Fares, Ahmad, (1404 AH), Al-Maqayis al-Lagheh, Qom: School of Islamic Studies.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, (1414 AH), Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Sekiit, Yaqub Ibn Ishaq, (1912 AD), Al-Azdad, Beirut: Al-Mattaba Al-Kathoulikiya.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (1360), Letters of Ibn Sina, Tehran: Bidar Publications.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (1405 A.H.), Logic of the Mashreqin, Qom: Ayatollah Marashi Library.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad, (1416 A.H.), Majum al-Fatawi, Madinah al-Nabi: Majma al-Malik Fahd for the printing of al-Musaf al-Sharif.
- Jurjani, Seyyed Sharif, (1360), Interpreter of the Qur'an, Tehran: Qur'an Foundation.
- Kilini, Mohammad, (2009), Al-Kafi, Qom: Dar al-Hadith.
- Makhlouf Adavi, Hasnain Mohammad, (2008), The Words of the Qur'an, Tafsir ve Bayan, Tehran: Islamic Research Foundation.
- Manqour, Abdul Jalil, (2001 AD), "Ilm al-Dalalah Usulah wa Nabsibah fi al-Trath al-Arabi", Damascus: Ittihad al-Katab.
- Marfat, Mohammad Hadi, (1379), Tafsir va Mafsaran, Qom: Tahmhid Cultural Institute.
- Meybodi, Abulfazl Rashiduddin, (1375), Kashf al-Asrar and Kitah al-Abrar, Tehran: Amirkabir Publications.
- Mohaghegh, Mehdi, (1344 AD), Al-Tanzil Language, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Mohammadi, Ali, (1370), Commentary on the principles of jurisprudence of Professor Mohammad Reza Mozafar, Qom: Dar al-Fikr.
- Mustafawi, Hassan, (1430 AH), Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an al-Karim, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Nasafi, Mohammad, (1376), Tafsir Nasafi, Tehran: Soroush Publications.
- Nouri, Yahya, (2008), Islam and Human Opinions and Opinions, Tehran: Noor Publications.
- Pahlavan Nejad, Mohammad Reza, (2019), "Equation of Qur'anic words in the light of relationships in semantic network theory", Qur'an and Hadith Science Quarterly, No. 10.

- Qortubi, Muhammad, (1964), Al-Jamee Lahakm al-Qur'an, Cairo: Dar al-Kitab al-Masriyyah.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1412 AH), The Words of the Qur'an, Qom: Dhu al-Qurabi Publications.
- Rahimian, Jalal, (2008), Construction of Persian Language, Shiraz: Shiraz University.
- Sajjadi, Jafar, (1367), Islamic Education Culture, Qom: Iran Translators Company.
- Sakkaki, Yusuf bin Abi Bakr, (1937), Miftah al-Uloom, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Tabari, Muhammad bin Jarir, (1420 A.H.), Jami al-Bayan on Tawheel al-Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1413 AH), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tabarsi, Mirza Hossein, (1408 AH), Mostadrak al-Wasail, Qom: Al-Al-Bayt Institute for Heritage.
- Tayyab Hosseini, Mahmoud, (2008), Multiple Meanings in the Holy Quran, Qom: Hozva and University Research Center.
- Tayyeb Hosseini, Seyyed Mahmoud, (2008), "Investigation of polytextual bases of multiple meanings in the Holy Qur'an", Research and Field Quarterly, year 9, number 1.
- Tusi, Muhammad bin Hassan, (1409 AH), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alam al-Islami School.
- Tusi, Muhammad bin Hassan, (1417 AH), Al-Iddah fi Usul al-Fiqh, Qom: Tiz Hoosh.
- Vahidian Kamkar, Taghi, (1390), novel from the aesthetic point of view, Tehran: Samt.
- Yaghmai, Habib, (1356), translation of Tafsir Tabari, Tehran: Tos Publications.
- Yahaghi, Jafar, (1372), Koranic Dictionary, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, (2008), Al-Kashaf, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
- Zanjani, Omid, (1367), research and investigation in the history of Sufism, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah.
- Zarkeshi, Muhammad bin Bahadur, (1997 AD), Al-Barhan, Beirut: Dar al-Marafa.
- Zhababi, Muhammad Hossein, (2008), Al-Tafsir and Al-Mufsarun, Cairo: Dar al-Kitab al-Diniyeh.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲
بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۸۵-۳۱۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244321.3746



20.1001.1.20083211.1402.16.2.11.9

نقد و بررسی شبهات آیات موهم ناسازگاری ادبی در قرآن کریم با استناد به قواعد رایج در شعر و نثر عربی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

مقاله برای اصلاح به مدت ۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

کرامت میری*

سید محسن میرباقری**

مژگان سرشار***

چکیده

کتب و مقالات زیادی در گذشته و حال پیرامون شبهه تناقض و تعارض آیات قرآن نوشته شده، لکن این آثار هرکدام از زاویه‌ای به موضوع نگاه کرده و بعضاً گونه‌ای خاص از شبهه اختلاف و تعارض را مورد بررسی قرار داده‌اند. ادعای ناسازگاری ادبی در قرآن زمانی می‌تواند مطابق با واقع باشد که با نظم و اسلوب موجود در شعر و نثر عرب سازگاری نداشته باشد. از این رو هنوز ضرورت دارد تا با بررسی شبهات محققان و مستشرقین معاصر پیرامون ناسازگاری ادبی آیات گونه‌های مختلف این شبهه را احصا نموده و ادعای مدعیان این شبهه را بصورت مصداقی مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این مقاله به روش تحلیلی و انتقادی با استفاده از نظر ادیبان و مفسران، موضع شبهه برخی آیات موهم ناسازگاری ادبی را با قواعد رایج در متون عربی تطبیق و مورد نقد و تحلیل قرار داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد بخشی از شبهات مربوط به ناسازگاری ادبی در قرآن به عدم تسلط کافی بر قواعد کم کاربرد موجود در شعر و نثر عربی برمی‌گردد چرا که قواعد ادبی و بلاغی قرآن از دو بخش عمومی و تخصصی تشکیل شده است که در سروده‌ها و متون عربی رایج و مرسوم است. ترکیب و نظم رایج در بسیاری از آیات موهم شبهه ادبی با قواعد کم کاربرد و ظریف، در شعر و نثر عربی مطابقت دارد. مبرهن است، منتقدان قرآن، تنها قواعد عام ادبیات عرب را معیار و ملاک ناسازگاری ادبی در آیات قرآن قرار داده‌اند.

واژگان کلیدی

ناسازگاری ادبی، تعارض در قرآن، شبهه در قرآن، قواعد ادبی.

* دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
molkemalakoot@gmail.com

** دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

dr.mirbagheri1401@gmail.com

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
sarshar2008@gmail.com



این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجوی است.

طرح مسئله

گروهی که به دنبال انکار الهی بودن قرآن هستند شبهاتی علیه آن مطرح کرده اند، یکی از این شبهات، شبهه تعارض ادبی آیات قرآن با قواعد ادبی زبان عربی است. شبهه کنندگان برای اثبات ادعای خود با گزینش برخی آیات و تطبیق آن بر قواعد زبان عربی رای به اختلاف و ناسازگاری ادبی در قرآن داده اند. این در حالیست که بزرگان و ادیبان عرب منبع استخراج و استشهاد تدوین و تنظیم صرف و نحو عربی را علاوه بر متن قرآن، اشعار و نوشته‌های قدیمی عرب دانسته اند. فراء در معانی قرآن می‌گوید: «ادیبان عرب اگر ترکیب و ساختاری خطا و اشتباه باشد در اشعار خود استعمال نمی‌کردند» (فراء ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۱۸).

مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن بی توجه به منبع استخراج و استشهاد زبان عربی، با تطبیق نظم و ساختار آیات قرآن بر قواعد عام و پر کاربرد، حکم به تعارض آیات قرآن با دستور زبان عربی داده اند، غافل از اینکه بسیاری از نکات ظریف، استثنائات و قواعد کم کاربرد ادبی و بلاغی قرآن در شعر و نثر قدیم عرب قابل استشهاد و استخراج است. بنابراین قبل از هر ادعایی پیرامون ناسازگاری ادبی در قرآن لازم است که آیات موهم اختلاف ادبی علاوه بر مطابقت با قواعد عمومی و پر کاربرد عربی با قواعد کم کاربرد ولی رایج در شعر و نثر عربی تطبیق و نتیجه رای نهایی در این باره صادر شود. به نظر می‌رسد با این روش می‌توان به بسیاری از شبهات ناسازگاری ادبی در قرآن پاسخ داد.

از طرفی پیدایش زنادقه و گسترش سرزمین‌های اسلامی و نیز کاربرد برخی اسلوب و ترکیب‌های خاص قرآن که به ظاهر با برخی قواعد رایج علم ادبیات عرب همخوانی نداشت و نیز وجود آیات مشکل و متشابه بر گسترش و تقویت این شبهه در نزد شبهه افکنان افزوده است. در اعصار مختلف دانشمندان علوم قرآن جهت پاسخگویی به ابهامات و شبهات مطرح شده تلاش‌های وافری داشته به گونه‌های مختلف از جمله تالیفات کتب به این شبهات پاسخ مستدل داده‌اند. از جمله نتایج این تلاشها دانشمندان اسلامی به تبیین آیات و الفاظ مشکل و متشابه قرآن کریم و ساماندهی پدیده تعدد قرائات و غیره منجر شد که نهایتاً ختم به پایه گذاری دانش‌هایی همچون؛ مشکل القرآن، متشابه القرآن و اختلاف قرائات و غیره گردید.

علی‌رغم اینکه این دانش‌ها درصدد رفع ابهامات و حل دشواری فهم واژه‌ها و عبارات، شبهات مطرح شده برآمده است، با این حال کار شبهه افکنی علیه قرآن به اینجا ختم نشد، در قرون اخیر شبهه‌کنندگانی اعم از خاورشناسان و برخی روشنفکران مسلمان، هرکدام با انگیزه‌های

متفاوت و شیوه های مختلف، همان شبهات ادبی را با ادبیاتی نوین و جدید مطرح کرده و درصدد اثبات اختلاف و ناسازگاری ادبی در قرآن برآمده‌اند. از این رو در نظر است در این پژوهش با بررسی و مطالعه شبهات منتقدان قرآن در عصر حاضر آیات موهم تعارض در منابع منتقدان احصاء با استناد به قواعد رایج در شعر و نثر عربی، با شیوه توصیفی و تحلیلی به این شبهات پاسخ قاطع و مستدل داده شود.

لذا در این پژوهش تلاش بر آن است که ابتدا منابع استخراج و استشهاد قواعد نحو عربی مورد بررسی قرار گیرد و در ادامه ساختار و نظم موجود در آیات موهم ناسازگاری ادبی را با ساختار و نظم متون عرب اعم از شعر و نثر تطبیق داده و بدین شیوه ضمن دسته بندی و بررسی شبهات ادبی آیات قرآن، این شبهات مورد تحلیل، تبیین و نقد قرار گیرد.

پیشینه تحقیق

در مورد موضوع پژوهش حاضر مطالعات اندکی انجام شده که در ادامه برخی از آنهایی که نزدیکی بیشتری با موضوع پژوهش دارند ارائه شده است.

در ابتدا علی‌اکبر ربیع نتاج در رساله دکتری خود با عنوان «نقد و بررسی نظریه ایگناس گلدتسیهر در زمینه وجود تعارض در نصوص قرآن کریم» در دانشگاه تربیت مدرس (۱۳۷۸ش) به نقد آراء گلدتسیهر پرداخته و به ادعای تعارض و اختلاف آیات مکی و مدنی پاسخ داده است. آراء گلدتسیهر در حوزه قرآن اعم از شبهه تعارض و غیر آن، موضع این پایان‌نامه بوده و بصورت مصداقی به شبهه تعارض در ساختار آیات مکی و مدنی ورود کرده است. پس از او بمانعلی دهقان منگابادی در مقاله «سیر تاریخی و عوامل ادعای موهم تناقض در قرآن»، در نشریه مقالات و بررسی‌ها (زمستان ۱۳۸۴) به سیر تاریخی شبهات پیرامون تعارض و تناقض در قرآن و عوامل ایجاد چنین شبهاتی پرداخته و از پرداختن به نقد و تحلیل شبهات پرهیز کرده است.

در ادامه این مسیر محمدعلی رضایی اصفهانی و محمدالله حلیم اف در مقاله «مبانی نظر مستشرقان در مورد تناقضات قرآن» که در نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان (بهار و تابستان ۱۳۸۸) منتشر شده صرفاً به مبانی نظری مستشرقان پیرامون تناقض در قرآن پرداختند، ولیکن به شبهات مطرح در این زمینه به صورت مصداقی ورود نکرده‌اند.

نکته جالب اینکه در سال ۱۳۸۹ همزمان سه پایان‌نامه در سه دانشگاه مختلف در رابطه با این موضوع نگاشته شده است که عبارتند از:

فرج اله تسخیری در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «ادعای تعارض آیات از نگاه خاورشناسان و نقد و بررسی آن‌ها بر اساس آراء مفسران و دانشمندان علوم قرآن در حوزه قصص و اهل کتاب و عذاب» در دانشگاه علوم و معارف قرآن (۱۳۸۹ش) روی دلایل قرآنی و روایی تعارض در قرآن مطالعه شده و تعدادی از آیات تعارض نما در حوزه قصص و اهل کتاب و عذاب و... را مورد نقد قرار داده است. در ادامه مرضیه دیانی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «رویکردهای عالمان اسلامی در حل مسئله‌ی تناقض و تعارض در قرآن» در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران (۱۳۸۹ش) ضمن بررسی سیر تاریخی شبهه‌ی تناقض و تعارض در قرآن، روش عالمان دینی در پاسخ به شبهه‌های مربوط به تناقض را مورد بررسی و کنکاش قرار داده است. پس از آنها نیز آزاده عصاره در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «نقد و بررسی نظریه وجود تناقض در قرآن کریم» در دانشگاه اصول دین (۱۳۸۹ش) به دنبال عدم اثبات کلی تناقض در قرآن با استفاده از آیات و روایت و سایر دلایل عقلی بوده و بصورت نمونه صرفاً چند آیات تناقض نما را مورد بررسی قرار داده است.

در ادامه مسیر تحقیق و پژوهش در این زمینه علیرضا حیدری در مقاله «نقد و بررسی نظریه برخی از مستشرقان در باب تناقض در آیات قرآن کریم» در نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی (بهار ۱۳۹۴) به برخی علل و عوامل شبهه تناقض در قرآن از دیدگاه مستشرقین پرداخته و بصورت مختصر چند آیه‌ی تناقض نما را مورد بررسی قرار داده است. پس از وی نیز فرهاد محمدی نژاد در مقاله «تناقض نمایی آیات پرسمان گناهکاران در قرآن کریم»، در دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث (پاییز و زمستان ۱۳۹۸) همان‌طور که از عنوان آن مشخص است تنها تناقض نمایی آیات سؤال و جواب گناهکاران در قیامت را نقد و بررسی کرده است.

۱. منابع استشهاد و استخراج تدوین قواعد ادبی

علم نحو پیوندی ناگسستنی با زبان قرآن دارد به اعتقاد بسیاری از پژوهشگران این علم زمانی اهمیت پیدا کرد که مخاطبان قرآن جهت فهم آیات و شناخت اعراب و جایگاه الفاظ و عبارات قرآن تلاش کردند، دستور زبان عربی را با استناد و استشهاد به این متن مقدس و سایر متون کهن عربی ضابطه مند نمایند. نتیجه این بذل توجه و تلاش‌های مخاطبان قرآن در طول تاریخ اسلام منجر به پیدایش علم نحو شد. طنطاوی می‌گوید:

«نتیجه اشتباهات و اختلافاتی که در قرن نخست هجری در قرائت پدید آمده بود علما را برآن داشت تا علم نحو و قواعد آن را تدوین نمایند تا قاریان قرآن از اعراب دقیق و جایگاه کلمات در آیات آگاهی یابند و مرتکب خطا نشوند» (طنطاوی، ۱۱۹ق، ص ۲۰).

فراء نیز در کتاب معانی قرآن مهم‌ترین حجت بر قواعد عربی را قرآن بر شمرده است (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۱۴). از روش برخی بزرگان نحو و ادب عربی همچون ابن مالک نیز می‌توان به این مهم دست یافت. ابن مالک برای پاسخ به یک شبهه ادبی هم به متن قرآن و هم به اشعار عرب استشهاد کرده است و شعر عرب و قرآن را سند قطعی یک قاعده نحوی دانسته است. به عنوان نمونه درخصوص جایز دانستن تقدم حال بر ذوالحالی که مجرور است برخلاف قواعد عام عربی به این شعر استشهاد کرده است: «وَسَبْقُ حَالٍ مَا بِحَرْفٍ جُرَّ قَدْ أَبَوَا وَلَا أَمْنَعُشَ قَفْدَ وَرَدَ» (رک: معرفت، ۱۳۸۵، ص ۴۴۹). ابن قتیبه دینوری نیز در خصوص پاسخ به شبهات ادبی قرآن معتقد است که دانشمندان علم نحو به تک تک این موارد پاسخ داده و به اشعار عرب در این باره استناد کرده‌اند (دینوری، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶).

همانطور که گفته شد قرآن تا آن زمان فاقد اعراب و نقطه بود. به‌عنوان مثال کلمه ای مثل (تتلوا) ممکن بود به صورت های مختلف نظیر (یتلوا)، (تتلوا) و (نبلوا) خوانده شود. از این رو برای مصون ماندن قرآن از خطا و اشتباه نیاز به وضع اعراب و نقطه گذاری برای حروف و کلمات قرآن ضروری به نظر می‌رسید، زیرا طبیعی بود که اقوام غیر عرب در روخوانی آیه‌های قرآن که هیچ نشانه و علامتی روی حرفها و کلمات آنها مشاهده نمی‌شد دچار اشتباه، لحن و لغزشهایی شوند. معرفت در خصوص ضرورت اعراب گذاری قرآن در کتاب علوم قرآنی می‌نویسد: هر فرد عرب زبانی، طبعاً کلمه (کتب) را در آیه «كَتَبَ رُبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» به صورت معلوم و همین کلمه را در آیه: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» به صورت مجهول می‌خواند. در حالی که غیر عرب تشخیص نمی‌داد که این کلمه معلوم است یا مجهول و این خود زمینه خطا و اشتباه در قرآن را فراهم می‌آورد (معرفت، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۲).

علی رغم اینکه دستور زبان عربی از قواعد رایج در شعر و نثر عربی استخراج شده است، بسیاری از قواعد کم کاربرد و ظریف این متون بصورت قاعده کلی و ساختارمند تنظیم نشده است. از این رو هرگونه ادعای اختلاف ادبی در قرآن باید علاوه بر تطبیق بر قواعد کلی و عام، با قواعد رایج در شعر و نثر عربی به عنوان منبع قواعد ادبی نیز مطابقت یابد، تا سازگاری و یا ناسازگاری آیات با ادبیات عرب آشکار گردد.

مدعیان اختلاف ادبی در قرآن بر این قواعد مرسوم در متون عرب تسلط کافی نداشته و از آن غفلت کرده اند. ذکر این قواعد مغفول و استشهاد به شعر و نثر عرب ذیل آیات موهم تعارض ادبی برای تسهیل در تحلیل و نقد این شبهات ضروری و راهگشاست. بنابراین بناست که علاوه بر دسته بندی آیات موهم ناسازگاری ادبی ذیل قواعد رایج در شعر و نثر عربی، شبهات ادبی پیرامون آیات قرآن با استناد به آن متون مورد نقد و تحلیل قرار گیرد. بنابراین همانطوریکه علمای عرب گفته اند منبع استخراج و استشهاد تدوین قواعد عربی علاوه بر متن قرآن اشعار و نوشته‌های قدیم عربی است و لذا ادیبان و پژوهشگران عرب جهت تبیین قواعد ادبی و بلاغی معمولاً به متون قدیم عرب اعم از شعر و نثر در کنار آیات قرآن استناد و استشهاد کرده‌اند.

۲. نقد شبهات ناظر به اختلاف ادبی در عدد

اسم‌های عربی از نظر عدد به (مفرد، مثنی و جمع) تقسیم می‌شوند، گاهی در آیات قرآن ساختار جمله مفرد است، اما اسم مثنی یا جمع بکار می‌رود و یا بالعکس. چنین اختلافی بین اسم‌ها و ساختار جمله دستمایه منتقدان قرار گرفته تا شبهه ناسازگاری ادبی در قرآن را مطرح نمایند. در این بخش آیاتی که عدم تناسب عددی الفاظ و عباراتشان دستاویز منتقدان قرار گرفته مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. ارجاع ضمیر به دو مرجع

در متون عرب اعم از شعر و نثر گاهی مرجع ضمیر مفرد، دو اسم است و بنا به دلایل ادبی و بلاغی و براساس ظرافت‌های کلامی ضمیر به یکی از دو مرجع خود ارجاع داده می‌شود و به تبع آن بر دیگری هم دلالت خواهد داشت. محققان معتقدند علاوه بر ضمیر این قاعده برای متعلق موصول و صفت نیز معمول است. شبهه کنندگان بی توجه به این قاعده رایج در متون عربی حکم به ناسازگاری ادبی آیاتی داده اند که از چنین نظم و ترکیبی برخوردارند. آیات موهم تعارض ادبی که مشمول این قاعده کم کاربرد ولی رایج در متون عرب هستند به شرح زیر می‌باشند:

الف) «يُخْلِقُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ» (توبه: ۶۲)

شبهه: ضمیر موجود در (يُرْضَوْهُ) که به (الله) و (رسول) بر می‌گردد، بصورت مفرد آمده است این در حالیست که می‌بایست مثنی می‌آمد (زقزوق، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵۲).

بررسی و نقد:

در آیه فوق ضمیر به یکی از دو اسم ارجاع شده، همین امر شبهاتی نسبت به این آیه ایجاد کرده است. دو نوع پاسخ به این شبهه داده شده است. پاسخ اول فلسفه‌ی استعمال چنین ترکیب و نظمی در قرآن را توضیح می‌دهد و پاسخ دوم مرسوم بودن چنین ترکیب و ساختاری در ادبیات عرب را تشریح کرده است. زمخشری می‌گوید:

«ضمیر در «یرضوه» از آن رو مفرد آمده که تفاوتی میان رضای خدای متعال و رضای پیامبرش نیست و رضای خدا، رضای پیامبر نیز می‌باشد؛ لذا برای توجه دادن مخاطب به این نکته به جای ضمیر مثنی از ضمیر مفرد استفاده شده است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷).

سیوطی نیز می‌نویسد:

«مراد «یرضوهما» است، بدین جهت مفرد آمده که رسول (ص) دعوت‌کننده مردم است و آن حضرت با مردم شفاهی سخن می‌گوید، و رضای او رضای پروردگار متعال است» (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۴).

ابن عاشور همین نظر را تایید کرده است و مرجع ضمیر را یکی از دو اسم می‌داند با این تفاوت که می‌گوید: ضمیر به «الله» برمی‌گردد چون اسم جلاله بوده و شان والاتری دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۳۶). سیبویه نیز با نگاه ادیبانه به آیه فوق چنین قاعده‌ای را در ادبیات عرب مرسوم دانسته و شواهدی از استعمال چنین ترکیبی در شعر عرب برای آن ذکر نموده است ایشان می‌گوید:

«خبر مبتدای اول یعنی «الله» محذوف است چرا که خبر مبتدای دوم یعنی «رسوله» بر آن دلالت دارد. همانند سخن شاعر که گفته است:

نحن بما عندنا و انت بما عندک راض والرای مختلف
در این سروده تقدیر مصرع نخست (نحن بما عندنا راضون...) است، اما «راضون» به سبب دلالت خبر مبتدای دوم بر آن حذف شده است» (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۷۲).

بر این اساس گاهی که مرجع ضمیر دو اسم می‌باشد، ضمیر می‌تواند به یکی از آن دو بازمی‌گردد و غالباً به دومی بر می‌گردد. سیوطی با بیان این قاعده مرسوم در ادبیات عرب آیاتی را ذکر می‌کند که به همین شکل آمده اند مانند: «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ وَ اِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ» (بقره: ۴۵)

که ضمیر در «إِنَّهَا» به «الصَّلَاةِ» بر می‌گردد (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۴). دینوری با ذکر ابیاتی بر مرسوم بودن این قاعده تاکید نمود است:

انَّ شَرْحَ النَّبَابِ وَ الشَّعْرِ الْا
نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَ أَنْتَ بِمَا
سود ما لم يعاص كان جنونا
عندك راض و الرأى مختلف

در این دو بیت شعر، ضمیر به یکی از دو اسم در مصرع اول ارجاع شده است (دینوری، ۱۳۹۰، ص ۴۱۴). بنابراین ارجاع ضمیر به یکی از دو اسم در ادبیات عرب رایج و استعمال آن در قرآن تعارضی با قواعد ادبی ندارد.

۲-۲. کاربرد دو یا چند گانه الفاظ و کلمات در عدد

در ادبیات عرب برخی کلمات کاربرد دو یا چندگانه دارند. گاهی در صورت مفرد هستند و در معنا جمع و بالعکس، گاهی لفظ مفرد است اما چون اسم جنس یا مصدر است از آن اراده جمع می‌شود، این شیوه استعمال الفاظ و کلمات علی‌رغم اینکه در سروده های عرب رایج بوده، از دید مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن دور مانده است و همین غفلت موجب شبهه ادبی در آیات زیر شده است:

الف) «كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا...» (توبه: ۶۹)

شبهه: در خصوص این آیه مدعیان اختلاف گفته اند اسم موصولی که به جمع بر می‌گردد (وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا) باید بصورت جمع بیاید در حالیکه بصورت مفرد (الذی) آمده است و در اصل می‌بایست به این شکل می‌آمد (وَ خُضْتُمْ كَالَّذِينَ خَاضُوا) (عربی، ۱۹۱۴م، ص ۴۵۴).

بررسی و نقد:

در این باره چند قول وجود دارد:

۱. در عبارت «وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا»، کلمه «الذی» اسم موصول جاری مجری و بدل از (مَنْ) و (ما) است که هم بصورت مفرد و هم جمع استعمال می‌شود. همانطوریکه در آیه فوق گفته شد در شعر عرب هم این قاعده بکار رفته است:

وَ اِنَّ الَّذِي حَانَتْ بِفَلَجِ دِمَاؤِهِمْ
هَمَّ الْقَوْمِ كُلِّ الْقَوْمِ يَا اُمَّ خَالِد

«الذی» در بیت اول به معنای (مَن) و در نقش (جمع) استعمال شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۸۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۶۶).

۲. در این آیه سیره و رفتار منافقان و کافران، به امت های پیشین همانند شده است و «الذی» در این آیه به مصدری باز می گردد که از فعل «خضتم» دریافت می شود. خداوند (خوض) منافقان و کافران در باطل را به (خوض) پیشینیان در باطل تشبیه نموده است نه به (خائضین) تا به جای (الذی) نیاز به (الذین) باشد. بدین ترتیب تقدیر آیه چنین است (خاضوا و خضتم کالخوض الذی خاضوا) (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۸). معرفت نیز همانند آیه فوق دیدگاهی شبیه به همین رأی دارد و این ترکیب را از باب استعاره ترشیحی می داند (معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۴۱۴). پس در اینجا تشبیه شخص به شخص نیست که ناچار «الذی» را به معنی «الذین» (جمع) گرفته شود، بلکه تشبیه عمل به عمل است.

۳. در اصل موصول (الذین) و جمع بوده که بخاطر تخفیف (ن) آن حذف شده و به (الذی) تبدیل شده است. حذف (ن) الذین در شعر و ادبیات عرب مرسوم بوده است. همانند:

و إن الذی حانت بفلج دماؤهم هم القوم کل القوم یا أم خالد

ابن عاشور می گوید این قاعده مطابق با زبان هذیل و تمیم می باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۸). نهایتاً آنچه مسلم است این است که هر کدام از این برداشت ها هم شواهد قرآنی دارد و هم شواهدی از اشعار عرب و لذا این آیه حمل بر هر کدام از این برداشت ها شود اختلافی با قواعد لغت عربی پدید نخواهد آمد.

۲-۳. استعمال جمع کثرت بجای قلت و بالعکس

عرب هر دو جمع کثرت و قلت را به جای یکدیگر به کار می برد؛ زیرا قدرمشترک آن دو جمع بودن است بعلاوه اینکه استعمال چنین قاعده ای در شعر عرب رایج است، بنابراین کاربرد چنین قاعده ای در قرآن بنا به دلایل بلاغی و ظرافت های کلامی تعارضی با ادبیات عرب ندارد لکن شبهه کنندگان مدعی ناسازگاری ادبی در آیاتی هستند که چنین استعمالی داشته اند مانند:

(الف) «و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۲۸)

(ب) «و قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً» (بقره: ۸۰)

ج) «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» (بقره: ۱۸۴-۱۸۳)

شبهه: اشکال کنندگان مدعی شده اند که در این آیات جمع قلت و کثرت نادرست بکار رفته است. گفته اند: صواب این بود که در آیات اول و دوم (قروء) و (معدوده) بصورت جمع قلت (اقراء) و (معدودات) بکار می‌رفت و بالعکس در آیه سوم (معدودات) می‌بایست بصورت جمع کثرت (معدوده) استعمال می‌شد (عربی، ۱۹۱۴م، ص ۴۵۲).

بررسی و نقد:

کلمه «قروء» جمع کثرت بوده و جمع قلتش «اقروء» و «اقراء» می‌باشد. در این آیه بدلیل کلمه (ثلاثه) برخی شبهه کرده اند که می‌بایست در این آیه جمع قلت «اقراء» بکار می‌رفت، در جواب باید گفت به این دلیل جمع کثرت به کار رفته است که حواله به مطلقات شده است، و اگر هر مطلقه‌ای را سه قرء باشد تعداد کثیری می‌شود بنابراین جمع کثرت مناسب آن خواهد بود. برخی نیز معتقد هستند که بجای «ثلاثه قروء» یک «اقراء» در تقدیر می‌باشد و گفته اند منظور «ثلاثه أقرأ من قروء» می‌باشد. گروهی دیگر «قروء» را از متشابهات لفظی دانسته که به دو معنی بکار می‌رود و دو نوع جمع دارد. یکی جمع «قروء» به معنی پاکی و یکی دیگر «اقراء» به معنای حیض است. در این آیه به معنی پاکی است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۶۰).

زمخشری می‌نویسد:

«اگر اشکال شود که چرا تمییز، کثرت است نه قلت و حال آنکه باید به جای «قروء»، «اقراء» باشد؟ در پاسخ می‌گوییم که عرب هر دو جمع را به جای یکدیگر به کار می‌برد؛ زیرا مجوز این کار را قدر مشترک آن دو که جمع بودن است، می‌داند، همان‌سان که در کاربرد «أنفسهن» این گونه عمل شده است؛ چراکه «انفس» هم به معنای «نفوس کثیره» است. افزون‌براین، شاید در عصر نزول برای جمع بستن «قروء»، واژه «قروء» پر کاربردتر از «اقراء» بوده است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷).

ایشان به این مصرع دوم از شعر زیر استناد کرده است:

لما ضاع فيها من قروء نساك

مؤئلة مالا و في الحي رفعة

همین رأی را فخر رازی نیز نقل کرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۵). پاسخ زمخشری مبتنی بر شواهد متنی در ادبیات عرب است و کاملتر از پاسخهای دیگر است. منتقدانی هم چون هاشم العربی بی توجه به پاسخ محققان ادبیات عرب، اقدام به شبهه افکنی کرده اند. بر اساس رأی زمخشری شبهه در آیات بعدی نیز پاسخ داده می‌شود. در این آیات نیز همین اتفاق افتاده است، در آیه سوم معدودات جمع قلت است در جایگاه کثرت بکار رفته است. بطور کلی می‌توان گفت معدودات در لغت، بیشتر برای عدد کم، بکار می‌رود اگر چه هر عددی زیاد و یا کم معدود (شمرده شده) است. همچنانکه در آیه «و شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةً» (یوسف: ۲۰) آمده است. با این توضیحات ادعای منتقدان بسیار سطحی و ناشی از نا آگاهی نسبت به قواعد مرسوم در متون عربی است.

۴-۲. تغییر صورت واژه های غیر عربی

عادت عرب این است که واژه های غیر عربی را تغییر می‌دهد. قرآن نیز در نظم خود از این شیوه عرب پیروی کرده است. شبهه کنندگان بدون توجه به این روش عرب استعمال چنین کاربردی در قرآن را ناسازگاری ادبی تلقی کرده و حکم به تعارض ادبی آیات قرآن با دستور زبان عربی داده اند. آیات مورد ادعای شبهه افکنان به شرح زیر می‌باشد:

الف) «سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (الصافات: ۱۳۰)

ب) «وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ، وَطُورِ سِينِينَ، وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ» (تین: ۱-۳)

شبهه: برخی مدعیان اختلاف ادبی در قرآن پنداشته اند در آیات فوق اشتباه فاحش ادبی رخ داده است زیرا (الیاسین و سنین) باید با صیغه مفرد می‌آمدند ولی با صیغه جمع آمده اند، لذا گفته شده در اینجا رعایت روی آیات موجب اشتباه ادبی شده است (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۷۵؛ عربی، ۱۹۱۴م، ص ۴۵۱).

بررسی و نقد:

قریب به اتفاق محققان اسلامی اشتقاق این واژه ها را صحیح نمی‌دانند، بلکه سنین را همان واژه سینا و واژه ای بیگانه که نام محلی است قلمداد کرده و الیاسین را همان اسم خاص الیاس می‌دانند که معرب شده است. نحاس می‌گوید:

«این واژه ها اعجمی بوده و یک معنی و یک موضوع دارند و این رسم عرب است که واژه های اعجمی را تغییر می دهد مثلاً؛ ابراهیم و ابرهام همچنین سیناء و سینین، الیاس و الیاسین و یس در قرائت «سلام علی آل یاسین» به یک معنا هستند» (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۹۵).

معرفت نیز می نویسد:

«عادت عرب این است که واژه های بیگانه را تغییر می دهد. الیاس نیز واژه ای غیرعربی است. در زبان عبری نیز نام الیاس دو گونه آمده است. قرآن کریم نیز در کاربرد واژه های معرب به استعمال عرب نظر داشته است. در نتیجه واژه الیاسین برخلاف گمان هاشم عربی اساساً جمع نیست. معرفت برای اثبات این قاعده به این شعر عرب استناد کرده است:

لو أنّ عندي مائتي درهم
لجاز في آفاقها خاتامي

در این شعر درهم به درهم تغییر پیدا کرده است» (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۴۶۵).

و اما در خصوص واژه سینین بدوی با نقد دیدگاه جفری، می نویسد:

«اشتقاق کلمه «سینین» (تین: ۲) نادرست است، چون این کلمه، تغییر یافته واژه «سیناء» (مؤمنون: ۲۰) است که وزن [فاصله آیه ها در سوره تین] چنین تغییری را اقتضا نموده است» (بدوی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۹).

معرفت در مورد واژه سینین نیز معتقد است این شبهه برخاسته از تجاهل هاشم عربی است، زیرا لفظ سینا به دو صورت - سیناء و سینیم - در عهد قدیم به کار رفته است. در واقع واژه «سینین» معرب واژه «سینیم» است زیرا قلب میم به نون در میان اعراب مرسوم است و با مراعات روی هم تناسب دارد (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۴۶۴). معرفت با توجه به نشانه ای که موجود است احتمال جمع بودن سینین را می پذیرد، اما جمع الیاسین را رد می کند. البته برخی اختلاف بین واژه های مذکور را بدلیل اختلاف در لهجه می دانند، که ناشی از همان اعتقاد به وجود لهجه های متفاوت در قرآن است بطور مثال برخی گفته اند سینین به لهجه حبشه و سینا به لهجه نبطی در قرآن آمده است (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۳۳).

بهر حال اینکه منتقدین این واژه ها را جمع سالم در نظر گرفته و دلیل آن را رعایت روی می دانند تا بدین بهانه قرآن را دارای ناسازگاری ادبی بدانند کاملاً با نظر محققان و ادیبان عرب

مخالف است. آیا این جماعت می‌توانند به شاعر عرب زبانی که (درهم) را (درهام) استعمال کرده هم ایراد بگیرند؟!

۳. نقد شبهات ناظر به اختلاف ادبی در جنس

برخی کلمات و الفاظ آیات قرآن در ظاهر از نظر جنس (مذکر و مونث) تناسب و هماهنگی ندارند و این دستاویز به شبهه تعارض آیات قرآن با قواعد ادبی دامن زده است. شبهات ناظر به جنس در آیات قرآن انواع مختلف دارد که با استفاده از شعر و نثر ادبیات عربی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند.

۳-۱. کاربرد دو گانه کلمات عربی در جنس

همانطوریکه قبل از این گفته شد برخی کلمات عربی کاربرد دو گانه دارند این کاربرد علاوه بر عدد در جنس کلمات (مذکر و مونث) نیز مرسوم است. بدین شکل که گاهی اوقات بدلائل بلاغی و یا ظرائف کلامی کلمه ای مذکر در نقش مونث و کلمه ای مونث در نقش مذکر استعمال می‌شود. یا از کلمه ی مذکری در معنا، اراده مونث می‌شود و بالعکس. این نوع استعمال در سروده های نیز عرب مرسوم است. آیاتی که بدلیل استعمال این قاعده مورد نقد قرار گرفته اند:

(الف) «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف: ۵۶)

(ب) «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» (شوری: ۱۷)

شبهه: در این دو آیه مدعیان اشکال کرده اند که کلمه (قریب) خبر است و با توجه به اسم حروف مشبیه بالفعل که در دو آیه مونث ذکر شده، صحیح آن بود که بصورت (قریبه) مونث به کار می‌رفت اما مذکر بکار رفته است (زقزوق، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸۶).

بررسی و نقد:

در ابطال این شبهه نکاتی قابل طرح است که به تعدادی از این موارد اشاره می‌شود:

اول؛ ارجاع لفظ «قریب» به معنای دو لفظ «رحمت» و «الساعة» می‌باشد. زیرا معنای «رحمت» غفران یا رضوان و معنای «الساعة» بعث می‌باشد که مذکر هستند (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۹۹).
دوم؛ ارجاع «قریب» به صفت مقدر و محذوف در هردو آیه می‌باشد. در آیه اول ارجاع به صفتی که مذکر و تقدیر آن (شی یا امر قریب) بوده و در آیه دوم تقدیرش (مجیها) می‌باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۱۱۱).

سوم؛ «قرب» مصدر است و همانطوریکه گفته شد اسم مصدر بر صیغه مذکر و مونث و جمع هم حمل می‌شود (طبری ۱۴۱۲، ۱:۱۴۸).

چهارم؛ کلمه «رحمت» و «الساعة» هر دو مونث مجازی هستند نه حقیقی و لذا مجاز است که صفت یا خبرشان بصورت مذکر یا مونث آورده شود (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۸۴؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۱۱۱). از همه مهمتر اینکه آنچه در کلام برخی ادبای عرب مشهود است آن است که «قرب» دو کاربرد دارد یکی در معنای مسافت و دیگری قرابت، قرب به معنای قرابت و نسبت مونث می‌آید اما در معنای مسافت بصورت مذکر و مونث است و اینجا در معنای مسافت است (بعوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۹۹).
فراء در معانی القرآن نیز با تأیید این قول می‌گوید:

«همانطوریکه در آیات دیگر قرآن آمده «و ما هي مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٍ» و «و ما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا» در شعر عرب نیز این چنین ترکیبی استعمال شده است:

عشبة لا عفرأ منك قربة فتدنو ولا عفرأ منك بعيد
قرب و بعید در معنای نسبت مونث می‌آیند اما در معنای مسافت می‌توانند هم مذکر و هم مونث باشند» (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۳۸۱).

بهرحال در این باره محققان اسلامی دلایل زیادی مطرح کرده اند که از همه مهمتر کاربرد دوگانه این واژه در ادبیات عرب است.

۳-۲. کسب تأنیث و تذکیر مضاف از مضاف الیه

مرسوم است در زبان عربی اگر مضاف قابل حذف باشد، مضاف الیه (ثان) می‌تواند تأنیث خود را به مضاف بدهد. ادیبان عرب از این قاعده تحت عنوان «کسب تأنیث» نام برده اند و به شعر عرب استشهاد کرده اند. شبهه کنندگان برخی آیاتی را که از این قاعده پیروی کرده اند مخالف قواعد عربی می‌دانند. در ادامه یک نمونه ذکر می‌شود:

(الف) «و قِيلَ لَهُمْ دُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» (سجده: ۲۰)

شبهه: مدعیان اختلاف ادعا کرده اند در این آیه علی رغم اینکه (نار) مونث است، موصول (الذی) مذکر آمده است در صورتی که مناسب آن بود که مونث بکار برده شود (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱).

بررسی و نقد:

اینکه موصول مذکر برای اسم مونث آمده بر اساس یک قاعده ادبی است که ابن مالک در شعر خود از آن بنام کسب تانیث و تذکیر مضاف از مضاف الیه نام برده است چنانکه در همین باره گفته است:

وربما أكسب ثانیاً أوّلاً تأنیثاً إن كان لحذف موهلاً

یعنی اگر مضاف قابل حذف باشد، مضاف الیه (ثان) می تواند تانیث خود را به مضاف بدهد نمونه ای از قاعده یاد شده را در شعر أعشی می یابیم:

وتشرق بالقول الذي قد أذعته كما شرقت صدرُ القناة من الدّم

در مصرع دوم با آنکه واژه «صدر» مذکر است، ولی فعل «شرقت» که عامل آن است، مؤنث آمده؛ زیرا «صدر» به «قنأه» اضافه شده و از آن کسب تانیث کرده و اگر کلمه «صدر» را حذف کنیم، اشکالی در معنی پیش نمی آید (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۹۶). بنابراین بر اساس این قاعده ادبیات عرب نه تنها ایرادی بر آیه فوق نیست بلکه کاملاً منطبق بر یک قاعده ادبی عربی است زیرا در این آیه «عذاب» بعنوان اسم مذکر از مضاف الیه «النار» که مونث است، کسب تانیث نکرده و بر اصل خود باقی مانده و لذا موصول هم به تبع مضاف مذکر آمده است. البته زرکشی این ساختار اسم موصول مذکر «الذی» برای «عذاب النار» را بر اساس قاعده دیگری تفسیر نموده است، ایشان می گوید:

«دلیل آن این است که کلمه «نار» در جمله «ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ» جای ضمیر نشسته و چون بر اساس قواعد عرب، ضمیر قابل وصف نیست، جایگزین آن نیز قابل وصف نمی باشد؛ لذا در این آیه، خود مضاف یعنی «عذاب» وصف شده و از همین رو «الذی» مذکر آمده است» (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۹۱).

برخی نیز الذی را وصف نار می‌دانند و معتقدند در اینجا «الذی» معنای «نار» یعنی جحیم یا حریق را وصف کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۳۵). هرچند بر اساس نظر ابن مالک قول اول صحیح تر و منطقی تر به نظر می‌رسد اما هر کدام از اقوالی که محققان زبان عرب و مفسران قرآن بیان کرده اند براساس قاعده ای مرسوم در زبان عربیست.

۴. نقد شبهات ناظر به اختلاف در اعراب کلمات

مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن گاهی اعراب الفاظ قرآن اعم از (رفع و نصب و جر) را دستاویز شبهه ادبی قرار داده اند. بنابراین در این بخش آیاتی که اعراب الفاظ و عباراتشان مورد اشکال منتقدان قرار گرفته، دسته‌بندی و شبهاتشان مورد نقد و تحلیل قرار می‌گیرد.

۴-۱. کاربرد قاعده مدح و اختصاص در زبان عربی

گاهی شبهات مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن ناشی از غفلت از قاعده مدح و اختصاص بوده است که در زبان عربی استعمال فراوان دارد و ادیبان عرب جهت تبیین این قاعده به شعر و نثر عربی نیز استشهاد کرده اند.

الف) «لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَ مَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَ الْمُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ اُولٰٓئِكَ سَنُوْتِيْهِمْ اَجْرًا عَظِيْمًا» (نساء: ۱۶۲)
ب) «وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عَاهَدُوْا وَالصَّابِرِيْنَ فِي الْبَاسِءِ وَالصَّرَّاءِ وَجِيْنَ الْبَاسِ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ» (بقره: ۱۷۷)

شبهه: در آیه اول علی رغم اینکه واژه های (الراسخون، المؤمنون و المؤمنون) مرفوع هستند واژه (مقیمین) که در جایگاه رفع است منصوب شده است. در آیه دوم نیز در خصوص (صابرین) همین موضوع مطرح است چون معطوف علیه (الموفون) مرفوع است پس باید معطوف (الصابرین) نیز مرفوع باشد اما منصوب آمده است (گلدتسیهر، ۱۴۰۳ق، ص ۶۸؛ بلاشر، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱).

بررسی و نقد:

روایاتی مبنی بر لحن در این آیه از عائشه نقل شده است و عثمان نیز از وجود لحن در مصحف عثمانی خبر داده است (ر.ک: زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۸؛ ابو عمرودانی، بی‌تا، ص ۱۲۲).

بنابراین چنین روایاتی دستمایه منتقدانی چون گلدتسیهر و بلاشر قرار گرفته است تا اختلاف اعراب، در این آیات را ناسازگاری ادبی در قرآن قلمداد نمایند. بسیاری ادیبان و مفسران ضمن رد این روایات مبتنی بر لحن پاسخ ادبی به این شبهات داده اند. ابن قتیبه دینوری همه موارد ذکر شده در روایت عثمان و عائشه را که مدعیان ناسازگاری ادبی به آن تمسک بسته اند، اشتباه و لحن در قرآن به حساب نیاورده، بلکه آنان را اختلاف بین کتابت و قرائت می‌داند و معتقد است که دانشمندان علم نحو به تک تک این موارد پاسخ داده و به اشعار عرب در این باره استناد کرده‌اند (دینوری، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶).

زمخشری علت نصب دو واژه در آیات فوق را اینچنین بیان می‌کند:

«نصب کلمه «المقیمین» در آیه مذکور که قبل و بعد از آن مرفوع است، از باب (نصب علی المدح لیسان فضل الصلاة) است و می‌گوید این باب وسیعی در ادبیات عرب بوده و سیبویه آن را در بخشی بنام (ما ینتصب فی التعظیم و المدح) تشریح کرده است» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۴).

وی در خصوص نصب واژه «الصابرین» در آیه (بقره: ۱۷۷) نیز می‌گوید:

«منصوب است از باب قاعده‌ی (مدح و اختصاص) و دلیل آن را برتری صبر در سختی‌ها بر سایر اعمال می‌داند» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۰).

با این عبارات کوتاه علاوه بر بیان علت نصب این دو کلمه، هدف این امر را نیز بیان نموده است چرا که وی معتقد است این اختصاص و مدح برای بیان جایگاه رفیع نمازگزاران حقیقی در آیه اول و صابران در آیه دوم می‌باشد. نحاس نیز ضمن تایید قاعده مدح و اختصاص، از قول سیبویه اینگونه استعمال را شیوه‌ای پر کاربرد در زبان عربی می‌داند و به این دو بیت شعر استناد می‌کند:

سَمَّ العِداة و آفة الجزر
و الطیبون معاقد الأزر

لا یبعدن قومی الذین هم
النازلین بكل معترك

در این بیت شعر (نازلین) خبر بوده و اعراب آن از باب مدح و تعظیم نصب آمده است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۴۹). ابو عبیده نیز این تغییر اعراب رفع به نصب را همانند اشعار فوق

از باب تغییر سبک و اسلوب پرکاربرد می‌داند (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳). طبری نیز جهت نشان دادن چنین کاربردی در ادبیات عرب به این اشعار استناد می‌کند:

إلى الملك القرم و ابن الهمام و لیث الکتیبه فی المزدحم

در این بیت (لیث الکتیبه) از باب مدح منصوب است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۹). چنانکه ملاحظه شد بسیاری از محققان عرب مستند به اشعار عربی، استعمال این قاعده در آیات فوق را مرسوم و از باب قاعده (مدح و اختصاص) دانسته‌اند.

۲-۴. کاربرد چندگانه (إِنَّ) در ادبیات عرب

در زبان عرب حرف (إِنَّ) از حروف مشبیه بالفعل کاربردهای مختلفی دارد و در نقش‌های متفاوتی استعمال شده است. عدم شناخت این نقش‌ها بستر شبیه‌ناسازی ادبی در قرآن را برای شبیه‌افکنان ایجاد نموده است. آیات زیر بدلیل کاربرد نقش متفاوت حرف (إِنَّ) مورد شبیه قرار گرفته‌اند:

الف) «قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ» (طه/۶۳)

شبیه: کلمه «هذان» با وجود اینکه اسم «ان» است بصورت مرفوع آمده در صورتیکه می‌بایست بصورت منصوب (هذین) بکار برده می‌شد (نولدکه، ۲۰۰۴م، ج ۳، ص ۴۴۴).

بررسی و نقد:

یکی از آیاتی که در روایات مبتنی بر لحن از عائشه و عثمان به آن اشاره شده، همین آیه قرآن است. ادیبان و مفسران قرآن بی توجه به روایات مبتنی بر لحن با استناد به قواعد ادبیات عرب و مستند به متون زبان عربی و جوهری را در پاسخ به این شبیه مطرح نموده‌اند که به شرح ذیل می‌باشد:

۱. وجه اول قول فراء است ایشان با بیان اشعاری از زبان اقوام عرب معتقد است که (الف) در این باب جاری مجرای (یا) می‌باشد، مثل (الَّذین) که در هر سه حال رفع و نصب و جرّ به یک صورت می‌باشد: «فقالوا: الَّذِينَ، فی الاحوال الثَلَاث» (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۱۸۳). فراء این وجه را به این دلیل اختیار کرده که معتقد است استعمال تشبیه به سه حالت با (الف) در ادبیات عرب

مرسوم است و برای اثبات ادعای خود برای هر سه حالت شواهدی را ذکر کرده است همانند: «هذان اخواک، و رایت اخواک، و مررت باخواک و...».

۲. این وجه را که برخی قدما از نحویون گفته اند این است که ضمیر «إنه» در عبارت «إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ» در تقدیر است، آن ضمیر اسم و «هذان» خبر «ان» می‌باشد و لذا خبر «ان» هم مرفوع است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۷۲). گفته شده که این وجه ضعیف است زیرا در این صورت «لساحران» خبر «هذان» می‌شود و در ادبیات عرب (لام) بر سر خبر نمی‌آید (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۳۴۹). البته برخی با ذکر برخی اشعار گفته اند (لام) بر سر خبر در ادبیات عرب استعمال می‌شود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۱۶۰).

۳. ابوعبیده از برخی ادیبان نقل می‌کند که «ان» در اینجا به معنی (نعم) است همانند این شعر عرب:

فمن يك أمسي بالمدينة رحله فإني و قيار بما لغريب

پس مطابق با چنین کاربردی در شعر عرب قرآن نیز در تقدیر بجای «إِنَّ هَذَانِ»، (نعم هذان لساحران) استفاده کرده است (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۲۹). البته به نقل از کوفیان گفته شده که «ان» به معنای (ما) نافیه است و برای اثبات آن از سایر آیات قرآن و متون ادبیات عرب هم شاهد مثال ذکر کرده اند، در قرآن آمده است: «وَإِنْ نَطْنُكَ لَمِنَ الْكَافِرِينَ» (شعراء: ۱۸۶).

۴. برخی نیز می‌گویند: «ان» مخففه از مثقله است و اسم آن محذوف و «هذان» خبر آن است، حرف (لام)، «لساحران» هم برای فرق میان «ان» مخففه و «ان» شرطیه آمده است یا فرق میان «ان» مخففه و «ان» نافیه آمده است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۳۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۷۲). «ان» مخففه از مثقله مثل مشدده عمل نمی‌کند، یعنی در لفظ شباهت دارد ولی در عمل بر روی اعراب اسم و خبر خودش تاثیر ندارد (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۸۳).

به نظر می‌رسد وجه چهارم بدلیل اینکه هم کاملاً مطابق با قرائت معروف است و هم قاعده (ان) مخففه یک قاعده مرسوم و شایع در ادبیات عرب است از مابقی وجوه قویتر باشد. طباطبایی هم در تایید این نظر گفته که «ان» مشبهه به فعل، به خاطر همین که مخفف شده از عمل ملغی گشته و نصب به اسم و رفع به خبر نداده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۴۵).

۵. نقد شبهات ناظر به جملات ناتمام

برخی مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن ادعا کرده اند که آیات زیر دارای جملات ناتمام است و این باعث ابهام در معنای آیات شده است. این در حالیست که ایجاز و اختصار بلاغی نه تنها در کلام عرب ابهام ایجاد نمی‌کند بلکه از صناعت شایع زبان عربی است و در متون عرب استعمال فراوان دارد.

۵-۱. کاربرد قاعده (حذف ما یُعلم جائز) در ادبیات عرب

در آیات زیر ایجاز و اختصار به دلیل جلوگیری از اطناب بوده است زیرا معنای قسمت حذف شده از قسمت دیگر کلام فهمیده می‌شود و این صنعت بلاغی در زبان و ادبیان عرب از ظرافت‌های کلامی محسوب شده و کاربرد فراوان دارد. شبهه کنندگان بدون توجه به این قاعده در آیات زیر حکم به ناسازگاری ادبی داده اند.

(الف) «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ» (نور: ۱۰)

(ب) «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رءُوفٌ رَحِيمٌ» (نور: ۲۰)

شبهه: در آیات فوق شرط بدون جواب وجود دارد، اگر فضل خدا نبود چه می‌شد؟ این عدم پاسخ موجب ابهام و تصور انواع جوابها می‌شود (سها، ۱۳۹۳، ص ۸۵۸).

بررسی و نقد:

در این آیات برخلاف ادعای سها که مدعی است حذف جواب شرط در معنای آیه ابهام ایجاد شده است؛ باید گفت در کلام لزوما حذف بدلیل اختصار و ایجاز موجب ابهام نمی‌شود، زیرا جایی که قرینه ای روشن وجود دارد، برای جلوگیری از اطناب، بخش معلوم کلام حذف می‌شود. این حذف براساس قاعده ای است که می‌گوید: (حذف ما یُعلم جائز) (زجاج، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۹۱۰). چیزی که معلوم باشد، جایز الحذف است اگر آورده شود یا از باب تأکید است یا حشو زائد. بنابراین در خصوص جواب شرط در این دو آیه به گفته‌ی فراء متروک الجواب است، چون معنای کلام معلوم و آشکار است (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۲۴۸).

شیخ طوسی نیز می‌گوید:

«جواب شرط از این جهت حذف شده که بخش دیگری از کلام بر جواب دلالت دارد و نمونه‌ی چنین ساختاری در کلام عرب هم رایج و شایع است» (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۰۹).

مفسران و ادیبانی چون بیضاوی، زمخشری و فخر رازی ضمن اعتقاد به حذف جواب شرط در این آیات بدلیل روشن بودن معنای کلام جواب شرط را اینطور معنا کرده اند: که فضل و رحمت خدا در این آیات موجب ممانعت از عقوبت یا عذاب و یا کتمان گناهان شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۰۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰۱۷). حذف جواب «لو» بدلیل روشن بودن معنای کلام تنها در این آیات اتفاق نیفتاده است، چنین شیوه‌ای در سایر آیات قرآن و کلام عرب شایع است. نمونه‌هایی از این اسلوب در قرآن و کلام عرب در منابع تفسیری ذکر شده است. همانند آیه «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» (تکاثر: ۵) یا این شعر عرب:

كذب العواذل لو رأيت مناخنا بحزير رامة و المطي سوام

همچنین در این متن عربی (لو ذات سوار لظمتنی) جواب لو حذف شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۰۱).

سها به عبارت «لَوْ أَهْمُ كَانُوا يَهْتَدُونَ» در آیه «فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَرَأُوا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّكُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ» (قصص: ۶۴) نیز اشکال وارد کرده و گفته در اینجا نیز جواب «لو» مشخص نیست و باعث ابهام در آیه شده است (سها، ۱۳۹۳، ص ۸۵۸). این در حالیست که در این آیه هم مثل آیات فوق معنای کلام روشن است و همین باعث حذف جواب شرط شده است. ابوالفتوح رازی می‌گوید:

«کلام بر جواب شرط دلالت دارد بنابراین در اینجا با توجه به معنای آیه، عبارت «لما رأوا العذاب» در تقدیر است» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۱۵۷).

برخی نیز می‌گویند:

«تقدیر کلام این است که اگر هدایت یافته بودند، به طریقی از راههای حيله، عذاب را از خود دفع می‌کردند» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۸۳).

بنابراین حذف جواب «لو» در جایی که معنای جمله از سایر عبارات آیه کاملاً روشن است نه تنها ناسازگاری ادبی محسوب نمی‌شود بلکه نوعی ایجاز و اختصار در سخن است، که از امتیازات قرآن محسوب می‌شود.

۲-۵. حذف و اختصار بدلیل شناخت کلام

گاهی حذف و اختصار کلام نه بدلیل جلوگیری از اطناب بلکه بدلیل شناخت و عظمت کلام است و متکلم با ظرافت و اسلوب خاص ضمن فهماندن مطلب از ذکر مطلب شنیع جلوگیری می‌کند. این فن و صنعت بلاغی علاوه بر قرآن در ادبیات عرب نیز رایج و مرسوم است.

الف) «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْتَمَعُوا أَن يُجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (یوسف: ۱۵)

شبهه: هاشم العربی در نقد این آیه معتقد است که جواب «لما» در این آیه داده نشده و لذا آیه کامل نیست و بخشی از آن حذف شده است (عربی، ۱۹۱۴، ص ۴۵۵).

بررسی و نقد:

در خصوص جواب «لما» در این آیه بطور کلی دو قول از علمای عرب نقل شده است:

۱. قول کوفیها: جواب «لما»، کلمه «أَوْحَيْنَا» است و (واو) آن زائده یا برخی گفته اند صله است و معنای آن این است (أجمعوا أن يجعلوه في غيابت الجب أوحينا اليه) مانند این آیه قرآن: «فَلَمَّا أَسْلَمُوا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ وَ نَادَيْنَاهُ» که جواب «لما» عبارت «نادیناه» می‌باشد و یا این شعر امرؤ القیس:

فلما أجزنا ساحة الحي و انتحي بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل

تقدیر لما در این شعر (انتحی) است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۵۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۱۴۲).

۲. قول بصریها: جواب «لما» محذوف و در تقدیر است. برخی مثل شیخ طوسی گفته اند: تقدیرش (عظمت فتنهم أو کبر ما قصدوا له) می‌باشد (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۰۹). طباطبایی نیز قائل به حذف جواب «لما» است و درباره فلسفه حذف جواب «لما» گفته است این حذف از فنون بلاغت است زیرا شناخت و عظمت این حادثه دردناک ایجاب کرد که گوینده از بیان آن سکوت نماید. همانطوریکه گوینده‌ای که می‌خواهد امر شنیعی از قبیل کشتن کسی را تعریف کند به ناچار بعد از بیان مقدمات چنین جنایتی بهنگام بیان اصل حادثه ناگهان به سکوت عمیقی فرو می‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۳۴). بنابراین با توجه به رای بسیاری از محققان و نیز فحوای کلام به نظر قول دوم صحیح تر باشد، همانطوریکه قبل از این مطرح شد معمولا در

ادبیات عرب وقتی دلیلی بر حذف وجود دارد، حذف نه تنها خالی از اشکال است، بلکه از صناعت شایع سخن نیز می‌باشد.

۶. نقد شبهات ناظر به چینش و انتخاب واژگان

منتقدان کاربرد برخی الفاظ و واژه‌ها را در آیات مناسب نمی‌دانند و یا معتقدند این واژه‌ها به درستی و در جای مناسب استعمال نشده است. این در حالیست که تخصص کافی در خصوص کاربرد چندگانه برخی واژه‌های عربی از نظر معنایی و ساختاری نداشته و همین امر بستر ساز شبهه ناسازگاری در قرآن شده است.

۶-۱. استعمال برخی واژه‌های عربی در چند معنی

برخی واژه‌های عربی معنای مختلف و بعضاً متضادی دارند. جهت آشنایی با معنای متفاوت این الفاظ و واژه‌های رجوع به متون کهن عرب ضروری به نظر می‌رسد. بسیاری از ابهامات مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن بدلیل عدم اطلاع کافی از این استعمال چندگانه الفاظ عربیست مانند ادعای ناسازگاری ادبی در آیه زیر:

الف) «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران/۶۷)

شبهه: واضح است که (حنیف) در قرآن بمعنی راست و درست بکار گرفته شده است در حالیکه معنی اصلی آن کج و منحرف است، نشان می‌دهد محمد معنی درست کلمه را نمی‌دانسته است (عربی، ۱۹۱۴م، ص ۴۵۷).

بررسی و نقد:

برخلاف ادعای شبهه‌کنندگان اهل لغت معانی مختلفی را برای واژه «حنیف» در نظر گرفته‌اند از جمله؛ معنای راست و درست برای این واژه است. راغب در مفردات «حنیف» را از ریشه (حَنَفَ) به معنای ترک گمراهی و بازگشت به راه راست گرفته و (جَنَفَ) برعکس آن و می‌گوید: حنیف کسی است که به اعتدال و میانه‌روی مایل است و آیات «فَانْتَأَى لِلَّهِ حَنِيفًا»، «حَنِيفًا مُسْلِمًا» و «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ حَنَفَاءَ لِلَّهِ» بیانگر معنای اخیر است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵۵۱). زمخشری نیز این واژه را به معنای تمایل از آیین باطل به آیین حق دانسته است و این معنا را دارای استعمال در شعر عرب می‌داند. همانند:

وَ لَكِنَّا خُلِقْنَا إِذْ خُلِقْنَا حَنِيفًا دِينُنَا عَنْ كُلِّ دِينٍ

کلمه (حنیف) در این شعر به همین معنا بکار رفته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۴). آن دسته از افرادی چون ابوعلی که هم معنای کج و منحرف را برای این کلمه پذیرفته اند. معتقدند از باب مجاز و تفال است و مثل برخی کلماتی چون (اعمی) که به معنای بصیر هم آمده این کلمه در معنای متضاد بکار رفته است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۸۴). طبرسی معنای حنیف در این آیه را به این شکل ترجمه کرده است:

«وَلَكِنْ كَانَتْ حَنِيفًا» (ولی حنیف بود) حنیف یعنی مایل از باطل به حق. یعنی ابراهیم از این دو دین و همه ادیان دیگر جدا و مایل به اسلام بود، و گفته اند حنیف یعنی در دین خود مستقیم بود» (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۶).

۲-۶. ارجحیت قاعده ادبی مراعات تناسب

در ادبیات عرب گاهی به جهت رعایت فاصله و تناسب در شعر و نثر، واژه ها با تغییراتی از نظر ساختار استعمال می شوند، این شیوه کاربرد علاوه بر قرآن در متون عرب نیز کاربرد داشته و مورد توافق ادیبان عرب نیز می باشد. لکن منتقدان قرآن بدون توجه به این قاعده مرسوم در ادبیات عرب حکم به اختلاف ادبی در قرآن بدلیل استعمال چنین قاعده ای داده اند. همانند آیات زیر:

(الف) «إِنَّا أَعْتَدْنَا الْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا» (انسان: ۴)

(ب) «وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا» (انسان: ۱۵)

شبهه: منتقدان گفته اند با وجود اینکه در ادبیات عرب اسم غیر منصرف تنوین نمی گیرد در آیات فوق (سَلَاسِلًا) و (قَوَارِيرًا) علیرغم اینکه غیر منصرف بوده، تنوین گرفته اند (نولدکه، ۲۰۰۴، ص ۴۵۸).

بررسی و نقد:

اهل مدینه به نقل از عاصم و کسائی «سَلَايَا» و «قَوَارِيرًا» را با تنوین خوانده‌اند و بهنگام وقف با (الف) خوانده‌اند، برخی نیز مثل حمزه و ابن کثیر بدون تنوین قرائت کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۳). لکن چون قرائت با تنوین این کلمات براساس قرائت متواتر و فراگیر از قرآن است پس باید متناسب با قرائت فراگیر قرآن به این شبهه پاسخ داد. به اعتقاد نحوین و مفسران در خصوص اخذ تنوین دو کلمه «سَلَايَا» و «قَوَارِيرًا» نظری وجود دارد: نخست این دو واژه مطابق با عادت شاعران عرب که اسم غیر منصرف را منصرف بکار برده‌اند. استعمال شده است. دوم: در این دو واژه (الف) بدل از حرف اطلاق جهت رعایت فاصله همانند رعایت قافیه در شعر می‌باشد (رک. زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶).

فراء می‌گوید:

«استعمال با تنوین این واژه های غیر منصرف صحیح است، زیرا در ادبیات عرب چنین استعمالی رایج است. عرب همین ساختار را در اشعار خود به کار برده در صورتیکه اگر خطا بود آن را در اشعار خود استعمال نمی‌کرد» (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۰۱۸).

همین قاعده را نحاس گفته است که «کل ما يجوز في الشعر فهو جائز في الكلام» (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۶۶). طبرسی در خصوص دلیل استعمال اسم غیر منصرف در نقش منصرف می‌گوید شاید دلیلش این است که این جمع‌ها شباهت زیادی با آحاد داشتند پس مثل مفرد در نقش منصرف قرار گرفته‌اند. همانند لفظ (نواکس) در شعر فرزددق:

فاذا الرجال رأوا يزيدا رأيتهم
خضع الرقاب نواكسي الأبصار

طبرسی استعمال «سَلَايَا» و «قَوَارِيرًا» را شبیه به جمع (نواکس) در این شعر می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۲۶، ص ۱۴۰). در خصوص وجه دوم نیز برخی محققان می‌گویند: ملحق کردن (الف) در سلاسل و قواریر نظیر الحاق (الف) در این واژه‌های قرآنی (الظَّنُونَا، و السَّبِيلَا و الرَّسُولَا) است، لذا (الف) بدل از اطلاق است که جهت رعایت تناسب شعری اضافه می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۲۶، ص ۱۴۰).

کسانی که چنین وجهی را پذیرفته‌اند این دو واژه را بدون تنوین و با (الف) می‌خوانند. اسلوب خاص ارجحیت مراعات تناسب را معرفت به نقل از ادیبانی چون زمخشری اینچنین تشریح کرده است:

«تردیدی نیست که مراعات و ایجاد مناسبت در مقاطع فواصل به طوری که فراگیر و قرآن شمول باشد، امری راجح و مؤکد است که به غیر آن، ارجحیت و اولویت دارد. نظر به اینکه در اعتدال نسق و ترتیب «طبیعی» کلام و حسن ایقاع آن در نفس تأثیر بسزایی دارد. از این روست که اگر تراجمی ما بین مراعات تناسب و قواعد و اصول لغت باشد به شرطی که اصول خشک و لفظی خالص بوده و ارزش معنوی نداشته باشد، رعایت تناسب، ترجیح داده می‌شود، چنانکه در شعر و سجع و غیر آن هم قاعده همین است» (معرفت، ۱۳۷۳، ص ۱۰۰).

نهایتاً اینکه کاربرد تنوین در اسم‌های غیرمنصرف بیگانه با ادبیات عرب نیست و چنین استعمالی چه از باب رعایت قافیه چه از باب شباهت با اسم‌های مفرد در اشعار عرب رایج و شایع است.

نتایج تحقیق

- برآیند بررسی، نقد و تحلیل‌های ارائه شده در این پژوهش به شرح زیر است:
۱. منابع اصلی استخراج و استشهاد قواعد نحو عربی متن قرآن و متون قدیم عربی اعم از شعر و نثر است. از این رو روش بسیاری از ادیبان عرب استناد و استشهاد به این منابع در تبیین قواعد ادبی زبان عربی بوده است.
 ۲. آنچه در قواعد عربی از منابعی مانند قرآن و متون عربی تحت عنوان قواعد نحوی استخراج و ضابطه مند شده، قواعد عام و پرکاربرد است، اما بسیاری از قواعد ظریف تخصصی و کم کاربرد ادبیات عرب در لا به لای شعر و نثر قابل دریافت است.
 ۳. بسیاری از مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن از قواعد کم کاربرد و ظریف در شعر و نثر عربی غفلت کرده اند و بر اساس قواعد عام عربی حکم به ناسازگاری ادبی در قرآن داده اند.
 ۴. مواردیکه منتقدان قرآن به عنوان تعارض ادبی آیات قرآن با قواعد ادبی زبان عربی مطرح کرده اند از مصادیق اختلاف و تعارض ادبی نیست، زیرا برای تمام این موارد ادعایی شبهه تعارض علاوه بر پاسخ عالمانه ادیبان و مفسران قرآن در شعر و نثر عربی شواهد کافی وجود دارد و همان نظم و ترکیب بکار رفته در قرآن، در آن متون نیز مرسوم و رایج است.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۶۹ش)، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: بیدار.
- ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر معروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید (بی تا)، *المقنع فی رسم مصاحف الأمصار مع کتاب النقط*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- بدوی، عبدالرحمان، (۱۴۲۸ق)، *دفاع عن القرآن ضد منتقدیه*، ترجمه کمال جادالله، قاهره: الدار العالمیه للکتب.
- بلاشر، رژیس، (۱۳۷۸ش)، *در آستان قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *انوار تنزیل و اسرار تأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشی دار الاحیاء تراث العربی بیروت.
- دینوری، عبدالله بن مسلم، (۱۳۹۰ش)، *تأویل مشکل القرآن*، مترجم محمد حسن بحری، مشهد: آستان قدس، چاپ دوم.
- رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۹ش)، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران: مرتضوی.
- زجاج، ابراهیم بن سری، (۱۴۱۶ق)، *اعراب القرآن*، قم: دار التفسیر، چاپ سوم.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، (۱۳۸۵ش)، *ترجمه مناهل العرفان*، مترجم محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- زقزوق، محمود حمدی، (۱۴۲۳ق)، *حقایق الاسلام فی مواجهه شبهات المشککین*، مصر: وزارت اوقاف.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۳۸۲ش)، *الاتقان فی علوم قرآن*، مترجم سید مهدی حایری قزوینی، امیرکبیر، چاپ چهارم.

- فراء، ابو زکریا یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰م)، معانی القرآن، مصر: دار المصریه للتالیف و الترجمة.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: نشر بنیاد بعثت.
- گلدتسیهر، ایگناس، (۱۴۰۳)، العقیده و الشریعة فی الاسلام، ترجمه محمد یوسف موسی، بیروت: دار الرائد العربی.
- گلدتسیهر، ایگناس، (۱۳۸۳)، مذاهب التفسیر الاسلامی، با ترجمه ناصر طباطبایی، تهران: چاپ ققنوس.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۳ش)، تناسب آیات، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۵ش)، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، اعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، محمد علی بیضون.
- نولدکه، تئودور، (۲۰۰۴م)، تاریخ القرآن، بیروت: دارالنشر.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Abu al-Fatuh Razi, Hossein bin Ali, (1408 AH), Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad, Holy: Foundation of Islamic Research.
- Abu Amrodani, Uthman bin Saeed, al-Muqnaqin fi rasam Musahaf al-Amsar with Kitab al-Naqt, Cairo: Al-Azhariya Al-Kuliyat School, Beta.
- Badawi, Abd al-Rahman, (1428 AH), Defense of the Qur'an against critics, translated by Kamal Jadullah, Cairo: Al-Dar Al-Alamiya Lalkatb.
- Blasher, Regis, (1378), On the threshold of the Qur'an, translated by Mahmoud Ramyar, Tehran: Farhang Islamic Publishing House.
- Baidawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH), Anwar Tanzil and Asrar Tawil, researched by Muhammad Abd al-Rahman Al-Marashi Dar al-Ahaya Tarat al-Arabi Beirut.
- Dinuri Ibn Qutaiba, Abdullah Ibn Muslim, (2010), Tawil Mushlik al-Qur'an, translated by Mohammad Hassan Bahri, Mashhad: Astan Quds, second edition.
- Ibn Shahr Ashub, Muhammad Bin Ali, (1369), Similar to the Qur'an and Different, Qom: Bidar,
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir, (1420 AH), Al-Tahrir wa Al-Tanweer known as Ibn Ashur's Commentary, Beirut: Est.

- Jajj, Ibrahim bin Sari, (1416), Arabs of the Qur'an (Jajj), Qom: Dar al-Tafsir, third edition.
- Jajj, Ibrahim bin Sari, (1416 AH), Arabs of the Qur'an (Jajj), Qom: Dar al-Tafsir, third edition.
- Goldtsiher, Ignas, (1403), Al-Aqeedah and Shari'ah in Islam, translated by Muhammad Yusuf Musa, Beirut: Dar al-Raed al-Arabi.
- Goldtsiher, Ignas, (1383), Islamic exegesis, translated by Nasser Tabatabai, Tehran: Ghoqnos Press.
- Marafet, Mohammad Hadi, (1373), the compatibility of verses, Qom: Foundation of Islamic Studies
- Marfat, Mohammad Hadi, (1385), Criticism of Doubts About the Noble Qur'an, Qom: Al-Tamhid Publications Cultural Institute.
- Nahas, Ahmed bin Muhammad, (1421 AH), Arabs of the Qur'an (Nahas), Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya, Muhammad Ali Beizun.
- Noldeke, Theodore, (2004), History of the Qur'an, Beirut: Dar al-Nashr.
- Qortobi, Muhammad bin Ahmad, (1364), Al-Jamee Laahkam al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow.
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar, (1377), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Baath Foundation Publishing.
- Razi, Fakhr al-Din Abu Abd Allah Muhammad ibn Umar, (1420 AH), Mufatih al-Ghaib, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, third edition.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad, (1369), translation and research of vocabulary of Quranic words, Tehran: Mortazavi.
- Siyuti, Jalaluddin Abdurrahman, (1382), Al-Itqan in the sciences of the Qur'an, translated by Seyyed Mahdi Hayeri Qazvini, Amir Kabir, 4th edition.
- Zarkani, Mohammad Abdulazim, (1385), translated by Manahel Al-Irfan, translated by Mohsen Armin, Tehran: Humanities Research Institute.
- Zagzouk, Mahmoud Hamdi, (1423 AH), The Truths of Islam in the Face of Skeptics, Egypt: Ministry of Awqaf.



دانشگاه امام صادق علیه السلام



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۲۱
بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۳۴۶-۳۱۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244001.3716



20.1001.1.20083211.1402.16.2.12.0

نقد و بررسی ادله قرآنی مشروعیت مجازات حبس در دین اسلام

معصومه منصورى*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

محمد اسدی مهماندوست** مقاله برای اصلاح به مدت ۱۱ روز نزد نویسندگان بوده است.

رحمت الله فرحزادی***

چکیده

حبس در دوره‌های مختلف تاریخی از جمله موضوعات قابل توجه اندیشمندان و مصلحان اجتماعی بوده است. پس از ظهور دین اسلام نیز این موضوع به یکی از مسائل مهم و چالشی عالمان قرآنی، محدثان و فقها تبدیل شد به گونه‌ای که امروزه شاهد طرح بحث‌های مختلف اعم از موافقت و مخالفت با این موضوع هستیم. بررسی منابع قرآنی این موضوع نشان می‌دهد که چون نهبی صریحی از مجازات زندان در قرآن کریم صورت نگرفته، لذا حکومت‌های اسلامی از این مجازات به‌عنوان یکی از رایج‌ترین مجازات‌ها در طول تاریخ استفاده کرده‌اند. در این پژوهش که به روش مطالعه کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شده، تلاش شده تا مسئله مشروعیت حبس از منظر آیات قرآن کریم و روایات منقول در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت مورد مذاقه و بررسی قرار گیرد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که مشروعیت حبس از نظر مبانی اسلامی مورد پذیرش بوده ولیکن مصادیق و موارد آن به‌ویژه در جرایم امنیتی و اعتقادی مورد اختلاف مذاهب مختلف می‌باشد که این مسئله، شائبه عدم مشروعیت مجازات حبس را در اذهان عامه ایجاد کرده است.

واژگان کلیدی

حبس، زندان، مشروعیت حبس، ادله قرآنی حبس.

* دانشجوی دکتری، گروه علوم و قرآن حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
mhtaheri.zahra2000@yahoo.com

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
mohamad.asadi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

*** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Rfarahzadi80@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.



طرح مسئله

اسلام به‌عنوان دینی جامع، هدایتگر انسان به سوی کمال است، و در این زمینه با ارائه راهکارهای علمی و عملی، سعادت دنیا و آخرت وی را تضمین می‌کند. دین مقدس اسلام، مجموعه‌ای از باید و نبایدها و هست و نیست‌ها است. به عبارتی دیگر مجموعه مترقی به هم پیوسته از آموزه‌های وحیانی و آسمانی است که از حوزه‌های سیاست، اخلاق، اقتصاد و حقوق حضوری اثرگذار دارد. اجرای احکام و مقررات در نظام اسلامی باید مستند به یکی از منابع دین مبین اسلام باشد که عبارتند از: کتاب (قرآن کریم)، سنت (احادیث معتبر منقول از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، اجماع فقها و عقل. در این میان، قرآن کریم مهم‌ترین دلیل اثبات احکام و نخستین منبع حقوق به شمار می‌رود. اهمیت این کتاب ناشی از آن است که کلام خدا، مؤید و مثبت حجیت ادله دیگر بوده و در دلالت بر مفاهیم مورد نظر خود دارای استقلال است. البته استقلال قرآن در دلالت بر معانی و مفاهیم مورد نظر به این معنی نیست که هیچ‌گونه نیازی به سنت نداشته باشد. قرآن کریم راه‌های دیگری نیز بیان کرده است تا مسلمانان در استخراج احکام و استنباط آنها به نتایج یقینی و اطمینان بخشی برسند.

اگرچه مجازات حبس و زندان از گذشته‌های دور در طول تاریخ وجود داشته و یکی از اصلی‌ترین مجازات‌های مجرمان جهت تنبیه آنها بوده است، ولیکن امروزه این سؤال مطرح است که آیا این مجازات در دین اسلام نیز وجود داشته و منابع دینی مشروعیت آن را تأیید می‌کنند یا خیر؟ علت طرح این پرسش آن است که اولاً برخی از اندیشمندان اجتماعی، مجازات زندان را یک مجازات شخصی می‌پندارند و ثانیاً گزارش‌های اندکی از سیره پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در خصوص زندانی کردن افراد مجرم نقل شده است. بر این اساس در این پژوهش تلاش شده است با مطالعه دقیق منابع اسلامی، ادله نقلی و عقلی مشروعیت مجازات حبس در دین اسلام را پیجویی کرده و شواهد و قرائن دال بر آن را بررسی نمائیم.

مفاهیم نظری تحقیق

واژه «حبس» در لغت به معنای بازداشتن و مکان بازداشت است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۰۲) و در متون دینی و منابع فقهی نیز به معنای محدود کردن شخص و بازداشتن او از دخالت و تصرف در امور خویش به کار رفته است (ابن ماجه، ۱۳۷۳ق، ج ۲، ص ۹۸ و ۸۱۱؛ کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۶۰، ج ۷، ص ۲۶۳).

بر این اساس، حبس، عنوان مجازاتی در فقه و حقوق به معنای بازداشتن مجرم یا متهم از تصرف در برخی امور خویش و ایجاد محدودیت برای او تعریف شده است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۲۳؛ سعیدی، ۱۳۹۳ش، ج ۱۲، ص ۸۴). به تصریح برخی فقها مفهوم حبس اعم از زندان است و با شیوه‌هایی مانند نگاه داشتن فرد در منزل یا همراه بودن مداوم نگهبانان مدعی، با وی نیز تحقق می‌یابد (ابن فرحون، ۱۳۰۱ق، ج ۲، ص ۲۱۵). با این همه، زندان بارزترین و کامل‌ترین مصداق حبس و واجد همه ویژگی‌های آن است؛ از این رو در بیشتر متون فقهی، حبس دقیقاً به معنای زندانی کردن به کار رفته است (وائلی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۰-۱۱).

با نگاهی به نظرات بزرگان اهل لغت در معانی دو واژه سجن و حبس بدست می‌آید که هر دو دارای یک معنی کلی است و آن ممانعت از دخل و تصرف آزاد و جلوگیری از انجام اعمال آزادانه است. ما در بحث دیگری با استناد به اقوال همین بزرگان لغوی ثابت خواهیم کرد که در سجن و حبس مکان نهفته نیست. لذا زندان به معنی مکان حبس چندان خصوصیتی در این مجازات ندارد. آنچه مهم است سلب آزادی فرد است و جلوگیری از تصرفات آزاد و دل‌خواهی وی نه چیز دیگر.

حبس در شریعت اسلامی نگه داشتن انسان در جای تنگ نیست بلکه تعویق شخص و جلوگیری از تصرف آزادانه وی می‌باشد که می‌بایست از هرگونه شکنجه و آزار به‌دور باشد. امام علی (ع) در مورد ابن ملجم سفارش فرمود: این اسیر را حبس کنید و او را طعام دهید و نیکو نگهداری کنید. دیگران هم همین مفهوم را از زندان اراده کرده و گفته‌اند: حبس عبارت است از تعویق و منع شخص از تصرف آزاد خواه در خانه باشد یا در مسجد یا اینکه خصم یا وکیل او ملازم و همراه وی باشد. اما در آیین‌نامه زندان‌های ایران زندان چنین تعریف شده است. زندان عبارتست از محل حفاظت محکومان و موسسه‌ای است تربیتی و درمانی که افراد زندانی را به حکم مقامات صلاحیت‌دار قانونی برای مدتی که محکوم به اقامت در این محل می‌شوند، پذیرفته و نسبت به اسکان و حفاظت و بهداشت و درمان نارسایی‌ها و بیماری‌ها و همچنان آموزش و پرورش علمی و حرفه‌ای و غیره موجبات عادت دادن آنان به زندگانی عادی اهتمام و اقدام می‌نماید (دانش، ۱۳۷۶ش، ص ۸۳-۸۵).

تاریخچه حبس در اسلام

در گزارش‌های تاریخی و حدیثی آمده است که پیامبر اکرم (ص) در مواردی فرمان به حبس افراد دادند (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۵۲-۵۳، ج ۸، ص ۵۰-۵۱؛ حرّعاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۸، ص ۱۵۰-۱۵۱)، ولی در زمان آن حضرت و همچنین در دوران خلافت ابوبکر، زندان وجود نداشت و متهم یا مجرم در مسجد یا دهلیز و دالان خانه‌ها و با همراه شدن نگهبان یا شاکی با او و تحت نظر قرار دادن وی محبوس می‌شد (ابن فرحون، ۱۳۰۱ق، ج ۲، ص ۲۱۵). در دوره خلافت عمر بن خطاب، با گسترش قلمرو جامعه اسلامی، منزلی در مکه خریداری شد و به زندان اختصاص یافت (مقریزی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴). نخستین بار در دوره حکومت حضرت علی (ع)، در کوفه زندان بنا شد (کتانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۰).

محدث نوری در کتاب ارزشمند مستدرک الوسائل روایتی به نقل از شرح الاخبار از موسی بن طلعه بن عبیدالله آورده است که می‌رساند وی و سایر اسیران جنگ جمل در بصره توسط امام علی (ع) زندانی شدند. بر این اساس مورخان و فقها گفته‌اند که سنت و سیره عملی پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) و نیز احادیث متعدد بر مشروعیت حبس دلالت دارند (حرّعاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷، ص ۳۳۴، ج ۲۸، ص ۲۶۹، ج ۲۹، ص ۳۳۴).

باید توجه داشت که مجازات‌های سلب کننده آزادی از دیر زمان در جوامع مطرح بوده است و به‌ویژه حاکمان، این مجازات را در مورد مخالفانشان اعمال می‌کرده‌اند. بعدها حبس به‌عنوان کیفر اصلی در قوانین پذیرفته شد. در دوره قاجار، در شهرهای بزرگ ایران زندان وجود داشت، اما کسی محکوم به حبس ابد یا حبس با اعمال شاقه نمی‌شد. رجال سیاسی نیز به طور اختصاصی اتاقهایی برای حبس افراد داشتند (دامغانی، ۱۳۵۷ش، ص ۱۹). کتابچه کنت دمونت فورت ایتالیایی که رئیس پلیس تهران در دوره ناصرالدین شاه قاجار بود، تا حدودی مصادیق و نحوه اجرای کیفر حبس را قاعده‌مند ساخت. به موجب مواد آن، برای جرم‌هایی مانند توطئه علیه سلطنت، توهین به شاه و خانواده سلطنتی، جعل سکه رایج ممالک و سرقت، کیفر حبس مقرر شد (فلور، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲).

در قانون مجازات عمومی ایران مصوب ۱۳۰۴ شمسی چند نوع حبس پیش‌بینی شده بود، از جمله حبس (اعم از ابد و موقت) با اعمال شاقه، حبس مجرد (انفرادی) و حبس تأدیبی. در اصلاحیه ۱۳۵۲ش، اعمال شاقه از قانون جزا حذف شد و حبس جنایی و حبس جنبه‌ای جانشین

حبس مجرد و حبس تأدیبی گردید (باهری و داور، ۱۳۸۰ش، ص ۳۸۵-۳۸۷). در قوانین ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی، از جمله قانون مجازات اسلامی، گونه‌های مختلف حبس منظور شده است، مانند حبس در جرائم مستوجب حد و حبس تعزیری. همچنین یکی از انواع اقدامات تأمینی که به هدف حفظ منافع جامعه یا پیشگیری از وقوع یا تکرار جرم در موارد متعدد در قوانین پیش‌بینی شده، حبس یا نگاهداری در مکان‌های معین است (دانش، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۳).

۱. دلیل مشروعیت حبس بر اساس آیات قرآن

در این قسمت آیه‌هایی از قرآن کریم که بنا بر نظر بیشتر مفسران و فقهای شیعه و اهل سنت بیانگر مشروعیت کیفر حبس می‌باشد، بیان شده است. لازم به ذکر است که در این آیات، دو مرتبه مسئله حبس مجرمان به صورت فعل امر آمده، و در دو مورد دیگر نیز به صورت جمله خبری که دلالت بر طلب دارد؛ لذا از ظاهر این آیات می‌توان تأکید خداوند متعال بر این نوع خاص از مجازات و حتی وجوب آن را استنباط کرد.

۱-۱. آیه ۳۳ سوره مائده

شاید بتوان گفت مهم‌ترین دلیلی که مفسران و فقها از آیات قرآن کریم جهت اثبات مشروعیت مجازات حبس برداشت کرده‌اند، آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده است که می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِئُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...»؛ سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت.

در این آیه یکی از مجازات‌های محارب، نفی بلد ذکر شده است: «يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» که در تفسیر آن اختلاف نظر است. اکثر فقها و مفسرین مقصود از آن را تبعید دانسته‌اند، لکن برخی فقها و مفسرین مقصود از آن را حبس دانسته‌اند. هر دو گروه نیز در این زمینه به روایاتی استناد کرده‌اند که در ادامه به تفصیل بیان خواهیم کرد اما پیش از آن شایسته است علت این اختلاف نظر در بحث تبعید یا زندان، مشخص گردد.

در مورد استناد فقها علاوه بر روایات قابل اعتماد، به این نکته نیز باید توجه داشت که نفی کردن انسان از روی زمین به گونه حقیقی معقول نیست چرا که به هر کجا فرستاده شوند، همانجا جزء زمین است. پس منحصرأ معنای نفی کردن می‌بایست حبس کردن باشد، به این دلیل که افراد در محبس نمی‌توانند مانند مابقی مردم در تصرف و حرکت و سیر کردن، آزاد باشند. اما عده‌ای معتقدند قرآن کریم به مشروع بودن زندان دلالت نمی‌کند و لذا نفی کردن را به تبعید تفسیر نموده‌اند. در این میان عده‌ای نیز هستند که نظر و عقیده‌شان بر این است که افراد مشمول آیه ذکر شده بنا به استناد آیه قرآن باید تبعید شده و در تبعیدگاه به حبس انداخته شوند. این گروه با این نظر، یا می‌خواهند امتثال امر خدا را احتیاط نموده، و یا عقیده نظرشان بر این است که با مجرد تبعید کردن فایده مورد نظر تحقق پیدا نمی‌کند زیرا این افراد اگر به جایی تبعید شوند، امکان دارد عمل فسادانگیز خود را در همان مکان مجدد انجام دهند.

۱-۱-۱. بررسی نظرات عالمان شیعه

همانگونه که اشاره شد، شماری از فقها و مفسران قرآن کریم مراد از نفی را در آیه ۳۳ سوره مائده، که یکی از کیفیهای مُحارب ذکر شده، حبس دانسته‌اند. در ادامه به منظور تبیین ادله این مبحث، ابتدا به نقل و نقد روایات منقول در کتب حدیثی شیعه پرداخته و سپس به منابع اهل سنت مراجعه خواهیم کرد. از جمله روایات مورد استناد شیعیان در استنباط حکم مجازات حبس، روایتی است که از امام جواد (ع) نقل شده: «فَإِنْ كَانُوا أَحَافُوا السَّبِيلِ فَفَطُّ وَ لَمْ يَقْتُلُوا أَحَدًا وَ لَمْ يَأْخُذُوا مَالًا أَمَرَ بِإِبْدَاعِهِمُ الْحَبْسَ، فَإِنَّ ذَلِكَ مَعْنَى نَفْيِهِمْ مِنَ الْأَرْضِ بِإِحَافَتِهِمُ السَّبِيلِ» (حرعاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۸، ص ۳۱۲). امام جواد(ع) دستور می‌دهد که اگر محاربان تنها راهزنی و ایجاد وحشت کرده و کسی را نکشته و مالی را نگرفته‌اند، ایشان را حبس کنند و فرمود این است معنای نفی ایشان از زمین در صورت راهزنی.

شیخ طوسی در این زمینه می‌فرماید اگر شخص محارب کسی را مجروح نکرد و مال کسی را نگرفت، واجب است که او را از سرزمینی که در آنجا مرتکب جرم شده است، تبعید کنند و به جای دیگر منتقل نمایند و به اهالی آنجا بنویسند که این شخص محارب و تبعیدی می‌باشد لذا با او معاشرت و اکل و شرب نداشته باشید، و معامله نکنید و با او مجالست نداشته باشید (طوسی، ۱۳۸۸ش، ص ۷۳). وی در جای دیگری می‌فرماید منظور از «نفی من الارض» این است که شخص محارب را از شهر و سرزمین خود بیرون کنند و به او اجازه ندهند در جایی ساکن

شود مگر اینکه توبه نماید. و اگر قصد رفتن به ممالک دیگر نمود، مانع شوند و اگر اهالی آن کشور، به محارب اجازه ورود دادند، با آنان اعلان جنگ نمایند. در هر دلیل ما بر نظر خودمان، اجماع فقها امامیه و روایات آنهاست (طوسی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۲۱۱).

شیخ طوسی همچنین در کتاب *المبسوط* درباره شخص محارب گفته است: هرگاه محارب اسلحه حمل نماید، و راه را ترسناک نماید تا راهزنی کند، حکم او این است که امام مسلمین در صورت دستیابی به او، تعریزش کنند. و منظور این است که از شهر خود تبعید کرده و در جایی دیگر زندانی نماید و عده‌ای هم قائلند که شخص محارب به جای دیگر تبعید شود و دیگر زندانی نشود. نظریه و مذهب ما همین است الا اینکه بزرگان امامیه روایت کرده‌اند که به او اجازه سکونت داده نمی‌شود و به طور کلی از سرزمین اسلام تبعید می‌شود (طوسی، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۶۷).

علامه طباطبایی نیز در خصوص جمله «یحاریون الله» معتقد است از آنجا که معنای تحت اللفظی و حقیقی آن در مورد خدای تعالی محال است، ناگزیر آن را بر معنای مجازی حمل می‌کنیم که در معنای مجازی، دامنه وسیعی خواهد داشت و شامل هر مخالفت با حکم الهی و شرعی می‌شود، ولی چون بعد از لفظ الله، لفظ رسول (ص) نیز آمده است منظور از محاربه با خدا و پیامبر به عملی برگشت می‌کند که به ابطال اثر چیزی که رسول (ص) از جانب خدای سبحان بر آن ولایت دارد، نظیر جنگیدن کفار با رسول (ص) و با مسلمانان و راهزنی است، بنابر این مراد از محاربه و افساد، به طوری که از ظاهر آیه بر می‌آید اخلال امنیت عمومی است قهراً (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۳۴).

علامه در ادامه تفسیر آیه، روایاتی نقل می‌کند از جمله اینکه در کافی به سند خود از ابی صالح از امام صادق (ع) روایت کرده که فرموده عده‌ای از قبیله بنی ضبه در حالی که همه بیمار بودند به حضور حضرت رسول اکرم (ص) رسیدند. حضرت به ایشان دستور داد چند روزی نزد آن جناب بمانند تا بیماری‌شان برطرف شده و بهبود یابند، آنگاه ایشان را به جنگ خواهد فرستاد. این عده می‌گویند ما از مدینه خارج شدیم و رسول خدا (ص) ما را فرمان داد تا در بیابان مدینه نزد شتران صدقه برویم و از شیر آنها بخوریم و از بول آنها بنوشیم و ما چنین کردیم و بهبود یافتیم و کاملاً نیرومند شدیم. امام صادق (ع) اضافه کردند که این عده همین که نیرومند شدند، سه نفر از چوپانان رسول خدا را به قتل رساندند. در این هنگام پیامبر اسلام (ص)، حضرت علی (ع) را برای دستگیری و سرکوبی آنان روانه کرد و بعد از دستگیری به خدمت

ایشان آورد و آیه شریفه در موردشان نازل شد و پیامبر دست‌وپای آنها را به خلاف قطع کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۴۱).

طبرسی در مجمع‌البیان نیز می‌نویسد ابوحنیفه و یاران او گفته‌اند که در این آیه منظور از نفی، همان حبس و زندان است و بر این گفتار خود چنین اقامه برهان کرده‌اند که: اشخاص زندانی به منزله اخراج شدگان از این دنیا هستند به‌ویژه آنگاه که از هرگونه تصرفی ممنوع باشند، و میان آنان و اهلشان حائل و مانعی در کار باشد. افزون بر اینها شدائد و سختی‌های زندان از همین باب است (طبرسی، ۱۳۸۴ق، ج ۳، ص ۱۸۸). در مسند زید، از علی بن ابی طالب (ع) روایت شده که فرمود دزدها آنگاه که دست به راهزنی زده و اسلحه بکشند اما کسی را نکشته و از کسی مالی نگرفته باشند و دستگیر شوند، زندانی می‌شوند تا زمانی که بمیرند و این است معنای «نفیهم من الارض» (زید بن علی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵).

۲-۱-۱. بررسی نظرات عالمان اهل سنت

در ادامه لازم است به نقد و بررسی روایات منقول در منابع اهل سنت در رابطه با عبارت «يُنْفَوْا مِنْ الْأَرْضِ» و ادله استنباط حکم مجازات حبس از آن پرداخته شود. سردسته کسانی که نفی را در این آیه مبارکه به زندان معنا کرده‌اند ابوحنیفه است. پیروان ابوحنیفه نیز به تفصیل در تقریرات و نوشتجات فقهی خود به این حکم تصریح کرده‌اند تا آنجا که این نظریه از جانب آنها معروف شده است. به‌عنوان نمونه ابن عابدین محمد بن عمر بن عبدالعزیز دمشقی متوفی ۱۲۵۳ هجری در کتاب رد المختار علی الدر المختار می‌گوید: «مشروعیت حبس کردن از دیدگاه قرآن به استناد آیه شریفه (اوینفوا من الارض) ثابت است» و در ادامه کتاب خود به تمامی مدارک مشروعیت زندان در کتاب و سنت و اجماع اشاره کرده است (ر.ک: ابن عابدین، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۵۱۷).

کسانی که گفته‌اند نفی یعنی زندانی کردن چنین استدلال کرده‌اند که نفی حقیقی از زمین امکان ندارد چرا که به هر کجا تبعید کنیم باز همین است پس باید معنای آن را حبس بدانیم زیرا در زندان نمی‌توانند مانند سایر مردم تصرف آزاد داشته باشند. در تنویر المقباس تفسیر ابن عباس نیز عبارت «ینفوا من الارض» چنین تفسیر شده است: «در زندان محبوس شوند تا اینکه آثار اصلاح در آنان ظاهر شود و توبه کنند چرا که می‌گویند: کیفر کسانی که در راهها مردم را



می ترسانند اما از آنان چیزی به یغما نمی برند و کسی را نمی کشند، زندان است» (ابن عباس، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳۵).

عبدالرحمن قاسم مالکی متوفی به سال ۱۷۹ هجری قمری در کتاب المدونه الکبری می نویسد: «از عبدالرحمن بن سلام پرسیدم، اگر مردمی از اهل ذمه یا از اهل اسلام، به مقام محاربه برآیند اما مالی را نگیرند و کسی را نکشند اگر دستگیر شدند مطابق فتوای مالک چگونه باید با آنها رفتار کرد؟ پاسخ داد: فتوای مالک بر این است که امام اختیار دارد محاربینی را که فقط راه را ناامن کرده اند بکشد و یا دست و پایشان را قطع نماید و به نظر مالک تمام محاربین یکسان نیستند، بعضی ممکن است با عصا و مانند آن بیرون آمده باشند و باعث ناامنی راه نشده باشند، و قتلی از آنها هم سر نزده باشد و یا مالی را از کسی نگرفته باشند. در این صورت سبکترین عقوبتها، این است که تازیانه بخورند و بعد از تبعید کردنشان در همان جا به زندان انداخته شوند و از نظر مالک، تا زمانی در زندان میمانند که توبه شان ظاهر گردد» (مالک بن انس، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۴۳۸).

شهاب الدین احمد ابن ادریس معروف به قرافی متوفی به سال ۶۸۴ در کتاب الفروق، در قاعده یکصد و بیستم تحت عنوان قاعده فرق مابین تخییر مکلفین در کفاره دادن و بین تخییر حاکم در برخورد با اسراء و تعزیر و حد محارب می نویسد: «بر امام واجب است که در مورد حد محارب تلاش وافر بنماید و آنچه را که صلاح جامعه مسلمین است انتخاب نماید که بعد از انتخاب و تعیین نوع حد، عدول از آن جایز نیست. اگر معلوم شد که محارب، رهبر و صاحب نظر بوده است، کشته شود و اگر صاحب نظر نبوده و فقط آدم قوی و پرزوری بوده، باید دست و پایش بر خلاف هم قطع شوند تا شر او از سر جامعه اسلامی کوتاه گردد، و اگر مشخص شد که فرد با عفت و بزرگواری است که از روی غفلت و اتفاق مرتکب چنین جرمی شده و از عمل خود پشیمان است باید او را نفی کرد و مراد از نفی در مذهب مالک، زندانی شدن می باشد» (قرافی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۸).

علی بن سلیمان مرداوی حنبلی متوفی به سال ۸۸۵ در خصوص معنای نفی در آیه مذکور می نویسد: «راهزنی که کسی را نکشته و مالی را از کسی نگرفته باشد، بعد از جدا کردن از همدستانش، نفی بلد میشود و نمیگذارند به شهری وارد گردد» (مرداوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۹۸). عبدالله ابن قدامه، متوفی به سال ۶۲۰ نخستین کسی است که در شام قضاوت حنبلی ها را پذیرفت. وی در خصوص نفی در آیه ۳۳ سوره مائده مینویسد: «بهتر است که محارب را به

شهری غیر از موطن خود تبعید نمود، و در آنجا به زندان انداخته شود (ابن قدامه، ۱۳۹۲ق، ج ۸، ص ۲۹۴). وی برای محارب پنج حالت متصور است:

حالت اول: وقتی کسی را کشته باشد و مالی را هم گرفته باشد، در اینصورت کشته می شود و به دار آویخته می گردد.

حالت دوم: محاربین کسی را کشته باشند ولی مالی نگرفته باشند، در این صورت کشته می شوند و به دار آویخته میشوند.

حالت سوم: محاربین مالی را گرفته باشند و کسی را نکشته باشند، در این صورت دست و پایشان قطع میشود و این است معنای قول تعالی (من خلاف).

حالت چهارم: محاربین راه را ناامن کرده باشند و نه کسی را کشته باشند و نه مالی را گرفته باشند، و معنای نفی گرداندن در شهرهای مختلف است و بهتر است زندانی شوند.

حالت پنجم: محاربین قبل از اینکه بر آنها تسلط پیدا کنند توبه کرده باشند که در این صورت حدود الهی از آنها برداشته میشود و حقوق ناس میماند که میتواند محاربین را عفو کند (ابن قدامه، ۱۳۹۲ق، ج ۸، ص ۳۰۷).

این نجار حنبلی، متوفی به سال ۹۷۲ هجری قمری نیز در مورد محارب و مجازات او می نویسد: «انواع مجازات، در مقابل انواع گناہانی است که انجام داده است، بدین ترتیب قاتل کشته می شود و آخذ مال قطع دست میشود». وی در مورد معنی نفی بلد میگوید: «اگر کسی را نکشد و مالی را نگرفته باشد، در این صورت نفی و طرد میشود و از سکونت او در یک شهر جلوگیری می شود تا اینکه توبه او نمایان گردد» (ابن نجار، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۹۲).

امام شافعی نیز در معنای کلمه نفی دو قول دارد. اول آنکه منظور از نفی کردن حبس نمودن است که این مطلب در کتاب الأم بیان شده است. آنگاه که دزدان با سلاح عریان با فرد یا جماعتی روبرو می شوند، همه آنها از لحاظ عمل یکسان نیستند؛ بعضی کسی را کشته اند و بعضی مالی را گرفته اند و بعضی مرتکب هیچکدام از این اعمال نشده اند، بلکه به عنوان سیاه لشکر بوده اند که با در نظر گرفتن میزان جرمشان درباره آنها اقامه حدود می گردد. بدین ترتیب کسی که هم قاتل است و هم مالی را گرفته است، باید علاوه بر کشتن به دار مجازات نیز آویخته شود، اول کشته شود و بعد به دار آویخته شود و کسی که فقط مالی را گرفته باشد فقط دست راست او قطع می شود. ولی کسی که هیچکدام از این اعمال را مرتکب نشده است، بلکه به عنوان سیاه لشکر بوده است، زندانی می گردد.



قول دوم نیز این است که مراد از نفی کردن، دنبال نمودن راهزنان است تا امام بر آنها دست یابد و حدود را در مورد آنها اجرا نماید و اگر تنها راه را ناامن کرده باشند در این صورت زندانی می گردند (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۶۴).

ابوزکریا یحیی بن شرف شافعی که از مهمترین مفتیان در فقه شافعی است، در مورد آیه مذکور می نویسد: «عقوبت‌های مختلفی که در این آیه است در مقابل گناهان مختلفی است که امکان دارد از افراد راهزن صادر شود» (ابو زکریا، بی تا، ص ۱۳۴).

ماوردی ابوالحسن علی بن محمد حبیب البصری البغدادی متوفی سال ۴۵۰ هجری نیز در کتاب احکام سلطانیه می نویسد: اهل تأویل در مورد سخن خدا در کلامش که می فرماید: (او ینفوا من الارض) چهار قسم اظهار کرده اند: ۱- محارب باید از دارالاسلام به دارالشُرک تبعید شود، ۲- محارب را باید از شهری به شهر دیگر فرستاد، ۳- محارب را باید زندانی کرد، ۴- محارب را باید به منظور اجرای حد جلب و سپس تبعید نمود» (ماوردی، ۱۳۸۶ق، ص ۵۸).

از دیگر علماء شافعی میتوان به الملیباری الهندی اشاره کرده که در کتاب فتح المعین باب حدود بخش قطع الطریق به حبس قاطع طریق پرداخته (الملیباری الهندی، بی تا، ص ۱۸۵) و یا ابی بکر سید البکری در کتاب امانة الطالبین باب حدود قسمت خاتمه، باب قاطع طریق را مطرح کرده است (سید البکری، ۱۴۰۸ق، ص ۲۸۴).

ابن همام کمال الدین محمد بن قاضی عبدالواحد متوفی ۸۶۱ در کتب فتح القدير للعاجز الفقير مینویسد: «زندانی کردن به موجب قرآن مشروعیت دارد زیرا مراد از آیه (اوینفوا من الارض) همان زندانی کردن است و از نظر سنت نیز این امر ثابت میباشد چون پیامبر مردی را به خاطر اتهام حبس کرد» (ابن همام، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۷۱).

ملک العلمای کاشانی ابوبکر بن مسعود متوفی ۵۸۷ در باب قطع الطریق می نویسد: «اهل تأویل در مورد نفی در آیه مذکور در مورد آن اختلاف کرده اند و بعضی همزه را از اول جمله حذف کرده و گفته اند محاربان از روی زمین باید برداشته شوند، یعنی نفی کردن از زمین با سایر کیفیهای تعیین شده تقسیم نشده، بلکه داخل در آنها است و این نظریه بنا بر قول کسی است که آیه شریفه را در مورد محاربی که مال مردم را گرفته است تأویل می کند و معنایش این است که محاربان با کشتن و دار زدن از روی زمین برداشته میشوند چون نفی حقیقی همان است. بعضی دیگر گفته اند باید یکی از کیفیهای سه گانه را درباره اش انجام داد اما نفی کردن از روی زمین خارج از آنها نیست، زیرا با کشتن و دار زدن، نفی کردن نیز حاصل می شود. همچنین

جایز نیست نفی کردن را یکی از اطراف تخییر قرار بدهیم زیرا نفی کردن با کشتن منافاتی ندارد و نفی کردن در طبقه پایین تری از کشتن قرار دارد.

حسن بصری گفته است: نفی کردن به این است که محارب به قدری رانده شود که از بلاد اسلامی بیرون رود. در این زمینه ابراهیم نخعی قولی دارد که شافعی آن را پسندیده است و آن اینکه، شخص محارب باید در هر شهر مورد تعقیب قرار گیرد و ظاهراً نباید این نظریه درستی باشد چون اگر محارب را از شهری که در آنجا مرتکب گناهی شده بگیرند و به شهری دیگر تبعید نمایند، در این صورت یک عنصر خطرناک را از یک شهری گرفته و به یک شهر دیگر اسلامی فرستاده اند و چنانچه در تمامی شهرهای اسلامی مورد پیگیری قرار می گیرد که این جایز نیست. و در قولی دیگر نخعی گفته است محارب باید آنقدر زندانی شود تا اینکه توبه او ظاهر گردد که این هم با وجود زنده بودن یک نوع نفی کردن از روی زمین است» (کاشانی، ۱۳۲۸ق، ج ۷، ص ۹۴-۹۵).

از مجموع نظرات، نتیجه گرفته می شود، که نفی در آیه مورد بحث، به معنی حبس است چون منظور از نفی محارب و افراد شرور این است که افراد جامعه از ضرر و خطر آنها در امان باشند، اگر گفته شود که نفی به معنای تبعید است، غرض فوق برآورده نمی شود، چرا که راهزنان ممکن است در سرزمینی که به آنجا تبعید میشوند مرتکب خلاف و جنایت شوند و در چنین وضعیتی فقط محل ارتکاب جرم تغییر کرده است. با تبعید صرف قصد شارع مقدس از نفی بدست نمی آید زیرا هر کجا که تبعید شوند همانجا نیز زمین است و امکان تخلف در آن مساوی با مکان نخست است. علاوه بر آن بیشتر فقهاء و مفسرین و علمای مذاهب گوناگون بر این عقیده اند که نفی به معنای حبس است به شرطی که محارب و فرد شرور کسی را نکشته و یا مالی را نربوده باشد. پس نظراتی که نفی را به معنای تبعید صرف گرفته اند قابل پذیرش نیست زیرا تنها با تبعید تحقق هدف و غرض از مجازات افراد شرور به دست نمی آید. بنابراین منظور از نفی در این آیه شریفه، حبس و زندانی کردن افراد محارب و شرور است، لذا میتوان گفت که مضمون این آیه دلالت روشنی بر مشروعیت مجازات زندان دارد.

۱-۲. آیه ۱۵ سوره نساء

آیه دیگری که منبع استنباط حکم مجازات حبس برای فقها و مفسران قرآن کریم بوده است، آیه ۱۵ سوره مبارکه نساء است که خداوند متعال می فرماید: «وَأَلَّتِي يُأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ



فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّأَنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (نساء: ۱۵)؛ و کسانی از زنان شما که مرتکب زنا شوند، چهار نفر از مسلمانان را به عنوان شاهد بر آنها بطلبید. اگر گواهی دادند، آنان (زنان) را در خانه خود نگاه دارید تا مرگشان فرا رسد یا اینکه خداوند، برای آنها راهی قرار دهد. لغت شناسان، کلمه «امساک» را که در این آیه وارد شده است، به حبس کردن تفسیر کرده‌اند (قرشی، ۱۳۹۰ش، ج ۷، ص ۵۳).

البته در تفسیر این آیه اختلاف نظر وجود دارد. البته برخی در این میان معتقدند که حکم آیه اول با آیه دوم نسخ شده است، ولیکن برخی نیز خلاف این نظر را داشته و معتقدند چون آیه اول در مورد افراد ازدواج کرده و آیه دوم مخصوص زن و مرد مجرد می‌باشد، لذا هیچ نسخی رخ نداده است (قمی، ۱۳۹۷ق، ص ۶۱). برخی از فقها و مفسرین معتقدند در دین مبین اسلام، در ابتدا عقوبت زن زناکار حبس بوده است، منتهی حبس در منزل و عبارت «فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ» اشاره به آن است. بعداً حد رجم و جلد تشریح شده و مجازات حبس برداشته شد و آیه فوق نسخ شد. برخی فقهای معاصر معتقدند این آیه نسخ نشده است و مقصود از نگهداری زن زناکار در خانه جلوگیری از ارتکاب دوباره این عمل است یا نگهداری تا زمانی که توبه کند و اطمینان از پاکی وی پیدا شود و در هر صورت این حکم باقی و مستمر است (خویی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۱۲-۳۱۰). برخی صاحب نظران عقیده دارند اگر کسی قائل به نسخ این آیه یا موقتی بودن حکم مذکور در این آیه شود، این آیه نمیتواند شاهدی بر مشروعیت حبس در اسلام در حال حاضر باشد. اما اگر معتقد شویم که امساک در منزل به منظور جلوگیری از تکرار زناست و این حکم کماکان باقی است، این آیه میتواند مصداقی از حبس برای جلوگیری از ارتکاب گناه باشد (ابن همام، ۱۴۱۵ق، صص ۲۶۶ - ۲۶۵).

ممکن است گفته شود حتی بر فرض اخیر نیز آیه نمیتواند برای مجازات حبس شاهد باشد زیرا میان امساک و نگهداری در خانه با مجازات حبس تفاوتی وجود دارد. متصدی امساک در خانه شوهر یا پدر یا ولی زن است، در حالی که متصدی مجازات حبس، حکومت است مگر اینکه بگوییم سیاست جنایی اسلام در اجرای مجازات در این زمینه سیاستی مشارکتی است. همچنین ممکن است گفته شود میتوان نگهداری در خانه را نوعی مجازات دانست چراکه به هر حال نوعی محدودیت در آزادی اشخاص است و در نتیجه سیاست جنایی اسلام در زمینه اجرای این مجازات، نوعی سیاست جنایی مشارکتی است، اما به نظر میرسد این سخن از وجاهت کافی برخوردار نیست چرا که در سیاست جنایی مشارکتی از نهادهای غیر دولتی و از جامعه مدنی برای

اعمال ابزارهای غیر کیفی سیاست جنایی استفاده میشود، همانند نقشی که خانواده، مدرسه، دانشگاه مسجد و... در زمینه پیشگیری از جرم و یا اصلاح و درمان مجرم دارا میباشند. بنابراین نمیتوان امساک را نوعی مجازات دانست.

۱-۲-۱. بررسی نظرات عالمان شیعه

از آنجا که برخی از مفسران قرآن کریم عبارت (امسکوهن) در آیه ۱۵ سوره نساء را به حبس تعبیر کرده و گفته اند زنانی که مرتکب زنا می شوند را در خانه زندانی کنید، لذا در ادامه به بررسی نظرات علماء و فقهاء شیعه و سپس اهل سنت پرداخته و ادله استنباط حکم آنان را برای روشن شدن موضوع تبیین می نماییم.

برای روشنتر شدن بحث ابتداء یک روایت و به دنبال آن دیدگاه علمای بزرگ شیعه و سنی می آوریم. عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) روایت کرده است که: «وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ إِنَّ أُمَّنِي لَا تَدْفَعُ يَدَ لَامِسٍ. قَالَ: «فَاخْبِسْهَا» قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ قَالَ: «فَأَمْنَعُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا» قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ قَالَ: «فَقِيدْهَا فَإِنَّكَ لَا تَبْرُئُهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تُنْعِمَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (حر عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، ص ۴۱۴)؛ مردی نزد رسول خدا (ص) آمد و گفت: مادرم دست هیچ لمس کننده ای را رد نمیکند. رسول خدا (ص) فرمود: او را حبس کن. گفت: این کار را کردم. رسول خدا (ص) فرمود: نگذار کسی بر او وارد شود. گفت: این کار را نیز کرده ام. رسول خدا (ص) فرمود: او را ببند که خدمتی نیکوتر از این درباره او از اینکه او را از حرامهای الهی بازدارد، نخواهی کرد.

محمد بن جریر طبری نیز در تفسیر خودش در مورد آیه ۱۵ سوره نساء چنین می گوید: «آنان را در خانه ها زندانی کنید تا مرگشان فرا رسد یا اینکه خداوند راهی را برای نجات آنها فراهم نماید». وی در ادامه می گوید مراد از امساک در آیه زندانی کردن است و از ابن عباس نقل می کند که در ابتدا وضع بدین روش بود که اگر کسی مرتکب زنا میشد، تا لحظه مرگ در خانه زندانی می گشت (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۹۳).

فخر رازی در کتاب مفاتیح الغیب اینگونه ذکر میکند: «پس زنان [گناهکار] را در خانه هایشان به طور دائم محبوس نمایید و حکمت این کار آنها را از زنا دور میکند، چون که وقتی از خانه خارج شوند و در انظار ظاهر شوند، در معرض زنا قرار میگیرند، ولی وقتی در خانه محبوس

شدند و بر این حال ماندند، عفت و فرار از زنا را عادت میکنند» (فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۹۳).

در تفسیر ابراهیم عاملی از ابوالفتوح نقل شده که عبدالله بن عباس گفته است: «برنجانی ایشان را به دست و زبان و ایدای دست، زدن به نعل و کفش باشد و این حکم نیز منسوخ است به حد و رجم» (عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۹). طبرسی درباره عبارت «فامسکوهن» به معنی آنان را در خانه زندانی کنید تا مرگشان فرا رسد، توضیح می‌دهد که در آغاز کار اسلام، درباره کار زنان فاجره که فحشاء آنان با گواهی چهار مرد عادل ثابت میشد، شیوه این بود که آن زنان در خانه زندانی می‌شدند تا مرگشان فرا رسد. اما بعداً این شیوه، با نزول آیه رجم و تشریح سنگسار برای زناکاران محصنه و جلد برای زناکاران غیر محصنه منسوخ گردید (طبرسی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۷).

علامه طباطبایی (ره) در خصوص عبارت «فامسکواهن فی البیوت» می‌نویسد: «امساک دائمی است که بر شهادت چهار نفر مترتب می‌شود نه بر تحقق کار زشت. اگر هم معلوم گردد بدین معنا که اگر ارتکاب فحشاء محقق و معلوم شود، ولی چهار نفر عادل گواهی ندهند، کیفر ثابت نیست و این از نعمتهای خداوند است که در مورد بندگان بزرگواری نشان داده و عفو و اغماض می‌فرماید. به قرینه عنایتی که در سخن خداوند با جمله تا مرگ فرا رسد، تعیین شده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۲۰-۲۱).

آیه الله خوئی در این باره گفته است: «حقیقت و حق مطلب این است که در این آیه هیچ گونه نسخی به وقوع نپیوسته است، زیرا منظور از فاحشه در آیه به هر گونه اقدامی گفته می‌شود که در زشتی و نکوهش به بالاترین حد خود برسد و اختصاصی به زنا ندارد. اگر میان دو زن واقع شود، مساحقه است و اگر بین دو مرد اتفاق بیفتد، لواط نام دارد و اگر بین یک مرد و یک زن واقع شود، زنا گفته می‌شود. لفظ فاحشه نه از نظر لغت و نه از نظر دلالت در زنا ظهور ندارد.

همچنین باید دانست که پذیرش وقوع نسخ در آیه اول متوقف بر موارد زیر است: الف): حبس کردن در خانه‌ها به‌عنوان حد، مجازات ارتکاب فاحشه باشد. ب): منظور از عبارت «یجعل لهن سبیلاً» حکم جلد و رجم باشد. در حالی که اثبات این دو ادعا ممکن نیست زیرا به روشنی از آیه به دست می‌آید که هدف از حبس در خانه‌ها، بازداشتن از ارتکاب عمل زشت است و این موضوع از قبیل دفع منکری است که وجوب دفعش در امور با اهمیت مانند ناموس ثابت

شده باشد ... و منظور از پیدا شدن راه برای زنی که مرتکب فاحشه شده است به وجود آوردن راه و فراهم کردن وسایلی است که، زن به وسیله آن بتواند از عذاب رهایی پیدا کند. و جای بسی شگفتی است که جلد و رجم راه نجات برای او باشند، زیرا ماندن او در خانه و برخورداری از امکانات رفاهی خیلی بهتر از تازیانه خوردن و سنگسار به سود اوست، در حالی که معلوم است که آنها به ضرر او هستند» (خویی، بیان، ص ۲۳۰).

۱-۲-۲. بررسی نظرات عالمان اهل سنت

محمد بن مخلوف حسنین در تفسیر *صفوة البیان* مینویسد: «گفته شده مراد از زن در آیه اول، جنس زن است و مراد از کلمه اللذان در آیه دوم، دو تا مردی است که مرتکب عمل شنیع لواط بشوند که این قول از مجاهد نیز رسیده است» (حسین، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۳). احمد بن حسین بن علی بیهقی نیز میگوید شافعی گفته اولین کیفر دنیوی زن و مرد زناکار، حبس و آزار بوده است و سپس خداوند آن را نسخ کرده» (بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۱۰). شمس الدین سرخسی نیز می گوید: «حبس کیفر مشروعی است و بدین جهت در آغاز اسلام، حبس، حد زنا بوده است» (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۲۵).

در کتاب *مدونة الکبری* آمده است که گفتیم بگو اگر دختر و پسر زنا کنند، هر دو تبعید می شوند؟ ... گفت: مالک گفته است که نفی و تبعید اصلاً برای بردگان و زنان نیست. گفتیم: آیا مرد جوان از نظر مالک در آنجایی که تبعید شده، زندانی میشود؟ گفت: بله، زندانی میشود» (مالک بن انس، ۱۴۰۰ق، ج ۶، ص ۲۳۷). شوکانی نیز در این رابطه در کتاب خودش با عنوان *نیل الأوطار* لشرح *منتقى الاخبار* می گوید: «ظاهر احادیثی که در این باب آمده است دلالت بر تغریب، یعنی تبعید زانی از محل خودش به مدت یکسال دارد. البته از زید بن علی حکایت شده است که تغریب، حبس به مدت یک سال است» (شوکانی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۹۰).

ابن جوزی نیز معتقد است در آیه ۱۵ سوره نساء کیفر زن زناکار، حبس در منزل تا زمان مرگ قرار داده شده است که این حکم با نزول آیه دوم سوره نور نسخ گشته (ر.ک: ابن جوزی، بی تا، ص ۱۲۰-۱۲۲).

زمخشری در باره معنای (فامسکوهن فی البیوت) گفته است: «مجازات آنها در صدر اسلام این بوده است که برای همیشه در خانه حبس شوند اما به وسیله آیه (الزانیة و الزانی) نسخ گردیده است. البته این احتمال نیز هست که نسخ نشده باشد، چون حد آن در کتاب و سنت ذکر



شده است، لذا در اینجا دیگر ذکر حد را نکرده است و اینکه سفارس به ماندن در خانه شده اند، برای این است که از در معرض گناه قرار گرفتن با مردانی که قبلاً با آنها مرتکب خلاف شده اند، محفوظ بمانند. در عبارت (يَجْعَلُ اللَّهُ لَهَن سَبِيلاً) منظور از (سبیل) ازدواج است و ازدواج آنها را از ارتکاب زنا بی نیاز می سازد. نیز گفته شده که منظور از سبیل حد است زیرا در آن زمان حد تشریح نشده بود» (زمخشری، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۴۸۷).

از مطالبی که گذشت به دست می آید، زنی که مرتکب زنا میشود باید او را تا زمانی که از طریق ازدواج و یا به واسطه پیری یا توبه کردن راهی برای وی گشوده شود در خانه حبس کرد. این حکم ارتباطی با حکم «جلد» در آیه دوم از سوره نور و یا حکم «رجم» ندارد، زیرا جلد و رجم مجازاتهای هستند که به قصد تأدیب انجام می پذیرند، اما حبس در خانه به دلیل باز داشتن از ارتکاب مجدد زنا به وقوع می پیوندد. بنابراین حکم جلد و رجم با حکم حبس در آیه مذکور با هم منافات ندارند تا یکی ناسخ باشد و دیگری منسوخ. همچنین لفظ فاحشه به زنا اختصاص ندارد بلکه منظور از آن، کار زشت و ناپسندی است که اگر بین دو زن صورت گیرد، مساحقه نام دارد و اگر بین دو مرد باشد، لواط نامیده میشود و اگر بین زن و مرد واقع شود، زنا گویند. در بعضی موارد لفظ فاحشه اعم است از این موارد، بنابراین به هر کدام از معانی فوق بکار رود نسخی صورت نگرفته است و بین احکام حبس، جلد، رجم و اذیت منافاتی وجود ندارد و قابل جمع هستند. همچنین روشن شد که منظور از سبیل راه گشایشی برای زن زناکار است و آن توبه یا ازدواج و یا پیری است. ادله ای که در این ارتباط برای عدم وقوع نسخ آیه ارائه گردید، دلایل بسیار قوی و متقنی بودند، پس حکم حبس زن زناکار در خانه استمرار دارد و برای همیشه باقی است.

۱-۳. آیه ۱۰۶ سوره مائده

از دیگر آیاتی که در قرآن کریم مبنای نظر مشروعیت مجازات حبس قرار گرفته و بر آن استدلال میشود، آیه ۱۰۶ سوره مائده است که می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتْنَانِ دَوًّا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِّنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ آرَيْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الْآثِمِينَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید هنگامی که یکی از شما را [نشانه های] مرگ در رسید باید از میان خود دو عادل را در موقع وصیت به شهادت میان خود فرا

خوانید یا اگر در سفر بودید و مصیبت مرگ شما را فرا رسید [و شاهد مسلمان نبود] دو تن از غیر [همکیشان] خود را [به شهادت بطلبید] و اگر [در صداقت آنان] شک کردید پس از نماز آن دو را نگاه می دارید پس به خدا سوگند یاد می کنند که ما این [حق] را به هیچ قیمتی نمی فروشیم هر چند [پای] خویشاوند [در کار] باشد و شهادت الهی را کتمان نمی کنیم که [اگر کتمان حق کنیم] در این صورت از گناهکاران خواهیم بود.

قبل از اینکه به مشروعیت حبس با آیه استدلال شود، ضرورت دارد شأن نزول و معنای آیه روشن شود. در مورد شأن نزول آیه تمامی مفسران نوشته اند: مردی به نام ابن ابی ماریه همراه دو مرد نصرانی به نام تمیم بر اوس و برادرش عدی به قصد تجارت از مدینه حرکت کردند. در میان راه ابن ابی ماریه بیمار شد. وصیتی نوشته و در وسط کالاهای خود پنهان ساخت و سپس تمامی اموال و کالاها به آن دو نفر تحویل داد و سفارش کرد تا به خانواده اش برسانند. آن دو نفر بعد مرگ او کالاهای با ارزش و نفیس و گران قیمت را برداشته و مابقی باقیمانده به خانواده او سپردند. وارثان بعد از بررسی ملاحظه نمودند که مقداری از کالاها نیست و سپس وصیتنامه او را که میان اموال به دست آمده بود، مطالعه نمودند. در این باره با دو برادر مذاکره کردند اما آنها اظهار بی اطلاعی نموده، لذا ورثه ناگزیر شکایت نزد پیامبر بردند که به همین مناسبت آیه نازل شد.

مضمون آیه فوق دلالت بر این مطلب میکند که اگر مسلمانی در حال سفر از دنیا رفت و کسی از مسلمانان همراهش نبود باید دو نفر بر وصیت او شهادت بدهند و اگر در باره آن دو نفر شک و تردیدی وجود داشته باشد، باید تا نماز عصر که سوگند می خورد حبس شوند. پذیرش این معنا منوط به شرایطی است که اولاً: منظور از حبس (تَحْبِيسُ نَهْمًا) در این آیه زندان در مفهوم رایج و مصطلح آن باشد. ثانیاً: ثابت گردد که شهادت اهل کتاب درباره وصیت قابل پذیرش است. ثالثاً: این آیه به وسیله آیات دیگر نسخ نشده باشد.

۱-۳-۱. بررسی نظرات عالمان شیعه

در ادامه به نقل نظرات عالمان و مفسران و فقهای شیعی و سنی بر معنای حبس که در آیه وارد شده است، پرداخته می شود. امامیه را عقیده بر این است که آیه مورد بحث از محکومات است، و شهادت اهل کتاب درباره وصیت مسلمانان در سفر، جایز است (موسوی الخمینی، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۴۴۲). لازم به ذکر است که شهادت اهل ذمه که در دین خود دارای عدالت است،

هنگامی که از مسلمانان عادل کسی برای گواهی دادن پیدا نشود، در مورد وصیت به مال پذیرفته است (رازی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۱۹۶؛ عسقلانی، بی تا، ج ۷، ص ۴۳۹).

سید هاشم بحرانی در تفسیر خود روایتی نقل می‌کند که درباره این آیه از امام صادق (ع) سوال شد و آن حضرت در پاسخ فرمودند: «اگر کسی از مسلمانان در حال سفر از دنیا رفت، دو نفر شاهد عادل مسلمان بر وصیت او شهادت بدهند، و اگر دو نفر عادل پیدا نشد، دو نفر بیگانه که قرآن میخوانند را به عنوان شاهد بپذیرید و آن دو را تا بعد از نماز عصر حبس کنید» (بحرانی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۵۰۹). در روایت دیگری به نقل از ابن عباس مشابه این مضمون آمده است با این قید اضافه که «آن دو نفر مسیحی را حبس میکنند تا اینکه بعد از نماز عصر، به خدا سوگند یاد کنند» (ابن عباس، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۳۲).

ابن عربی نیز میگوید: این قسمت از آیه دلالت دارد بر اینکه کسی را که حق برعهده اش ثابت شده است، میشود زندانی کرد و این یکی از ریشه های حکمت و حکمی از احکام دین است زیرا حقوقی که در گردن اشخاص می آید بر دو نوع است: ۱- حقوقی که فوراً می شود به دست آورد، ۲- حقوقی که برای گرفتن آن وقت لازم است. در این صورت کسی که حق در ذمه اوست اگر آزاد گذاشته شود، از دسترس خارج میشود و حق از بین می رود. چاره ای نیست جز اینکه باید وثیقه ای در این مورد گرفته شود و اگر این ممکن نباشد چاره ای نیست جز اینکه فرد را زندانی کنند تا از این طریق به صاحبش برسد و اگر حد مانند قصاص و حدود باشد که عوض نیز قبول نمیکند و استیفای آن فوراً امکان پذیر نیست، در این حال جز محبوس کردن راه دیگری وجود ندارد. به این جهت است که در شریعت اسلام، زندانی کردن تجویز شده است. ترمذی و ابوداود نیز در کتب حدیثی خود نقل کرده اند که پیامبر اکرم (ص) مردی را به اتهام، حبس کرده و سپس آزادش فرمود» (ابن عربی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۷۱۶).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر عبارت «تَحْسِبُوهُمْ مِّنْ بَعْدِ الْوَلَاةِ» آورده است: منظور حبس آن دو است اگر در اظهارات وصی یا مال الوصیت و در چگونگی وصیت شک و تردید نمایید، در آن صورت دو نفر شاهد به خدا سوگند یاد می‌کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۱۱).

۱-۳-۲. بررسی نظرات عالمان اهل سنت

در میان عالمان اهل سنت نیز اعتقاد بر آن است که حکم حبس در آیه مذکور جهت یادکردن سوگند به خدای متعال به منظور احقاق حق الناس بوده و آیه نسخ نشده است. ابن قیم جوزیه

ضمن رد کردن نظریه کسانی که قائل به نسخ آیه شده اند، و همچنین کسانی که گفته اند حکم آیه با اصول و قیاس مخالفت دارد، میگوید: «اینکه می گویند شاهد را نمی توان حبس کرد باید در جواب بگویم مراد از حبس در اینجا زندان نیست که اهل گناه با آن مجازات میشوند، بلکه منظور این است که آنها را بعد از نماز برای قسم خوردن نگه می دارند» (ابن قیم جوزیه، ۱۳۸۱ق، ص ۲۰۵).

زمخشری نیز در تفسیر معروفش الکشاف مینویسد: «معنای عبارت (تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ) این است که آن دو را بعد از نماز عصر نگهدارید تا قسم بخورند چون موقع جمع شدن مردم بعد از نماز عصر است و شاید مراد از تعبیر نگه داشتن که در کلام زمخشری آمده است، همان حبس کردن باشد» (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۳۰).

فخر رازی نیز معتقد است منظور از عبارت (تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ) آن است که دو نفر شاهد را تا بعد از نماز بازداشت کنید تا قسم بخورند. وی می نویسد: «حرف فاء در (فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ) فای جزاء است یعنی آن دو را تا قبل از سوگند خوردن زندانی کنید» (فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۱۱۷).

از آنچه گفته شد به دست می آید هنگامی که، نشانه های مرگ مسلمانی پیدا شد، باید دو نفر مسلمان عادل به عنوان شاهد بر وصیت مشخص کند و اگر نشانه های مذکور در سفر اتفاق بیفتد و کسی از مسلمانان همراه او نباشد، باید دو نفر را از اهل کتاب به عنوان شاهد بر وصیت انتخاب کند، و آنها را باید تا بعد از نماز عصر حبس نمود تا به نام خدا سوگند یاد کنند. منظور از حبس نیز زندان احتیاطی است تا بدین وسیله از پایمال شدن حق جلوگیری شود. پس مضمون این آیه دلالت روشنی بر مشروعیت زندان و حبس احتیاطی دارد.

۱-۳-۳. نقد ادله ناسخین حکم حبس در آیه مذکور

همانگونه که گفته شد، آیه مذکور در رابطه با حبس جهت ادای سوگند می باشد. امامیه بر این باورند که این آیه نسخ نشده، و شهادت اهل کتاب در مورد وصیت مسلمان در سفر جایز است. در مقابل برخی از عالمان اهل سنت مثل مالک بن انس، شافعی و ابوحنیفه معتقدند که این آیه نسخ شده است و شهادت اهل کتاب به هیچ وجه پذیرفته نیست. در حالی که پذیرش نسخ در گرو داشتن دلیل قطعی و متواتر است، و چنین دلیلی بر نسخ آیه مذکور وجود ندارد. بر عکس روایات زیادی بر عدم نسخ و پذیرش شهادت اهل کتاب در موقعیت مذکور یافت می شود.

روایات زیادی از اهل تسنن و تشیع نقل گردیده است که مضمون آنها بر این نکته دلالت کند که شهادت اهل کتاب در مورد مرگ یک مسلمان در طول سفر پذیرفته می شود به شرط آنکه شاهد مسلمانی وجود نداشته باشد. از جمله این روایات، روایتی است از امام صادق (ع) درباره قول خداوند متعال که امام (ع) فرموده است اگر مردی در سرزمین غربت مرگش فرا برسد و کسی از مسلمانان پیدا نشود که بر وصیت او شهادت بدهد، شهادت غیر مسلمان بر وصیتش جایز و صحیح است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُو عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ» فَقَالَ: اللَّذَانِ مِنْكُمْ مُسْلِمَانِ، وَ اللَّذَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَإِنْ لَمْ يَجِدُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَمِنْ الْمُجُوسِ، لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ: وَ سُنُّوا فِي الْمُجُوسِ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِي الْحِزْبَةِ، قَالَ: ذَلِكَ إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ بِأَرْضِ غُرَبَةٍ فَلَمْ يَجِدْ مُسْلِمِينَ أَشْهَدَ رَجُلَيْنِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ يُحْسِنَانِ «مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ» (فیض کاشانی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، ص ۸).

همچنین کلینی از امام صادق (ع) نقل کرده است که سوره مائده به طور یکجا نازل شده و آخرین سوره‌ای بوده است که بر پیامبر (ص) نازل گشته و در این سوره، آیه منسوخ وجود ندارد (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴). در این مورد روایات و احادیثی از اسما بنت عمیس، عایشه، علی بن ابی ابطال (ع)، حمزه بن حبيب و عطیه بن قیس نیز نقل شده است. لذا نسخ شدن آیه بدون اقامه دلیل قطعی قابل پذیرش نیست و ادعای کسانی که قائل به نسخ هستند، ضعیف و غیر قابل اثبات عقلی است.

آیه الله خوئی به طور مفصل دلایل کسانی را که قائل به نسخ شده اند مورد بررسی قرار داده و عدم نسخ آیه و پذیرفتن شهادت اهل کتاب را به اثبات رسانده است. وی در البیان می فرماید: «امامیه بر این اعتقادند که آیه ۱۰۶ از سوره مائده از محکومات است و نسخ نشده است، زیرا شهادت اهل کتاب درباره وصیت مسلمانان در سفر صحیح است. جمعی از صحابه و تابعین از جمله عبدالله بن قیس، ابن عباس، شریح، سعید بن مسیب و سعید بن جبیر و... نیز این نظر را پذیرفته اند» (خوئی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۶۳-۲۶۶).

اما ادله کسانی که قائلند آیه منسوخ شده به شرح زیر است:

۱-۳-۳-۱. دلیل اول

خداوند در آیه ۲۸۲ سوره بقره می‌فرماید: «مَنْ تَرَضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ»؛ یعنی از شاهدانی که مورد پسند شماست. و در آیه دوم از سوره طلاق گوید: «... وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ»؛ یعنی دو نفر عادل را از خودتان شاهد بگیرید، که این دو آیه دلالت دارند بر اینکه عدالت و پسندیده بودن دو شاهد معتبر است و کافر نه عادل است و نه پسندیده.

در پاسخ باید گفته شود:

الف) آیه ۲۸۲ سوره بقره در مورد شهادت در قرض و دین است و آیه ۲ سوره طلاق در باره شهادت بر طلاق می‌باشد، پس هیچکدام دلالت بر، شهادت بر وصیت ندارند، بلکه اختصاص به موردی دارند که در آن مورد نازل شده‌اند و ابداً به معتبر بودن عدالت در شاهد و وصیت دلالتی ندارند.

ب) به فرض این که این دو آیه اطلاق داشته باشند باز هم آیه ی وصیت اطلاق آن را تقیید می‌زند، زیرا مطلق نمی‌تواند ناسخ دلیل مقید باشد، خصوصاً اگر مقید اخیراً نازل شده باشد.

۱-۳-۳-۲. دلیل دوم

دومین دلیل آنان بر وجود نسخ در دو آیه ذکر شده این است که ادعا کرده‌اند که بر عدم پذیرفتن شهادت فاسق، اجماع منعقد شده است. اجماع، اصطلاحاً به اتفاق رأی تعدادی از علمای اسلام گویند که گفتار آنها دارای اعتبار باشد و در امری از امور دینی اتفاق نظر داشته باشند (مشکینی اردبیلی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۴). باتوجه به این که کافر فاسق هم می‌باشد، پس شهادت او پذیرفته نیست.

پاسخ آنکه جهت ادعای اجماع در این مورد زمینه‌ای وجود ندارد، چون اکثر علما شهادت کافر را جایز دانسته‌اند. و به علاوه پذیرفته نشدن شهادت مسلمان فاسق مستلزم این نیست که شهادت کافر نیز رد بشود، مخصوصاً اگر کافر در این خود عادل باشد.

۱-۳-۳-۳. دلیل سوم

سومین دلیل که شهادت کافر به زیان مسلمان در غیر مورد وصیت، محققاً جایز نیست، و پذیرفته شدن آن در مورد وصیت نیز مورد اختلاف است. پس باید از موضوع اختلافی دست برداریم و به موضوع اجماعی متمسک بشویم باید.

در جواب این دلیل نیز باید گفت: پذیرفته شدن شهادت کافر در وصیت، به استناد دلیل است و معارفی هم در این روی وجود ندارد. پس وجهی برای دلیل سوم آنان به نظر نمی‌رسد. آنچه در این آیه شریفه دلالت بر جواز زندان و مشروعیت آن دارد جمله (تحسبونهما من بعد الصلوه) هست یعنی در وصیت دو شاهد را بعد از نماز حبس کنید و آنچنانکه در تفسیر مجمع البیان آمده است، مراد از جمله مذکوره حبس دو شاهد بعد از نماز عصر است، و مخاطب آن هم ورثه و هم قضات هستند گرچه جمله (تحسبونها) بصورت فعل مضارع آمده است، ولی در حقیقت به معنای امر است (طبرسی، ۱۳۸۴ق، ج ۳، ص ۳۹۷).

علامه طباطبایی هم در المیزان به این مطلب اشاره نموده و گفته است با عنایت به شان نزول آیه و دقت در مفهوم آن میتوان گفت در اسلام بازداشت احتیاطی (موقت) برای جلوگیری از تضییع حقوق مردم مشروع میباشد و لذا هرگاه حقی از مردم در حال تضییع باشد و یا خوف فرار متهم در بین باشد، میتوان او را تا ادای حق و مکشوف شدن حقیقت بازداشت نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۱۱). بنابراین هرگاه حقی بر شخصی واجب باشد باید زندانی شود تا آن حق را ادا نماید و دلیل این سخن فرموده خدای سبحان است که میفرماید آنان را بعد از نماز حبس کنید.

اجمال مباحثاتی که پیرامون آیه یاد شده، انجام گرفته است که گروهی از مفسران آیه را منسوخ می‌دانند، ولی اکثر محققان را عقیده بر این است که آیه نسخ نشده، و تعدادی از آنان را باور بر این است که موضوع حبس و زندان با این آیه تشریح شده و مورد آن، احتیاطی است. اما محجور کردن و تبعید نمودن، چون خواص زندان به معنای معروف در آنها وجود نداشت، لذا متعرض آن دو نشدیم، چون تبعید شدن تنها دور افتادن از محلی است که جرم در آنها صورت گرفته، و محجور شدن تنها بازماندن از تصرف آزاد در اموال است، به اضافه اینکه افرادی که محجور می‌شوند یا صغیرند یا دیوانه‌اند، و آن دو هم مکلف نیستند چون قلم از آنها برداشته شده است، به این جهت زندان و حبس هم شامل حال آنان نمی‌شود.

۱-۴. آیه ۵ سوره توبه

آیه دیگری که از آن می‌توان حکم مجازات حبس را استنباط کرد، آیه پنجم سوره مبارکه توبه است که خداوند متعال می‌فرماید: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ

وَاحْضُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (توبه: ۵)؛ پس چون ماه های حرام سپری شد مشرکان را هر کجا یافتید بکشید و آنان را دستگیر کنید و به محاصره درآورید و در هر کمینگاهی به کمین آنان بنشینید پس اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند راه برایشان گشاده گردانید زیرا خدا آمرزنده مهربان است.

گروهی از مفسران بر این عقیده اند که مشروعیت زندانی کردن اسیر را می توان از این آیه بدست آورد. لذا بسیاری از فقها و مفسران، مشروعیت حبس کردن اسیر را از این آیه استنباط نموده و معتقدند واژه حصر در آیه فوق به معنای محاصره کردن و ممانعت نمودن است. شیخ طوسی در این باره می نویسد: «حصر و حبس نظیر همدیگر هستند. عبارت (وَاحْضُرُوهُمْ) نیز در اینجا یعنی مشرکان را به اسارت بگیرید بدین صورت که اسیران را در مکان خصوصی به صورت اقامت اجباری حبس نمایید» (طوسی، ۱۳۸۵ق، ج ۱۰، ص ۱۷۳).

در ادامه نظرات برخی از مفسران شیعه و اهل سنت را در خصوص آیه مذکور بیان می کنیم. آلوسی بغدادی در رابطه با آیه مذکور می نویسد: «(وَاحْضُرُوهُمْ) یعنی آنان را به اسارت بگیرید و (اخید) به معنای اسیر است و اسارت به بستن تفسیر شده است، نه به بردگی درآوردن ... و عبارت (وَاحْضُرُوهُمْ) یعنی حبسشان کنید» (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۴۶). شاه عبدالعظیم حسنی نیز می نویسد: «(وَاحْضُرُوهُمْ) یعنی کفار را به اسارت بگیرید، (وَاحْضُرُوهُمْ) یعنی بازداشتن آنها از تصرف در زمین و بلاد اسلام و یا اینکه آنها را نزد خود حبس کنید» (شاه عبدالعظیم حسنی، ۱۳۶۴ش، ج ۵، ص ۲۱). فیض کاشانی و ابن قدامه هم معتقدند عبارات (وَاحْضُرُوهُمْ) و (وَاحْضُرُوهُمْ) یعنی آنان را به اسارت بگیرید و حبس کنید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۲۲؛ ابن قدام، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۱۲).

بنا بر این نظرات آیه ۵ سوره توبه دلیل روشنی است بر مشروعیت زندانی کردن اسیر و این نظریه به وسیله روایات فراوانی از معصومین (ع) نیز تایید شده است که برخی از آنها عبارتند از:

شیخ مفید نقل می کند هنگامی که اسیران بنی قریظه را به مدینه آوردند، آنها را در خانه ای از خانه های بنی نجار زندانی کردند (مفید، ۱۳۹۹ق، ص ۵۸).

ابن شیه نیز نقل می کند که یاران پیامبر اسلام (ص)، ثمامه بن اثال را در حالی که می خواست به بنی قشیر حمله کند، اسیر کردند و دست بسته نزد پیامبر (ص) آوردند. رسول خدا



(ص) دستور داد وی را زندانی کنند و آنها او را به مدت سه شبانه روز زندانی کردند و بعد از آن آزادش کردند (ابن شبه، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۳۶).

گروهی از مفسران معتقدند که حصر در این آیه شریفه به این معناست که کفار را باید در مکانها و قلعه های خودشان محاصره کرد و آنها را حبس نمود. عده ای دیگری بر این عقیده اند که حصر کفار به معنای بازداشتن آنها از ورود به بلاد مسلمین است. مراغی در این باره معتقد است که نسبت به مشرکان یکی از سه اقدام زیر را باید به عمل آورد: ۱- آنان را کشت، ۲- به اسارتشان در آورد، ۳- در پناهگاه ها و قلعه های خودشان محاصره و از خارج شدن و فرار کردنشان تا وقتی که اسلام می پذیرند جلوگیری کرد (مراغی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۸).

شوکانی نیز چنین عقیده ای دارد و معتقد است می بایست مشرکان را از تصرف در بلاد اسلامی باز دارید (شوکانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۳۱).

در تفسیر مجمع البیان، عبارت (وَحُدُّوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ) به زندانی کردن اسیران ترجمه شده است، یعنی آنان (اسیران) را زندانی کنید و به بندگی (رقیت) در آورید و یا از آنان فدیة یا غرامت مالی بگیریید و در مقابل فدیة آزاد کنید. همچنین گفته شده است که از ورود آنان به مکه و تصرف در سرزمینهای اسلامی ممانعت بعمل آورید (طبرسی، ۱۳۸۴ق، ج ۳، ص ۷).

ابن عربی نیز در کتاب خود با عنوان احکام القرآن آورده است که می بایست مشرکان را اسیر کرده و آنان را حبس کرد تا از رسیدن به خانه خدا منع شوند (ابن عربی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۴۵۷).

در نهایت باید گفت که مصالح عمومی جامعه و ضرورت حفظ امنیت و صیانت از نفوس و اموال مردم اقتضا دارد که با حبس بزهکاران و مجرمان، از زیان رساندن آنان به مردم جلوگیری شود. با این وجود در کتابهای فقهی مبحثی مستقل به موضوع حبس اختصاص داده نشده و مباحث آن، ضمن ابواب دیگر آمده است. درباره موارد حبس نیز اتفاق نظر وجود ندارد. همانگونه که بیان شد قرافی از میان فقهای مالکی حبس را فقط در هشت مورد (قرافی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۷۹) و ابن فرحون در ده مورد جایز دانسته اند (ابن فرحون، ۱۳۰۱ق، ج ۲، ص ۲۱۷)، اما شهید اول ضمن برشمردن موارد حبس، برای آن قاعده ای کلی وضع کرده که به موجب آن، حبس به شرطی جایز است که احقاق حق، متوقف بر آن باشد (جبعی العاملی، ۱۹۷۹م، ج ۲، ص ۱۹۲).

نتایج تحقیق

نظام جزایی دین اسلام در چهار حوزه حدود، قصاص، دیات و تعزیرات پاسخگوی نیازهای جوامع بشری می‌باشد. در این میان، مجازات زندان، مصداقی از تعزیر می‌باشد که با کارکردهایی خاص، در چهار آیه قرآن تشریح شده است. در چهار آیه از قرآن کریم، عباراتی بیان شده است که مفسران قرآن کریم از آنها، مسئله مشروعیت حکم زندان را استنباط کرده اند. از ظاهر هر چهار آیه می‌توان وجوب حکم حبس را برداشت کرد. فقهاء و مفسران در آثار خود در کنار بیان ادله عقلی حبس، به این آیات استناد نموده و روایات متعددی ذیل آنها بیان کرده اند. بیشترین بحث در مورد مشروعیت زندان در کتب فقهی اهل سنت و شیعه، در باب قطاع الطريق آمده است. از بررسی آیات چهارگانه ای که در ارتباط با مشروعیت زندان بیان شد این نتیجه گرفته می‌شود که:

(۱) در آیه ۳۳ سوره مائده لفظ نفی به صورت جمله خبری (ینفوا) آمده و بر طلب دلالت می‌کند و اکثر قریب به اتفاق مفسرین و فقهای مذاهب اسلامی مثل طبرسی در مجمع البیان، ماوردی در احکام السلطانیه و کاشانی در بدائع الصنایع و حر عاملی در وسائل الشیعه نفی را به معنای حبس تفسیر کرده اند. روایات زیادی از فریقین این نظریه را تایید می‌کنند. علاوه بر آن ملاک و غرض از نفی محارب و افراد شرور، عبارت است از دفع ضرر و آزار آنها از جامعه که این هدف بوسیله زندانی کردن تحقق می‌پذیرد.

(۲) آیه ۱۵ سوره نساء، دلالت بر زندانی کردن زنان زناکار در خانه هایشان دارد. لفظ (فامسکوهن) صیغه افعال است که بر نسبت طلبی دلالت دارد و نیز معلوم گردید که این آیه نسخ نشده است و حکم زندانی که در آن ذکر شده است با حکم (جلد) و (رجم) قابل جمع می‌باشد چون که جلد جهت تادیب است، و حبس برای جلوگیری از تکرار فحشاء.

(۳) آیه ۱۰۶ سوره مائده بر زندانی کردن دو شاهد اهل کتاب بر وصیت دلالت دارد، در هنگامی که مسلمان در سفر است. نوع زندانی که در این آیه به آن پرداخته شده، زندان احتیاطی است (زندان موقت). و هدف از آن نیز جلوگیری از پایمال شدن حق است. لفظ (تحیسونهما) به صورت جمله خبری آمده است و بر طلب دلالت می‌کند.

(۴) در آیه ۵ سوره توبه که لفظ (احصروهم) به صورت امر صیغه افعال آمده است، مشروعیت زندانی کردن اسرای مشرکین را میرساند. هرچند که برخی از فقهاء و مفسرین نظری

خلاف این مطلب دارند ولی نظر بسیاری از مفسرین و فقهای اهل تسنن و تشیع آن را تایید می‌کند.

۵) در دو آیه از آیات چهارگانه، حکم زندان به صورت جمله خبری آمده است که همانند صیغه امر، ظهور در وجوب دارد. علمای اصول گفته اند: جمله خبریه ای که بر طلب دلالت میکند، ظهور در وجوب دارد. سر این مطلب آن است که ملاک و مناط در همه اینها یکی است. چون هنگامی که بر انگیختن از طرف مولی ثابت شد بواسطه ی هر چیزی که اظهار کنند و با هر لفظی که باشد به ناگزیر در پی آن حکم عقل به لزوم بر انگیخته شدن خواهد آمد تا زمانی که مولی به ترک آن اجازه نداده باشد. بلکه برخی گفته اند که دلالت جمله خبری بر وجوب مؤکدتر است زیرا در حقیقت اخبار از تحقق فعل است با این ادعا که امتثال از مکلف به وقوع پیوسته و پیوسته و مفروغ عنه می‌باشد. بنابراین هر کدام از آیات چهارگانه در موارد خاص خود بر مشروعیت وجوب - دلالت دارند.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آلوسی بغدادی، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی، (بی‌تا)، نواسخ القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شبه، (۳۶۳ش)، تاریخ المدینه المنوره، قم: دار الفکر.
- ابن عابدین، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، (۱۴۱۰ق)، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت: دار المعرفه.
- ابن عباس، عبدالله، (۱۴۰۶ق)، تنویر المقیاس، بیروت: دار المعرفه.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، (۱۳۹۸ق)، احکام القرآن، بیروت: دار احیا الکتب العربی.
- ابن فرحون، (۱۳۰۱ق)، کتاب تبصره الحکام فی اصول الاقضیه و مناہج الاحکام، مصر: چاپ افست.
- ابن قدامه، ابومحمد عبدالله بن احمد، (۱۳۹۲ق)، المغنی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن قیم جوزیه، شمس الدین محمد، (۱۳۸۱ق)، الطرق الحکمیة، قاهره: دار المعروف.
- ابن ماجه، (۱۳۷۳ق)، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره: چاپ افست.
- ابن منظور، محمد بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، حکم الحبس فی الشریعۃ الاسلامیه، ریاض، بی‌نا.
- ابن نجار، محمد بن احمد فتوحی، (۱۴۱۶ق)، منتهی الارادات، بیروت: عالم الکتب.

- ابن همام، کمال الدین محمد بن قاضی، (۱۴۱۵ق)، *فتح القدير للعاجز الفقير*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابو زکریا، یحیی بن شرف، (بی تا)، *منهاج الطالبین*، قاهره: بی نا.
- باهری، محمد؛ داور، علی اکبر، (۱۳۸۰ش)، *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*، تهران: نشر علوم.
- بیهقی، احمد بن حسین بن علی، (۱۴۱۲ق)، *السنن الکبری*، بیروت: دار المعرفه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، قاهره: دارالفکر.
- حسین، محمد مخلوف، (۱۴۱۴ق)، *صفوة البیان*، دمشق: دار العلم.
- دامغانی، محمدتقی، (۱۳۵۷ش)، *مقدمه‌ای بر تاریخ حقوق جدید ایران*، تهران: نشر حقوق.
- دانش، تاج زمان، (۱۳۷۶ش)، *حقوق زندانیان و علم زندانها*، تهران: بی نا.
- رازی، ابن ابی حاتم، (۱۴۱۸ق)، *الجرح و التعديل*، قم: کتابخانه مدرسه فقاہت.
- زید بن علی، (۱۴۱۲ق)، *مسند زید*، بیروت: دارالکتب العربیہ.
- سرخسی، شمس الدین، (۱۴۰۶ق)، *المبسوط*، بیروت: دار المعرفه.
- سعیدی، فریده، (۱۳۹۳ش)، «حبس»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: انتشارات دانشنامه جهان اسلام.
- سید البکری، ابوبکر، (۱۴۰۸ق)، *امانة الطالبین*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شافعی، ابی عبدالله محمد بن ادريس، (۱۴۰۳ق)، *الام*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر.
- شاه عبدالعظیم حسنی، (۱۳۶۴ش)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: انتشارات میقات.
- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *نیل الأوطار لشرح منتقى الأخبار*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *فتح القدير*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شہید اول، محمد بن مکی، (۱۹۷۹م)، *القواعد و الفوائد: فی الفقه و الاصول و العربیة*، قم: دارالهادی.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، (۱۴۰۳ق)، *المصنّف*، بیروت: دارالمکتبہ.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبائی یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، (بی تا)، *العروة الوثقی*، قم: مکتبہ الداوری.
- طبرسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۴ق)، *مجمع البیان فی تأویل آی القرآن*، بیروت: دار الهدی.
- طبسی، نجم الدین، (۱۳۷۴ش)، *موارد السّجن فی النّصوص و الفتاوی*، قم: راه حق.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۸ش)، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران: انتشارات اسلامیہ.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۵ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، نجف: مکتبہ النعمان.

- عاملی، ابراهیم، (بی تا)، *تفسیر عاملی*، تهران: کتابفروشی صدوق.
- عسقلانی، ابن حجر، (بی تا)، *لسان المیزان*، بیروت: دار العلم.
- فخر المحققین، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ش)، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، قم: بی نا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۲ق)، *مفاتیح الغیب*، قاهره: مطبعه البهیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *العین*، بیروت: دار المکتبه.
- فلور، ویلم، (۱۳۶۶ش)، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: سروش.
- فیض کاشانی، محسن، (۱۳۹۲ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین.
- فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق)، *الصافی*، تهران: مکتبه صدر.
- قرافی، احمد بن ادیس، (۱۴۱۸ق)، *الفروق أو أنوار البروق فی أنواء الفروق*، بیروت: دارالمکتبه.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، (۱۴۰۲ق)، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، بیروت: دارالمکتبه.
- کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، (بی تا)، *نظام الحکومه النبویه*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- کلینی، جعفر بن یعقوب، (۱۴۱۷ق)، *الکافی*، قم: الاسلامیه.
- مالک بن انس، (۱۴۰۰ق)، *مدونه الکبری*، بیروت: دارالفکر.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن الحسن، (۱۳۸۶ق)، *الاحکام السلطانیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مراغی، احمد مصطفی، (۱۴۰۷ق)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الفکر.
- مرداوی، علی بن سلیمان، (بی تا)، *الانصاف فی معرفه الراجع من الخلاف*، بیروت: دارالاحیاء.
- مشکینی اردبیلی، میرزا علی، (۱۳۸۲ش)، *تحریر المعالم معد للشروع فی اصول الفقه*، قم: نشر مهر.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۹۹ق)، *الارشاد*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مقریزی، احمد بن علی، (۱۳۲۵ق)، *کتاب الخطط المقریزیه*، مصر: بی نا.
- ملک العلمای کاشانی، ابوبکر بن مسعود، (۱۳۲۸ق)، *بدائع الصنائع*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- الملیباری الهندی، احمد بن حسن، (بی تا)، *فتح المعین*، بیروت: دار الفکر.
- منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹ق)، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم: بی نا.
- موسوی الخمینی، روح الله، (۱۳۸۴ش)، *تحریر الوسیله*، قم: موسسه اسماعیلیان.
- نجفی، محمدحسن بن باقر، (۱۹۸۱م)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دارالمکتبه.

وائلی، احمد، (۱۳۶۷ش)، احکام زندان در اسلام، تهران: بهرامی.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Abu Zakaria, Yahya Ibn Sharaf, (No date), Menhaj Talibin, Cairo: No Publication Name.

Al-Malibari Al-Hindi, Ahmad bin Hassan, (No date), Fatah Al-Mu'ain, Beirut: Dar al-Fakr.

Alousi al-Baghdadi, (1415 AH), Ruh al-Ma'ani, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah.

Ameli, Ibrahim, (No date), Tafsir Ameli, Tehran: Sadouq Book Shop.

Asqlani, Ibn Hajar, (No date), Lasan al-Mizan, Beirut: Dar al-Alam.

Bahri, Mohammad; Davar, Ali-Akbar, (2010), an attitude on general criminal law, Tehran: Science Publications.

Beyhaqi, Ahmad bin Hussain bin Ali, (14120 AH), Al-Sunan al-Kubara, Beirut: Dar al-Marafa.

Damghani, Mohammad Taqi, (1357), an introduction to the history of new laws in Iran, Tehran: Law Publishing.

Danesh, Taj Zaman, (1376), prisoners' rights and the science of prisons, Tehran: No Publication Name.

Faiz Kashani, Mohsen, (1392 AH), Al-Wafi, Isfahan: Library of Imam Amirul Mominin.

Faiz Kashani, Mohsen, (1415 AH), Al-Safi, Tehran: Sadr School.

Fakhr al-Haqqeen, Muhammad bin Hassan, (1387), Idaba al-Fawad in the description of the problems of the rules, Qom: No Publication Name.

Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, (1412 AH), Al-Mafiyat al-Gheeb, Cairo: Al-Bahieh Press.

Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH), Al-Ain, Beirut: Dar al-Maktab.

Flor, Willem, (1366), Essays on the social history of Iran in the Qajar era, translated by: Abolqasem Siri, Tehran: Soroush.

Hasnain, Muhammad Makhlouf, (1414 AH), Safwa Al Bayan, Damascus: Dar Al Alam.

Ibn Abbas, Abdullah, (1406 AH), Tanweer al-Maqiyas, Beirut: Dar al-Marafa.

Ibn Abedin, Muhammad bin Umar bin Abdul Aziz, (1410 AH), Rejection of Ali al-Dur al-Mukhtar, Beirut: Dar al-Marafa.

Ibn Arabi, Muhammad bin Abdullah, (1398 AH), Akhmat al-Qur'an, Beirut: Darahiya al-Kutub al-Arabi.

- Ibn Farhoun, (1301 A.H.), the book of Commentary on Al-Hakam fi Usul al-Aqdiya and Manahaj al-Ahkam, Egypt: Offset printing.
- Ibn Hammam, Kamal al-Din Muhammad bin Ghazi, (1415 AH), Fath al-Qadir for the Infirm, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah.
- Ibn Jozi, (No date), Revisions of the Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Majeh, (1373 A.H.), Ibn Majah's Sunan, Research: Mohammad Fouad Abdul Baqi, Cairo: Offset Printing.
- Ibn Manzoor, Muhammad ibn Abd Allah, (1404 AH), the sentence of imprisonment in Islamic law, Riyadh, No Publication Name.
- Ibn Najjar, Muhammad bin Ahmad Fatuhi, (1416 AH), Mantahi al-Aradat, Beirut: Alam al-Kutub.
- Ibn Qayyem Joziyeh, Shams al-Din Muhammad, (1381 AH), al-Tarzah al-Hakamiya, Cairo: Dar al-Ma'roof.
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad, (1392 AH), al-Mughani, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Shub, (1363), Tarikh al-Madinah al-Nura, Qom: Dar al-Fakr.
- Johari, Ismail bin Hammad, (1407 AH), Sahaha: Taj al-Lagha and Sahaha al-Arabiyyah, Cairo: Dar al-Fikr.
- Kasani, Abu Bakr bin Masoud, (1402 AH), Bada'e al-Sana'e in the order of al-Shar'ee, Beirut: Dar al-Muktaba.
- Katani, Abd al-Hay bin Abd al-Kabir, (No date), Nizam al-Hukuma al-Nabawiyyah, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Kilini, Jafar bin Yaqub, (1417 AH), Al-Kafi, Qom: Al-Islamiya.
- Malik al-Ulami Kashani, Abu Bakr bin Masoud, (1328 AH), Bada'e al-Sana'i, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Malik bin Anas, (1400 AH), Maduna al-Kuba, Beirut: Dar al-Fikr.
- Maraghi, Ahmed Mostafi, (1407 AH), Tafsir al-Maraghi, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mardawi, Ali bin Suleiman, (No date), Al-Ansaf fi Marafah Al-Reaj Man Al-Khalaf, Beirut: Dar al-Hiya.
- Mawardi, Abul Hasan Ali Bin Al Hasan, (1386 AH), Al-Ahkam al-Sultaniyyah, Qom: Islamic Tablighat Office.
- Meshkini Ardabili, Mirza Ali, (2002), Tahrir Al-Muhamm Maad Lal-Lasham fi Usul al-Fiqh, Qom: Mehr Publishing House.
- Montazeri, Hossein Ali, (1409 AH), Studies in Wilayat Al-Faqih and Islamic Islamic Jurisprudence, Qom: No Publication Name.
- Moqrizi, Ahmed bin Ali, (1325 AH), Kitab al-Shaqt al-Moqriziya, Misr: No Publication Name.
- Mousavi Al-Khomeini, Ruhollah, (1384), Tahrir al-Wasila, Qom: Ismailian Institute.

- Mufid, Muhammad bin Muhammad (1399 AH), Al-Arshad, Beirut: Al-Alami Al-Mahabbat Institute.
- Najafi, Mohammad Hasan bin Baqir, (1981), Jawahar al-Kalam fi Sharh Shar'e al-Islam, Beirut: Dar al-Muktaba.
- Qarafi, Ahmad Ibn Idris, (1418 AH), Al-Froq or Anwar al-Broq fi Anwa al-Froq, Beirut: Dar al-Muktaba.
- Razi, Ibn Abi Hatim, (1418 AH), al-Jarh wa al-Tadi'il, Qom: Library of Jurisprudence School.
- Saidi, Farideh, (2013), "Imprisonment", Jahan Islam Encyclopaedia, Tehran: Jahan Islam Encyclopaedia Publications.
- Sanani, Abd al-Razzaq bin Hammam, (1403 AH), al-Musnaf, Beirut: Dar al-Muktaba.
- Sarkhsi, Shams al-Din, (1406 AH), Al-Mobsut, Beirut: Dar al-Marafa.
- Seyyed al-Bakri, Abu Bakr, (1408 AH), Amana Talibin, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah.
- Shafi'i, Abi Abdullah Muhammad bin Idris, (1403 AH), Al-Alam, Beirut: Dar al-Fakr for printing and publishing.
- Shah Abd al-Azim Hosni, (1364), Tafsir Ezna Ashri, Tehran: Miqat Publications.
- Shoukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, (1415 AH), Fath al-Qadir, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah.
- Shoukani, Muhammad bin Ali, (1403 AH), Niel al-Ottar for the commentary of Muntakhi al-Akhbar, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyyah.
- Tabarsi, Muhammad bin Hasan, (1384 AH), Majma al-Bayan fi Ta'awil Ai al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Hadi.
- Tabasi, Najm al-Din, (1374), the cases of al-Sajjn in al-Nasoo and al-Fatawi, Qom: Rah Haq.
- Tabatabaei Yazdi, Mohammad Kazem bin Abdulazim, (No date), Al-Arwa Al-Waghti, Qom: Al-Davari School.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Jamia Madrasin Hozamieh.
- The first martyr, Muhammad bin Makki, (1979 AD), Al-Qasas va Al-Fawida: fi fiqh va al-usul va al-Arabiya, Qom: Dar al-Hadi.
- Tousi, Muhammad bin Hassan, (1388), Al-Mabusut Fi Fiqh al-Umamiya, Tehran: Islamiya Publications.
- Tusi, Muhammad bin Hassan, (1385 AH), Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Najaf: Al-Nu'man Library.
- Vaeli, Ahmad, (1367), Prison rules in Islam, Tehran: Bahrami.
- Zayd bin Ali, (1412 AH), Masnad Zayd, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiya.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۶، شماره ۲، پیاپی ۳۲

بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۳۷۴-۳۴۷

مقاله علمی - مروری

10.30497/qhs.2023.243673.3681



20.1001.1.20083211.1402.16.2.13.1

ارزیابی نظریه توقیفی بودن ترتیب آیات قرآن کریم از منظر عالمان جهان اسلام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۶ روز نزد نویسندگان بوده است.

مهديه خدایي الوندی*

حسین احمدی سفیدان**

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی و ارزیابی توقیفی بودن آیات قرآن از منظر عالمان جهان اسلام بویژه عالمان دو مذهب شیعه و اهل سنت است. مسئله مقاله حاضر این است که از دیدگاه شیعه و اهل سنت چپش آیات در سوره‌های قرآن کریم، توقیفی است یا اجتهادی؟ بر این اساس در مقاله حاضر با استفاده از روش مطالعه کتابخوانه ای و تحلیل توصیفی، به بررسی دلایل عقلی و نقلی توقیفی یا اجتهادی بودن آیات قرآن از منظر اندیشمندان این دو مذهب شاخص در جهان اسلام پرداخته شده است. یافته‌های تحقیق بیانگر این مطلب است که عالمان شیعه و اهل سنت در مسئله توقیفی بودن آیات قرآن اتفاق نظر داشته و بر «تناسب آیات» و «تحریف ناپذیری قرآن کریم» تأکید دارند. در این میان، تنها مسائل اختلافی، مواردی مانند وحدت موضوعی، ترتیب آیات قرآن و چپش آیات در درون سوره‌ها می‌باشد. قائلان به اجتهادی بودن چپش آیات قرآن در درون سوره‌ها، تنظیم اندکی از آیات را حاصل اجتهاد صحابه می‌دانند اما اکثر عالمان جهان اسلام معتقدند که تنظیم و چپش آیات قرآن در سوره‌ها به وحی الهی و دستور پیامبر اکرم (ص) بوده و لذا تنظیم و ترتیب همه چیز در قرآن کریم، توقیفی است.

واژگان کلیدی

چپش آیات قرآن، ترتیب آیات قرآن، توقیفی، اجتهادی، تناسب آیات.

* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

mahdiyehkhodaie1996@gmail.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

ho.ahmadi@tabrizu.ac.ir

این مقاله مستخرج از پایان نامه دانشجوی است.

طرح مسئله

توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب آیات در سوره‌ها از دیرینه‌ترین مباحث علوم قرآنی می‌باشد چرا که در مورد ترتیب فعلی آیات در قالب سوره‌ها گفت‌وگو می‌شود و از این جهت اهمیت ویژه‌ای دارد باید گفت توقیفی بودن ترتیب آیات در سوره‌های قرآن به این مفهوم است که ترتیب آیات و جایگاه آن‌ها در سوره ثابت است و تغییر آن جایز نیست و از سوی خداوند می‌باشد و وحی شده به پیامبر (ص). از جهتی این بحث با مباحثی هم چون عدم تحریف قرآن و تناسب آیات و اعجاز قرآن ارتباط دارد چرا که با پذیرش توقیفی بودن ترتیب آیات و اعتقاد به وحیانی بودن چینش آیات شائبه هرگونه تحریف منتفی شده و نیز تنها در صورتی می‌توان تناسب میان آیات یک سوره سخن گفت که وحیانی بودن ترتیب آیات را پذیرفت و به اثبات رساند. در این بحث با توجه به بررسی‌ها مسئله توقیفی بودن ترتیب آیات مورد توجه دانشمندان و مفسران بوده است و در این باره کتاب‌ها و مقالاتی تألیف کرده‌اند اما این مسئله را از این لحاظ بررسی و ارزیابی نکرده‌اند و ما در پژوهش حاضر به بررسی مقایسه‌ای و ارزیابی نظرات فریقین در این مورد می‌پردازیم.

در حال حاضر پرداختن به این موضوع از این جهت اهمیت دارد با توجه به بررسی‌های انجام گرفته با دلایلی هم چون عقل، دلایل روایی صحیح، اجماع، و دلایل قرآنی ثابت خواهیم کرد که همه‌ی آیات قرآن به صورت توقیفی تنظیم شده است و از جانب خداوند می‌باشد و هیچ‌گونه دخالت بشری در ترتیب و چینش آیات صورت نگرفته است حال این سؤال مطرح می‌شود ترتیب آیات از دیدگاه فریقین حاصل رأی و اجتهاد صحابه بوده است یا ترتیب موجود از جانب خداوند و وحی شده به پیامبر (ص) می‌باشد؟ به عبارتی دیگر در شیعه و اهل سنت معتقدانی به توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب آیات وجود دارد یا خیر؟ در فریقین به توقیفی بودن معتقد می‌باشند یا نظرات دیگری نیز دارند؟ دلایل شیعه و اهل سنت در مورد اجتهادی و توقیفی بودن ترتیب آیات قرآن چیست؟

پیشینه تحقیق

بحث از توقیفی بودن آیات قرآن مورد توجه مفسران و عالمان قرآنی بوده است. طرح مفصل و مستدل این مباحث در حوزه بحث‌های علوم قرآنی می‌باشد که در این مورد کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند که از جمله آن‌ها زرکشی در کتاب *البرهان فی علوم القرآن*، یک فصلی را به توقیفیت و



ترتیب آیات و سوره‌ها اختصاص داده و حتی اشاراتی را از عالمان اهل سنت در این مورد آوردند و ایشان روایاتی در این مورد می‌آورند و اجماع امت را در این موضوع بیان می‌دارند و نتیجه‌ای که از این بحث برمی‌آید که ایشان معتقد هستند ترتیب آیات در زمان خود پیامبر صورت گرفته است و خود پیامبر ناظر بر این مسئله بودند پس هیچ جای تردیدی در مورد این موضوع وجود ندارد (زرکشی، ۱۴۰۱ق).

هم‌چنین سیوطی در کتاب *الاتقان فی علوم القرآن* فصلی را تحت عنوان تناسب آیات و توقیفی بودن آیات اختصاص داده است و به این نتیجه دست یافته‌اند که بدون شک و تردید این موضوع با توجه به اجماع و نصوص مترادف و روایات و از طریق وقایع تاریخی با توجه به تمامی این موارد ترتیب آیات توقیفی است و هماهنگی در آیات قرآن وجود دارد (سیوطی، ۱۴۲۱ق). هم‌چنین سیوطی در کتاب *التحییر فی علم التفسیر* خویش به بررسی این موضوع پرداخته است و اختلافات علماء را در این مورد بیان می‌دارند که عده‌ای قائل به توقیفی می‌باشند اما در مقابل عده‌ای عقیده به اجتهادی بودن را دارند و هم‌چنین به بحث مصحف حضرت علی (ع) پرداخته‌اند و ایشان در نتیجه بیان کرده‌اند که با توجه به آخرین آیات نازل و هم‌چنین اجماعی که بیان شد و این‌که در آخرین سال عمر پیامبر دوبار بر ایشان عرضه شد متذکر شده‌اند که ترتیب آیات توقیفی بوده است و این دلیل بر تناسب آیات می‌باشد (سیوطی، ۱۴۲۱ق).

سید قطب نیز در تفسیر *فی ظلال القرآن* به توقیفی بودن ترتیب آیات پرداخته است. ایشان در آغاز تفسیر خویش در سوره مبارکه بقره بیان کرده‌اند که طرز گردآوری و ترتیب آیات در هر سوره توقیفی می‌باشد و هم‌چنین روایاتی را از ابن عباس می‌آورد و در صدد اثبات این موضوع برمی‌آید و در نتیجه به توقیفی بودن ترتیب آیات نظر دارند (سید قطب، ۱۴۲۵ق).

زرقانی از عالمان اهل سنت در *مناهل العرفان* به صورت جدی و مستدل به بحث در این مورد پرداخته است ایشان نیز مانند علمای اهل سنت مسئله اجماع را بیان کرده است و گفته شده جایی برای اجتهاد صحابه در مورد ترتیب آیات وجود ندارد و ایشان نیز خاطر نشان کرده‌اند که در آخرین سال‌های عمر پیامبر دوبار قرآن بر ایشان عرضه شد (زرقانی، بی‌تا)، عالمان شیعه نیز در این زمینه کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند از جمله آقای محمد هادی معرفت در کتاب *التمهید* خویش به این موضوع پرداخته است حتی ایشان در کتاب خویش اشاراتی کرده است که بعضی از آیات متفرق نازل شده‌اند و آن آیات با تعیین و تصریح شخص پیامبر جای گذاری شده است

و نمی‌توان در مورد ترتیب آیات شبه‌های داشت و زمانی که پیامبر حاضر بودند این ترتیب انجام شده است و جای شکی نیست که ترتیب و نظم به دست پیامبر بوده است (معرفت، ۱۴۱۵ق)

سید ابوالقاسم خوئی در *البیان در علوم و مسائل کلی قرآن* در کتاب خویش بیان می‌دارد چنان‌که پیداست عقیده بر آن دارند که جمع قرآن به صورت کتاب در زمان خود پیامبر صورت گرفته شده است و ایشان معتقدند تصور این که قرآن در زمان خلفاء به صورت کتابی درآمده است فکری است غلط و بی‌اساس پس با توجه به این موارد ایشان نیز عقیده به توقیفی بودن را دارند و به تبع آن با توجه به این مسائل آیاتی که در درون سوره‌ها هستند با یکدیگر هماهنگی دارند (خوئی، ۱۳۸۲ش). علامه طباطبایی با این که نظری به غیر از توقیفی بودن را دارند به این بحث پرداخته‌اند لازم به ذکر است ایشان نظر دارند بعضی آیات اجتهاد در ترتیب آن‌ها صورت گرفته‌اند اما بعضی از آیات به صورت توقیفی می‌باشد و ایشان معتقدند چون بعضی آیات به صورت متفرق نازل شده‌اند و جایگاهی که امروز در آن می‌باشند قرار دارند که جایگاه اصلی آن‌ها نیست و می‌توان گفت که در ترتیب آیات مداخله‌ای صورت گرفته است پس در نتیجه برخی از آیات اجتهادی می‌باشند و برخی به دستور پیامبر در جایگاه خودشان قرار گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق).

همچنین طبرسی در *مجمع البیان* بر توقیفی بودن و نظم آیات پرداخته است و نظر بر این دارند که جمع قرآن به صورت کتاب در زمان خود پیامبر صورت گرفته است با توجه به این مسئله توقیفی بودن را مطرح کرده‌اند روایاتی را هم در این مورد آورده‌اند و درصدد اثبات این مسئله شده‌اند و دسته‌ای از آیات را که بررسی کرده‌اند در پایین همان آیات عنوان *النظم* گذاشته‌اند که در هر سوره به هماهنگی و نظم و ترتیب ویژه آیات در درون سوره رسیده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش).

اما برخی مقالات منتشر شده در مورد توقیفی بودن آیات می‌توان به مقاله آقای حسینی زیدی با عنوان «جستاری بر توقیفی بودن قرآن» پرداخت ایشان در مقاله خویش بدین نتیجه دست یافته‌اند که ترتیب آیات در درون سوره توقیفی می‌باشد و با توجه به آن، نظارت خود پیامبر نیز در آن زمان بوده است که هر آیه را در جایگاه خودش قرار دهند و اگر آیه‌ای نازل می‌شد که باید جایگاه آن با وحی جبرئیل و به دستور پیامبر بود خود ایشان تعیین می‌کردند که در کجای سوره و قرآن قرار گیرد (حسینی زیدی، ۱۳۸۹ش).



همچنین احمد ناصح در مقاله خود با عنوان «کاربرد روایات در اثبات چینش توقیفی آیات» به این نتیجه دست یافته است که با توجه به روایات رسیده از اهل سنت و شیعه مسئله توقیفی بودن ترتیب آیات ثابت می‌شود و روایاتی از قبیل این که در زمان خود پیامبر سوره‌ها حد و مرزشان مشخص بود و احادیثی که پیامبر در موعظه‌ها و نمازها می‌خواندند را ذکر کرده‌اند که در نتیجه تمامی این روایات؛ ترتیب و نظم آیات به دستور پیامبر بوده است (ناصر، ۱۳۸۱ ش). خانم حاجی امیر در مقاله خود با عنوان «تحلیلی بر کیفیت چینش آیات و سوره‌ها در قرآن» به تحلیل و بررسی در مورد کیفیت چینش آیات در درون سوره‌ها پرداخته است که نظرات اجتهادی توقیفی و تفصیلی را آورده و در نتیجه نظر توقیفی بودن ترتیب آیات را پذیرفته (حاجی امیری، ۱۳۸۸ ش).

همچنین آقای میراحمدی و خانم باوفا در مقاله خود با عنوان «نظریه انسجام متنی و محتوایی و نقش آن در اثبات توقیفی بودن چینش آیات سوره ممتحنه» به بررسی محتوایی سوره ممتحنه پرداخته و در مورد این که برخی از افراد اجتهادی بودن ترتیب برخی از آیات این سوره را بیان می‌کند رد می‌کند و ترتیب آیات که به صورت توقیفی و پیوستگی آیات را در آن به اثبات می‌رساند و در نتیجه از این راه به بحث بسیار مهم وجود تناسب آیات در آیات سوره‌ها قرآن می‌رسد (میر احمدی و باوفا، ۱۳۹۷ ش).

همچنین حکم‌آبادی در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی تناسب در آیات و سور در تفسیر المیزان و فی ظلال القرآن» به این موضوع می‌پردازد که موضوع اصلی این پایان‌نامه تناسب و ارتباط آیات می‌باشد اما به صورت گذرا و محدود برای اثبات تناسب به این موضوع پرداخته است. در این پایان‌نامه به نظرات علامه طباطبایی و سید قطب پرداخته شده است در مورد عقیده ایشان بر وجود تناسب آیات که آیا نظر به تناسب دارند یا خیر و آیا در تفاسیر خویش این موضوع را گنجانده‌اند یا نه که با بررسی‌هایی که انجام داده‌اند نتیجه به عمل آمده این می‌باشد که هر دو عالمان نظر به تناسب آیات دارند و آن را اعجازی از سوی خداوند می‌دانند و در این پایان‌نامه به صورت گذرا به بحث توقیفی بودن پرداخته شده است که در این موردی نیاز به بررسی دقیق‌تری می‌باشد (حکم آبادی، ۱۳۹۱ ش).

با بررسی آثار علما چه شیعه چه سنی در موضوع پژوهش حاضر، این نتیجه حاصل آمد که به رغم تلاش‌های مفسران، پژوهشگران در این زمینه و خلق آثار ارزشمند در این حوزه، تاکنون اثری در مورد بررسی مقایسه‌ای و ارزیابی نظرات فریقین در مورد توقیفی بودن ترتیب

آیات ارائه نشده است، اما در پژوهش حاضر به بررسی مقایسه‌ای و ارزیابی نظرات شیعه و اهل سنت می‌پردازیم و این بحث بسیار ارزشمند را اثبات خواهیم کرد.

۱. توقیفی بودن ترتیب آیات از دیدگاه شیعه

در میان علما امامیه، عده‌ای به توقیفی بودن آیات قرآن کریم باور داشته و ترتیب آیات را مطابق نظر پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند از جمله این افراد می‌توان به سید مرتضی اشاره کرد ایشان پایه‌گذار نظریه توقیفیت ترتیب آیات در میان امامیه می‌دانیم وی در کتاب الذخیره فی علم الکلام با بیان این‌که در زمان پیامبر (ص) قرآن به صورت یک کتاب تألیف شده بود، قرآن امروزی را همان کتاب تألیف شده در عصر پیامبر (ص) می‌داند و چنین می‌گوید:

«قرآن بدون کاستی و تبدیل و تغییر نقل شده است و علم به این‌که این قرآنی که در دست ماست همان است که در دست رسول خدا (ص) بوده است، مانند علم به شهرها و حوادث بزرگ و کتب مشهور و اشعار تدوین شده (بدیهی) است» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۲-۳۶۱).

قرآن در عهد نبی (ص) مطابق آن چه که الان موجود است جمع‌آوری و تألیف شده بود، چرا که قرآن در آن زمان تدریس می‌شد و تمام آن حفظ می‌شد (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۳). هر چند سید مرتضی نیز به توقیفیت ترتیب آیات تصریح نکرده است، از ظاهر این امر که تدوین قرآن را به عصر پیامبر (ص) منتسب نموده و قرآن امروزی را مطابق آن دانسته‌اند این‌طور به نظر می‌رسد که به عقیده او ترتیب آیات در سوره‌ها نیز منتسب به عصر پیامبر (ص) بوده که در آن زمان تدریس و حفظ می‌شده است.

طبرسی نیز در مقدمه مجمع البیان با ذکر کلام سید مرتضی، دیدگاه او را درباره کیفیت جمع قرآن در زمان پیامبر و توقیفی بودن ترتیب آیات را پذیرفته است از ابن عباس و سدی روایتی است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: آیه «وَأْتُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ...» (بقره/۲۸۱) و بترسید از روزی که در آن به سوی خدا بازگردانده می‌شوید آخرین آیه نازل است که جبرئیل به من دستور داد تا آن را در رأس آیه ۲۸۱ سوره بقره قرار دهم (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۷۶). محمد هادی معرفت نیز در کتاب التمهید، اعتقاد به توقیفیت ترتیب آیات قرآن را چنین بیان داشته است تألیف آیات در ضمن هر سوره‌ای مطابق ترتیب موجود، امری است که در اکثر آیات مطابق با ترتیب نزولشان صورت گرفته است اما عامل دیگری نیز در تنظیم بخشی از آیات



برخلاف ترتیب نزولش وجود دارد که تصریح و تعیین خاص رسول خدا (ص) است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

با ژرفاندیشی در منابع و تحلیل گزارش‌های مربوط می‌توان دریافت که ترتیب و جمع‌آوری آیات در زمان خود پیامبر (ص) با دستور ایشان صورت گرفته است و بر آن مهر تأیید زده‌اند همان‌گونه که عالمانی مثل حارث محاسبی، خازن، زرقانی، زرکشی، حرعاملی، باقلانی این افراد با استناد به نقل‌ها و عناصر تاریخی و بررسی هر کدام اعتقاد یافته‌اند که قضیه جمع قرآن و ترتیب‌بندی آیات به زمان پیامبر (ص) برمی‌گردد آن چه ایشان نظر دارند به گردآمدن آیات در درون سوره‌ها در آن سالیان برمی‌گردد (عاملی، بی‌تا، ص ۶۵).

ابن عباس می‌گوید طی دوران رسالت، سوره‌های متعددی بر پیامبر (ص) نازل می‌شد هرگاه آیاتی از قرآن نازل می‌شد حضرت کاتبان وحی را فرامی‌خواند و آنان را مأمور می‌ساخت آیات را در ضمن سوره‌ای جای دهند (ابی یعقوب، بی‌تا، ص ۴۳). ابن عباس می‌گوید هرگاه بسمله ای نازل می‌شد پیغمبر (ص) و اصحاب متوجه پایان سوره قبلی و آغاز سوره دیگری می‌شدند (ابی یعقوب، بی‌تا، ص ۳۴).

طی روایاتی از فریقین به نقل از ابی مسعود، ابن عباس، و امام صادق (ع) آمده است که رسول خدا (ص) و صحابه، افتتاح و اختتام هیچ سوره‌ای را نمی‌دانستند تا آن که «بسم الله الرحمن الرحیم» نازل می‌شد با نزول آن در می‌یافتند که سوره به پایان رسیده و سوره جدیدی شروع شده است در نتیجه این روایت می‌توان دریافت که آیات به ترتیبی که نازل می‌شد مرتب می‌شد (نوری، بی‌تا، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ واحدی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵). اجماع امت بر این است که ترتیب آیات بر همین ترتیبی که است می‌باشد و توقیفی است و مجالی برای اجتهاد و رأی نیست در زمان خود پیامبر (ص) به همین ترتیب بوده و چنان چه در خطبه‌ها، نماز و... خوانده می‌شد (کمالی دزفولی، ۱۳۷۰ش، ص ۹۹).

با توجه به مجموع اسناد و مدارک و روایات، چنین به دست می‌آید که ترتیب آیات در سوره‌های قرآن با ارشادات پیامبر (ص) بوده است، و اجتهاد صحابه دخالتی در آن ندارد به عبارت دیگر ترتیب آیات توقیفی است و بر آن اجماع شده است نصوص و روایات هم آن را تأیید می‌کنند (حجتی، ۱۳۸۶ش، ص ۶۶). بر اساس مقتضای کلام خویی در *البیان* نیز این چنین برداشت می‌شود که ایشان نظر به توقیفی بودن آیات دارند، که چنین آیات مطابق نظر پیامبر (ص) صورت گرفته است چرا که او نیز تدوین سوره‌های قرآن را به عصر پیامبر (ص) منتسب

دانسته است و عقیده دارد جمع قرآن در زمان خلفا و دوران بعد از پیامبر (ص) امری است غلط و بی اساس که با قرآن، سنت، عقل و اجماع مخالف است، بر اساس ظاهر سخن ایشان چنین برداشت می‌شود که ایشان قائل به توقیفی بودن ترتیب آیات قرآن می‌باشند (خویی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۲۳).

جمع‌آوری قرآن در زمان خود پیامبر (ص) می‌باشد، پس به تبع، گردآمدن آیات در درون سوره‌ها در آن سالیان بوده است و سخن در مورد تناسب آیات وقتی وجه درستی دارد که ترتیب آیات را وحیانی دانسته و آن را به پیامبر (ص) منتسب کنیم (فقهی‌زاده، ۱۳۷۴ش، ص ۲۵).
 با شایع شدن این دیدگاه افراد دیگر هم این نظریه را پذیرفته‌اند برای جلوگیری از طولانی شدن مطالب به ذکر منابع بسنده می‌کنیم: (عسکری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۳؛ ابن‌طاووس، بی‌تا، ص ۱۹۴؛ زنجانی، ۱۳۹۱ش، ص ۷۴؛ معارف، ۱۳۷۶ش، ص ۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۶، ص ۴۲۲؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۳ش، ص ۱۰۳؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۶، ص ۲۵۹-۲۵۴؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۷۷؛ خامه‌گر، ۱۳۸۶ش، ص ۸۱-۷۲؛ نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۸۵؛ ایازی، ۱۳۸۱ش، ص ۹۱؛ رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۵۷۵؛ رادمنش، ۱۳۷۴ش، ص ۵۸؛ حکیم، ۱۳۷۸ش، ص ۹۹).

چنانکه برخی این دیدگاه را مورد اتفاق (اجماع) خوانده‌اند از جمله این افراد (محدث خراسانی، ۱۳۷۲ش، ص ۵۸؛ میرمحمدی زرنندی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۱۶؛ سعیدی روشن، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵۴).

۱-۱. بررسی و ارزیابی نظرات شیعه مبتنی بر توقیفی بودن ترتیب آیات

برخی از علماء و مفسران شیعه بر این عقیده‌اند که جمع قرآن به صورت کتاب در زمان خود پیامبر (ص) بوده است پس به تبع آن ترتیب آیات نیز به دستور ایشان بوده است افرادی نظیر سیدمرتضی، شیخ طبرسی، خویی، عاملی، حکیم و... بر این نظر می‌باشند و آن را یک علم بدیهی می‌دانند. و اما بعضی از افراد با توجه به روایات درصدد اثبات این موضوع می‌باشند روایاتی که از ائمه معصومین و صحابه رسیده نظیر این که صحابه شروع و پایان سوره‌ای را نمی‌دانستند تا این که بسم الله الرحمن الرحیم نازل می‌شد و متوجه پایان سوره قبلی و شروع سوره بعدی می‌شدند. هم‌چنین عرضه برخی از سوره‌ها توسط صحابه به پیامبر یا دستور پیامبر که دستور می‌دادند فلان آیه را در فلان سوره قرار دهید چراکه آیه ۲۸۱ سوره بقره گفته شده است برخلاف

ترتیب نزول جای گذاری شده است که با توجه به روایات اثبات می‌شود که به دستور پیامبر بین آیه دین و ربا قرار داده شده است.

در روایات بسیاری به فضائل و ثواب سوره‌ها و هم‌چنین به قرائت سوره‌ای خاص اشاره شده است این روایات نشانگر این است که چینش آیات قبل از رحلت پیامبر مشخص بوده است هم‌چنین تعابیر سوره، قرائت، تلاوت بیانگر آن است که ترتیب و نظم حاکم بر سوره‌ها بوده است و ابتدا و انتهای مشخص داشتند و اجماعی در این مورد صورت گرفته است که جای هر یک از آیات را با راهنمایی پیامبر می‌دانند و به همان ترتیبی که اخذ کرده به اصحاب قرائت می‌کردند و کاتبان وحی را دستور داده که به آن‌گونه بنویسند و حافظان قرآن به آن صورت حفظ کنند. افرادی که قائل به توقیفی بودن ترتیب آیات هستند باید دانست که بیشتر این افراد قائل به تناسب آیات می‌باشند چرا که اگر توقیفی بودن اثبات شود موضوع تناسب آیات نیز اثبات می‌شود. بی‌شک بسیاری از پیام‌ها و هدایت‌گری‌های قرآن در نظم و ترتیب آیات نهفته است و اگر به غیر این بود از حجیت ساقط می‌شد و دست جوامع بشری از یافتن راه هدایت کوتاه می‌ماند پس از لحاظ عقلی به دور از حکمت الهی است که قرآنی بر پیامبر نازل کند و ترتیب و نظم در آن نباشد در نتیجه با توجه به تمام این موارد توقیفی بودن ترتیب آیات را می‌توان ثابت کرد و ترتیب آیات را به دستور پیامبر (ص) دانست.

۲. اجتهادی بودن ترتیب آیات از دیدگاه شیعه

در میان علماء امامیه در این مسئله سه دیدگاه وجود دارد که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم:

۲-۱. عدم توقیفیت ترتیب کلمات در آیات

از میان تفاسیر کهن امامیه، علی بن ابراهیم قمی در کتاب تفسیر منسوب به او، ترتیب کلمات موجود در چند آیه را با چینش متفاوتی بیان کرده است؛ چنان‌چه در شرح آیه «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ» (هود: ۱۷)؛ آیا کسی که از جانب پروردگارش بر حجتی روشن است و شاهدی از (خویشان) او پیرو آن است و پیش از وی نیز کتاب موسی راهبر و مایه رحمت بوده است (دروغ می‌بافند)؟ آنان که در جستجوی حقیقت‌اند به آن می‌گروند. روایتی نقل کرده است که مبنی بر این‌که «اماما و رحمه» در این آیه، در تألیف مؤخر نگاشته شده است؛ در حالی که در تنزیل مقدم بوده است.

ابوبصیر و فضیل از امام باقر (ع) روایت کرده‌اند که ایشان فرمودند: همانا آیه‌این‌گونه نازل شد «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتِيَّةٍ مِنْ رَبِّهِ» یعنی پیامبر (ص) «ویتلوه شاهد منه - اماما و رحمه - و من قبله کتاب موسی اولیک یومنون به». پس (آیه را) در تألیف، مقدم و مؤخر کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۲۴).

پس از علی بن ابراهیم قمی نیز عده‌ای از مفسران و محدثان شیعی نظیر (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۳۷؛ ج ۱۴، ص ۲۰۰) جابه‌جایی در ترتیب کلمات این آیات را بدون طرح اشکال یا مناقشه‌ای بر دیدگاه قمی از وی نقل کرده‌اند. اگر روایاتی را که در این خصوص رسیده را بپذیریم باید قائل به تحریف در قرآن باشیم که جابجایی در ترتیب کلمات قرآن صورت گرفته است زیرا در روایت می‌گوید در تنزیل مقدم بوده در تألیف مؤخر شده یعنی دلیلی بر تحریف در قرآن می‌باشد در حالیکه در آیات قرآن هیچ دست تحریفی راه نیافته و خداوند با توجه به آیه ضمانت «إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۱) بی‌تردید ما این قرآن را به تدریج نازل کردیم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود. خداوند ضمانت کتاب خود را به عهده گرفته است با توجه به این روایات که از معصومین می‌آورند یا متن حدیث با خود قرآن در تعارض می‌باشد یا سند ضعیفی دارند زیرا ما معتقدیم هیچ‌گونه تقدم و تأخری در آیات صورت نگرفته است و به فرض که تقدم تأخری صورت گرفته باشد حتماً امامان در زمان خویش مسئله تحریف را بیان می‌کردند و درصدد حل این مسئله می‌شدند در حالی که هیچ روایتی مبنی بر این مسئله که خود معصومین مسئله تحریف را بگویند که تحریفی رخ داده، نیست. اینکه روایتی که در تفسیر قمی موجود می‌باشد این تفسیر به جد و قاطع نمی‌توان گفت که برای ابراهیم قمی است زیرا منسوب به اوست و بنا به املاهای شاگردش «ابی الفضل العباس بن محمد العلوی» می‌باشد. به علاوه با توجه به تعارض با ادله قطعی در مصونیت قرآن از تحریف حکم به سقوط آن می‌شود و قابل اعتماد نیست.

۲-۲. عدم توقیفیت ترتیب جملات مستقل در آیات

در مسئله توقیفیت ترتیب جملات مستقل، و یا به عبارتی دیگر ترتیب فقرات در هر آیه، نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ چنانچه سید نعمت‌الله جزائری از علما اخباری در کتاب *النور المبین* در ضمن داستان و آیات مربوط به حضرت موسی (ع) به آیه‌ای اشاره می‌کند که قسمتی از آن در سوره بقره قرار گرفته و ادامه آن در سوره مائده ثبت شده است در توضیح این امر می‌نویسد:



«ظاهراً منشاء این گونه تقطیع در یک آیه، امری بوده است که در مصحف عثمانی، که آن را امام المصاحف نامیدند، صورت گرفت و هیچ گونه ارتباطی با ترتیب قرآن ندارد؛ پس یک آیه در دو سوره تقطیع شده است» (جزائری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۲).

همچنین علامه مجلسی در پاسخ به شبهه اهل سنت درباره جایگاه آیه تطهیر که بین خطاب‌های مکرر به همسران پیامبر (ص) و در یک آیه قرار گرفته، در توقیفی بودن جایگاه آن تردید کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۲۳۴). طباطبایی نیز در تفسیر المیزان در خصوص جایگاه کنونی آیه تطهیر و آیه اکمال دین که بخشی از آیه دیگری قرار گرفته‌اند، اظهار تردید کرده و جابجایی آن‌ها را به صحابه منتسب کرد است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۶۷).

این دیدگاه مبتنی بر ادعای سید نعمت الله جزائری می‌باشد. باید گفت داستان‌هایی از انبیاء در قرآن است که داستان‌های آن‌ها در سوره‌ها دیگر تکرار شده است در سوره بقره یا مائده و... که اگر توجه دهیم همگی به یک مضمون می‌باشند هرچند برخی تعابیر با هم فرق دارد در آیات، مسئله تکرار در آیات قرآن مشهود است از قضا در مسائل داستان‌های مربوط به پیامبران که جلوه بیشتری دارد. ایشان ادعا دارند تقطیعی صورت گرفته است و این تقطیع در زمان عثمان بوده است باید گفت مسئله تقطیع مربوط به تحریف می‌باشد و باید دانست با توجه به توضیحاتی که در بالا داده شده است مسئله تحریف رد شده است و هیچ گونه تقطیعی در آیات صورت نگرفته است. اما در مورد جایگاه آیه تطهیر در سوره احزاب آیه ۳۳ توجه به چند نکته حائز اهمیت می‌باشد، اول اینکه با توجه به بررسی‌های صورت گرفته در سوره احزاب سه وجه در این آیه وجود دارد: ۱- تعریض به همسران پیامبر (ص) ۲- التفات به اهل بیت (ع) ۳- فضای ایراد کلام. این سه وجه در کنار هم علاوه بر اثبات توقیفی بودن ترتیب این آیه، تناسب آیه را با صدر و ذیل آیه نیز ثابت می‌کند. با مطالعه مجموع آیه‌های ۲۸ تا ۳۳ احزاب خداوند با همسران پیامبر با لحن تند سخن می‌گوید و می‌خواهد آنان را با وظایف سنگین خود آشنا کند آیه تطهیر که در شأن اهل بیت و گرامی داشت مقام آن‌هاست علی‌رغم التفات به اهل بیت تعریضی نیز به همسران رسول خدا نیز است و یادآوری این مسئله که در میان خاندانی زندگی می‌کنید که در نهایت طهارت و عصمت از گناه هستند چرا که انتساب شما به این خاندان وظیفه ساز است و این که این آیه در منزل ام سلمه (فضای ایراد کلام) به عنوان یکی از همسران پیامبر و به دنبال عملکرد

خوب ایشان در اجرای اوامر الهی نازل شده است و این نشان می‌دهد که همسران پیامبر همگی در یک سطح نبوده‌اند و حرکت ام سلمه باعث چنین فضیلتی شده است.

بنابراین لحاظ این سه وجه در کنار هم ما را به فهم جایگاه آیه رهنمون می‌کند پس ما معتقدیم جایگاه آیات در سوره‌ها توقیفی است و آیه تطهیر نیز توقیفی می‌باشد. در مورد جایگاه آیه اکمال می‌توان گفت با توجه به سیاق آیات سوره مائده اگر با دیده تأمل بنگریم خواهیم دید چند موضوع در طول سوره بارها مطرح شده است:

۱- خداوند در اول سوره از عقود سخن می‌گوید که شامل تمامی عقود می‌شود و در لابلای آیات از عدم وفای به عهد اقوام گذشته و سرگردانی‌های آن‌ها و سرگذشت بد آن‌ها در اثر بی‌وفایی به عهد سخن به میان می‌آورد.

۲- در این سوره مکرراً از سرگذشت اقوام گذشته اعم از پسران آدم قوم، یهود، نصارا بحث می‌کند و مخصوصاً یادآور پیمان‌های آن‌ها می‌شود که بستند ولی عذر را شکستند به همین دلیل دچار سرگردانی شدند بنابراین تنها راه سعادت را اطاعت از پیامبر در همه امور و مخصوصاً ولایت معرفی می‌کند.

۳- در این سوره کرارا از احکام اسلامی اعم از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و احکام حج و... سخن می‌گوید. با توجه به نکات فوق و این که آیات اکمال، ولایت، ابلاغ که هر سه در شأن حضرت علی (ع) می‌باشد و هر سه در یک سوره می‌باشند می‌توان نتیجه گرفت که خداوند آیات را در این سوره بدین گونه تنظیم نموده تا مردم همیشه به پیمان ولایتی با علی بستند متعهد بمانند و بدانند که در صورت شکستن پیمان دچار گمراهی و سرگردانی می‌شوند چنانچه اقوام گذشته در اثر شکستن پیمان‌های خود به آن گرفتار شدند. همچنین قرآن مانند کتب بشری نیست که با آن مقایسه شود بلکه قرآن معجزه است و می‌تواند در یک سوره از تمامی موارد سخن به میان آورد. پس با توجه به این موارد می‌توان گفت جایگاه آیه تطهیر نیز توقیفی بوده و با صدر و ذیل آیه تطابق دارد.

۳-۲. عدم توقیفی بودن چینه آیات

در تفسیر قمی دیدگاه علی بن ابراهیم قمی چنین گزارش شده است:

«برخی از آیات قرآن ناسخ است و برخی منسوخ، برخی محکم و برخی

متشابه، برخی عام و برخی خاص، و برخی مقدم شده و برخی مؤخر شده

و برخی آیات آن در یک سوره قرار دارد که ادامه‌اش در سوره دیگری قرار گرفته است» (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۵).

از توصیفی که شیخ مفید نسبت به ترتیب آیات در مصحف امیرالمؤمنین (ع) بیان داشته است عدم اعتقاد او به توقیفی بودن ترتیب کنونی آیات برداشت می‌شود:

«وقد جمع امیر المؤمنین (ع) القرآن المنزل من اوله الی آخره والفه بحسب ما وجب من تألیفه المکی علی المدنی والمنسوخ علی الناسخ ووضع کل شیء آمنه فی محله» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹).

امیرالمؤمنین (ع) قرآن را از ابتدا تا انتها جمع‌آوری کرد و آن را همان‌گونه که لازم بود تألیف شود گردآوری کرد؛ پس آیات مکی را بر مدنی، و آیات منسوخ را بر ناسخ مقدم ساخت و هر آیه‌ای را در جایگاه خودش قرار داد.

علاوه بر آن شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات* با طرح این بحث، عدم توقیفیت آیات را محل اتفاق امامیه دانسته است:

«واتفقت الامامیه علی وجوب رجعه کثیر من الاموات الی دنیا قبل یوم القیامه ... واتفقوا علی ان ائمه الضلال خالفوا فی کثیر من تألیف القرآن وعدلوا فیه عن موجب التنزیل وسنه النبی (ص)» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶).

امامیه بر وجوب رجعت بسیاری از اموات به دنیا قبل از قیامت اتفاق نظر دارند ... و همچنین اتفاق نظر دارند بر این که سردمداران ضلالت در بخش زیادی از تألیف قرآن مرتکب خلاف شده‌اند و در این امر از ترتیب نزول و سنت پیامبر (ص) منحرف شدند.

روایتی که در مقدمه تفسیر قمی می‌باشد همین روایت از حضرت علی هم می‌باشد در بیان مفصلی در پاسخ سلیم بن قیس در مورد این که نزد مردم روایاتی است از پیامبر که شما با آن موافق نیستید که ایشان این روایت را فرمودند فقط با این فرق که جملات آخر روایت در روایت حضرت نیست برخی را مقدم برخی را مؤخر ... اگر قائل به این مورد باشم همانطور که گفته شد باید قائل به تحریفی در قرآن باشیم که تقدم و تأخری شده که بحث تحریف رد شده است. اما این روایت با روایات دیگر نیز متعارض است در آخر روایت می‌گوید برخی آیات در یک سوره قرار دارد که ادامه‌اش در سوره دیگری است ما روایاتی داریم که پیامبر و صحابه از پایان سوره‌ها خبری نداشتند که بسم الله الرحمن الرحیم سوره دیگر نازل می‌شود و متوجه تمام شدن سوره قبلی و شروع سوره بعدی می‌شوند.

با توجه به این مسئله یعنی ترتیب را می‌دانستند و آیات چینش خود را در درون سوره‌ها داشته است و چطور می‌شود که ادامه آیه در سوره دیگری باشد. در این صورت مضمون سوره‌ها و هدف خداوند از هر سوره به هم ریخته می‌شود و دیگر نمی‌توان به آن اعتنایی کرد و در آن صورت متوجه نمی‌شویم کدام آیه برای کدام سوره هست. که این مورد با توجه به علم برخی صحابه و پیامبر این بعید است. و با توجه به سخن شیخ مفید مبنی بر این که این قرآن امروزی با مصحف علی یکسان نیست باید دانست مصحف علی با ترتیبی که قرآن دارد یکسان است و تفاوتی ندارد و شأن نزول سبب نزول و توضیحات اضافی برای روشن‌سازی بیشتر در حاشیه مصحف علی می‌باشد که ربطی به ترتیب آیات و قرآن امروزی ندارد چنانچه از حضرت در مورد قرآنی که در دست داشتند سؤال کردند حضرت فرمودند به همین قرآن عمل کنید. پس معلوم می‌شود فرقی با مصحف علی ندارد.

اینکه شیخ مفید دیدگاه عدم توقیفیت را مورد اتفاق امامیه دانسته است این دیدگاه، کاشف از دیدگاه استاد خود شیخ صدوق می‌باشد، چرا که بعید نیست شیخ صدوق اعتقاد به توقیفیت داشته باشد ولی شیخ مفید اعتنایی به دیدگاه استاد خود نداشته باشد و دیدگاه خویش را مبنی بر اتفاق امامیه بر عدم توقیفیت آیات بداند. علاوه بر این اگر شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات الامامیه دلالت بر توقیفیت آیات می‌داشت، قطعاً شیخ مفید نیز در کتاب تصحیح الاعتقادات الامامیه که آن را در تبیین موارد اختلاف نظر با دیدگاه‌های شیخ صدوق در شرح کتاب او نگاشته است، در آن خدشه می‌کرد؛ در حالی که در این خصوص هیچ نقدی طرح نکرده است. بنابراین شیخ صدوق را نمی‌توان در زمره قائلان توقیفیت دانست؛ بلکه او نیز با توجه به اجماع ذکر شده توسط شیخ مفید، در زمره قائلان به عدم توقیفیت است.

لازم به ذکر است که منظور از تألیف قرآن در اصطلاح علما، به‌ویژه قدما، خصوص «ترتیب و چینش آیات» می‌باشد، نه مطلق تدوین قرآن که اعتقاد به دخل و تصرف در تألیف، ملازم با قول به تحریف می‌باشد؛ چنان‌که عبارت دیگر شیخ مفید در همین کتاب در بابی تحت عنوان «القول فی تألیف القرآن» مراد از تألیف را به وضوح بیان داشته است. وی در این باب چنین نگاشته است:

«فاما القول فی التألیف فالموجود یقضى فيه بتقديم المتأخر و تأخیر المتقدم و من عرف

الناسخ و المنسوخ والمکى والمدنى لم یرتب بما ذکرناه» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰).



اما بحث در تألیف، آن چه (در قرآن کنونی) موجود است خودش به مقدم شدن متأخر و متاخر شدن متقدم، حکم می‌کند و کسی که آیات ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی را بشناسد، در آن چه گفتیم تردید نمی‌کند. واضح است که بحث از تقدیم متأخر و تأخیر متقدم و تقدیم ناسخ و منسوخ و تقدیم مکی و مدنی، صرفاً بحث از چینش آیات قرآن است، نه مطلق تدوین قرآن از حیث زیاده و نقصان. با توجه به این امر، کلام برخی از مستشرقان مانند یوسف دره حداد و اتان کلبرگ (زمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۷۹) در شمردن شیخ مفید در زمره قائلان به تحریف قرآن، با استناد به این عبارت، سخنی نسنجیده و غلط است؛ چنان چه معرفت، شیخ مفید را در زمره افرادی که قائل به تحریف نیستند آورده است (معرفت، ۱۴۱۳ق، ص ۶۰ به بعد). هم چنان که توجه برخی دیگر در حمل عبارت «خالفوا فی کثیر من تألیف القرآن»، بر حذف شأن و اسباب نزول در هنگام جمع‌آوری و تدوین قرآن (مسعودی و صفایی، ۱۳۹۲ش، ص ۶۰). نیز دور از واقع و دور از غرض شیخ مفید است بلکه چنان چه بیان شد، مقصود شیخ مفید به قرینه عبارت دیگر وی، وقوع دخل و تصرف در چینش آیات مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ و سایر آیات است، نه دخل و تصرف در حذف و زیادت آیات، و یا حذف و زیادت تفسیر و شأن نزول. بنابراین سخن شیخ مفید مبنی بر اتفاق امامیه بر اعتقاد به وقوع دخل و تصرف ائمه ضلال در تألیف قرآن، به معنای اتفاق امامیه تا عصر ایشان، بر توقیفی نبودن ترتیب آیات قرآن کریم است و هیچ‌گونه ملازمه‌ای با اعتقاد ایشان به تحریف قرآن از حیث زیاده و نقصان ندارد.

از دیگر بزرگان اخباری، محدث نوری نیز با استناد به مصحف علی (ع) ترتیب کنونی آیات را غیر توقیفی دانسته و در آن رابطه چنین آورده است:

«حضرت علی (ع) مصحفی مخصوص داشته است که آن را بعد از وفات پیامبر (ص) شخصاً جمع نموده است ... و این مصحف با مصحف موجود از حیث ترتیب آیات و سوره‌ها مغایرت دارد ... و از آنجا که حق با علی و علی با حق است بنابراین در مصحف موجود تغییراتی [در ترتیب آیات و سوره‌ها] وجود دارد» (نوری، ۱۲۹۸ق، ص ۱۴۴).

می‌توان در بررسی سخن محدث نوری گفت مسئله حق با علی است و علی با حق است را قبول داریم و اما این مسئله نمی‌تواند دلیلی باشد که قرآن امروزی ترتیب آیات اش مطابق با مصحف علی (ع) نیست. توضیح مربوط به این مسئله را که مورد ادعای شیخ مفید در مورد مصحف علی (ع) نیز بیان کردیم لذا از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان به بحث از کیفیت جمع و تألیف قرآن می‌پردازد و پس از اختصاص دو فصل مستقل به ذکر روایات مربوط به کیفیت جمع قرآن می‌پردازد، و در مقام جمع نتیجه‌گیری و جمع‌بندی روایات چنین می‌آورد:

«به طور کلی آن چه این روایات بر آن دلالت دارند عبارتند از اولاً: قرآن موجود بین دو جلد همان کلام خداوند متعال است که چیزی بر آن افزوده نشده و چیزی از آن تغییر نکرده است. ثانیاً: ترتیب سوره‌ها، از جانب صحابه در جمع اول (جمع ابوبکر و عمر) و جمع دوم (جمع عثمان) صورت گرفته است. ثالثاً: اینکه قرار گرفتن بعضی از آیات قرآن که متفرق نازل شده‌اند در جایگاهی که امروزه در آن قرار دارند، خالی از مداخله و اجتهاد صحابه نبوده است، چنان‌که ظاهر روایات جمع اول همین است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۲۶).

از ظاهر سخن علامه چنین برداشت می‌شود که ایشان هم نظر به اجتهادی بودن چنین آیات دارند، چرا که قائلین به اجتهاد یکی از دلایل‌شان متفرق نازل شدن برخی از آیات می‌باشد. اما با توجه به بررسی سخن علامه جمع اول مربوط به زمانی است که حاملین قرآن بیشترشان در جنگ یمامه کشته شده بودند عمر را بیم آن رفت که قرآن تدریجاً از یادها برود که به زید دستور جمع‌آوری قرآن به صورت کتاب داده شد برخی روایات در مورد جمع اول بعضی صحیح می‌باشند اما بعضی غیرمعتبر هستند و گاهی خبر آحاد می‌باشند ولی از مجموع روایات برمی‌آید که جمع‌آوری قرآن در نوبت اول جمع‌آوری سوره‌ها به صورت کتاب بود.

همچنین روایاتی در این مورد است که با توجه به قرائن قطعی پیامبر هر چه از قرآن برایش نازل می‌شد را به کاتبان وحی قرائت می‌کرد و آن‌ها می‌نوشتند و عده‌ای نیز حفظ می‌کردند مردم در آن زمان رغبت شدیدی به حفظ و گرفتن قرآن داشتند.

علاوه بر آن روایات رسیده از شیعه و اهل سنت داریم که رسول خدا بیشتر سوره‌های قرآنی را در نمازهای یومیه و غیر آن می‌خواندند و این خواندن در میان جمعیت انبوهی بود و روایاتی است هر آیه‌ای که نازل می‌شد پیامبر جایگاهش را مشخص می‌کرد که در فلان جا بگذارید پس با توجه به این موارد آن جناب بعد از نزول هر آیه به نویسندگان وحی دستور می‌دادند که آن را در چه جایگاه و سوره‌ای قرار دهند پس با توجه به این موارد نمی‌توان گفت بعضی از آیات چون متفرق نازل شده بودند در زمان تألیف اجتهاد در آن‌ها شده است زیرا قرائن

زیادی داریم که پیامبر خود دستور به جایگذاری آیات به کاتبان را می‌دادند. علامه طباطبایی در کتاب قرآن در اسلام چنین می‌گوید:

«چنان چه می‌دانیم سور و آیات قرآن به ترتیبی که بر پیامبر (ص) نازل شده است در مصحف ثبت نشده است، ایشان عقیده دارند دانشمندان اسلامی و خاصه از اهل سنت در ترتیب نزول سور و آیات به روایات اعتماد کردند، از جمله روایات که در این باره رسیده روایتی از ابن عباس می‌باشد و آن روایت این چنین می‌باشد که آغاز هر سوره‌ای که در مکه نازل می‌شد در همانجا نوشته می‌شد پس از آن خدای متعال آن چه می‌خواست بر آن می‌افزود» (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۷-۱۳۸).

با توجه به سخن علامه در بررسی‌هایی که به عمل آمد افرادی که قائل به توقیفی بودن می‌باشند فقط به روایات تکیه نکرده‌اند بلکه دلایل قرآنی، اجماع، گزارش‌های تاریخی، دلایل عقلی و روایات را دارند.

از جمله افرادی که به اجتهادی بودن قائل می‌باشند به ذکر منابع می‌پردازیم (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۵؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۵۴؛ سیدرضی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۴-۱۱۳).

۳. توقیفی بودن ترتیب آیات از دیدگاه اهل سنت

سیوطی در *الاتقان* بر این عقیده می‌باشد که اجماع و نصوص مترادف (روایات) بر آن است که ترتیب آیات توقیفی می‌باشد و شک و تردیدی بر آن نیست، ایشان یادآور می‌شوند که اجماع را بسیاری نقل کرده‌اند از جمله زرکشی در البرهان، و ابوجعفر ابن زبیر در کتاب مناسبات خود آورده است، و عبارت وی چنین است:

«ترتیب آیات در سوره‌ها به توقیف و آگاهی پیامبر بوده است و به دستور ایشان واقع می‌شد که در این مورد در بین مسلمین اختلافی نمی‌باشد» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۲۰).

همچنین سیوطی در کتاب خویش روایاتی را دال بر توقیفی بودن چینش آیات آورده است.

در کتاب *التحجیر فی علم التفسیر* خویش نیز چنین بیان می‌کند:

«اختلاف است بین این‌که آیا ترتیب آیات اجتهادی است یا توقیفی که بعضی از افراد به حدیث سؤالی که ابن عباس از عثمان پرسیده، و هم چنین

به مصحف علی (ع) که برحسب نزول بوده است که اولین سوره، سوره علق می‌باشد تمسک جستند. و اما بعضی افراد گفته‌اند براساس اجماع و نصوص مترادف ترتیب آیات از نبی (ص) بوده است و این‌که قرآن هر ساله بر پیامبر توسط جبرئیل یک بار عرضه می‌شد، که در آخرین سال عمر دو بار عرضه شد. و آخرین آیه نازل «وَأَنذَرُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلٰهِي اللَّهُ» (بقره/۲۸۱) و بترسید از روزی که در آن به سوی خدا بازگردانده می‌شوید که جبرئیل دستور داد بین آیات ربا و دین قرار دهند» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۴۵).

زرقانی در کتاب *مناهل العرفان* خویش این‌گونه بیان می‌کند:

«برای شناخت آیات و معرفت پیدا کردن به آن راهی جز توقیف شارع وجود ندارد، و هیچ مجالی برای قیاس و اجتهاد در ترتیب آیات نمی‌باشد و آن طبق تعلیم و ارشاد پیامبر (ص) می‌باشد و صرفاً ارشاد شارع ملاک است» (زرقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۳).

ایشان همچنین اجماع امت را بیان می‌کنند که آیات قرآن با همین نظمی که امروزه در مصاحف مشاهده می‌کنیم براساس دستور پیامبر (ص) و از جانب خداوند بوده است و جایی برای اجتهاد صحابه نمی‌باشد زیرا وقتی جبرئیل آیات را نازل می‌کرد محل و سوره‌ای که آیه باید در آن قرار می‌گرفت مشخص می‌ساخت سپس پیامبر (ص) آیات را می‌خواند و مکان و جایگاه آن را مشخص می‌کرد و به کاتبان دستور ثبت آن را می‌داد، که در آخرین سال عمر پیامبر (ص) دو بار عرضه شد که در تمامی این موارد بر طبق ترتیب نزول بود. هم‌چنین در زمان‌های بعد با همین ترتیب بود و آن را با همین نظم منتشر کردند و آموزش قرآن در مناطق مختلف به همین ترتیب رواج پیدا کرد و حتی در نمازهایشان نیز می‌خواندند، که اجماع در این مورد کامل است و در آن تردیدی نیست (زرقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۰-۳۳۹).

فخر رازی در ذیل آیات پایانی سوره «بقره» می‌نویسد:

«هرکس در لطایف و نظم و بدایع و ترتیب این سوره تأمل کند خواهد دانست که در قرآن همان‌گونه که از نظر فصاحت الفاظ و معانی معجزه است، از نظر نظم و ترتیب آیات نیز معجزه است» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۰۶).



زرکشی در کتاب البرهان فی علوم القرآن چنین بیان می‌دارد:

«جماع بر این شده که ترتیب آیات توقیفی می‌باشد که در این شکی نیست، و ترتیب آیات بنابر نظارت خود پیامبر (ص) می‌باشد» (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۶).

آلوسی نیز مانند دیگر محققان اهل سنت، توقیفی بودن ترتیب آیات سوره‌ها را تأیید می‌کند و آن را با نظارت پیامبر می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷).

سید قطب در آغاز تفسیر سوره مبارکه بقره می‌گوید که طرز گردآوری آیات در هر سوره و ترتیب تقدم و تأخیر آنها در سوره مورد نظر برابر وحی خدا و طبق الهام پروردگار انجام پذیرفته است. و سپس از قول ترمذی روایتی را از ابن عباس در رابطه با نیابردن بسمله در بین دو سوره انفال و براءت نقل کرده و نتیجه گرفته است که ترتیب آیات در هر سوره برابر رهنمود رسول خدا انجام پذیرفته است و روایات دیگری را نیز به بحث خود اضافه می‌کند (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۷).

ادیب علاف چنین بیان می‌کند که ترتیب آیات در سور، امری است توقیفی، و آن با راهنمایی جبرئیل و وحی بوده است و به دستور رب العالمین، و این امر توقیفی آیات اجماع شده است و توقیفی بودن آن عمومیت دارد. ایشان بیان می‌دارند عده‌ای گفته‌اند که اجتهادی است که ایشان جواب دکتر صبحی صالح را آورده‌اند که ایشان نظر دارند اجتهادی بودن دلیل صحیحی ندارد این خلاف تمام حرف‌ها در روایات است و این روایات ضعیف می‌باشد؛ ایشان بیان می‌دارند اگر سند روایات متواتر بود قبول می‌کردیم در حالی که از جمله روایات ضعیف می‌باشند. بنابر عقیده علاف مبنی بر توقیفی بودن آیات این نظر را داریم که ایشان هم عقیده به ارتباط و تناسب آیات می‌باشند (علاف، ۱۴۲۰ق، ص ۹۵-۹۸).

اجماع علماء بر این است که توقیفی می‌باشد و مجالی برای اجتهاد نیست ایشان هم چنین اظهار نظر کرده‌اند که روایاتی که در این زمینه داریم آن‌ها هم دلالت به توقیفی بودن دارند (حسن عباس، ۱۴۲۷ق، ص ۷۳-۷۴). اجماعی که عالمان در مورد ترتیب آیات دارند بر توقیفی بودن است بنا بر نقل سیوطی که گفته هیچ شک و شبهه‌ای بر آن نیست، و زرکشی گفته در این مورد اختلافی بین مسلمین نمی‌باشد؛ چنان چه از زید بن ثابت روایتی داریم که در نزد پیامبر (ص) بودیم و قرآن را از رقعها جمع‌آوری می‌کردیم، برای اثبات ترتیب آیات به توقیفی بودن

همین کافیت که بیشتر سوره‌ها به شهادت از صحابه رسیده و آن‌ها انتقال دادند به تابعین (حسن، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۵-۱۶۶).

اتفاق علما بر این است که توقیفی می‌باشد چرا که تلاوت می‌کردند پیامبر (ص) کرارا در نمازها، موعظه‌ها و هم‌چنین حفظ قرآن که صحابه انجام می‌دادند حفظ کردن بر اساس همین ترتیب آیات بود، هم‌چنین با همین ترتیب موجود قرآن را تدریس می‌کردند، بعضی از اصحاب از بعضی دیگر اخذ می‌کردند و می‌شنیدند؛ خلفاء راشدین هیچ دخل و تصرفی در ترتیب آیات از قرآن نداشتند در هر زمانی که خلفا جمع‌آوری کردند همین ترتیب که در زمان رسول خدا بود حفظ شد این اجماع را زرکشی در البرهان و ابوجعفر در مناسبات نقل کرده است (ایوب، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶-۱۸).

ابوزهره در کتاب معجزه بزرگ خویش چنین بیان می‌دارد:

«اجماع علماء بر این است که ترتیب آیات برحسب ترتیب نزول بوده است و آیاتی که نازل می‌شد پیامبر (ص) بر کاتبان وحی می‌فرمود که آیه را در فلان وضع از آیات قرار دهید، ایشان بیان می‌دارند که این خود نوعی اعجاز است و این دلالت بر نظارت پیامبر بر ترتیب آیات دارد. هم‌چنین اجماع شده است در آخرین سال‌های عمر پیامبر (ص) که جبرئیل قرآن را عرضه کرد ترتیب آیات به همان ترتیب نزول بود» (ابوزهره، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴).

سیوطی در الاتقان بیان می‌کند که آن چه از نص (روایات) است دلالت بر توقیفی بودن را دارد و اما اجماع را زرکشی در البرهان هم نقل کرده است، و ترتیب آیات توقیفی بوده، به دستور پیامبر (ص) صورت گرفته است. از ظاهر سخن ایشان به این پی می‌بریم که این افراد نیز به توقیفی بودن نظر دارند (ابوسلیمان، ۱۴۲۰ق، ص ۶۵؛ حفناوی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۱-۵۹؛ جدیع، ۱۴۲۷ق، ص ۱۱۹-۱۱۵).

برای نمونه می‌توان به منابع زیر که معتقد به توقیفی بودن ترتیب دارند اشاره نمود لذا برای جلوگیری از طولانی شدن مطالب به ذکر منابع بسنده می‌کنیم: (قرطبی، ۱۳۶۵ش، ص ۶۰؛ شلتوت، ۱۳۹۴ش، ص ۶۰۴؛ قمی نیشابوری، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰۴؛ باقلانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۴؛ محمد رافت، ۱۴۲۲ق، ص ۵۶-۵۷؛ آبیاری، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۶؛ بغوی، ۱۴۰۳ق، ص ۵۲۲-۵۲۱؛ عتر، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰).



۱-۳. بررسی دلایل و نظرات اهل سنت بر توقیفی بودن ترتیب آیات قرآن

اهل سنت برای اثبات توقیفی بودن ترتیب آیات بیشتر روایات را نقل می‌کنند و هم‌چنین تأکید آن‌ها روی مسئله اجماع می‌باشد که علمای اهل سنت بر این اتفاق نظر دارند بنابر دلایل تاریخی پیامبر سوره‌ها را در نمازها و موعظه‌ها و سخنرانی‌ها می‌خواندند پس با توجه به این مسئله باید دانست که حتماً سوره‌ها در زمان خود پیامبر تکمیل شده و ترتیب آن‌ها در سوره‌ها مشخص بوده است اگر این ترتیب وجود نداشت چطور پیامبر سوره‌های را در نمازها و سخنرانی‌ها یا جلسات حفظ قرآن یا جلسات عمومی و خصوصی می‌خواندند پس بنابراین باید ترتیبی باشد تا حفظی بر مبنای آن صورت بگیرد یا اینکه صحابه آیات قرآن را بر پیامبر عرضه می‌کردند باید ترتیبی بود تا این مسائل به وجود آید اهل سنت به شدت بر این عقیده می‌باشند که هیچ قیاس و اجتهادی مبنی بر این مسئله صورت نگرفته است و روایاتی که در زمان عثمان بوده که اصلاً در زمان عثمان جابه جایی در ترتیب آیات صورت نگرفته است و آیات به همان صورت در سوره‌ها که در زمان خود پیامبر بوده به همان صورت می‌باشد و هم‌چنین معتقدند قرآن در آخرین لحظات زندگی پیامبر دوبار عرضه شد که در این دوبار به یک صورت بود پس با توجه به این مسائل مسئله توقیفی بودن از منظر اهل سنت اثبات می‌شود.

۴. اجتهادی بودن ترتیب آیات از دیدگاه اهل سنت

در منابع اهل سنت افرادی را پیدا نکردیم که قائل بر اجتهادی بودن ترتیب آیات باشند.

نتایج تحقیق

با ژرفاندیشی و تحلیل منابع و گزارش‌های مربوط به این مسئله می‌توان گفت شیعه و اهل سنت در مورد توقیفی بودن ترتیب آیات در زمان خود پیامبر هم نظر می‌باشند و علماء بر این موضوع مهر تأیید زده‌اند. این موضوع به دو گروه تقسیم شده بود که با بررسی و تحلیل موارد مربوط به معتقدان اجتهادی نظر و دلیل قابل اعتنایی وجود نداشت تا مسئله اجتهادی بودن را اثبات کند.

همچنین بیان شد اکثر افرادی که قائل به اجتهادی بودن ترتیب آیات هستند یا از اخباریون می‌باشد که بدون بررسی احادیث، تمام روایات را قبول می‌کنند یا افرادی که قائل به تحریف و

تقطیع قرآن می‌باشند. به جز افرادی که بررسی شد جزء قائلان به تحریف نمی‌باشند نظیر شیخ مفید، علامه مجلسی، علامه طباطبایی و ... یا در مورد مصحف حضرت علی (ع) سخن می‌گویند که با بررسی سخنان آنان دریافته شد که ترتیب آیات مصحف حضرت علی (ع) با قرآن کنونی یکسان می‌باشد.

با بررسی بیش از پیش این موضوع به بحث بسیار مهم وجود تناسب آیات در قرآن می‌رسیم زیرا اگر معتقد به توقیفی بودن ترتیب آیات باشیم به وضوح تناسب آیات نشان داده می‌شود. بحث اعجاز در این مسئله نیز در مورد آیات قرآنی دیده می‌شود که هیچ تغییری در ترتیب بندی که مدنظر خداوند بوده است، ایجاد نشده است. در مورد بعضی از آیات که گفته شده بود اجتهادی می‌باشند با توجه به دلایل مختلف اثبات کردیم که این آیات نیز توقیفی می‌باشند و با صدر و ذیل آیات ارتباط دارند و اگر هم متفوق نازل شده باشند، با دستور پیامبر جای گذاری شدند.

در نهایت با بررسی و ارزیابی منابع شیعه و اهل سنت دانسته شد که هر دو قائل به جمع توقیفی می‌باشند و دلایل محکم خویش را دارند که دلایل آن‌ها را نیز در کنار دلایل قائلان به اجتهادی بودن بررسی کردیم که در نهایت دانسته شد اتفاق نظر شیعه و اهل سنت بر مسئله توقیفی بودن می‌باشد و مسئله توقیفی بودن دلایل محکم خویش را دارد که در بررسی نظرات فریقین به این نتیجه رسیدیم.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آبیری، ابراهیم، (۱۴۰۵ق)، *الموسوعه القرآنیه*، قاهره: موسسه سجل العرب.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، محقق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۶۹ش)، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: بیدار.
- ابن طاووس، علی بن موسی، (بی تا)، *سعد السعود للنفس منضود*، قم: دارالذخائر.
- ابوزهره، محمد، (۱۳۷۹ش)، *معجزه بزرگ*، مترجم: محمود ذبیحی، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.
- ابوسلیمان، صابر حسن محمد، (۱۴۲۰ق)، *اضواء البیان فی تاریخ القرآن*، ریاض: دارعالم الکتب.
- ایازی، محمدعلی، (۱۳۸۱ش)، *قرآن اثری جاویدان*، رشت: کتاب مبین.

- ایوب، حسن، (۱۴۲۵ق)، *الحديث في علوم القرآن والحديث*، اسکندریه: دارالسلام.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، (۱۴۲۲ق)، *الانتصار القرآن*، بیروت: دارالفتح.
- بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
- بروجردی، سید محمدابراهیم، (۱۳۶۶ش)، *تفسیر جامع*، تهران: انتشارات صدر.
- بغوی، حسین بن محمد، (۱۴۰۳ق)، *شرح السنه*، محقق: ارناووط شعیب و محمد زهیر شاویش، بیروت: المكتبة الاسلامی.
- بهجت پور، عبدالکریم، (۱۳۹۳ش)، *مهارت‌های بیان تفسیر سوره‌های قرآن کریم*، قم: التمهید.
- جدیع، عبدالله بن یوسف، (۱۴۲۷ق)، *المقدسات الاساسیه فی علوم القرآن*، انگلیس: الجدیج للبحوث والاستشارات.
- جزائری، نعمت الله بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *النور المبین*، قم: کتاب خانه آیت الله مرعشی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.
- حجتی، محمد باقر، (۱۳۸۶ش)، *پژوهشی در تاریخ قرآن*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حسن، م حمدعلی، (۱۴۲۱ق)، *المنار فی علوم القرآن مع مدخل فی اصول تفسیر و مصادر*، بیروت: موسسه الرساله.
- حفناوی، محمد ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، *دراسات اصولیه فی القرآن الکریم*، اسکندریه: مکتبه و مطبعه الاشعاع الفنیه.
- حکیم، سید محمدباقر، (۱۳۷۸ش)، *علوم قرآنی*، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- خامه گر، محمود، (۱۳۸۶ش)، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- خویی، سیدابوالقاسم، (۱۳۸۲ش)، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رادمنش، سید محمد، (۱۳۷۴ش)، *آشنایی با علوم قرآن*، تهران: علوم نوین.
- رامیار، محمود، (۱۳۶۹ش)، *تاریخ قرآن*، تهران: امیرکبیر.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، (بی تا)، *مناهل العرفان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

- زرکشی، محمدبن بهادر، (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، محقق: جمال حمدی ذهبی، ابراهیم عبدالله کردی، یوسف عبدالرحمان مرعشی، بیروت: دارالمعرفه.
- زمانی، محمد محسن، (۱۳۸۵ش)، *مستشرقان و قرآن*، قم: بوستان کتاب.
- زنجانی، ابوعبدالله، (۱۳۹۱ش)، *ابوعبدالله زنجانی و تاریخ قرآن*، مترجم علی محمدی، تهران: خانه کتاب.
- سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۷۹ش)، *علوم قرآن*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سید مرتضی، (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- سیدرضی، محمدبن حسین، (۱۴۰۶ق)، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، بیروت: دارالاضواء.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، محقق فواز احمد زمزلی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، لبنان: دارالشروق.
- شبر، سید عبدالله، (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت: مکتبه الالفین.
- شلتوت، شیخ محمود، (۱۳۹۴ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، قاهره: دارالشروق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۸ش)، *قرآن در اسلام*، مصحح: هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین وحوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی، هاشم رسولی، تهران: ناصروخسرو.
- عاملی، جعفر مرتضی، (بی تا)، *حقایق هامه حول القرآن الکریم*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- عباس، فضل حسن، (۱۴۲۷ق)، *المفسرون مدارسهم و مناهجهم*، اردن: دارالنفائس.
- عتر، نورالدین، (۱۴۱۶ق)، *علوم القرآن الکریم*، دمشق: مطبعه الصیاح.
- عسکری، سیدمرتضی، (۱۴۱۶ق)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تهران: مجمع العلمی الاسلامی.
- علاف، ادیب، (۱۴۲۰ق)، *البیان فی علوم القرآن*، دمشق: دارالفارابی للمعارف.
- فخررازی، محمدبن عمر، (۱۴۱۱ق)، *تفسیر کبیر*، لبنان: داراحیاء التراث العربی.



- فقهی زاده، جعفر مرتضی، (۱۳۷۴ش)، پژوهشی در نظم قرآن، تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران.
- قمی نیشابوری، حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر قمی*، محقق: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
- کمالی دزفولی، علی، (۱۳۷۰ش)، *شناخت قرآن*، تهران: اسوه.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- محدث خراسانی، علی، (۱۳۷۲ش)، *خورشید تابان در علم قرآن*، مشهد: آستان قدس.
- محدث نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۲۹۸ق)، *فصل الخطاب*، بیروت: دارین حزم.
- محدث نوری، حسین بن محمد تقی، (بی تا)، *مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل*، بیروت: موسس آل بیت.
- محمد رافت، سعید، (۱۴۲۲ق)، *تاریخ نزول قرآن کریم*، مصر: دارالوفاء.
- معارف، مجید، (۱۳۷۶ش)، *پرسش و پاسخ‌هایی در شناخت تاریخ قرآن و علوم قرآنی*، تهران: کویر.
- معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۳ق)، *صیانه القرآن من تحریف القرآن*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات*، قم: کنگره شیخ مفید.
- میر محمدی زرنندی، سید ابوالفضل، (۱۳۷۷ش)، *تاریخ و علوم قرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نکونام، جعفر، (۱۳۸۰ش)، *درآمدی بر تاریخ گذاری آیات قرآن*، تهران: هستی نما.
- واحدی، علی بن احمد، (۱۳۸۳ش)، *اسباب النزول*، مترجم: علی ذکاوتی قراگزلو، تهران: نشر نی.
- هاشمی خویی، میرزاحبیب الله، (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه و تکمله منهاج البراعه*، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Ayazi, Mohammad Ali, (1381), The Qur'an is an eternal work, Rasht: Kitab Mobin, Bina.

Ibn Tavus, Ali Ibn Musa, (Bita), Saad al-Saud Llanfus Manzoud, Qom: Dar al-Zhaer, first edition.

Ibn Shahr Ashub, Muhammad ibn Ali, (1369), Mutshabaab al-Qur'an and Varifah, Qom: Bidarchap I, vol.2.

Abu Zahra, Muhammad, (1379), The Great Miracle, translated by Mahmoud Zabihi, Holy Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, Bina.

Alousi, Mahmoud bin Abdullah, (1415 A.H.), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem wal-Saba al-Mathani, scholar Ali Abdulbari Attiyah, Lebanon (Beirut): Dar al-Kutb al-Alamiya, Muhammad Ali Bizoun's Manifesto, Bina, vol.1.

Irrigation, Ibrahim, (1405 AH), Al-Musua al-Qur'aniyah, Cairo: Sajal al-Arab Institute, Bina.

Ayoub, Hassan, (1425 AH), Hadith in the Sciences of the Qur'an and Hadith, Alexandria (Egypt): Dar al-Salam, Bina.

Abu Suleiman, Saber Hassan Muhammad, (1420 A.H.), Adwa al-Bayan fi Tarikh al-Qur'an, Riyadh (Arabia): Dar Alam al-Kitab, Bina.

Behjatpour, Abdul Karim, (2013), the skills of interpreting the surahs of the Holy Quran, Qom: Al-Tamhid, Bina.

Bahrani, Seyyed Hashim, (1416 AH), Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Ba'ath Foundation, first edition, vol.1.

Boroujerdi, Seyyed Mohammad Ibrahim, (1366), Tafsir Jame, Tehran: Sadr Publications, 6th edition, vol.1.

Baghalani, Abu Bakr Muhammad bin Al-Tabeeb, (1422 AH), Al-Intisar al-Qur'an, Amman (Beirut): Dar al-Fath, Bina, vol.1.

Baghvi, Hossein bin Muhammad, (1403 AH), Sharh al-Sunnah, scholar Arnawut Shoaib, Mohammad Zuhirshawish, Beirut: Al-Maktab al-Islami, Bina, vol.5.

Jazayeri, Nematullah bin Abdullah, (1404 AH), Al-Noor al-Mubin, Qom: Ayatollah Marashi Bookstore, first edition, Bina.

Jadee, Abdullah bin Yusuf, (1427 AH), al-Maqdisat Al-Asasiyah fi Uloom al-Qur'an, Leeds (England): Jadee for research and consultation, Bina.

Javadi Amoli, Abdullah, (1385), Tafsir Tasnim, Qom: Israa, Bina, vol.6.

Hojjati, Mohammad Baqir, (2006), A Study in the History of the Qur'an, Tehran: Islamic Culture Publishing House, 25th edition.

- Hakim, Seyyed Mohammad Baqer, (1378), Quranic Sciences, Tehran: Tebian Publishing Cultural Institute, Bina.
- Hafnawi, Muhammad Ibrahim, (1422 AH), in Asat Usuliyyah fi Qur'an al-Karim, Alexandria (Egypt), Maktaba and Mataba Al-Isha'a al-Faniyah, Bina.
- Hassan, Muhammad Ali, (1421 AH), al-Manarfi al-Ulum al-Qur'an with the entry in the principles of interpretation and appropriation, Beirut (Lebanon): Al-Rasalah Institute, Bina.
- Khamegar, Mahmoud, (1386), Geometrical Structure of Quranic Surahs, Tehran: Islamic Propaganda Organization, International Printing and Publishing Company, Bina.
- Khoei, Seyyed Abolqasem, (2012), Saying in the sciences and general issues of the Qur'an, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization, Bina.
- Ramyar, Mahmoud, (1369), History of the Qur'an, Tehran: Amir Kabir, third edition.
- Radmanesh, Seyyed Mohammad, (1374), Getting to know Quranic sciences, Tehran: Novin Sciences/Jami, 4th edition.
- Zanjani, Abu Abdullah, (1391), Abu Abdullah Zanjani and the history of the Qur'an, translated by Ali Ali Mohammadi, Tehran: Khane Kitab, Bina.
- Zamani, Mohammad Mohsen, (1385), Orientalists and the Qur'an, Qom: Bostan Kitab, first edition.
- Zarqani, Mohammad Abd al-Azeem, (B.T.A.), Manahel Al-Irfan, Beirut (Lebanon): Darahia al-Trath al-Arabi, Bina, vol.2.
- Zarkashi, Muhammad bin Bahadur, (1410 AH), al-Burhan fi Ulum al-Qur'an, researcher Jamal Hamdi Zahabi, Ibrahim Abdullah Kurdi, Yusuf Abdurrahman Marashi, Beirut: Dar al-Marafa, Bina, vol.1.
- Syed Morteza, (1411 AH), Al-Dukhirah fi Alam al-Kalam, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute, Bina.
- Saidi Roshan, Mohammad Baqer, (1379), Quran Sciences, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, second edition.
- Seyyed Razi, Muhammad bin Hossein, (1406 AH), Talkhis al-Bayan fi al-Qur'an Punishment, Beirut: Dar al-Azwa, second edition.
- Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, (1421 AH), Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, scholar Fawaz Ahmad Zamrali, vol. 1, Bina, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Shazli, Seyyed bin Qutb bin Ibrahim, (1425 AH), in the shadows of the Qur'an, Lebanon: Dar al-Shuruq, 35th edition, vol.
- Shaltut, Sheikh Mahmoud, (2014), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Cairo: Dar al-Shoroq, Bina, vol.6.

- Shabar, Seyyed Abdullah, (1407 AH), Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin, Kuwait: Maktaba al-Alfin, first edition, vol.3.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), translation of Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, corrected by Fazllullah Yazdi Tabatabai, Hashem Rasouli, Tehran: Nasser and Khosrow, third edition, vol.2.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Jamia Madrasin and Qom Islamic Faculty, fifth edition, vol.5 and 12.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1388), Qur'an in Islam, corrected by Khosrowshahi, Qom: Bostan Kitab, Bina.
- Ameli, Jafar Morteza, (B.T.A.), Haqaiq Hama around the Holy Qur'an, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute, Bina.
- Askari, Syed Morteza, (1416 AH), Al-Qur'an Al-Karim and Narratives of Al-Madrasteen, Tehran: Al-Elami Al-Islami Assembly, Bina, vol.1.
- Alaaf, Adib, (1420 A.H.), Al-Bayan fi Ulum al-Qur'an, introduction by Muhammad Ratb Nabulsi, Damascus: Dar al-Farabi for Knowledge, Bina.
- Attar, Noor al-Din, (1416 AH), Sciences of the Holy Qur'an, Damascus: Al-Syah Press, Bina.
- Abbas, Fazl Hasan, (1427 AH), al-Mufsarun al-Madarasham wa Manahjaham, Jordan: Dar al-Nafais, Bina.
- Faqhizadeh, Jafar Morteza, (1374), A Study in the Order of the Qur'an, Tehran: Academic Jihad of Tehran University, Bina.
- Fakhrazi, Muhammad bin Omar, (1411 AH), Tafsir Kabir, Lebanon: Darahiya al-Trath al-Arabi, third edition, vol.3.
- Qomi, Ali bin Ebrahim, (1363), Tafsir Qomi, Mohagheg Tayyab Mousavi Jazayari, Qom: Dar al-Katab, third edition, vol. 1.
- Qomi-Nishabouri, Hasan bin Muhammad, (1416 AH), Gharaib Al-Qur'an and Gharaib Al-Furqan, Beirut: Dar al-Kutb Al-Alamiya, first edition, vol.1.
- Kamali Dezfouli, Ali, (1370), Knowing the Qur'an, Tehran: Asveh, Bina.
- Nekonam, Jaafar, (2010), an introduction to the dating of Quranic verses, Tehran: Hasti Nama, Bina.
- Marfat, Mohammad Hadi, (1415 AH), Talmhid fi Ulum al-Qur'an, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute, second edition, vol.1.
- Marfat, Mohammad Hadi, (1413 A.H.), Sayanah Al-Qur'an Man Tahrif Al-Qur'an, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute, Bina.
- Mohammad Rafat, Saeed, (1422 AH), The History of the Revelation of the Holy Quran, Egypt: Darulufa, Bina.
- Ma'arif, Majid, (1376), questions and answers in understanding the history of the Qur'an and the sciences of the Qur'an.

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Review Article

 10.30497/qhs.2023.243673.3681

20.1001.1.20083211.1402.16.2.13.1

Evaluation of the Theory of Being Toqifi (Being Divine) of the Verses of the Holy Quran from the Perspective of Scholars of the Islamic World

Mahdieh Khodaie Alvandi *
Hossein Ahmadi Sefidan **

Received: 07/09/2022
Accepted: 17/03/2023

Abstract

The purpose of the present research was to investigate and evaluate being Toqifi of the verses of the Qur'an from the point of view of two different groups. The issue of recent article was that from point of view of Shias and Sunnis, is the arrangement of verses in the Surahs of the Qur'an Toqifi or ijthadi? Through using the content analysis method, it was investigated the rational and narrative reasons of the Qur'anic verses being Toqifi or ijthad. The findings showed that Shiites and Sunnis agree on the question of the Toqifi of Qur'anic verses and they emphasized on the "proportion of the verses" and the "incorruptibility of the Quran". Thematic unity, the arrangement of the verses of the Quran and the arrangement of the verses within the Surahs are based on God's revelation and the Prophet's order that each Surah starts from a certain point and ends at a specific point. Although those who say that the arrangement of the verses is Ijthad, they consider the arrangement of a few verses to be the result of the Ijthad of the Companions, but in the present article, according to the reasons mentioned, it was proved that the verses are Toqifi.

Keywords: *The arrangement of the verses of the Quran, the order of the verses of the Quran, Toqifi, Ijthadi, the proportion of the verses.*

* Master student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz University, Tabriz, Iran. mahdiyehkhodaie1996@gmail.com

** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz University, Tabriz, Iran. (responsible author).

ho.ahmadi@tabrizu.ac.ir

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.244001.3716



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.12.0

Criticism and Review of Quranic Reasons for the legitimacy of Prison Punishment in Islam

Masomeh Mansouri*

Mohammad Assadi Mehmandoost**

Rahmatollah Farahzady***

Received: 06/09/2022

Accepted: 17/03/2023

Abstract

Imprisonment has been among the notable topics of thinkers and social reformers in different historical periods. After the emergence of Islam, this issue became one of the important and challenging issues of Quranic commentators, jurists and jurists in such a way that today we see various debates including agreement and opposition to this issue. Examining Quranic sources shows that because there is no clear prohibition of prison punishment in the Holy Quran, therefore Islamic governments have used this punishment as one of the most common punishments throughout history. In this research, which was carried out with the method of library study and descriptive-analytical approach, an attempt was made to investigate the issue of legitimacy of imprisonment from the perspective of the verses of the Holy Quran and traditions transmitted in Shia and Sunni hadith sources. The results of the research show that the legitimacy of imprisonment is accepted in terms of Islamic principles, but its examples and cases, especially in security and religious crimes, are disputed by different religions. This issue has created doubts about the illegitimacy of imprisonment in the minds of the public.

Keywords: *Imprisonment, prison, legitimacy of imprisonment, Quranic proofs of imprisonment.*

* ph.D student, Department of Quran and Hadith Sciences, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

mhtaheri.zahra20@yahoo.com

** Assistant Professor, Department of feghh and law , Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (responsible author)

mohamad.asadi@yahoo.com

*** Assistant Professor, Department of feghh and law, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

rfarahzadi80@gmail.com

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.244321.3746



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.11.9

Criticism and examination of the doubts of the ambiguous verses of literary inconsistency in the Qur'an with reference to the common rules in Arabic poetry and prose

Keramat Miri*

Seyyed Mohsen Mirbagheri**

Mojgan Sarshar***

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

Abstract

Many books and articles have been written in the past and present about the doubt of contradiction and conflict in the Qur'anic verses, but each of these works have looked at the issue from a different angle and sometimes they have investigated a specific type of doubt and conflict. The claim of literary inconsistency in the Qur'an is It can be in accordance with the reality that is not compatible with the order and style in Arabic poetry and prose. Therefore, it is still necessary to investigate the doubts of contemporary researchers and orientalist about the literary inconsistency of the verses, to count the different types of this doubt and to scrutinize the claims of the claimants of this doubt. This article has compared and analyzed the position of suspicion of some verses of literary incompatibility with common rules in Arabic texts. The findings of this research were as follows; Part of the doubts related to literary inconsistency in the Qur'an is due to the lack of sufficient mastery of the rarely used rules in Arabic poetry and prose, because the literary and rhetorical rules of the Qur'an are composed of two general and specialized parts, the general part of which is widely used and the specialized part of which includes exceptions and few rules. It is used. Its less used part is common and customary in Arabic poems and texts. The common composition and order in many of the ambiguous verses of literary suspense correspond to the rarely used and elegant rules in Arabic poetry and prose. It is obvious that the critics of the Quran have set only the general rules of Arabic literature as the criteria for literary inconsistency in the verses of the Quran.

Keywords: *Literary inconsistency, conflict in the Qur'an, doubt in the Qur'an, literary rules.*

* PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

molkemalakoot@gmail.com

** Associate Professor in Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

dr.mirbagheri1401@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

sarshar2008@gmail.com



The Use of Multiple Meanings of Quranic Words in Persian Translations (A Case Study of Surah Al-Emran in the Translations from the First to the Ninth Century)

Esmaeil Hashemi*

Sayed Mohammadali Ayazi**

Mohammad Hosein Tavanaei***

Mahdi Mehrizi Toroghi****

Received: 13/11/2022

Accepted: 17/03/2022

Abstract

There is no doubt that contemporary translators have translated the verses of Surah Al-Imran based on the multiple meanings of the words. But this important issue is raised whether this difference in understandings of the structure of the unit of words also took place in the translations and interpretations of the early centuries. In this article, the issue of the existence of polysemous words in the Holy Qur'an and the application of how to translate them by translators has been investigated in a descriptive-analytical and inferential way, and the results have been presented using the most important and authentic translations and interpretations of the early centuries. The findings of the research show that most of the words and expressions of this surah follow the system of multiple meanings. The belief of the early translators and commentators in the principle of polysemy in the translation of the words of this surah is also evident in their works. The ancient Persian language is also so powerful that it has been able to translate the words of revelation with pure Persian constructions. The results of the analyzes make it clear that using the principle of polysemy in translation makes it possible to achieve the layers of meaning of the verses and provides the context for the Qur'an to respond to human needs.

Keywords: *Surah Al-Emran, advanced translators of the Quran, multiple meanings, criticism of the translation of the Quran.*

* PhD student in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

seyyedesmaeel.hashemi36@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Ayazi1333@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Karaj Branch, Alborz, Iran.

Dr.tavanaieesareh@yahoo.com

**** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

m.mehrizi@srbiau.com

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.243522.3653



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.9.7

The Methodology of Understanding the Qur'an in Elahi Ardabili's Interpretation

Marzieh Ghasemi*
Soraya Ghotbi*

Received: 25/07/2021

Accepted: 07/03/2022

Abstract

"Kamal al-din Hossain Elahi Ardabili" is one of the Shiite scholars in the late ninth and first half of the tenth century AH. He is a commentator, theologian, philosopher, jurisconsult, and usulist who has written more than thirty works in Arabic, Persian, and Turkish languages. Elhi Ardabili has a commentary including Surah Hamd and the opening verses of Surah Baqarah in Arabic, the manuscript of which has recently been corrected and researched by "Ali Sadraei Khoei" and "Soraya Ghotbi". The present study, with a descriptive-analytical method, investigates the methods of understanding the Holy Quran based on the text of the verse and beyond the text of the verse in the interpretation of "Elahi Ardabili". The findings of the research indicate that Elahi at the textual level, by analyzing the text of the verse and scrutinizing linguistic levels, including Quranic vocabulary including etymology and derivation, expressing the meaning of words, semantic relations and grammar, and at the literary level by using the knowledge of rhetoric, attempts to achieve a deeper understanding of the verses of the Qur'an. At the level beyond the text of the verse, he has interpreted the verses of the Qur'an by dealing with texts related to the verse and by relying on intratextual relationships including similar verses and intertextual relationships with narrative texts and other interpretations. The result is that although Elahi Ardabili paid more attention to linguistic and literary studies in his interpretation, he did not adhere to a specific method in his interpretations and turned to the interpretation of the Holy Qur'an with a comprehensive ijthad method.

Keywords: *Elahi Ardabili, Tafsir of the Quran, understanding the Quran, ijthad method, Interpretive methods.*

* Master of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran.

mzgh1367@yahoo.com

* Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

sghotbi@shahed.ac.ir

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2022.241172.3332



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.8.6

Analysis of paradigm in the Holy Quran based on companions and verbal action

ElaheSadat Mirsafaei *

Abbas Musallaey poor*

Atefeh Zarsazaan*

Received: 13/06/2021

Accepted: 30/06/2022

Abstract

The word proverb and the plural of proverbs have been used 75 and 7 times in the Holy Quran, respectively, which is more in the sense of similarity. In the present study, which has been written in an analytical-descriptive method, an attempt has been made to analyze the meaning of the proverb using its accompanying words as well as speech action. One of the prominent cases of using the word proverb in the Holy Quran is its use in the verses of Tahadi, verse 275 of Ba qara (Enma al-Bay'ah like Al-Rabwa), verse 12 of Surah Talaq and verse 194 of Baqara. In the Holy Qur'an, the word "proverb" is mentioned in nominal proximity to words such as "sale", "usury" and "retribution", and in the present proximity to the verb "ati", "yatun", "fatwa basura" and "filiatwa hadith". According to Austin's theory of speech action and Searle's five classifications, speech action includes persuasive, obligatory, declarative, declarative, and emotional actions, both direct and indirect, as well as simple and complex. According to the research findings, in verse 194 of Surah Al-Baqarah, there is an example of companionship and proximity to retribution, which is a sign of similarity in duties and responsibilities. , Expresses similarity in numerical form, which is accompanied by expressive verbal action accompanied by praise and explanation. The verses of defiance define general similarity and similarity, that is, similarity in all aspects, which includes warning, rebuke, and explanation, and in a way, an obligatory-declarative action. Explains a type of emotional-persuasive action that is similar in commonalities.

Keywords: *similarity, similarity, context, speech action.*

* PhD student in Quran and Hadith, Tehran University of Islamic Religions, Iran.

elahe.mirsafayie@gmail.com

* Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Imam Sadegh (AS) University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

amusallai@isu.ac.ir

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, University of Islamic Religions, Tehran, Iran.

zarsazan@gmail.com

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.243857.3701



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.7.5

Discourse Analysis of Sura Tahrir based on Norman Fairclough' Model

Zohreh Koochak Yazdi *

Mahdi Izadi**

Marzieh Mohases***

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

Abstract

Fairclough's three-dimensional analysis model, which is based on description, interpretation, and explanation, can help in assessing the dominant perspective on texts in society, as well as which perspective and intellectual foundation develops a specific text. In doing so, the text's social attitude can be contested, which may lead to social acts being changed and corrected. By taking a cue from Fairclough's model, it is possible to learn how to understand and explain surahs for which there are few hadith sources available, or have been misinterpreted based on socially accepted beliefs. According to the second Caliph, Surah At-Tahrir was revealed about two caliphs' daughters. However, the exegesists have not examined their behavior because of religious biases. For the aforementioned reason, the accounts that are now available regarding the occasion of the surah's revelation are ineffectual. This study examined Surah At-Tahrir as a discourse. The terms "saqw," "mawla," "zaheyr," etc., were examined in the description section. God and Ali ibn Abi Talib backed the Prophet Muhammad and opposed his wives because of the wives' proclivity for deviation and lack of regret. In the interpretation section, the prevailing viewpoint of the surah revealed that the Prophet Muhammad's wives were accomplices with the hypocrites who hatched an unforgivable conspiracy, so that God proposed that the Prophet Muhammad, who practiced the utmost kindness with his family, divorce his wives. According to the explanation section, the reason for revealing the surah was to uncover the conspiracy of conspirators and so that society could decide the right path after the death of the Prophet Muhammad and not be misled. This descriptive-analytical research used a desk study to collect data.

Keywords: *sura tahrir, Discourse Analysis, fairclough, prophet' wives.*

* PhD student of Quran and Hadith sciences, imam sadegh university of Tehran, Tehran, Iran.(corresponding author) Zohreh.yazdi70@gmail.com

** Professor, Department of Quranic and hadith sciences, Imam Sadegh (AS) University, Tehran, Iran. Dr.mahdi.izadi@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Quranic and hadith science, shahid beheshti university, Tehran, Iran. M_mohases@sbu.ac.ir



Quantitative and qualitative analysis of the differences between Muslims in reading the Qur'an before uniting the Mushafs

Hadi Gholamrezai*

Accepted: 02/03/2022

Kavus Rouhi Brandagh**

Received: 01/11/2021

Nusrat Nilsaz***

Mahmoud Karimi****

Abstract

One of the most important events in the history of the Holy Quran is the unification of the Qur'anic Mushafs. This event is the product of Muslims' differences in reading the Qur'an and the solution offered to solve it. Although some research has been written on this subject and how to do it, but the background of this incident, the difference between Muslims, has been neglected and we do not see any research on it. This article researches the hadiths about the differences between Muslims in reading the Qur'an with a descriptive-analytical method in order to first get acquainted with the historical background of this event, and secondly when and where did These differences happen, and Third What is the quality and quantity of these differences. By clarifying the quantity and quality of these differences and determining their examples and scope, it is clear whether this unification was necessary or not in relation to the Qur'an, and if it was necessary, it was done successfully or not. According to this research, First, many of the analyzes presented about unification of the Qur'anic Mushafs, although they are reasonable hypotheses, but the narrations we consider in this article do not confirm them; Secondly, in narrating the story of the difference between Muslims before the unification of the Mushafs, we witness the phenomenon of exaggeration; Thirdly, the peak of the differences was in the years 23 to 25 AH and these differences were limited both in terms of quantity and quality; Fourth, sometimes the difference was not due to different recitations, but some of the Companions, after seeing the attribution of the Qur'an to some people, were afraid of a difference like the difference between Jews and Christians among Muslims. fifth, the main reason for the differences between Muslims in the certain period of time was the differences between the Mus'haf of Ibn Mas'ud and others, which led to a severe confrontation between a limited minority and the majority of the Islamic community.

Keywords: *Unification of Mus'hafs, Differences of Reading, Hudhayfah Ibn Yaman, Abdullah Ibn Mas'ud .*

* PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. hadigholamrezai@modares.ac.ir

** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) k.roohi@modares.ac.ir

*** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran., Iran. nilsaz@modares.ac.ir

**** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. karimiimahmoud@gmail.com

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.244020.3720



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.5.3

Analysis of the Pirang Element in the Single-Verse Stories of the Holy Quran

Maryam Hezarkhani *
Abbas Ashrafi **

Received: 12/08/2021
Accepted: 07/03/2022

Abstract

Pirang is the skeleton of the story. Examining this element is of particular importance in order to explain the general layers of the story, in the current research, this element and its related elements have been investigated in the stories of the single verses of the Qur'an. And the pattern of story telling is provided. And by using the descriptive method and content analysis, it has been shown that single-verse stories are not as complex as their content requires, and the natural order of events is observed in most of the stories, and the events are always in the same narrative. It has happened in a closed and chained manner in such a way that the plot pattern of each story represents a logical and coherent plot; In each story, a difficult situation is raised, and after that, he has used the elements of the story in their place and with a special harmony and coherence; Although, due to the extremely briefness of this type of stories, some plot elements were not present in all the stories or were merged with some other elements, but the main elements are constantly present in all the stories.

Keywords: *Pirang, single-verse story, Pirang in Quran, the language of the Qur'an.*

* PhD student of Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.
hezarkhanimaryam@iran.ir

** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (corresponding author)
ashrafi@atu.ac.ir

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.243669.3680



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.4.2

An Analysis of Imam Baqir's ^(PBUH) Recommendation to Admit the Guardianship of Caliphs Based on Examining the Authenticity of The Tradition "We Have Not Tyrannized Our Rights Even as Much as A Mustard Seed"

Behnaz Mohammadkazemi *

Mohsen Rafat**

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

Abstract

According to Sunnite approach, one of the expressed traditions in Sunni sources which can be seized in order to argue on the good communication of Ahl al-Bayt (PBUT) with the Caliphs is reported by Imam Baqir (PBUH) respecting of non-usurpation of Ahl al-Bayt's (PBUT) right by the Caliphs. This tradition has been reported in various paths by two weak transmitters (of tradition) in Sunni sources, and also transferred from Sunni books to some Muti'akhirun (posteriors) of Shia sources. Based on the findings, this tradition is in contradiction with the other narrations and historical events of the both Shia and Sunni sources, the Ahl al-Bayt's (PBUT) Sunnah (traditions & practices) and their manner of acting. Presence of the weak transmitters (of tradition) in the chain of reporting has decreased the authenticity of the tradition too. For the first time, it has been reported by Ibn Shabbah, then by Daraqutni through him in a different path. On the basis of the both Shia and Sunni sources, while relying on the Sunni ones, this study in an analytical-critical approach tries to criticize the chain of transmission and the paths of the mentioned tradition. Additionally, while investigating its sources and chains of transmission, this study examines its content and indicates its contradictory with history, Ahadith (narrations) and quality of Ahl al-Bayt's (PBUT) interaction with the 1st and 2nd Caliphs later on the demise of the holy Prophet (PBUH) in order to express its inconsistency with the mentioned cases by which has been decreased the reliability and validity of this tradition.

Keywords: *Usurpation of Ahl Al-Bayt's (PBUT) Right, Imam Baqir (PBUH), Critique of Hadith, Caliphs, Ibn Shabbah, Daraqutni.*

* M.A student, The Qur'an and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Behnaz.mkazemi@ut.ac.ir

** Assistant Professor, The Qur'an and Hadith Sciences Dep, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. (Corresponding Author) Mohsenrafaat@hmu.ac.ir

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.243878.3702



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.3.1

The Influence of Verbal Extranormatives on the Translation and Interpretation of Quranic Words

Abazar Kafimousavi *

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

Abstract

Consonance and melodious fit of the end of the verses is one of the most important factors in creating rhythmic order and preserving the music of the Holy Quran. Rhetoric scholars know this adaptation as the appropriateness of the intervals or the intervals of the heads of the verses, and they believe that adhering to it requires moving the parts of the sentence or breaking the structure in the appearance of the word. Naturally, these changes in appearance, which are interpreted here as verbal extranormative, may lead to different perceptions of the meaning and concept of words. This article aims to understand these misconceptions and to find an answer to the question, what effect do verbal extra-normatives have on the translation and interpretation of Quranic words? For this reason, after finding a number of examples affected by this novel rule, he is trying to analyze those words with a critical-analytical method and relying on the semantic principle and the context of the verses in order to find a meaning that agrees with the context and structure. The surah will arrive. Finally, we can come to the conclusion that contrary to the popular view, the words (Tadali) mean understanding and knowledge, and (oqettat) refers to the limitation of the messengers, and the adverb (Al-Awli) means the past, which is simply due to creating a fit next to the word. (Aad) has come. Also, the meaning of the word (El Yasin) is considered to be the person of Elijah the Prophet.

Keywords: *Proportion, intervals of verses, respect for intervals, Quranic music, verbal extranormative.*

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Izadpanah Campus, Yasouj, Iran. a.kafi@cfu.ac.ir

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.244005.3719



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.2.0

Reviewing and Criticizing Mohammad Mojtahed Shabestari's View about Understanding Divine Inspiration

Sara Ghasemi Shabankare *

Alireza Mokhtari **

Seyyedeh Fatemeh Mousavi***

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

Abstract

The issue of inspiration is one of the fundamental issues in Islam, which is faced with two attitudes, earthly and heavenly. The heavenly attitude considers inspiration as a message from God to mankind and considers the Prophet of Islam as the messenger of its communication. But the earthly attitude, which is a product of the modernity period, has different aspects and dimensions. Some modern thinkers such as Mohammad Mojtahed Shabestari believe that the inspiration originated from the subconscious mind of the Prophet and came in the form of words in the Quran. Shabestari believes that if the inspiration is the word of God is not understandable by the audience. he cited to the views of linguists and implication of affirmation in the science of principles jurisprudence and its comparison with the Quran and concludes that the Quran is the word of the Prophet. Shabestari considers pre-understanding to be the main element of understanding and considers it to be influenced by time, place and personal interests. With this point of view, understanding is a historical matter. As a result, regardless of whether the Quran is the word of the Prophet or the word of God, he considers it impossible to truly understand the Quran. The purpose of this article is to review and criticize Shabestari's comparative reasons regarding the impossibility of understanding divine inspiration, which he cited the opinions of some linguist philosophers and the principles of jurisprudence in this context. The flaws in his arguments in the discussed field have been clarified and explained in a new method. In the present article, the philosophical definition of language, the possibility of understanding divine inspiration and the implication of affirmation from Shabestari's point of view were analyzed with analytical-critical method and it was proved by rational and narrative criteria that he has presented a wrong understanding of the definitions of linguists and the issue of understanding and the implication of affirmation. And with presuppositions and illogical reasoning method, it has achieved false results. Therefore, the cases cited by Shabestari do not indicate the impossibility of understanding God's inspiration.

Keywords: *Understanding God's Inspiration, Pre-understanding, Linguist Philosophers, Implication of Affirmation, Mojtahed Shabestari.*

* Ph.D student of Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Fasa Branch, Department of Quran and Hadith Sciences, Fasa, Iran. saraghasemi@iran.ir

** Assistant Professor, Islamic Azad University, Fasa Branch, Department of Quran and Hadith Sciences, Fasa, Iran. (Corresponding Author) ar.mokhtari@iau.ac.ir

*** Assistant Professor, Islamic Azad University, Shiraz Branch, Department of Islamic Studies, Shiraz, Iran. mousavi@iau.ac.ir

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Research Article

 10.30497/qhs.2023.243578.3659



 20.1001.1.20083211.1402.16.2.1.9

Evaluating the Documentary and Content Validity of the Hadith "Qulub al-Muluk" in the Sources of Shiite and Sunni

Meysam Kohantorabi*

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

Abstract

Among the documents that those who believe in passivity in the political system cling to is a narrative known as "Qulob al-Muluk" in which the people are advised to avoid cursing and confronting cruel and oppressive kings and only ask God through prayers and supplications. Make the hearts of the kings kind to them. The most important issue of this narrative is to be content with praying and not taking action to reform rulers and undesirable political affairs. The present research aims to answer the question of inactivity with a descriptive-analytical method and a critical approach, after mentioning the date of transmission of this hadith in the sources of the parties, it has investigated its documentary and textual validity. The authenticating of this narration shows that the aforementioned hadith has weak authenticity because its first appearance was in Sunni sources in the third century, and then it was transferred to Shiite sources and gradually entered the commentary and theological texts. Validation of the content of the narrative also shows that the Holy Quran and other religious teachings not only support this content, but also invite active participation in politics and criticism and supervision of the rulers. There are also authentic narrations in front of the said narration, which makes it a serious challenge in the test of presenting the hadith on the authentic Sunnah.

Keywords: *Validation of hadith, criticism of hadith, "Qulūb Al-Mulūk, political passivity, social reforms.*

* Assistant Professor, Department of jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Humanities, Bozorgmehr University of Qaenat. kohantorabi@buqaen.ac.ir

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Contents

(Research Articles)

Evaluating the Documentary and Content Validity of the Hadith "Qulub al-Muluk" in the Sources of Shiite and Sunni..... 1-28

Meysam Kohantorabi

Reviewing and Criticizing Mohammad Mojtahed Shabestari's View about Understanding Divine Inspiration..... 29-55

Sara Ghasemi Shabankare, Alireza Mokhtari, Seyyede Fatemeh Mousavi

The Influence of Verbal Extranormatives on the Translation and Interpretation of Quranic Words..... 57-76

Abazar Kafimousavi

An Analysis of Imam Baqir's (PBUH) Recommendation to Admit the Guardianship of Caliphs Based on Examining the Authenticity of The Tradition "We Have Not Tyrannized Our Rights Even as Much as A Mustard Seed..... 77-114

Behnaz Mohammadkazemi, Mohsen Rafat

Analysis of the Pirang Element in the Single-Verse Stories of the Holy Quran..... 115-137

Maryam Hezarkhani, Abbas Ashrafi

Quantitative and qualitative analysis of the differences between Muslims in reading the Qur'an before uniting the Mushafs 139-176

Hadi Gholamrezaii, Kavus Rouhi Brandagh, Nusrat Nilsaz, Mahmoud Karimi

Discourse Analysis of Sura Tahrim based on Norman Fairclough' Model. 177-208

Zohreh Koochak Yazdi, Mahdi Izadi, Marzieh Mohases

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 16, No. 2, (Serial. 32), Summer 2023

Analysis of paradigm in the Holy Quran based on companions and verbal action 209-234

ElaheSadat Mirsafaei, Abbas Musallaey poor, Atefeh Zarsazaan

The Methodology of Understanding the Qur'an in Elahi Ardabili's Interpretation 235-262

Marzieh Ghasemi, Soraya Ghotbi

The Use of Multiple Meanings of Quranic Words in Persian Translations (A Case Study of Surah Al-Emran in the Translations from the First to the Ninth Century) 263-284

Esmail Hashemi, Sayed Mohammadali Ayazi, Mohammad Hosein Tavanaei, Mahdi Mehrizi Toroghi

Criticism and examination of the doubts of the ambiguous verses of literary inconsistency in the Qur'an with reference to the common rules in Arabic poetry and prose..... 313-285

Keramat Miri, Seyyed Mohsen Mirbagheri, Mojgan Sarshar

Criticism and Review of Quranic Reasons for the legitimacy of Prison Punishment in Islam 315-346

Masomeh Mansouri, Mohammad Assadi Mehmandoost, Rahmatollah Farahzady

(Review Articles)

Evaluation of the Theory of Being Toqifi (Being Divine) of the Verses of the Holy Quran from the Perspective of Scholars of the Islamic World..... 347-374

Mahdieh Khodaie Alvandi, Hossein Ahmadi Sefidan

In the name of Allah the compassionate the merciful

Quran and Hadith Studies 32

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 16, No. 2, (Serial.32), Summer 2023

Publisher: Imam Sadiq University

Director: Abbas Musallai Pour Yazdi

Editor in Chief: Mahdi Izadi

Managing Editor: Mohammad Etrat Doost

Editorial Board (In Alphabetical Order):

Mahdi Izadi	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) University	
Ahmad Pakatchi	Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) University	
MohammadReza HajiEsmaili	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Isfahan University	
Nikoo Dyalameh	Associate Professor
(Expertise: Islamic Education) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) University	
Abdal-Hady Feghhi Zadeh	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Tehran University	
Abbas Musallai Pour Yazdi	Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) University	
Sayyed Reza Mo'addab	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Qom University	
Gabriel Said Reynolds	Professor
(Expertise: Islamic Studies) Notre Dame University	
Liyakat Takim	Professor
(Expertise: History of Religions) McMaster University	

The Articles in this Publication do not Necessarily the Views of the Imam Sadiq^(P.B.U.H) University. The Quotes Are Only Full References

Printing House: Imam Sadiq^(P.B.U.H) University Publication

Address: Imam Sadiq^(P.B.U.H) University, Modiriat Bridge, Shahid Chamran Highway, Tehran, Iran

Management of Technical and Printing: Deputy of Research and Technology

Telfax: +9821-88094915 P.O. Box: 14655-159

Management of Scientific & Editorial Affairs: Theology & Islamic Studies Faculty

Tel Fax: +9821-88094001 Internal 374

Address of the Dedicated Journal System: <https://qhs.isu.ac.ir/>

Email: qhs@isu.ac.ir