



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

۳۳

# مطالعات قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال هفدهم، شماره اول (پیاپی ۳۳)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- با هم آیی کلمات مقترن و انواع آن در قرآن کریم (۱-۳۳)  
رحیم آقایی، محمدمهدی رضوانی حقیقی شیرازی
- تبارشناسی واژه «روح» در زبان‌های سامی با تأکید بر کاربردهای آن در قرآن کریم و عهدین (۳۵-۵۹)  
ایوب امرائی، محمدعلی همتی
- تحلیل انتقادی اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری (۶۱-۸۶)  
زهرا سلامی
- شناسایی و تحلیل استعاره‌های ساختاری در تبیین مفهوم امامت و جایگاه اهل بیت (ع) در نهج البلاغه (۸۷-۱۰۹)  
یحیی میرحسینی، مریم توکل نیا
- صورت‌بندی خطبه‌های مقمصه و فدکیه با تکیه بر الگوی ون دایک (۱۱۱-۱۳۸)  
حسن مجیدی، طاهره میرزاده
- فهم باطن حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی (۱۳۹-۱۶۴)  
سید حسین فلاح‌زاده ابرقوئی، محسن قاسم پور
- مطالعه تطبیقی میزان اعمال در قیامت با تکیه بر نظرات سیدهاشم بحرانی و فخررازی (۱۶۵-۱۸۹)  
زهرا محققیان گورتانی، محمدرضا آرام، امیر توحیدی
- نقد جریان فکری قرآن‌بسندگی در اندیشه تفسیری آیت‌الله مهدوی کنی (۱۹۱-۲۱۶)  
محمد عترت دوست، یاسین بیگی
- نقد روشی مطالعات تاریخ قرآن با تأکید بر رویکرد واساخت‌گرایی (۲۱۷-۲۴۶)  
عصمت کاظمی مقدم بیدختی، مرتضی ابروانی نجفی، بی بی زینب حسینی، علیه رضاداد
- نقد و بررسی تأویلات قرآنی اسماعیلیه درباره امام معصوم (ع) (۲۴۷-۲۶۹)  
طیبه معماریان، معصومه‌السادات حسینی میرصفی، محمدرضا شیرازی
- واکاوی جلوه‌های بصری «صراط» با تأکید بر سوره فاتحه‌الکتاب (۲۷۱-۲۹۶)  
حبیب‌الله فلاح‌نژاد، محمدحسین توانایی، غلامرضا حسنی، زهرا فنایی
- واکاوی نقش دینی و تاریخی دارالتقرب در اتحاد مذاهب اسلامی (۲۹۷-۳۱۵)  
محدثه تقوای نخجیری، سیدتقی کبیری، فاطمه خلیلی
- مستدرک نویسی: چیستی، ضوابط، ویژگی‌ها، مزایا و آسیب‌ها (۳۱۷-۳۴۵)  
سیدرضا شیرازی



دانشگاه امام صادق علیه السلام



Imam Sadiq University  
Theology & Islamic  
Studies & Faculty

33

# Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Scientific Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 1, (Serial. 33), Autumn 2023 & Winter 2024

- The Co-Occurrence of Related Words and their Types in the Holy Quran (1-33)  
Rahim Aghaei, Mohammad Mehdi Rezvani Haghghi Shirazi
- Genealogy of the Word 'Soul' in Afro-Asian Languages with Emphasis on its Uses in the Holy Quran and Old Testaments (35-59)  
Ayyuob Amraei, MohammadAli Hemati
- Critical Analysis of Quranic Thoughts by Mohammad Abed Al-Jaberi (61-86)  
Zahra Salami
- Recognition and Analysis of Structural Metaphors in Explaining the Concept of Imamah and the Position of Ahl al-Bayt (pbut) in Nahj al-Balagha (87-109)  
Yahya Mirhoseini, Maryam Tavakolnia
- Formatting the Sermons of Moqammassah and Fadakiyeh based on Van Dyck's Model (111-138)  
Hassan Majidi, Tahereh Mirzadeh
- Understanding the Inner Meaning of Hadith in the Thought of Qadi Noman al-Maghrebi (139-164)  
Seyyed Hossein Fallahzadeh Abarghoey, Mohsen Qasempour
- A Comparative Study of the Rate of Deeds in the Resurrection based on the Views of Seyed Hashem Bahrani and Fakhr Razi (165-189)  
Zahra Mohagheghian Gortani, Mohammad Reza Aram, Amir Tohidi
- Criticism of the Intellectual Flow of "Qur'an Sufficiency" in the Interpretive Thought of Ayatollah Mahdavi Kani (191-216)  
Mohammad Etrat Doost, Yasin Beigi
- The Methodical Criticism of Quranic History Studies with Emphasis on Structuralism Approach (217-246)  
Esmat Kazemi Moghadam Beidokhti, Morteza Iravani Najafi, BiBi Zeinab Hosseini, Aliyyeh Rezadad
- Criticism and Analyzing of Ismaili Qur'anic Interpretations about Infallible Imam (PBUH) (247-269)  
Tayebeh Memariyan, Masoomeh Alsadat Hosseini Mirsafi, Mohammad Reza Shirazi
- Analyzing the Visual Effects of the Word "Serat" in the Surah Al-Fateha al-Ketab (271-296)  
Habibollah Fallahnezhad, Mohammadhossein Tavanaiee, Gholamreza Hassani, Zahra Fanaei
- Analyzing the Religious and Historical Role of Dar al-Taqrīb in the Unification of Islamic Religions (297-315)  
Muhaddeth Taqvai Nakhjiri, Sayed Taghi kabiri, Fatemeh khalili
- Mustarak: what is it, Criteria, Characteristics, Advantages and Disadvantages (317-345)  
Seyyed Reza Shirazi

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال هفدهم، شماره اول (پیاپی ۳۳)، پاییز و زمستان 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.

۳۷۷ 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](mailto: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 پیشینه‌هاست. 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 پیمایی 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 پیمایی در بالای جدول و منبع آن در قسمت پایین آورده شود.
- عنوان نمودار(شکل) با روش شماره‌گذاری عددی پیمایی همراه منبع در پایین نمودار(شکل) آورده شود.
- متن سطر اول جداول Bold و با استفاده از گزینه Shading در Paragraph با رنگ خاکستری رنگ آمیزی 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، فرامرزپور، 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 بازبینی 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؛ 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 (2<sup>nd</sup> 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](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:

مهردوی 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 به کار 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»<sup>۱</sup> 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

- با هم آیی کلمات مقترن و انواع آن در قرآن کریم ..... ۱-۳۳  
رحیم آقایی، محمد مهدی رضوانی حقیقی شیرازی
- تبارشناسی واژه «روح» در زبان‌های سامی با تأکید بر کاربردهای آن در قرآن کریم  
و عهدین ..... ۳۵-۵۹  
ایوب امرائی، محمد علی همتی
- تحلیل انتقادی اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری ..... ۶۱-۸۶  
زهره سلامی
- شناسایی و تحلیل استعاره‌های ساختاری در تبیین مفهوم امامت و جایگاه اهل  
بیت (ع) در نهج البلاغه ..... ۸۷-۱۰۹  
یحیی میرحسینی، مریم توکل نیا
- صورت‌بندی خطبه‌های مقمّصه و فدکیه با تکیه بر الگوی ون دایک ..... ۱۱۱-۱۳۸  
حسن مجیدی، طاهره میرزاده
- فهم باطن حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی ..... ۱۳۹-۱۶۴  
سید حسین فلاح‌زاده ابرقوئی، محسن قاسم پور
- مطالعه تطبیقی میزان اعمال در قیامت با تکیه بر نظرات سید هاشم بحرانی و فخر  
رازی ..... ۱۶۵-۱۸۹  
زهره محققیان گورتانی، محمدرضا آرام، امیر توحیدی



دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال هفدهم، شماره اول (پیاپی ۳۳)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

نقد جریان فکری قرآن بسندگی در اندیشه تفسیری آیت الله مهدوی کنی ۱۹۱-۲۱۶

محمد عترت دوست، یاسین بیگی

نقد روشی مطالعات تاریخ قرآن با تأکید بر رویکرد واساخت‌گرایی ..... ۲۱۷-۲۴۶

عصمت کاظمی مقدم بیدختی، مرتضی ابروانی نجفی، بی بی زینب حسینی، علیه رضاداد

نقد و بررسی تأویلات قرآنی اسماعیلیه درباره امام معصوم (ع) ..... ۲۴۷-۲۶۹

طیبه معماریان، معصومه السادات حسینی میرصفی، محمدرضا شیرازی

واکاوی جلوه‌های بصری «صراط» با تأکید بر سوره فاتحه الكتاب ..... ۲۷۱-۲۹۶

حیب الله فلاح نژاد، محمدحسین توانایی، غلامرضا حسنی، زهرا فنایی

واکاوی نقش دینی و تاریخی دارالتقريب در اتحاد مذاهب اسلامی ..... ۲۹۷-۳۱۵

محدثه تقوای نخجیری، سیدتقی کبیری، فاطمه خلیلی

### فهرست مقالات علمی - مروری

مستدرک نویسی: چیستی، ضوابط، ویژگی‌ها، مزایا و آسیب‌ها ..... ۳۱۷-۳۴۵

سیدرضا شیرازی



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۳۳-۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244390.3760



20.1001.1.20083211.1402.17.1.1.0

## با هم آیی کلمات مقترن و انواع آن در قرآن کریم

رحیم آقایی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

محمد مهدی رضوانی حقیقی شیرازی\*\* مقاله برای اصلاح به مدت ۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

با هم آیی وقوع دو یا چند کلمه با فاصله کوتاه درون یک پیکره زبانی است که انتخاب هر واژه بر روی انتخاب سایر واژگان و وقوع آنها اثر می گذارد. در مطالعات گوناگون زبانشناختی، اغلب تنها از یک نوع با هم آیی سخن به میان آمده است و در تقسیم بندی انواع با هم آیی، تنها به ویژگی های صوری و دستوری واژگان همنشین پرداخته شده است. در این پژوهش تلاش شده ضمن ارائه تعریفی دقیق و جامع از با هم آیی و معیارهای تعیین آن، انواع مختلف آن را در قرآن کریم کشف و تبیین نماییم. یافته های تحقیق نشان می دهد که قرآن کریم به عنوان یک اثر ادبی فرابشری، برای القای اندیشه و مفاهیم و تأثیرگذاری بر مخاطب از شگردهای گوناگونی استفاده کرده است که یکی از مهمترین این شگردها، کاربرد هم آیی واژگان در بافت زبانی آیات است. در این پژوهش تعداد ۱۴ نوع از انواع با هم آیی واژگان در قرآن کریم مانند: تقارب، شمول معنایی، تقابل معنایی، جزء واژگی، هم آوایی حوزه ای، تداعی آوایی، با هم آیی حجمی، با هم آیی نبوی (آیت)، رابطه وسیله و ابزار، رابطه جنسی، رابطه مکانی، رابطه زمانی، رابطه علی و رابطه صفتی - اسنادی، کشف و استخراج گشته است.

### واژگان کلیدی

روابط معنایی، مصاحبت معنایی، تقارب معنایی، شمول معنایی، هم آوایی.

\*دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، گرایش علوم قرآن و حدیث، واحد کازرون، دانشگاه آزاد اسلامی، کازرون، ایران. rahemaghaei1401@gmail.com

\*\*استادیار گروه ادبیات عرب، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول) mehdi.rhs@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

## مقدمه

با هم آبی یا «المصاحبه» تجمع ترکیبی واژگانی است که واژه‌های آن در ملازمت و کنار هم می‌آیند و کاربرد پی‌درپی این واژه‌ها سبب می‌شود هرگاه یکی از آنها آورده شود، واژه دیگر خود به خود در ذهن تداعی شود (مختار عمر، ۱۹۹۸، ص ۷۴). نخستین بار فرث، زبان‌شناس بریتانیایی، این رویکرد زبان‌شناسی را مطرح کرد (الدسوقی، ۱۴۲۰، ص ۲۷۹). او معتقد است هر واژه در بافت جدید یک واژه جدید است. از دیدگاه زبان‌شناسی فرث، مفهوم باهم‌آبی این است که معنی هر واژه به کمک واژه‌هایی که معمولاً با آن متلازم می‌شوند و قرارگرفتن آن کلمه در بافت‌های زبانی گوناگون، مشخص می‌شود (صالح حسنین، ۲۰۰۵، ص ۸۱؛ مختار عمر، ۱۹۹۸، ص ۶۸).

درواقع، فرث معتقد است معنای معجمی واژگان با معنایی که به واسطه کاربرد آنها در متن به دست می‌آید، متفاوت است. به بیان دیگر، هر واژه در سیاق، مولودی جدید است و نقش مثبت آن از بافت مشخص می‌شود و سیاق روح جدیدی در آن می‌دمد که با دیگر واژگانی که در یک نظام خطی آمده‌اند، منسجم و هماهنگ است (یونس علی، ۲۰۰۷، ص ۲۰۳). بر اساس این، بافت زبانی متن بر حسب نیازی که مفهوم و موضوع همان بافت اقتضا می‌کند، معنای واژگان را در قالب همنشینی آنها با دیگر واژگان تعیین می‌کند.

همچنین، هم‌آبی از طریق ارتباطی که کلمات با یکدیگر دارند، در متن ظهور می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که ممکن است واژه‌ای با واژه‌های مختلف در ارتباط باشد (لنگرودی و عبدالعلی، ۱۳۹۱، ص ۲۷). هم‌آبی یک واژه با واژه‌های مختلف همان اقتضایی است که بافت زبانی برای انتقال معنا به مخاطب، آن را ایجاد می‌کند؛ زیرا از طریق همنشینی همین واحدهای زبانی است که امکان انتقال مفاهیم همنشین‌شده فراهم می‌شود (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷). محمد حلمی هلیل، با توجه به پیوند معنایی بین واژه‌ها، هم‌آبی را اینگونه تعریف می‌کند «گردهم‌آبی‌های معجمی برای دو کلمه یا بیشتر که بر حسب عادت با همراهی و تکرار آن واژه‌ها و پیوند معنایی بین آنها همراه است» (الحسینی، ۲۰۰۷، ص ۲۹).

هم‌آبی واژگانی از دو عنصر اصلی تشکیل شده است؛ ابتدا کلمه محوری که تناسب و همراهی آن با دیگر کلمات تکرار می‌شود. دیگری کلمه موافق یا هم‌آیند که مصاحبت با کلمه محوری را قبول می‌کند (کریم زکی، ۲۰۰۰، ص ۴۳).



واژه «مصاحبه» در اصطلاح همراهی دو واژه است که غالباً در کنار هم آورده می‌شود به گونه‌ای که یک پیوند معنایی میان آن‌ها وجود دارد. در زبان‌شناسی معاصر از آن تحت عنوان ارتباط کلمات و هم‌نشینی یاد می‌شود و بزرگان ادبیات عربی همچون جاحظ و ابن هشام و ابن عقیل، توجه فراوانی بدان معطوف داشته‌اند. این واژه از ریشه (ص ح ب) به معنای همراهی، ملازمت و جفت شدن بین دو چیز است و در اصطلاح به شکل عام آمدن واژه‌ای در ملازمت و همراهی واژه‌ای دیگر است و یا گردهمایی معجمی برای دو کلمه یا بیشتر که غالباً این عادت بر همراهی و تکرار وقوع آن واژه‌ها به همراه یکدیگر و پیوند مفهومی آن‌ها جریان دارد.

واژه «مقترن» هم به معنی یاور و رفیق شده، پیوند یافته به دیگری، به هم پیوسته و در نجوم ستاره‌ای که به ستاره دیگر نزدیک شود، معنی پیدا کرده است. متن یا جملات از اجزایی تشکیل شده است که تمامی اجزاء آن می‌تواند از وحدت و انسجام پیام برخوردار باشند. این وحدت و انسجام بر اثر تناسب درونی بین اجزای آن به وجود می‌آید. بدین معنا که یک اثر ادبی، از واژه‌ها و عبارت‌هایی تشکیل شده است که ساختار واژگان و معنایی آن در یک شبکه معنایی حرکت می‌کنند. واژه‌ها در گفتار به دلیل توالی‌شان، روابطی را میان خود برقرار می‌کنند، که بر بنیاد ویژگی خطی و یک بعدی زبان استوار است و عنصری که بر روی یک زنجیره قرار می‌گیرد، تنها زمانی ارزش خود را به دست می‌آورد که در تقابل با عناصر پیش و پس از خود و یا هر دوی آن‌ها باشد (سوسور، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۹).

### طرح مسئله

زبان عربی با توجه به کثرت صیغه‌ها، ضمیرها، تفاوت مذکر و مؤنث، انواع استعاره‌ها و تفاوت معنای یک لفظ از منطقه به منطقه دیگر گستردگی فراوانی برای معانی و حجم زیاد در الفاظ کم می‌باشد. در علم زبان‌شناسی دانشی به نام «آوا معنایی» وجود دارد که در آن اثبات می‌شود، بهترین حروف و کلمات آن‌هایی هستند که به محض شنیده شدن، معنای خود را به ذهن منتقل می‌کند؛ یعنی بار آوایی حروف و کلمه بسیار نزدیک است.

کلمات مصاحبه یا مقترن بخشی از اثرگذاری آیات قرآن چه در صدر اسلام و چه در قرون بعدی تا الان بوده است و یکی از دلایلی که نقش مؤثری در لذت بردن از قرآن دارد، ضرباهنگ موسیقی الفاظ است، که از کنار هم قرار گرفتن کلمات و چگونگی آرایش واژگان در کنار هم در موقعیت مکانی جمله و سیاق جمله است. یکی از روش‌های برجسته سازی کلام ادبی و

متمایز کردن آن از کلام عادی بهره‌گیری از صداهای خاص و تکرار آن‌ها در واژگان متعددی از یک عبارت است که آفریننده متن با تکرار صداهای خاص، پیام به خصوصی را به مخاطب القا می‌کند.

قرآن کریم دارای ژرفایی است که برای ورود به آن پس از آشنایی با قرائت، نخست باید از باب الفاظ وارد شد، چراکه بدون درک دقیق معنای واژگان نمی‌توان به معنا و مراد حق تعالی از آیات قرآن رسید. درک و کشف معانی واژگان قرآنی یکی از رموز نفوذ آیات قرآن کریم در دل و روح اعراب جاهلی و سایر انسان‌ها و گرویدن به این کلام استفاده از الگوهای آوایی در کلام بوده است و سرتاسر قرآن کریم از آیات مقفی، هم وزن و انتخاب آواهای مناسب و کلمات مصاحب و مقترن موج می‌زند.

در این پژوهش کوشش بر آن است که انواع کلمات مقترن را مشخص کرده، و تقسیم‌بندی و انواع آن بیان شود و به بررسی رابطه بین این کلمات و چینش آنها، چه از نظر ظاهری، وزن، معنا، سیاق و قواعد صرف و نحوی پرداخته و سپس وجهی از وجوه اعجاز قرآن را، در گزینش الفاظ و نوآوری‌های آن اثبات کرده و نقش کلمات مقترن در فهم آیات و دلالت‌های قرآنی مشخص شود.

باید دانست که به تنهایی نمی‌توان به فهم دلالت الفاظ دست یافت لذا در پژوهش حاضر سعی بر آن شده است تا ارتباط و اقتران میان چند واژه و جمله که در قرآن کریم بارها به آنها برخورده‌ایم، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. و از سویی دیگر دو آرایه طباق و مقابله که شاید تا کنون به دقت به وجود آن را در عبارات و جملات قرآن کریم به آن توجه نکرده باشیم، مورد بررسی قرار گرفته است.

### پیشینه تحقیق

هاشمی و همکاران در پژوهشی با عنوان «کاربست چندمعنایی واژگان قرآنی در ترجمه های فارسی» (۱۴۰۲ش) بررسی کرده اند که اکثر الفاظ و اصطلاحات از نظام چندمعنایی پیروی می‌کنند. باور و اهتمام مترجمان و مفسران متقدم به اصل چندمعنایی در ترجمه واژگان نیز در آثارشان مشهود است. صادق خورشیا، محمدهادی مرادی و حسام حاج مؤمن نیز در پژوهشی با عنوان «ساختار شکل‌گیری معنا در سوره کافرون به مثابه اثری ادبی از دیدگاه نظریه ساختارگرایی» (۱۳۹۵ش) به بررسی این مهم در سوره کافرون پرداخته‌اند و این نتایج حاصل



آمده است که سوره کافرون بر اساس سه تقابل دوگانه اصلی، از سه سازه اصلی، و سازه دوم نیز براساس سه تقابل دوگانه فرعی از چهار سازه فرعی تشکیل شده است. یکی از این سازه‌های فرعی، عیناً دو بار در متن به کار رفته است که یک بار دلالت ایجابی و یک بار دلالت سلبی دارد. عناصر زبانی در متن به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که سازه‌های سوره را همزمان از هم جدا می‌کنند و به یکدیگر پیوند می‌دهند تا از این طریق، ساختار کلی متن شکل بگیرد. این جدایی و پیوند هم در سطح معنایی سوره به طور عینی نمود دارد و هم در سطوح واجی و واژگانی و نحوی. این مطالعه با تحلیل ساختار سوره کافرون نشان می‌دهد که چگونه معانی مدنظر در سوره، از طریق روابط جانشینی و هم‌نشینی میان سازه‌های سوره در چارچوبی منسجم ارائه شده‌اند.

سهراب مروتی و سارا ساکی در مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی واژه ذکر در قرآن کریم» (۱۳۹۲ش) ضمن بازشناسی معنای لغوی و اصطلاحی ذکر، دیدگاه مفسران با رویکرد تاریخی درباره معنای اصطلاحی و تنصیصی ذکر، ارتباط مفهومی آن با واژه‌های هم‌نشین و جانشین مانند قرآن، تقوا و ...، و معنای برآمده از ارتباط سازمان یافته آن‌ها را مورد تحلیل قرار داده‌اند. سپس با استفاده از قاعده سیاق و دقت در مقتضای آیات قرآن کریم، چگونگی کاربرد ذکر در سرتاسر آیات قرآن کریم تبیین گردیده است. یکی از نتایج مهم بررسی توصیفی، آشکار شدن پیوند معنایی عمیق ذکر با سایر واژه‌های هم حوزه در قرآن است.

سرسرایی نیز در پایان‌نامه خود با عنوان «زبان‌شناسی در قرآن کریم» (۱۳۷۲ش) به بررسی مقایسه‌ای موضوعات قرائت، تجوید، تاریخ جمع‌آوری قرآن کریم، اعجاز قرآن، حروف مقطعه، نزول قرآن و تجوید قرآن براساس مبانی نوین علمی و یافته‌های علم زبان‌شناسی، آواشناسی براساس استخراج واجها و فرایندهای واجی موجود در کلام الهی در دو رشته علوم قرآنی و زبان‌شناسی پرداخته است.

صفر شریف نیز در پایان‌نامه خود با عنوان «روابط انسجامی در دو سوره مریم و لقمان» (۱۳۸۵ش) به بررسی این مهم پرداخته است که کلیه‌ی مفاهیم مرتبط با بحث انسجام تعریف شوند و نقش انسجام واژگانی در فهم و درک معانی قرآن کریم مورد تحلیل قرار گیرند. همچنین در این پایان‌نامه اشاره شده است که تقابل معنایی یکی از انواع روابط معنایی است که بخشی از انسجام معنایی را به وجود می‌آورد.

شریفی و نامور فرگی (۱۳۹۱ش) نیز به بررسی تقسیم‌بندی جدید انواع باهم آیی واژگانی با در نظر گرفتن ویژگی های فرامتنی در شکل‌گیری انواع باهم آیی پرداخته‌اند. در مطالعات گوناگون زبان شناختی، اغلب تنها از یک نوع باهم آیی سخن به میان آمده است و در تقسیم‌بندی انواع باهم آیی، تنها به ویژگی‌های صوری و دستوری واژگان همنشین پرداخته شده است. در این پژوهش برای نخستین بار، هشت معیار برای تعیین باهم آیی‌ها در زبان فارسی ارائه می‌گردد که از آن جمله می‌توان به واژه محوری، سرایت ویژگی و جدایی پذیری اشاره کرد. همچنین باهم آیی‌های زبان فارسی از منظرهای متفاوت مانند: همجواری، تعداد و نوع واژگان، ویژگی‌های متنی و فرامتنی واژگان همنشین، در دسته‌های مختلفی از قبیل باهم آیی‌های بافاصله و بی‌فاصله، باهم آیی‌های ساده و چندگانه، باهم آیی‌های معنایی، بافتی و ... دسته‌بندی شده‌اند با توجه به معیارهای متعددی که در این مقاله معرفی شده است و نیز با توجه به حجم پیکره زبانی به کار رفته با بیش از ۲۰۰ هزار واژه، نتایج این پژوهش می‌تواند در بررسی‌های مختلف در باب باهم آیی‌های زبان فارسی و شیوه‌های مختلف همنشینی واژگان مورد استفاده قرار گیرد. همچنین از یافته‌های این پژوهش می‌توان در فرهنگ‌نگاری و آموزش باهم آیی‌های خاص زبان فارسی به زبان‌آموزان خارجی استفاده کرد.

یحیی معروف نیز در پژوهش خود با عنوان «اعجاز در ترادف الفاظ قرآن کریم» (۱۳۹۱ش) بیان می‌کند که لغت‌شناسان ترادف را عبارت از اتحاد دو یا چند واژه در معنای مراد (مصدق) میدانند. پیشینیان بسیاری از واژگان قرآن را با واژگان دیگری معنا می‌کردند، این امر می‌تواند بر وجود ترادف در نظر آنان دلالت کند. این تلقی در میان معتقدان به وجود ترادف از گذشته تاکنون وجود داشته است. اما از حدود قرن سوم در میان برخی از علمای لغت تلقی دیگری مبنی بر اینکه هر واژه ای برای معنایی خاص متفاوت از معنای واژه دیگر وضع شده است و از این رو هیچ دو واژه ای هم معنا و مترادف نیستند. آنان دو واژه را در صورتی مترادف می‌دانستند که هیچ تفاوت معنایی میان آنها نباشد، به نظر این گروه معادل‌هایی را که لغویان و مفسران برای واژه‌ها بیان کرده‌اند از باب تقریب معناست. به نظر آنان هر اسمی وجه تسمیه ای دارد که از دیگری متفاوت است و ما وجه تسمیه برخی اسمها را می‌دانیم و برخی دیگر را نمی‌دانیم.

## ۱. همایی لفظی یا مقتون در قرآن کریم

هم آیی از حیث قرابت و نزدیکی به دو نوع تقسیم می‌شود:

هم آیی عادی که این نوع با هم آیی به شکل عادی در کلام یافت می شود و برای مخاطب پیش بینی شدنی است. مانند زمانی که متکلم از واژه «شاخه» سخن می گوید، مخاطب خود به خود منتظر کلمه «درخت» است.

هم آیی غیر عادی یا غیر منتظره که این نوع مصاحبت بستگی به نوع متن و خالق متن و میزان بلاغت او دارد (کریم زکی، ۲۰۰۰، ص ۴۳). در واقع این نوع تناسب با توجه به میزان خلاقیت و بلاغت نویسنده متن، غیر منتظره بوده و نزد هر ادیب متفاوت است.

«همایی لفظی» نیز در واقع ترجمه اصطلاحات «المصاحبه، التلازم، الإقتران اللفظی، الرصف و النظم، التضام، فئود التوازد» است که پژوهشگران معاصر عرب از این اصطلاحات در تألیفات و نوشته های خود استفاده کرده اند (قائمی و صاعدانور، ۱۳۹۴ش، ص ۸۰).

همایی لفظی از نظریه هایی است که علمای مسلمان و نیز زبان شناسان عرب و ادیبان از آغاز به آن توجه داشتند و شاهد این مدعا نوشته ها و کتاب های آنهاست که با نام «فقه اللغه» یا «معاجم معانی» شناخته می شوند. همایی لفظی یکی از پدیده های شایع زبانی است و در زبان عرب امر جدید و شگفت آوری نیست؛ زیرا مصاحبه لفظی در تمام زبانها شایع است. این همایی ناظر بر «دلالت ترکیب الفاظ بر معنای مطلوب» است، نه اینکه بر حوزه مفهوم لغوی متوقف باشد و این بدان معنا نیست که برای رسیدن به معنای مطلوب ترکیب ها به معنی لغوی واژه ها نیاز نداریم؛ بلکه معنای لغوی واژه ها نقش اساسی و تعیین کننده در رسیدن به مقصود همراهی و تلازم واژه ها دارد.

قرآن مجید جامع ترین و کامل ترین معارف و حیانی را در خود جای داده است. دست یابی صحیح و روشمند به آموزه های این کتاب آسمانی، با توجه به ویژگی های خارق العاده آن، روش شناسی خاص خود را طلب می کند و فهم درست آن نیاز به تبیین دقیق و کامل مبانی، روش ها و مراحل فهم و تفسیر این کتاب الهی دارد. برای انتقال پیام های آسمانی، امکانات زبانی به زیباترین شکل ممکن در قرآن کریم به کار رفته است. قرآن کریم منشوری آسمانی است که با بکارگیری یک رشته الفاظ و تعابیر، معناهایی با شکوه و زیبا ارائه می دهد.

قرآن کریم به عنوان کلام آسمانی، سبکی متمایز از دیگر متون دارد. میزان توجه به این معجزه غیرقابل انکار و جنبه ادبی آن نیز دستمایه پژوهش های فراوان و وزن دانشگاه و غیردانشگاهی بوده است. همین موضوع محققان و پژوهشگران زیادی را به بررسی این سبک خاص مشتاق گردانیده است (قائمی و صاعدانور، ۱۳۹۴ش، ص ۷۷).



کلمات قرآنی طوری انتخاب شده و در کنار یکدیگر با نظم خاصی آمده که هیچ گونه، وضعی در این تألیف مشاهده نمی‌شود و در ترتیب کلمات، دقت خاصی وجود دارد و کلمات برگزیده شده و بکار رفته، در آیات قرآنی، طوری است که کلمه مترادف آن نمی‌تواند جایگزین آن کلمه بشود و به جز، کلمه مستعمل در آیه، کلمه دیگر مناسب آن نیست. چه بسا کلماتی که بظاهر مترادف هستند و در بدو امر، دو کلمه در نظر افراد مبتدی ظاهراً به یک معنی هستند و کتب لغت هم، آن دو کلمه را به یک معنی ترجمه کرده ولی قرآن با دقت خاص، کاربرد کلمات را دقیقاً تعیین کرده و هر کلمه را در مورد خاص خود بکار برده است. قرآن کریم که معجزه‌ی خداوند است، باید از هر کتاب دیگری رساتر باشد، تا این صفت در آن تحقق یابد با توجه به جنبه ربانی بودن واژه‌های آن، ممکن نیست که الفاظ بدون دلیل منطقی در کلام خداوند سبحان ذکر شده باشد و این یکی از اعجازهای قرآن کریم است (معروف، ۱۳۹۱ش، ص ۳۴).

## ۲. هم‌نشینی و جانشینی در قرآن کریم

مسئله هم‌نشینی یکی از مسائل مهم معناشناسی است که نقش بسزایی در انتقال پیام دارد. این محور با کاربرد واژگان در معانی اولیه آن و بدون نشانه و با کمترین افزایش و کاهش معنایی، معنای دقیق کلمه را با توجه کلمات قبل و بعد آن بیان می‌کند و از آنجا که واژگان معمولاً، به‌طور مطلق به کار می‌روند، ضروری است که معنای حقیقی آن‌ها با توجه به ساختار متن و واژگان دیگر تعریف شوند. بنابراین کلمات مقترون هم با توجه به سیاق آیه و جایگاه و نقش آن در هر آیه، بار معنای متفاوتی را بیان می‌کند، که هر وقت این کلمه با کلمه‌ای دیگر مقترون شود، کاملاً بار معنایی جدید را ایجاد می‌کند و فضای آیه و انتخاب آن کلمه با توجه به وزن آن، چنین آن، نقش آن معنا و تفسیر جدیدی را به آیه اضافه می‌کند.

این چنینش و قرار گرفتن نیز از نظر علم نحو کاملاً اثبات شده است و دارای قاعده و قانون بوده و از نظر ظاهری و حتی ضرباهنگ موسیقی هم می‌بایست تناسب داشته باشند. ابن اثیر معتقد است که علمای معانی بیان، راجع به صفات واژگان مفرد سخنانی گفته و اختلاف نظر داشته‌اند، در صورتی که اگر در باب زیبایی و نازیبایی بعضی از واژگان فحص کامل می‌کردند، به این نتیجه میرسیدند که در زمره اصوات و مرکب از مخارج حروف هستند؛ بنابراین اگر گوش از لفظی لذت برد، زیبا و اگر به گوش ناخوشایند آید، نازیباست (ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۱۲).



بافت درونی زبانی، فضایی است که از طریق جمله‌های زبان ساخته می‌شود و اطلاعاتی را در اختیار طرفین گفتگو قرار می‌دهد که در ادامه ایجاد ارتباط مؤثرند (صفوی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۱). بنابراین، برای شناخت معنای دقیق یک واژه در بافت زبانی باید آن را با توجه به روابط درونی بین عناصر زبانی، در دو زمینه روابط هم‌نشینی و روابط جانشینی مطالعه کرد. هم‌نشینی معنایی پدیده‌ای است که سبب انتقال معنایی واحدهای هم‌نشین با یکدیگر می‌شود که این انتقال می‌تواند به حدی برسد که یک واحد، مفهوم واحد مجاور خود را در برگیرد و حضور آن واحد مجاور را حشو کند.

در چنین شرایطی کاهش معنایی واژه هم‌نشین به اندازه‌ای است که می‌تواند سبب حذف صورت آن واحد شود (صفوی، ۱۳۸۷ش، صص ۲۴۶-۲۴۸). بدین ترتیب، بارهای معنایی هر واژه درون نظام زبانی گسترش می‌یابد و به‌طور مرتب در ارتباط با عناصر دیگر، مفاهمی و معانی متعددی ارائه می‌کند (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱ش، ص ۳۳).

هدف اصلی در هم‌نشینی واژگان به هم پیوستن مفاهیم و تصورات فردی هر واژه است؛ زیرا کلمات و واژگان در قرآن کریم تنها و جدای از یکدیگر به کار نرفته‌اند؛ بلکه در ارتباط نزدیک با یکدیگرند و معنای خود را از مجموع ارتباطی به دست می‌آورند که با یکدیگر دارند؛ در نتیجه، در تجزیه و تحلیل تصورات کلیدی فردی در قرآن کریم هرگز نباید روابط متعددی که هر یک از آنها با دیگر واژگان در کل متن دارند را از نظر دور کرد (ایزوتسو، ۱۳۸۷ش، ص ۶).

رابطه جانشینی، رابطه موجود بین واحدهایی به شمار می‌رود که به جای هم انتخاب می‌شوند و در همان سطح، واحد تازه‌ای پدید می‌آورند (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۸). به بیان دیگر، اجزای یک عبارت علاوه بر روابط ظاهری که با یکدیگر دارند، هر یک با اجزای دیگری نیز رابطه دارند که در آن ارتباط خاص حاضر نیستند. در اینجا وجود یکی از اجزاء، مانع حضور اجزای دیگر می‌شود؛ به همین دلیل، رابطه هر یک از اجزای پیام با دیگر اجزای مقوله دستوری خود که می‌توانند به حای یکدیگر بیابند و معنای جمله را تغییر دهند، رابطه جانشینی می‌گویند. بدین ترتیب میان الفاظ معناهای یک زنجیره کلامی، دو رابطه افقی و عمودی برقرار است. رابطه افقی همان رابطه هم‌نشینی - ترکیبی است و رابطه عمودی، رابطه جانشینی - انتخابی، میان لفظ و معناهای زنجیره کلامی با لفظ معناهایی است که می‌توانند جایگزین آنها شوند (شریفی، ۱۳۹۴ش، صص ۱۹۹-۱۹۷).

### ۳. با هم آیی در قرآن کریم

ساختار با هم آیی‌ها یا هم آیندهای واژگانی در تعیین معانی دقیق آن دسته از واژه‌های قرآنی که برداشت‌ها و ترجمه‌های متفاوتی از آن ارائه می‌شود، نقش اساسی ایفا می‌کند. علت و دلالت‌های باهم آیی واژگانی؛ تعدد معنایی واژه، با کاربرد آن در هم آیندهای هم آیی و ترکیب‌های مختلف واژگانی محدودتر می‌شود.

سه معیار آماری، معنایی و نحوی در حوزه با هم آیی وجود دارد که معیار آماری بیشتر در مکتب زبان‌شناسی تجربه‌گرای انگلیسی است که پرچمدار آنها هلیدی و سینکلر است. معیار معنایی پرچمدار آن کوئی است و معیار نحوی پرچمدار آن ملچوک و هاسمن است. عاصی نیز، معیار با هم آیی را در پنج گروه شامل: الف) ساختاری، ب) معنایی، ج) واژگانی، د) کاربرد و ه) نحوی تقسیم بندی کرده است (عاصی، ۱۳۶۸ش، صص ۲۹۷-۳۱۶).

این محدودیت معنایی واژه، از روابط هم‌نشینی با دیگر واژه‌های همسو که دارای ارتباط معنایی هستند، ایجاد می‌شود؛ یعنی حتی در حالتی که واژه به صورت جدای از متن و مستقل در فرهنگ لغت به کار رفته و محدوده معنایی زیادی را به خود اختصاص داده است، در روابط هم‌نشینی و باهم آیی با تعدادی از واژگان همسو در یک جمله با متن مشخص، یک معنی صریح و به دور از ابهام را در بر می‌گیرد که همین مدلول نیز باید به وسیله هم‌آیندهای مناسب و رایج زبان مقصد به متن ترجمه انتقال یابد. به گفته نیومارک:

«ترجمه گاهی تلاش مداومی است برای پیدا کردن هم‌آیندهای مناسب»  
(نیومارک، ۱۹۸۸م، ص ۱۸۷).

موضوع هم‌نشینی و هم‌آیندی گاهی مربوط به ملازمت و ترکیب واژگان است و گاهی نیز به انسجام جمله و معنی آن مربوط می‌شود که این انسجام، نتیجه اجتماع واژگان در یک ساختار متداول، کاربردی و دارای سیر معنایی مشخصی است.

«همایی عناصر واژگانی مشخصی که به یک حوزه معنایی خاص تعلق دارند، در چهارچوب موضوع یک متن است که به پیدایش ارتباط بین جملات آن منجر می‌شود» (لطفی پورساعدی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۱۶).

### ۳-۱. ملاک‌های تشخیص با هم آیی در قرآن کریم



اجزای ترکیب، تفکیک پذیر و بازشناختی اند. اجزاء، شفافیت ساختاری و معنایی را حفظ می‌کنند. امکان تولید ساخت‌های اشتقاقی با آنها و شرکت آنها در ساختارهای بزرگ نحوی وجود دارد. بسامد کاربرد این ترکیبات نسبت به ترکیبات تصادفی بیشتر است. ترکیب، کاربردی عام دارد. در این مرحله، ترکیب همایند، تثبیت و قاموسی می‌شود (پناهی و همکاران، ۱۳۸۱ش، ص ۲۰۸).

بنابراین باهم آبی‌های واژگانی، ترکیبات و مجموعه‌هایی از واژگانی هستند که هر یک از آنها ابعاد و استقلال معنایی دارند، اما در ترکیب باهم آبی‌ها تا حد زیادی در خدمت دلالت‌های یکپارچه جمله یا متن قرار گرفته و معنی تحمیل شده را در بر می‌گیرند. کشف معانی واژه‌ها معمولاً در داخل ترکیب و ساختاری که در آن قرار دارد، روشی برای دستیابی به مدلول واژگان است. مالک تشخیص جواز باهم آبی نه تنها معنی انفرادی هر یک از واژه‌ها، بلکه عرف زبانی در هم‌نشینی آنها است. (پناهی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۰۰).

تفاوت‌های مربوط به الگوبندی باهم آبی در زبان‌های مبدأ و مقصد می‌تواند مشکلات بالقوه‌ای را در ترجمه ایجاد نماید. گاهی ممکن است مترجم به تفاوت معنایی یک کلمه بر اثر هم‌نشینی با یک کلمه خاص دیگر توجه نکند و باهم آبی مورد نظر را به صورت لفظ به لفظ ترجمه نماید و در زبان مقصد، ترکیبی ناشناخته تولید کند. توجه نکردن به الگوبندی زبان مقصد و تکیه بیش از حد بر الگوبندی متن مبدأ نیز می‌تواند ترکیب‌های ناآشنا و بیگانه با زبان مقصد تولید کند و در نتیجه، ارتباط مخاطب با متن ترجمه مختل شود. (امیری‌فر و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳).

مهم‌ترین عامل انسجام واژگانی که ارتباط مستقیم با انسجام معنایی پیدا می‌کند، عامل ارتباط با موضوعی معین است. یعنی از آنجا که یک متن، در ارتباط با یک موضوع خاص و دارای ویژگی مهمی به نام پیوستگی معنایی است و جملات تشکیل دهنده متن باید دارای روابط زیرین (ژرف ساختی) با هم باشند، این روابط در کاربرد واژگان به طور کامل منعکس می‌شود. محور هم‌نشینی همان محور افقی کلام است که اجزای کلام در آن با یکدیگر هم‌نشین می‌شود. و محور جانشینی محور عمودی است که در آن اجزاء جانشین یکدیگر می‌شوند و رابطه جانشینی برقرار می‌کنند در محور جانشینی زبان واژگانی که جانشین یکدیگر می‌شوند می‌بایست مقولات دستوری واحدی داشته باشند در این محور به معنا توجه نمی‌شود و این کلمات الزاماً نباید هم معنا یا مترادف یکدیگر باشند (ابراهیمی و کیوان نژاد، ۱۳۹۲ش، ص ۳۶).

### ۲-۳. کاربست کلمات مقترن در فهم دلالت های قرآنی

زبان از تمدن یک ملت، اشعار و سخنان، آداب و رسوم، عقاید، گرایش ها، درجه فرهنگی، شیوه نگرش به زندگی، اوضاع و احوال محیط جغرافیایی و امور اجتماعی عامه مردم بسیار تأثیر می پذیرد ... و هر نوع تغییر و تحولی که در یکی از این جوانب روی دهد، بدون شک بر تطوّر و تحوّل زبان تأثیر خواهد گذاشت (وافی، ۱۹۹۷م، ص ۲۵۷). تحت تأثیر تمدن جدید و تحولات اجتماعی که پدیده همایی بین واژگان دچار تغییر و تحوّل می شود؛ زیرا شرایط محیطی اثر فعالی در پیدایش و ساختار بخش های بزرگی از مصاحبات دارد.

ابراهیم انیس در این زمینه می گوید:

«بسیاری از مصاحبات را می یابیم که در عصر حاضر به کار نمی روند و مطابق با از بین رفتن محیطی که در آن پدید آمده اند، متروک گشته اند مانند: «لطم المنتقش، سیر السوانی، حمام منجاب، سوق العروس، مندیل عبده، عین بشار» (انیس، ۱۹۸۰م، ص ۱۴۷).

وی پس از ذکر کردن بخش زیادی از این نوع مصاحبات نتیجه گیری می کند که این همایی ها با از بین رفتن محیطشان از بین رفته اند و از احدی شنیده نشده است که آنها را در زبان جدید به کار گیرد.

پدیده تطوّر دلالت آشکاری دارد بر اینکه زبان موجودی زنده است و از عوامل و پدیده های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی که پیرامونش وجود دارد، تأثیر می پذیرد (بشر، ۱۹۸۷م، ص ۱۷۰). پژوهشگر معاصر دیگری معتقد است تطوّر زبانی پدیده ای طبیعی و امری حتمی است که لازم است بدان اعتراف شود (انیس، ۱۹۸۰م، ص ۱۲۳). از بهترین دلایل بر تطوّر و تحوّل زبانی، چیزی است که برای زبان عربی بعد از نزول قرآن کریم رخ داده و به طور وسیعی بر تطوّر زبان جاهلی در دلالت الفاظ و ترکیب ها کمک کرده است.

در کتاب «فی التطوّر اللغوی» تأکید شده که نزول قرآن حایل و جداکننده دو دوره ای بود که زبان در آنها می زیسته است؛ زیرا زبان در انتقالش از دوره اول قبل از نزول به دوره دوم بعد از نزول دچار عمیق ترین تغییرات بنیادی و اساسی شد (شاهین، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲). در نتیجه زبان های زنده دنیا از آغاز خلقت انسان، به صورتی که امروزه هستند، نبوده اند؛ بلکه بر اثر گذر زمان و تأثیر پذیرفتن از عوامل محیطی پیرامونشان، دچار تحوّل شده و تکامل یافته اند.

در حال حاضر نیز همایی‌های لغوی جدیدی را هستند که بین برخی واژگان به خاطر پاسخگویی به ضروریات و نیازهای عصر جدید و شرایط محیط اجتماعی امروزی به وجود آمده‌اند. برخی کتب و مجله‌های عربی، همایی‌های زبانی جدیدی را که در اثر شرایط محیطی و رویدادها پدید آمده‌اند، ثبت کرده‌اند (ر.ک: گُرد، ۲۰۰۳م، ص ۱۳۸). مانن:

- «عَمَلِيَّةُ إِرْهَابِيَّةٍ: عملیات تروریستی»
- «التَّفْجِيرَاتُ الإِرْهَابِيَّةُ: انفجارهای تروریستی»
- «عَمَلِيَّةُ انْتِحَارِيَّةٍ: عملیات خودکشی»
- «حَرْبُ الشُّوَارِعِ: درگیری‌های خیابانی»
- «ضَرْبَةُ جَزَاءٍ: پناستی»
- «تَكْرِيضُ البِتْرُولِ: پالایش نفت»
- «حَقْلُ غَازٍ: میدان گازی»
- «مَسْرَعُ السِّيَاسَةِ: میدان سیاسی»
- «مُعَارِكَةُ التَّهْضَةِ: نهضت رنسانس»
- «الوَعْيُ القَوْمِيّ: آگاهی ملی»
- «الرَّغْبَةُ المِلْحَةِ: میل شدید»
- «سَكْنَةُ دِمَاغِيَّةٍ: سکتة مغزی»
- «جُيُوبُ المَقَاوِمَةِ: پایگاه‌های مقاومت»
- «الأسلحة الذكيّة: سلاح‌های هوشمند»

پس می‌توان نتیجه گرفت که پدیده همایی زبانی همچون دیگر پدیده‌های زبانی مطابق با تغییر و تحولات محیطی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... دچار تغییر و تحول می‌شود (داود، ۲۰۰۳م، ص ۱۳۸).

#### ۴. انواع با هم آیی‌ها در قرآن کریم

با بررسی متون مرتبط با موضوع و تأمل در آنها در قالب جداول زیر انواع روابط با هم آیی شامل: هم معنایی، وسیله- ابزار، شمول هم معنایی، جزواژگی، تقابل معنایی، هم آوایی حوزه ای، تقابل رابطه جنسی، مکانی، علی و صفتی، با هم آیی حجمی و زمانی ارائه شده است که در ادامه به توضیح آنها خواهیم پرداخت.

#### ۴-۱. تقارب

هرگاه کلمه دوم در جهت تکمیل معنای اول آورده شود تا مفهوم تکمیل شود و می توان آن را به جای یکدیگر بکار برد اما باید توجه داشت که هم معنایی مطلق وجود ندارد. اگر دو واژه به جای یکدیگر به کار روند؛ اما در معنای زنجیره گفتار تغییری حاصل نشود، میتوان آن دو واژه را هم معنا قلمداد کرد؛ البته این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که هم معنایی مطلق در هیچ زبانی یافت نمی شود. ممکن نبودن وقوع هم معنایی مطلق در نظام زبان را در نمونه های ذیل می توان مشاهده نمود:

- (۱) ممکن است واژگان هم معنا در رابطه شمول معنایی باشند.
  - (۲) ممکن است واژگان هم معنا با واژه هایی هم نشین باشند که امکان جانشینی با سایر واژگان را از آنها سلب کند.
  - (۳) ممکن است واژگان هم معنا به گونه های زبانی مختلفی تعلق داشته باشند.
  - (۴) ممکن است واژگان هم معنا در بار عاطفی با یکدیگر تفاوت داشته باشند.
- لذا در آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...» (توبه: ۶۰) میتوان به واژگان فقراء والمساکین اشاره کرد که تقریباً هم معنا به حساب می آیند.

جدول ۱. نوع هم معنایی (تقارب) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	بقره ۳۰	نسیح و تقدس	هم معنایی
۲	بقره ۶۴	فصل و رحمت	هم معنایی
۳	بقره ۱۰۹	واعفو و اصفحوا	هم معنایی
۴	بقره ۱۱۹	بشیر و نذیر	هم معنایی
۵	بقره ۱۷۱	دعا و ندا	هم معنایی
۶	بقره ۱۷۷، ۲۱۴	الباساء و الضراء	هم معنایی
۷	عمران ۱۳۸	هدی و موعظه	هم معنایی
۸	عمران ۱۵۴	صدر و قلوب	هم معنایی
۹	عمران ۲۰۰	اصبر و صبروا	هم معنایی



یافته‌های جدول (۱) نشان می‌دهد که هم معنایی در دو سوره بقره و عمران بیشترین تکرار داشته و همچنین بیشترین نوع رابطه هم معنایی در سوره بقره مشهود است. ترکیب واژه‌ها در زبان‌های مختلف متفاوت است. هم‌نشینی یعنی به هم پیوستن کلمات در عبارات و جملات به گونه‌ای که از نظر واژگان، گفتاری یک‌پارچه و یکدست ایجاد نماید. ترکیبی که از نظر واژگانی در یک زبان ایجاد معنایی صحیح می‌نماید چه بسا که در زبان دیگر چنین نکند. هر واژه در هر زبان دارای دامنه‌ی هم‌نشینی مربوط به خود و یا محدودیت‌هایی است که استفاده‌ی معنادار از آن را محدود می‌کند. هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که امکانات هم‌نشینی یکسانی داشته باشد. بعضی واژه‌ها دامنه‌ای بسیار محدود و بعضی دیگر هم‌نشینی‌های بسیار فراوان دارند.

#### ۲-۴. رابطه وسیله و ابزار

هرگاه یکی از واژه‌ها یک وسیله است که باعث انسجام شدن کار می‌شود. قرآن کریم به عنوان یک اثر ادبی فرابشری، برای القای اندیشه و مفاهیم و تأثیرگذاری بر مخاطب از شگردهای گوناگونی استفاده کرده است، یکی از این شگردها کاربرد هم آیی واژگان در بافت زبانی آیات است. یکی از مهمترین ویژگی‌های ساختاری قرآن کریم، تناسب و انسجام حاصل از ارتباط معنایی واژه با واژگان دیگر است. این ارتباط معنایی با استفاده از تناسب معنایی قابل تبیین است و از این جهت مناسبت دارد از محور هم‌نشینی که یکی از راهکارهای عمده در انتقال پیام گفتاری است بهره برد. ارزش چینش واژگان و گزینش آن‌ها توسط گوینده، باتوجه به ارتباط معنایی واژگان همنشین، آشکار می‌شود.

جدول ۲. نوع هم معنایی (رابطه وسیله - ابزار) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	طه ۱۸	عَصَاۤیَ اُتُوْکَآ	رابطه وسیله و ابزار
۲	نور ۳۵	کَمْشَکَاةٍ فِیْهَا مِصْبَاحٌ (جمع / ابزاری)	رابطه وسیله و ابزار
۳	۱ قلم	وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ	رابطه وسیله و ابزار



یافته‌های جدول (۲) نشان می‌دهد که نوع هم معنایی (رابطه وسیله - ابزار) در سه سوره از قرآن کریم آمده است. قرآن کریم به عنوان یک الگوی زبانی، همیشه مورد توجه پژوهشگران و ناقدان ادبی بوده است. پژوهشگران حوزه علوم قرآنی و زبان‌شناسی، همواره تلاش کرده‌اند زیبایی‌های ظاهری و درونی این معجزه الهی را به طبق مختلف و با یاری گرفتن از رویکردها و نظریه‌های نقدی و ادبی جدید و قدم واکاوی و کنکاش کنند تا علاوه بر کشف زیبایی‌های ادبی جدید در قرآن، خودنمایی این اعجاز الهی را در برابر نظریات و مکاتب نقدی معاصر به رخ کشیده و رمز تازگی و جاودانگی آن نمایان‌تر شود.

#### ۴-۳. شمول معنایی

چنانچه مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود، رابطه شمول معنایی مطرح می‌شود. این رابطه در واقع رابطه بین یک مفهوم و مفهوم‌های تحت شمول آن است. واژه ای که مفهومش واژه‌های دیگر را در بر می‌گیرد واژه شامل و واژه ای که بر مفاهیم تحت شمول دلالت دارد، زیر شمول نامیده می‌شود. واژه‌های زیر شمول نیز نسبت به یکدیگر واژه‌های هم شمول تلقی می‌شوند (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰) مانند «يُبَيِّتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابُ وَمَنْ كُلِّ التَّمْرَاتِ» (نحل: ۱۱). در این آیه ثمر (به معنای میوه) واژه شامل نامیده می‌شود. هر یک از واژه‌های «الزیتون»، «النخیل» و «الأعناب» برای ثمر واژه زیر شمول به حساب می‌آیند. واژه‌های «الزیتون»، «النخیل» و «الأعناب» نیز نسبت به یکدیگر واژه‌های هم شمول تلقی می‌شوند.

جدول ۳. نوع هم معنایی (شمول معنایی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۷ حمد	مغضوب و ضالین	شمول معنایی
۲	۱۷ بقره	اضاء و نور	شمول معنایی
۳	۱۹ بقره	رعد و برق	شمول معنایی
۴	۶۱ بقره	الذله و مسکنه	شمول معنایی
۵	۸۵ بقره	اثم و عدوان	شمول معنایی
۶	۹۸ بقره	ملاکه و جبریل و میکال	شمول معنایی



(بافاصله)			
شمول معنایی (بافاصله)	کفر و مشرکین	۱۰۵ بقره	۷
شمول معنایی	رکع السجود	۱۲۵ بقره	۸
شمول معنایی (نوع صفتی)	حلالاً طیباً	۱۶۸ بقره	۹
شمول معنایی	سوء و فحشا	۱۶۹ بقره	۱۰
شمول معنایی (رابطه ای)	والدین و اقربین	۱۸۰ و ۲۱۵ بقره	۱۱
شمول معنایی (زمانی)	شهر رمضان	۱۸۵ بقره	۱۲
شمول معنایی (صفتی، اسناری)	حی قیوم	۲ عمران	۱۳
شمول معنایی	مات، قُتل	۱۴۴ عمران	۱۴
شمول معنایی	ماتو وقتلو	۱۵۶ عمران	۱۵

#### ۴-۴. جزء واژگی

این نوع از مقترن رابطه کل به جز را میان دو مفهوم نشان می‌دهد. جزء واژگی اصطلاحی است که رابطه کل به جزء را بین روابط واژگانی نشان می‌دهد. این رابطه را میتوان با جملاتی نظیر X جزئی از Y است یا اینکه XY دارد، مطرح ساخت. جزء واژگی حاکی از نوعی رابطه سلسله مراتبی بین عناصر واژگانی است. به عنوان مثال در آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ» (انعام: ۹۹) میتوان رابطه نبات (گیاه) را با خضراً (شاخه های سبز)، حبا (دانه)، طلع (شکوفه خرما) و موارد دیگر، جزء واژگی دانست.

انتقال معنا و نشان دادن ادبیات جامعه با هم آیی در هر فرهنگی دارای محدود مشخص قواعد و قانون دستوری خاصی است به طوری که حتی کودک از ابتدا این گونه قواعد را بکار می‌گیرد و در بیان کلمات و واژگان مقترن در همان قواعد زبان مادری پیش می‌رود. با مطالعه با هم آیی می‌توان بر سبک های متفاوت بیان در شیوه یادگیری عناصر زبانی دست یافت.

جدول ۴. نوع هم معنایی (جزء واژگی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۴۳ بقره	الصلاه و رکوه	جزواژگی
۲	۵۸ عمران	ایات و ذکر	جزواژگی
۳	۱-۲ نساء	الصلاه سجدوا	جزواژگی
۴	۳۸ انعام	طائر بحناحیه	جزواژگی
۵	۲۴ ابراهیم	شجره اصل و فرع	جزواژگی
۶	۷۹ نحل	جو سماء	جزواژگی
۷	۱۹ کهف	بعض یوم	جزواژگی
۸	۳۵ احقاف	ساعه من النهار	جزواژگی
۹	۴۰ ق	من اللیل	جزواژگی
۱۰	۱۵ الرحمن	مارج من النار	جزواژگی
۱۱	۲۰ جن	ثلثی اللیل	جزواژگی
۱۲	۲۹ قیامت	الساق بالساق	جزواژگی
۱۳	۵ قدر	مطلع فجر	جزواژگی

#### ۴-۵. تقابل معنایی

بین دو مفهوم که مولفه معنایی مشترک دارند ولی یکدیگر را نقض کرده و در مقام تضعیف و نفی یکدیگرند رابطه تقابل معنایی وجود دارد که اقسام آن عبارتند از: جهتی، خطی، متقاطع، ضمنی، تباین و واژگانی. واژه هایی که مفهوم یکی از آنها در نقطه مقابل مفهوم واژه دیگر قرار گرفته است، واژه های متقابل نامیده میشوند. به عبارتی دیگر واژگانی که در یک حوزه معنایی قرار دارند و مؤلفه های معنایی مشترک دارند؛ اما در یک مشخصه معنایی که حضور یا حضور نداشتن آن مشخصه را بیان میکند از یکدیگر متمایز شده اند در این دسته از تقابل قرار می گیرند. البته بعضاً واژگانی به چشم میخورند که فی النفسه در تقابل نیستند؛ بلکه یکی از شرایط لازم و کافی آنها با هم در تقابل است.



در بسیاری از موارد ترکیبات با هم آیی را نمی توان با قاعده و دستور زبان بیان کرد و عوامل فرهنگی و یا قراردادی بودن این ترکیب باعث بوجود آمدن آن شده است که این خود می تواند زوایای بسیاری از یک فرهنگ و تمدن و زبان را بیان کند و بسیاری از نکات مبهم یک زبان پاسخی روشن ارائه دهد. زبان شما طبیعی تر و قابل فهم تر خواهد شد. برای بیان منظور خودتان کلمات و راه‌های جایگزین زیادی خواهید داشت. برای ذهن ما راحت تر خواهد شد تا ترکیب کلمات را بصورت یکپارچه بیاموزد. هم‌نشینی واژگانی تعیین کننده‌ی معنایی است که در یک عبارت یا جمله‌ی معینی نشان داده می‌شود.

جدول ۵. نوع هم معنایی (تقابل معنایی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۱۶، ۱۷۵ بقره	ضلاله و بالهدی	تقابل معنایی
۲	۱۷، ۲۵۷ بقره	نور و ضلمات	تقابل معنایی
۳	۲۰ بقره	اضاء و اظلم (روشنی و تاریکی)	تقابل معنایی
۴	۲۲، ۲۹، ۱۶۴، ۲۵۵ بقره	ارض و سماء	تقابل معنایی
۵	۲۸، ۷۳، ۱۶۴، ۲۴۳، ۲۵۹ بقره	حی و میت	تقابل معنایی
۶	۳۳ بقره	تبدون و تکتمون	تقابل معنایی
۷	۷۷ بقره	یُسْرُون و یعلنون	تقابل معنایی
۸	۸۵ بقره	دنیا و قیامت	تقابل معنایی
۹	۱۰۲ بقره	ضر و نفع	تقابل معنایی
۱۰	۱۱۴، ۱۳۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۰، ۲۱۷ بقره	دنیا و آخرت	تقابل معنایی
۱۱	۱۴۲، ۱۱۵، ۱۷۷، ۲۵۸ بقره	مشرق و مغرب (خطی)	تقابل معنایی
۱۲	۱۵۴ بقره	اموات و احیاء	تقابل معنایی

تقابل معنایی	هدی و فرقان	۱۸۵ بقره	۱۳
تقابل معنایی	عسر و یسر	۱۸۵ بقره	۱۴
تقابل معنایی	یقبض و یبسط	۲۴۵ بقره	۱۵

#### ۴-۶. هم آوایی حوزه ای

هم آوایی حوزه ای یا رابطه تقابل تک بعدی و چند بعدی زمانی است که دو یا چند کلمه با دامنه معنایی یکسان باشند مانند پیاز و گوجه و خیار که در یک خانواده معنایی و کنار همدیگر ذکر میشوند اما هر کدام ماهیت و جنسی جداگانه دارند. با هم آیی متداعی یا حوزه ای نیز به باهم آیی واژه ها بر حسب ویژگی ای که آنها را در یک حوزه معنایی قرار میدهد، اطلاق میشود. به عنوان مثال در آیه «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ» (اعراف: ۵۴) میتوان برحسب حوزه معنایی اجرام آسمانی واژگان «الشمس»، «القمر» و «النجوم» را در رابطه باهم آیی متداعی با یکدیگر دانست. علاوه بر آیه فوق الذکر، ترکیب «الشمس»، «القمر» و «النجوم» در دیگر سوره شریفه قرآن کریم نیز به کار رفته است.

بر حسب جوارح انسان نیز میتوان واژگان «السمع»، «الأبصار» و «الأفئدة» را در رابطه باهم آیی متداعی با یکدیگر دانست که در آیه شریفه «قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفئِدَةَ...» (ملک: ۲۳) و دیگر آیات متعدد قرآن کریم به کار رفته است.

#### جدول ۶. نوع هم معنایی (هم آوایی حوزه ای) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۱۷ بقره	اضاءت و نور	هم آوایی حوزه ای
۲	۱۸ بقره	صم بکم عمی	هم آوایی حوزه ای
۳	۲۰ بقره	سمع و ابصار	هم آوایی حوزه ای
۴	۴۹ بقره	ابنا و نسا	هم آوایی حوزه ای
۵	۶۰ و ۱۸۷ بقره	کلو و شربوا	هم آوایی حوزه ای
۶	۶۱ بقره	فوم و بصل	هم آوایی حوزه ای



هم آوایی حوزه ای	الصلاه و الزکاه	۴۳، ۸۳، ۱۱۰، بقره ۲۷۷، ۱۷۷	۷
هم آوایی حوزه ای	ابراهیم و یعقوب	بقره ۱۳۲	۸
هم آوایی حوزه ای	ابراهیم و اسماعیل و اسحاق	بقره ۱۳۴	۹
هم آوایی حوزه ای	ابراهیم و اسماعیل و یعقوب و ابراهیم	۱۳۶، ۱۴۰، بقره	۱۰
هم آوایی حوزه ای	موسی و عیسی	بقره ۱۳۶	۱۱
هم آوایی حوزه ای	حج و اعتمر الحج و العمره	۱۹۶، ۱۵۸، بقره	۱۲
هم آوایی حوزه ای	خمر و میسر	بقره ۲۹	۱۳
هم آوایی حوزه ای	الوالدات، اولاد	بقره ۲۳۳	۱۴
هم آوایی حوزه ای	رزق و کسوت	بقره ۲۳۳	۱۵

نتایج جدول فوق نشان می‌دهد که هم آوایی حوزه‌ای (یا رابطه تقابل تک بعدی و چند بعدی) در بیشتر آیات سوره بقره ذکر شده است. تفاوت بین تقابل تک بعدی و چند بعدی این است که تک بعدی فقط در یک بعد معنایی متفاوت با هم دارند که یا پشت سرهم قرار می‌گیرند یا در ابتدا و انتها قرار دارند و به صورت مدور هستند. بین، سود، مثنی ثلاث، اما چند بعدی از دو بعد معنایی متفاوت هستند اعضاء گروه نسبت به یک نقطه مرجع در جهات متفاوت قرار می‌گیرند مانند: خمر و میسر، انصاب و ازلام، ید و رجل و افواه.

#### ۴-۷. تقابل رابطه جنسی

هرگاه کلمات به عنوان ماده سازنده یک کلمه دیگر در جمله نقش آفرینی کند، در این صورت رابطه تقابل جنسی رخ داده است. در این نوع باهم آیی واژه دوم بیانگر جنس واژه محوری است. (شریفی و نامور فرگی، ۱۳۹۱، ص ۵۳). در آیه شریفه «يَحْلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ» (حج: ۲۳) کلمات «ذَهَبٌ» و «لُؤْلُؤٌ» مبین جنس «أَسَاوِرَ» و «حَرِيرٌ» مبین جنس «لِبَاسٌ» است.

جدول ۷. نوع هم معنایی (تقابل رابطه جنسی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	نساء ۳۳، ۲۸	حجر بشراً و صلصال	تقابل رابطه جنسی
۲	مومنون ۱۲	انسان - طین	تقابل رابطه جنسی
۳	یس ۷۷	انسان - نطفه	تقابل رابطه جنسی
۴	ذاریات ۳۳	حجاره من طین	تقابل رابطه جنسی
۵	الرحمن ۱۵	الجان - النار	تقابل رابطه جنسی
۶	انسان ۲۱	سندس خضر	تقابل رابطه جنسی
۷	انسان ۲۱	اساور من فضه	تقابل رابطه جنسی

#### ۴-۸. رابطه مکانی

این رابطه به تبیین و معرفی کلماتی که از نوع مکان و محل می باشند، می پردازد. به طور کلی ارتباط بین جفت واژه هایی که در آن یکی از دو واژه باهم آیند، بعد مکانی واژه دیگر را ترسیم میکند بر مبنای رابطه مکان تبیین پذیر است. در این راستا میتوان به ارتباط جفت واژه های السماء و ماء اشاره کرد که السماء مکانی برای نزول آب تعبیه شده است: «وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...» (روم: ۲۴).

جدول ۸. نوع هم معنایی (رابطه مکانی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	بقره ۱۵۸	صفا و مروه	رابطه مکانی
۲	مائده ۹۷	الکعبه البيت الحرام	رابطه مکانی
۳	۹۰ کهف	مطلع الشمس	رابطه مکانی
۴	۹۱ شعرا	الجحيم للغاوين	رابطه مکانی

#### ۴-۹. رابطه علی

هرگاه در کلمات هم نشین یکی از کلمات علتی برای واژه دیگر باشد، این رابطه رخ داده است. رابطه ای که در آن یکی از دو واژه باهم آیند، علت و منشأ واژه دیگر واقع شود (پهلوان نژاد و

سزاوار، ۱۳۸۷ش، ص ۱۱۶). به عنوان مثال در آیه شریفه «أَلَا بَدْرُ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) «ذِكْرُ اللَّهِ» علت و منشأ «تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» معرفی شده است.

باید توجه داشت که دامنه‌ی هم‌نشینی کلمات مشابه در بین زبان‌ها یکسان نیست، ممکن است هم‌پوشی داشته باشند ولی تطابق کامل ندارند. احتمال فراوان می‌رود که در به‌کارگیری اولیه با اسم مطابقت داشته باشند ولی در معانی ثانویه و یا استفاده‌های مجازی چنین نباشند و هر واژه در هر زبان دارای یک دامنه‌ی هم‌نشینی همراه با محدودیت‌های خاص است که ترکیب‌های دیگر را مجاز نمی‌داند. یکی از نظریات سوسور که تقریباً در همه‌ی مکتب‌های ساخت‌گرایی اساس کار قرار گرفت، شناسایی یا تقطیع عناصر سازنده‌ی یک جمله (یا هر قطعه‌ی زبانی) بر مبنای دو نوع رابطه بود که رابطه‌ی جانشین و رابطه‌ی هم‌نشین خوانده شده است.

جدول ۹. نوع هم‌معنایی (رابطه‌ی علی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۲۶۲ و ۲۶۴ بقره	منا و اذی (منت و آزاری)	رابطه علی
۲	۹۷ توبه	کفرأ و نفاقا (علت نفاق کفر است)	رابطه علی
۳	۱ شمس	والشمس و ضحها	رابطه علی
۴	۲ شمس	انسان من علق	رابطه علی

#### ۴-۱۰. رابطه صفتی - اسنادی

هرگاه که صفتی در معنای اسم آید و آن اسم را توضیح و توصیف کند و در بعضی موارد محدود نماید، این رابطه ایجاد شده است. این رابطه به تبیین ارتباط جفت واژه‌هایی می‌پردازد که یکی از دو واژه با هم آیند، مبین مشخصات و خصوصیات واژه‌ی دیگر است؛ به عبارتی دیگر صفتی همراه اسمی می‌آید و چگونگی اسم را از قبیل رنگ، شکل، اندازه، ارزش، حالت، وضع، نسبت و... بیان می‌کند (شریفی و مولوی، ۱۳۸۷، ص ۶۲). بنابراین رابطه اسنادی به نوعی رابطه اطلاق می‌شود که در آن هم آیی اسم و صفت، منجر به باهم آیی واژگانی می‌شود. در آیه شریفه «اولیس الذی خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱) کلمات



باهم آیند «خلاق العليم» که از صفات خداوند محسوب میشوند، از این دست هستند. در آیه زیر نیز واژه مبین حالت و چگونگی فتح را بیان می کند: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا» (فتح: ۲۸).

جدول ۱۰. نوع هم معنایی (رابطه صفتی اسنادی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۱ فاتحه	الرحمن الرحيم	رابطه صفتی اسنادی
۲	۲ فاتحه	رب العالمين	رابطه صفتی اسنادی
۳	۷ و ۱۱۴ بقره	عذاب عظيم	رابطه صفتی اسنادی
۴	۱۰، ۱۰۴، ۱۷۴، ۱۷۸ بقره	عذاب اليم	رابطه صفتی اسنادی
۵	۳۷، ۵۴، ۱۲۸، ۱۶۰ بقره	التواب الرحيم	رابطه صفتی اسنادی
۶	۹۰ بقره	عذاب مهين	رابطه صفتی اسنادی
۷	۹۹، ۲۱۱ بقره	آيات بينات	رابطه صفتی اسنادی
۸	۱۰۸ بقره	سواء السبيل	رابطه صفتی اسنادی
۹	۱۰۵ بقره	فصل العظیم	رابطه صفتی اسنادی
۱۰	۱۱۵ بقره	واسع عليم	رابطه صفتی اسنادی

#### ۴-۱۱. رابطه زمانی

با هم آیی که زمان یا رخ دادن واژه دیگر باشد و یا هم معنایی که در محدوده زمان ایجاد گردد را گویند. این رابطه به تبیین ارتباط جفت واژه هایی می پردازد که یکی از دو واژه باهم آیند، زمان رخداد واژه دیگر باشد (سیدی و اخلاقی، ۱۳۹۱، ص ۱۸). در آیه «وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَاقْتَدَوْا مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (زمر: ۴۷) رابطه باهم آیند سوء العذاب و یوم القیامه بیانگر رابطه زمان است که از وقوع عذاب دردناک در روز قیامت خبر میدهد.

به عنوان مثال در آیه «لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (طلاق: ۱۱) تبلور والاترین هدف الهی که هدایت انسانها از تاریکی به سوی نور است، در جای جای مصحف

شریف به چشم میخورد. این هدایت که در گذر از واژه الظلمات به سوی واژه النور عینیت پیدا می کند، مستلزم حرکت در واحد زمان است. در همین راستا میتوان به ارتباط دو جفت واژه «الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ» در آیه شریفه «وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ» (زخرف: ۳۵) اشاره کرد که قطعاً بیانگر این نکته است که زیست در دنیا مقدمه حرکت و انتقال به سوی آخرت است. لذا در آیات مختلفی از قرآن کریم (مانند: ابراهیم: ۳، بقره: ۸۶۷، نساء: ۷۴، یونس: ۶۴، توبه: ۳۸، رعد: ۲۶) این ترتیب خطی ملموس است.

جدول ۱۱. نوع هم معنایی (رابطه زمان) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۱۸۵ بقره	شهر مضان	رابطه زمان
۲	۱۹۰ آل عمران	اللیل و النهار	رابطه زمان
۳	۷۶ انعام	اللیل و کوكباً	رابطه زمان
۴	۹۶ انعام	الاصباح و اللیل	رابطه زمان
۵	۱۱۴ هود	زلفاً من اللیل	رابطه زمان
۶	۲ رعد	اجل مسمى	رابطه زمان
۷	۶۵ حجر	قطع من اللیل	رابطه زمان
۸	۱۱ کهف	سنین عددا	رابطه زمان
۹	۱۹ کهف	بعض یوم	رابطه زمان

#### ۴-۱۲. با هم آیی حجمی

زمانی که یکی از کلمات حکم ظرف را برای آن واژه داشته باشد، گویند. اجزاء تشکیل دهنده با هم آیی ها، هسته و وابسته، به طور تصادفی با یکدیگر هم نشین نمی شوند؛ بلکه محدودیت هایی در این همنشینی دخیل است؛ به گونه ای که هر هسته ای جزء وابسته خود را می طلبد که به وضوح معنایی آن ترکیب منجر میشود. با هم آیی مبین وجود رابطه بین واژگانی است که بر روی محور هم نشینی واقع شده اند. بعضاً به علت کثرت کاربرد برخی واژه ها با یکدیگر به محض مشاهده یکی از دو واژه با هم آیند در بافت زبانی، به طور ناخودآگاه واژه دیگر نیز به

ذهن متبادر می شود؛ البته باید متذکر شد که این یک اصل مطلق نیست. بعضاً نیز مشاهده می شود که مرز قاطعی بین روابط واژگانی وجود ندارد. رابطه بین دو جفت واژه لیل و النهار در قرآن کریم از این دست است از یک سو میتوان رابطه بین این دو واژه را باهم آیی عطفی قلمداد کرد.

جدول ۱۲. نوع هم معنایی (با هم آیی حجمی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۱۶۴ بقره	الفلک - البحر	با هم آیی حجمی
۲	۹۷ مائده	الکعبه بیت الحرام	با هم آیی حجمی
۳	۲۰ حجر	الارض - رواسی	با هم آیی حجمی
۴	۷۹ کهف	سفینه و بحر	با هم آیی حجمی
۵	۳ نور	مشکاه فیما مصباح	با هم آیی حجمی
۶	۲۵ فرقان	السماء بالغمام	با هم آیی حجمی
۷	۶ صافات	السماء - الکواکب	با هم آیی حجمی
۸	۴۴ الطور	السماء - سحاب	با هم آیی حجمی
۹	۲۳ واقعه	اللولو المکنون	با هم آیی حجمی
۱۰	۹ بلد	لساناً و شفقتین	با هم آیی حجمی
۱۱	۹ فجر	الصخر بالواد	با هم آیی حجمی

#### ۴-۱۳. تداعی آوایی

نوعی از باهم آیی واژگانی است که سه حرف آنها با هم تشابه دارند و معمولاً یکی از آنان معنادار و دیگری بی معنا است اما مفهوم هم دو یکی است. یکی از شیوه های قرآن در بیان مفاهیم و مطالب از سوی خداوند حکیم، بهره گیری از شیوه خطاب و مخاطب است. خداوند با این اسلوب فضایی را فراهم می سازد تا ضمن فراخوانی بشریت در محضر الهی، آنها را متوجه پیام و کلام وحی کند. بی تردید خالق هستی به منظور جذب و هدایت همه انسانهایی که در پهنه زمین و گستره زمان می برند، قرآن را بر بستر قلب پیامبر عظیم الشان اسلام نازل کرد. در فرایند خطاب و مخاطب سه عنصر منادی آنکس که خطاب میکند، منادا آنکس که خطاب متوجه

اوست، و حروف ندا (ادات) و وسیله ندا هستند که بعضاً نیز ممکن است قید نشود، دخیل است. در آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (أحزاب: ۷۰) حرف «یا» ادات ندا، «مؤمنین» عنصر منادا و خداوند عزوجل نیز منادی است.

در این نوع باهم آیی دو یا چند واژه تنها به دلیل شباهت صوتی که با یکدیگر دارند، با هم به کار می‌روند؛ همچنین ممکن است با شنیدن یکی از این واژگان واژه دیگر نیز در ذهن تداعی شود. این نوع باهم آیی در هر زبانی یافت می‌شود که اغلب در این گروه واژه‌ها واژه دوم بی معنی است که در این صورت اغلب از آن به عنوان اتباع یاد می‌شود. اتباع و مهملات در زبان فارسی به عنوان مثال در زبان فارسی واژه‌های «کک و مک» و «نون مون» از این نوع هستند.

جدول ۱۳. نوع هم معنایی (تداعی آرایبی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۳ رعد	زوجین اثنین	تداعی آوایی
۲	۹۶ انبیا	یأجوج و ماجوج	تداعی آوایی
۳	۷۳ الفرقان	صمأ و عمیانا	تداعی آوایی

#### ۴-۱۴. با هم آیی نبوی (آیت)

نوعی از باهم آیی واژگان است که معجزه یا ویژگی پیامبر یا نام پیامبر در کنار یکدیگر ذکر می‌شود. این نوع رابطه را میتوان خاص قرآن کریم دانست؛ چرا که آیت یا نشانه، ویژه انبیاست که خداوند سبحان در مصحف شریف بارها به نمونه‌هایی از آن اشاره کرده است. کتابی که خود نیز معجزه بی بدیل پیغمبری است که به نص صریح قرآن درس نخوانده و با علما حشر و نشری نداشته است. رابطه آیت به تبیین ارتباط واژه‌هایی می‌پردازد که در آن یکی از دو واژه باهم آیند، نشانه‌ای دال بر وجود امری خارق العاده است که در کنف اختیار بشر نیست. به عنوان مثال در آیه «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ...» (نمل: ۱۶) منطق الطیر اعجاز حضرت سلیمان است. نیز میتوان به معجزه فلک (کشتی) حضرت نوح (هود: ۳۶-۳۷) و معجزه شفای کور مادرزاد و برص «أَبْرَأَ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ» و زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی (ع) (آل عمران: ۴۹) اشاره کرد.

جدول ۱۴. نوع هم معنایی (با هم آیی نبوی) و منبع آن در قرآن کریم

ردیف	آیه	کلمه	نوع
۱	۶۰ بقره	موسی - عصا	با هم آیی نبوی
۲	۸۷ بقره	روح القدس	با هم آیی نبوی
۳	۱۰۲ بقره	ملک سلیمان	با هم آیی نبوی
۴	۲۵۱ بقره	داوود جالوت	با هم آیی نبوی
۵	۳۳ آل عمران	آدم و نوحاً و آل ابراهیم	با هم آیی نبوی
۶	۷۱ هود	اسحاق و یعقوب	با هم آیی نبوی
۷	۶ یوسف	ابراهیم و اسحاق	با هم آیی نبوی
۸	۴۵ مومنون	موسی و هارون	با هم آیی نبوی
۹	۴۸ ص	اسماعیل و السبع و ذالکفل	با هم آیی نبوی

### نتایج تحقیق

باهم آیی واژگان در قرآن کریم، پدیده‌ای مرتبط با بافت زبانی یا سیاق آیات است که دلالت آیه، به واسطه چینش و گزینش واژگان، در همین بستر نمود پیدا می‌کند. در واقع، مخاطب با تحلیل نظم موجود در بافت زبانی و بررسی هم‌نشینی و ارتباط میان کلمات به معنایی دست می‌یابد که نویسنده در پی انتقال و تفهیم آن است.

هم نشینی کلمات یا گروهی از کلمات که میلی آشکار برای ظاهر شدن در کنار یکدیگر دارند، فرایند با هم آیی نامیده می‌شود که در شکل دهی نظام واژگانی و نحوی زبان نقش سازنده ای را ایفا می‌کند. چگونگی چینش و ترکیب حکیمانه واژگان با یکدیگر در قرآن کریم که حقیقتاً یکی از زیباییهای بی بدیل این کتاب الهی است، ساختاری را بر آن حاکم ساخته است که به هیچ روی امکان جایگزینی واژه ای را با واژه ای دیگر فراهم نمی‌کند. بررسی دقیق این باهم آیی ها، ما را به اسرار و حکمت‌های خالق هستی رهنمون می‌سازد و نشان می‌دهد که این نظم و انسجام نه تنها در مصحف شریف که در کل عالم هستی برقرار است. قدرت و خلاقیت خداوند عزوجل در تلفیق واژگان تناسب لفظی و معنایی دلنشینی را رقم زده است که سبب تأثیر عمیق کلام وحی بر دل بشریت است. به واقع باهم آیی ها زاینده نگرشی است که درصدد است تا مفاهیم حکمت گونه ای را به مخاطب خویش القاء کند.



«بافت زبانی» متنی است که از پیوند بین واژگان به وجود می‌آید و کلمه‌ها از طریق کاربرد در این بافت، معنا پیدا می‌کنند. «باهم آیی» همنشینی هدفمند واژگان در بافت زبانی متن است که در شکل‌دهی نظام واژگانی و نحوی زبان و القای مفاهیم مدنظر متکلم، تأثیر بسزایی دارد. باهم آیی واژگان در قرآن کریم، پدیده‌ای مرتبط با بافت زبانی یا سیاق آیات است که دلالت آیه، به واسطه چینش و گزینش واژگان، در همین بستر نمود پیدا می‌کند. در واقع، مخاطب با تحلیل نظم موجود در بافت زبانی و بررسی همنشینی و ارتباط میان کلمات به معنایی دست می‌یابد که نویسنده در پی انتقال و تفهیم آن است. در بسیاری از متون های ادبی معنای اصلی جمله با رمز گشایی یا دقت در معنای اصلی کلمات مقترن به دست می‌آید و یا مفهوم و تفسیر آن متن در توضیح کلمات مقترن حاصل می‌شود (لوبر معتقد است که با هم آیی دارای یک الگوی معنایی است که اتفاقی نیست).

رابطه همنشین نشان می‌دهد، عناصری که روی زنجیره گفتار کنار هم قرار می‌گیرند با یکدیگر رابطه‌ای دارند. در حالی که رابطه جانشین نشان می‌دهد عنصری که بالفعل در یک نقطه از زنجیره‌ی گفتار ظاهر شد با عناصر بالقوه‌ای که می‌توانستند در آن جایگاه قرار گیرند چه رابطه‌ای دارد. منظور از رابطه همنشینی آن است که کلمات وقتی در جمله کنار هم قرار می‌گیرند، با هر یک از اجزای دیگر جمله رابطه‌ای معنایی برقرار می‌کنند. در نتیجه این رابطه هر کدام از کلمات معنی خاصی می‌دهند. به گونه‌ای که امکان دارد اگر همان کلمه در جمله دیگری در کنار واژه‌های جدید دیگری به کار رود، معنی تازه‌ای بدهد که با معنی جمله قبل کاملاً متفاوت باشد.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- ابراهیمی، شیما؛ پهلوان نژاد، محمدرضا (۱۳۹۲ش)، «بررسی زبان‌شناختی با هم آیی های واژگانی در خمسه نظامی»، *نشریه ادب و زبان*، شماره ۳۴، صص ۳۳-۵۱.
- امیری، محمد؛ فکری، مسعود (۱۴۰۱ش)، «معناشناسی و ارزیابی ترجمه واژه عقل در قرآن کریم».
- مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۱۶، صص ۲۷۷-۳۰۳.

امیری فر، محمد؛ روشن فکر، کبری؛ پروینی، خلیل؛ کرد زعفران لو، عالیه (۱۳۹۶ش)، «چالشهای ترجمه در باهم آیی قرآنی، بررسی موردی ترکیبات وصفی و اضافی»، *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، شماره ۵، صص ۱۹-۳۵.

انیس، ابراهیم (۱۹۸۰م)، *دلالة الالفاظ*، قاهره: مکتب الانجلو المصریه.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۷ش)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران: نشر فرزاد.

باقری، مهدی (۱۳۸۴ش)، *مقدمات زبان شناسی*، تهران: دانشگاه پیام نور.

بشر، کمال (۱۹۸۷م)، *دور الکلمه فی اللغة*، قاهره: مکتب الشباب.

پناهی، ثریا (۱۳۸۱ش)، «فرایند با هم آیی و ترکیبات با هم آیند در زبان فارسی»، *زبان و ادبیات نامه فرهنگستان*، شماره ۱۹، صص ۱۹-۲۱۱.

خاکپور، حسین؛ حسومی، ولی الله؛ کیخا، فاطمه (۱۳۹۶ش)، «بررسی و تحلیل با هم آیی واژگانی، سوره‌های حج و مومنون»، *مطالعات متون اسلامی*، شماره ۴، صص ۱۵-۲۹.

داود، محمدمحمد (۲۰۰۳م)، «القرآن الکریم و تفاعل الامعانی»، *مجله حرب الکلمات فی الغزو الامریکی للعراق*، قاهره: دارالغریب.

سوسور، فردینان (۱۳۷۸ش)، *دوره زبان شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.

شاهین، عبدالصبور (۱۴۰۵ق)، *فی التطور اللغوی*، بیروت: مؤسسه رساله.

شریفی، شهلا؛ نامور، مجتبی (۱۳۹۲ش)، «تقسیم‌بندی جدید انواع باهم آیی واژگانی با در نظر گرفتن ویژگی‌های فرامتنی در شکل‌گیری انواع باهم آیی»، *مجله زبان شناسی و گویش‌های خراسان*، شماره ۳، صص ۱۱۲-۱۳۵.

شریفی، علی (۱۳۹۴ش)، *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق شناسان با تأکید بر ایزوتسو*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

صالحی، مجید (۱۳۷۴ش)، «آفرینش هنری در متون ادبی و کلام وحی»، *فصلنامه هنر*، شماره ۳۰، صص ۱۰۰-۱۳۹.

صفا، پیروش؛ زمانی، مینا (۱۳۹۱ش)، «بررسی مقایسه‌ای باهم آیی در کنش زبانی بیان شدت در فرانسه و فارسی»، *تشریح جستارهای زبانی*، شماره ۳، صص ۲۲-۴۰.

صفوی، کوروش (۱۳۷۹ش)، *از زبان شناسی به ادبیات*، تهران: انتشارات قدس.

- صفوی، کوروش (۱۳۸۷ش)، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: سوره مهر.
- عاصی، مصطفی (۱۳۶۸ش)، «نقش ترکیب در گسترش واژگان زبان فارسی با نگرشی بر آثار نظامی گنجوی»، *مجله فرهنگ*، شماره ۱۰، صص ۲۱۱-۲۳۲.
- عبدالعزیز، محمدحسن (۱۴۱۰)، *المصاحب فی التعبير اللغوی*، قاهره: دار العلم.
- قائمی، مرتضی؛ صاعدانور، فائزه (۱۳۸۶ش)، *ساخت‌های هم پایه در جزء سی ام قرآن کریم*، قم: راه حق.
- قهرمانی نژادشایق، بهالدین؛ جاورتی، محمدجواد (۱۳۹۵ش)، «بررسی اعجاز لفظی و هنری قرآن کریم و ارتباط با آوا معنایی»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۴، صص ۷۸-۱۰۰.
- کرد، محمد (۲۰۰۳م)، *تطور الالفاظ و التراکیب و المعانی*، قاهره: دار غریب.
- لطفی پور ساعدی، کاظم (۱۳۷۱ش)، *درآمدی بر اصول و روش ترجمه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مرسلی، نوش آفرین؛ مهتدی، حسین؛ فرع شیرازی، سیدحیدر (۱۳۹۷ش)، «معناشناسی واژه عذاب در قرآن کریم با تکیه بر روابط هم نشینی و جانشینی»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، شماره ۶، صص ۱۵۵-۱۸۵.
- هاشمی، اسماعیل، ایازی، سید محمدعلی، توانایی، محمد حسین، مهریزی طرقی، مهدی. (۱۴۰۲ش). «کاربست چندمعنایی واژگان قرآنی در ترجمه های فارسی (مطالعه موردی سوره آل عمران در ترجمه های قرن اول تا نهم)»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۱۶، صص ۲۶۳-۲۸۴.
- وافی، علی عبدالواحد (۱۹۹۷م)، *علم اللغة*، قاهره: دارالفکر العربی.

### **Bibliography:**

- The Holy Qur'an.
- Abdul Aziz, Muhammad Hassan (1410SH), "Al-Mashab fi al-Tabeer al-Laghwi", Cairo.
- Amiri, Mohammad, Fekri, Masoud (1401SH). "Semantics and evaluation of the translation of the word 'Aql' in the Holy Quran". *Quran and Hadith Studies*, 16(1), 277-303.
- Amiri-Far, Mohammad, Roshan Fekar, Kobri, Parvini, Khalil, Kurd Saffron Lo, Alia (2016), "Challenges of Translation in Quranic Verses, a Case Study of Descriptive and Additional Compounds", *Journal of Quran and Hadith Translation Studies*, 3 (5), 19-35.



- Anis, Ebrahim (1980), "Dalala Al-Al-Faz", Cairo, Al-Angelo Al-Masriyya School, 4th edition.
- Asi, Mustafa (1368), "The role of compounding in the expansion of Persian language vocabulary with an attitude on Ganjavi's military works", Farhang Magazine, 10(4), 211-232.
- Bagheri, Mehdi (1384), "Introductory Linguistics Book", Payam Noor University, Tehran.
- Beshr, Kamal (1987), "Dural al-Kalma, Fai al-Lagheh", Cairo, Al-Shabaab School.
- Daoud, Mohammad Mohammad (2003), "Al-Qur'an al-Karim and Al-A'mani interaction, Harb al-Kalimat magazine in the American invasion of Iraq", Cairo, Dar al-Gharib.
- Ebrahimi, Shima and Pahlan Nejad, Mohammad Reza (2013), "Linguistic study with lexical rhymes in Khamsa Nizami", Adab and Zaban Magazine, ۳۴(۱۱), ۳۳-۵۱.
- Ghahrani Nejadshaik, Bahaddin, Javarti, Mohammad Javad (2015), "Examination of the verbal and artistic miracles of the Holy Quran and its relationship with the semantic sound", Scientific-Literary Qur'anic Research Quarterly, 4(3), 78-100.
- Hashemi, Esmail, Ayazi, Seyyed Mohammad Ali, Faghe, Mohammad Hossein, Mehrizi Toroghi, Mehdi. (1402). "The use of multiple meanings of Quranic words in Persian translations (a case study of Surah Al-Imran in translations from the first to the ninth century)". Quran and Hadith Studies, 16(2), 263-284.
- Izutsu, Toshi Hiko (1387), "God and Man in the Qur'an", translated by Ahmad Aram, Tehran: Farzan Publishing.
- Khakpour, Hossein, Hasoumi, Waliullah, Kikha, Fatemeh (2016), "Research and Analysis of Lexical Verses, Surahs of Hajj and Mominun", Islamic Texts Studies Quarterly, 2(4), 15-29.
- Kurd, Mohammad (2003), "Evolution of Al-Faz and al-Taraqib and Meanings, Cairo", Dar Gharib, Jap I.
- Lotfipour Saedi, Kazem (1371), "Introduction to the Principles and Method of Translation", Tehran: University Publishing Center, first edition.
- Mursali, drinker; Mehtadi, Hossein; Fara Shirazi, Seyyed Haydar (2017), "The Semantics of the Word Torment in the Holy Qur'an, relying on the relations of cohabitation and succession", scientific-research quarterly, Literary-Quranic Researches, 6(3), 155-185.
- Newmark, Bacon and Larson (1988), "Translation Studies in Arabic Language and Literature", 7(16), 161-186.

- Panahi, Soraya (1381), "The Process of Rhyming and Combinations in Persian Language", *Language and Literature*, Farhangistan Name, 19, 199-211.
- Qaemi, Morteza, Saedanoor, Faezeh (2006), "Synonymous constructions in the 30th part of the Holy Qur'an."
- Safa, Paryosh, Zamani, Mina (2013), "A comparative study of the conjunction in the linguistic action of expression of intensity in French and Persian, *Journal of Linguistic Journals*, 11(3), 22-40.
- Safavi, Korosh (1379), "From Linguistics to Literature", Quds Publications.
- Safavi, Korosh (2007), "Introduction to Semantics", 3rd edition, Tehran: Surah Mehr.
- Salehi, Majid (1374), "Artistic creation in literary texts and the word of revelation", *Art Quarterly*, 30, 139-100.
- Saussure, Ferdinand (1378), "General Linguistics Course", translated by Koresh Safavi, Tehran: Hermes.
- Shahin, Abd al-Sabour (1405 AH), "Fi al-Tawafi al-Laavi", Beirut, Risala Institute, second edition.
- Sharifi, Ali (2014), "The Semantics of the Qur'an in the Thought of Orientalists with an Emphasis on Izutsu", Qom: University of Religions and Religions Publications, first edition.
- Sharifi, Shahla, Namour, Mojtabi (2013), "A new classification of lexical compound types by considering the hypertextual features in the formation of compound types", *Journal of Linguistics and Dialects of Khorasan*, 7(3), 112-135.
- Wafi, Ali Abd al-Wahed (1997), "Alem al-Laghe Cairo Dar al-Fikr al-Arabi", second edition.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۵۹-۳۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244270.3739



20.1001.1.20083211.1402.17.1.2.1

## تبارشناسی واژه «روح» در زبان‌های سامی با تأکید بر کاربردهای آن در قرآن کریم و عهدین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

ایوب امرائی\*  
محمدعلی همتی\*\*

### چکیده

واژه‌ی «روح» به دلیل ارتباط با عالم غیب، امر خلقت، نزول و دریافت وحی و حقیقت وجودی انسان، یکی از کلمات مهم در قرآن کریم و روایات اسلامی به شمار می‌آید. وسعت کاربرد و چند معنایی کلمه «روح» در زبان‌های آفروآسیایی و در کتب عهدین موجب می‌گردد که سیر تاریخی تطور معنایی این کلمه بررسی و با کاربرد آن در قرآن کریم مورد مقایسه قرار گیرد. در این پژوهش به روش زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی به بررسی ریشه این واژه در زبان‌های سامی و در متون عهد عتیق و جدید پرداخته شده، مصادیق و وسعت کاربرد آن با ادبیات جاهلی و قرآن کریم مقایسه شده است. نتیجه پژوهش از سامی بودن اصل این واژه حکایت دارد چرا که در سه زبان عبری، سریانی و عربی با ساختاری تقریباً مشابه و معانی یکسان آمده است. اصل معنای این کلمه «جریان و وزیدن» است که در آن دو عنصر مهم «عامل حیات بودن» و «نشأت از یک مبدأ» نهفته بوده که با نزول قرآن کریم و سپس اتصال صفت «الْقُدُس» به آن، دامنه‌ی معنایی این واژه محدود شده است.

### واژگان کلیدی

عهدین، زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی، روح القدس، اشعار جاهلیت.

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله بروجردی (ره)، بروجرد، ایران. (نویسنده مسئول)

a.amraei@abru.ac.ir

\*\* دانشیار گروه علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شیراز، ایران. mohammadalihamati@gmail.com

### طرح مسئله

یکی از واژگان مهم به کار رفته در قرآن کریم در ارتباط عالم ماده با جهان غیب، واژه «روح» است. کاربرد تعابیر مهمی در قرآن از این کلمه از قبیل دمیدن روح پروردگار در کالبد انسان: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)؛ نزول ملائکه و روح در شب قدر: «نَزَّلَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)؛ و نزول قرآن توسط روح الامین: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳)؛ و تعابیری مشابه آن در دیگر آیات ضرورت توجه به حقیقت معنای این کلمه را دوچندان می‌نماید.

یکی از روش‌های فهم حقیقت معنای کلمات در قرآن کریم، بررسی تبارشناسی و سیر تاریخی تطور و تحول معنایی یک کلمه از دیگر زبان‌ها و متون مقدس در مقایسه با قرآن کریم است. روشی که وسعت معنایی و ریشه‌شناسی یک واژه را آشکار نموده، شناخت ابعاد و حقیقت معنای آن را میسر می‌سازد. پژوهش حاضر به دنبال دستیابی به پاسخ پرسش‌هایی بدین شرح است: ریشه اصلی این کلمه از کدام زبان نشأت گرفته و حقیقت معنای آن چیست؟ سطح کاربرد و معانی و مصادیق این کلمه در زبان‌های آفروآسیایی و کتب عهدین به چه نحوی است؟ و جوه اشتراک و افتراق کاربرد آن در قرآن کریم و عهدین کدام است؟

### پیشینه تحقیق

موضوع «روح» یکی از مباحث مهم در حوزه مطالعات تفسیری قرآن کریم به شمار می‌آید. مطالعات انجام شده در این حوزه با روش‌های مختلفی صورت گرفته است. برخی محققان با روش‌های درون رشته‌ای و با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم و متون روایی به بررسی «حقیقت روح» پرداخته‌اند و برخی دیگر با استمداد از روش مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین در صدد روشن نمودن ابعاد این موضوع بر آمده‌اند. در ادامه به اهم پژوهش‌های انجام شده اشاره، و وجه تمایز پژوهش حاضر با تالیفات نامبرده بیان می‌گردد.

در خصوص مطالعات تطبیقی، کتاب «بررسی تطبیقی روح در قرآن و عهدین» (سجادی زاده، ۱۳۹۸) قابل توجه است که رویکرد آن ناظر بر بررسی دیدگاه اسلام، یهود و مسیحیت درباره معاد جسمانی است. پایان‌نامه‌ای با عنوان «روح در قرآن و عهدین» (آشتیانی، ۱۳۸۹)، نگاشته شده است که در آن محقق به موضوع «روح» به ویژه «روح القدس» که از مجاری علم

امام است پرداخته، و به دنبال بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن کریم و عهدین درباره حقیقت روح، نفس و آینده‌ی انسان است.

مقاله‌ی «تفسیری از روح»، (شاکر، ۱۳۷۸) با ارائه‌ی معنای لغوی و اصطلاحی روح در زبان عربی، و ضمن اشاره به نمونه‌هایی از کاربرد آن در کتاب مقدس، به بیان مفهوم و مصداق آن در قرآن کریم پرداخته است. نویسندگان معتقد است که بسیاری از تفاسیر قرآن در شرح کاربرد روح دچار پراکندگی آراء شده و به جای روشن‌نگری، ابهام‌آفرینی کرده‌اند. این پژوهش به دنبال کشف حقیقت و تفسیر روح از منابع تفسیری و تطبیق آن با کتب عهدین است. مقاله‌ی «ویژگی‌های روح (موضوع آیه «و یسالونک عن الروح») از دیدگاه قرآن و روایات»، (فقهی زاده، پهلوان، روحی دهکردی، ۱۳۹۱) به شیوه توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع تفسیری و روایی حقیقت و ویژگی‌های روح را روشن و وجه ارتباط آن با روح انسانی را معین نموده است.

در میان پژوهش‌های انجام شده، مقاله‌ی «تحلیل بعد غیر مادی انسان در قرآن بر پایه معناشناسی و بازخوانش واژگان (روح، نفس و قلب)»، (نوری افشان و خوش منش، ۱۴۰۰) حقیقت معنایی سه کلمه «روح»، «نفس» و «قلب» را بررسی و تلاش نموده وجه ارتباط آن‌ها را با حقیقت وجودی انسان روشن نماید. این مقاله به روش «معناشناسی» انجام شده است.

وجه تفاوت پژوهش حاضر با مقالات نامبرده همان‌گونه که از توضیح مقالات نیز روشن می‌گردد، در روش پژوهش و دستاوردهای آن است. روش این پژوهش زبان‌شناسی تاریخی-تطبیقی است که بر اساس آن اصل و ریشه کاربرد این واژه در زبان‌های سامی استخراج و سیر تطور و تحول و کاربرد آن در متون مقدس به روش زبان‌شناسانه مورد بررسی و وجوه اشتراک و افتراق آن با کاربرد در ادبیات جاهلی، زبان عربی و قرآن کریم معین می‌گردد. روشی که تا پیش از این در خصوص واژه «روح» سابقه نداشته و در کشف حقیقت معنای آن با استفاده از دانش زبان‌شناسی حاوی دستاوردهای قابل توجهی است.

به این ترتیب در این مقاله معنای «روح» در زبان عربی و ادبیات جاهلی بررسی می‌گردد. پس از آن کاربرد این کلمه در عهد عتیق و جدید مورد بررسی قرار می‌گیرد. و در نهایت وجوه معنایی روح در قرآن بیان شده وجه اشتراک و افتراق کاربرد آن با کتب مقدس مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

### ۱. بررسی ریشه‌ی «روح» در زبان‌های سامی

یکی از جنبه‌های معناشناسی، ریشه‌شناسی است که از منظر تاریخی به چگونگی سیر تحول و تغییر واژه کمک می‌کند. در فرهنگ تطبیقی زبان‌های سامی زامیت، واژه‌ی rwh (ruh) به معنای «روح» ذکر شده و معادل آن در زبان‌های سریانی، آرامی، عبری، اگاریتی، فنیقی و عبری جنوبی به معنای «روح» آمده است (Zammit, 2002, p.202). همچنین rwh (rih) به معنای «وزیدن» است و معادل آن علاوه بر زبان‌های فوق، در زبان اکدی و گعزی نیز به معنای وزیدن است (Zammit, 2002, p.202).

بررسی کتب لغت سامی، حکایت از حضور ماده «روح» در این زبان‌ها دارد. در زبان عبری واژه‌ی rooakh (רוּחַ) به معنای، فراخی، دم، نَفَس، جان، روح، هوا، باد، نسیم (باد شمال = جانب شمال)، خو و خلق، فکر، شجاعت است (- Gesenius, 1882, pp.986 & Brown, 1970, p.924 & Klein, 1966, p.610 & Klein, 1966, p.610). جاسترو نیز «وزیدن»، «وسعت» و «فراخی» را در معنای این ماده آورده است (Jastrow, 1930, Vol.2, p.1457).

در زبان سریانی واژه‌ی «רוּחַ» (ruwha) به معنای ریح، سحاب، روح، باد شمال، باد جنوب، باد باطل، ارواح مظلومه و روح خبیث وجود دارد (Bahlule, 1788. Vol. 2, p. 1884). همچنین معانی مانند نَفَس، نَفَس، شیطان، رائحه، وسعت برای این واژه ذکر شده است (Costas, 2002. P. 341).

منا برای این ماده معانی فراخی، از بین رفتن غم وهم آورده است (منا، ۱۹۷۵م، ص ۵۷۱). در زبان عبری جنوبی در شاخه حبشی واژه רוּחַ (rwh) به معنای «باد زدن» و مشتقات آن در معنای «وزیدن» آمده است (Leslau, 1991, P.477).

همان گونه که بیان شد، سه حرف «ر- و - ح» در تمام شاخه‌های زبان سامی در این ماده مشترک است. با این تفاوت که در زبان عبری حرف «ר» (h) به صورت «kh» «خاء» تلفظ می‌شود. این موضوع به دلیل قریب‌المخرج بودن دو حرف «خاء» و «حاء» است (O'leary, 1923, p.29). حرف «خاء» از تلفظ شدید حرف «حاء» به وجود می‌آید (O'leary, 1923, p.30). این دو حرف در برخی از زبان‌ها با یکدیگر مشتبه شده و در برخی زبان‌های دیگر مانند زبان عبری در نوشتن مشترک و در تلفظ متمایز می‌گردند (O'leary, 1923, pp.43-44).

با استناد به سخن اولیری، علت تلفظ «روح» در زبان عبری با حرف «خاء» آن است که، به نوعی این دو حرف یکی هستند و حرف خاء در الفبای عبری نمادی نداشته و فقط در تلفظ



آشکار می‌گردد. در نتیجه حرف «حاء» در این ماده در تمامی شاخه‌ها یکسان و در زبان عبری تلفظ آن به صورت «خاء» است.

درباره کاربرد این کلمه در زبان‌های سامی دو موضوع «دایره معنایی واژه «روح» و «ارتباط دو کلمه «روح» و «ریح»» نیز قابل بررسی است. دایره‌ی معنایی واژه‌ی «روح» در زبان عبری، در مقایسه با زبان سریانی و عربی بیشتر است. شاهد آن، دیدگاه لغت‌شناسان این زبان‌ها و کاربرد این ماده و مشتقات آن در قرآن کریم و عهدین است. آنچه در این باره قابل توجه است معنای «شیطان» و «روح خبیث» برای واژه‌ی «روح» در زبان سریانی و کاربرد آن در عهد جدید است که در بخش بررسی این ماده در عهد جدید توضیح آن خواهد آمد.

در رابطه با ارتباط «روح» و «ریح» نیز باید گفت که در معاجم عبری، سریانی (Jenning, 1908, p.207 & Strong, 1890, p.108) و عربی (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۹۲) برای روح و ریح دو مدخل وجود دارد و در سه زبان فوق واژه‌ی «ریح» از نظر ساختار و معنا به یکدیگر نزدیک هستند. در زبان عبری، معادل «ریح»، רִיחַ (riakh) است که لغت‌شناسان عبری آن را از روح می‌دانند (klein, p.616).

در زبان سریانی رִיחַ (rih) است، که برخی آن را از «רוּחַ» (ruwh) می‌دانند (Margoliouth, 1903, p.539). بروکلیمان در مقابل «ریح»، واژه‌ی «روح» را با علامت سؤال نوشته‌است (Brockelmann, 1928, p.727). برخی از لغت‌شناسان عرب بر خلاف واژه‌شناسان عبری و سریانی، «روح» را مشتق از «ریح» می‌دانند (ابن فارس، ۱۳۹۹ش، ج ۲، ص ۴۵۴). شایان ذکر است که «ریح» به معنای بو، رایحه و بوی خوش ۵۸ بار در عهد عتیق و ۸ بار در عهد جدید و «روح» و مشتقاتش با معانی پیشین، ۳۷۸ بار در عهد عتیق و قریب ۴۰۰ بار در عهد جدید آمده‌است.

در هر حال فراوانی این ریشه (ر-و-ح) در زبان‌های سامی و مخصوصاً در عهدین بیانگر این است که این ریشه قرن‌ها قبل از اسلام در بین سامی‌زبانان رواج داشته و هر کدام از این زبان‌ها به اقتضاء، معانی جدیدی از آن ساخته و مصادیق مختلفی اراده کرده‌اند. در زبان‌های فوق معنای محوری و کلیدی واژه «وزیدن و وسعت» است و این معانی را می‌توان به نحوی قدر مشترک یا اصل معنای واژه دانست. سخن ابن فارس که اصل معنای واژه را وسعت و مصطفوی که اصل معنا را جریان می‌دانستند ناظر بر این دو معنا است.



از آن جایی که در بخش‌های شمالی جریده، زبان آرامی، عبری و سریانی رایج بوده و قرن‌ها بر منطقه سیطره داشته، این احتمال قوت می‌یابد که واژه‌ی مورد بحث از این زبان‌ها به عربی و بخش جنوبی وارد شده‌است. گستره‌ی معنای واژه در زبان‌های شمالی نسبت به زبان‌های جنوبی می‌تواند مؤید این احتمال باشد.

## ۲. معناشناسی «روح» در زبان عربی

لغت‌شناسان عرب، درباره اصل معنای کلمه «روح» دو دیدگاه آورده‌اند:

### ۱-۲. جریان، دمیدن و وزیدن

دیدگاه غالب لغت‌شناسان مانند راغب، ازهری، ابن منظور و زمخشری از لغویان متقدم و علامه مصطفوی از متاخران درباره اصل معنای این کلمه، «جریان، دمیدن و وزیدن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۳۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۹؛ زمخشری، بی‌تا، ۲۵۵).

راغب اصفهانی درباره این کلمه می‌گوید: «الرُّوحُ و الرُّوحُ- در اصل یکی است ولی - رَوْحُ- اسمی برای دم و نفَس است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۹). از دیدگاه وی نامگذاری «روح» برای معنای «نفس» و «دمیدن» از قبیل نام‌گذاری نوع به اسم جنس است. مانند نامیدن انسان به حیوان. لذا روح، اسمی است برای نفس یا جزئی که به وسیله آن حیات و جنبش و تحرک حاصل می‌شود. بر این مبنا حقیقت معنای روح، «جریان حیات، جنبش و تحرک» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۹).

علامه مصطفوی در تایید این معنا می‌گوید: «التحقیق ان الاصل الواحد فی هذه المادة، هو الظهور و جریان امر لطیف» (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۲۵۷). یعنی معنای اصلی این ماده، «جریان امری لطیف و ظهور آن» است. وی جریان رحمت، جریان وحی، ظهور مظاهر قدسی، تجلی فیض حق و... را از مصادیق روح می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۲۵۷).

همچنین دیدگاه لغویان درباره نهفته بودن معنی «حیات»، «جنبش» و «حرکت» در این کلمه، قابل توجه است. فیروزآبادی در تعریف روح می‌نویسد: «ما به حیاة لانفس» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۸). و ابن منظور می‌نویسد: «هو فی الفارسیة «جان» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲،



ص ۶۳). اما در مورد معنای دوم در کتاب العین آمده است: «الروح: النفس التي يحيى به البدن يقال خرجت روحه، اي نفسه» (فراهیدی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۲۹۱).

## ۲-۲. وسعت، انبساط و گستردگی

معنای دیگری که برای این واژه بیان شده معنای «وسعت و انبساط» است. از دیدگاه ابن فارس، سه حرف اصلی این کلمه «ر-و-ح» است و معنای اصلی آن «وسعت-انبساط و گستردگی» است. «الراء و الواو و الحاء، اصل کبیر مطرد يدل على سعة و فسحة و اطراد» (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۲، ص ۴۵۴). این معنا میان لغت‌شناسان کمتر دیده شده و علامه مصطفوی معتقد است حقیقت معنای روح همان «جریان» است و «فسحت» و «وسعت» از آثار ظهور و جریان به شمار می‌آید (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۴، ص ۲۵۷).

از مجموع دو دیدگاه لغویان درباره اصل معنای کلمه «روح»، چنین نتیجه گرفته می‌شود که با توجه به کثرت رویکرد لغت‌شناسان به معنای اول، اصل معنای «روح»، «جریان و دمیدن» است و در این معنا دو رکن مهم «حرکت از یک مبدأ» و «ایجاد جنبش و تحرک و حیات» نهفته است. و معنای «وسعت و گستردگی» از لوازم و آثار ظهور و جریان به شمار می‌آید.

## ۳. مفهوم شناسی «روح» در ادبیات جاهلی

کاربرد روح در ادبیات جاهلی در قالب سه مصداق «وزش باد»، «جان انسان» و «حرکت در شامگاه» آمده است:

### ۳-۱. وزش باد

در سروده عترة در این معنا چنین آمده است:

«وسرى بها نشرُ النسيمِ فَعَطَّرَتْ  
نَفْحَاتُ أرواحِ الشَّمَالِ صَعِيدَهَا»

این وزیدن نسیم، رایحه‌ی منزل معشوق را در شب جاری ساخت که وزیدن بادهای شمالی تمامی آن منطقه را معطر کرد (عترة بن شداد، ۱۴۲۵ ق، ص ۱۰۲).

شاهد دیگر در شعر سؤال است:

«ولقد ضربتُ بفضلي مالي حقهُ  
عندَ الشتاءِ وهبةِ الأرواحِ»

با اضافه اموال حق او را به هنگام زمستان و وزیدن بادهای پرداختم (سؤال، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳).

### ۲-۳. جان انسان

یکی دیگر از معانی به کار رفته روح در اشعار عرب، روح در مقابل جسم و عامل حرکت و حیات آمده است:

«جَمِيعُ النَّاسِ جِسْمٌ وَهُوَ رُوحٌ» به تحیا المفاصل والعظام

تمامی مردم جسم هستند و او روح است که به واسطه او تار و پود جسم‌ها زنده می‌ماند. روح در این بیت به صراحت به عامل حیات که همان جان است اشاره دارد (عنتره بن شداد، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۹).

طرفه بن عبد نیز روح را در معنای فوق آورده است:

«تَعَارَفُ أرواحُ الرِّجالِ إِذا التَّقَوَّا» فَمِنْهُمْ عَدُوٌّ يُتَّقَى وَخَلِيلٌ

روح‌های این مردان آن‌گاه که با هم رویارو می‌شوند یکدیگر را می‌شناسند؛ برخی از این روح‌ها دشمن هستند که از آنان دوری می‌شود و برخی با هم دوست هستند (طرفه بن عبد، ۱۴۲۳ق، ص ۶۷).

### ۳-۳. حرکت در شامگاه

سومین کاربرد از معنای روح در اشعار جاهلی، معنی «حرکت در شامگاه» است که به خصوص معنی اصلی «جریان و حرکت» در آن نهفته است. ابیات ذیل شاهد مثال این معنا می‌باشند:

«يُرُوخُ فَتَى صِدْقٍ، وَيَعْدُو عَلَيْهِمْ» بِلَاءٌ جِفَانٍ مِنْ سَدِيفٍ يُدْفَقُ

(اعشى، ۲۰۱۰م، ص ۷۷).

«أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ أَنْاسٍ بِقَتَّةٍ» يُرُوخَ عَلَى آثَارِ شَائِهِمُ النَّيْمِ

(امرؤ القيس، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۰).

«جَوادٌ إِذا شَقَّ المَحْفَلَ صَدْرُهُ» يُرُوخُ إِلى ظُغْنِ القَبائِلِ أَوْ يَغْدُو

(عنتره بن شداد، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۹).

در ادبیات جاهلی، ماده‌ی «روح» در قالب فعل مضارع تماماً به معنای «حرکت در شبانگاه» است. نکته دیگر آن که روح به معنای «حرکت در شامگاه» به زبان عربی اختصاص داشته و در



دیگر زبان‌های سامی به این معنا نیامده‌است. از مجموع کاربرد کلمه‌ی «روح» در اشعار عرب، معنای اصلی «جریان» همراه با شاخصه مهم آن یعنی «حیات» و «حرکت» قابل مشاهده است.

#### ۴. مفهوم شناسی «روح» در عهدین

واژه «روح» در عهد عتیق ۳۷۸ مرتبه و در معانی مختلف تکرار شده‌است. همچنین این کلمه در عهد جدید قریب ۴۰۰ مرتبه آمده است که این فراوانی تکرار در کتب مقدس یهود و مسیحیت نشان دهنده اهمیت جایگاه آن است. از آن جا که رویکرد این پژوهش، تاریخی است در ادامه به معانی و کاربرد این کلمه در ابتدا در کتب عهد عتیق و پس از آن در عهد جدید پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱. کاربرد روح در عهد عتیق

کلمه «روح» در عهد عتیق در مجموع در هفت معنا به کار رفته است که به اختصار اشاره می‌گردد:

#### ۴-۱-۱. دم، نفس و نفخه

کلمه «روح» در این معنا در موارد مختلفی از عهد عتیق آمده‌است. مانند: «گورخرها نیز روی تپه‌های خشک می‌ایستند و مثل شغال‌های تشنه، نفس نفس می‌زنند و در جستجوی علف، چشمانشان را خسته می‌کنند، ولی چیزی برای خوردن نمی‌یابند» (ارمیا ۶:۱۴). شاهد در این عبارت واژه‌ی רוּחַ (rooakh) است. این معنا همان معنای اصلی است که از کلام عرب برای «روح» فهمیده می‌شود. به معنای نفخه، جریان و دمیدن در چند فراز از عهد عتیق آمده‌است (خروج ۸:۱۵؛ ایوب ۹:۴؛ ۱۷:۱۹؛ مزامیر ۶:۳۳).

«به دریا دمیدی و آب‌ها بالا آمدند و مثل دیوار ایستادند و اعماق دریا منجمد گردید» (خروج ۸:۱۵). در این عبارت، کلمه‌ی רוּחַ (rookha) آمده‌است که به شکافته شدن دریا توسط «دمیدن» در آن اشاره دارد. البته در قرآن کریم، شکافته شدن دریا بواسطه «زدن عصا» صورت گرفته است: «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ» (شعراء: ۶۳).

«روح» در اینجا گاهی به معنای «جان تازه گرفتن» است: «آنگاه خداوند گودالی را که در آنجا بود شکافت و از آن آب جاری شد. وقتی که از آن آب نوشید، جان تازه‌ای گرفت و حالش بجا آمد. به این خاطر آنجا را عین حقوری (یعنی چشمه‌ی کسی که دعا کرد) نامید که تا به امروز

در لِحی باقی است» (داوران: ۱۹:۱۵). واژه‌ی רוּחָ (rookho) در این عبارت به معنای مورد نظر است، به نظر می‌آید که «جان تازه گرفتن» مجاز از «دم و نفس کشیدن» باشد.

#### ۴-۱-۲. عنصر حیات

مهمترین معنای «روح» در عهد عتیق، «عنصر حیات» است، مانند: «هر جاننداری که در روی زمین بود مرد» (پیدایش، ۷:۲۱). در این عبارت و عبارت قبل آن، حیوانات را دارای جان دانسته و با واژه‌ی «روح» آورده است. در عهد عتیق، «روح» و «نفس» به یک معنا آمده و هر دو در یک عبارت ذکر شده است، مانند: «شبانگاه به جان خود مشتاق تو هستم، و بامدادان به روح خود در اندرونم تو را می‌طلبم، زیرا هنگامی که داوری‌های تو بر زمین آید، سکنه ربع مسکون عدالت را خواهند آموخت» (اشعیا، ۲۶:۹).

در این عبارت، واژه‌ی נְפֶשׁ (nafesh) معادل نفس برای معنی «جان» و واژه‌ی רוּחָ (rooakh) معادل روح برای معنی «روح» آمده است و این مطلب، موید قول افرادی است که «روح» و «نفس» را مترادف می‌دانند. چنانچه در عبارت سفر پیدایش است که می‌گوید: «پس از آن خداوند مقداری خاک از زمین برداشت و از آن آدم را ساخت و در بینی او روح حیات دمید و او یک موجود زنده گردید» (پیدایش ۲:۷). در این عبارت واژه‌ی נְפֶשׁ (nafesh) به معنای موجود زنده آمده است. البته در این عبارت دمیدن از ریشه נָפַח (nāfakh) معادل «نفخ» عربی و «روح» از ریشه נָשַׁם (nāsham) معادل «نسیم» عربی آمده است. به عبارت دیگر «نسیم» را معادل «روح» دانسته است. این عبارت با آیه‌ی «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹) تطابق دارد. این همان روح خدایی است و مؤید آن این عبارت است که می‌فرماید: «بدن ما که از خاک ساخته شده است به خاک برمی‌گردد و روح نزد خدا می‌رود که آن را به ما بخشیده بود» (جامعه، ۱۲:۷).

در این عبارت واژه‌ی רוּחָ (rooakh) برای «روح» آورده شده است. در عهد عتیق قبض «روحی که عنصر حیات است» را به خدا نسبت داده و می‌گوید: «اما چون روی خود را می‌پوشانی، پریشان می‌گردند؛ و چون روح ایشان را قبض می‌کنی، می‌میرند و به خاک بازمی‌گردند!» (مزامیر ۲۹:۱۰۴). در این عبارت واژه‌ی רוּחָ (rooakh) آمده است. این عبارت و مانند آن در عهد عتیق مطابق با آیه‌ی «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (زمر: ۴۲) است. با این تفاوت



که در عهد عتیق عبارت «قبض» به روح اضافه شده است اما در قرآن کریم، تعبیر «توفی انفس» آمده است.

پیش تر بیان شد که «نفس» و «روح»، در عهد عتیق در برخی عبارات مترادف هستند و برخی از لغت‌شناسان عرب نیز به این ترادف اشاره کرده‌اند. «عروج روح به سوی خدا» نیز در جامعه (۱۲:۷) بیان شده است. این واژه در عهد عتیق به معنای موجودی که باعث انگیزه می‌شود نیز آمده است، مانند: «تمام کارهای انسان به نظر خودش درست است، ولی خداوند انگیزه‌ها را می‌بیند» (امثال، ۱۶:۲). در این عبارت واژه‌ی רוּחַ (rookhot) به معنای انگیزه‌ها است. گویی این همان عنصر حیات است که انگیزه‌ها را تحریک می‌کند.

#### ۴-۱-۳. باد شدید، طوفان و نسیم

در عبارت: «موسی عصای خود را بر سرزمین مصر بلند کرد و به دستور خدا باد شدیدی به مدت یک شبانه روز از مشرق به طرف مصر وزید و هنگام صبح باد شرقی ملخ‌ها را با خود آورد» (خروج، ۱۰:۱۳) شاهد، کلمه‌ی רוּחַ (rookha) به معنای «باد شدید» است. در معنای طوفان نیز عبارت: «زمانی می‌رسد که به مردم اورشلیم گفته خواهد شد که بادی سوزان از طرف بیابان می‌وزد. آن باد ملایمی نخواهد بود که کاه و پوشال را از گندم جدا می‌کند» (ارمیا، ۴:۱۱) قابل توجه است. بر اساس گزارش عهد عتیق، خالق این بادها خداوند است (عاموس، ۴:۱۳). در این دو عبارت واژه‌ی רוּחַ (rookha) به معنای «باد شدید» آمده است.

#### ۴-۱-۴. روح خدا

مانند: «زمین خالی و بدون شکل بود. همه جا آب بود و تاریکی آن را پوشانده بود و روح خدا بر روی آب‌ها حرکت می‌کرد» (پیدایش، ۱:۲). در این عبارت واژه‌ی רוּחַ (rookha) آمده است. در چند فراز از عهد عتیق روح به خدا نسبت داده شده است (اشعیا ۴۰:۱۳؛ ایوب ۳:۲۷). با قطعیت می‌توان گفت بیشتر معانی مذکور برای روح، مجازی است و معنای دقیق آن به کمک قراین به دست می‌آید.

#### ۴-۱-۵. حیرت و شگفتی

معنای «حیرت و شگفتی» در متن عهد عتیق برای کلمه «روح» آمده است. در عبارت: «و چون ملکه سبّا تمامی حکمت سلیمان را دید و خانه‌ای را که بنا کرده بود، خوراک‌های سفره او، محل سکونت مقامات، سازماندهی درباریان کاخ و لباس‌هایشان، خدمتکارانی که در هنگام جشن او خدمت می‌کردند و قربانی‌هایی را که در معبد بزرگ تقدیم می‌کرد دید، شگفت زده شد» (اول پادشاهان ۵-۴:۱۰)، شاهد در این عبارت 𐤓𐤓𐤕 (rookha) است. معنی «شگفتی و حیرت» در این فراز از عهد عتیق یک معنای مجازی و مانند آن عبارت در ادبیات محاوره زبان فارسی است که در خصوص فرد شگفت زده گفته می‌شود: «روح از سرش پرید».

#### ۴-۱-۶. افکار و خیال

مانند «خداوند متعال گفت: وای بر انبیای نادان که افکار و خیالات خود را بر مردم تحمیل می‌کنند و روئایی را که ندیده‌اند بیان می‌نمایند» (حزقیال، ۱۳:۳). در این متن، خداوند کسانی را که خود را به دروغ، نبی معرفی می‌کنند توبیخ می‌کند. «روح» در این عبارت در معنای مجازی آمده است.

#### ۴-۱-۷. بی‌اهمیت دانستن موضوع و بیهوده بودن

در عبارت: «آنها گفته‌اند که انبیا فقط یک طبل توخالی هستند. پیامی از جانب خداوند ندارند. خداوند -خداى قادر مطلق- به من گفت: ای ارمیا، چون مردم چنین چیزهایی می‌گویند، من کلام خودم را مثل آتشی در دهان تو خواهم گذاشت. مردم مثل هیزم هستند و آتش همه آنها را می‌سوزاند» (ارمیا، ۵:۱۳) معنای «بیهوده بودن» قابل مشاهده است. واژه‌ی 𐤓𐤓𐤕 (rookha) در این دو عبارت به معنای مجازی به کار رفته است. این معنا در ادبیات عرب کاربرد ندارد.

#### ۴-۲. کاربرد روح در عهد جدید

واژه‌ی «רוח» (ruwhā) با معانی متعدد آن در ادبیات دینی مسیحیت دارای جایگاه ویژه‌ای است که در ادامه به کاربردهای گوناگون آن اشاره می‌شود:

۱- **وسعت و فراخی:** مانند: «از در تنگ وارد شوید، زیرا دری که بزرگ و راهی که وسیع است به هلاکت منتهی می‌شود و کسانی که این راه را می‌پیمایند، بسیارند» (۷:۱۳). شاهد در این عبارت واژه‌ی «רוח» (warwiyha) است.



- ۲- **وزیدن:** «باران بارید، سیل جاری شد و باد وزیده بر آن خانه فشار آورد، اما آن خانه خراب نشد زیرا شالوده آن بر روی سنگ بود» (متی ۲۷: ۷). شاهد در این عبارت واژه‌ی «**رُوه**» (ruwhe) است. این معنا برای روح در ادبیات جاهلی نیز آمده است که در سابق به آن اشاره شد.
- ۳- **نَفَس:** مانند: «آنگاه مظهر شرارت ظهور خواهد کرد و عیسی خداوند با نَفَس دهان خود او را خواهد گُشت و با ظهور پرشکوه خود او را نابود خواهد کرد» (دوم تسالونیکیان، ۸: ۲). شاهد در این عبارت واژه‌ی «**نَهَسَد**» (bruwh) است.
- ۴- **فرشته:** مانند: «پس فرشتگان چه هستند؟ همه آنها ارواحی هستند که خدا را خدمت می‌کنند و فرستاده می‌شوند تا وارثان نجات را یاری نمایند» (عبرانیان، ۱: ۱۴). واژه‌ی «**رُوه**» (ruwhe) در این عبارت به معنای فرشتگان است که با آیه‌ی «نزل به الروح الامین...» (شعراء: ۱۹۳) مطابقت دارد.
- ۵- **خدا:** مانند: «خدا روح است و هرکه او را می‌پرستد باید با روح و راستی عبادت نماید» (یوحنا، ۴: ۲۴). به نظر می‌آید روح در این عبارت مجازی است و شبیه آیه‌ی «و لا تَتَّأَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبِئَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف: ۸۷) است.
- ۶- **روح القدس،** مانند: «شما نیز وقتی پیام حقیقت یعنی مژده نجات خود را شنیدید و به او ایمان آوردید، با او متحد شدید و خدا با اعطای روح القدس، که قبلاً وعده داده بود مهر مالکیت خود را بر شما نهاده است» (افسیسیان، ۱: ۱۳). در این عبارت ترکیب «**رُوه دَقُودشَه**» (ruwhe dqoodshā) معادل «روح القدس» است. این مصداق مطابق با آیه‌ی «قل نزله روح القدس...» (نحل: ۱۰۲) است. با توجه به این آیه، «روح القدس» فرشته‌ی وحی است؛ لذا با استفاده از این آیه عبارت (افسیسیان ۱: ۱۱) با عبارت (عبرانیان، ۱: ۱۴) که «روح» را فرشته معنا کرده بود و پیش‌تر آوردیم، یکی است.
- ۷- **روح و جان انسان در مقابل جسم:** مانند: «عیسی بار دیگر به بانگ بلند فریادی برآورد و روح خود را تسلیم نمود» (متی ۵۰: ۲۷). و همچنین مانند: «بیدار باشید و دعا کنید تا دچار وسوسه نشوید، روح مشتاق است اما جسم ناتوان» (متی ۴۱: ۲۶).
- ۸- **عشق و محبت:** مانند: «محبت بردبار و مهربان است. در محبت حسادت و خودبینی و تکبر نیست» (اول قرنتیان، ۱۳: ۴).



۹- **شخص روحانی:** مانند: «ولی شخص روحانی قادر است درباره‌ی همه چیز قضاوت کند ولی هیچ‌کس نمی‌تواند درباره‌ی او درست قضاوت نماید» (اول قرن‌تیان، ۲:۱۵). واژه‌ی «رُوحَانُ» (ruwhānā) شاهد این عبارت است.

۱۰- **پلیدی:** در عهد جدید، اتصاف «روح» به «پلیدی» نیز قابل مشاهده است. مانند: «در همان موقع مردی که روح پلید داشت، وارد کنیسه شد و فریاد زد» (مرقس، ۱:۲۳). شاهد «رُوحَانُ» (ruwha) است.

توصیف «روح» به «پلیدی» در این عبارت با شواهد دیگر عهد جدید ناسازگار است؛ و این یک تعارض در عهد جدید در کاربرد روح به شمار می‌آید. چرا که از یک طرف، «روح» برای معرفی «خدا» و «فرشته» آمده است از سوی دیگر «روح» را به «پلیدی» متصف نموده است. در حل این تعارض، بر اساس کاربرد معنای «روح پلید» در عبارات عهد جدید، به نظر چنین باید گفت که مقصود از «روح پلید»، شخصی است که جن زده شده و یا جن در وجودش راه یافته است؛ زیرا در مرقس بعد از عبارت فوق آمده است که «عیسی (ع) بر او نهیب زد و گفت خاموش شو» (مرقس، ۱:۲۵): «و سپس روح پلید را تکان شدید داد و با فریاد بلند از او خارج شد» (مرقس، ۱:۲۶).

شاهد دیگر بر این که مراد از شخص دارای روح پلید، فرد جن زده است، عمل پولس رسول است. وی دو سالی که در افسس بود بعد از تعلیم مردم به دست خداوند معجزاتی انجام می‌داد. در اعمال رسولان این گونه آمده است: «به طوری که مردم دستمال‌ها و پیش‌بندهایی را که با بدن پولس تماس یافته بود، می‌بردند و بر بدن مریضان می‌گذاشتند و آنان از امراض خود شفا می‌یافتند و ارواح پلید از آنان خارج می‌گشت» (اعمال رسولان، ۱۹:۱۲). از این عبارت مشخص می‌شود کسانی که روح پلید داشته اند به یک بیماری مبتلی بوده‌اند که منطبق با شخص جن زده است.

شاهد دیگر بر این موضوع توانمندی غیر قابل تصور شخص دارای روح پلید است که در اعمال رسولان این گونه توصیف شده است: «مردی که روح پلید داشت، با چنان قدرتی به آنان حمله کرد که همه مغلوب شدند و برهنه و زخمی از آن خانه فرار کردند» (اعمال رسولان، ۱۹:۱۶). در باره‌ی توانمندی جنینان نیز در قرآن سخن به میان آمده است به طوری که در داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا آمده است که «قَالَ عِفْرِیْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِیْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَیْهِ لَقَوِیُّ أَمِین» (نمل: ۳۹). مؤید دیگر فرهنگ سریانی کاستاز است که روح را



به معنای «شیطان» آورده است (costaz, 2002, p.341). طبق آیات قرآن کریم، جنیان جزو شیاطین به محسوب می‌شوند. به عنوان مثال آیه‌ی «... إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ...» (کهف: ۵۰). عبارت «جن‌زده» یک اصطلاح تاریخی است که در بسیاری از آیات قرآن نیز به آن اشاره شده است به طوری که در قرآن ۶ مرتبه پیامبر گرامی (ع) را متهم به «مجنون» کردند. این نشان می‌دهد که این اصطلاح پیشینه‌ی تاریخی داشته و از آیه‌ی «كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْتَنُونَ» (ذاریات: ۵۲) برداشت می‌شود که این اصطلاح و مفهوم در ادیان پیش از اسلام نیز سابقه داشته و رایج بوده است. با این توضیحات و شواهد عهد جدید که خداوند و فرشته را «روح» نامیده است، احتمالاً عباراتی که در عهد جدید شخصی را به روح پلید متصف کرده است، مراد شخص جن‌زده است.

### ۵. وجوه معانی «روح» در قرآن کریم

کلمه «رُوح» و مشتقات آن مانند «ریح» و «ریاح» مجموعاً ۵۷ مرتبه در قرآن کریم آمده است که در معنای «روح» و آن چه مورد نظر این پژوهش است ۲۱ مرتبه تکرار شده است. موارد کاربرد «روح» در قرآن کریم را می‌توان در دو دسته قرار داد:

#### ۱-۵. کاربرد کلمه «روح» به صورت مستقل

در قرآن کریم کلمه «روح» به صورت مستقل در مجموع ۹ مرتبه آمده است. مهم‌ترین آیه در خصوص حقیقت معنای «روح» از میان این آیات، که مورد توجه مفسران قرار گرفته و دیدگاه‌های تفسیری گوناگونی درباره‌ی آن ارائه شده است، آیه ۸۵ سوره اسراء است: «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيَ وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» درباره حقیقت روح در این آیه دیدگاه‌های مختلفی مانند «روان انسان، جبرئیل، فرشته‌ای از عجایب مخلوقات خداوند، حضرت عیسی (ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۷۴) و قرآن (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۸) بیان شده است. علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه مذکور کلمه «روح» را در لغت چنین تعریف می‌نماید: «کلمه «روح» به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۲۷۰).

ایشان موارد کاربرد این کلمه در قرآن کریم را به دو دسته تقسیم می‌نمایند: ۱- مواردی که مفسران از معنای روح مصادیق آن مانند وحی، قرآن و جان انسان را اراده نموده‌اند. ۲- وجود

مستقل به نام «روح» و «مخلوقی عظیم از مخلوقات پروردگار» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۲۷۰).

ایشان معتقد است که مصادیق بیان شده از سوی مفسران درباره معنی «روح» به دلیل بازگشت به حقیقت معنای لغوی این کلمه یعنی «مبدأ حیات و حرکت» است. علامه درباره علت نامیده شدن قرآن کریم به «روح» چنین می‌گویند: «اگر خدا قرآن و وحی را روح نامیده از این باب بوده که نفوس مرده به وسیله آن حیات و زندگی می‌یابند هم چنان که روح معروف مایه حیات جسد های مرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۲۷۰).

اما از دیدگاه علامه مواردی از کاربرد این کلمه در قرآن وجود دارد که به این معنایی که در جانداران می‌یابیم و مبدأ حیات و منشا احساس و حرکت ارادی است نمی‌باشد. مثلاً کاربرد روح در آیاتی مانند: «يَوْمَ يُنْفَخُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبا: ۳۸)، «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ» (قدر: ۴) مراد از آن در این دو آیه غیر روح حیوانی و غیر ملائکه است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۲۷۰). در بخشی از روایات که از طرق اهل بیت (ع) در تفسیر آیه فوق رسیده، این معنای دوم از روح تایید می‌شود: «روح مخلوقی برتر از جبرئیل و میکائیل است که با پیامبر (ص) و امامان (ع) همواره بوده است و آنان را در خط سیرشان از هر گونه انحراف باز می‌داشت» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۵).

## ۲-۵. کاربرد به صورت ترکیبی با ضمیر یا کلمه

در این دسته از آیات قرآن کریم، کلمه «روح» با دو کلمه‌ی مهم «قُدُس» (بقره: ۸۷ و ۲۵۳، مائده: ۱۱۰) و «الْأَمِين» (شعراء: ۱۹۳) همراه شده است. و در مواردی به ضمائر «یاء: روحی» (حجر: ۲۹)، «نا: روحنا» (مریم: ۱۷، انبیاء: ۹۱) و «هاء: روحه» (سجده: ۹) ملحق گردیده است. مقصود از «روح القُدُس» و «روح الامین» حقیقتی از عالم امر است از جنس کلمه «کُن» که با ملائکه همراه می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۲۷۴). و این که در تفاسیر مقصود از «روح القُدُس» را حضرت عیسی (ع) دانسته‌اند به این سبب بوده است که خلقت ایشان به واسطه کلمه «کُن» و از عالم امر بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۲۷۵). و بهره ایشان از حقیقت «روح» از سایر انبیاء بیشتر بوده است (مکارم، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۳۹). همچنین در قالب اتصال به ضمائر نیز عبارت است از حقیقتی که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می‌شود: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده: ۹) (مکارم، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۳۹).



معنای «روح» بر اساس آرای مفسران و بر اساس مصادیق به کار رفته در قرآن کریم عبارت است از: «یک حقیقت متعالی از عالم بالا که عامل حیات و حرکت عالم ماده چه در بعد مادی و چه بعد معنوی است». معنایی که علامه طباطبایی (ره) به حقیقت آن اشاره نموده و «روح» را مخلوقی عظیم از مخلوقات پروردگار و حقیقت واحد دارای مراتب و درجات مختلف معرفی می‌نماید. علامه می‌نویسد: «آنچه از کلام خداوند بدست می‌آید این است که روح مخلوقی از مخلوقات خداوند است و حقیقت واحدی است که دارای مراتب و درجات مختلف است؛ درجه‌ای از آن در حیوان و انسان‌های غیر مؤمن است، درجه‌ای از آن در انسان‌های مؤمن است، درجه‌ای از آن روحی است که با آن، انبیا و رسولان تایید می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۲، ص ۲۱۹).

ایشان اختلاف مفسران درباره این کلمه را، اختلاف در تعیین مصادیق می‌داند و درباره این که در حقیقت معنای این کلمه «عامل حیات بودن» میان هیچ‌یک از ایشان تردیدی وجود ندارد، می‌نویسد: «مردم چه در گذشته و چه در حال، با همه اختلاف شدیدی که درباره حقیقت روح دارند، در این معنا هیچ اختلافی ندارند که از کلمه روح یک معنا می‌فهمند و آن عبارت است از چیزی که مایه حیات است؛ حیاتی که عامل شعور و اراده است. و در قرآن نیز همین معنا مراد است» (طباطبایی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۲، ص ۲۱۷). روح از نظر ایشان «کلمه حیات است که خداوند به اشیاء القا می‌کند و آن‌ها را با مشیت خود زنده می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۲، ص ۲۱۸). با توجه به مطالب فوق تفاوت مهم کاربرد این واژه در قرآن کریم و عهدین مشخص می‌شود. به این ترتیب که قرآن توجه ویژه‌ای به «روح» داشته، دایره‌ی معنایی آن را نسبت به عهدین محدود نموده است. دقت قرآن در ارائه این مفهوم از آن جهت حائز اهمیت است که به انسان‌ها گوشزد نماید که «روح»، یک حقیقت واحد است که در عین وحدت مصادیق گوناگونی یافته است. و درحقیقت معنای این کلمه، «اتصال به مبدء باریتعالی» و «حیات بخشی و جریان در همه موجودات» نهفته است. از همه مهم‌تر، نکته ای است که قرآن درباره‌ی «روح» دارد که در هیچ‌یک از عهدین به آن اشاره‌ای نشده است و آن «علم و آگاهی کم انسان‌ها درباره‌ی «روح»» است که آیه‌ی «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵) به آن اشاره دارد.

## ۶. مطالعه تطبیقی «الْقُدُس» و «نَفْخ» در قرآن کریم، اشعار جاهلیت و عهدین

در قرآن کریم دو کلمه «قُدُس» و «نَفَخ» با کلمه‌ی «روح» همراه شده‌اند که در آخرین بخش این پژوهش، کاربرد این دو کلمه همراه روح در قرآن کریم، ادبیات جاهلی و عهدین به شیوه تطبیقی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

### ۱-۶. القُدُس

واژه‌ی «القُدُس» در قرآن کریم ۴ مرتبه آمده که در هر ۴ مورد با واژه «روح» همراه شده و ترکیب «روح القُدُس» را ساخته است. این واژه - بنابر تتبع نویسندگان مقاله - در ادبیات جاهلی نیامده است. لذا دخیل بودن این واژه محتمل است؛ بطوری که آرتور جفری آن را دخیل دانسته است. وی می‌نویسد: «ریشه این واژه در میان زبان‌های سامی مشترک است و به نظر می‌رسد که در اصل به معنای عقب کشیدن و جدا ساختن بوده است» (جفری، ۱۳۸۶ش، ص ۳۲۷). وی در ادامه می‌نویسد: «اما از قدیم تشخیص داده شده بود که این مفهوم به عنوان یک اصطلاح خاص دینی در زبان‌های سامی شمالی تکامل یافته و در زبان سامی جنوبی به صورت یک مفهوم فرضی ریشه به کار رفته است» (جفری، ۱۳۸۶ش، ص ۳۲۷).

این گفته جفری صحیح است چون این واژه در زبان حبشی وجود دارد و فقدان آن در حجاز و منطقه‌ی نزول قرآن در قبل از اسلام، دلیل بر عدم آشنایی اعراب با مفهوم این واژه است. کاربرد فراوان این واژه و مشتقات آن در متون عهد جدید نشانگر آن است که این واژه در محیط زبان‌های سامی شمالی تکامل یافته و به متون دینی اسلامی نیز ورود پیدا کرده است. نکته دیگر این که ترکیب «روح القُدُس» در قرآن، سه مرتبه حضرت عیسی (ع) را تأیید می‌کند و یک مورد هم درباره نزول وحی است. با توجه به مطالب فوق چون در قرآن بحث تأیید حضرت عیسی (ع) در میان است قرآن از زبان قوم حضرت عیسی (ع) استفاده نموده که این موضوع اشکالی به قرآن کریم وارد نمی‌سازد بلکه نشان دهنده بلاغت و فصاحت این کتاب شریف است که با بهره‌گیری از زبان قوم، با مخاطبان خود سخن گفته است.

### ۲-۶. نَفَخ

واژه «نَفَخ» و مشتقات آن در چند آیه‌ی قرآن به کار رفته است. در تمامی آیات به معنای دمیدن است؛ اما با تغییر متعلق، معنا نیز دگرگون می‌شود.

- دمیدن در آتش: به معنای دمیدن در آتش یک مورد به کار رفته است (کهف: ۹۸).



- دمیدن در صور: به معنای دمیدن در صور ۱۱ مورد (کهف: ۹۹، مومنون: ۱۰۱، یس: ۵۱، زمر: ۶۸، ق: ۲۰، حاقه: ۱۳، انعام: ۷۳، طه: ۱۰۲، نمل: ۸۷، نبأ: ۱۸).

- دمیدن در روح: و به معنای دمیدن روح در ۵ مورد در آیات (سجده: ۹، حجر: ۲۹، ص: ۷۲، انبیا: ۹۱، تحریم: ۱۲).

با بررسی‌های نویسندگان مقاله، این واژه با مشتقاتش فقط یک مرتبه در ادبیات جاهلی آن هم در سروده نابغه ذبیانی بدین صورت آمده است.

«مولى الريح روقيه وجبهته  
كالهبرتي تنحى ينفخ الفحما»

شاهد این بیت «يَنْفُخُ الْفَحْمَا» به معنای دمیدن در زغال است. در ادبیات جاهلی از معنای دمیدن روح و دمیدن در صور خبری نیست؛ اما در ادبیات سریانی و عهد جدید معمول بوده است، شاهد آن عبارت یوحنا است که می‌گوید: «عیسی باز با ایشان سخن گفت و فرمود: همچنان که پدر، مرا به این جهان فرستاد من نیز شما را به میان مردم می‌فرستم، آنگاه به ایشان دمید و فرمود روح القدس را بیابید». شاهد در این عبارت واژه‌ی بَعْدَ (npah) از ریشه‌ی بَعْدَ (nph) به معنای دمیدن است. دمیدن حضرت عیسی در قرآن در آیه‌ی «... أَلَيْسَ أَلْخُلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ...» (آل عمران: ۴۹) آمده است.

با این تفاوت که در قرآن با فعل نفخ و در عهد جدید با فعل بَعْدَ (nph). از جنبه‌ی ساختاری در رابطه با ریشه‌ی بَعْدَ (nph) باید گفت که دو حرف اول دقیقاً مانند حرف نون و فاء عربی است و در رابطه با حرف هـ (h) پیش‌تر سخن گفتیم. نکته قابل ذکر این که زبان سریانی حرف خاء ندارد و حاء در صورت تفخیم خاء تلفظ می‌شود و حرف هـ نیز نماینده‌ی حرف فاء و پ سریانی است که با ترقیق پ و با تفخیم و تلغیظ فاء تلفظ می‌شود. با این توضیح آیا می‌توان تلفظ بَعْدَ (nph) را خوانشی دیگر از نفخ دانست؟

پاسخ مثبت است و علت آن اختلاف آوایی و گویشی شاخه‌های زبان‌های سامی است. در عربی نیز «نَفْح» به معنای وزیدن و وزش رانحه خوش است؛ اما به معنای دمیدن در آتش یا روح نیامده است. فقط یک مورد با روح قرین گشته و آن هم به معنای وزش نسیم شمال در شعر عنتره بن شداد است.

«وسرى بها نشرُ النسيم فعطرتُ  
نفحاتُ أرواحِ الشَّمالِ صَعِيدَه»

در حالی که در ادبیات پس از اسلام چنین استعمالی مشاهده نمی‌شود و این شعر می‌تواند مؤید این باشد که روح و مشتقاتش با فعل «ن-ف-ح» مستعمل بوده است همان‌طور که در کتاب

مقدس نیز آمده است. شاید هم واژه «نفحات» در اصل «نفحات» بوده و تصحیف صورت گرفته است ولی مشکل این است که این واژه فقط یک بار در ادبیات جاهلی آمده است و نمی‌توان با یک شاهد حکم به تصحیف داد. حال این سؤال به ذهن می‌رسد این تغییرات معلول چیست؟ در هر حال این که چگونه بعداً این تغییرات صورت گرفته است و در زبان عربی روح با فعل نفخ مستعمل شده است احتیاج به تحقیقات زبان‌شناسی بیشتر و مخطوطات کهن دارد.

### نتایج تحقیق

پژوهش حاضر، شامل نتایج مهمی به شرح ذیل است:

۱. اصل واژه «روح» از زبان سامی گرفته شده است. وجود واژه‌ی «روح» در سه زبان عبری، سریانی و عربی با ساختاری تقریباً مشابه و معانی یکسان در برخی موارد از سامی بودن این واژه حکایت دارد.

۲. روح در کتاب مقدس گاه به معنای حقیقی (نیروی حیات) و گاه به معنای مجازی به کار رفته است. استعمال روح در معنای مجازی به حدی است که غالباً لفظ روح در کتاب مقدس به طریق مجاز وارد گشته و معنای آن به قراین معلوم می‌شود. البته هر چه به عصر عهد جدید و قرآن کریم نزدیک می‌شویم دامنه‌ی معنایی محدود گردیده و معنای واقعی جای خود را به معنای مجازی می‌دهند.

۳. قرآن کریم، تورات و انجیل، «روح» را به عنوان «موجودی که منشا حیات است» معرفی نموده‌اند. حیاتی که ابتدایی‌ترین مرحله آن در گیاهان و حیوانات و بالاترین و پاکیزه‌ترین مرتبه آن در فرشتگان و بویژه فرشته وحی است تا جایی که «روح القدس» نام گرفته است.

۴. مهم‌ترین تفاوت عهد عتیق و قرآن کریم در معنای این ریشه آن است که در عهد عتیق هیچ اشاره‌ای مبنی بر این که «روح» به معنای «وحی» باشد نشده است، در حالی که در عهد جدید از «روح القدس» سخن گفته و میان «روح» و «وحی» ارتباط برقرار نموده است.

۵. هر چند کلمه‌ی «روح» در قرآن کریم برای مصادیق مختلفی به کار رفته است، اما اشاره به یک حقیقت واحد دارد: «مخلوقی عظیم از مخلوقات پروردگار». این مخلوق دارای مراتب و درجات مختلف است؛ درجه‌ای از آن در حیوان و انسان‌های غیر مؤمن است، درجه‌ای از آن در انسان‌های مؤمن است، درجه‌ای از آن روحی است که با آن، انبیا و رسولان تأیید می‌شوند که قرآن کریم از آن به «روح القدس» تعبیر نموده است.



۶. روح‌القدس بالاترین سطح کاربرد «روح» در قرآن کریم است که علاوه بر آن که در همراهی با عهد جدید وجود مقدس حضرت عیسی علیه السلام را تایید می‌نماید سطح متعالی تری از کاربرد این کلمه که همان معنای «وحی» است را ارائه می‌نماید.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

آشتیانی، سید جعفر، (۱۳۸۹)، *روح در قرآن و عهدین*، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، قم: دانشکده اصول الدین.

ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دار الفکر.

ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اعشی، میمون بن قیس، (۲۰۱۰م)، *دیوان شعر*، تحقیق محمود ابراهیم محمد الرضوانی، دوحه: وزاره الثقافه و الفنون والتراث.

امرؤالقیس، (۱۴۲۵ق)، *دیوان شعر*، شرح: عبدالرحمن المصطاوی، بیروت: دار المعرفه.

جفری، آرتور، (۱۳۸۶ش)، *واژگان دخیل در قرآن*، تهران: انتشارات توس.

حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالثقلین*، قم، اسماعیلیان.

راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق: دار القلم.

زمخشری، محمود، (بی تا)، *اساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.

سجادی زاده، سید عبدالمناف، (۱۳۹۸)، *بررسی تطبیقی روح در قرآن و عهدین*، تهران: نشر سنجش و دانش.

سمؤال، (۱۴۱۶ق)، *دیوان شعر*، محقق: واضح الصمد، بیروت: دار الجیل.

شاکر، محمدکاظم، (۱۳۷۸)، «تفسیری از روح»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۲، صص ۲۱-۷.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی،

قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۲ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو.  
 طرفه بن عبد، (۱۴۲۳ق)، *دیوان شعر*، بیروت: دار الکتب العلمیه.  
 عترة بن شداد، (۱۴۲۵ق)، *دیوان شعر*، بیروت: دار المعرفه.  
 عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، (۱۳۹۷ش)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: نشر نی.  
 عهد عتیق، کتاب های شریعت (تورات)، (۱۳۹۳ش)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: هرمس.  
 عهد عتیق، کتاب های تاریخ، (۱۳۹۷ش)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: نشر نی.  
 فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.  
 فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۰۸ق)، *کتاب العین*، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات.  
 فقهی زاده، عبدالهادی؛ پهلوان، منصور؛ روحی دهکردی، مجید، (۱۳۹۱ش)، «ویژگی های روح (موضوع آیه و یسألونک عن الروح) از دیدگاه قرآن و روایات»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، شماره ۴۵، صص ۱۱۷-۱۴۲.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، *قاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
 کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.  
 مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.  
 مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
 منّا، یعقوب؛ اوجین، المطران، (۱۹۷۵م)، *قاموس کلدانی عربی*، بیروت: منشورات مرکز بابل.  
 نوری افشان، مهدی؛ خوش منش، ابوالفضل، (۱۴۰۰ش)، «تحلیل بُعد غیرمادی انسان در قرآن برپایه معاشناسی و بازخوانش واژگان نفس، روح و قلب»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، شماره ۵۴، صص ۵۲۷-۵۴۷.

Bar Bahlule, Hassan.(1788). *Lexicon Syricum* ,Paris: republic typograph,  
 Lexicon Syricum, Divid Michalis.  
 Britanika, *Encyclopedia Britanika*, Inc, USA,1995.  
 Brockelmann, Carolo,(1928). *Lexicon Syricum*, Halis Saxonum, Sumptibus  
 Max Niemeyer, Emendata.  
 Costas, louis,s.j.(2002). *dictionnaire syriaqus- francais*, syriac-english  
 dictionary, Beyrouth: dar el-machreq.  
 Klein, Ernest.(1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the  
 Hebrew Language for Readers of English*, Carta: The University of  
 Haifa.

- Fitzmyer, Joseph A. (1979). "The Phases of the Aramaic Language," in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, Mont: Scholars Press, 1979).
- Margoliouth, MRS.(1903). *A Compendius syriac of R.payne Smith*, Oxford at the clarendon press.
- Oleary, D. L. (1923), *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Kegan Paul.
- Stanley E. Porter.(1991). *The Language of the New Testament: Classic Essays* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Gesenius, William.(1882). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Jennings, William.(1926). *Lexicon to the Syriac New Testament*, oxford, at the clarendon press.
- Zammit. Martin R. A.(2002). *Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabi*, Leiden, Brill.
- <http://qbible.com/hebrew-old-testament>
- <https://www.dukhrana.com/peshitta>

### **Bibliography:**

- The Holy Qur'an.
- Old Testament, Books of the Sharia (Torah), (1393), translated by: Pirouz Siyar, Tehran: Hermes.
- Old Testament, Books of History, (2017), translation: Pirouz Siyar, Tehran: Nei Publishing.
- The New Testament based on the Holy Bible of Jerusalem, (2017), translated by Pirouz Siyar, Tehran: Ney Publishing.
- Ashtiani, Seyyed Jafar, (2008), Soul in the Qur'an and Ahdin, (Master's Thesis), Qom: Usul al-Din Faculty.
- Ibn Faris, Ahmad, (1399 A.H.), *Mujam Maqayis al-Laghga*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, (1414 AH), *Al-Arab Language*, Beirut: Dar al-Fakr for Printing and Publishing and Distribution.
- Azhari, Muhammad bin Ahmad, (1421 AH), *Tahzib al-Lagheh*, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Ashi, Maimon bin Qays, (2010), *Poetry Diwan*, researched by Mahmoud Ebrahim Mohammad Al-Rizwani, Doha: Ministry of Culture and Arts and Heritage.

- Amr al-Qais, (1425 A.H.), Divan poetry, Commentary: Abd al-Rahman al-Mustawi, Beirut: Dar al-Marafa.
- Jaffrey, Arthur, (2008), Vocabularies included in the Qur'an, Tehran: Tos Publications.
- Hawizi, Abd Ali bin Juma, (1415 AH), Tafsir Noor al-Saghalin, Qom, Ismailian.
- Ragheb Esfahani, Hossein, (1412 AH), The Words of the Qur'an, Damascus: Dar al-Qalam.
- Zamakhshari, Mahmoud, (B.T.A.), Asas al-Balagheh, Beirut: Dar Isdar.
- Sajjadi Zadeh, Seyyed Abdul Manaf, (2018), Comparative study of the soul in the Qur'an and Ahedin, Tehran: Sangh and Danesh publishing.
- Samual, (1416 A.H.), Divan of poetry, scholar: Zahra al-Samad, Beirut: Dar al-Jeil.
- Shaker, Mohammad Kazem, (1378), a commentary on "Ruh", Theological Philosophical Researches, No. 2, pp. 7-21.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein, (1374), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office of the Islamic Seminary Association.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, (1372), Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), Majmam al-Bayan, Tehran: Nasser Khosrow.
- Tarfa bin Abd, (1423 AH), Diwan Shaer, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Antara bin Shaddad, (1425 AH), Diwan Shaer, Beirut: Dar al-Marafa.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Umar, (1420 AH), Tafsir Kabir (Mufatih al-Ghaib), Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil Ibn Ahmad, (1408 AH), Kitab al-Ain, Beirut: Scientific Institute for Press.
- Faqhizadeh, Abdul Hadi; Pahlan, Mansour; Ruhi Dehkordi, Majid, (1391), "Characteristics of the soul (the subject of the verse and sayings about the soul) from the perspective of the Qur'an and hadiths", Researches of the Qur'an and Hadith, No. 45, pp. 117-142.
- Firouzabadi, Muhammad bin Yaqub, (1415 AH), Al-Muhait Dictionary, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Kalini, Muhammad bin Yaqoob bin Ishaq, (1407 AH), Al-Kafi, Tehran: Islamic Books.
- Mostafavi, Hassan, (1368), Interpreting the Words of the Holy Qur'an, Tehran: Ministry of Culture and Guidance.

- Makarem Shirazi, Nasser, (1371), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Manna, Jacob; Ujin, al-Matran, (1975), Chaldean Arabic Dictionary, Beirut: Babylon Center Publications.
- Nouri Afshan, Mehdi; Khushmanesh, Abulfazl, (1400), Quran and Hadith Researches, No. 54, pp. 527-547.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۸۶-۶۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244403.3763



20.1001.1.20083211.1402.17.1.3.2

## تحلیل انتقادی اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری

زهرا سلامی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۴ روز نزد نویسنده بوده است.

### چکیده

رویکردهای نوین تفسیری نسبت به قرآن کریم در اواسط قرن نوزده میلادی شدت بیشتری پیدا کرده که یکی از دلایل آن، اثرپذیری مستقیم اندیشمندان عرب از جریان مدرنیسم اروپا و نقد جدی میراث اسلامی بوده است. محمد عابد الجابری از جمله شاخص‌ترین عالمان نومعتزلی مصری است که به اسم ایجاد تغییر و تحول در معرفت بشری نسبت به دین، به نقد جدی میراث اسلامی پرداخته و تلاش کرده تفسیری جدید و عصری از قرآن کریم بر پایه ترتیب نزول سوره ارائه کند. در این پژوهش تلاش شده ضمن معرفی اجمالی جابری و مبانی فکری وی در فهم قرآن کریم، برخی از اندیشه‌های قرآنی وی مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. نقد روش تفسیری و تاریخ نگاری وی نسبت به موضوعات قرآنی، نقد دیدگاه او در رابطه با واقع‌نمایی قصص و دلالت الفاظ و ظواهر قرآن به همراه تحلیل اصطلاح «پدیده قرآنی»، از جمله مسائلی است که در این پژوهش مطرح شده و نشان داده شده است که متأسفانه جابری در اکثر موارد با افراط در اجتهاد تفسیری، به تضعیف میراث مستدل و مستند اسلامی پرداخته و راه را برای ورود اندیشه‌های انحرافی در آموزه‌های دینی باز کرده است.

### واژگان کلیدی

محمد عابد الجابری، تحلیل انتقادی، روش‌های تفسیری، تاریخی‌نگری، ترتیب نزول.

\* دانش‌آموخته دکتری قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران.

salami\_64@gmail.com

## طرح مسئله

محمد عابد الجابری (۲۰۱۰-۱۹۳۵م) فیلسوف و متفکر برجسته جهان عرب، آثار بسیاری به جهان علم و اندیشه عرضه داشته است. تفسیر «فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» یکی از مهمترین آثار وی است که بر اساس ترتیب سور قرآن در سه مجلد نگاشته شده است. البته وی پیش از این در کتابی در حوزه علوم قرآن به نام «مدخل إلى القرآن الکریم؛ الجزء الأول فی التعریف بالقرآن» برخی از مبانی خود را در فهم قرآن مطرح نموده است. تلاش جابری این است که با استفاده از دستاوردهای جدید و با توجه به زمینه های اجتماعی به متن قرآن پرداخته تا قرائتی جدید از آن ارائه دهد که هم هنجارهای علوم جدید را رعایت کند و هم پایه در سنت داشته باشد. برخلاف جریان غالب در اندیشه دگراندیش مسلمان که همواره بنا را بر قرائت های تجددگرایانه نهاده اند و بر کاربرد روش های غربی در ارائه قرائت های جدید از سنت و متون دینی مسلمانان تأکید کرده اند، جابری همواره بر این نکته پای فشرده است که می توان بر پایه سنت های فکری بزرگان اندیشه در جهان اسلام همچون «ابن رشد» و «ابن حزم» و «شاطبی» اصول روشی جدید را بنیاد نهاد که هم از سنت فکری ما گسسته نباشد و هم با نیازهای نوین سازگار باشد.

### ۱. آشنایی با شخصیت محمد عابد الجابری

محمد عابد الجابری (۱۹۳۵-۲۰۱۰ م) فیلسوف و متفکر برجسته جهان عرب است که آثار بسیاری در شاخه های مختلف علمی نگاشته که رویکرد کلی آنها نقد میراث اسلامی بوده است (علی محمدی، ۱۳۸۷ش، ص ۷۶؛ کرمی، بی تا، ص ۱۱). وی بر این باور بوده که رسوخ اندیشه های عرفانی باعث دور شدن نظام اندیشه عربی - اسلامی از مباحث عقلی و برهانی شده است. به همین دلیل جهت احیای میراث اسلامی، ابتدا لازم است به نقد و پالایش آنها پرداخت و سپس مسیر را برای ورود اندیشه های عقلی بدانها باز کرد (علیخانی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۸، ص ۲۸۳).

جابری ابتدا در سال ۱۹۷۱م کتاب «العصبیة و الدولة؛ معالم نظریة خلدونیة فی التاريخ العربی الإسلامی» را منتشر کرد و گرایش سیاسی خود به دولت ملی - عربی را آشکار ساخت. سپس در سال ۱۹۷۳م کتاب «أضواء فی مشکل التعليم» را نگاشت تا تمایلش به مطالعات مدرنیسم و اندیشه های غربی را نشان دهد. در سال ۱۹۷۶م نیز کتاب های «من أجل رؤیة تقدمیة لبعض مشکلاتنا الفکریة و التربویة» و «مدخل إلى الفلسفة» در دو جلد با عناوین جداگانه «الریاضیات



و العقلانیة المعاصرة» و «المنهاج التجریبی و تطور الفكر العلمی» را منتشر نمود که بیانگر ایجاد تحول در مبانی اندیشه جابری و حرکت وی در مسیر اندیشه‌های غربی مدرنیسم است. این آثار که به تدریج زمینه ساز ایجاد یک شوک فرهنگی در جامعه اعراب شده بود، جابری را ترغیب کرد تا شرایط نوزایی را در مفهوم غربی آن کامل کند و بزرگتری مانع هر نوزایی یا نوگرایی یا تغییر را که همانا «میراث» گذشتگان و تکیه بیش از حد به آن است، مورد نقد جدی قرار دهد. به همین دلیل در سال ۱۹۸۰م، کتاب «نحن و التراث» را نوشت تا مواضع انتقادی خود را درباره میراث عربی و اسلامی اعلام کند. وی این نقادی جسورانه را در چهار جلد تحت عنوان «نقد عقل عربی» منتشر ساخت که در آنها نخست درباره شکل‌گیری عقل عربی سخن گفته، آنگاه توضیح می‌دهد که موضوع این نقد، عقل برساخته، آماده و تحقق‌یافته است و نه عقل بر سازنده و فاعل و سپس با اذعان به تأثیر این دو عقل بر یکدیگر، می‌گوید منظور ما از عقل عربی، همان عقل برساخته است. یعنی همه مبادی و قواعد و اصولی است که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت پیش پای گروندگان به آن قرار می‌دهد و بر نگاه آنان به جهان پیرامون‌شان، فرمان می‌راند. وی روشن می‌سازد که عقل برساخته و تحقق‌یافته متعلق به عصر تدوین یعنی قرون دوم و سوم قمری می‌باشد که تمام علوم اسلامی در آن شکل گرفته (جابری، ۲۰۰۹م، صص ۶-۵).

به نظر جابری بعد از این عصر، عقل عربی از نوزایی و اجتهاد باز ایستاد و رسوخ اندیشه‌های سنتی باعث دور شدن نظام اندیشه عربی - اسلامی از مباحث عقلی و استدلالی شد، در حالی که این جریان در اروپا باعث پیشرفت و گسترش دانش بشری شد (السید و جول، ۱۳۸۹ش، ص ۹۶).

## ۲. آشنایی با اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری

همانگونه که اشاره شد، یکی از مهمترین دغدغه‌های جابری که در کتاب «نحن و التراث» نمایان است، پرداختن به این سوال بود که آیا بدون اصلاح فهم خود از گذشته می‌توان اکنون خود را اصلاح کنیم یا خیر؟ وی در ادامه این دغدغه‌ها به سمت نقد تفاسیر نگاشته شده بر قرآن کریم رفته و تلاش نموده تا یک بازخوانی مجدد از قرآن کریم ارائه دهد. به همین منظور ابتدا در سال ۲۰۰۶ با تألیف کتاب «مدخل إلى القرآن الكريم؛ الجزء الأول: التعریف بالقرآن» به دنبال خوانش جدیدی از قرآن رفته و در سال ۲۰۰۸ با نگارش تفسیری بر قرآن کریم با عنوان «التفسیر الواضح



حسب ترتیب النزول» تلاش نموده تا فهمی نو از آموزه های قرآنی البته در قالب فضا و ظرف تاریخی صدر اسلام ارائه دهد.

البته لازم به ذکر است که روش جابری در تفسیر و تعامل با قرآن مسبوق به سابقه است و پیش از وی محمد عبده نیز چنین دغدغه هایی را مطرح کرده بود. عبده نیز معتقد بود برای فهم عبارت ها و الفاظ قرآن، باید به فهم عرب عصر نزول و درک لغات بر اساس فهم آنان رجوع کرد و وظیفه اصلی مفسر، فقط کشف اصولی از قرآن، برای به کارگیری در زندگی امروز است. بنابراین می توان گفت که نگاه جابری به قرآن نیز متأثر از مدرسه تفسیری عبده است.

جابری در یکی از آثارش انگیزه اصلی از ورود به حوزه نقد تفاسیر قرآن و نگارش تفسیری جدید بر این کتاب را، حادثه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ م و حوادث و واکنش های احساسی و غیرعقلانی پس از آن نسبت به دین اسلام بیان کرده و می گوید پس از این حادثه، گرایش عمیقی در وی جهت شناساندن حقیقت قرآن به خوانندگان عرب و مسلمان و نیز غیرمسلمان در خود احساس کرده است؛ تعریفی که از یک سو از به کارگیری ایدئولوژی و استفاده های تبلیغاتی ناظر به شرایط خاص به دور باشد و از سوی دیگر دیدگان بسیاری از کسان را بر فضای قرآنی به مثابه نص محوری که پایه گذار عالمی جدید است بگشاید (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۱۴).

از منظر جابری تمامی تفاسیری که تاکنون برای قرآن ارائه شده اند، در واقع تفسیر قرآن نیستند، بلکه آن ها را می توان اجتهاد با توجه به قرآن یا بیان روایات در پرتو قرآن نامید، در حالی که برای فهم قرآن از بسیاری از آن ها بی نیازیم (السید و جول، ۱۳۸۹ش، ص ۹۸). او معتقد است که:

«در تفسیر قرآن نیز باید اجتهاد کرد و لزوماً نباید به آرای مفسران متقدم مقید بود. خود متن قرآن قابل تفسیر و تأویل های مختلفی است و اگر چنین روشی ممنوع بود نباید طی اعصار، صدها تفسیر با سبک ها و رویکردهای مختلف ظهور می کرد» (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۱، صص ۱۰-۱۲).

به عقیده وی برای فهم قرآن به تلاش ذهنی نیازمندیم تا بتوانیم قرآن را با عقل درک کنیم (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۳) اما نباید غافل شویم که قرآن به زبان عربی است، از این رو لازم است لغات و مفاهیم آن را بر اساس لغت و فرهنگ عرب عصر نزول دریابیم اما در عین حال باید فهم معاصر خود را نیز از آن داشته باشیم و این همان روشی است که با سایر میراث خود، در پیش گرفته ایم (جابری، ۲۰۰۶م، صص ۲۷-۲۸).



اگرچه این مطالب، نقل قولهایی است که از آثار جابری به وضوح قابل استخراج است، ولیکن در این مقاله تلاش شده تا به صورت دقیق و موردی، برخی از اقدامات و مباحث و تفسیرپردازی‌های جابری را نقل نموده و سپس مورد نقد و بررسی قرار دهیم تا از این طریق بتوانیم یک تحلیل انتقادی منصفانه و علمی از آنچه این اندیشمند قرآنی ارائه کرده است، داشته باشیم.

### ۳. تحلیل انتقادی اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری

اندیشه‌های قرآنی جابری را می‌توان به صورت مستقیم در دو کتاب «مدخل الی القرآن الکریم» و «تفسیر فهم القرآن الحکیم» وی مورد مطالعه قرار داد. به همین دلیل در این مقاله با مراجعه مستقیم به این دو اثر و در عین حال کمک گرفتن از دیگر پژوهش‌هایی که به نقد آثار و اندیشه‌های جابری پرداخته‌اند، تلاش کرده‌ایم تا صرفاً در چند موضوع و مسئله خاص، اندیشه‌های قرآنی جابری را مورد نقد و بررسی و ارزیابی قرار دهیم. تذکر مجدد این مطلب ضروری است که به دلیل گستردگی بحث‌های قرآنی جابری، عملاً امکان نقل و نقد آن‌ها در یک مقاله ممکن نبوده و نیست. لذا در این پژوهش مبتنی بر مبانی، روش‌ها و آراء قرآنی جابری، به نقد برخی از مهمترین آنها پرداخته می‌شود.

#### ۳-۱. نقد روش تفسیر قرآن الجابری

جابری در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توانیم متن (قرآن) را معاصر خود گردانیم؟ و اینکه متن مقدس چگونه می‌تواند از چارچوبی که استفاده از میراث تفسیری قدیم برای او به وجود آورده و همچنین از اسرائیلیات و مجعولاتی که با عقل مخالف هستند و قبل از اسلام در این دین رسوخ کرده‌اند، رهایی یابد؟ هیچ راه حلی به جز تکیه بر آموزه‌ی قرآن، خود مفسر خویش است «القرآن یفسر بعضه بعضاً» نمی‌بیند. سؤال این است که ماهیت این قاعده و نتایج به دست آمده از آن از نقطه نظر جابری چیست؟

در واقع جابری در تاریخ‌گذاری قرآن، از منابع آیات قرآن، روایات ترتیب نزول، روایات مکی و مدنی، روایات اسباب نزول و ناسخ و منسوخ استفاده می‌نماید که مهم‌ترین آنها برای فهم قرآن، خود قرآن کریم است که اسباب اختلاف و جدال درباره‌ی نص قرآنی را از بین می‌برد (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۰۳). لذا قرآن را به عنوان صادق‌ترین منبع در مرتب کردن

تاریخی سوره‌ها می‌شناسد، او با اعتقاد به اصالت این کتاب آسمانی و نزول هر یک از واحدهای آن به اقتضای شرایط عصر نزول، بیش از همه منابع، در تاریخ‌گذاری از آن بهره می‌برد (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۷۵).

به عنوان مثال او در تاریخ‌گذاری سوره مائده از قرآن استفاده می‌کند و می‌نویسد:

«آیه ۵۲ این سوره «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ تَادِمِينَ» ناظر به صلح حدیبیه است و سوره مائده در سال هفتم و درست پس از صلح حدیبیه نازل شده است، نه حجه الوداع» (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۳۵۵).

او بر همین اساسی، به ساختار و محتوای سوره‌ها، پیوستگی آیات آنها، ارتباط سوره‌های مختلف و مقاصدشان توجه کرده و ضمن تشخیص مخاطبان آیات و موقعیت نزول آنها، به کار تاریخ‌گذاری می‌پردازد؛ بدین معنا که با توجه به اسلوب و سیاق قرآن، آیات و سور مکی را از مدنی تشخیص می‌دهد (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۲۴).

قرآن، خود مفسر خویش است؛ عبارتی است که بارها جابری آن را در کتابش تکرار کرده و بر این باور است که به کارگیری این قاعده تنها راه معاصر کردن متن (قرآن) است. وی می‌نویسد:

«مناسب‌ترین راه برای عملی ساختن این دیدگاه، یعنی «معاصر کردن متن»، روشی است که بسیاری از مفسران و اندیشمندان اسلام به آن توصیه کرده‌اند و آن تفسیر قرآن به قرآن است» (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۳۲۷).

محمد عابد جابری، «احمد بن تیمیه»، فقیه مشهور سلفی - حنبلی را از جمله کسانی یاد می‌کند که به چنین چیزی توصیه کرده‌اند و به این سخن ابن تیمیه در «مقدمه أصول التفسیر» استناد می‌کند که می‌گوید:

«أحسن طرق التفسیر أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فقد فسّر في غيره»؛ بهتر آن است که قرآن با قرآن تفسیر شود که همانا اگر مطلبی در جایی از قرآن به اجمال آمده، در جای دیگری از این کتاب تفسیر شده است» (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۱).



گویا هدف جابری از به کارگیری این قاعده، رها شدن از آن دسته میراث تفسیری است که برای فهم پدیده‌ی قرآنی از اسرائیلیات و عرفان‌هایی با مشرب‌هایی مختلف استفاده کرده‌اند و همچنین رد آن دسته از ایدئولوژی‌هایی که به تفسیر قرآن در راستای اهداف سیاسی، اجتماعی، تبلیغی و حزبی‌شان پرداخته‌اند. از جمله‌ی این گروه‌ها می‌توان به «سازمان القاعده» اشاره کرد که مسئول حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی بود. جابری بر این باور است که آنچه در سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی اتفاق افتاد، عکس‌العمل‌هایی است که می‌توان آن‌ها را ناشی از غیاب عقل در جهان اندیشه‌ی اسلامی دانست. حوادث سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی و حوادث پس از آن، پس لرزه‌های خطرناکی برای جهان اندیشه‌ی اسلام و اندیشه‌ی اروپایی به شمار می‌رود. همین اتفاقات و نتایج حاصل از آن بود که سبب شدند که جابری به اندیشه‌ی نوشتن *مدخل إلى القرآن* *الکریم* بیفتد (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۱۵).

کتاب «مدخل إلى القرآن الکریم؛ الجزء الأول: فی التعریف بالقرآن» محمد عابد الجابری نوعی بازخوانی تاریخمند از قرآن است که در جهت اثبات عقل‌گرایی قرآن و دین اسلام نوشته شده است. مؤلف برای تألیف آن، قاعده‌ی «تفسیر قرآن به قرآن» را به عنوان یک ابزار اجرایی برای عملی ساختن این هدف به کار می‌گیرد. جابری در راستای تجدیدگفتمان درون قرآنی، از روش ارشادی - عقلانی بهره گرفته که اساس آن بر پایه‌ی «عدم تعارض منقول با معقول» بنیان نهاده شده است. این روشی است که اغلب جنبش‌های اصلاحی درون دینی آن را به کار گرفته‌اند. اصلاح در این سطح به معنای بازگشت به ریشه و اصل است و از آنجا که قرآن اصل و مرجع دین اسلام است جابری عبارت «قرآن، خود مفسر خویش است» را همواره تکرار می‌کند. جابری می‌نویسد: هر کس به بازخوانی میراث تفسیری بپردازد تأویلات فراوانی از قرآن را می‌یابد که هیچ ارتباطی با عصر کنونی ندارند (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۸).

سؤالی که خود را در اینجا مطرح می‌کند این است که آیا جابری توانست به هدفی که برای خود ترسیم کرده و آن رهایی از قید و بند میراث تفسیری در تعامل با قرآن است دست یابد؟ برای پاسخ به این سؤال باید گفت که در واقع جابری با به کارگیری مقوله‌ی «قرآن، خود مفسر خویش است» خواستار لغو تمام تأویلات قدیم و جدیدی شد که پیرامون قرآن را فرا گرفته و همچنین خواستار بازگشت به جایگاهی را داشت که می‌توان آن را به تعبیر رولان بارت «نقطه‌ی صفر تأویل» و یا به زبان دکارت «لوح سفید» نامید (جابری، ۱۹۹۳م، ص ۲۵۴).

البته منظور جابری حذف سنت غالب تفسیری که ذیل کوشش‌های زبان شناسان عرب شکل گرفته نیست، بلکه منظورش به حاشیه راندن نظری و در پراگماتر قرار دادن ایده‌ها و الگوهای غالب کلامی، فلسفی، عرفانی (که جابری در پروژه‌ی عقل عربی خود نشان داده ریشه‌های غیر بومی ایرانی یونانی دارند) است که مفسر در چارچوب آنها متن قرآن را فهم کرده است؛ به عبارت دیگر منظور او «تأویلات» است نه «تفسیرها و شناخت دلالت‌های زبانی - ادبی».

این موضوع که آیا جابری توانسته است در دستیابی به این هدف موفق شود یا خیر، جای بحث دارد. چنانکه می‌بینیم جابری در فصل سوم کتاب المدخل که بررسی و تفسیر قصص قرآنی اختصاص دارد، از تفاسیر مأثور بهره‌ی فراوانی برده است. همین فرق جابری را با بنیادگرایان اسلامی مشخص می‌کند. جابری در ادامه‌ی ایده‌ی «شیخ محمد عبده» به دنبال نفی سنت و میراث نیست. او تلاش دارد سنت را بازخوانی کند و با ابزارهایی که دانش نوین بشر در اختیارش می‌گذارد (زبان شناسی جدید، مطالعات تاریخی، تحلیل گفتمان، و اساسی مفاهیم و الگوهای غالب و خوانش متن بر اساس الگوهای مقلوب و...) فهم نوینی از آن به دست دهد. فهمی معاصر که راه گشای مسائل انسان امروز باشد.

این نگرش جابری همراه با نقدهایی می‌باشد:

۱ - در برخی سوره‌ها مانند سوره قلم از ترتیب روایت شده عدول کرده و زمان نزول این سوره را به جهت مفاهیم مطرح شده در آن، متأخرتر دانسته است. این نگرش به تاریخ‌گذاری سوره‌ها بر اساس مفاهیم آنها، یادآور ترتیب نزول نزد مستشرقان است؛ ترتیبی که جابری نیز آن را مخدوش می‌داند زیرا که از پشتوانه لازم برخوردار نیست (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۴۳).

۲ - وی تأکید می‌کند که این ترتیب تخمینی است و در بسیاری از موارد نمی‌توان به طور دقیق ترتیب سوره‌ها را مشخص کرد و وی با اعمال نظر، در ترتیب آنها دگرگونی ایجاد می‌کند. حال با توجه به اینکه دیدگاه جابری بر این موارد متغیر بنیان نهاده شده، آیا می‌توان به نتایج به دست آمده از نظریه او اعتماد کرد؟

۳ - جابری در بازشناسی تاریخ زندگی پیامبر بر اساس نزول قرآن و بازسازی ترتیب نزول با تکیه بر شواهد تاریخی با نگرشی دوسویه روبه‌روست. بنابراین باید پاسخ‌گوی این پرسش باشد که از دید او، آیا تاریخ ترتیب نزول را شکل می‌دهد یا ترتیب نزول سور، زمان وقایع تاریخی را مشخص می‌کند؟ به نظر می‌رسد جابری در مواردی که این دو با هم ناسازگارند به تاریخ زندگی پیامبر توجه دارد. و تلاش می‌کند تا ترتیب سوره‌ها را بر اساس تاریخ و سیره



بازسازی کند، در حالی که مدعای او توجه به تاریخ نزول سور و قصه‌های قرآن در فرایند بازسازی تاریخ و سیره پیامبر است (جابری، ۲۰۰۶م، صص ۲۵۰ - ۲۵۴).

۴ - جابری در تقسیم‌بندی مراحل دعوت پیامبر، به دعوت سرّی اشاره می‌کند، اما معتقد است که مشرکان، عبادت کردن مسلمانان را می‌دیدند و از آن مطلع بودند، ولی با این حال دعوت به صورت فردی انجام می‌شد تا آنکه عبدالله بن مسعود سوره الرحمن را در مسجد الحرام خواند (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۵۱).

جابری از واژه دعوت سرّی استفاده می‌کند، این اصطلاح تاریخ‌پژوهانی است که معتقدند قبل از سال سوم بعثت نشانی از دعوت پیامبر نبود و کسی از آن اطلاع نداشت. اما جابری این نظر را قبول ندارد و همین دوگانگی در تعبیر و توضیح، نقدی روا بر دیدگاه او به شمار می‌رود. این سخن که مشرکان مکه از دعوت پیامبر آگاه بودند صحیح است و اساساً مرحله سرّی دعوت پیامبر در مکه گرچه مشهور است ولی پایه‌ای ندارد، می‌توان گفت سازوکار دعوت پیامبر برای مدتی سرّی بود ولی اصل دعوت ایشان هیچ‌گاه مخفیانه نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۷۹).

۵ - چگونه می‌توان با دقت در تمام آیات و سوره‌ها، موضع تاریخی و مکانی آن را مشخص کرد؟ زیرا درباره تعیین برخی آیات و سوره‌ها، حتی نقل معینی نیامده و بخشی از ادله که برگشت به ترتیب نزول دارد، به وضوح و روشنی زمان نزول را مشخص نکرده، در حالی که این ادعا در تفسیر وابسته به روشن بودن آن در ترتیب آیات یک سوره است. به نظر راه‌حل جابری که به نوعی طبیعت از قاعده احتمالات را دنبال می‌کنند بسیار ضعیف و شکننده می‌باشد.

۶ - در مقام نهایی تا چه حدی واقعاً میان تفسیر بر اساس ترتیب مصحف با ترتیب نزول در معنا و برداشت از آیه فرق دارد که بتوان آن را به حساب تفاوت چینش آیات گذاشت؟ در واقع منابع تفسیری جابری در کتاب فهم القرآن خود بر اساس تفسیر ترتیبی مصحف می‌باشد و آراء بدیع ایشان لزوماً به واسطه نگرش ترتیب تنزیلی نمی‌باشد و بسیاری از یافته‌های ایشان توسط مفسرین ترتیب مصحفی نیز مورد توجه قرار گرفته است. البته در حصول نتایج میان جابری و ایشان مسلماً تفاوت‌هایی وجود دارد.

می‌توان در یک جمع‌بندی از نگرش‌های به تفسیر تنزیلی، مباحث ذیل را ارائه نمود:

### ۳-۱-۱. دیدگاه اول: رویکرد تفسیر بر اساس ترتیب نزول

در نیمه اول قرن چهاردهم هجری قمری، با مصحفی که از سوی الازهر مصر در سال ۱۹۳۷ مبتنی بر ترتیب نزول سوره‌ها منتشر شد، توجه به تفسیر بر اساس ترتیب نزول صورت گرفت. دو تفسیر بر اساس این مصحف منتشر شد:

الف) تفسیر «بیان المعانی علی اساس ترتیب نزول»، اثر ملّا حویش آل غازی.

ب) تفسیر «الحديث»، اثر محمد عزه دروزه.

در نقد این دیدگاه می توان گفت، با این که این دو مفسر بر اساس ترتیب نزول تفسیرشان تدوین شده است، ولی خیلی با تفسیر سنتی فرق ندارد و فقط سوره‌ها جابجا شده است. در واقع هدف تفاسیر مذکور، این است که خواننده، آیات و مفاهیم را روان‌تر بیابد. کار اینها در حقیقت این است که خواننده بهتر ربط آیات را بفهمد و مفاهیم را آسان‌تر درک کند. اینها روش خاصی از تفسیر بر اساس ترتیب نزول را قصد نکرده‌اند و مبنای خاصی که آنها را از مفسران سنتی متمایز کند، دیده نمی‌شود و حتی در برخی مبانی مثل توقیفی بودن مصحف، از مفسران ترتیبی هم محکم‌تر هستند.

### ۳-۱-۲. دیدگاه دوم: سیر تحول قرآن از پایه پای وحی تا همگام با وحی

از منظر مفسرین این دیدگاه این تحول را که قرآن به وجود آورده و عرب جاهلی را به اوج فرهنگ و تمدن رسانده، به خاطر ترتیب خاص آن بوده است و این به خاطر تجربه نبوی است که در طول ۲۳ سال تفسیر بر اساس ترتیب نزول را انجام داده است. این شیوه بوده است که باعث ایجاد این تحول شد و ما هم اگر بخواهیم تحول ایجاد کنیم، باید از آن تجربه استفاده و آن شرایط را بازسازی کنیم.

در تعبیر مؤلف پا به پای وحی، قرآن که در زمان‌های مختلف که نازل شده، مثل این است که در واقع خدا کاخی از دانش‌های مختلف و معنویت بر پا کرده است و شما هستید و آن کاخ که انسان‌ها از این کاخ دانش و معنویت با همه تسهیلات آن استفاده می‌کنند. ممکن است شما از درب آن وارد می‌شوید، ولی شاید ندانید که این درب، آخرین جزء تکمیل شده این بنا باشد. ولی گاهی می‌خواهید، به دانشجوی معماری یاد بدهید که این کاخ با عظمت چگونه ساخته شد. لذا شما از اول فیلم ساخته شدن این کاخ را می‌گیرید و به دانشجو نشان می‌دهید تا برسید به اینکه کاخ به پایان می‌رسد. بنابراین در از دیدگاه هم هر دوی اینها، تفسیر ترتیب نزولی و



مصحفی، فوایدی دارد و هیچ یک نفی دیگری نمی‌کند. شما برای آشنا شدن به پی‌ریزی اسلام، گسترش و جذب قلوب از راه دوم وارد می‌شوید؛ ولی این نفی صحت کار مفسران سنتی را نمی‌کند.

این رویکر نیز قابل نقد و تأمل است:

۱. اینکه قرآن تحول ایجاد کرد، شکی نیست؛ ولی آیا این به خاطر تدریجی بودن است و اگر نبود، تحول ایجاد نمی‌شد؟ آیا عرب‌ها با همین تدریج به اوج رسیدند؟ به نظر می‌رسد، این‌گونه نیست. اتفاقاً جوامع مسلمان غیر عربی و یا عربی که قرآن به تدریج به آنها نرسیده و یا جوامع مصری، الجزایری، سوری و ... که ابتدا عرب نبودند و به قول برخی از مورخین به خاطر قرآن عرب شدند و نوزایی در آنها صورت گرفت و یا ایران اسلامی که تدریج در آن نبود، بلکه یک جا با قرآن مصحفی آشنا شدند، فرهنگ‌شان و تمدن‌شان قوی‌تر از منطقه حجاز شکل گرفته است. پس این ادعا درست نیست. چون دلیلی نیست که تمدن اسلامی در صدر اسلام، به خاطر مواجه تدریجی با آیات قرآن بوده است.

۲. مگر می‌شود شرایط را بازسازی کرد و مگر قرآن کتاب مهارت است؟ در مهارت باید ترتیب مراعات شود. قرآن کتاب مهارت نیست؛ بلکه هدایت است. از طرفی طرفداران این رویکرد، فرض کرده‌اند که آدم در آزمایشگاهی است که باید به ترتیب آیات را به او یاد داد، درحالی‌که اتفاقاً دقت در صدر اسلام نشان می‌دهد که گاهی فردی با یک آیه یا یک سوره متحول می‌شد. هر جایی از سورها ذکر است و می‌تواند ضمیر انسان را به جوشش در بیاورد و متحول کند.

می‌توان گفت که ضرورت اقبال به تفسیر ترتیب نزولی این است که ما در این ترتیب قرآن به همان صورت طبیعی که نازل شده است، مطالعه می‌کنیم و نظارت آیاتش را به شرایط و مقتضیات زمان نزولش بهتر درک می‌کنیم و به مقاصد آیات بهتر هدایت می‌شویم. تردیدی نمی‌توان داشت که مطالعه قرآن به همین ترتیب مصحفی‌اش هم هدایت بخش است؛ اما مطالعه قرآن به ترتیب نزول نکاتی را مکشوف می‌کند که به آسانی از طریق مطالعه قرآن به ترتیب مصحفی مکشوف نمی‌شود. توجه به این واقعیت که قرآن طی ۲۳ سال و به تناسب شرایط و مقتضیات نازل شده است، ما را بر می‌انگیزد، قرآن را به ترتیب نزول مطالعه کنیم تا از رهگذر آن به شرایط و مقتضیات نزولش بهتر واقف شویم. این شرایط و مقتضیات قرائن مقامی فهم آیات قرآن اند و نادیده گرفتن قرائن فهم هر کلامی هرگز قابل دفاع نیست.



اینکه گفته شود، در تفاسیر مصحفی هم به آن مقتضیات و شرایط توجه می شود و لذا نیازی نیست که قرآن را به ترتیب نزول مطالعه و تفسیر کنیم، سخن متقنی نمی باشد؛ چون توجه به شرایط و مقتضیات نزول هر سوره در ترتیب مصحفی مثل این است که ما بخواهیم در یک انباری که هیچ نظمی ندارد، در پی گمشده خود باشیم. یک متن تاریخمندی مثل قرآن که حسب اوضاع و شرایط متحول عصر پیامبر(ص) نازل شده و در هر سوره از موضوعات گوناگونی سخن رفته است، جز با مرتب کردن آن به ترتیب نزول، نظم پیدا نمی کند و کدام عاقلی است که مطالعه یک متن را به صورت آشفته بر مطالعه آن به صورت مرتب ترجیح دهد؟

### ۳-۱-۳. دیدگاه سوم: مکتب تفسیری بر اساس ترتیب نزول

برخی از روشنفکران معاصر به این دیدگاه تمایل دارند و معتقدند که همه قرآن اسباب نزول دارد. اساس این دیدگاه این است که قرآن تاریخمند است، گرچه ممکن است دیگران و در دوره های بعدی هم استفاده کنند. ایشان در ترتیب نزول خیلی صریح می گویند ترتیب نزول بر اساس حکمت است و خداوند قرآن را حکیمانه نازل کرده است. حضرت علی (ع) هم چون حکیم بودند، بر اساس این حکمت، به تدوین قرآن بر اساس ترتیب نزول اقدام کردند. در نتیجه گیری از این رویکرد سوم که طبق بررسی محقق، اندیشه جابری نیز در همین گروه سوم قرار می گیرد، نکات ذیل قابل طرح می باشد:

۱. صرف این که در قرآن از قصص امم پیش از اسلام سخن گفته است، دلیل بر این نیست که مخاطبان آن، امم پیش از اسلام اند و نیز صرف این که در قرآن اخباری مربوط به آینده مثل قیامت آمده است، نمی توان گفت، مخاطبان آن آیندگان هستند. همین طور اگر در قرآن پاره ای از حکمت ها و مواعظی آمده است که جنبه کلی دارد، نمی توان به موجب آن گفت که مخاطبان آن کل بشر در تمام اعصار و امصار است. مخاطبان یک کلام خصوص همان کسانی است که در عصر ایراد کلام حضور دارند و آنها در مورد قرآن جز عرب عصر نزول نبودند.

۲. سخن ما این است که مقاصد قرآن خصوص همان معنایی است که مخاطبان قرآن می فهمیدند. جهت آن این است که قرآن به زبان عرب عصر نزول نازل شده و لزوماً باید از الفاظ قرآن همان معنایی که معهود آنان است، قصد شده باشد و الا، نه قرآن فصاحت و بلاغت داشت و نه غرض از نزول قرآن که هدایت بود، برای آنان محقق می شود.



۳. چطور در حالی که وقتی هر سوره ای را ملاحظه کنیم، دانسته می‌شود، در زمانی و مکانی و خطاب به کسانی غیر از ما نازل شده است که نه زبانشان زبان ماست و نه شرایطشان شرایط ماست، بگوییم، ما هم مخاطب آن سوره هستیم؟ امروز کسی لات و منات عزیزی می‌پرستد؟ امروز چه کسانی اظهار اظهار می‌کنند؟ و هکذا چنین تعابیر و خطباتی که هیچ ربطی به زمان حال ندارد، در هر سوره قرآن وجود دارد و اختصاص آنها را به عرب عصر نزول آشکار می‌سازد. البته این بدان معنا نیست که هدایت قرآن به آنان اختصاص دارد؛ بلکه به این معناست که اگر ما هم بخواهیم از هدایت قرآن بهره مند شویم، باید به زبان آن مردم و معهودات آنان آگاه شویم.

۴. هر پیامی وقتی به قالب یک متن و زبان درآمد، گریزی از تاریخمندی ندارد؛ زیرا واژگان هر زبانی در هر عصری به معهودات اهل زبان در آن عصر اشاره دارد و معهودات اهل زبان نیز لزوماً ثابت نیست و از عصری به عصر دیگر تغییر می‌یابد. معهودات اهل هر زبانی نیز عبارت از عقاید و سنن و دیگر ذهنیاتی است که اهل زبان دارد. لذا ما برای فهم هر متنی باید به معهودات اهل زبان در زمان ایجادش مراجعه کنیم.

۵. تاریخمند بودن یک متن به این معنا نیست که تاریخ مصرف دارد و به درد اعصار دیگر نمی‌خورد؛ بلکه به این معناست که الفاظ و تعابیرش ناظر به معهودات تاریخ ایجادش است. یک متن تا زمانی که محل مراجعه باشد، تاریخ مصرف دارد و می‌تواند قابل بهره‌برداری باشد. در واقع زبان، از یک جهت محصول زمان خودشان است و از یک جهت فرا تاریخی است و مشکل مفسر همین است که باید این دو جنبه را لحاظ کند تا متن را بفهمد. پس اشتباه است که قرآن در چهارچوب فرهنگ جاهلی و تاریخمند تفسیر گردد.

در نقد روش تفسیر جابری باید گفت که در زمان وی، روش‌شناسی تفسیر به‌شدت تحت تأثیر مباحث بنیادین مطرح در حوزه علوم انسانی از قبیل تاریخی‌نگری، معناشناسی، نشانه‌شناسی، گفتمان‌شناسی، هرمنوتیک و... قرار گرفته بود به گونه‌ای که اکثر این رویکردهای جدید به تفسیر، در دانشگاه‌های کشورهای عرب و به‌ویژه مغرب عربی ظهور یافته بود.

### ۳-۲. نقد روش تاریخ‌نگاری قرآن الجابری

کتاب‌های «بیان المعانی» نوشته عبدالقادر ملاحویش آل‌غازی و «الحديث فی التفسیر» به قلم عزه دروزه دو تفسیر بر اساس ترتیب نزول هستند که پیش از جابری، در دوره معاصر نگاشته

شده‌اند. این تفسیرها در حقیقت نوعی تفسیر ادبی و اجتماعی‌اند که به جز تفاوت در ترتیب، هیچ مزیتی بر دیگر تفاسیر ندارند. شاید به همین دلیل است که آیه‌الله معرفت برای چینش سوره‌ها به شکل ترتیب نزولی آنها اهمیتی قائل نیست، هرچند اطلاع اجمالی از تاریخ نزول هر سوره را در فهم بهتر آن مؤثر می‌داند (معرفت، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۵۲۰). جابری نیز با آنکه می‌پذیرد تفاسیر ترتیب نزولی که پیش از او نوشته شده‌اند دارای ویژگی اثربخشی نیستند، اما کارش را از این حیث با گذشتگان خود متفاوت می‌داند (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۴۳).

از نظر جابری اطلاع از این مباحث برای کسی که می‌خواهد به این روش به قرآن بنگرد ضروری است. وی تفسیر قرآن را به ترتیب نزول کاری ممکن می‌داند زیرا عقیده دارد روایت‌های ترتیب نزول که سیوطی از چند طریق نقل کرده، دارای اختلافات کمی هستند و به احتمال زیاد همه آن‌ها از روایت ابن عباس نشئت گرفته‌اند (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۳۹).

جابری برای اینکه تصویر منطقی از سیر تکوین متن قرآن که نزدیک به واقعیت جابری بر اساس این مقدمات، به نتایج زیر در ترتیب نزول دست یافته است:

- سوره‌های زلزال، رحمن، انسان، بینه و حج، مکی هستند (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۴۶).
  - تاریخ نزول سوره قلم، که برخی اولین سوره دانسته‌اند، به جهت در بر داشتن مفاهیم جدال با مشرکان و تکذیب آنها، انتقاد از بت‌پرستی و ورود برخی قصص در آن، متأخر از گزارش روایی و سی و پنجمین سوره نازل شده است (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۴۷).
  - سوره مزمل که در ترتیب مشهور سومین سوره است، بر اساس ترتیب جابری در رتبه هشتاد و چهارم قرار گرفته است؛ زیرا روایاتی وجود دارد که زمان نزول این سوره را پس از ده سال نماز شب خواندن پیامبر و اصحاب بیان می‌کند. همچنین بر اساس عبارت «وَرَوَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا» (مزمل: ۴) باید پیش از نزول این آیه، مقدار قابل توجهی از قرآن نازل شده باشد در حالی که طبق قول مشهور، قبل آن تنها چند آیه از سوره علق نازل شده بود.
  - ارائه تقسیماتی جدید از مراحل دعوت پیامبر و نزول قرآن در مکه:
- الف) دعوت مخفیانه از ابتدای نزول تا سوره رحمن که سه سال ادامه داشت (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۵۰).

ب) آغاز تعرض به بت‌پرستی و درگیری با قریش با قرائت سوره نجم در کنار کعبه در سال پنجم بعثت (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۵۰).



ج) ادامه اعتراض به بت‌پرستی که فشار و شکنجه مسلمانان را توسط قریش از سال پنجم تا سال هفتم بعثت به دنبال داشت. در این مرحله قریش به تطمیع و تهدید پیامبر پرداختند و ابوطالب در مقابل آنها ایستاد و از پیامبر حمایت کرد و در پی آزار مشرکان، گروهی از مسلمانان به حبشه مهاجرت کردند (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۵۲). با توجه به این تقسیمات، جابری معتقد است که آیه ۴۷ سوره شعرا و ۵۴ سوره حجر ارتباطی مستقیم با دعوت علنی پیامبر ندارد، بلکه این سوره‌ها در دوره‌ای نازل شده‌اند که دعوت علنی شروع شده بود. تاریخ نزول این سوره‌ها سال نهم و دهم بعثت و بعد از محاصره در شعب است که پیامبر آشکارا قبایل را به اسلام دعوت می‌فرمود (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۴۸).

د) محاصره در شعب از سال ششم یا هفتم تا سال نهم یا دهم بعثت (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۵۳).

ه) شکسته شدن محاصره و دعوت از قبایل؛ پس از شکسته شدن محاصره، پیامبر، اسلام را بر قبایل عرضه کرد که در نتیجه آن بیعت عقبه اول و دوم و زمینه مهاجرت به مدینه فراهم شد.

اهتمام ویژه جابری به ترتیب نزول بیش از هر چیز، برگرفته از نگاه تاریخی او به میراث است، نگاهی که درباره قرآن نیز به کار برد. او معتقد است که گرچه با این نگاه نمی‌توان به طور کامل ادعا کرد که نتیجه به دست آمده، قرائت قرآن به وسیله سیره و بازخوانی سیره در پرتو قرآن است، از این روش مطالعه می‌توان به رابطه‌ای عمیق و استوار میان پیامبر و قرآن دست یافت (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۸).

مهم‌ترین شیوه‌ها و روش‌های جابری برای تاریخ‌گذاری قرآن مبتنی بر اولویت‌گذاری منابع تاریخی است. در این مسیر با توجه به وثاقت منابع از آنها استفاده می‌کند. در این مسیر با توجه به اهمیت قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع، جابری تاکید فراوانی بر استفاده از روش تکیه بر سیاق و فحوای آیات دارد که متأثر از نگرش ساختارگرایی جابری می‌باشد (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۴۸). بنابراین سیاق را بر روایات تفسیری و ترتیب نزول ترجیح می‌دهد.

در این روش یکی از اشکالات وی این است که برخی از روایات صحیح را به دلیل برداشت ناصحیح از سیاق آیات، مورد پذیرش قرار نمی‌دهد. برای مثال آیه اکمال دین در حجه‌الوداع را به دلیل اتصال سیاق آیات سوره مائده، مرتبط به پس از فتح مکه می‌داند و نه سال دهم هجری و حجه‌الوداع (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۳۶۷).

همانگونه که در خصوص مبانی تفسیر تنزلی اشاره گردید، جابری با تکیه بر عناصری همچون، عدم امکان نزول متداخل برخی سوره‌ها، موافق نزول شمردن آیات در سوره‌ها، توجه به معهود عرب در زبان قرآن، توجه به سیاق آیات و سوره‌ها، استفاده از روایات ترتیب نزول و مهم از همه، توجه به سیر دعوت نبوی، تاریخ‌گذاری قرآن را انجام می‌دهد.

### ۳-۳. نقد دلالت‌های تاریخی‌نگری جابری در فهم قرآن

جابری از ایده «هرش» در تاریخی‌نگری یعنی تفاوت در معنا و معناداری، استفاده می‌کند و معتقد است متن را می‌توان مستقل از نویسنده، تفسیر کرد. البته در مورد تعامل با متن مقدس به دلیل این که متن مقدس برای آوردن پیام و مقصود آمده است، نگرشی متعادل ارائه می‌دهد. از منظر جابری، تنها راه صحیح برای فهم قرآن این است که قرآن را باید آنگونه که عرب آن زمان می‌فهمیده است، معنا کنیم. تعامل زنده‌ای که قرآن با جامعه عرب آن روز دارد. اما باید قرآن را معاصر با خودمان هم بفهمیم. معنای متن و معناداری متن، معنایی که مؤلف مراد می‌کند و معنایی که مفسر برای روزگار خودش دلالت می‌کند. یعنی باید قرآن را در زمان خودش فهمید (فهم قرآن) و بعد دلالت‌های امروزی. جابری در آثارش، همین بخش اول را انجام داده و منظور وی از نام کتاب خود (فهم القرآن)، فهمیدن قرآن در زمان خودش بوده است و دلالت‌های امروزی قرآن، مطمح نظر وی به عنوان مفسر نبوده است.

بنابراین دغدغه جابری قرار دادن متن قرآن در افق زمانی متن (زمان نزول) و افق امروز است. او معتقد است که فهم امروز ما از قرآن بدون در نظر گرفتن شرایط روزگار نزول امکان‌پذیر نیست. برای قرار دادن قرآن در افق زمانی خودش، باید در درجه نخست از ترتیب نزول آیات قرآن پیروی کرد و هر آیه از قرآن را بر اساس رخدادهای زمان نزول و فهم مردم آن دوره تفسیر کرد (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۸؛ جابری، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۳). از سویی لازم است با شیوه ارائه و طرح پرسشها و مطالب فکری امروزی، قرآن در افق فکری حال حاضر قرار گیرد؛ زیرا این کار بیگانگی ما را با تفسیر قرآن از میان برمی‌دارد، بیگانه بودن که هنگام مطالعه تفسیری قدیمی مثل تفسیر فخر رازی یا طبری بین خود و آن احساس می‌کنیم (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۶۹).

جابری بر اساس این نگرش، در مواردی پس از فهم آیات بر اساس اطلاعات عرب عصر نزول، به توضیح آن بر پایه یافته‌های جدید پرداخته است (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۱، صص ۲۶-۲۷).



همچنین او درصدد است تا پیام‌هایی را از قرآن برداشت کند. برای نمونه در بیان یکی از این پیامها می‌گوید:

آیات قرآن در ضمن تعریف داستان داود و سلیمان و امتحان‌های آنان، از پیامبر می‌خواهد تا به آن دو اقتدا کند و در برابر آزار قریش صبر نماید. خداوند در آیات دیگر، داستان پیامبرانی را ذکر کرده است که از ایمان آوردن مردم مأیوس شدند و درخواست عذاب کردند. با توجه به شرایط پیامبر و تکرار دستور صبر در قرآن می‌توان گفت که پیام اصلی قرآن صبر و شکیبایی است؛ زیرا آنچه در قرآن بیان شده دارای خصوصیتی است که باید ویژگی‌های هر مورد و استثنائات و جزئیات آن را جدا کرد و پیام اصلی و فراگیر آن را دریافت. به این ترتیب قرآن سخنی فراگیر برای همه اعصار می‌شود (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۱۹۱).

باید حقایق تاریخی بسیار مهم و پراکنده‌ای را که برای فهم قرآن و در نتیجه درک اسلام ضروری می‌دانیم، گرد آوریم. فهمی که به رویکرد نگاهی معاصر به دعوت محمدی بیاید. نگاه معاصر بدین معنا که از یک سو به این دعوت در ظرف زمانی و فرهنگی خود بنگریم و از دیگر سو همچون دعوتی که از نظر فهم و عقلانیت، معاصر ما در قرن بیست و یکم باشد (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۷۲).

البته برای به دست آوردن تصویر امروزی، جابری قائل به اجتهاد در فهم قرآن است. او در این باره می‌گوید:

«در مقابل ما و گذشتگان، مواد و مصالح یکسانی قرار دارد ولی هر یک از ما خانه خود را به شیوه متناسب با عصر خویش بنا می‌کند. در واقع از طریق اعتماد به ترتیب نزول به یک بیداری حیاتی تاریخی دست یافتیم که برای عصری کردن موضوع مورد بحث (معاصر ما)، در عین حفظ ویژگی‌های زمانی و تاریخی آن (معاصر خود) امری کاملاً ضروری است» (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۴۲۸).

پیش از جابری، عبده و سید قطب نیز بر استفاده از قرآن برای حل مشکلات کنونی اجتماع تأکید داشتند. آنان وظیفه مفسر را یافتن سنت‌ها از آیات قرآن برای بهره‌مندی در زندگی امروزی دانستند (ویلانت، ۱۳۸۳ش، ص ۵؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۲، صص ۴۹۲-۴۹۸؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۱۲۱).

با این اندیشه، گرچه توجه به عرف عرب با تمام جوانب آن، برای این که قرآن معاصر خود باشد و در ظرف زمانی خود دیده و فهم شود، امری ضروری است، تنها راه صحیح این است که قرآن در سطح فهم و استنباط، معاصر ما فهم شود. روش‌شناسی این امر از منظر جابری، همان منطقی است که وی در طول حیات علمی خود، مبنای تحقیقاتش قرار داده است. ویژگی این روش، در نظر گرفتن سوژه مورد مطالعه همچون امری معاصر خود و در همان حال به‌عنوان امری معاصر ما است. در موضوع قرآن، بهترین راه برای تطبیق این روش در تعامل با آن، مبنای «تفسیر برخی از آیات قرآن توسط برخی دیگر از آیات» است (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۹).

این ایده‌ی جابری تا حدودی قابل دفاع است؛ او می‌کوشد دیالوگیسم (تفسیر و فهم متن بر اساس منطق گفتگویی) را وارد حیطه تفسیر قرآن کند. کاری که کسانی چون «شیخ محمد عبده» و «عزه دروزه» شروع کردند و فضای بنیادگرایی اسلامی و غلبه گفتمان سلفی‌گری مانع از تداوم و پویایی آن شد. در این گفتمان وی به دنبال داد و ستد نقادانه با مصادر و جستجوی حقیقت است. همان‌گونه که در جریان رویکرد علمی و بی‌طرفانه در قبال وقایع آشکار می‌شود. مانند همان شیوه‌ای که در مجلدات چهارگانه نقد عقل عربی در پیش گرفته است. البته با لحاظ تفاوت مقام قرآن از مقام اندیشه عربی. لذا تأکید دارد که قرآن را بخشی از میراث گذشته نمی‌داند، بلکه تمام فهم‌هایی را که عالمان مسلمان درباره قرآن برای خود بنا نهاده‌اند، معتبر و محترم می‌داریم، آن‌ها همگی میراث هستند، زیرا از جنس امور بشری هستند (جابری، ۲۰۰۶م، صص ۲۶-۲۷).

از هیچ‌کدام از سخنان جابری استفاده نمی‌شود که مفهوم تاریخ‌مندی قرآن به معنای نفی قدسیت و غیر الهی بودن قرآن یا غیر قابل استفاده بودن آن است یا اصل عمومیت دلالت و جاودانگی اسلام و نصوص دینی با نظریه تاریخ‌مندی ویران می‌شود و نص دینی برای عصرهای دیگر پیامی ندارد و یا دخالت دادن عنصر زمان و مکان در فهم به معنای نسبی شدن مطلق فهم نص و عدم استقرار کلام است. آنچه در نظر این گروه، اهمیت و حساسیت دارد، راه‌های نزدیک شدن به مقصود پیام سخن است که ابرهای مترامی آن را احاطه کرده و لازم است مفسران این ابرها را کنار بزنند و موانع شناخت را در نظر بگیرند و با توجه به تواناییها و استعدادها و شناخت شرایط و بازسازی موقعیت نزول و فضاشناسی عصر نزول به این مقصود نزدیک شوند و به ظاهر نص بسنده نکنند.



لذا جهت وضوح بیشتر روش خود، تفاوتی روش شناسانه میان دو امر قائل شده است. یکی نص قرآنی آن‌گونه که در قرآن فراهم آمده و دیگری قرآن آن‌گونه که گروه گروه و پراکنده به ترتیب نازل شده است. اگر موضوع مربوط به وجه نسبی و تاریخی است باید آن را به ترتیب نزول ارجاع دهیم و اگر مربوط به وجه مطلق و لازم‌الزمانی است باید آن را در سطح قرآن، به‌عنوان یک کل که بخشی از آن بخشی دیگر را تفسیر می‌کند، مطرح سازیم و حکم درباره آن باید همان «قصد شارع» باشد و نه زمان و تاریخ (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۹).

علیرغم برجستگی اندیشه محمد عابد الجابری در حوزه قرائت معرفت شناختی‌اش از میراث و پروژه نقد عقل عربی وی، اما کنکاش‌های او در حوزه علوم قرآنی در میان پژوهشگران علوم قرآنی با محوریت معاصر کردن قرائت قرآن با روشی معرفت‌شناسانه و با تکیه بر جنبه‌های جامعه‌شناختی و همچنین بر پایه دید تاریخی‌نگر با شیوه‌های نوین علوم انسانی، هنوز ناشناخته مانده است.

### ۳-۴. نقد دیدگاه جابری در واقع‌نمایی قصص قرآن

جابری در واقع‌نمایی قصص قرآن از اصول نواعزالی بهره گرفته است. وی به روش احمد خلف‌الله در بررسی قرآن خرده گرفت و اشکالات وارد بر دیدگاه خلف‌الله را ناشی از نگرش ادبی او به قرآن دانست؛ نگاهی که باعث شد تا خلف‌الله قرآن را با تورات مقایسه کند. با این حال جابری همانند او ملاک واقع‌نمایی را مطابقت قصه‌ها با ذهن شنونده می‌داند. بنابراین ضمن تصریح به واقع‌نما بودن قصص، صحبت از حقیقت تاریخی آنها را لازم نمی‌داند، زیرا از دید او پندآموزی، حقیقت قصه‌های قرآنی است.

با اینکه جابری به قرآن از منظر ادبی و تفسیر بیانی ننگریست و این روش را درست ندانست ولی نتیجه نگرش او مانند خلف‌الله است. البته تفاوتی در دیدگاه‌های این دو می‌توان یافت خلف‌الله معتقد است که بیان قصه‌ها در قرآن، تنها به منظور عبرت و هدایت مخاطبان است و لازمه این عبرت و هدایت، یکی بودن این قصه‌ها با تاریخ واقعی و حقیقی نیست بلکه اگر همسان با معارفی از تاریخ بودند که یهود و عرب عصر نزول با آن آشنایی داشت کفایت می‌کرد، اگرچه این معارف همیشه با حقیقت و واقعیت یکی نباشد (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۹۱).

جابری بر خلاف خلف‌الله قصه‌های قرآن را واقعی دانست اما در به کارگیری الفاظ توجه ویژه‌ای داشت و برای بیان دیدگاهش از واژه حقیقت استفاده نکرد بلکه با زیرکی بین مفهوم



حقیقت و واقعیت جدایی افکند. نزد او این قصه‌ها واقع‌نما و ملاک واقع‌نمایی مطابقت آنها با ذهن شنونده است، ولی درباره حقانیت قصص سکوت کرد و ورود به این بحث را ضروری ندانست.

همانگونه که در مباحث پیشین اشاره شد عقل‌گرایی یکی از اصول نومعتزله است که بر حاکمیت عقل تأکید داشته، آن را یگانه ابزار فهم می‌دانند (وصفی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷؛ ابوزید، ۱۳۸۳ش، صص ۱۶۳ - ۱۶۴). از دید آنها، روایاتی که به معنا و تفسیر قرآن می‌پردازد، اما با عقل سازگار نیست، مخالف قرآن است (وصفی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷). این عقل‌گرایی باعث شد تا عبده در تفسیر مطالبی که جنبه ماورایی داشت و با عقل قابل درک نبود به تمثیل و تشبیه نزدیک شود و به نوعی تأویل روی آورد (شحاته، ۱۳۸۲ق، ص ۸۹).

از بارزترین نمونه‌های آن، تفسیر سجده ملائکه بر آدم (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۷۳-۲۷۴) و نافرمانی آدم از دستور خداست (ج ۱، ص ۲۷۶). وی تلاش کرد تا معجزه‌ها و امور خارق‌العاده را برای ذهنها قابل درک و رخداد آنها را با دلایل عقلی و علمی اثبات کند که از این امور به دنیا آمدن عیسی بدون داشتن پدر است (شحاته، ۱۳۸۲ق، ص ۹۸). عبده در مواردی، قصص قرآن را از حقیقت تاریخی خود خارج و به گونه‌ای تفسیر کرد که از دیدش، با عقل و شرع در یک راستا قرار گیرد؛ برای مثال ذبح گاو بنی‌اسرائیل را برای زنده کردن فرد کشته شده، به حیات معنوی او تفسیر کرد (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۵۱؛ شحاته، ۱۳۸۲ق، صص ۱۰۱-۱۰۲).

جابری از این جهت نیز پیرو دیدگاه نومعتزله است. او نه تنها از حقیقت قصه‌های قرآن سخنی به میان نمی‌آورد تا مجبور نباشد مواردی را که با عقلش هم‌خوانی ندارد توجیه کند، بلکه در بررسی‌اش، از پرداختن به قصه‌هایی که احتمال رخداد خارجی آنها به طور عادی امکان ندارد مانند نزول مانده آسمانی بر عیسی و یارانش، زنده شدن پرندگان به درخواست حضرت ابراهیم و ماجرای عزیز خودداری می‌کند. او در موارد دیگر چون خلقت آدم و تولد عیسی نیز به جهت نوع نگاهش که مطابقت قصص با وقایع زندگی پیامبر است، تنها از تأثیرگذاری این قصه‌ها بر شنوندگان سخن می‌گوید زیرا همان‌گونه که در مقدمه دیدگاهش بیان کرد، آنچه واقع‌نمایی این قصص را نشان می‌دهد پذیرش آنها در ذهن مخاطب است.

همچنین در کتاب فهم القرآن وقتی به آیاتی چون خلقت آدم و سجود فرشتگان می‌رسد پس از بیان دیدگاه مفسران، توجیه و تفسیرهای آنان را بی‌دلیل قلمداد می‌کند، زیرا قصص قرآن



را همانند مثل‌هایی می‌داند که بحث از چگونگی وقوع آنها بی‌معناست (جابری، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۴۲).

نتیجه آنکه جابری بنا بر شیوه همیشگی‌اش در پی راهکاری جدید بود تا پس از سلف خود خلف‌الله، بار دیگر اصول نومعتزله در فهم قرآن را در داستانهای قرآن مطرح کند. بنابراین به بازخوانی زندگی پیامبر با توجه به قصه‌های قرآن پرداخت و به جهت رنگ و بوی تاریخی در روشش، این کار را بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها پی گرفت. دیدگاه جابری نسخه‌ای ویرایش شده و معتدل در زمینه تطابق با برداشت مشهور مفسرین از نگرش ادبی و هنری خلف‌الله به قصه‌های قرآن به شمار می‌رود، به گونه‌ای که جابری با تمایز حقیقت و واقعیت در بحث قصه‌های قرآنی، جنبه واقع‌نمایی قصص قرآنی را مورد پذیرش قرار می‌دهد. که البته دارای تحلیل‌های ضعیف و قابل نقدی می‌باشد که در بحث مورد اشاره قرار گرفت.

### ۳-۵. نقد اصطلاح «پدیده قرآنی» در نوشته‌های جابری

اصطلاح «الظاهرة القرآنية» (پدیده قرآنی) برای نخستین بار توسط اندیشمند معاصر الجزایری «مالک بن نبی» (۱۹۰۵م-۱۹۷۳م) مطرح شد و کتابی با این عنوان نگاشت. هدف اساسی بن نبی از تألیف الظاهرة القرآنية، ایجاد اصلاحی روش شناختی در تفسیر قرآن و کمک به برداشت‌های نوین قرآنی برای روشنفکران مسلمانی بود که در برابر تمدن غرب به دنبال پایگاهی محکم در میراث گذشته‌ی خویش بودند. وی در مقدمه‌اش بر ترجمه‌ی عربی این کتاب انگیزه‌های اصلی خود از تألیف این کتاب را ایجاد زمینه و فرصتی برای جوانان مسلمان به منظور بازنگری در دین، و اصلاحی شایسته در شیوه‌ی سنتی تفسیر قرآن کریم بیان می‌کند (ابن نبی، ۱۳۸۹ق، ص ۵۳).

مفسران و اندیشمندان کلاسیک علوم قرآنی با اطلاق عنوان پدیده‌ی قرآنی بر قرآن کریم مخالفت کرده و می‌گویند: اصطلاح پدیده‌ی قرآنی تحت تأثیر پدیدارشناسی یا «فنونولوژی» پدیدار شد، مکتبی که در قرن نوزدهم میلادی در آلمان پدیدار شد و از فیلسوفان تأثیرگذار آن «ادموند هوسرل» است. در حالی که قرآن کریم کتابی آسمانی است که به صورت وحی از سوی خداوند بر پیامبر(ص) نازل گشته است. وحی در صورت، حالتی روانی و روحی است که پیامبران قبل از حضرت محمد(ص) آن را تجربه کرده اند. در این صورت باید گفت وحی حالتی طبیعی و عمومی نیست که بتوان آن را تحت دانش فنونولوژی بررسی کرد.

جابری بارها می‌گوید که قرآن را بخشی از میراث نمی‌داند و بر این موضوع در المدخل تأکید می‌کند. وی می‌نویسد:

«ما بارها تأکید کرده ایم که قرآن جزئی از میراث نیست و علاوه بر تأکید دوباره‌ی این مطلب، می‌گوییم تمام مفاهیمی که مسلمانان پیش از این در رابطه با قرآن ایجاد کردند همانند اخبار (احادیث)، احکام فقهی و ... جزء میراث به شمار می‌روند، زیرا دستاوردها و پدیده‌هایی بشری هستند. در حالیکه با اطلاق اصطلاح «پدیده‌ی قرآنی» بر قرآن کریم همه‌ی موضوعات متعلق به قرآن کریم و یا به قولی دستاوردهای بشری را هم ردیف آن قرار می‌دهد» (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۱۹).

به بیانی دیگر میراث ندانستن قرآن و اطلاق پدیده‌ی قرآنی بر آن توسط جابری با هم متناقض است زیرا قرار دادن این دو در کنار هم، به معنای هم ردیف دانستن قرآن با علوم قرآنی که جزئی از میراث به شمار می‌روند است. همچنین این نام گذاری، «وحی» را با پدیده‌های طبیعی در یک سطح قرار می‌دهد در حالیکه «وحی» یک فرآیند روحی است که فقط توسط انبیاء تجربه می‌شود.

البته در توجیه کار جابری شاید بتوان دیدگاه جابری را ناظر به مطالعه‌ی قرآن کریم، و نه تجربه‌ی وحیانی پیامبر(ص)، به عنوان پدیده دانست. از آن رو که بالاخره آن وحی و کلام الهی نازل شده و جامعه‌ای بشری و زمینی به تن کرده است. پس از آن رو که «بلسان قوم» است می‌تواند آنچنان که بر ما پدیدار می‌شود و بر آینه‌ی ذهن ما بازتابیده می‌شود مورد مطالعه قرار گیرد، نه چنان که فرازمان و فرامکان پنداشته شود و دور از دسترس ذهن بشر. ظاهراً این همان معنایی است که جابری اراده کرده و این چیز تازه و غریبی نیست. بیان روزآمد و معاصر همان ایده و مطلوبی است که شیخ محمد عبده و جریان اصلاح طلبی دینی قبل از جابری آن را دنبال می‌کرد.

همانطور که شخص جابری در پاسخ به منتقدانش اظهار می‌کند: اصطلاح «پدیده» اصطلاحی وسیع، معاصر و شمولیت گراست که در برابر اصطلاح «دلایل النبوة» (جابری، ۲۰۰۶م، ص ۲۴) پیشینیان قرار دارد. وی بر این باور است که با به کار بردن اصطلاح پدیده‌ی قرآنی، بررسی رابطه‌ی قرآن با پدیده‌های طبیعی، اجتماعی، فرهنگی و ... از نظر ذهنی ملموس‌تر خواهد



شد و این اصطلاح نسبت به اصطلاح دلایل النبوه از دو ویژگی ملموس و معاصر بودن بهره می‌برد.

### نتایج تحقیق

محمد عابد الجابری از جمله نومعتزلیانی است که قصد داشت با ارائه تفسیری عقل‌گرا از اسلام، سنت اسلامی را متناسب با نیازهای روز جامعه بازخوانی کند. به همین منظور وی قائل به فهم متن قرآن با تأکید بر آگاهی از شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زمان نزول وحی بوده و در تفسیر خود رهیافت‌هایی مانند ساختارگرایی، تاریخ‌نگری و نظریه‌ی ادبی معاصر را جهت فهم متن قرآن به کار می‌گیرد.

در قرائت جابری از قرآن به نوعی سیطره چالش‌های تاریخی و تفسیرات مختلف ایدئولوژیکی مشاهده می‌شود. البته اهتمام جابری به بافت تاریخی و فضای عصر نزول قرآن (تاریخ‌مندی) بدین معنا نیست که قرآن از برقراری ارتباط معنایی با عصرهای دیگر ناتوان است و هیچ‌گونه دلالت تجربیدی برای عصرهای دیگر ندارد و برخی از مفاهیم نمی‌تواند جنبه عمومی داشته باشد و واژه‌ها برای دوره‌ای خاص وضع شده‌اند؛ بلکه منظور این است که هر تلاش تفسیری، در فهم و تفسیر قرآن، بر ساز و کارهای کشف و اخفای دلالت تکیه می‌کند که در این باره باید قواعد مناسب با آن را رعایت کرد.

جابری با تکیه بر عناصری همچون، عدم امکان نزول متداخل برخی سوره‌ها، موافق نزول شمردن آیات در سوره‌ها، توجه به معهود عرب در زبان قرآن، توجه به سیاق آیات و سوره‌ها، استفاده از روایات ترتیب نزول و مهم از همه، توجه به سیر دعوت نبوی، تاریخ‌گذاری قرآن را انجام می‌دهد. در مجموع، برخی اشکالات و نقدهای وارد به اندیشه‌های قرآنی جابری عبارت‌اند از:

- اهتمام بیش از حد وی به انتقال صحیح اعتقادات در تاریخ و عدم تعرض به مسائل سیاسی و اجتماعی به ویژه در خصوص جریان شیعی و صوفیه در برداشت از قرآن؛
- خلط تاریخ با روایت، خبر و اعتقادات در برخی موارد؛
- خودداری از ذکر مکان و زمان مقارن حوادث تاریخی در موارد متعدد؛
- پرداخت نامناسب و بی‌توجهی به اهم و مهم نمودن مسائل تاریخی در نوع پرداختن به آنها؛

- عدم اتقان لازم در پیرایش اسناد و روایات از حیث صحیح و سقیم بودن؛
- عدم ارائه راه‌کاری هدفمند در صورت متعارض بودن روایات تفسیری.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- ابن نبی، مالک، (۱۳۸۹ق)، *الظاهره القرآنیه*، ترجمه عبدالصبور شاهین، بیروت: دارالفکر.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۳ش)، *نقد گفت‌مان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران: یادآوران.
- جابری، محمد عابد، (۱۳۸۶ش) «قرآن، قرآن است»، ترجمه سیدعلی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷.
- جابری، محمد عابد، (۱۹۹۳م)، *نحن و التراث*، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
- جابری، محمد عابد، (۲۰۰۶م)، *مدخل الی القرآن الکریم*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدی العربیه.
- جابری، محمد عابد، (۲۰۰۸م)، *فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدی العربیه.
- جابری، محمد عابد، (۲۰۰۹م)، *نقد العقل العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدی العربیه.
- خلف‌الله، محمد احمد، (۱۹۹۹م)، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، قاهره: مؤسسه الانتشار العربی.
- دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ق)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
- رشیدرضا، محمد، (بی‌تا)، *تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دارالفکر.
- سید قطب، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
- السید، رضوان؛ جول، محمد زاهد، (۱۳۸۹ش)، «زندگی و آثار و رویکردهای تفسیری و فکری محمد عابد الجابری»، ترجمه علی محمدی، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۵۴.
- شحاته، عبدالله محمود، (۱۳۸۲ق)، *منهج الامام محمد عبده فی التفسیر القرآن الکریم*، قاهره: الرسائل الجامعیه.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم.



- علیخانی، علی اکبر و همکاران، (۱۳۹۰ش)، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- علی محمدی، علی، (۱۳۸۷ش)، «فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۳۲.
- کرمی، محمدتقی، (بی تا)، *بررسی آرا و اندیشه‌های محمد عابد جابری*، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶ش)، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط، قم: التمهید.
- وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷ش)، *نومعتزلیان*، تهران: نگاه معاصر.
- ویلانت، رتراود، (۱۳۸۳ش)، «جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، *آینه پژوهش*، شماره ۸۶.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

- Abu Zaid, Nasr Hamed, (1383), *Criticism of Religious Discourse*, translated by Hassan Yousefi Ashkouri and Mohammad Javaherkalam, Tehran: Yadavaran.
- Alikhani, Ali Akbar and colleagues, (2010), *Political Thought of Muslim Thinkers*, Tehran: Research Institute of Cultural and Social Studies.
- Alimohammadi, Ali, (1387), "Understanding Al-Quran al-Hakim, Al-Tafsir al-Hazhar according to the order of descent", *Book Mah Din*, No. 132.
- Al-Sayed, Rizvan; Jol, Mohammad Zahed, (2009), "Life and works and interpretive and intellectual approaches of Mohammad Abed Al-Jabri", translated by Ali Ali Mohammadi, *Kitab Mah Din*, number 154.
- Darvazeh, Muhammad Ezzat, (1383 AH), *Al-Tafsir al-Hadith*, Cairo: Dar Ahyaya Kitub al-Arabiyyah.
- Ibn Nabi, Maleki, (1389), *Al-Zahira al-Qur'aniyah*, translated by Abdul Sabour Shahin, Beirut: Dar al-Fikr.
- Jabri, Mohammad Abed, (1386) "The Qur'an is the Qur'an", translated by Seyed Ali Aghaei, *Khordnama Hamshahri*, No. 17.
- Jabri, Mohammad Abed, (1993), *Nahn wa al-Torath*, Beirut: Al-Thaqafi Al-Arabi Center.

- Jabri, Mohammad Abed, (2006), Introduction to Al-Qur'an Al-Karim, Beirut: Center for Al-Wahdi Al-Arabiya Studies.
- Jabri, Mohammad Abed, (2008), Fahm al-Qur'an al-Hakim: Al-Tafsir Al-Ashrah as per the order of descent, Beirut: Al-Darsat Al-Wahdi Al-Arabiyya Center.
- Jabri, Mohammad Abed, (2009), Naqd al-Aql Al-Arabi, Beirut: Center for Al-Wahdi Al-Arabiya Studies.
- Karmi, Mohammad Taqi, (Beta), the review of opinions and thoughts of Mohammad Abid Jabri, Tehran: Center for International Cultural Studies.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad, (1999), Al-Fan al-Qassasi in Al-Qur'an Al-Karim, Cairo: Al-Tanhar Al-Arabi Institute.
- Marefat, Mohammad Hadi, (1386), Tafsir and Mafsaran, translated by Ali Khayat, Qom: Al-Tamhid.
- Rashidreza, Muhammad, (Bita), Tafsir al-Qur'an al-Karim, known as Tafsir al-Manar, Beirut: Dar al-Fakr.
- Seyed Qutb, (1412 AH), in the shadows of the Qur'an, Beirut: Dar al-Shoroq.
- Shahateh, Abdullah Mahmud, (1382 AH), The method of Imam Muhammad Abdah in al-Tafsir al-Qur'an al-Karim, Cairo: Al-Ras'al al-Jama'iyah.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Society of Qom Seminary Teachers.
- Vaillant, Retrowood, (2013), "Current History of Qur'anic Interpretations in the Contemporary Period", translated by Mehrdad Abbasi, Ayna al-Ghoreh, No. 86.
- Wasfi, Mohammad Reza, (1387), Nomotzlian, Tehran: Contemporary view.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۸۷-۱۰۹

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244373.3757



20.1001.1.20083211.1402.17.1.4.3

## شناسایی و تحلیل استعاره‌های ساختاری در تبیین مفهوم امامت و جایگاه اهل بیت (ع) در نهج البلاغه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹  
مقاله برای اصلاح به مدت ۴ روز نزد نویسندگان بوده است.

یحیی میرحسینی\*  
مریم توکل نیا\*\*

### چکیده

مهمترین مؤلفه هویتی شیعه، امامت و ولایت اهل بیت (ع) است که عامل تمایزبخش این مذهب، از دیگر مذاهب اسلامی است. این مفاهیم، بسامد بالایی در سخنان اولین امام شیعیان دارد؛ به نحوی که بازتاب فراوان آن در نهج البلاغه مشهود است. در این میان نکته شایان توجه، بهره گسترده حضرت علی (ع) از استعاره‌های مفهومی است؛ چه آنکه نیاز داشتند قوای شناختی مخاطبان خود را به خدمت گرفته و با استفاده از مفاهیم ملموس و محسوس، مراحل فهم و درک جایگاه امامت را آسان‌تر نمایند. در این نوشتار بر اساس زبان‌شناسی شناختی و با استفاده از رویکرد لیکاف و جانسون در استعاره‌ها، مهم‌ترین استعاره‌های مفهومی از نوع ساختاری، در تبیین مفهوم امامت و جایگاه اهل بیت (ع) مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج تحقیق نشان دهنده شش حوزه مبدأ است که بر مفاهیم متناظر در حوزه مقصد، نگاشت داده شده‌اند. پربسامدترین‌ها، حوزه‌های مفهومی «نور»، «سفر و حرکت» و «حیات و ممات» است. توجه به این نگاشت‌ها، اثر شایان توجهی در امر فهم و شرح نهج البلاغه خواهد داشت.

### واژگان کلیدی

امامت، اهل بیت (ع)، حضرت علی (ع)، نهج البلاغه، استعاره‌های مفهومی، استعاره ساختاری.

y.mirhoseini@gmail.com

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

maryamtavakol7@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد، یزد، ایران.

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.





### طرح مسئله

در تاریخ فکری عرب پیش از اسلام، به هر چیزی که از او پیروی می‌شد - خواه انسان یا غیر انسان، خواه به حق یا ناحق - «امام» اطلاق می‌شد. در قرآن کریم نیز این معنای عام دیده می‌شود (نک: بقره: ۲، ۱۲۴؛ توبه: ۹، ۱۲؛ احقاف: ۶۶، ۱۲). اما در اصطلاح «به جانشینی پیامبر (ص) در امور دینی و دنیوی» امامت گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر رهبری امت اسلامی حداقل در امور دینی (لاهیجی، ۱۳۸۷ش، صص ۴۶۱-۴۶۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۴۱۶). حضرت علی (ع) به عنوان نخستین امام، بعد از وفات پیامبر (ص) تلاش فراوانی مبذول داشتند تا اذهان مخاطبان خویش را به معنای اصطلاحی امامت رهنمون کنند. چنانکه تلقی امروزی از مفهوم اصطلاحی خلیفه نیز مدت زمانی به طول انجامید تا ساخت یابد (نک: حاجی بابایی، ۱۳۹۱، سراسر اثر). در بازگشت به مفهوم امامت باید گفت گرچه معنای پیشرو و فرد شاخص، در میان تازیان مسبوق به سابقه بود اما این مفهوم با ساختار، ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی که مد نظر حضرت علی (ع) بود، فاصله زیادی داشت. از این رو آن حضرت کوشیدند امامت در معنای خاص را در قالب طرح‌واره‌های شناختی به شکل یک ایدئولوژی در جامعه اسلامی پایه‌ریزی نماید و به صورت جدی، به ایضاح مفهومی و تبیین ابعاد امامت پردازد.

آنچه در روایات علوی پیرامون بحث امامت و اهل بیت (ع) به چشم می‌آید، استفاده فراوان از استعاره‌های مفهومی است؛ همانکه به عنوان فنی مهم در ساده‌سازی مفاهیم پیچیده و قرار دادن آنها در قالب ساختارها، هست‌ها و جهات قابل لمس، یاد می‌شود. توضیح بیشتر آنکه «استعاره مفهومی» در «زبان‌شناسی شناختی» ساز و کاری است که بر پایه آن، فهمیدن یک ایده یا یک حوزه مفهومی بر اساس ایده یا حوزه مفهومی دیگر، امکان‌پذیر می‌شود (Feldman & Narayanan, 2004, pp. 385-392).

زبان‌شناسی شناختی<sup>۲</sup> از این جهت که نقش شناخت اطلاعات موجود در ذهن را در مفهوم‌سازی موقعیت‌های خارجی بررسی می‌کند، حائز اهمیت بسیار است (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۴۷).

<sup>۱</sup>. Conceptual Metaphor

<sup>۲</sup>. Cognitive Semantics

در این رویکرد، مفاهیم حوزه مبدأ بر مفاهیم متناظر در حوزه مقصد<sup>۱</sup> بر اساس شباهتی که میان دو حوزه برقرار می‌شود، نگاشت داده می‌شود. به عبارت دیگر آن جنبه‌هایی از یک امر شناخته شده و محسوس‌تر، به جنبه‌هایی از یک امر انتزاعی و ناآشنا فرابرده می‌شود و از این طریق، فهم را که مهمترین کارویژه استعاره‌های مفهومی است، محقق می‌شود (رک، لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷ش، صص ۹-۱۲). شاید در بادی امر استعاره مفهومی به استعاره معقول به محسوس نزدیک به نظر برسد اما باید توجه داشت که استعاره مفهومی، نوعی آرایه ادبی برای کاربرست لفظ یا عبارتی به جای عبارت دیگر بر اساس شباهت بین آن دو نیست؛ بلکه در ساحت مفاهیم و شناخت نمود می‌یابد و بر طرح‌واره‌هایی که از تجربه‌های حسی و فرهنگی نشأت می‌گیرند، متکی است؛ با این توضیح ممکن است هیچ شباهتی بین دو مفهوم وجود نداشته باشد و صرفاً قوه شناخت، مفهوم انتزاعی را در ساختار و هستی مفهوم محسوس، ادراک می‌کند. برای نمونه در عبارت «زندگی، سفر است» که بر اساس استعاره مفهومی ساخت یافته، بین سفر و زندگی هیچ شباهتی در کار نیست تا بتوان آن را بر اساس وجود شباهت تحلیل کرد.

با این وجود، استعاره مفهومی فرایندی برای درک و دریافت مفاهیم است که از طریق آن درک حوزه‌های عینی و مفهوم‌سازی انتزاعیات میسر می‌شود (Grady, 2007, p190). پس در اینجا با دو حوزه مفهومی سر و کار داریم؛ نخست حوزه مفهومی مبدأ یعنی آن مفاهیمی که از تجارب روزمره نشأت گرفته و در سطح شناخت همه انسان‌ها جریان دارند و به راحتی قابل فهم هستند. در سوی دیگر، حوزه مفهومی مقصد است که مربوط به انتزاعیات بوده و فهم آن‌ها به تنهایی امکان‌پذیر نیست؛ لذا وقتی در نگاشت<sup>۲</sup> با حوزه مبدأ قرار می‌گیرد، در سطح شناخت پدیدار می‌شود. در اینجا مقصود از نگاشت، تناظرهای نظام‌مندی است که میان حوزه‌های مفهومی مبدأ و مقصد شکل می‌گیرد. وجود این تناظرها منجر به ایجاد نام نگاشتی بین دو حوزه استعاره می‌گردد. به عبارت دیگر هر نگاشت شامل مجموعه‌ای ثابت از تطابق‌هاست؛ بین آنچه که در هر دو حوزه وجود دارد (Grady, 2007, p190).

در مدلی که لیکاف و جانسون<sup>۳</sup> از استعاره‌های مفهومی ارائه داده‌اند، استعاره‌ها بر مبنای کارکردشان در ساده‌سازی و انتقال مفاهیم، در سه گونه «ساختاری، هستی‌شناختی و جهت»

<sup>۱</sup>. Source Domain

<sup>۲</sup>. Target Domain

<sup>۳</sup>. Metaphorical Mapping

<sup>۴</sup>. George Lakoff & Mark Johnson

دسته‌بندی می‌شوند. بر همین اساس یافته‌های پژوهش در زمینه استعاره‌های مفهومی حوزه امامت را می‌توان در این سه طیف مورد تحلیل و تشریح قرار داد. به دلیل حجم بسیار زیاد انواع استعاره، این نوشتار تنها به استعاره‌های ساختاری اختصاص یافته است؛ این دسته از استعاره‌ها، هم بسامد بسیاری دارند و هم از جهت فهم، نسبت به استعاره‌های هستی‌شناختی و جهتی پیچیده‌ترند.

### پیشینه تحقیق

درباره پیشینه پژوهش باید گفت بررسی آثار مرتبط و هم‌راستا، نشان می‌دهد بیشترین بهره‌گیری از استعاره‌های مفهومی، در حوزه مطالعات قرآنی بوده است و این کاربست در نهج‌البلاغه، اندک بوده است. از جمله پژوهش‌ها باید به «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج‌البلاغه: رویکرد زبان‌شناسی شناختی» اثر نورمحمدی و همکاران (۱۳۸۷) اشاره کرد که پس از طرح مباحث نظری و تاریخچه‌ای از زبان‌شناسی شناختی، اصول و ویژگی‌های استعاری در رویکرد شناختی را با گزینش عباراتی از نهج‌البلاغه نشان داده‌اند. ایمانیان و همکاران (۱۳۹۲)، در مقاله «استعاره‌های جهتی نهج‌البلاغه از بعد شناختی» تنها استعاره جهتی را مورد مطالعه قرار داده‌اند. پور ابراهیم (۱۳۹۵)، در نوشتار «بررسی روش‌های ترجمه استعاره‌های مبتنی بر طرح‌واره حرکتی در نهج‌البلاغه»، به این نتیجه دست یافته که اتکا به طرح‌واره‌های حرکتی می‌تواند چالش‌ها و ناهماهنگی‌های سابق در امر ترجمه نهج‌البلاغه را برطرف کرده و استعاره‌ها را در زبان مقصد به‌خوبی نشان دهد.

حسینی (۱۳۹۵)، در رساله «گونه‌شناسی استعاره‌های مفهومی قرآن و چگونگی اثرگذاری آن بر کلمات قصار امیرالمؤمنین (ع)» استعاره‌های موجود در این دو متن دینی را در سه حوزه جهتی، وجودی و ساختاری بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد استعاره‌های موجود در کلام امیرالمؤمنین (ع)، تجلی قرآن در کلام ایشان است. تألیفی دیگر از حسینی (۱۳۹۶) «ثریابی حکمت‌های نهج‌البلاغه از قرآن در انعکاس انواع استعاره‌های هستی‌شناختی» نام دارد. شیخ حمزه نوری (۱۳۹۷) نیز با نوشتاری با عنوان «تأثیر استعاره‌های مفهومی قرآن بر کلمات قصار امیرالمؤمنین علی (ع)» تلاش کرده با همین رویکرد، اثری بیافریند.

کوشش پراندوجی و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «استعاره‌های شناختی و تأثیر آن در ترجمه نهج‌البلاغه» نیز با همین هدف بوده است. در همین راستا کوشش توکل‌نیا و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «کارکرد استعاره‌های مفهومی در تبیین مفهوم خدا در نهج‌البلاغه» تنها بر این مفهوم



تمرکز داشته است. در مقاله دیگری از همو (۱۳۹۹)، با عنوان «دراسة تحليلية حول الاستعارات المفاهيمية عن الحياة بعد الموت في نهج البلاغة»، نقش استعاره‌های مفهومی در تبیین مفهوم حیات اخروی مورد توجه بوده است. بنابر آنچه گذشت، تا جایی که نگارندگان تفحص نموده‌اند، پژوهشی که به طور خاص بر تحلیل شناختی و پیکره‌مدار استعاره در تبیین مفهوم «امامت» در نهج البلاغه تمرکز کرده باشد، یافت نشد.

### ۱. استعاره‌های ساختاری امامت

در استعاره ساختاری، انگاره نامشخص با انگاره‌ای که ابعاد مشخصی دارد، فهم می‌شود و از یک امر و موقعیت دارای نظم، برای ساختن چارچوب مفهوم بی‌ساخت و بدون نظم، استفاده می‌شود (حسینی و قائمی‌نیا، ۱۳۹۶ش، ص ۴۴). البته باید به این نکته مهم اشاره کرد که در این گونه استعاره، همبستگی تجربی به شکلی که در استعاره‌های ساده و سنتی وجود داشت، دیده نشود (کوچش، ۱۳۹۴ش، ص ۴۰۵). هر استعاره ساختاری، مجموعه‌ای منظم از استعاره‌های هستی‌شناختی و استعاره‌های جهت‌مند را درون خود دارد که برای درک امری نامشخص، آن‌ها را ساختاربندی می‌کند. در ادامه به استعاره‌های ساختاری امامت در نهج البلاغه اشاره می‌شود.

#### ۱-۱. الگوی استعاری اهل بیت (ع) به مثابه نور

مفهوم نور در مقیاس جهانی، در این معانی به کار رفته است: «آگاهی، معرفت و چیزی که می‌توان بواسطه آن به ماوراء اشکال و مفاهیم دست یافت» (شوالیه و گبران، ۱۳۷۸ش، ج ۵، صص ۴۵۴-۴۵۵). در بسیاری از ادیان، نور به عنوان یک امر حسی و ملموس، به منظور ساده‌سازی مفاهیم مورد استفاده قرار گرفته است؛ در فرهنگ اسلامی نیز بارها «هدایت به مثابه نور» قرار گرفته است؛ گویی همان‌طور که نور ابهام‌زدا و آگاهی‌آفرین است، هدایت راهنما نیز نور است و می‌تواند ظلمت و ابهام مسیرهای انحرافی را بزدايد (ر.ک: براتی، ۱۳۹۵ش، ص ۳۹). یکی از خوشه‌های استعاری که به وسیله نور تبیین شده، مفهوم امامت است که با حوزه نور نگاشت داده شده است. برای مثال حضرت علی (ع) خود را چون شعاعی از روشنایی ترسیم کرده‌اند که از منبع نور یعنی حضرت رسول (ص)، نشأت گرفته است: «وَ أَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ كَالضُّوءِ مِنَ الضُّوءِ...» (نامه: ۴۵) من و رسول خدا چونان روشنایی یک چراغیم.

در شاهد فوق، حضرت از نور برای شناساندن منزلت خود و پیامبر (ص) استفاده کرده‌اند. علت استفاده از این استعاره، از آن روست که در تجربه انسانی، حقیقت اشیا و پدیده‌ها زمانی آشکار می‌شود که نور به آن‌ها برسد؛ حضرت هم از این تجربه استفاده کرده تا بگوید حقایق انتزاعی و فرا زمینی بواسطه ایشان هویدا می‌گردد؛ لذا توسط این وجودهای پاک، اصالت ایمان هر کس مشخص می‌گردد. نکته دیگر این‌که این انوار دارای مراتبی است که یکی اصل و منشاء است و دیگری، نشأت گرفته از آن کانون نور. به این ترتیب با جای‌گذاری حرف «من»، حرکت مسیریما مشخص شده است و جدا شدن بخشی از نور از منبع نورانیت، نشأت گرفتن حقیقت علمی، شخصیتی و رفتاری حضرت علی (ع) از پیامبر (ص) را تبیین می‌نماید.

در نمونه‌ای دیگر آمده است: «إِنَّمَا مَثَلِي بَيْنَكُمْ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي الظُّلْمَةِ يَسْتَضِيءُ بِهِ مَنْ وَجَّهَهَا» (خطبه: ۱۷۸) همانا من در میان شما چونان چراغ درخشنده در تاریکی هستم، که هر کس به آن روی می‌آورد، از نورش به‌رمند می‌گردد. سراج به معنای چراغی است که با فتیله روغنی کار می‌کند (رک: صعیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۸۴)؛ در این مورد نیز حضرت با استخدام واژه‌ای از حوزه مفهومی نور، با تأکید بر کارویژه نور که از بین برنده تاریکی و ابهام است، با مخاطب خویش ارتباط برقرار کرده است. توضیح بیشتر این‌که امام (ع) با استفاده از نقش ایدئولوژیک نور، راه برون‌رفت از تاریکی‌های گمراهی را فرمان‌پذیری از خودشان می‌دانند؛ چراکه تنها راه محو تاریکی، رسیدن نور به حقایق است. در عبارتی مشابه، اهل بیت به مثابه نور و روشنایی قرار گرفته‌اند: «بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلْمَاءِ» با ما، در تاریکی‌ها هدایت شدید (خطبه: ۴).

لازم به ذکر است که در فرهنگ اسلامی همواره نور در پردازش ایدئولوژی‌ها مؤثر بوده است. در قرآن کریم واژه نور ۴۳ بار آمده و معانی آن برای تبیین مفاهیمی چون پیامبر، دین حق، راه راست، کتب آسمانی و خود قرآن و... به‌کار رفته است. در احادیث و اندیشه فلسفی اندیشمندان دوره‌های بعدی باز هم مفهوم نور حسی مبنای تبیین مفاهیم انتزاعی و پیچیده قرار گرفته است (رک: نزهت، ۱۳۸۸ش، صص ۱۵۹-۱۶۱).

در نمونه‌ای دیگر، چنین آمده است: «قَدْ طَلَعَ طَالِعٌ وَ لَمَعَ لَامِعٌ وَ لَاحَ لَائِحٌ...» (خطبه: ۱۵۲) طلوع‌کننده‌ای طلوع کرد. درخشنده‌ای درخشیدن گرفت، آشکار شونده‌ای آشکار شد. در این استعاره، امام به مثابه نورخورشید که در آن طلوع طالع اشاره به فرا رسیدن دوران حکومت آن حضرت است، تبیین شده است (نواب‌لایجی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۰).



عطف توجه به واژه «طلع» افزون بر معنای طلوع و ظهور خورشید، معنای آمدن و رو کردن را نیز کدگذاری کرده است (قرشی بنایی، ۱۳۸۷ش، ج ۴، ص ۲۲۹). واژه‌شناسان «لمع» را به معنای درخشیدن و برق زدن (ازهری، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۶) و «لأح» را به معنای درخشیدن و شدت گرفتن گرما معنا کرده‌اند (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶۹).

توجه به ترتیب واژگان به کار گرفته شده، قابل توجه است. نخست ابتدای طلوع خورشید و پدیدار شدن نور (طلع) در حوزه مبدأ قرار گرفت که می‌تواند به زمان انتقال خلافت به حضرت در حوزه مقصد اشاره داشته باشد تا از این طریق شروع خلافت را تبیین کند و همانطور که نور کم‌رنگ و البته لذت‌بخش صبح باعث از بین رفتن تاریکی می‌شود، حکومت حضرت هم با تمایل پیروانش با هدف از بین بردن کژی‌ها و ناراستی‌ها همراه شد. در واژه «لمع» به ماقبل ظهر اشاره دارد تا به برخی اقدامات حضرت در دوره خلافت اشاره نماید اما در واژه «لأح» که به اوج گرما و نورپردازی خورشید اشاره دارد، آن هنگام از خلافت حضرت را نمایندگی می‌کند که بیشترین تقابل با انحرافات روی داد.

فیض الاسلام در ترجمه تفسیری خود سعی کرده به این تفاوت اشاره نماید: «خورشید (خلافت امام علیه السلام بر حسب ظاهر) طلوع کرد و آشکار شد، و درخشنده (حق و عدالت) درخشید، و ظاهر شونده (آثار فتنه و جنگها که در زمان حضرتش روی داد) هویدا گردید، و انحراف و کجی (نادانی و گمراهی) مستقیم و راست شد» (فیض الاسلام، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۴۷۱). با این توضیح دیگر نیاز نیست به مانند برخی شارحان، معنای هر سه جمله را یکسان دانسته و تنها معنای بسیط انتقال خلافت و حکومت را از آن برداشت کنیم (مدرس وحید، بی تا، ج ۱۰، ص ۹۰). در منهاج البراعه نیز این چنین آمده است: «منظور از این سه عبارت، یک چیز است که اشاره است به ظهور شمس خلافت از مطلع خود که وجود حضرت است» (خویی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۱۸۵).

استخدام استعاره ساختاری نور در عبارت «حَاوَلَ الْقَوْمُ إِطْفَاءَ نُورِ اللَّهِ مِنْ مُصْبِحِهِ...» (معاویه و پیروانش) از راه مکر و حيله در صدد برآمدند که نور خدا را از چراغش خاموش کنند (خطبه: ۱۶۲) نیز به چشم می‌آید. حضرت علی (ع) این بار با استفاده از دو مفهوم حوزه نور یعنی نور و مصباح، برای تشریح جایگاه خودشان استفاده کردند. اینجا وجود حضرت به مثابه چراغ و کانون نور خدا ترسیم شده است. در این صورت، استفاده از ترجمه «معاویه و یارانش خواستند نور خدا را خاموش کنند» (برای نمونه، نک: ارفع، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۵) بسیار حداقلی است.

همچنین در خطبه ۱۷۸ آمده است: «إِنَّمَا مَثَلِي بَيْنَكُمْ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي الظُّلْمَةِ يَسْتَضِيءُ بِهِ مَنْ وَجَّهَهَا» (خطبه: ۱۷۸) همانا من در میان شما چونان چراغ درخشنده در تاریکی هستم، که هر کس به آن روی می‌آورد از نورش بهرمنند می‌گردد. در مواردی هم حضرت علی (ع)، ائمه را به مثابه ستارگان آسمان مفهوم‌سازی کرده‌اند؛ در جمله‌ای از ایشان آمده است: «أَلَا إِنَّ مَثَلَ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) كَمَثَلِ نُجُومِ السَّمَاءِ إِذَا حَوَى نُجْمٌ طَلَعَ نُجْمٌ فَكَأَنَّكُمْ قَدْ تَكَامَلْتُمْ مِنَ اللَّهِ فِيكُمْ الصَّنَائِعُ وَ أَرَائِكُمْ مَا كُنْتُمْ تَأْمَلُونَ» (خطبه: ۱۰۰) آگاه باشید، مثل آل محمد (ص) چونان ستارگان آسمان است، اگر ستاره‌ای غروب کند، ستاره دیگری طلوع خواهد کرد. گویا می‌بینم در پرتو خاندان پیامبر (ص)، نعمت‌های خدا بر شما تمام شده و شما به آنچه آرزو دارید، رسیده‌اید.

در این مثال دنیا به مثابه آسمان و ائمه به مثابه ستاره، مفهوم‌سازی شده است. این مفهوم‌سازی به این دلیل است که اهل بیت (ع) راهنمای نجات آدمیان در بیراهه‌های دنیا می‌باشند. آنان را در ساختار ستارگان آسمان تصویرسازی فرموده و این تنظیر به این جهت است که مردم در راه شناخت و اطاعت خداوند از انوار هدایت آنان بهره‌مند می‌شوند؛ همچنان که مسافر در پی‌موردن راه، از ستارگان آسمان، روشنی و هدایت می‌گیرد (ابن میثم، ۱۳۸۵ش، ج ۳، ص ۸). لذا حضرت تجارب مخاطبان خود مبنی بر چگونگی پیدا کردن مسیرشان را برای تبیین مقام هدایتگری حضرات ائمه (ع) در نظر گرفته است.

در شاهد مثال دیگر، حضرت هدایتگری ائمه (ع) را به مثابه نور ترسیم کرده، می‌فرمایند: «وَبِنَا أَفْجَرْتُمْ عَنِ السِّرَارِ» (خطبه: ۴)؛ و از شب سیاه گمراهی، به سپیده‌دم هدایت رسیدید. در این مورد نیز طلوع از تاریکی و شکافتن ظلمت شب، در نگاشت با حضور مؤثر اهل بیت پیامبر (ص) در از بین رفتن گمراهی قرار گرفته است. فراهیدی ذیل واژه «الْفَجْر» نوشته است: «فجر نور صبح گاهی است. علاوه بر این، به معنای جایی که شکافته شده و آب از آن فوران کند نیز اشاره می‌کند»؛ چنانکه راغب اصفهانی نیز فجر را شکاف زیاد در چیزی معنا کرده است؛ مثل اینکه کسی سدی را باز کند و بشکافد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۱؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۷). همچنین «سرار» را به شب‌های پایان ماه قمری گویند که هلال ماه در آن نمایان نیست (ازهری، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۰۱).

به این ترتیب همانطور که محیط تاریک شکافته می‌شود و هاله نور به آن محیط نفوذ می‌کند، ائمه (ع) نیز به سان نوری هستند که باعث شکافته شدن تاریکی گمراهی مردم شده‌اند. در نمادگردانی جهانی، تاریکی به شرارت، دام، ترس، شقاوت، ذلت و موت توصیف شده است



(شوالیه و گریبان، ۱۳۷۸ش، ج ۵، ص ۶۶۴). در دیگر سخنان حضرت علی (ع)، بارها گمراهی، فتنه، عصر جاهلی و... در ساختار تاریکی معرفی شده‌اند؛ از این نمونه می‌توان به تعبیر حضرت در عبارت «فَالْهُدَىٰ حَامِلٌ وَالْعَمَىٰ شَامِلٌ» (خطبه: ۲) چراغ هدایت بی نور، و کور دلی همگان را فرا گرفته بود» اشاره کرد که از آن استعاره‌های «جاهلیت، تاریکی است» و «پیامبر (ص) نور است» قابل برداشت است. در تعبیری دیگر، امام (ع) فتنه را به مثابه ظلمت مفهوم‌سازی کرده و می‌فرماید: «فَإِنَّ الْفِتْنَةَ طَالَمَا أَغْدَفَتْ جَلَابِيْبَهَا وَأَعَشَّتِ الْأَبْصَارَ ظَلَمَتْهَا (نامه: ۶۵) فتنه‌ها دیر زمانی است که پرده‌های سیاه خود را گسترانده، و دیده‌هایی را کور کرده است».

همچنین در عبارت «بِنَا يُسْتَعَطَى الْهُدَىٰ وَ يُسْتَجَلَى الْعَمَى» (خطبه: ۱۴۴) فراهیدی «عمی» را «عَمِيَّتِ عِيْنَاهُ» و «ذَهَابِ الْبَصْرِ» معنا کرده که همان نابینایی یا از بین رفتن بینایی را بیان می‌دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶۶). از طرفی این کلمه به معنای امر پوشیده و پنهان نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۹۵؛ صعیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۳۶) که بواسطه طلب نور امامت / «یستجلی»، پوشیدگی از بین می‌رود. در انتها باید به عبارت «وَ عِنْدَنَا ... ضِيَاءُ الْأُمْرِ» (خطبه: ۱۲۰) اشاره کرد که دقیقا استعاره نور در آن دیده می‌شود.

## ۲-۱. الگوی استعاری اهل بیت (ع) به مثابه سفر و حرکت

مفاهیم حسی سفر از جمله مسیر، راهنما، بار سنگین، نشانه تشخیص راه در راستای ایدئولوژی‌سازی امامت استفاده شده است. دقت در این حوزه مفهومی بیانگر توجه امام علی (ع) به حوزه‌های تجربی شده مخاطبان است؛ چه آنکه تازیان شهرنشین بواسطه تجارت، و بدویان بواسطه دامداری، غارت و یا به دلیل یافتن محیط مناسب برای زندگی، دائم در کوچ و سفر بودند (برای اطلاع بیشتر درباره اهمیت سفر و راه نزد عرب، رک: شیرزاد، ۱۳۹۸ش، صص ۲۲۳-۱۷۹).

برای مثال در مورد زیر، اهل بیت (ع) به مثابه شاخص، تابلو یا نشانه راه قرار گرفته‌اند: «انظروا اهل بیت نبیکم فالزموا سمتهم و اتبعوا اثرهم فلن یخرجوکم من هدی و لن یعیدوکم فی ردی، فإن لبذوا فالبدوا و إن هضوا فاهضوا و لا تسبقوهم فتضلوا و لا تتأخروا عنهم فتهلکوا. (خطبه: ۹۷) مردم به اهل بیت پیامبرتان بنگرید، از آن سو که گام بر می‌دارند بروید، قدم جای قدمشان بگذارید، آنها شما را هرگز از راه هدایت بیرون نمی‌برند، و به پستی و هلاکت باز نمی‌گردانند. اگر سکوت



کردند سکوت کنید، و اگر قیام کردند قیام کنید، از آنها پیشی نگیرید که گمراه می‌شوید، و از آنان عقب نمانید که نابود می‌گردید».

در عبارت فوق هدایت اهل بیت، به عنوان شاخص معرفی شده است که رهروان باید دقیقاً جا پای آنان گذارند. با این توضیح هدایت ائمه، همچون مکانی تصویرسازی شده که می‌توان از آن خارج شد؛ عقب ماند یا از آن سبقت گرفت. پس در واقع دین هدایتگر به مثابه جاده و اهل بیت راهنمایان راه هستند و مردمان، مسافرانی را مانند که اگر به این راهنمایان توجه کنند از جاده هدایت خارج نمی‌شوند و اگر از آن راهنمایان پیشی گیرند، گمراه می‌شوند و اگر عقب بمانند، هلاک می‌شوند؛ با این توضیح می‌توان گفت مفهوم سفر، پیش مفهوم اطاعت از اهل بیت (ع) قرار گرفته است. (ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۶).

در عبارت «فَإِنْ أَطَعْتُمُونِي فَإِنِّي حَامِلُكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْجَنَّةِ» (خطبه: ۱۵۶) اگر از من پیروی کنید، به خواست خدا شما را به راه بهشت خواهم برد، «امام به مثابه حمل‌کننده بار در راه» توصیف شده است. در این جا بهشت به عنوان مسیر و حضرت به مثابه حمل‌کننده بار، همچنین پیروان به مثابه بار در تناظر قرار گرفته‌اند. سخت و طاقت‌فرسا بودن این مسئولیت، سبب شده حضرت از آن به مثابه بار یاد کند و با گزینش حرف «علی» که نشان‌دهنده استقرار شیء بر حجمی دیگر است، مفهوم حمل بار در واژه حاملکم را برجسته‌تر نماید. انتهای راه «جنه» - که در تفکر عرب همواره مکانی دلخواه بوده است - معرفی شده تا نشان دهد اگر طی مسیر سخت و مشقت‌بار است، اما مقصدی مطلوب دارد. نکته شایان توجه، استفاده از واژه «سبیل» است که در پژوهشی معناسناسانه، نشان داده شده است در صدر اسلام بر راه‌هایی اطلاق می‌شده است که از تعیین خارجی، وضوح و شفافیت برخوردار نبوده و جز با یاری جستن از راه‌بلدان، پیمایش آن‌ها ممکن نبوده است (پاکتچی و شیرزاد، ۱۳۹۸ش، ۹۶-۷۱).

در عبارت «إِلَيْهِمْ نَفِيءُ الْعَالِي وَ بِهِمْ يُلْحَقُ النَّالِي» (خطبه: ۲) با سه نگاشت از حوزه مفهومی سفر مواجهیم؛ «دین» به مثابه راه، «اهل بیت» به مثابه راهنما و «معتقدین و مؤمنین» به مثابه کاروان و مسافران آن. پس همانگونه که اگر مسافران در راه مستقیم گام برداشته و از دستورالعمل‌های راهنما پیروی کنند، به مقصد رسیده و در غیر این صورت، گمراه می‌شوند، به همین ترتیب اگر کسی به رهنمودهای معصومین پایبند باشد، به هدایت رسیده و در غیر این صورت منحرف می‌شود. در عبارت مشهور «نَحْنُ التَّمْرَةُ الْوَسْطَىٰ بِهَا يُلْحَقُ النَّالِي وَ إِلَيْهَا يَرْجِعُ الْعَالِي» (خطبه: ۱۰۹) الگوی راه میانه ترسیم شده است؛ اهل بیت به مثابه نشانه و مسیر خداوندی، در



وسط قرار دارند و افراد نباید عقب و جلو بیافتند (برای تاریخ انگاره وسط، نک: میرحسینی، ۱۳۹۶ش، صص ۴۵-۸۶).

در عبارت مشهور «وَإِنِّي لَعَلِّي لَبَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّي وَ مِنْهَاجٍ مِنْ نَبِيِّي (خطبه: ۹۷) حرکت من بر اساس حجت روشن از جانب پروردگارم و به راه روشن پیامبرم گام می‌زنم» بهره‌گیری از استعاره راه دیده می‌شود. منهاج به معنای راه روشن و آشکار است (ازهری، بی تا، ج ۶، ص ۴۱) که با «من» که بر ابتدای مسیر اشاره دارد، همراه کردند تا خود را به مثابه رونده راه روشنی ترسیم کنند که از پیامبر (ع) آغاز شده است. لذا حضرت، رونده است و پیامبر (ص)، ابتدای غایت. گویا حضرت در صدد القای این مفهوم هستند که مسلمانان برای ادامه مسیر پیامبر (ص)، باید هماهنگ با امام باشند تا به هدایت دنیوی و اخروی دست یابند. با این برداشت، بسیاری از ترجمه‌ها قابل خدشه است؛ برای نمونه: «و آن راه را می‌پویم که رسول خدا گشاده» (شهیدی، ۱۳۸۰ش، ص ۹۰). پس بهتر است به این صورت ترجمه شود: «و آن راهی را می‌پیمایم که نقطه آغاز و مبدأ آن رسول الله (ص) است».

همچنین در تعبیر «وَإِنِّي لَعَلِّي الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ الْأَقْطُفُ لَقَطًا (خطبه: ۹۷) راه من راهی روشن است؛ آن را گام به گام می‌پیمایم و چشم از راه بر نمی‌گیرم» برای تبیین مقام هدایتگری خودشان، هدایت به دین را به مثابه راه و مسیر روشن قرار داده تا نشان دهند پیروی از فرامین آن‌ها، دور از خطا و امور باطل است. از حوزه مفهومی سفر، همچنین باید به این عبارت اشاره کرد: «فَلْيَصْطَدِّقُوا زَائِدًا أَهْلَهُ (خطبه: ۱۵۴) پس باید امام به مردم راست بگویند». رائد به فرستاده و نماینده مردم که برای به دست آوردن جا و مکان برای قوم رهسپار می‌شود، گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۶۹). پس در عبارت فوق، معنای راهنما و نگهدارنده از لغزش و افتادن در بیراهه در مفهوم امامت کدگذاری شده است.

نمونه دیگری که امام به مثابه راهنمای راه در نظر گرفته شده، این عبارت است: «فَأَنْزَلْنَاهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ» (خطبه: ۱۱۹) پس باید در بهترین منازل قرآن، جایشان دهید». در این جا باهم آیی منزل و منازل، حوزه مفهومی حرکت را شکل داده تا از مخاطبان بخواهد اهل بیت را به منازل قرآن وارد سازند و دستورالعمل‌های آن‌ها را همسنگ قرآن قرار داده تا بتوانند از آن‌ها به این طریق راهنمایی بگیرند؛ بنابراین در این تعبیر، برای روشن سازی مقام امامت، دو نوع استعاره به کار رفته است؛ اولاً قرآن به مثابه منزل، قرار گرفته است؛ ثانیاً ائمه (ع) به مثابه ساکنان این منزل.

در عبارت «يَوْمَ عَادَ الْحَقُّ إِلَىٰ نِصَابِهِ وَ انزاحَ الْبَاطِلُ عَن مَقَامِهِ»، حق به آنان به جای اصلی‌اش بازگشت و باطل از جایگاه‌اش دور شد» (خطبه: ۲۳۹) نیز با استعاره مفهومی مواجهیم. این جا میان دو حوزه مفهومی برگشتن و خلافت حضرت علی (ع) نگاشت برقرار شده است. این جمله اشاره به این مطلب است که قبل از خلافت و حکومت حضرت، برخی احکام و قوانین با شرع اسلام مطابقت نداشت؛ بویژه در دوره عثمان، بدعت‌هایی در دین پدید آمد و بنی‌امیه دخل و تصرف‌های ناروایی در بیت‌المال بوجود آوردند. اما با به خلافت رسیدن حضرت، حق به اصل و قرارگاه خود بازگشت. در اینجا حق و باطل جاندارانگاری شده و استعاره هستی‌شناختی پدید آمده است. اما در عبارت «عاد الحق»، امام از طرح‌واره مسیر و حرکت استفاده کرده‌اند.

لازم به ذکر است واژه «نصاب» در اصل به معنای دسته‌کارد است، هرچند معنای اصل آن، اول هر چیز، معیار و مرجع است (قرشی بنایی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۱۰۴۱)؛ گویی حق همچون تیغ‌ای است که از دسته خود جدا شده و اکنون دوباره به آن وصل می‌شود. علاوه بر این با این چینش واژگانی، همزمان این مفهوم هم به ذهن تداعی می‌شود که گویا اهل‌بیت (ع) ساربانانی هستند که وظیفه آنها، هدایت دیگران است تا هرکدام در جایگاه خودش قرار بگیرد.

جدول شماره ۱: نگاشت‌های بین قلمرو مبدأ و مقصد استعاره امامت سفر است.

مبدأ: گمراهی و جهالت	مقصد: هدایت به قرآن/ دین و قرب الهی
مسافران: مسلمانان	مسیر و وسیله: آموزه‌های اهل بیت
سفر: امامت	راهنمای سفر: امام

درباره چرایی استفاده فراوان از قالب سفر و حرکت در تبیین مفهوم امامت باید گفت افزون بر کارایی زیاد آن در انتقال معنا که همه‌زمانی و همه‌مکانی است، این مفهوم برای تازیان عصر صدر اسلام جایگاه بسیار مهمی داشته است؛ چه آنکه برای نقل مکان‌های قبیله‌ای، تجارت و لشکرکشی، ناگزیر به کوچ و سفر بودند. لذا این مفهوم شناخته شده، بهترین قالب برای تصویرسازی گزاره‌های انتزاعی مسأله امامت بوده است.

### ۳-۱. الگوی استعاری اهل بیت (ع) به مثابه حیات و ممات



در برخی تعالیم علوی، نقش روشنگرانه اهل بیت در قالب استعاره ساختاری مرگ و زندگی مفهوم‌سازی شده است: «هُم عَيْشُ الْعِلْمِ وَ مَوْتُ الْجُهْلِ (خطبه: ۲۳۹) آنان حیات علم و مرگ جهل‌اند». همین عبارت با تأکیدی بیشتر در خطبه ۱۴۷ به این صورت تکرار شده است: «فِيهِمْ عَيْشُ الْعِلْمِ وَ مَوْتُ الْجُهْلِ».

از یک سو «علم» و «جهل» با استعاره‌های هستی‌شناختی جاندارانگاری شده و مرگ و زندگی که از اوصاف موجودات زنده‌اند، به کار گرفته شده است. به این ترتیب عیش که مفهومی شناخته شده در عرصه حیات است، برای نقش آگاهی‌بخش ائمه (ع) یا وظیفه آنها در زدودن ابهامات استعاره شده‌اند. به تعبیر دیگر نقش اهل بیت (ع) در آگاهی‌بخشی به مثابه حیات و جایگاه‌شان در از بین رفتن جهل، به مثابه مرگ قرار گرفته است.

شباهتی که بین عیش و موت با وظایف اهل بیت ایجاد شده، به این خاطر است که هر دو با تجربه‌هایی که از زندگی و مرگ داریم، به یک صورت ادراک می‌شوند. وظایف اهل بیت در دانایی مردم به مثابه حیات علم و نقش‌شان در زدودن جهل و کاستی‌های دینی و علمی، مرگ تلقی شده است. در همین راستا ابن میثم بحرانی به درستی در شرح خود چنین نوشته است: «امام (ع) صفت عیش العلم یعنی حیات علم، و مرگ جهل را برای آنان استعاره فرموده است؛ زیرا همان‌گونه که سود بردن از چیزی موكول به وجود آن چیز است، علم و استفاده از آن نیز به وجود آن بزرگواران وابسته می‌باشد. اما اینکه آنها مرگ نادانی و جهل‌اند، برای این است که همان‌گونه که با مرگ شخص شرور، شرّ معدوم و زیان آن، نابود می‌شود، در سایه وجود آنها نیز جهل از میان می‌رود و زیان‌های حاصل از آن معدوم می‌گردد» (ابن میثم، ۱۳۸۵ ش، ج ۳، ص ۳۷۷).

نکته حائز اهمیت دیگر را صاحب الدرّة النجفیّة بیان می‌دارد و با تکیه بر سیاق کلام حضرت، جهل را عدم شناخت پیمان‌شکنان و رهاکننده‌گان قرآن معرفی می‌کند (دنبلی خوبی، بی تا، ص ۱۸۱). بر این اساس، از آنجا که اهل بیت (ع) این دو گروه را به مردم می‌شناسانند، زائل‌کننده جهل محسوب به شمار می‌روند.

در خطبه ۱۳۸ نیز با همین استعاره مواجهیم: «وَ يُحْيِي مَيِّتَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ (خطبه: ۱۳۸) و کتاب خدا و سنت را که مرده است، زنده می‌کند». در این مورد امام زمان (عج) به مثابه طبیبی حاذق ترسیم شده که کتاب خدا و سنت حضرت رسول (ص) را احیا می‌کند؛ پرواضح است که نسبت مرگ به کتاب و سنت، بواسطه مهجور گذاشتن از سوی امت است که آنها را به مثابه مرده

و بدون تحرک درآورده است. اما با ظهور منجی، کتاب و سنت به جایگاه واقعی خودش باز می‌گردد. این اتفاق چون در آینده رخ خواهد داد، لذا برای هیچ یک از مخاطبان ایشان قابل درک نیست؛ به همین دلیل حضرت علی(ع) آن را در قالب طیب، بیمار، مرگ و زندگی که تجربه شده‌اند، ریخته تا مسیر فهم آسان گردد.

#### ۱-۴. الگوی استعاری امام(ع) به مثابه صوت آهسته و ملایم

استعاره ساختاری دیگری که امام علی(ع) برای تبیین مفهوم امامت از آن بهره گرفته‌اند، استعاره هدایت صوت است. در خطبه چهارم آمده است: «وَ كَيْفَ يُرَاعِي النَّبَأَ مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ»؛ آن‌که بانگ بلند را نشنود، آواز نرم چگونه او را بیاگاهاند.

امام در عبارات فوق، راهنمایی‌ها و مقام هدایت‌گری را در ساختار صوت بلند و آهسته که به لحاظ تجربی برای ذهن آشنا ترند، قرار داده‌اند؛ با این توضیح که حضرت از یک سو رهنمودهای خداوند و پیامبر (ص) را در قالب صدای بلند مفهوم‌سازی کرده و راهنمایی‌های خودشان را در قالب صدای آهسته ترسیم کرده‌اند تا بدین‌سان، عظمت و شأن کلام الهی و نبوی را برجسته نمایند. از دیگر سو، مخالفان به گوش‌کر و ناشنوا مفهوم‌سازی شده‌اند. شارحان نیز به این نکته اشاره کرده‌اند: «آن‌ها که فرمان خدا و پیامبر اکرم(ص) را زیر پا گذارده‌اند، چگونه ممکن است سخنان مرا بشنوند؟! در واقع امام علی(ع) قرآن و کلام پیامبر(ص) را به صوت قوی و موعظه‌ها و نصیحت‌های خود را به صوت خفی و ضعیف تشبیه فرموده است. به تعبیر دیگر کسی که سخن خدا را نشنود و به دستورات پیامبر(ص) عمل نکند، چگونه سخن و موعظه‌های مرا می‌شنود؟» (حائری قزوینی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۲۰۹-۲۱۰).

#### ۱-۵. الگوی استعاری اهل بیت(ع) به مثابه منبع و نیرو

حضرت علی(ع) در پاره‌ای موارد، معصومین را به عنوان منبع و سرچشمه معرفی کرده و در واقع از این ساختار برای تعریف مقوله امامت استفاده کرده‌اند. برای نمونه: «فَبَادِرُوا ... مِنْ قَبْلِ أَنْ تُشْعَلُوا بِأَنْفُسِكُمْ عَنْ مُسْتَنَارِ الْعِلْمِ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ» (خطبه: ۱۰۵) و پیش از آن که به خود مشغول گردید، دانش را از معدن علوم استخراج کنید.

«المُسْتَنَارِ الْعِلْمِ»، به معنای محل فوران و ثوران علم است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۴، ص ۲۳۹؛ صبحی صالح، ۱۳۷۰، ص ۲۱۴). بر این اساس، اهل بیت به مثابه منبعی فرض شده‌اند که علم از



آن فوران می‌کند. به این ترتیب، منظور از محل جوشش، وجود خود حضرت است که مقام علمی خودشان را به مخاطبان گوشزد می‌کند. نکته دیگری که باید اشاره کرده اینکه خود علم نیز به مثابه آب تلقی شده است. در جمله آخر با کنار هم قرار دادن حرف جر «من» و «عند» از طرح‌واره مسیر، حرکت و مکان نزدیک استفاده شده تا بر اساس این مفاهیم تجربی شده، شخصیت علمی و دانش فراگیر خودشان را که هیچ‌گاه تمامی ندارد، بیان کند؛ زیرا محل جوشش علم، همواره جاری و ساری است.

امام با تعبیر «من عند اهل» فاصله‌ای بین خود به عنوان مرزنا و مخاطبان به عنوان مسیریما ایجاد کرده، گویا می‌خواهند بفرمایند، علمی که شما دریافت می‌کنید، بخشی از علم و شمه‌ای از آن است. لازم به ذکر است «من» ابتدای غایت، حرکت مسیریما را نشان می‌دهد و بیانگر بخش جداشده‌ای از این علم است و از طرفی واژه «عند»، فضایی نزدیک به مرزنا - یعنی وجود حضرت - را نشان می‌دهد نه دقیقاً خود آن فضا؛ تا بدین طریق این نکته منعکس شود که فراگیران، تنها به بخشی از علوم دست می‌یابند.

نمونه دیگری که در آن از استعاره منبع استفاده شده، این عبارت است: «وَ سَدَّ فَوَّارِهِ مِنْ يَنْبُوعِهِ وَ جَدَّحُوا بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ شَرِبًا وَبَيْئًا» (خطبه: ۱۶۲) و آب را از سرچشمه اش که چون فواره می‌جوشید قطع کنند و آبی را که میان من و ایشان جاری بود، به وبا بیامیزند.

«ینبوع»، چشمه‌ای است که آب از آن فوران می‌کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۸۰) که در اینجا مقصود، علم اهل بیت پیامبر (ص) است (کاشانی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۷۵۶؛ نواب لاهیجی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵۲). «فوار» به معنای شدت جوشش و غلیان است (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۱) که این‌جا به معنای سوراخی است که آب، فوران می‌کند. باهم‌آیی «فواره، ینبوع و شربا» - همه از حوزه مفهومی آب - قابل توجه است. اهل بیت سرچشمه و محل فوران آب تلقی شده‌اند و چون خصیصه بارز آب، حیات‌دهی است؛ لذا ائمه (ع) حیات‌بخش دل‌های تشنه ترسیم شده‌اند که بنی‌امیه با توسل به غضب خلافت، سعی در خشکاندن آن داشتند (نک: ابن‌میشم، ۱۳۸۵ش، ج ۳، ص ۵۳۶).

در این عبارت نیز امام (ع)، در ساختار نیرو مفهوم‌سازی شده‌اند: «اسْتَنْفَرْتُكُمْ لِلْجِهَادِ فَلَمْ تَنْفَرُوا» (خطبه: ۹۷) شما را به جهاد برانگیختم، از جای نجنبیدید. استنفار به معنای گسیل داشتن و سوق دادن است (ازهری، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۵۲)؛ البته به حرکت درآوردنی که خلاف میل طبیعی باشد (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۲، ص ۱۹۴). در این مورد حضرت خود را به مثابه

نیروی محرکی ترسیم کرده‌اند تا آنها که از جهاد اعراض می‌کردند را به جهاد بخواند. پس در این جا اجبار مخاطبان توسط حضرت به تجربه حسی نیروی محرک فرا برده شده است؛ گویا انسان بین دو نبرد قرار گرفته و از سوی یکی، به سمت دیگری رانده می‌شود.

### ۱-۶. الگوی استعاری اهل بیت (ع) به مثابه ساختمان و امور مستحکم

در سازوکارهای استعاری، گاه ساختمان‌ها، بناها و نیز اجزای تشکیل‌دهنده آن‌ها از جمله حوزه‌های مفهومی مبدأ به حساب می‌آیند (بیدادیان، ۱۳۹۵ش، ص ۴۸). واژه‌های استحکام، خانه، طبقه و در ورودی و خروجی، مفهوم مبدأ برای سازماندهی مفهوم امامت قرار داده شده‌اند که مواردی از آن در فرازهایی از نهج‌البلاغه قابل مشاهده است.

برای نمونه حضرت، ائمه (ع) را در ساختار ابواب قرار داده، می‌فرماید: «نَحْنُ الشَّعَائِرُ... وَالْأَبْوَابُ وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتَ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا فَمَنْ أَتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سُمِّيَ سَارِقًا» (خطبه: ۱۵۴) ما اهل بیت پیامبر، چونان پیراهن تن او هستیم ... و درهای ورود به آن معارف، می‌باشیم؛ باید که از درها به خانه‌ها درآیند، هر کس نه از در به خانه درآید، دزدش خوانند. در این مورد حضرت از حوزه مفهومی ساختمان برای تبیین مقام علمی اهل بیت استفاده کرده‌اند؛ به گونه‌ای که در حوزه مفهومی مبدأ، علم به عنوان ساختمانی است که ائمه درهای ورود و خروج آن به شمار آمده‌اند. لذا به اعتقاد حضرت «هر کس جز از در خانه وارد شود، دزد است» را در تناظر با به دست آورد علم از طریق غیر از ائمه قرار داده و چنین علمی را ناقص برمی‌شمرند.

در استعاره‌ای دیگر آمده است: «وَإِنَّمَا الْأَيُّمَةُ قُؤَامٌ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ» (خطبه: ۱۵۲) جز این نیست که امامان از سوی خدا، امر آفریدگان او را به سامان آورند. در این مورد برای تبیین مفهوم اعتماد به ائمه (ع)، از واژه قوام استفاده شده است؛ به معنای چیزی که بوسیله آن، ساختمان ثابت و برپا داشته می‌شود (رک: راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۷۱).

افزون بر این در عبارات بسیاری، اهل بیت به مثابه ستون تعریف شده‌اند که خود، زیرمجموعه استعاره مفهومی ساختمان است. برای نمونه: «هُم دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ وَوَلَايَةُ الْإِعْتِصَامِ بِهِمْ» (خطبه: ۲۳۹). آنان ستون‌های استوار اسلام، و پناهگاه مردم می‌باشند. در جمله اول، «دعائم/ ستون ساختمان» به عنوان مفهوم مبدأ و نقش حفاظت و صیانت از دین توسط ائمه (ع)، مفهوم مقصدی است که در تناظر با تجربه انسان از ساختمان قرار گرفته است؛ لذا همانطور که ساختمان بدون ستون نگه‌دارنده، فرو می‌ریزد، دین اسلام نیز بدون ائمه در معرض نابودی است.



در جمله دوم با طرح‌واره‌ای دیگر آن‌ها را به سان «ولائج / خانه و پناه‌گاهی» قرار می‌دهد که محل حفاظت دینداران است. ابن ابی الحدید درباره این واژه نوشته است: «هي الموضع يدخل إليه و يستتر فيه و يعتصم به» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۳۱۸). پس تا اینجا حضرت با توجه به استعاره ساختمان در گام اول، ائمه را محافظ اسلام، و در گام دوم مأمین مسلمانان تصویرسازی می‌کند تا با به خدمت گرفتن تجربه و شناخت مخاطبان، نقش محافظتی آن‌ها را تبیین کند.

در عبارت «عَلَى الْإِمَامِ... إِقَامَةُ الْحُدُودِ عَلَى مُسْتَحِقِّهَا» (خطبه: ۱۰۵) احکام و دستورات الهی چون مصالح ساختمانی و اهل بیت (ع) به مثابه سازنده این ساختمان در نظر گرفته شده است. در عبارت «يَجْمَعُ أَقَامَ الْحِنَاءَ ظَهْرَهُ وَ أَذْهَبَ اِرْتِعَادَ فَرَائِصِهِ» (خطبه: ۲) دین به سان ساختمان متزلزل و در حال فرو ریختن ترسیم شده که اهل بیت این کجی و تزلزل را برطرف می‌کنند. نمونه‌ای دیگر از این نوع استعاره، عبارت «أَيُّنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنا» (خطبه: ۱۴۴) است: کجایند کسانی که پنداشتند که راسخان در علم آنهاست، نه ما اهل بیت. کلمه راسخ به معنای ثابت و نهایت استواری است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۴، ص ۱۲۶). «الراسخ فی العلم» به معنای «الذی دخل فيه دُخُولًا ثابتًا» است (رک: ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۷۵). در مفهوم مبدأ، شیء فرو رفته در زمین قرار دارد؛ به گونه‌ای که در کمال استواری در زمین استوار شده است. در مفهوم مقصد نیز ثبات و پایداری در علم که خود این مفهوم از ریز استعاره‌های «علم به مثابه زمین» و «اهل بیت به مثابه میخ یا ستون فرو رفته در آن» بهره گرفته شده است.

### نتایج تحقیق

امامت و اهل بیت (ع)، یکی از مطالب تکرارشونده و پربسامد در نهج البلاغه است. تمرکز بر این گزاره‌ها، نشان می‌دهد اکثر قریب به اتفاق آن‌ها با زیرساختی استعاری توصیف شده‌اند؛ به عبارت دیگر، اکثر تعاریف و تشریح خصوصیات مربوط به امامت و اهل بیت (ع)، ریشه در حوزه‌های ملموس‌تر نشأت گرفته از تجارب روزمره دارد. بر این پایه، با استعاره‌های مفهومی مختلفی از جمله استعاره‌های هستی‌شناختی، جهت‌ی و ساختاری در نهج البلاغه مواجهیم که نوشتار حاضر تنها بر مورد اخیر تمرکز داشت.

حضرت علی (ع) بواسطه جایگاه خود به عنوان نخستین امام، با بهره‌گیری از مفاهیم متعلق به حوزه‌های معنایی فوق، استعاره‌هایی ساخته و بدین‌سان، آموزه‌های خود را هرچه رساتر به



مخاطبان خویش منتقل کرده است. به عبارت دیگر امامت را در قالب یک تجربه کاملاً ملموس، بازنمایی کرده است.

علت بهره‌گیری از این سرشت استعاری که در سطح اندیشه و فراتر از سطح زبان رخ می‌دهد، به چند جهت بود: نخست جایگاه و شأن والای اهل بیت (ع)؛ دیگر آنکه معنای اصطلاحی امامت در حال ساخت‌یافتگی و اوصاف اهل بیت (ع) در حال تبیین بود؛ نکته سوم آنکه تمامی مردمان بویژه آنها که در صدر اسلام زندگی می‌کردند، به این ساده‌سازی در فهم احتیاج مبرم داشتند.

حوزه مبدأ استعاره‌های ساختاری که بر پایه آن، نگاشت‌ها با مفهوم امامت و اهل بیت (ع) پدید آمده است عبارتند از: «نور و روشنایی، سفر و حرکت، حیات و ممات، صوت آهسته و ملایم، منبع و نیرو، ساختمان و امور مستحکم». از حدود ۱۶۹ استعاره ساختاری امامت در نهج البلاغه، بیش از همه از ساختار نور و همچنین حرکت و سفر استفاده شده است. پس از آن، حوزه مفهومی حیات و ممات، کاربرد زیادی داشته است.

انتخاب حوزه‌های مبدأ، به شرایط زیستی، اجتماعی و فرهنگی عربستان مربوط است؛ از جمله اهمیت سفر و کوچ در زندگی قبایلی و جنگ‌هایی که رخ می‌داد؛ و یا ارجمندی نور و خورشید که ظلمت شب و ندیدن اجسام را از بین می‌برد. نتیجه آنکه این بهره‌گیری از قوه شناخت مخاطب خلاقیت حضرت علی (ع) در ساخت استعاره‌ها را نمایان می‌سازد؛ چیزی که یافته‌های زبان‌شناسان شناختی جدید به تازگی مطرح کرده‌اند. یافته‌هایی که نشان می‌دهد برقراری پیوند میان حوزه مبدأ و مقصد، موجب سهولت در درک مفاهیم انتزاعی و ناشناخته می‌شود؛ از این‌رو توجه به استعاره‌های مفهومی، افق جدیدی را در امر فهم، ترجمه و شرح نهج‌البلاغه بوجود می‌آورد.

### کتاب‌نامه:

#### نهج البلاغه.

آقا جمال خوانساری، محمد (۱۳۶۶ش)، شرح بر غرر الحکم، تهران: دانشگاه تهران.

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار، قاهره: دار الکتب.

ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابراهیم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.



- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۸۵ش)، *شرح نهج البلاغه*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ارفع، سیدکاظم (۱۳۷۸ش)، *ترجمه روان نهج البلاغه*، تهران: فیض کاشانی.
- ازهری، محمد بن احمد (بی تا)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- ایمانیان، حسین؛ نادری، زهره (۱۳۹۲ش)، «استعاره‌های جهتی نهج البلاغه از بعد شناختی»، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ۴، صص ۷۳-۹۲.
- براتی، مرتضی (۱۳۹۵ش)، «بررسی استعاره مفهومی نور در قرآن کریم با رویکرد شناختی»، *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، شماره ۲۳، صص ۵۹-۳۹.
- بیدادیان، فهیمه (۱۳۹۵ش)، «بررسی استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در صحیفه سجادیه»، *زبان و شناخت*، شماره ۱، صص ۳۱-۶۱.
- پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمد حسن؛ شیرزاد، محمد حسین (۱۳۹۸ش)، «معناشناسی تاریخی و فرهنگی سبیل در قرآن کریم»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۶۵، صص ۶۹-۷۱.
- توکل نیا، مریم؛ میرحسینی، یحیی؛ حسومی، ولی الله (۱۳۹۹ش)، «دراسة تحليلیة حول الاستعارات المفاهيمیة عن الحياة بعد الموت فی نهج البلاغه»، *دراسات حدیثه فی نهج البلاغه*، شماره ۷: (صص ۹۵-۱۱۰).
- توکل نیا، مریم؛ میرحسینی، یحیی؛ حسومی، ولی الله (۱۳۹۷ش)، «کارکرد استعاره‌های مفهومی در تبیین مفهوم خدا در نهج البلاغه»، *پژوهش‌های نهج البلاغه*، شماره ۵۸، صص ۱۸۹-۱۷۱.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم.
- حاجی بابایی، مجید (۱۳۹۱ش)، «رویکردی تاریخی به تحول مفهوم خلافت در عصر خلفای سه‌گانه»، *فصلنامه پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، شماره ۸، صص ۷-۲۷.
- حائری قزوینی، سید محمدکاظم (۱۳۸۱ش)، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: مطبعة عمر منیمه.
- حسینی، مطهره؛ قائمی نیا، علی رضا (۱۳۹۶ش)، «استعاره مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم»، *فصلنامه ذهن*، شماره ۶۹، صص ۲۷-۵۲.
- خوئی، میرزا حبیب الله (۱۳۵۸ش)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تهران: مکتبه الإسلامیة.

دنبلی خوبی، ابراهیم بن حسین (بی تا)، *دره النجفیه فی شرح نهج البلاغه*، بی جا: بی نا.

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.

شوالیه، ژان؛ آلن، گربران (۱۳۷۸ش)، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایل، تهران: جیحون.

شهیدی، سیدجعفر (۱۳۸۰ش)، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

شیرزاد، محمدحسن (۱۳۹۸ش)، *کاربرد الگوهای انسان‌شناسی حمل و نقل در تفسیر قرآن کریم*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

صبحی صالح (۱۳۷۰ش)، *فرهنگ نهج البلاغه*، ترجمه مصطفی رحیمی‌نیا، تهران: انتشارات اسلامی.

صعیدی، عبدالفتاح (۱۴۱۰ق)، *الافصاح فی فقه اللغة*، قم: مکتب الاعلام.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، قم: دار الهجرة.

فیض الاسلام اصفهانی، سیدعلی نقی (۱۳۸۱ش)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران: فقیه.

قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۸۷ش)، *قاموس القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کاشانی، ملافتح الله (۱۳۷۸ش)، *تنبيه العافلين و تذکره العارفين*، تهران: انتشارات پیام حق.

کوچش، زلتان (۱۳۹۴ش)، *استعاره در فرهنگ جهانی‌ها و تنوع*، ترجمه نیکتا انتظام، تهران: سپاه‌رود.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۷ش)، *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰ش)، *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک (۱۳۹۷ش)، *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*، ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی، تهران: آگاه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

مدرس وحید، احمد (بی تا)، *شرح نهج البلاغه*، قم: خیام.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵ش)، *پیام امام امیرالمؤمنین (ع)*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

میرحسینی، یحیی (۱۳۹۶ش)، «تاریخ انگاره امت وسط و مقایسه آن با برساخت‌های معنایی واژه»، *مجموعه قرآن پژوهی و تاریخ انگاره‌ها*، به کوشش فرهنگ مهرش، تهران: پژوهشکده قرآن و عترت.

نزهت، بهمن (۱۳۸۸ش)، «نماد نور در ادبیات صوفیه»، *مطالعات عرفانی*، ش ۹، صص ۱۵۵-۱۸۴.

نواب لاهیجی، محمد باقر بن محمد (۱۳۷۹ش)، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد مهدی جعفری، تهران: میراث مکتوب.

Lakoff, George Johnson, Mark (1980); *Metaphors We live by*; Chicago: The University Of Chicago Press.

Feldman, e.g. and Narayanan, S. (2004); *Embodied meaning in a neural theory of language*. Brain and Language, 89, No 2, p: 385–392.

Grady, J. E. (2007); “Metaphor”, in *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, ed. Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens, Oxford: Oxford University Press.

### **Bibliography:**

Nahj al Balāghah.

Amodi, S, (1423), Ebkar al-Afkar, Cairo: Dar al-Ketab.

Arfa', K, (1378), Easy Translation of Nahj al Balāghah, Tehran: Faiz Kashani.

Azharī. M, (Nd), Tahdhīb al-Lughah, Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

Barati, M, (2015), Examining the Conceptual Metaphor of Light in the Holy Quran with a Cognitive Approach, *Literary Criticism and Stylistic Researches*, No. 23: (pp. 39-59).

Bidadiyan, F, (2016), The Study of Conceptual Metaphors and Conceptual Schemas in Sahifa Sajjadih, *Journal of Language and Cognition*, No. 1: (pp. 31-61).

Chevalier, J, Gheerbrant, A, (1999), Dictionnaire des symboles, Translated by Sudabah Fazaeli, Tehran: Jeihun.

Danbali Khoei, I, (Nd), Durrat al Najafiyah in the Commentary on Nahj al Balāghah.

Faiz al-Islam Esfahani, A, (1381), Translation and Explanation of Nahj al Balāghah, Tehran: Faqih.

Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1410 ), Al'Ein, Qom: Dar al Hijrah.

Feldman, J, Narayanan, S. (2004), Embodied meaning in a neural theory of language. Brain and Language, 89(2): 385–392.

Ghaemi nia, A, (2011), Cognitive Semantics of the Qur'an, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.

Grady, J, (2007), “Metaphor”, in *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, ed. Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens, Oxford: Oxford University Press.

- Haeri Qazvini, M, (1381), Commentary on Nahj al Balāghah, Beirut: Omar Monaimeneh.
- Haji Babaei, M, (2013), A Historical Approach to the Evolution of the Concept of Caliphate in the Age of Three Caliphs, , Journal of Islamic History Research, No. 8, (pp. 27-7).
- Hosseini, M, Ghaemi nia, A, (2016), The Conceptual Metaphor of Divine Mercy in the Holy Qur'an, Journal of Mind (Zehn), No. 69: (pp. 27-52).
- Ibn Abi al-Ḥadīd, (1404), Sharḥ-u Nahj albalāghah. Qom: Āyatullāh Mar‘ashī Najafī Library.
- Ibn Maitham al-Bahrani, (2006), Commentaries on Nahj al Balāghah, Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Ibn Manzūr, (1993), Lisān al- ‘Arab, Beirut: Dar al-Sādir.
- Ibn Sayyidah, (2000), Al Muhkam va al Muhit al 'A'zam. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Imanian, H, Naderi, Z, (2013), Directional Metaphors of Nahj al Balāghah from the Cognitive Dimension, Journal of Nahj al Balāghah, Vol. 4: (pp. 73-92).
- Johari, I, (1986), Al-Sihah Taj al-Lugha, Beirut: Dar al-'Elm.
- Kashani, M (1999). Tanbeh Al Ghafilin, Tehran: Payam Haq Publications.
- Khansari, M, (1987), Commentary of Agha Jamal Khansari to Ghurar al-Hikam and Durar al-Kalim. Hussein Urmavi. Tehran: University of Tehran.
- Khoei, M, (1400), Minhaj al-Bara'a fi Sharh Nahj al Balāghah, Tehran: Islamic Library.
- Kovecses, Z, (2014), Metaphor in Global Culture and Diversity, translated by Nikta Entezam, Tehran: Siyahrud.
- Lahiji, F, (2004), Gohar Murad, Tehran: Sayeh Publishing.
- Lakoff, G, Johnson, M, (2017), Metaphors We Live by, Translated By Jahanshahi Mirza beigi, Tehran: Aghah.
- Lakoff, G, Johnson, M (1980), Metaphors We live by; Chicago: The University Of Chicago Press.
- Majlesi, M, (1403), Bihar al Anwar, Beirut: Al Wafa Foundation.
- Makarem Shirazi, N, (1996), Payam Amir al Mu'minin, Tehran: Darul Kitab al-Islamiyya.
- Mirhoseini, Y, (2016), Ummah Vasat: History of the Idea and Its Comparison with the Semantic Constructions of the Word, In the Collection of Qur'an Studies and the History of Idea, By Farhang Mehrvash, Tehran: Research Institute of the Qur'an and 'Etrah.

- Modarres Vahid, A, (Nd), Commentary on Nahj al Balāghah, Qom: Khayyam.
- Mostafavi, H, (1981), Al Tahqiq fi Kalamat al Qur'an, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Nawwab Lahiji, M, (2000), Commentaries on Nahj al Balāghah, Tehran: Mirath Maktob.
- Nozhat, B, (2009), The Symbol of Light in Sufi Literature. Journal of Mystical Studies. No.9. (pp.155-184).
- Pakatchi, A, Shirzad, M, Shirzad, M, (2018), Historical And Cultural Semantics of Sabil in the Holy Qur'an, Journal of Historical Studies of the Qur'an and Hadith, No. 65: (69-71).
- Qurashi Banabi, A, (2008), Qamus al-Qur'an, Tehran: Dar al Kitab al Islamiyya.
- Rāghib Iṣfahānī, (1991), Mufradāt Alfāz al-Quran, Beirut: Dar al-Alam.
- Saeidi, A, (1989), Al-Afsah fi Fiqh al-Lughga, Qom: Maktab al-E'lam.
- Shahidi, J, (1380), Translation of Nahj al Balāghah, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Shirzad, M, (2018), The Application of Anthropological Models of Transportation in the Interpretation of the Holy Qur'an, Doctoral Dissertation in the Sciences of the Qur'an and Hadith, Under the Guidance of Dr. Ahmad Pakatchi, Imam Sadiq University (AS).
- Sobhi Saleh, (1370), Farhang Nahj al Balāghah, translated by Rahimi nia, Tehran: Islamic Publications.
- Tavakolnia, Mirhoseini, Hassoumi, (1399), Life After Death in Nahj al Balagha; Conceptual Metaphor Analysis, Journal of Dirasat Haditha fi Nahj al Balāghah, No. 7 (pp95-110).
- Tavakolnia, Mirhoseini, Hassoumi, Mousavi, (1397), The Function of Conceptual Metaphors In Explaining the Concept of "God" in Nahj al-Balagha, Journal of Nahj al Balāghah, No. 58 (pp 171-1189).





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۱۳۸-۱۱۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244512.3773



20.1001.1.20083211.1402.17.1.5.4

## صورت‌بندی خطبه‌های مقمّصه و فدکیه با تکیه بر الگوی ون دایک

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۲  
مقاله برای اصلاح به مدت ۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

حسن مجیدی\*  
طاهره میرزاده\*\*

### چکیده

تئون آی ون دایک؛ زبان‌شناس هلندی در حوزه گفتمان‌شناسی انتقادی، مطالعاتی در زمینه‌های مختلف اجتماعی انجام داد و با ارائه الگوی نظری - ایدئولوژیکی‌اش، رویکردهای ایدئولوژیکی گفتمان و کارکردهای مختلف اجتماعی - شناختی را تعریف کرد. هدف پژوهش حاضر، کشف راهبردها و کارکردهای مختلف گفتمانی در دو خطبه مقمّصه از خطبه‌های حضرت علی(ع) و خطبه فدکیه حضرت زهرا(س) است تا هویت‌شناسی و واکاوی ساختاری شوند. از این رو، سعی بر آن است تا با روش اجتماعی - شناختی ون دایک پیش رود. رهیافت اولیه چنین می‌نماید، علی بن ابیطالب و فاطمه (علیهما السلام) در کلام خویش با روش‌های انسجام، گزینش واژگانی مناسب، برجسته‌سازی نکات مثبت گروه خودی و نکات منفی گروه دشمن و استناد به متون قابل اعتماد و قبول اذهان عموم مخاطبان خویش سخن‌پردازی کرده‌اند. کارکردهای کنش کلامی در مقایسه با کنش غیرکلامی با پویایی و جهت‌دهی کلامشان و شریک‌سازی مخاطبان در راستای اهداف خطبه‌هایشان نقش‌آفرینی کرده است. همچنین، رعایت قالب و ترتیب رایج در خطبه‌های اسلامی که ایشان در خطبه‌های خویش رعایت کردند، منجر به هژمونی، هویت‌دهی و انسجام کلامشان شده است.

### واژگان کلیدی

گفتمان‌شناسی انتقادی، انسجام، هژمونی، ون دایک، خطبه‌های اسلامی.

\* دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (نویسنده مسئول) H.majidi@hsu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. nashet20@yahoo.com

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.



## طرح مسئله

زبان به عنوان مهم‌ترین وسیله ارتباطی بشر از ابتدای حیات بوده و در هر وهله زمانی حیات بشر، خود را با اشکال مختلف نمایان ساخته است. پیش از آنکه پیشرفت‌های زندگی مدرن عصر کنونی، زمینه ارتباط بین بشر را قوی و دچار تغییر سازد، گفتمان خطابه و مناظرات مختلف در این امر نقش آفرینی می‌کردند. از آنجا که عامه مردم اهل کتاب و مطالعه نبودند، به مجامع عمومی همچون مساجد و میدان‌های شهر می‌آمدند تا به سخن خطابه‌سرایان گوش کنند و از آن‌ها بهره ببرند (شیخ احمد، ۱۳۹۳، ص ۱۲).

خطابه در لغت به معنی ایراد سخن در برابر فرد یا گروه است (زمخشری، ۱۹۵۳، ص ۱۴؛ جابر المری، ۲۰۱۲، صص ۱۸-۱۹) و در اصطلاح صناعتی است علمی که به وسیله آن گوینده، شنونده را به سخن خود اقناع و بر منظور خویش ترغیب می‌کند تا در آن سخن برایش تصدیق حاصل شود (ارسطو، ۱۹۵۹، ص ۹؛ عالمی، ۱۳۸۹، ص ۱۱). فارابی نیز معتقد است:

«آنگاه که خطیب قصد رسیدن به هدفش و سیاست نیکویی در کارهایش کند، سیرت‌های مردم را برمی‌انگیزد، اخلاقشان را جلا می‌دهد و حالشان را تغییر می‌دهد» (أبوزهره، ۱۹۳۴، ص ۱۱).

براین اساس، خطابه‌ها را باید در زمره آثار برجسته ادبی در درجه بالای بیانی تعریف کرد. هر گفتمان با یک سری ابعاد روانی ذهن، جامعه و محیط شکل‌گیری آن، اهداف، محتوا، شگردهای بیانی خاص به وجود می‌آید که در این راستا، نقش بسیاری از نظریه‌های زبانی-ادبی و... قدرت تحلیل و درک بهتری را به پژوهش می‌بخشند. در میان تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان گفتمانی، آنچه در پژوهش حاضر مورد تأکید است، نظریه تئون ون دایک (۱۹۹۸) است. همچنین یکی از مباحث و مؤلفه‌های اصلی که تحلیل گفتمان به آن می‌پردازد، موضوع هویت و هویت‌بخشی است که هر گفتمان به نوعی در پی ارائه تصویری واضح از جایگاه و موقعیت خویش، همراه با شناسه‌ای خاص است. تا جائیکه، لاکلا و موف، دو نظریه‌پرداز دیگر تحلیل گفتمان انتقادی؛ گفتمان را با هویت‌بخشی آن چنین تعریف می‌کنند:

«ما عملی را مفصل‌بندی می‌نامیم که رابطه‌ای میان عناصر برقرار نماید، به گونه‌ای که هویت آن‌ها به عنوان نتیجه عمل مفصل‌بندی اصلاح شود. کلیت ساختمند حاصل از عمل مفصل‌بندی را گفتمان می‌نامیم» (Laclau & Mouffe, 1985, p.105).

تحلیل گفتمان انتقادی با تکیه بر زبان‌شناسی نقش‌گرا معتقد است که میان متن و زمینه متن (شرایط اجتماعی)، رابطه‌ی تعاملی وجود دارد و بافت متن از بافت موقعیت تأثیر می‌پذیرد. یکی از متون گفتمانی که با جهان خارج رابطه‌ی ارگانیک و مستقیم دارد (شاملی و عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱). تحلیل گفتمان انتقادی با رویکرد نوین و گرایش بین‌رشته‌ای علاوه بر ساختار و صورت متن، کارکردهای اجتماعی متن را نیز بررسی می‌کند و با نگاهی انتقادی، روابط پنهان قدرت و فرایندهای سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک موجود در متن را از طریق بلاغت، نحو و بافت موقعیتی و بینامتنی بررسی نموده و تقابل‌های گفتمانی را ترسیم می‌کند (زودرنج و اربطی مقدم، ۱۴۰۰، چکیده).

ون دایک نیز از دو قطب مثبت و منفی در راستای نظریه‌ی گفتمانی خویش سود جسته است. همچنین با ارائه‌ی مؤلفه‌های مختلف کلامی و زبانی، عرصه را برای تحلیل متون؛ به ویژه متون دینی گشوده است. بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف توسعه‌ای-کاربردی در تلاش است تا خطبه‌ی مَقَمَّصه از نهج البلاغه و خطبه‌ی فدکیه حضرت زهرا(س)، به عنوان دو خطبه‌ی برجسته‌ی بلاغی در بیان حق و دفاع از آن را با نظریه‌ی گفتمان ون دایک و روش تحلیل-محتوایی واکاوی منظورشناسانه کند. با توجه به آنچه در بالا ذکر شد، برخی سؤالات ذهن را به خود مشغول ساختند و ضرورت انجام آن را سبب شدند. سؤالات تحقیق به شرح زیر می‌باشند:

- ۱- کیفیت گزینش واژگانی در دو خطبه‌ی مورد پژوهش چگونه در انسجام گفتمان‌ها تأثیر گذاشته است؟
- ۲- نقش ایدئولوژیکی سیاسی-اجتماعی در هر کدام از دو خطبه چگونه ارزیابی می‌شود؟
- ۳- عملکرد علی بن ابیطالب و فاطمه علیهماالسلام در برجسته‌سازی گروه خودی در مقابل گروه دشمن خویش چگونه بوده است؟

### پیشینه تحقیق

این مقاله با بهره‌گیری از نظریه‌ی ون دایک به مقایسه و بررسی خطبه‌های مَقَمَّصه از مولا علی(ع) و خطبه‌ی فدکیه از حضرت زهرا(س) می‌پردازد و از آنجا که پژوهشی مستقل با هدف گفتمان‌شناسی انتقادی دو خطبه‌ی مَقَمَّصه و فدکیه براساس الگوی ون دایک صورت نگرفته است، این پژوهش سعی بر ارائه‌ی یک پژوهش مستقل است. بر همین اساس، پژوهش‌هایی که بیش‌ترین قرابت موضوعی را به مقاله حاضر دارند، به شرح زیر هستند:

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل متن‌شناسی خطبه شقشقه براساس نظریه کنش‌گفتاری سرل» به این نتیجه رسیدند که کنش‌گفتاری اظهاری در خطبه، بیش‌ترین بسامد را داراست؛ زیرا امام علی(ع) در خطبه مورد پژوهش، سعی بر شرح و گزارش ماجرای سقیفه می‌باشد و بر این امر اصرار دارد که حکومت حق ایشان بوده که غضب شده است، بنابراین کنش‌گفتاری با هدف و مقصود گوینده سخن در خطبه متناسب و همگون است (نجفی ایوکی و همکاران، ۱۳۹۶).

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل خطبه فدکیه براساس نظریه کنش‌گفتاری» پس از بررسی خطبه به این نتیجه رسید که کنش‌های اعلامی و بیانی در آن بسیار و گویا تلاش حضرت زهرا(س) احیای سنت و پیامبر(ص) و تبیین احکام و دستورات اسلام بوده است (داودآبادی فراهانی، ۱۳۹۵).

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان‌شناسی گزیده‌ای از سرودهای ملی کشورهای جهان» طبق الگوی نظری ون دایک واکاوی کرده و نتیجه حاصل از پژوهش، پرسامدترین نقش‌های گفتمانی را متعلق به توصیف و ندا و کم‌بسامدترین کارکردها را متعلق به انذار و تسلی یافته‌اند (مهرپرور و همکاران، ۱۳۹۳).

پژوهشی تحت عنوان «ارزیابی نظریه‌های انسجام و پیوستگی متن: به سوی چارچوبی برای ارزیابی خوانش‌پذیری در سطح گفتمان» نظریات مختلف گفتمانی را مورد ارزیابی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که تلقی تمام نظریات گفتمانی در مورد انسجام و پیوستگی متن یکی نبوده است و کامل‌ترین و کاربردی‌ترین نظریه گفتمانی در راستای انسجام متن به نظریه کینچ و ون‌دایک و دانش اختصاص دارد که با کاربردی ساده و کامل جهت تولید و ارزیابی خوانش‌پذیری در سطح گفتمان ارائه می‌شوند (گلشائی، ۱۳۹۲).

### ۱. نظریه‌شناسی ون دایک

تئون آی ون دایک، از نظریه‌پردازان هلندی در حوزه زبان‌شناسی است که با مطالعه‌های بسیاری در حوزه‌های نژادپرستی، بافت زبانی وایدئولوژی، کتاب ایدئولوژی و گفتمان را ارائه داد. الگوی نظری ون دایک، چارچوبی اجتماعی-شناختی را در حوزه گفتمان انتقادی قرار داد. سه بعد اصلی را در مفهوم گفتمان در نظر می‌گیرند: ۱- کاربرد زبان، ۲- برقراری ارتباط میان باورها که همان جنبه شناختی را شامل می‌شود، ۳- تعامل در موقعیت‌های اجتماعی.

ون‌دایک بر این باور است که بین ساختارهای گفتمان و ساختارهای اجتماعی رابطه مستقیمی وجود ندارد و آنها همیشه به‌واسطه شناخت فردی و اجتماعی به یکدیگر مرتبط

می‌شوند و شناخت، حلقه گمشده بسیاری از مطالعات زبان‌شناسی انتقادی و تحلیل گفتمان انتقادی است. از این‌رو، او مثلث «جامعه - شناخت - گفتمان» را ارائه می‌دهد (Van Dijk, 2001, p. 98).

در عین حال که ون‌دایک به شناخت اهمیت زیادی می‌دهد، معتقد است به دلیل اینکه اساساً ماهیت گفتمان، کلامی است؛ گفتمان نیازمند پایه صرفاً زبان‌شناختی نیز هست. در مثلث ون‌دایک گفتمان در مفهومی گسترده، به رویداد ارتباطی اطلاق می‌شود که شامل تعاملات گفتاری، متن نوشتاری، حرکات بدن، تصاویر و سایر دلالت‌های نشانه‌شناختی است. منظور از شناخت در اینجا شناخت فردی و اجتماعی، باورها، اهداف و ارزش‌یابی‌ها، احساسات و سایر ساختارهای ذهنی یا حافظه، بازنمایی‌ها یا فرایندهای مرتبط با گفتمان و تعامل است؛ و بالاخره جامعه، هم تعاملات رودررو و موقعیتی خرد محلی را در برمی‌گیرد و هم ساختارهای کلان سیاسی، اجتماعی، جهانی که براساس گروه و روابط گروهی (چون سلطه و نابرابری) تعریف می‌شوند، مانند جنبش‌ها، نهادها، سازمان‌ها، فرایندهای اجتماعی، نظام‌های سیاسی و ویژگی‌های انتزاعی‌تر جوامع و فرهنگ‌ها را در مطالعات بعدی (Van Dijk, 1998 & 2000) با بهره‌گیری از همین مثلث چندرشته‌ای، نظریه‌ای چندرشته‌ای برای ایدئولوژی ارائه می‌کند و معتقد است مفهوم ایدئولوژی با روان‌شناسی اجتماعی و شناختی، جامعه‌شناسی و تحلیل گفتمان سر و کار دارد. چنین می‌توان برداشت که تأکید ون دایک بر نقش و جایگاه معرفت در تحلیل انتقادی گفتمان، همراه با ارتباطات و تعاملات اجتماعی است و با برقراری ارتباط میان سه مفهوم گفتمان، معرفت و اجتماع، ترکیبی را ایجاد کرد که مبنای رویکرد اجتماعی-شناختی گردید. منظور ون دایک از گفتمان در اینجا معنای عام یک رویداد ارتباطی، نظیر ارتباط رو در رو، متون نوشتاری، ایما و اشارات، حرکات دست و سر و بدن، تصاویر، طرح صفحه بندی و جنبه‌های نشانه - شناختی مرتبط با دلالت معنایی است (سلطانی، ۱۳۸۴، صص ۵۹-۵۸).

براین اساس، نظریه ایدئولوژیکی ون دایک، تحلیل گفتمان را در چهار رکن اساسی معرفی می‌کند؛ زیرا از دیدگاه او، طرفداران یک ایدئولوژی در عرصه‌های مختلف از این چهار رکن بهره می‌گیرند. این چهار رکن فقط در نزاع‌های گروهی و تعامل با گروه‌های مخالف به کار گرفته نمی‌شود، بلکه غالباً آنگاه که درباره خود و دیگران فکر می‌شود نیز خودآگاه یا ناخودآگاه، همین چهار اصل بر تفکرات، احساسات و رفتارمان حاکم است (van dijk, 2000, p43). این چهار رکن عبارتند از:

- بیان و تأکید بر اطلاعاتی که حاوی نکات مثبت درباره ما (خودی) است.
  - بیان و تأکید بر اطلاعاتی که حاوی نکات منفی درباره آنها (دیگری) است.
  - توقیف و رفع تأکید از اطلاعاتی که حاوی نکات منفی درباره ما (خودی) است.
  - توقیف و رفع تأکید از اطلاعاتی که حاوی نکات مثبت درباره آنها (دیگری) است
- (حامدی شیروان و زرقانی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۴).

این چهار رکن را می‌توان به دو رکن کلی‌تر تبدیل کرد: توصیف مثبت گروه خودی و اعضای آن و توصیف منفی گروه مقابل یا دشمنان و مخالفان. یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین کارکردهای ایدئولوژیکی زبان استفاده از راهکار مثبت‌نمایی «خود» و منفی‌نمایی «دیگران» است و اساس آن بر پایه همان مربع ایدئولوژیکی بنا نهاده شده است که پیش‌تر بدان اشاره شد. این راهکار، سطوح مختلف گفتمان همچون واژگان و نحو و ساختارهای کلان معنایی را مانند انتخاب موضوع در برمی‌گیرد. روش‌شناسی تحلیل و پایگاه داده‌های این پژوهش در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی انجام شده است. برای پی بردن به لزوم این نوع تحلیل، ابتدا باید به بیان نحوه کارکرد ایدئولوژی در گفتمان نظری بیندازیم. در تعریفی بی‌طرفانه و خنثی که ون‌دایک (۲۰۰۲) از ایدئولوژی ارائه می‌دهد، ایدئولوژی می‌تواند مثبت یا منفی باشد. ایدئولوژی در حالت منفی سازوکار مشروعیت بخشی به سلطه محسوب می‌شود و در حالت مثبت برای مشروعیت بخشی به مقاومت در برابر سلطه و نابرابری‌های اجتماعی به کار می‌رود که ایدئولوژی‌های فمینیستی و ضدنژادپرستی از این جمله‌اند (Van Dijk, 2002, p.13).

در حالت منفی، سلطه از طریق ایدئولوژی در گفتمان بازتولید می‌شود. فرایند بازتولید در دو مرحله صورت می‌گیرد: فرایند تولید گفتمان که هژمونی وارد زبان می‌شود، روی ساختارهای زبانی تأثیر می‌گذارد و فرایند درک گفتمان که هژمونی اذهان مخاطبان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان، ۱۱۰). بازتولید سلطه در گفتمان به‌طور روزمره و نامحسوس صورت می‌گیرد به‌گونه‌ای که کاملاً طبیعی و قابل قبول به نظر می‌رسد، در ناخودآگاه مردم جای می‌گیرد و بدیهی فرض می‌شود. بنابراین تعریف ون‌دایک در تحقیقات خود از ابزارهای روش‌شناختی ذیل استفاده می‌کند:

- ۱- استدلال: که باید ارزیابی منفی از واقعیت را به دنبال داشته باشد.
- ۲- معانی بیان: برجسته کردن اغراق‌آمیز کنش‌های منفی "دیگران" و کنش‌های مثبت "ما" از قبیل حسن تعبیرها، تکذیب‌ها، قصور در بیان کنش منفی "ما".



۳- سبک واژگان: انتخاب کلماتی که مستلزم ارزیابی‌های منفی یا مثبت است (واژه‌هایی دارای بار معنایی خاص).

۴- قصه‌گویی: گفتن رویدادهای منفی به گونه‌ای که انگار فرد، خود آن را تجربه کرده است و نیز گفتن ویژگی‌های منفی رویدادها به گونه‌ای که پذیرفتنی باشد.

۵- تاکید ساختاری بر منش‌های منفی "دیگران" در تیتراها، خلاصه‌ها و دیگر قلمروهای طرح متن (گزارش‌های خبری) و ساختارهای انتقالی نحو جمله (اشاره به عوامل منفی در شاخص‌ها و موقعیت‌های موضعی).

۶- نقل قول از شواهد، منابع و کارشناسان معتبر مثلا در گفتگوهای خبری (ون دایک؛ ۱۳۷۸، صص ۹۱-۹۳). ون دایک در چارچوب تحلیلی خود هشت سطح را معرفی می‌کند: عنوان، پیش‌انگاره‌ها و اشاره ضمنی، جزئیات و سطح توصیف، انسجام، ترادف و دگرگویی، مثال، تصاویر و گزاره‌ها. به نظر ون دایک این هشت سطح در مربع ایدئولوژیک عمل می‌کنند:

کنش کلامی	بازنمایی صوری	کارکرد گفتمانی
کنش غیرکلامی		
ترتیب، شکل	بازنمایی معنایی	
انسجام		
انسجام کلی		
تلویحات، مفاهیم ضمنی، پیش‌فرض‌ها، ابهام‌ها	بازنمایی کاربردی	
سبک		
رتوریک		
طرح‌واره		

جدول شماره ۱: الگوی نظری تحلیل گفتمان انتقادی ون دایک.

## ۲. تحلیل اجتماعی - شناختی خطبه‌ها

اکنون در ذیل صورت‌بندی کلام علی (ع) و حضرت زهرا (س) در خطبه مَقْمَصَه و فدکیه با تکیه بر الگوی ون دایک مورد بررسی قرار می‌گیرد:

## ۲-۱. بازنمایی صوری

علم دلالت صوری در حوزه معنانشناسی تصویر جای دارد و بر خلاف واژگان طبیعی از واژگان تصویری ساختگی و مصنوعی پیروی می‌کند؛ واژگانی که منطق و علمای ریاضی سازنده آن‌ها هستند (وان دایک، ۲۰۰۰، ص ۳۷). با این وجود واژگان طبیعی و مصنوعی تصویری، در برخی وجوه با یکدیگر شباهت دارند. بازنمایی صوری با مجموعه‌ای از جملات کنشی خواه کلامی و خواه غیر کلامی، ترتیب و قالب گفتمانی معین، در گفتمان‌ها نمود می‌یابند.

کارکرد صوری در گفتمان نتیجه دانش و آگاهی قبلی خواننده است که با بهره‌مندی از آن اطلاعات پیشین، پی به برخی از جملات خواهد برد. مثلاً؛ به هنگام زلزله برخی از خانه‌ها فرو ریخت؛ خواننده با توجه به دانش قبلی خویش نسبت به پیامدهای زلزله پی می‌برد که زلزله باعث خرابی خانه‌ها شده است (گلشائی، ۱۳۹۲، ص ۳۷). از این رو، کارکردهای صوری خطبه‌ها با برخی استعارات و توصیف‌های ادبی ایراد شده‌اند که خواننده با توجه به درک خود از برخی واژگان و عبارات‌ها که در عرف و تفکر عمومی ریشه معنایی خاصی دارند، پی به معنای اصلی آن‌ها می‌برد. مثلاً در خطبه مَقْمَصَه امام علی (ع) خود را به محور آسیاب (در مرکز حکومت) تشبیه کرده است: «إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَا». ترجمه: او می‌داند که جایگاه من نسبت به حکومت اسلامی، چون محور آسیاب است، به آسیاب که دور آن حرکت می‌کند. در این جمله، مولا علی (ع) خود را مرکز آسیاب یا سنگ آسیاب در مقابل آسیاب یا حکومت تشبیه کرده‌اند. برخی تشبیهات و استعاره‌ها دارای تصاویر ادبی و عامیانه‌ای هستند. معمولاً خواننده در برابر این نوع تشبیه‌ها و استعاره‌ها و... نیاز به قدرت تصویرپردازی دارند تا به روش استنتاج پی به مفهوم کلام ببرند. بر این اساس، منظور از سنگ یا مرکز آسیاب، وجود مبارک حضرت علی (ع) به عنوان استوارترین مرکز در امر حکومت است؛ اینکه آسیاب با وجود قطب آسیاب به چرخش می‌آید. اگر میان گزاره‌های متن خلأیی وجود داشته باشد، خواننده یا مخاطب ناگزیر به کارگیری فرایندهای استنتاج بیش‌تری خواهد بود که این امر سبب دشواری بیش‌تر درک متن می‌گردد (گلشائی، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

از این رو، ضمیر «ها» در «منها» به مرجع محذوف «خلافة» برمی‌گردد. مرجع نه در این جمله و نه جمله پیشین آن، که جملات اولی مقدمه خطبه امیرالمؤمنین (ع) هستند، ذکر نشده است. چراکه صاحب گفتمان، مخاطب خویش را دانا دانسته و این نوع، حذف مرجع در کلام



در دلالت صوری نظریه ون دایک جای دارد که استنتاج خواننده را می‌طلبد؛ در گزاره «ها» در فهمش ابهام وجود دارد.

از سویی دیگر، کلام خود را برابر مخاطب منکر با لفظ *إِنَّ*، تقدم لام بر خبر و جمله اسمیه بودن، به کار برده است؛ چراکه این روش بر تأکید کلام می‌افزاید و اقناع مخاطب را تسریع می‌بخشد. همچنین، کلام مولا علی (ع) در خاتمه خطبه: «تِلْكَ شِقْشِقَةٌ هَدَرَتْ ثُمَّ قَرَّتْ». ترجمه: این کلام شعله‌ای آتش بود که از دل زبانه کشید و فرو نشست. «شِقْشِقَةٌ» استعاره مکنیه است که با حذف کنش‌گر کلام یا سخنان مولا (ع) همراه است و با بازنمایی صوری، تجسم و روش استنتاج از سوی خواننده قابل درک خواهد بود.

گاهی دو جمله متشکل از گزاره‌هایی ارائه می‌شود که جمله دوم هیچ هم‌پوشانی صوری با جمله اول ندارد، در حالی که کل عبارت دارای انسجام است؛ زیرا جمله دوم خواننده را بر آن می‌دارد تا جمله اول را با روش استنتاج درک کند (گلشائی، ۱۳۹۲، صص ۳۷-۳۸). مانند این بخش از کلام حضرت زهرا (س): «عِنْدَ السَّاعَةِ يَحْسِرُ الْمِبْطُلُونَ وَ لَا يَنْفَعُكُمْ إِذْ تَنْدُمُونَ». ترجمه: در آن ساعت و آن روز اهل باطل زیان می‌برند، و پشیمانی به شما سودی نمی‌رساند.

در این جمله، اهل باطل و اینکه چه کسانی‌اند، مشخص نیستند و مخاطب در وهله اول تصویر کافران و اهل بدکاری در ذهنش مجسم می‌شود. بانوی اسلام (س) در گفتمان خویش ابتدا اهل باطل و عاقبت آنان را در روز قیامت شرح داده و سپس در جمله بعدی با ضمیر «کُم» یا «شما» آنان را معرفی کرده است. با وجود اینکه برخی گزاره‌ها با شگرد کارکرد صوری، ابتدا نیاز به استنتاج دارند؛ اما در جملات بعدی ابهامش رفع می‌شود. بنابراین، کلام حضرت زهرا (س) با درگیر ساختن ذهن مخاطب و رفع ابهام کردن، به نوعی وی را در گفتمان خویش شریک ساخته است.

«و لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ وَ كَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ، وَ يُحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ». ترجمه: و برای هر خبری قرارگاهی است؛ پس خواهید دانست که عذاب خوارکننده بر سر چه کسی فرود خواهد آمد و عذاب جاودانه که را شامل می‌شود. در اینجا نیز حضرت (س) ابتدا از قرارگاه هر خبر گفته‌اند که ذهن مخاطب را برای درک مفهوم قرارگاه هر خبر به سمت روش‌های استنتاجی دلالت صوری می‌کشاند و در ذهنشان تصاویری از آن‌ها را نقش می‌دهد که سرانجام با تکمیل شدن کلام حضرت (س)، ابهام از گفتمان رفع می‌شود. از این رو، خواننده یا مخاطب با روش



استنتاج سعی در درک «و لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَفَرٍّ» می‌کند و در نهایت، در جمله دوم با عذاب خوارکننده و عذاب جاودانه هم‌پوشانی می‌شود.

## ۲-۲. کنش کلامی

در تحلیل جملات یک متن، می‌توان الگوهای متفاوت یک جمله را مورد ارزیابی قرار داد. برخی از جملات متعدی‌اند؛ اینگونه که از حیث معنایی متعدی‌اند نه از لحاظ لفظی. به کارگیری افعال متعدی نیز جهت تأکید به کار می‌روند (شکرانی و همکاران، ۱۳۹۰، صص ۱۰۴-۱۰۵). مثلاً: فعل‌های «يَعْلَمُ، سَدَلْتُ، طَوَيْتُ، يَلْقَى و...» در مقدمه خطبه مقمصه متعدی‌اند و غیر از ارائه معنای خود و عمل فعل از سوی فاعل، کنش‌گر مفعول را نیز درگیر ساخته و بر تأکید کلام خویش می‌افزایند. از سویی دیگر، گاهی انتخاب واژگانی کلام مولا علی (ع) در راستای کلام کنشی بوده است. «فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحَجِي». ترجمه: صبر را بر این دو خردمندانه‌تر دیدم. فعل دیدن، متعدی است و از سویی دیگر، در مفهوم فعل انتخاب کردن قرار گرفته است و عبارت «أَنَّ صَبْرًا...» در تأویل به مصدر «صَبْرًا» در نقش مفعول فعل واقع شده است و سه کنش‌گر (فعل، فاعل و مفعول) در این جمله وجود دارد.

فعل دیدن نیز در معنای «دانستن» برای انتقال معنای «درک صبر» به کار رفته است و فعل و انفعال نزد سه کنش‌گر غیرحسی صورت گرفته که این امر نیز در کنش‌پذیری و تاثیرگذاری بر کلام نقش به‌سزایی دارد. همچنین، بهره‌جویی از افعال متکلم - خواه منفرد و خواه جمعی - سبب کنش کلامی و درگیر ساختن مخاطب با متن گفتمان می‌شوند. فزون بر اینکه همشینی حرف سفیر «ص»، و استخدام حروف حلقی «ع، ه، ح» و استفاده از حرکات قوی چون ضمه و همچنین تشدید، بر مؤثر و کارآمد بودن جمله افزوده است، مانند این بخش‌ها از کلام مولا علی (ع): «فَلَمَّا تَهَضَّتْ بِالْأَمْرِ نَكَّتْ طَائِفَةٌ وَ مَرَقَتْ أُخْرَى وَ قَسَطَ آخِرُونَ». ترجمه: اما آنگاه که به پاخاستم و حکومت را به دست گرفتم جمعی پیمان شکستند و گروهی از اطاعت من سرباز زده از دین خارج شدند و برخی از اطاعت حق سر بر تافتند.

«فَسَدَلْتُ دَوَهَا ثَوْبًا، وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا، وَ طَفِقْتُ أَرْتَمِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَدَّاءَ أَوْ أَصِيرَ عَلَى طَخِيَّةٍ (ظَلَمَةَ) عَمِيَاءَ». ترجمه: در برابر آن (خلافت) پرده‌ای افکندم و پهلو از آن تهی نمودم و پیوسته در این اندیشه بودم که آیا با دست بریده (نداشتن یار و یاور) حمله کنم! یا بر این تاریکی کور، صبر نمایم. «سَدَلُ» بر وزن عَدَلُ است و در اصل به معنای چیزی را از بالا به پایین به



گونه‌ای که آن را بپوشاند، است. «سَدَلْتُ» به این مفهوم است که آن را رها کردم و چیزی بر آن فرو افکندم (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲۷).

«کشح» بر وزن «فَتَح» به معنای پهلوی است. «طَوَى عَنْهُ عَنْهُ كَشْحَهُ» کنایه از بی‌اعتنایی و صرف نظر کردن از چیزی است. «جذاء»: به معنای شکسته است. «طَيْحَة»: به معنای تاریکی و ظلمت و گاهی به معنای ابرهای نازک است و «طحیاء»: به معنای شب تاریک و کنایه از خلافت و حکومت جامعه در دوران تاریک است.

امام علی با کاربرد واژگان بالا سعی نموده تا کناره‌گیری و روی برگردانی خویش را از امر خلافت که حق وی بوده به ترسیم بکشد و از واژگانی نیکو برای انتقال مفهوم خود بهره ببرد؛ ضمیر متصل «ها» در جملات بالا به واژه «خلافت» در جملات قبلی بازمی‌گردد. اما اوج مفهوم در کاربرد همان گزینش فعل متعددی «سدل» است که مفهوم روی گردانی و بی‌اعتنایی به خلافت را در همان ابتدای جمله بازگو می‌کند و سایر واژگان ضمن تأکید و تشریح بیشتر به کار رفته‌اند. کارکرد بکارگیری اشیاء مادی و فیزیکی - السدل و الکشح - بر خواننده و شنونده، القای پیام به شکل محسوس و رسا است، به گونه‌ای که خود آن را لمس نماید و با تمام وجود آن را درک نماید، گویی که خود آن را تجربه می‌نماید.

همان‌طور که در شاهد‌های بالا دیده می‌شود، حجم بالای فعل‌های متکلم وحده زیاد است و این امر در تأکید کلام تأثیرگذار است. از سویی دیگر، امام علی (ع) مخاطبان خود را در خطبه و گفتمان خویش مورد کنش قرار نداده و معمولاً از ضمیر غایب برای شرکت آنان در گفتمان بهره جسته است؛ چراکه این امر سبب حاشیه‌رانی گروه غیرخودی یا دشمن می‌شود و ضمیر متکلم وحده سبب برجسته‌سازی خود و گروه خودی می‌شود. شایان ذکر است که تمام بازنمایی‌ها و کارکردهای اجتماعی نظریه ون دایک، در راستای هژمونی گفتمان و اقناع مخاطب مورد استفاده قرار می‌گیرند. همچنین تعجب و ابراز شگفتی از دیگر کنش‌های کلامی است که دلالت بر عاطفی بودن دارد. مانند این بخش از کلام مولا علی (ع): «فَيَا لَللَّهِ وَ لِلشُّورَى!». ترجمه: شگفتا! پناه بر خدا از این شوری. سپس، حضرت علی (ع) در ادامه این ابراز شگفتی را شرح می‌دهند. «فَصَعَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِنِّهِ وَ مَالِ الْآخِرِ لِصِهْرِهِ». ترجمه: در آن شورا یک نفر (= سعد بن ابی وقاص) به خاطر کینه‌ای که در دل داشت به من رأی نداد و دیگری (= عبدالرحمن عوف) به برادرزنش (= عثمان) تمایل نشان داد.

حضرت زهرا(س) در خطبه فدکیه، علاوه بر کاربرد افعال متکلم وحده و جمع، به وفور از ضمیرهای خطاب نیز جهت تأکید گفتمان‌ش بهره جسته است.

به این صورت که با دخالت گروه دشمن در کلام خویش، سعی در تأکید اوصاف منفی آنان و رسیدن به هدف گفتمان‌ش، داشته است. برای نمونه به این بخش‌های کلامی ایشان، اشاره می‌شود: «و أنتم فی رفاهیة من العیش، وادعون فاکهون آمنون، تترَبصون بنا اللواتر، وتتوکلون الأخبار و تُنصون عند التزال و تفرزون من القتال». ترجمه: و این در هنگامه‌ای بود که شما در آسایش زندگی می‌کردید، در مهد امن بی‌نیازی بودید و در انتظار به‌سر می‌بردید تا ناراحتی‌ها ما را دربرگیرد و گوش به زنگ اخبار بودید و هنگام جنگ عقبگرد می‌کردید و به هنگام نبرد فرار می‌نمودید.

«ایها بنی قیلة! أهضم ثراث ابي و أنتم بمرأى منى و مسمع و مُنتدى و مجمع، تلبسکم الدعوة و تشمکم الخبرة و أنتم ذوو العَدَدِ و العُدَّةِ و الأداة و القوة و عندکم السِّلَاحُ و الجُنَّةُ توافیکم الدعوة فلا تُجیبون، و تأتیکم الصرحة فلا تُغیثون و أنتم موصون بالکفاح». ترجمه: ای پسران قیله - گروه انصار آیا نسبت به میراث پدرم مورد ظلم واقع شوم در حالی که مرا می‌بینید و سخن مرا می‌شنوید، درحالی که شما دارای انجمن و اجتماعید، صدای دعوت مرا همگان شنیده و از حالم آگاهی دارید و دارای نفرت و ذخیره‌اید، و دارای ابزار و قوه‌اید، نزد شما اسلحه و زور سپر هست.

همان‌طور در مثال‌ها مشاهده می‌شود، کنش کلامی حضرت زهرا(س) چنین می‌نماید که با خطاب قرار دادن و ذکر اوصاف منفی گروه دشمنان سعی در تأکید و برجسته‌سازی گفتمان خویش دارد. این درحالی است که حضرت علی(ع) خلاف این امر را در کلام یا گفتمان خویش استفاده کرده است و روش کلام کنشی ایشان با ضمیر متکلم وحده برای بیان خود و ضمیر غایب برای ذکر دشمنان بوده است تا نقش دشمنان را کم‌رنگ جلوه دهد. بنظر میرسد کنش متکلمان با در نظر گرفتن جایگاه و شخصیت متکلم و مخاطب، موقعیت زمانی و مکانی خطبه، مجموعه دانایی، باورها و پندارهای خود و جهان بینی مخاطب و نوع مخاطبان که برخی خود را داعیان و الگودهندگان خطوط فکری جامعه میدانستند، متفاوت است.

## ۲-۳. کنش غیر کلامی

جملاتی نیز وجود دارند که مقابل جملات کنشی قرار می‌گیرند. طوری که جملات حالت سکون، آرامش و در عین حال برقراری ارتباط بین دو پدیده دارند، درحالی که در جملات کنشی تحرک، تب و تاب و جریان کار وجود دارد (شکرانی و همکاران، ۱۳۹۰، صص ۱۰۵). از این رو



کنش غیرکلامی در متن خطبه‌های «مقمصه» و «فدکیه»، یافت نشده است و کلام دو حضرت (ع) دارای جوش و خروش کنشی با تحرک و پویایی هستند.

به عنوان مثال به فراز از خطبه مقمصه عنایت گردد: «أما والذي فلق الحبة، وبرء النسمه، لولا حضور الحاضر و قيام الحجّة بوجود الناصر، و ما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم، ولا سعب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها». و در فرازی دیگر، کلام دخت پیامبر (علیهما السلام) چنین بر گوش و جان مخاطب غافل طنین انداز شده و نواخته است: «أيها الناس! إعلموا أنني فاطمة و أبي محمد، أقول عوداً و بدءاً، و لا أقول ما أقول غلطاً، و لا أفعل ما أفعل شططاً، لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تعزوه و تعزوه تجذوه أبي دون نساءكم، و آخا ابن عمي دون رجالكم، و لنعم المعزى إليه صلى الله عليه و إليه. فبلغ الرسالة صادعاً بالندارة، مائلاً عن مدرجة المشركين، ضارباً ثبجهم، اخذاً بأظامهم، داعياً إلى سبيل ربه بالحكمة و المؤعظة الحسنة، يئف الأضنام و ينكث الهام، حتى اهزم الجمع و لؤا الدبر». نظریه کنش‌گفتاری در تحلیل گزاره‌های دینی کارآمد است. این کارآمدی به خوبی در تحلیل گزاره‌های «خطبه فدکیه» قابل مشاهده است. هر دو حضرت با کنش‌های اظهاری خود، درصدد بیان حقایق دین و اعلام احکام و دستورات شرع اسلام بوده‌اند. با بیان متقن و بلیغ و به زبان همان قوم سخن می‌گویند و مخاطبین از شرایط مفروض در بافت پیرامونی آگاهند. حضرت خود را معرفی می‌کنند. این کلام هم، به زبان رایج عربی آن زمان بوده و مفاهمه به خوبی صورت می‌گرفته است (داوودآبادی فراهانی، ۱۳۹۵، ص ۶۵).

## ۴-۲. ترتیب و شکل

خطبه دارای عناصر سه‌گانه‌ای است، از جمله: خطیب یا پیام‌رسان، خطبه یا گفتمان و مخاطب. از این رو، برای هر کدام از این عناصر، ویژگی‌هایی وجود دارد که خطبه را شکل می‌دهند. خطیب به عنوان عنصر اساسی شکل‌دهی خطبه باید دارای صفات زیر باشد: مطالعه وسیع در زمینه‌های مختلف، حافظ آیات قرآن کریم و احادیث نبوی شریف و تراث تاریخی، زبان و گفتاری سالم، آگاه به علم نحو و بلاغت، صدایی رسا و دارای سیرت و اخلاقی نیکو (جاحظ، بی‌تا، ص ۳۴۱). متن اصلی که هدف خطیب را دربر دارد، جهت قانع کردن مخاطب است و این امر از خلال واژگان و عبارات متناسب با جو خطبه، شرایط خاص و اقتضای حال مخاطب و

رعایت وحدت موضوع ایراد می‌شود. از این رو، این بخش مهم خطبه نباید با سخنان غیرضروری ذهن مخاطب را به گمراهی و ملالت کشاند.

پایان خطبه نیز زیباترین بخش خطبه را خواهد داشت، در صورتی که خطیب از هنر زیبای ادبی و کلامی خود و در راستای متن اصلی خطبه بهره جوید. طوری که از هدف و محتوای اصلی خطبه دور نشود (جاحظ، بی‌تا، صص ۱۴-۱۵). از سویی دیگر، مقدمه و پایان خطبه، مهم‌ترین بخش‌های خطبه محسوب می‌شوند؛ زیرا مقدمه پل ارتباطی به ما بعد یا متن اصلی و پایان خطبه حافظ محتوای ماقبل است که این امر سبب اقناع مخاطب در دریافت پیام خطبه می‌شود (صیادی‌نژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۵۸). خطبه یا گفتمان که مرکز قرار دارد، از سه قسم به وجود می‌آید: مقدمه، متن اصلی یا هدف، پایان.

مقدمه از مهم‌ترین عناصر خطبه است که زمینه را جهت آماده‌سازی خطبه فراهم می‌سازد. از این رو باید از ویژگی‌های زیر پیروی کند تا نیکو به گوش مخاطب بنشیند: شروع زیبا با نام خداوند متعال و صلوات بر محمد و آل محمد (ص)؛ چراکه این سنت پیامبر در خطبه‌خوانی بود و اگر کسی در ایراد خطبه‌اش نام خداوند متعال را نمی‌آورد بر خطبه‌اش نام «بتراء» می‌نهادند، همانند خطبه‌های «زیادبن ابیه» و «والی فارس» (صیادی‌نژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۵۸). خطبه مقمّصه با قسم بر خداوند متعال آغاز گشته است «أما والله لقد تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ». ترجمه: هان! به خدا قسم ابوبکر پسر ابوقحافه جامعه خلافت را پوشید؛ در حالی که خطبه فدکیه با حمد و سپاس خداوند متعال آغاز گشته است «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أُنْعَمَ وَ لَهُ الشُّكْرُ عَلَى مَا أَلْمَمَ». ترجمه: حمد و سپاس خدای را بر آنچه ارزانی داشت، و شکر او را در آنچه الهام فرمود.

مقدمه خطبه فدکیه برخلاف خطبه مقمّصه از حجم بیشتری برخوردار است که شامل: حمد و سپاس خداوند، توحید، نبوت، استناد به قرآن کریم، ایمان، احکام الهی، بیان حق و... است. از این رو، مقدمه خطبه فراگیرنده تمام هدف و مضمون متن اصلی خطبه است که آن را شرح می‌دهد. شایان ذکر است که خطبه مقمّصه از وسط سخنرانی حضرت علی گرفته شده است و یقیناً ایشان نام خدا را آورده اند، ولی سید رضی - گردآورنده نهج البلاغه - بخشی از خطبه را اخذ نمودند.

خطبه باید دربرگیرنده موضوع اصلی باشد و هدف خطیب را تبیین کند. در نهایت دارای جملاتی کوتاه و پذیرا باشد تا گوش مخاطب از ادامه خطبه خسته و ملول نگردد (جابرالمری، ۲۰۱۲، ص ۱۴). مقدمه خطبه مقمّصه با جملاتی کوتاه در وصف، اوصاف والای امام است که



ذکر اوصافی در جهت حق ولایت و جانشینی رسول خدا(ص) هستند و محتوای اصلی خطبه را در بطن گفتمان به خود اختصاص می‌دهد.

«أَنَّ حَلِيَّ مِنْهَا حَلُّ الْقَطْبِ مِنَ الرَّحَى، يَتَحَلَّدُ عَنِّي السَّبِيلُ، وَ لَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ، فَسَدَلْتُ ذُوهَا ثَوْبًا وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا. وَ طَفَقْتُ أَرْتَعِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدٍ جَدَاءَ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ، يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَ يَشِيْبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَ يَكْدُخُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ. فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبْرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى، وَ فِي الْحَلْقِ شَجَا، أَرَى تُرَائِي تَهْبًا، حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ، فَأَدْلَى بِهَا إِلَى فُلَانٍ بَعْدَهُ». ترجمه: من در گردش حکومت اسلامی همچون محور سنگ‌های آسیابم (که بدون آن آسیا نمی‌چرخد). سیل‌ها و چشمه‌های (علم و فضیلت) از دامن کوهسار وجودم جاری است و مرغان (دور پرواز اندیشه‌ها) به افکار بلند من راه نتوانند یافت! پس من ردای خلافت را رها ساختم و دامن خود را از آن پیچیدم (وکنار گرفتم) در حالی که در این اندیشه فرو رفته بودم که با دست تنها (با بی‌یاوری) به پا خیزم (و حق خود و مردم را بگیرم) و یا در این محیط پر خفقان و ظلمتی که پدید آورده‌اند صبر کنم؟ محیطی که پیران را فرسوده، جوانان را پیر و مردان با ایمان را تا واپسین دم زندگی به رنج و می‌دارد. سرانجام دیدم بردباری و صبر به عقل نزدیک‌تر است، لذا شکیبائی و رزیدم ولی به کسی می‌ماندم که خاشاک چشمش را پر کرده و استخوان راه گلویش را گرفته، با چشم خود می‌دیدم میراثم را به غارت می‌برند تا اینکه اولی به راه خود رفت (و مرگ دامنش را گرفت) بعد از خودش خلافت را به پسر خطاب سپرد.

جملات کوتاه و دربردارنده موضوع و هدف اصلی خطیب هستند که بسیار بلیغ ایراد شده‌اند. همچنین تشبیه علوم مختلف به سیل و تشبیه خویش به سرچشمه علوم یا سیل‌ها و تشبیه افکار والای خویش به اوج گرفتن پرندگان، نیز از کلام بلیغی همچون کلام علی(ع) تراوش می‌کند. تشبیه‌های بالا، به انتخاب واژگان درخور فضایل امام(ع) جهت برجسته‌سازی ویژگی‌های مثبت خود در برابر ویژگی‌های منفی گروه غیرخودی یا دشمن اشاره دارد؛ چراکه بارمعنایی کلام را تقویت می‌سازند. از سویی دیگر، انسجام، تشبیهات در ارائه تصویر روشنی از کلام و توصیف‌های زیبا؛ مقدمه خطبه را برای دنبال کردن ادامه آن جذاب ساخته‌اند. این جملات در مقدمه، صبر و شکیبایی را در برابر حق ولایتی که از ایشان گرفته شد، دربر دارند.

با توجه به دریای علم امام(ع) و معرفت حضرت زهرا(س)، حافظ قرآن کریم و احادیث نبوی بودنشان، معرفت به میراث‌های تاریخی، بلاغت و فصاحت کلام، داشتن سیرت نیکو و فضایل اخلاقی والا به عنوان اسوه‌گان جهان اسلام؛ نمونه بارز و برجسته خطبه‌سرایان هستند و

کلامشان به دل مخاطب می‌نشیند. با توجه به رعایت ترتیب و شکل گفتاری خطبه‌سرایی، اصل اول گفتمان را بهره‌مند بوده‌اند؛ چراکه گفتمانی سریع به مرحله‌ی هژمونی می‌رسد که صاحبش با داشتن اوصافی والا نزد همگان مورد پذیرش باشد. این خود قدرت است؛ مفهوم قدرت یکی از مفاهیم اساسی و پرکاربرد در تحلیل گفتمان انتقادی است؛ چراکه شکل‌گیری هر گفتمان تنها از طریق اعمال قدرت میسر است (فاضلی، ۱۳۸۳، ص ۹۳).

یک فرد هر قدر بتواند با قدرت بیشتری به عرصه گفتمان وارد شود یا اینکه دارای قدرت بسیار باشد، بهتر می‌تواند سخن خود را هژمونی و تثبیت کند. بر این اساس، علی و فاطمه (علیهماالسلام) در ارائه کلام خویش از جنبه قدرت و استحکام کلامی خطابه‌سرایی کردند، هر چند به حق خویش نرسیدند اما کلامشان با قدرت شگرفی در ذهن و جان مخاطبان‌شان جای گرفت.

## ۲-۵. بازنمایی معنایی

گفتمان، صورتی از کنش‌ها و تعامل‌های اجتماعی است که در بافت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مختلف رخ می‌دهند؛ بافت‌هایی که شرکت‌کنندگان در آن فقط گوینده و خواننده (=صاحب گفتمان و مخاطب) صرف نیستند؛ یعنی معنا توسط نویسنده و خواننده تولید و درک می‌شود (Van Dijk, 1998, p.6). گفتمان زمانی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و... محسوب می‌شود که یک فعالیت خاص از موارد ذکر شده، در موقعیت خودش انجام شود و از ویژگی‌های متن، یعنی سبک یا انتخاب واژگانی، صورت، طرح کلی و موضوع، ویژگی‌های موقعیتی، نقش شرکت‌کنندگان و اهداف و ایدئولوژی‌های آن‌ها برخوردار است (Van Dijk, 2000, p.33).

براساس نظریه گفتمان ون دایک، مجموعه‌ای از باورهای مشترک بین اعضای گروه‌های اجتماعی خودی و گروه‌های اجتماعی غیرخودی یا دیگری وجود دارد و سبب ایدئولوژی خاص هر گروه در ارائه گفتمان‌شان واقع خواهند شد. حضرت علی(ع) نیز در خطبه مقمصه، برای هژمونی گفتمان خویش نزد مخاطبان‌ش از ایدئولوژی باورها و علاقه عمومی گروه خودی و غیرخودی، بهره جسته است و با گزینش بی‌تی از شعر اعیسی، سعی بر این امر کرده است:

شَتَّانَ مَا یَوْمِی عَلِی کُورِهَا      وَ یَوْمَ حَیَّانَ دَحَی جَابِرِ



ترجمه: مرا با برادر جابر حیّان چه شباهتی است؟ من همه روز را در گرمای سوزان کار کردم و او راحت و آسوده در خانه بود.

امام(ع)، علاوه بر توجه به علایق عمومی جهت هژمونی و دستیابی به هدف؛ اقناع مخاطب خویش، از انسجام معنایی کلام نیز دور نشده و شعری را انتخاب کرده است که گفتمان قبلی خود را جهت عدم برابری خویش با ابوبکر تبیین کرده است. چراکه اشعار شاعران دوران جاهلی به عنوان شعر قدیم عربی درخور توجه‌اند و انتخاب چنین شعری مرتبط با مضمون و هدف گفتمانی از شگردهای برجسته‌سازی و تکمیل بافت معنایی است که ون دایک آن را مختص مهارت صاحب گفتمان می‌داند. همچنین، بینامتنیت قرآنی و احادیث نبوی از دیگر گزینش‌های مناسب در راستای تقویت بافت معنایی گفتمان؛ به ویژه گفتمانی اسلامی محسوب می‌شوند.

حضرت زهرا(س) نیز با بهره‌گیری از آیات قرآن در راستای طلب حق و ارث پدر به فرزند، سعی بر آن کرده است تا حق خود و اهل بیت(ع) (=سرزمین فدک) را از ابوبکر پس بگیرد. از این رو، برای اثبات، هژمونی گفتمان خویش و اقناع مخاطبش از آیات الهی و احادیث پیامبر(ص) استفاده کرده است. «هَذَا كِتَابُ اللَّهِ حُكْمًا عَدْلًا وَ نَاطِقًا فَصْلًا، يَقُولُ: (يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنِّي الْعَقُوبُ) وَ يَثُورُ: (وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ)». ترجمه: این کتاب خداست که حاکی است عادل و ناطقی است که بین حق و باطل جدائی می‌اندازد و می‌فرماید: زکریا گفت: خدایا به من فرزندی بده که از من و خاندان یعقوب ارث ببرد و می‌فرماید: سلیمان از داود ارث برد.

همچنین در بخشی از خطبه مَقَمَّصه، امام(ع) از نقش برجسته آیات الهی در راستای ثبت و تقویت بافت معنایی کلام خویش، نیز بهره جسته است: «فَلَمَّا هَمَّضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَّتُ طَائِفَةً وَ مَرَقْتُ أُخْرَى وَ قَسَطَ آخِرُونَ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَافْسَادًا، وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ». ترجمه: اما آنگاه که به پا خاستم و حکومت را به دست گرفتم، جمعی پیمان شکستند و گروهی از اطاعت من سرباز زده از دین خارج شدند، و برخی از اطاعت حق سر برتافتند، گویا نشنیده بودند سخن خدای سبحان را که می‌فرماید: سرای آخرت را برای کسانی برگزیدیم که خواهان سرکشی و فساد در زمین نباشند و آینده از آن پرهیزکاران است. آیات قرآن کریم، بافت معنایی کلام حضرت علی(ع) را تأکید می‌کنند؛ به این صورت جایگاه و سرانجام افرادی که اوایل حکومت امام از ایشان روی برتافتند را شرح می‌دهد.



## ۲-۶. انسجام

پیوستگی به معنای چگونگی پیوند عناصر متن برای ایجاد یک کل واحد است و ون دایک از آن با عنوان‌های انسجام کلی و موضعی در متن گفتمان یاد می‌کند (ون دایک، ۱۳۸۷، ص ۳۳۰). پیوستگی یا انسجام موضعی با مفهوم، ارتباط زیادی دارد؛ یعنی گزاره‌ها می‌توانند از نظر مفهومی و پیام دارای رابطه علت و معلولی، زمانی و ... با یکدیگر باشند. هنگامی که نویسنده، حمایت و اعتماد را به صورت اسم به کار می‌برد؛ نشان می‌دهد که به طور پیش‌فرض در ذهن خواننده این حمایت‌ها وجود دارند. حمایت قبلی حمایت‌شوندگان از سوی حمایت‌کننده سبب نوعی انسجام کلی در گفتمان می‌شود و ارتباط بندهای اسم‌سازی شده را با بافت اجتماعی و دنیای واقعی نشان می‌دهد. نمونه این امر در کلام حضرت زهرا(س) مشهود است، برای نمونه به بخش زیر از خطبه بانوی اسلام می‌توان اشاره کرد:

«أما كان رسول الله صلى الله عليه وآله أبي يقول: «المرء يحفظ في ولده». ترجمه: آیا پدرم، پیامبر نمی‌فرمود: حرمت هر کس در فرزندان او حفظ می‌شود. حضرت زهرا(س) با حمایت قبلی پدر بزرگوارشان، حضرت محمد(ص) گفتمان خود را برجسته و منسجم ساخته‌اند. حدیث نبوی ارائه شده در این گفتمان پیش‌فرضی از حمایت رسول‌الله بر دخترشان را در ذهن مخاطب حک می‌کند و حمایت‌شونده (حضرت زهرا(س))، به اعتماد رسیده و توانسته کلام و گفتمان خویش را با آن سخن حامی در برابر مخاطب منکر، تقویت و برجسته سازد. از سویی دیگر، در نمونه بالا، نوعی استدلال بیان و قصه‌گویی نیز نهفته است که آن‌ها در انسجام موضعی و کلی گفتمان نهفته بودند. همچنین ذکر آیات قرآن در بطن خطبه که استدلال بیانی جهت اعطای ارث از پدر به فرزند هستند؛ نوعی انسجام کلی در کلام حضرت زهرا(س) هستند و سبب پیوستگی و تقویت گفتمان ایشان شده‌اند. از این رو، اقناع مخاطب با این نوع شگرد، سریع‌تر خواهد بود و گروه‌های اسمی حاصل از کوتاه‌سازی بندها با پیوستگی خاصی کنار هم قرار گرفته‌اند که باعث می‌شود، مخاطب به دانش پیش‌زمینه‌ای خود رجوع و بند را درک کند.

از سویی دیگر، پیوندهای اسم‌ساز، بیانگر نوعی ارتباط علت و معلولی بین بندهای گفتمان را فراهم می‌سازند. پیش‌فرض‌ها گونه‌ای از ارجاع را به اطلاعات قبلی در ذهن خواننده ایجاد می‌کند که از نظر هایلند (۲۰۰۵)، هلیدی و حسن (۱۹۷۶) این ارجاع‌ها و گزاره‌ها در متن سبب انسجام موضعی و کلی معنای متن می‌شوند. مانند برخی توصیف‌ها و تصویرآفرینی‌ها در خطبه مُقَمَّصه، جایگاه والای خویش در علوم را با هجوم سیل که به ایشان نمی‌رسند و آگاهی و اندیشه



ژرفاش را با اوج پرواز پرندگان که به بلندی نگاه اندیشمند ایشان نمی‌رسند، توصیف کرده است. از این رو، انسجام موضعی را در گفتمان سبب گشته است.

«يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّبِيلُ وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ». ترجمه: سیل علوم از دامن کوهسار من جاری است و مرغان دور پرواز اندیشه‌ها به بلندای ارزش من نتوانند پرواز کرد. امام (ع) جایگاه والای خویش از اوصاف ذکر شده را تنها با ضمیر «یا» ارائه داده است و با تقدیم متعلق جار و مجرور بر فاعل «السَّيْلُ» و «الطَّيْرُ» بر گفتمان خویش جامه تأکید و انسجام پوشانده است. امیرالمؤمنین (ع) از قدرت تصویرپردازی بالایی برخوردار بودند. بر همین اساس، در بیان ایشان، استعارات و تشبیحات بسیار زیبایی جهت انسجام گفتمان قابل مشاهده است. از این رو، می‌توان به نمونه زیر اشاره کرد: «لَشَدَّ مَا تَشَطَّرًا ضَرَعِيهَا!». ترجمه: آن دو از پستان شتر (=خلافه) بس دوشیدند و بهره‌ها بردند. مثال بالا، خلافه به شتر تشبیه شده و ضمیر «ها» به مرجع محذوف خود «بقرة» برمی‌گردد. علت عدم ذکر مرجع یا مستعار منه، اوج شباهت آن با مستعار له (=الخلافه) است.

این انسجام نیز در راستای برجسته‌سازی اوصاف منفی گروه غیرخودی یا دشمن نیز محسوب می‌شود. کلام حضرت زهرا(س) نیز از این نوع استعارات و تشبیحات زیبا خالی نیست و به انسجام گفتمان ایشان افزوده‌اند. مثلاً: «هَدَرَ فَنَيْقُ الْمِبْطَلِينَ، فَحَطَّرَ فِي عَرَصَاتِكُمْ». ترجمه: شتر نازپرورده اهل باطل به صدا درآمد و در خانه‌هایتان بیامد. «فَنَيْقُ» شتر افسار گسیخته اهل باطل در تشبیه جنگ و مصیبت‌هایی است که کافران و منافقان بعد از رحلت رسول‌الله(ص) به پا می‌داشتند. در این مثال به مانند نمونه قبل از خطبه مَقْمَصَه، مستعار منه ذکر شده و مستعار له یا جنگ و مصیبت ذکر نشده است.

در انسجام موضعی، گزاره‌ها به واقعیت‌های مرتبط به هم و واقعیت‌های دنیای واقع دلالت کنند که از انواع این دلالت‌ها رابطه علت و معلول است. در رابطه علت و معلول، نویسنده یا صاحب گفتمان با استفاده از کارکرد استعاره در حذف فاعل یا کنش‌گر و تأکید بر عمل کنش‌گر، همچنین تغییر ساخت اطلاعی که نتیجه آن برجسته‌شدن برخی معانی و حاشیه‌رانی برخی دیگر در ذهن مخاطبان است. براساس نظر ون دایک، استعاره یک نوع کارکرد اقناعی متن است که در سبک گفتمان، معنا و ایجاد انسجام در آن می‌تواند دخیل باشد (ون دایک، ۱۳۸۷، ص ۳۶). در پایان خطبه مَقْمَصَه: «شَقِشِقَةُ» استعاره مکنیه است و استعاره اسم‌ساز این واژه سبب انسجام موضعی کلام علی(ع) شده است؛ چراکه تمام خطبه و سخنان ایشان با وصف یک واژه و عبارت ایراد شده است.

حضرت زهرا(س)، در پایان خطبه فدکیه از شعری منسجم و زیبا در شکوه از روزگار و خطاب به پدرشان؛ محمد مصطفی(ص) بهره جستند. کلامی زیبا که تمام خطبه را در بر داشته و پایه متن اصلی را نیز محکم و منسجم ساخته و به عنوان یک انسجام کلی تبیین می‌شود. در این شعر که در مضمون شکوه و محتوای گفتمان ایشان است؛ یک تشبیه زیبا برای رسول خدا(ص) به کار بردند که به شرح زیر است:

كُنْتَ بَدْرًا وَ نُورًا يُسْتَضَاءُ بِهِ  
عَلَيْكَ تُنَزَّلُ مِنْ ذِي الْعِزَّةِ الْكُتُبُ

ترجمه: تو ماه شب چهارده و چراغ نوربخشی بودی که از جانب خداوند بر تو کتاب‌ها نازل می‌گردید. در بیت بالا پیامبر به صورت تشبیه بلیغ بدون ذکر ادات تشبیه و وجه‌شبهه، تنها با ذکر مشبه و مشبه به ایراد شده است؛ چراکه این امر تأکید و زیبایی کلام را افزون‌تر و منسجم‌تر کرده است. همچنین، متن اصلی خطبه را در بردارد؛ زیرا بعد از رحلت پیامبر(ص) حق اهل بیت(ع) را گرفتند و با خاموش شدن نور وجودی پیامبر(ص)، فدک که ارث دختر بزرگوارشان، بانوی اسلام بود، را نیز ربودند.

## ۲-۷. بازنمایی کاربردی

با توجه به نظریه گفتمان‌شناسی انتقادی ون دایک؛ گفتمان‌ها را برحسب موقعیتشان می‌توان ارزیابی و نام‌گذاری کرد. اینکه تولیدکننده تصمیم بگیرد چه اطلاعاتی را در اول جمله به کار گیرد و از چه اطلاعاتی در مکان‌ها و موقعیت‌های دیگر سخنش استفاده کند، می‌تواند تأثیر متفاوتی بر دریافت‌کننده بگذارد (رشیدی و سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹). از این رو، خطبه‌ها نیز زمانی نام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... به خود می‌گیرند که دارای موقعیت‌های نام‌برده باشند و با سبک و سیاق همان موقعیت و هدف، طرح‌ریزی و ایراد شوند. از سویی دیگر، هر گفتمان بعد از تعیین نوع موقعیت و هدف خویش با نوعی کاربردهای جانبی نیز تعریف می‌شود. مثلاً، نام‌دهی کارکرد اجتماعی-فرهنگی با کاربرد ارتقای پیشرفت جامعه کتاب‌خوان یا کارکرد سیاسی با کاربرد بهبود صلح جهانی و یا کارکرد فرهنگی با کاربرد رفع تبعیض‌نژادی در جامعه‌ای خاص. از این رو، کلام مولا علی(ع) با سبک و سیاق سیاسی-اجتماعی بیان شده است. همان‌طور که کلام و خطبه حضرت زهرا(س) با هدف پس‌گیری فدک به عنوان ارث پدری از دشمنان، مضمون اجتماعی-سیاسی نیز دارد.



## ۲-۸. سبک

سبک یا شیوهٔ پرداختن به یک اثر است که به عنوان یکی از مقوله‌های کاربردی هر گفتمان جهت تبیین موقعیت و هدف خاص آن گفتمان مدّ نظر قرار می‌گیرد؛ چراکه سبک گفتمان عکسی از مفهوم و محتوای آن محسوب می‌شود. سبک انتخابی در هر دو خطبه، اقناع مخاطب، روش‌ها و اصول کاربردی در خطبه‌های اسلامی است و علی و فاطمه (علیهما السلام) با انسجام و پیوستگی یک گفتمان قوی ارائه دادند که گوش را نوازش و مطالعهٔ آن چشم را روشن می‌سازد. به اعتقاد ون دایک سبک انتخابی هر گفتمان، اهداف گفتمانی صاحب سخن را پیش خواهد برد. دو گفتمان جهت هژمونی و اقناع از روش‌های تأکیدی، برجسته‌سازی، حاشیه‌رانی، انتخاب واژگانی مناسب، عبارات کاربردی، اشاره‌های ضمنی در قالب تشبیه و استعارات زیبا، بینامتنیت قرآنی و احادیث نبوی و متون معتبر نزد عموم مخاطبان و بیان استدلال بهره گرفته‌اند و سبک منسجم از گفتمان خویش ارائه داده‌اند.

## ۲-۹. دیگرسازی

ون دایک با مقوله‌بندی گفتمان، راهبردهای ایدئولوژیک را ارائه می‌دهد؛ اینگونه که براساس روان‌شناسی اجتماعی، افراد یا گروه‌ها سعی می‌کنند افراد یا گروه‌های دیگر را مقوله‌بندی کنند و افراد یا گروه‌ها بعد از مقوله‌بندی دارای ویژگی‌های مثبت یا منفی می‌شوند. دیگرسازی از جمله راهبردهای ایدئولوژیک است که با تغییر مدل‌های ذهنی باعث ایجاد دو قطب خودی‌ها یا دوستان و غیرخودی‌ها می‌شود. از دیگر راهبردهای ایدئولوژیک انکار است. انکارها سعی در حفظ چهره خودی‌ها از طریق ذکر ویژگی‌های مثبت خود و تمرکز بر ویژگی‌های منفی غیرخودی‌ها عمل می‌کنند که با دو قطب مثبت و منفی در ذهن خواننده ایجاد می‌شوند (Van Dijk, 2000, p48).

کاربرد واژگانی که علی و فاطمه (علیهما السلام) در بطن گفتمان‌شان به کار برده‌اند، اوصاف منفی گروه غیرخودی یا دشمن را جهت حاشیه‌رانی دشمنان، برجسته می‌سازد، مانند: این بخش از سخن حضرت زهرا(س) در وصف مخاطب خویش به بز لاغر: «سَرَعَانٌ مَا أَحَدَثْتُمْ وَ عَجَلَانٌ ذَا اهَالَةٍ». ترجمه: چه به سرعت مرتکب این اعمال شدید و چه به سرعت این بز لاغر؛ آب از دهان و دماغ فروریخت. یا تشبیه مشرکان عرب در خطبهٔ فدکیه به گرگ‌های عرب که در اوایل اسلام برای پیامبر(ص) و مسلمانان سبب رنج بسیار می‌شدند:

«بَعْدَ أَنْ مَنَىٰ بِهُمْ الرِّجَالِ وَ ذُؤَبَانَ العَرَبِ وَ مَرَدَةَ أَهْلِ الكِتَابِ». ترجمه: بعد از اینکه از دست قدرتمندان و گرگ‌های عرب و سرکشان اهل کتاب نارحتی‌ها کشیدید. همچنین تشبیه سرکشی و بی‌حرمتی منافقان اهل کتاب (=یهودیان) به شتری افسارگسیخته: «هَدَرَ فَنَيْقُ المِبْطَلِينَ، فَخَطَرَ فِي عَرَصَاتِكُمْ». ترجمه: شتر نازپرورده اهل باطل به صدا درآمد و در خانه‌هایتان بیامد.

کاربرد واژگانی در راستای حاشیه‌رانی و تأکید اوصاف منفی گروه غیرخودی یا دشمنان در کلام حضرت علی (ع) را می‌توان با تشبیه تجمع مردم - به یال‌های پرپشت کفتار - نزد ایشان، بعد از مرگ عثمان جهت بیعت در امر خلافت شرح داد. «فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُفْرِ الضَّبْعِ إِلَيَّ، يَنْتَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الحَسَنَانُ». ترجمه: روز بیعت، فراوانی مردم چون یال‌های پرپشت کفتار بود، از هر طرف مرا احاطه کردند تا آنکه نزدیک بود استخوان بازو و کتف لگدمال گردند. مردمی که امام را بعد از بیعت تنها گذاشتند و دورویی و رنج‌ها برای ایشان سبب شدند. از این رو، وصف این نوع صفت منفی به یال کفتار بسیار نزدیک‌تر بود.

کاربرد واژگانی و ساختار جمله‌ای که در راستای تأکید و برجسته‌سازی نکات مثبت گروه خودی یا دوستان در خطبه فدکیه یافت شده‌اند، به شرح زیر هستند: «و لِنِعْمِ المَعْرِيُّ إِلَيْهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ. فَبَلَّغَ الرِّسَالَةَ صَادِعًا بِالنَّدَاةِ، مَا إِلَّا عَنِ مَدْرَجَةِ المِشْرِكِينَ...». ترجمه: چه نیکو بزرگواری است آنکه من این نسبت را به او دارم. رسالت خود را با انداز انجام داد، از پرتگاه مشرکان کناره‌گیری کرده... با وصف‌های زیبا در ارادت به موقعیت پیامبر (ص)، جایگاه ویژه خویش را به عنوان فرزند و دختر ایشان جهت اقناع مخاطب در راستای دستیابی به هدف خویش برجسته و با شگردهای تأکیدی، آن را تأکید می‌کند. مانند: لام تأکید در ابتدای جمله بر سر «نعم».

گاهی، برجسته‌سازی و تأکید ویژگی‌های گروه غیرخودی از اهداف گفتمانی است که ون دایک معتقد است؛ نویسنده یا گوینده با این شگرد قادر به سرعت‌بخشی در اقناع مخاطب و هژمونی گفتمان خویش است. نمونه این امر در کلام حضرت زهرا (س) جای دارد؛ «و تَأْتِيكُمْ الصَّرْحَةُ فَلَا تُعَيِّنُونَ وَ أَنْتُمْ مَوْضُوفُونَ بِالكِفَاحِ، معروفون بِالخَيْرِ وَ الصَّلَاحِ وَ النُّخْبَةُ الَّتِي انْتُخِبَتِ وَ الحَيْرَةُ الَّتِي اخْتِيرت لَنَا أَهْلَ البَيْتِ. قَاتَلْتُمُ العَرَبَ وَ تَحَمَّلْتُمُ الكَدَّ وَ التَّعَبَ وَ نَاطَحْتُمُ الأُمَّمَ وَ كَافَحْتُمُ البُهَمَ لَا تَبْرُحُ أَوْ تَبْرُحُونَ، نَأْمُرُكُمْ فَتَأْتَمِرُونَ». ترجمه: ناله فریادخواهیم را شنیده ولی به فریاد نمی‌رسید، در حالی که به شجاعت معروف و به خیر و صلاح موصوف می‌باشید، و شما برگزیدگانی بودید که انتخاب

شده و منتخباتی که برای ما اهل بیت برگزیده شدید! با عرب پیکار کرده و متحمل رنج و شدت‌ها شدید و با ملت‌ها رزم نموده و با پهلوانان به نبرد برخاستید، همیشه فرمانده بوده و شما فرمانبردار. ذکر اوصاف مثبت گروه غیرخودی (=گروه انصار) از آن جهت است که آنان را در هژمونی گفتمان خویش و پس‌گیری حق فدک، ترغیب سازد. در حالی که امیرالمؤمنین (ع) از این نوع شگرد گفتمانی در گفتمان خویش استفاده نکرده است؛ بلکه به ذکر و برجسته‌سازی ویژگی‌های خود در خطبه مَقَّمَصَه پرداخته است. در مقدمه که شرح آن پیش‌تر آمد، ذکر ویژگی‌های والای آن علی (ع) نقل شده است و در متن اصلی خطبه تنها به صبرپیشگی خویش در برابر جور و ستم دشمنان، سخن گفته‌اند. مانند: «فَصَبْرْتُ عَلَى طَوْلِ الْمِدَّةِ وَ شِدَّةِ الْمِحْنَةِ». ترجمه: من در طول این مدت (دوران حکومت ابوبکر و عمر) محنت‌زا و عذاب‌آور صبر پیشه کردم.

## ۲-۱۰. طرح‌واره

بعد از سبک گفتمان، طرح‌واره از دیگر عوامل اساسی در راستای نام‌دهی به یک گفتمان و معرفی کاربردهای مختلفش محسوب می‌شود. در کلام علی علیه السلام طرح‌واره‌های با موضوع شتر بسامد قابل توجهی دارد که در همه غرض‌نشان دادن جایگاه والای رهبری بر مردم، اهمیتش و وقوع انحراف در آن است. بکارگیری این مصرع اعشی «شَتَانًا مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا» در خطبه یکی از موارد منظور است. کُور جهاز شتر است. سختی سوار شدن بر جهاز شتر در گرمای نیمروز یادآور سختی خانه نشینی ناشی از گمراهی مردم و خوار در چشم و استخوان در گلو داشتن است (شاملی و سالاری، ۱۳۹۵، ص ۶۳) در خطبه حضرت زهرا (س) نیز از جنبه‌های تصویری و فنی در راستای اتمام حجت و برتری امیرمؤمنان بهره برداری شده است. به تصویرپردازی با اسماء و افعال جوارح میپردازد که هرگاه توطئه‌ای از سوی دشمن صورت می‌گرفت و یا هنگامی که مشرکین دهانشان را باز میکردند و میخواستند با گفتارشان اغتشاش راه بیندازند، پیامبر (ص)، برادرش علی (ع) را در ته حلقوم آنها میانداخت تا حلقوم آنها را پاره کند و دهانشان را ببندد. «قَدَفَ أَحَاهُ فِي هَوَاهَا» حرکت کوبنده امام علی (ع) به شیء پرتاب کردنی تجسیم یافته و طرح‌واره حرکت است (قنبری و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۶۴).

## نتایج تحقیق

در رهیافت اولیه چنین می‌نمود که علی و فاطمه (علیهماالسلام) با کلامی استوار گفتمان خویش را ارائه داده‌اند. انتخاب واژگانی هدفمند و در راستای هژمونی و هویت‌دهی کلامشان صورت گرفته است. با این حال، ارزیابی و واکاوی نهایی خطبه‌های مورد پژوهش نشان داد که:

۱- هر دو صاحبان گفتمان از کاربرد واژگانی مناسب با تشبیه‌ها و استعاره‌های زیبا بهره برده و کلامی منسجم ارائه داده‌اند. از سویی دیگر کاربرد واژگانی در راستای اهداف گفتمانی آنان بوده است. اینگونه که از واژگان برای برجسته‌سازی نکات مثبت خودی و برجسته‌سازی نکات منفی گروه غیرخودی بهره برده‌اند. با این وجود، گاهی واژگان با کارکرد صوری و روش‌های استنتاجی قابل درک بودند؛ زیرا در قالب استعاره‌ها و تشبیهات بلیغ به کار رفته بودند. همچنین کاربرد واژگان در کنش‌های کلامی به انسجام بیش‌تر سخنشان افزوده است.

۲- براساس نظریه اجتماعی-شناختی ون دایک، حضرت علی و فاطمه (علیهماالسلام) در گفتمان خویش از راهبردهای منسجم و شبیه به هم در راستای اهداف سیاسی-اجتماعی خویش بهره جسته‌اند. طوری که ایدئولوژیک و کاربرد متون مورد اعتماد عموم مخاطبان خویش، از جمله: آیات قرآن کریم، احادیث نبوی در خطبه فدکیه و آیات الهی و شعر قدیم عربی در خطبه مقمّمه سبب ایدئولوژی و انسجام بیان صاحبان گفتمان شده‌اند؛ چراکه ایدئولوژی‌های صاحبان گفتمان در تبیین، تأکید و ارتقای جنبه سیاسی-اجتماعی گفتمان‌شان تأثیرگذار واقع گشته است.

۳- کنش‌های اعلامی و بیانی در خطبه حضرت زهرا و کنش‌های اظهاری در خطبه امام علی بیشترین فراوانی را دارد و کنش گفتاری در خطبه مقمّمه و کنش تعهدی و احساسی در خطبه فدکیه کمترین بسامد را داراست.

۴- بنظر میرسد علت بالا بودن کنش اظهاری امام نخستین اثبات حق خود در جانشینی و علت بالا بودن کنش اعلامی و بیانی در گفتار دخت پیامبر وقوع انحراف در دین و تلاش در جهت اصلاح آن است.

۵- دو خطبه در بافت موقعیتی خاص گفتمان خویش بیان شده‌اند و با توجه به ایدئولوژی‌ها و انسجام گفتمانی قادر به اقناع مخاطبان‌شان گشته‌اند. این در حالی است که برخی مخاطبان از قدرت بیان و قبول واقعیت سخنان ایشان، به دلیل اهداف سیاسی و... از پذیرش و اعطای حق اجتناب کردند. مثلاً ابوبکر با توجه به سخنان منسجم و ایدئولوژیک حضرت زهرا(س) به دلیل منافع خویش، فدک که حق آن بزرگوار و اهل بیت(ع) بود را پس نداد. در حالی که سخن



پرگداز و استوار حضرت علی(ع) تا حدود زیادی اقناع مخاطبان را به خود جلب کرده؛ زیرا بافت موقعیتی حضرت علی(ع) به عنوان خلیفه و امیرالمؤمنین دارای قدرت بسیار بوده و طبق نظر میشل فوکو و سایر نظریه‌پردازان گفتمان انتقادی، گفتمانی به هژمونی می‌رسد که صاحب گفتمان و بافت موقعیتی او از قدرت بالایی برخوردار باشد. در صورتی که در خطبه فدکیه بافت موقعیتی مخاطب (ابوبکر و انصار) از قدرت سیاسی بیش‌تری برخوردار بود.

۶- حضرت علی(ع) گفتمان خویش را با برجسته‌سازی نکات مثبت خود در مقابل بیان و تأکید بر ویژگی‌های منفی گروه دشمن و حاشیه‌رانی دشمنان ارائه داده است، در حالی که مخاطب حضرت زهرا(س) از قدرت بیش‌تری برخوردار بوده و سبب شده تا ایشان علاوه بر برجسته‌سازی نکات مثبت گروه خودی و نکات منفی گروه دشمن؛ در بخشی از گفتمانش به نکات مثبت گروه غیرخودی نیز تأکید و برجسته‌سازی کند تا گفتمان خود را با سرعت بیش‌تری نزد مخاطب به اقناع برساند.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- ابو زهره، محمد (۱۹۳۴م)، *الخطابه أصولها تاریخها فی أزمی عصورها عند العرب*، بیروت: دار الفکر.
- ارسطو، (۱۹۵۹م)، *الخطابه*، القاهرة: مکتبه النهضه المصریه.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (بی تا)، *البيان والتبيين*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: مکتبه الجاحظ.
- حامدی شیروان، زهرا؛ زرقانی، سید مهدی (۱۳۹۳ش)، «بررسی داستان رستم و شغاد براساس مربع ایدئولوژیکی ون دایک»، *کاوشنامه زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۲۸، صص ۹۹-۱۲۹.
- داوودآبادی فراهانی، مهدی (۱۳۹۵ش)، «تحلیل خطبه فدکیه بر اساس نظریه کنش گفتاری»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، شماره ۲، صص ۳۹-۶۹.
- رشیدی، ناصر؛ سعیدی، اصمغان (۱۳۹۲ش)، «تحلیل گفتمان انتقادی کتاب فارسی امروز برای دانشجویان خارجی براساس چارچوب تحلیلی ون دایک و ون لیوون»، *پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی*، شماره ۳۲، صص ۱۰۰-۱۲۶.



- زمخشری، محمودبن عمر (۱۹۵۳م)، *أساس البلاغۃ*، بیروت: أحياء المعاجم العربیة.
- زودرنج، صدیقه؛ اربطی مقدم، شیرین (۱۴۰۱ش)، «واکاوی خطبه مقمصه با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی»، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ۳۷، صص ۱۱۵-۱۳۹.
- شاملی، نصرالله؛ سالاری، محسن، (۱۳۹۵ش)، «تامل اندک رسانگی طرح واره های خطبه ۳ نهج البلاغه در واژه ایل»، *پژوهشنامه علوی*، شماره ۲، صص ۵۹-۷۲.
- شاملی، نصرالله؛ عزیزخانی، مریم (۱۳۹۴ش)، «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه براساس نظریه فرکلاف»، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ۲، صص ۱۳۳-۱۵۵.
- شکرانی، رضا؛ مطیع، مهدی؛ صادق زادگان، هدی (۱۳۹۰ش)، «بررسی روش گفتمان‌کاوی و چگونگی کاربست آن در مطالعات قرآنی»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، شماره ۱، صص ۹۳-۱۲۲.
- شیخ‌احمد، سید محمد قدرت (۱۳۹۳ش)، *خطابه، منبر: پژوهشی درباره رابطه خطابه و منبر با قدرت سیاسی در دوران خلافت عباسیان*، تهران: نگارستان اندیشه.
- صیادی‌نژاد، روح‌الله (۱۳۹۶ش)، «بررسی منظورشناخته برهان‌های بلاغی در گفتمان پیامبر»، *پژوهش‌نامه نقد ادب عربی*، شماره ۱۶، صص ۱۵۰-۱۸۲.
- عالمی، روح‌الله (۱۳۸۹ش)، *منطق*، تهران: چاپ و نشر کتاب‌های درسی.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۳ش)، «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، *پژوهش‌نامه علوم انسانی اجتماعی*، شماره ۱۴، صص ۸۱-۱۰۷.
- قنبری، لیلا؛ حاجی رجبی، نفیسه؛ طهماسبی بلداجی، اصغر (۱۳۹۴)، «تحلیل و بررسی زیباشناسی خطبه فدکیه حضرت زهرا(س)»، *سراج منیر*، شماره ۲۱، صص ۵۷-۷۶.
- گلشائی، رامین (۱۳۹۲ش)، «ارزیابی نظریه‌های انسجام و پیوستگی متنی: به سوی چارچوبی برای ارزیابی خوانش‌پذیری در سطح گفتمان»، *پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی*، شماره ۳۱، صص ۳۱-۵۷.
- المری، عبدالله علی جابر؛ زهدی مصطفی، عبدالرؤف (۲۰۱۲م)، *الخطابه عند الفاروق دراسة أسلویة*، رسالة لئیل الدرجه الماجستر فی اللغة العربیة و آدابها، جامعه الشرق الأوسط.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، *پیام امام امیر المومنین(ع)*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- وان دایک، تئون. ای، (۲۰۰۰م)، *النص والسیاق استقصاء البحث فی الخطاب الدلالی و التداولی*، ترجمه عبدالقادر قنینی، بیروت: أفريقيا الشرق.

وان دایک، تئون. ای، (۱۳۸۷ش)، مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی، گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

- Laclau, E, Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Van Dijk, T.A. (2000). *Ideology and Discourse: a Multidisciplinary Introduction*. PamperFabra University press, Barcelona.
- Van Dijk, T.A. (1998). «Opinions and Ideologies in the Press». in *Approaches to Media Discourse*, (pp21-63). (ed.) by Bell, A. and Peter Garrett, Oxford: Blackwell.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

- Abu Zahra, Muhammad (1934). *Alkhetabe*. Beirut: Dar Al -Fakr Al -Arabi.
- Al -Jahiz, Abu Othman Amr ibn Bahr (D.T.). *Al -Bayan and Al -Tabyan*, (Al -Salam Muhammad Harun), Beirut: Al -Jahiz Library.
- Al -Merri, Abdullah Ali Jaber; Zuhdi Mustafa, Abdul Raouf (2012). *Alkhetabe Enda Alfarooq*, the Middle East University.
- Alami, Ruhollah (2010). *Manteq*. (Third Edition), Tehran, Chapo Nashre Ketabe Darsi.
- Arabic
- Aristotle. (1959). *Alkhetabe*. Cairo: The Egyptian Renaissance Library.
- Davoodabadi Farahani, Mehdi (2016). *Tahlile Khotbeye Fadakie*. *Journal of Islamic History*. (No. ۲), Summer, .۶۹-۳۹
- Fazeli, Mohammad (۲۰۰۴). *Goftemano Talile Enteqadi*. *Social Humanities Research*, (No. ۱۴), .۱۰۷-۸۱
- Ghanbari, Leila, Haji Rajabi, Nafiseh; Tahmasebi Baldaji, Asghar (۲۰۱۵). *Ziba shenasi Khotbe Fadkie*. *Seraj Munir*, (No. ۲۱), .۷۶-۵۷
- Golshai, Ramin (۲۰۱۳). *Nazarie Ensejam*. *Kotobe daneshgahi*, (No. ۳۱), -۳۱ .۵۷
- Hamedi Shirvan, Zahra; And Zarqani, Seyyed Mehdi (۲۰۱۴). *Dastane Rostamo shoqad*. *Kavoshname*, (No. ۲۸), .۱۲۹-۹۹
- Makarem Shirazi, Nasser (۲۰۰۷). *Payame Amirolmomenin*. (Volume ۱), Tehran: Dar al -Islami.
- Rashidi, Nasser; Saedi, Asmanders (۲۰۱۳). *Tahlile Goftemane Enteqadi*. *Research and Writing of Academic Books*, (No. ۳۲), .۱۲۶-۱۰۰
- Sayyadi Nejad, Ruhollah (۱۳۹۶). *Barresie Manzurshenasane Borhane Balaqi*. *Research of Arabic Literature Research*, (No. ۱۶), .۱۵۰-۱۸۲

- Shakrani, Reza; Motie', Mehdi; Sadeghzadegan, Hoda (۲۰۱۱). Raveshe Gofteman Kavi. Humanities Research Class, (No. ۱), .۱۲۲-۹۳
- Shameley, Nasrollah; Azizkhani, Maryam (۲۰۱۵). Tahlile Goftemane Enteqadi. Journal of Nahj al-Balagheh, (No. ۲), .۱۳۳-۱۵۵
- Shameley, Nasrollah; Salari, Mohsen, (۲۰۱۶). Resanagi Tahvare Khotbe ۳ Nahjol Balaqa. Alavi Journal, (No. ۲), .۵۹-۷۲
- Sheikh Ahmad, Seyyed Mohammad, Qodrat (۲۰۱۴). Qodrat Khetabe Manbar. (First Edition), Tehran, Negarestan Andisheh.
- Van Dayk, Teon, (۲۰۰۸). Tahlile Gofeman, Tehran: Media Studies and Research Center.
- Van Dyak, Tin. I (۲۰۰۰). Alnaso Alsiaq, (translated by Abdel-Qader Qanini), Beirut: East-Morocco.
- Zamakhshari, Mahmoud Bin Omar (۱۹۵۳). Asaso Albalaga. Beirut: The neighborhoods of Arabic dictionaries.
- Zoodranj, Sediqa; Arbati Moghaddam, Shirin (۱۴۰۱). Vakavi Khotbe Moqamasse. Journal of Nahj al-Balagha, (No. ۳۷), .۱۳۹-۱۱۵



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۱۶۴-۱۳۹

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244466.3768



20.1001.1.20083211.1402.17.1.6.5

## فهم باطن حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی

سید حسین فلاح‌زاده ابرقوئی\*

محسن قاسم پور\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۸

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

### چکیده

چگونگی کشف پیام باطنی حدیث و شناخت معیارهای آن از مسائلی است که در پژوهش‌های فقه الحدیثی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پرداختن به این مسأله در ارزیابی و تعیین میزان اعتبار تأویل‌های حدیثی اسماعیلیان (مهمترین مدعیان علم تأویل حدیث) مؤثر است. جستار حاضر به بررسی فهم باطن حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی (د ۳۶۳ق) - برجسته‌ترین شخصیت اسماعیلی در حوزه تأویل حدیث - می‌پردازد. برای این منظور اندیشه قاضی نعمان در حوزه فهم باطن حدیث، با کاوش کامل در کتاب *تأویل الدعائم* مورد بررسی قرار گرفته و با ارائه نمونه‌های متعدد تحلیل شده است. بر اساس این پژوهش، تنها خاستگاه فهم باطن از نگاه قاضی نعمان، امام اسماعیلی است و جز او کسی به اسرار نهفته در گزاره‌های روایی دسترسی ندارد. از این رو تنها کوشش مجاز در حوزه فهم باطن حدیث، کشف مناسبت و ارتباط معنای ظاهری و باطنی است که در موجه ساختن معانی باطنی و جلوه عقلانی بخشیدن به آنها مؤثر است. قاضی نعمان برای نشان دادن پیوند بین ظاهر و باطن روایات، به شواهدی تمسک نموده که نمی‌توان آنها را دلیل قطعی تأویل برشمرد. مهمترین شاهد او برای بیان مناسبت بین رموز ظاهری و باطنی، ارتباط معنای باطنی با معنای لغوی است.

### واژگان کلیدی

قاضی نعمان، فهم باطن حدیث، تأویل الدعائم، تأویل حدیث، اسماعیلیه.

\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول).

fallahzadeh.h@gmail.com

m.qasempour@atu.ac.ir

\*\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.



## طرح مسئله

در منظومه فکری قاضی نعمان مغربی، فرآیند فهم حدیث و دستیابی به مراد شریعت، از فهم ظاهر حدیث آغاز شده و در نهایت به فهم باطن آن منتهی می‌شود. قرین ساختن فهم ظاهر و فهم باطن، شاخصه اندیشه فقه الحدیثی قاضی نعمان است که نظیر آن در عملکرد دیگر محدثان کمتر دیده شده است. تبیین حقیقت این اندیشه، گامی نو در راستای شناخت اندیشه‌های باطنی در مسأله فهم حدیث است و تفاوت «تأویل حدیث» نزد اسماعیلیان، با کارکرد این اصطلاح نزد سایر محدثان را نمایان می‌سازد. از نگاه محدثان، هر گاه حدیث به واسطه شواهد عقلی یا نقلی بر معنای خلاف ظاهر خود (معنای مرجوح) حمل شود، تأویل حدیث صورت گرفته است (ر.ک: مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۷). تأویل حدیث نزد قاضی نعمان دارای شاخصه‌هایی متفاوت با این اندیشه است که در نوشتار حاضر به آن پرداخته شده است.

در این پژوهش ضمن بررسی منشأ و خاستگاه تأویل‌های حدیثی قاضی نعمان، پرسشهای زیر پیرامون فهم باطنی حدیث در اندیشه او واکاوی می‌شود:

۱. آیا میان دوگانه ظاهر و باطن پیوند برقرار است یا فهم باطن مستقل از فهم ظاهر صورت می‌گیرد؟
۲. زمینه‌ها و مقدمات فهم باطن در منظومه فکری قاضی نعمان چیست؟
۳. آیا فهم باطن، همچون فهم ظاهر، امری ضابطه‌مند و دارای معیار است؟
۴. نقش ابزار زبان در تأویل‌های حدیثی قاضی نعمان چیست؟

## پیشینه تحقیق

پیش از این تأویل‌های قاضی نعمان موضوع برخی پژوهش‌ها قرار گرفته است. از مهمترین این پژوهش‌ها می‌توان به کتاب «عقائد الباطنیة فی الإمامة و الفقه و التأویل عند القاضی النعمان» نوشته محمد الهادی الطاهری اشاره نمود که مؤلف تلاش نموده و جهت عقلانی تأویل‌های قاضی نعمان در موضوعاتی نظیر داستانهای انبیاء، نماز، روزه و حج را تبیین کند و ضمن بیان ویژگیهای برجسته تأویل‌های او، دیدگاه‌های وی را با افکار فلاسفه، صاحبان اندیشه و تأویل‌های اسماعیلیه مقایسه نماید (طاهری، ۲۰۱۱م).

حیدر محمد عبدالله الکربلانی نیز در مقاله «المنهج التأویلی عند القاضی النعمان»، با محور قرار دادن یکی از آثار قاضی نعمان با عنوان *مفاتیح النعمه*، دیدگاه او درباره مفهوم تأویل را



بررسی کرده و به صورت موضوعی، برخی تأویل‌های وی را بررسی نموده است (الکربلائی، ۲۰۲۰م).

غلامعباس عشرتی نیز به «بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی نعمان» پرداخته که دستاورد پژوهش او بیان چهار ویژگی برای تأویل‌های قاضی نعمان است: توجه به ظاهر در کنار باطن، ارتباط مفهومی تأویل و عقل، تأثیر اخلاص و ایمان در صحت تأویل، منتهی شدن تأویل به علم امام (عشرتی، ۱۳۹۴ش).

همچنین شماری از پژوهش‌ها، با تکیه بر تأویل‌های قاضی نعمان سامان یافته‌اند که می‌توان از آنها به عنوان پژوهش مرتبط با نوشتار حاضر یاد نمود؛ نظیر مقاله «مقایسه رویکردهای تأویلی قاضی نعمان و عبدالرزاق کاشانی در آیات فقهی» که نگارندگان در صدد مقایسه رویکردهای تأویلی این دو اندیشمند هستند (حاجی‌اکبری و ستار، ۱۳۹۹ش). دیگر پژوهش مرتبط، مقاله «تأویل در روایات اسماعیلی» است که برای تبیین ماهیت تأویل نزد اسماعیلیه، از دیدگاه‌های تأویلی قاضی نعمان بهره گرفته است (فتحی و دیگران، ۱۳۹۸ش).

در پژوهش‌های یاد شده، چارچوب‌های فکری قاضی نعمان برای تأویل گزاره‌های شریعت مورد بررسی قرار گرفته و تلاش شده تا به ویژگی‌های تأویلی او در مقایسه با تأویل‌های دیگران اشاره شود. در عین حال، روش او برای دریافت باطن گزاره‌های روایی به صورت جداگانه تحلیل نشده است. تلاش حاضر با رویکرد اندیشه‌شناسی و با روش توصیفی - تحلیلی، به کشف خطوط فکری قاضی نعمان و معیارهای فهم باطن حدیث، در گستره کتاب تأویل الدعائم پرداخته است. نگارنده می‌کوشد ضمن تکمیل یافته‌های پیشین، معیارهای قاضی نعمان برای دریافت لایه‌های باطنی گزاره‌های روایی را بررسی کند.

### ۱. انکاره تأویل حدیث

در ادبیات اسماعیلیه، به گروندگان معمولی و کسانی که به تازگی به این آیین رو آورده و دعوت را پذیرفته‌اند، «مستجیب» گفته می‌شود (دفتری، ۱۳۸۶ش، ص ۵۴۱). مستجیب در سلسله مراتب دعوت، مسئولیتی بر عهده ندارد؛ به طوری که حمید الدین کرمانی در ترسیم مراتب ده‌گانه دعوت، جایگاهی برای مستجیب قرار نداده و مسئولیت آخرین مرتبه دعوت، یعنی مکاسر را، جذب مستجیب به آیین حق مطرح نموده است (ر.ک: کرمانی، ۱۹۸۳م، ص ۲۵۶).

از نگاه قاضی نعمان مغربی، پس از آنکه مستجیب، عهد و میثاق ولی خدا (امام اسماعیلی) را پذیرفته و جذب این آیین گردید، باید با علم ظاهر شریعت آشنا شود که تنها از ائمه هدی صلوات الله علیهم (شش امام نخست از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله) گرفته می‌شود. ظاهر شریعت دارای هفت مرتبه است که قاضی نعمان آنها را حدود سبعة می‌نامد.

نخستین مرتبه از حدود سبعة، شناخت امام زمان و پذیرش ولایت است که هیچ عملی بدون آن مورد قبول واقع نمی‌شود. پس از آن مُستجیب، با فراگیری واجبات طهارت، نماز، زکات، صیام، حج و جهاد، مراتب ظاهر یا «دعائم/سلام» را سپری می‌کند و آماده ورود به حدود باطن می‌شود (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۹). با توجه به این که باطن شریعت امری پنهان و پوشیده است، درک آن برای تازه‌وارد دشوار است. به همین دلیل رعایت تدریج در ارائه آن لازم است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۲۰)؛ به طوری که اگر به یک باره تمام باطن در اختیار او قرار گیرد، ممکن است فهم او آسیب بیند و سر از انکار در آورد (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۲۶). برای این منظور، شناخت باطن شریعت در سه مرحله صورت می‌گیرد که از آنها به حد رضاع، حد تربیت و حد بلوغ یاد می‌شود.

با وجودی که قاضی نعمان برای راهیابی به حقیقت شریعت و فهم کامل دین، از حدود هفت‌گانه ظاهری و حدود سه‌گانه باطنی سخن می‌گوید، از نگاه وی مقدمه عمل به شریعت مقبول، فهم دو گانه ظاهر و باطن شریعت است. گو اینکه مراد او از بیان حدود متعدد، صرفاً بیان ترتیب در مراحل فراگیری شریعت است که سرانجام سپری نمودن آنها، دستیابی به فهم شریعت در دو سطح ظاهر و باطن است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۲۰). به بیان دیگر، طرح مراحل متعدد برای فهم باطن، به معنای سطوح مختلف فهم باطنی نیست بلکه هدف از این تقسیم، مهیا ساختن قلوب برای تحمّل معارف باطنی است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۲۶). به همین دلیل قاضی نعمان برای رعایت اصل تدریج در آموزش باطن، از مرحله رضاع باطنی آغاز می‌کند که در آن «اصول تأویل» را برای تازه‌واردان آموزش می‌دهد.

مراد از «اصول تأویل» همان رموز و اشارات باطنی است که از نگاه او موجب بارور شدن اوهام شنوندگان و برانگیخته شدن حواس آنها به سوی حکمت‌های پوشیده نصوص شریعت می‌شود (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۲۶). در مرحله رضاع، بنای او بر بیان حکمت‌ها و حقایق باطنی نیست و کوشش اصلی او معرفی رموزی است که بیانگر باطن مفاهیم قرآن و حدیث هستند (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸).

بیان امثال و رموز، مقدمه و زمینه فهم باطن روایاتی است که در آنها از این رموز استفاده شده است. او معتقد است زمانی که تازه وارد با رموز آشنا شود، مقدمات آشنایی و قبول تأویل باطنی و حقایق امور برایش فراهم می‌شود (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷).

پس از آن که تازه وارد با رموز و اشارات مفاهیم آشنا شد و قلبش آنها را پذیرفت، نوبت به مرحله تربیت می‌رسد که در آن باطن حلال و حرام الهی و احکام ظاهری بیان می‌شود. در این مرحله، حقیقت باطنی نهفته در ورای واجبات الهی و احکام عملی بیان می‌شود که کتاب *تأویل الدعائم* در راستای رسیدن به این هدف به خامه آمده است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷). در حقیقت، تبیین حقایق باطنی و تأویل گزاره‌های روایی - مبتنی بر امثال و رموزی که پیشتر بیان شده - در این مرحله انجام می‌پذیرد. کسانی که مراحل پیش گفته را به صورت کامل طی کنند در فهم باطن شریعت به حد بلوغ می‌رسند.

با توجه به آنچه گذشت، سرانجام سپری نمودن مراحل سه گانه رضاء، تربیت و بلوغ، دریافت باطن نهفته در ظواهر نصوص است که قاضی نعمان از آن با عنوان «تأویل» یاد نموده است. در اندیشه قاضی نعمان، تأویل و باطن در مقابل ظاهر آنچه در حدیث و تنزیل بیان شده، قرار دارد. وی در عنوان بحثی که درباره نظریه تأویل بیان نموده، تأویل و باطن را در مقابل ظواهر موجود در قرآن و حدیث قرار داده است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۲۸). بر همین اساس، تمام توضیحاتی که در *دعائم الاسلام* درباره ظاهر روایات آورده، از قبیل بیان ظاهر می‌داند ولی شروح موجود در *تأویل الدعائم* را باطن و تأویل می‌خواند (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۲ و ۱۴). بنابراین در نگاه قاضی نعمان مراد از تأویل و فهم باطن حدیث، بیان مفهومی در ورای معانی ظاهری الفاظ روایات است.

از نگاه قاضی نعمان یکی از مهمترین کارکردهای بیان چنین مفهومی برای روایات، معنا بخشیدن به نصوص شرعی و عبادی است که ظاهر بیشتر آنها در سنجه عقل بی‌مقدار جلوه می‌کند. وی در ذیل روایت نبوی مبنی بر ظاهر و باطن داشتن قرآن می‌نویسد: «اگر معانی باطنی نبود، زمانی که دینداران در بیشتر عبادات و واجبات اندیشه می‌کردند، برایشان بی‌معنا جلوه می‌نمود» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۰۸). این مطلب حاکی از آن است که یکی از انگیزه‌های او برای پرداختن به تأویل حدیث، سازگار نشان دادن نصوص شریعت و قواعد عقلی است؛ چنانکه وی در ارائه تأویل گزاره‌های روایی نیز از تبیین عقلانی و بیان شواهد مورد پسند اندیشمندان غفلت نورزیده است.



مسأله هماهنگی تأویل و عقلانیت، در اندیشه برخی دیگر از دانشمندان اسماعیلی نیز مطرح شده است. یکی از نویسندگان معاصر با استناد به برخی آثار حمید الدین کرمانی مانند *المصابیح فی اثبات الإمامه*، معتقد است که وی آن تأویلی را در احادیث مجاز می‌شمرد که با عقل و خرد سازگاری و هماهنگی داشته باشد. به طور مشخص و به نظر این نویسنده، دیدگاه کرمانی را می‌توان به وضوح در معنای حدیث نبوی «بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه» جستجو کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲ش، ج ۳، ص ۲۸۱ - ۲۸۲).

## ۲. خاستگاه تأویل حدیث

قاضی نعمان مسأله تأویل را امری شناخته شده نزد عرب‌زبانان می‌داند؛ ولی بیان باطن گزاره‌های شرعی و مفاهیم دینی را به امامان از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده و دیگران را از بیان آن ناتوان می‌داند. از نگاه او تأویل از سنخ دانشهای بشری نیست که بشر خود قادر به درک آن باشد؛ بلکه بیان آن بر عهده خداوند است و بشر در رسیدن به آن محتاج اولیای الهی است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۴۷). به بیان دیگر همانطور که علم ظاهر شریعت اختصاص به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله داشته و معجزه ایشان به شمار می‌آید، علم باطن معجزه امامان اهل بیتش می‌باشد (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۰؛ قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۳۱). این دیدگاه توسط سایر دانشمندان اسماعیلی نیز پذیرفته شده است؛ به طوری که کرمانی، «ناطق» (پیامبر) را صاحب تنزیل، و «اساس» (امام) را صاحب تأویل دانسته است (الکرمانی، ۱۹۸۳م، ص ۲۵۳ - ۲۵۴).

با وجودی که قاضی نعمان بیان باطن را ویژگی اختصاصی امام می‌داند، در بیان تأویل روایات از گوینده آن یاد نمی‌کند؛ در حالی که در بیان ظاهر روایات از گوینده حدیث نام می‌برد. افزون بر این در مقدمه کتاب *اساس التأویل*، به وعده خود مبنی بر ذکر تأویل روایات دعائم الاسلام اشاره کرده و بیان تأویل آن را به خود نسبت داده و می‌نویسد: «نذکر باطنه علی ما یوجب هذا الحد» (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۳۲). بر اساس این شواهد، این امکان وجود دارد که او تأویل‌های موجود در آثارش را از جانب خود مطرح کرده و از خاستگاه اصلی تأویل دریافت نکرده باشد. به طور مسلم او در مقام بیان دیدگاه، تنها خاستگاه تأویل را امامان از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته است.



از سویی بر اساس برخی شواهد، در مقام عمل، توضیحات تأویلی خود را از خزانه دانش اولیای خدا برگرفته است. به عنوان نمونه در توضیح آیات مربوط به سخن گفتن خداوند (بقره: ۳۰) می‌نویسد:

«نخستین چیزی که پیرامون این مطلب از "گنجینه دانش اولیای خداوند" شایسته ذکر است، این است که منظور از نسبت دادن سخن و کلام به خداوند مراعات فهم شنوندگان است» (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۵۳).

همچنین از برخی عبارات وی چنین برداشت می‌شود که او علم باطن را از امام اسماعیلی زمان خود فرا می‌گیرد و تأویل روایات را از جانب خود مطرح نمی‌کند. به گفته او پس از گذشت مدت زمان طولانی که مردم از معارف ظاهری و باطنی محروم بودند، خدای متعال به مردم زمان وی منت نهاد و توسط امام زمانشان ایشان را از معارف ظاهر و باطن سیراب نمود (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۵۱). بر همین اساس در پایان مجلس مربوط به تأویل روایات باب تیمم می‌نویسد:

«این مطالب، آخرین قسمت از باب تیمم کتاب دعائم الاسلام است که در این جلسه و جلسات قبل، آنچه از ائمه علیهم السلام پیرامون ظاهر تیمم و احکام آن آمده است را شنیدید. همچنین باطن این مطالب و معانی آنها را به میزان مرتبه‌ای که در آن هستید، از ولی زمان و سرپرست امور و امام زمانتان شنیدید» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۹۹؛ همچنین ر.ک: ج ۱، ص ۷۲).

بنابراین دستیابی به تأویل که علم اسرار دین و باطن شریعت است، تنها از عهده اولیای الهی بر می‌آید و آنچه او از تأویل بیان می‌کند، آموخته‌های او از امام زمان خویش است که حدود باطن را به فراخور مراتب افراد برای ایشان گشوده است (قاسم‌پور و دیگران، ۱۳۹۸ش، ص ۱۷). او معتقد است کسانی که بر اساس میل خود به تأویل پردازند، هر چند از خرمن علم و دانش خوشه‌های فراوان چیده باشند، از مکاید شیطان ایمن نخواهند بود و از مسیر ایمان خارج خواهند شد (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۷).

### ۳. پیوند ظاهر و باطن حدیث

در یک نگاه می‌توان پیروان اندیشه‌ی ظاهر و باطن داشتن شریعت را به دو گروه تقسیم نمود. دسته اول کسانی هستند که برای ظاهر و باطن شریعت رابطه‌ای تصور نمی‌کنند و آنها را کاملاً مستقل از یکدیگر می‌پندارند. اساس این اندیشه بر مخالفت ظاهر شریعت با باطن آن استوار است. از طرفداران این دیدگاه در میان اسماعیلیه می‌توان به نسفی صاحب کتاب *المحصول* اشاره نمود. به باور او دوره‌ی محمد بن اسماعیل (دوره‌ی هفتم از ادوار امامت در نگاه اسماعیلیان) دور بی‌شریعتی است (اسعدی و دیگران، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۲۷۰).

در مقابل این اندیشه، برخی قائل به هماهنگی ظاهر و باطن شریعت هستند و آنها را دو روی سکه‌ی دین می‌دانند که در پیشگاه خداوند از هر دو بازخواست می‌شود. در میان اسماعیلیه، کسانی چون ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی از طرفداران این نظریه به شمار می‌آیند. ابوحاتم رازی دیدگاه نسفی در مورد دوره‌ی امامت محمد بن اسماعیل را نوعی اباحی‌گری و انکار ظاهر شریعت دانسته است (همان). قاضی نعمان در طرح اندیشه‌ی ظاهر و باطن گزاره‌های روایی، رویکرد دوم را برگزیده و بر خلاف اندیشه‌ی نخست، نظریه‌ی تطابق ظاهر و باطن را بیان نموده است.

وی در بیان رابطه‌ی بین ظاهر و باطن روایات باب صفات وضو، تأویل باطنی را «علت»، «شاهد» و «مُثبت» ظاهر این روایات دانسته است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۵). از نگاه او، نه تنها باطن روایات، دلیل و شاهد بر ظاهر آنها است، بلکه ظاهر نیز به همین شکل شاهد و دلیل بر باطن آنها است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۲ و ۷۰). در واقع این رابطه، یک پیوند دو جانبه است که بر اساس آن همسویی و هماهنگی کامل بین ظاهر و باطن برقرار است. وی در بیان مراد از موافقت و مطابقت ظاهر و باطن می‌نویسد:

«هر چه ظاهرش واجب باشد، باطنش نیز واجب است؛ به طوری که پرداختن به یکی از آن دو، بدون دیگری، کافی نیست. هر چه در باطن حرام باشد، در ظاهر حلال نیست و هر چه در ظاهر حرام باشد، در باطن حلال نیست» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

بنابراین موافقت ظاهر و باطن گزاره‌های روایی و نبود اختلاف بین آنها، به معنای جریان احکام یکسان در هر دو سطح ظاهر و باطن است. هرگاه در ظاهر یک گزاره‌ی دینی، حکم حلیت جاری باشد، در باطن آن نیز حلیت جریان دارد. به همین شکل حرمت ظاهر، دلیل و نشانه‌ی حرمت باطنی است.

از این رو، اجتماع حرمت و حلیت یا پسند و ناپسند در ظاهر و باطن یک گزاره، پنداری نادرست و نشانه انحراف در فهم گزاره‌های دین است. بر همین اساس قاضی نعمان در کتاب دعائم الاسلام، اندیشه مخالفت ظاهر و باطن را، به عنوان اندیشه‌ای که ریشه‌های آن به غالیان زمان امام صادق علیه السلام برمی‌گردد، مطرح نموده و بر مخالفت آن حضرت علیه السلام با این اندیشه تأکید کرده است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۵۲ - ۵۳). لذا او از کسانی که به شمار می‌آید که بر حفظ تعادل بین ظاهر و باطن تأکید و بلکه تصریح نموده است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۲ - ۵۳).

از نگاه قاضی نعمان، تمام کسانی که به بهانه رسیدن به باطن دین، پیوند ظاهر و باطن را نادیده گرفته‌اند، به گمراهی و شقاوت گرفتار آمده‌اند. از این رو در بیان تأویل باطنی، به پیوند ظاهر و باطن توجه داشته و تأویل باطنی را بر اساس احکام ظاهری بیان می‌کند. او تلاش می‌کند احکامی که در ظاهر یک روایت جریان دارد، در امثال باطنی مفاهیم آن نیز جاری سازد. مثلاً در احکام ظاهری، طهارت مقدمه نماز مورد قبول است. این حکم در باطن نیز جاری است و باطن طهارت مقدمه باطن نماز است. از آنجا که باطن نماز، دعوت حق و باطن طهارت، رهایی از کفر و شرک و شک است، کسی که پیش از طهارت کامل از شرک و کفر و شک دعوت حق را بپذیرد، از اهل دعوت حق به شمار نمی‌آید (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۱). نمونه دیگر مسأله قضا کردن نمازهایی است که از روی سهو فوت شده‌اند. او باطن سهو در نماز را غفلت از دعوت حق دانسته و در تأویل می‌نویسد:

«همانطور که حکم سهو در نماز، قضا کردن آن است، کسی که در دعوت حق به خاطر غفلت چیزی را ضایع کند، باید آن را تلافی کند» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۱۴).

با وجودی که نظریه پیوند ناگسست ظهر و بطن شریعت در اندیشه قاضی نعمان پررنگ است و او همواره بر آن پا فشرده است، به باور او گستره این پیوند تمامی گزاره‌های دینی را در بر نمی‌گیرد. او معتقد است گزاره‌های شریعت از نظر پیوند لایه‌ها در رسیدن به مراد شارع به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: گزاره‌های حاوی امر و نهی شریعت، گزاره‌های فاقد امر و نهی شریعت. از نگاه قاضی نعمان تنها در گزاره‌هایی پیوند ظاهر و باطن حتمی است که حاوی امر و نهی شریعت باشند. در این گونه از گزاره‌ها، پیوند بین هر دو لایه ظاهر و باطن مستحکم و ناگسستنی است. از یک سو فهم هر لایه، دلیل و نشانه فهم لایه دیگر است و از دیگر سو اقامه

و برپایی کامل دین، منوط به برپا داشتن دستورات هر دو جنبه است. نشانه روشن این گزاره‌ها، وجود امر و نهی در ساختار آنها و نیز محتوای بیانگر امور عبادی است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ ج ۲، ص ۶۰).

در اندیشه قاضی نعمان، هر چند گاهی از گزاره‌های فاقد امر و نهی، هر دو جنبه ظاهر و باطن مراد است ولی این پیوند در تمام موارد برقرار نیست. در برخی موارد در ورای ظاهر، باطنی وجود ندارد و باید به همان معارف ظاهری بسنده نمود. در مقابل گزاره‌هایی از این قسم وجود دارد که مراد اصلی از آنها، معنای باطنی است و معنای ظاهری مورد نظر نیست. در حقیقت ظاهر این گزاره‌ها از سنخ امثال و کنایه‌های رایج در زبان عربی است که معنایی در ورای آنها اراده می‌شود (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۸۵).

با توجه به آنچه گذشت، گستره پیوند ظاهر و باطن، تنها گزاره‌های مربوط به احکام عملی شریعت و عبادیات را به صورت کامل پوشش می‌دهد. سایر گزاره‌ها از نظر لایه‌های فهم بر سه دسته هستند: یا هر دو لایه ظاهر و باطن مراد شریعت هستند یا یکی از آنها. در گزاره‌های تک لایه، یا ظاهر مراد است و یا باطن.

#### ۴. پیشنهاد فهم باطن

در اندیشه قاضی نعمان، پیشنهاد فهم باطن نصوص و گزاره‌های دینی، آشنایی با تأویل نمادها و رموزی است که در ظاهر متون شریعت به کار رفته‌اند. او از واژگانی که در متون دینی به عنوان رموز باطن به کار رفته و نیازمند تأویل هستند، با عنوان «امثال ظاهر دین» یاد می‌کند. «امثال ظاهری»، رموزی هستند که در ظاهر گزاره‌های روایی به عنوان نماد معانی باطنی مطرح شده‌اند. به عنوان نمونه او بر این باور است که «حیوانات» در ظواهر متون دینی از «امثال» هستند که در تأویل گزاره روایی باید به کارکرد رمزی آنها توجه نمود. مثلاً واژگان «نحل» و «حشرات الارض»، هر دو از امثال ظاهری هستند که باطن آنها به ترتیب، «انسان مؤمن» و «انسان پست و فرومایه» است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸).

از این رو هر گاه این واژگان در روایات و آیات به کار روند، در تأویل باطنی باید به معنای باطنی آن توجه نمود. بر همین اساس در کتاب *تأویل الدعائم*، به معنای باطنی حیواناتی که در متن روایات به آنها اشاره شده، توجه نموده است (برای نمونه ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۲؛ ج ۲، ص ۱۵۴).



نکتہ شایان توجہ این است کہ در کلمات قاضی نعمان، واژه امثال (جمع مَثَل)، ہم در مورد معانی ظاہری و ہم در مورد معانی باطنی بہ کار رفتہ است. وی در موارد متعدد از دو گانہ «مَثَلہ فی الظاہر» و «مَثَلہ فی الباطن» بہرہ گرفتہ کہ گواہ مَثَل نامیدن معنای ظاہری و باطنی الفاظی است کہ در تأویل، بہ عنوان اصل مورد توجہ قرار می گیرند (برای نمونہ ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۹، ص ۴۱، ص ۴۲، ص ۱۶۸، ص ۳۲۷؛ ج ۲، ص ۹۲، ص ۱۵۸).

او بہ الفاظی کہ بیانگر تأویل و باطن امثال ظاہری هستند، «امثال باطنی» گفتہ است. در حقیقت قاضی نعمان، برای بیان معانی باطنی واژگان، دو بار از واژه «مَثَل» استفادہ کردہ کہ یکی بہ مَثَل ظاہری و رمز مربوط است و دیگری بہ مَثَل باطنی و معنای تأویلی آن. بہ عنوان نمونہ زمانی کہ می خواہد بہ تأویل واژه «ماء» در متون دینی اشارہ کند، می نویسد: «أَنَّ الْمَاءَ مَثَلٌ مَثَل الْعِلْمِ» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۱). مراد از چنین گزارہ ای این است کہ واژه «ماء» از امثال ظاہری و رموز باطن است کہ در گزارہ های شریعت نیازمند تأویل است. مَثَل باطنی آن، کہ تأویلش بہ شمار می آید، «علم» است. از این رو نصوصی کہ واژه «ماء» در آنها بہ کار رفتہ، بہ «علم» تأویل می شوند.

بر ہمین منوال، در کلمات او رموزی کہ در ظاہر گزارہ ها بہ کار می روند، امثال ظاہری دین نامیدہ می شوند کہ نیازمند تأویل هستند. در ورای این رموز، امثال باطنی دین قرار دارند کہ همان باطن و تأویل آنها بہ شمار می آیند. مطالعہ تأویل های موجود در آثار قاضی نعمان نشان می دہد در منظومہ فکری امامان اسماعیلی و مراجع تأویل نزد ایشان، روح و باطن امثال ظاہری موجود در گزارہ های شریعت، مفاهیم مربوط بہ شریعت و دعوت اسماعیلی است. بہ بیان دیگر امثال باطنی، کہ در تأویل بہ عنوان باطن امثال ظاہری مطرح می شوند، برگرفته از مفاهیم موجود در شریعت و دعوت اسماعیلی هستند. برای نمونہ در جدول زیر بہ برخی از این موارد اشارہ شدہ است.

مثل ظاہری	مثل باطنی	مثل ظاہری	مثل باطنی	مثل ظاہری	مثل باطنی
الذکر	المفید	النیۃ	الولایۃ	صلاة الفجر	دعوة المہدی
الأتی	المستفید	الغائط	الکفر	بيت الخلاء	الدعوة
الابہام	الرسول	البول	الشرك	الريح	النفاق

المسبحة	الاساس	العطر	العلم الحقيقي	النائم	الغافل في دينه
الفم	الناطق و الامام	الماء	العلم	الساق	الباطن
الخيل	الحجة	الحمير البليد	الدعاء المتخلف		

با توجه به اهمیت فهم امثال، در آغاز هر باب و پیش از بیان معانی باطنی، به بیان باطنِ امثال روایات آن باب می‌پردازد تا در بیان تأویل روایات، ذهن مخاطبان با نمادها و رموز آشنا باشد و صرفاً تطبیق را انجام دهد. به عنوان نمونه وی در تأویل روایات باب طهارت، نخست امثال و نمادهای مربوط به این باب را یکی پس از دیگری معرفی نموده و آنگاه به تأویل یک یک روایات باب طهارت بر اساس معانی باطنی امثال آنها می‌پردازد. قاضی نعمان پس از بیان امثال این باب و پیش از بیان تأویل گزاره‌ها، بر اهمیت فهم امثال در فهم باطن گزاره‌های روایی این باب تأکید کرده است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۲).

### ۵. فهم باطن و شواهد آن

از نگاه قاضی نعمان، همان طور که تلاش برای فهم ظواهر شریعت امری لازم و جایز است، تلاش برای کشف روابط بین امثال ظاهری و باطنی نیز ضرورت دارد. در حقیقت منبع دریافت باطنِ گزاره‌های شریعت، امام اسماعیلی است و تلاش برای کشف روابط ظاهر و باطن امری است که در تربیت مؤمنان مؤثر است و به فهم ایشان از حقیقت دین و اقامه ظاهر و باطن شریعت کمک می‌کند. از این رو بر خلاف فهم ظاهر، که با ابزارهایی چون لغت و قواعد ادبیات زبان عربی امکان پذیر است، فهم باطن تنها از طریق امام اسماعیلی میسر می‌گردد و تنها کوششی که در این حوزه صورت می‌گیرد بیان شواهد برای مناسبت و ارتباط امثال ظاهری و امثال باطنی است.

با وجودی که در کلمات قاضی نعمان، این شواهد همراه با لام تعلیل و در ظاهر به عنوان دلیل عقلی تأویل مطرح شده‌اند، نمی‌توان آنها را دلیل قطعی برای تأویل‌های موجود در کتابش به شمار آورد؛ زیرا در بیشتر این موارد از هر گونه شباهت بین معنای ظاهری و باطنی، به عنوان دلیل تأویل یاد شده است.



بر این اساس بهتر است از چنین بیانهایی با عنوان شاهد و مؤید تأویل یاد شود نه ابزار آن؛ چنانکه وی در توجیه تأویل «طهارت» به «علم»، آیات و روایاتی را مورد استناد قرار داده و آنها را «بیان» و «تأکید» برای تأویل صورت گرفته به شمار آورده است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۳). از این رو، معیارها و ملاکهایی که از سوی قاضی نعمان برای بیان معانی باطنی مطرح شده است را ابزارهای فهم باطن نمی‌دانیم؛ بلکه آنها را از قبیل شواهد و مؤیدات معانی باطنی در نگاه او به شمار می‌آوریم.

مهمترین و پرکاربردترین شاهدی که وی در بیان مناسبت بین ظاهر و باطن رموز بیان نموده، ارتباط معنای باطنی با معنای لغوی لفظ است. با توجه به اهمیت پیوندهای لغوی امثال ظاهری و باطنی، در بحث جداگانه‌ای به این مطلب خواهیم پرداخت. افزون بر شواهد لغوی، شواهد دیگری نیز در کلمات قاضی نعمان برای پیوند ظاهر و باطن امثال مطرح شده است که عبارتند از:

## ۵- ۱. آیات و روایات

قاضی نعمان برای بیان روابط بین امثال ظاهری و باطنی به آیات و روایات توجه داشته و در شماری از موارد، گزاره‌های شریعت را به عنوان شاهد معانی باطنی مد نظر قرار داده است. او به دو دسته از آیات و روایات به عنوان شواهد معانی باطنی استناد کرده است:

### ۵- ۱- ۱. گزاره‌هایی که معانی ظاهری آنها مدنظر نیست

در شماری از آیات و روایات، الفاظی به کار رفته است که معانی ظاهری آنها، از مراد گوینده فرسنگها فاصله دارد و حقیقتی در ورای الفاظ ظاهری مورد نظر گوینده است. قاضی نعمان از این موارد به عنوان شاهد و مؤید معنای باطنی الفاظ استفاده نموده و با تطبیق معنای باطنی بر آنها، مراد حقیقی گوینده را در عبور از ظاهر الفاظ بیان می‌کند. به این ترتیب، پس از بیان باطن امثال، به شواهدی از آیات و روایات اشاره می‌کند که در آنها ظاهر لفظ مد نظر نیست و باطن آن مراد است. به عنوان نمونه درباره تأویل «تراب» به «مؤمن» می‌نویسد:

«مَثَلُ خَاكٍ فِي بَاطِنٍ، مَثَلُ مُؤْمِنٍ اسْت. سَخَنَ خَدَاوَنَدُ فِي آيَةِ "يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا" از همین نمونه است؛ چون کافر هنگام مشاهده پاداش خداوند به مؤمنان و مجازات کافران، مؤمن بودن را آرزو می‌کند. همچنین



منظور از "ابوتراب" در سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله این است که علی علیه السلام پس از ایشان، پدر مؤمنان است» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸۹؛ برای ملاحظه نمونه های دیگر رک: همان: ص ۶۸؛ ص ۳۱-۳۳).

### ۵-۱-۲. گزاره های حاوی تشبیهات و تمثیلات

قاضی نعمان در برخی موارد از تمثیلات و تشبیهات موجود در روایات، شواهدی برای معنای باطنی به دست می آورد. چنانکه در بیان شاهد برای تأویل «زنبور عسل» به «مؤمن»، به حدیث مأثور «المؤمنون كالنحل» استناد نموده است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸). همچنین وی در توضیح تأویل «اسلام» به «ظاهر» و تأویل «ایمان» به «باطن»، به روایتی اشاره نموده که در آن، اسلام به دایره ای تمثیل شده که ایمان درون آن واقع شده است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۲).

وجود چنین تشبیهاتی در گزاره های شریعت، بر اساس اغراض بلاغی صورت پذیرفته است و نمی توان چنین مواردی را دلیل بر معنای باطنی و تأویلی دانست. در عین حال قاضی نعمان با استناد به این موارد، برای معانی باطنی امثال، شواهدی از قرآن و روایات ارائه می کند و نصوص شریعت را در ردیف سایر موارد، شواهدی برای معانی باطنی الفاظ ظاهری به شمار می آورد.

### ۵-۲. مشابهت عددی

از جمله شواهدی که در کلمات قاضی نعمان برای مناسبت امثال ظاهری و باطنی مطرح شده، روابط عددی بین آنها است. وی روابط عددی بین معانی ظاهری و باطنی را به چند شکل ترسیم نموده است:

### ۵-۲-۱. مناسبت در رتبه

یکی از شواهد تأویل در کلمات قاضی نعمان مناسبت مثل ظاهری با مثل باطنی در رتبه و جایگاه است. وی در بیان رابطه ستون های هفت گانه اسلام با معنای باطنی آنها، این ملاک را مطرح نموده و مثل باطنی «ولایت» را حضرت «آدم علیه السلام» دانسته است؛ چرا که او اولین فردی است که ولایت او از جانب خداوند ثابت شده است.

همچنین مثل باطنی «طهارت» را حضرت «نوح علیه السلام» عنوان نموده است؛ زیرا او اولین کسی است که از جانب خدا برای تطهیر بندگان از گناهان، پس از حضرت آدم علیه السلام، آمده است. از آنجا که اولین فراخوان زکات، توسط «حضرت موسی علیه السلام» به مردم داده شده است، او را مثل «زکات» قرار داده‌اند. بر همین اساس درباره تأویل «حج» به «پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله» می‌نویسد:

«مثل حج در باطن، مثل محمد صلی الله علیه و آله است؛ او نخستین کسی است که مناسک و احکام حج را اقامه نموده است» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰).

در تمام این تأویل‌ها، رابطه بین مثل ظاهری و مثل باطنی، اول بودن در رتبه است. بر همین اساس در موارد دیگر نیز با معیار قرار دادن مشابهت رتبه عددی، رابطه مثل ظاهری و مثل باطنی را تبیین نموده است (برای نمونه ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲ و ۱۷۸).

## ۵-۲-۲. مشابهت در تعداد حروف

قاضی نعمان معتقد است که علت تأویل «صلاة» به حضرت «محمد صلی الله علیه و آله» و تأویل «وضو» به حضرت «علی علیه السلام»، مشابهت آنها در تعداد حروف است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۷). همچنین درباره تأویل «بسم الله الرحمن الرحيم» می‌نویسد:

«بسم الله» - که دارای هفت حرف است - مثل ناطقان هفت‌گانه و نیز مثل ائمه هفت‌گانه است که پیایی برای امامت بین هر ناطق می‌آیند.

«الرحمن الرحيم» - که دارای دوازده حرف است - مثل نقبای دوازده‌گانه است» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۵۰).

همانطور که ملاحظه می‌شود رابطه منطقی و ثابتی بین امثال ظاهری و باطنی در عدد وجود ندارد. از این رو مشابهت عددی، ابزار و دلیل قطعی تأویل نیست؛ بلکه از قبیل شواهدی است که برای رابطه امثال ظاهری و باطنی توسط قاضی نعمان مطرح شده است. شایان ذکر است بهره‌گیری از مشابهت عددی، در تأویل‌های دیگر دانشمندان اسماعیلی نیز به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه ناصر خسرو در کتاب وجه دین، برای تأویل «لا إله إلا الله» به مشابهت عددی تمسک کرده و می‌نویسد:

«هفت فصل شهادت به دوازده حرف، دلیل است بر آنکه هفت امام گویانند بر دوازده لاحق که ایشان را اندر دوازده جزایر بر پای کرده‌اند مر دعوت حق را» (قبادیانی، ۱۳۸۴ش، ص ۸۹).

### ۵-۳. قاعده نامگذاری

عرب‌زبانان در نامگذاری اشیاء، به امور مرتبط، همسو و هماهنگ با آنها توجه نموده و بر اساس مناسبتی که بین شیء و این امور وجود دارد، از آنها در نامگذاری استفاده می‌کنند. قاضی نعمان در موارد متعدد برای تبیین مناسبت بین امثال ظاهری و باطنی از این قاعده یاد نموده و همراهی، مناسبت و ارتباط معنای باطنی با معنای ظاهری را شاهد تأویل بیان نموده است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۸، ص ۴۷، ص ۳۵۶؛ ج ۲، ص ۵، ص ۶۳، ص ۳۱۳؛ قاضی نعمان، ۱۹۶۰م، ص ۴۰). به عنوان نمونه درباره تأویل «قرآن» به «امام» می‌نویسد:

«نامگذاری شیء به اسم چیزی که همراه، مناسب و مرتبط با آن است، در زبان عربی و نزد تازیان امری معروف و رایج است. از همین رو، مثل "قرآن" مثل "امام" است؛ زیرا قرآن همراه هر امام است که بر اساس آن عمل کرده و به آن تکیه دارد و علمش نزد او می‌باشد» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۰).

پی بردن به معنای باطنی یک مفهوم از طریق اموری که با آن در ارتباط هستند، دارای ضابطه مشخصی نیست و نمی‌توان در همه موارد به آن استناد نمود. به همین دلیل نمی‌توان آن را دلیل قطعی تأویل و ابزار آن دانست؛ بلکه تنها می‌توان به عنوان شاهد و مؤید برخی تأویل‌ها به آن اشاره نمود. با توجه به این که قاضی نعمان در موارد متعدد به این قاعده استناد نموده است، از آن در ردیف سایر شواهد معانی باطنی از نگاه او یاد می‌کنیم.

### ۵-۴. مشابهت در کارکرد و ویژگی‌ها

قاضی نعمان در تبیین شمار زیادی از تأویل‌ها، به شباهت ویژگی و کارکرد امثال ظاهری و باطنی توجه نموده و آن را شاهد تأویل دانسته است. هر چند بیان هر شباهتی بین ظاهر و باطن، دلیل قطعی تأویل تلقی نمی‌گردد ولی در جلوه عقلانی بخشیدن به تأویل گزاره‌های شریعت بسیار مؤثر است و مسأله گذر از معانی ظاهری را برای مخاطبان موجه می‌سازد.



در حقیقت ارائه این گونه شواهد را می‌توان تلاشی برای عقلانی نشان دادن تأویل و موجّه ساختن معانی باطنی به شمار آورد. هر چه وجه شباهت مَثَل ظاهری با مَثَل باطنی قوی‌تر باشد، تأویل به عقلانیت نزدیکتر بوده و پذیرش آن آسان‌تر خواهد بود.

چنانکه قاضی نعمان، تأویل «طعام و شراب» را «علم و حکمت» دانسته و گواه این تأویل را کارکرد مشابه «طعام و شراب» و «علم و حکمت» در حیات جسمانی و روحانی انسان بیان نموده است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۰). در مقابل هر چه وجه شباهت بین این دو ضعیف‌تر باشد، تأویل از عقلانیت فاصله گرفته و قبول آن دشوارتر خواهد بود. چنانکه وی مَثَل «دو رکعت نماز صبح» را مَثَل «امام و حجت در حال ستر» دانسته و خوانده شدن این دو رکعت در تاریکی صبح را گواه این تأویل بیان نموده است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۵۸). به همین شکل پس از بیان تأویل شماری از امثال، شواهدی را با لام تعلیل ذکر می‌کند که در نگاه اولیه به نظر می‌رسد در صدد بیان علت قطعی تأویل است؛ در حالی که بررسی موارد متعدد از این تعلیلهای حاکی از ذوقی بودن دلایل و شواهدی است که وی در برقراری پیوند امثال ظاهری و باطنی بیان نموده است. در جدول زیر، به شماری از این موارد به همراه آدرس آنها در کتاب *تأویل الدعائم* اشاره شده است.

تأویل الدعائم	شاهد تأویل	مثل باطنی	مثل ظاهری
۲۹/۱	لأن الدنيا ظاهرة بارزة	الظاهر	الدنيا
۲۹/۱	لأن الآخرة باطنه مغيبه	الباطن	الآخرة
۳۲/۱	لأن الثياب ظاهرة	الظاهر	الثياب
۸۲/۱	كما يجلو الكحل في الظاهر ما يغشى أبصار الناظرين	ما يجلو الشك عن بصائر المستجيبين	المكحلة
۸۳/۱	لأن الشعر مثله مثل الظاهر	العلم الذي يقام به الظاهر	المشط
۱۰۲/۱	لأنها سبب الوصول إليها	الدعوة	الجنة
۱۰۶/۱ و ۲۷۳	لأن الحياة كل ذي دم به فإذا نرف دمه هلك فمات كما يموت في الباطن من عدم العلم الموت الباطن	العلم	الدم في البدن

۳۰۲/۱	لأنه يقضى على الأشياء كما يقضى الموت على الأحياء	الموت	القائم صاحب القيامة
۱۵۴/۲	أن أولياء الله و أسبابهم يحملون أثقال العباد دينا و دنيا كما أن الله خلق الدواب لركوب العباد البشريين و حمل أثقالهم	اولياء الله و أسبابهم	الدواب

## ۶. لغت و فهم باطنی

در آثار برخی بزرگان اسماعیلی نمونه‌هایی از تأویل‌های مبتنی بر لغت و موضوع له واژگان به چشم می‌خورد (برای نمونه ر.ک: رازی، ۲۰۱۵م، ص ۴۴۲ - ۴۴۳؛ ابن منصور الیمن، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷ و ۷۳؛ هبه الله شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵). در عین حال بهره‌گیری از لغت برای فهم ظاهر و باطن، در آثار قاضی نعمان به صورت چشمگیر قابل ملاحظه است؛ به طوری که توجه به لغت و معنای موضوع له واژگان احادیث، از شاخصه‌های اندیشه فقه الحدیثی او به شمار می‌آید. از نگاه او معنای موضوع له واژگان، نه تنها در فهم صحیح از ظاهر مؤثر است؛ بلکه کارکردهای گوناگون، در فهم معانی باطنی دارد و اساسا بین معنای باطنی یک واژه و معنای موضوع له آن، همسویی و هماهنگی برقرار است. از نگاه او مهمترین کارکردهای لغت برای بیان مفهوم باطنی عبارتند از:

### ۶-۱. زمینه‌ساز فهم باطن

از نگاه قاضی نعمان بیان مفهوم باطنی نیازمند گذراندن مراحل فهم ظاهر، به عنوان پیش‌نیاز است. او معتقد است تا زمانی که مفهوم ظاهری به روشنی فهمیده نشود، نباید وارد مراحل فهم باطن شد؛ زیرا ظاهر نشانه و دلیل باطن است و بین این دو پیوند استواری برقرار است. به همین دلیل، در آثار تأویلی وی، به صورت چشمگیری از لغت برای تبیین ظاهر روایات استفاده شده است. هر چند به ظاهر، استفاده از لغت در این موارد برای روشن ساختن معنای ظاهری متن است؛ ولی در حقیقت، انگیزه و هدف وی ایجاد زمینه مناسب برای بیان فهم باطنی است. شرح الفاظ حدیث بر پایه مفهوم لغوی و معنای وضعی واژه، به دو شکل زمینه را برای بیان مفهوم باطنی فراهم می‌آورد:



## ۶- ۱- ۱- فہم حکم

ہر گزارہ شرعی از یک حکم و یک موضوع شکل گرفته است کہ موضوع آن ظاہر و باطنی دارد و حکم آن در ہر دو لایہ ظاہر و باطن یکسان ہستند. با توجہ بہ پیوند ظاہر و باطن، ہر حکمی کہ در ظاہر جاری باشد، در باطن نیز جاری خواہد بود. بہ ہمین دلیل یکی از کارکردہای لغت روشن ساختن حکمی است کہ در ظاہر و باطن متن جاری است. در حقیقت وقتی ظاہر حکم با کمک لغت روشن شد، بر معنای ظاہری و باطنی موضوع حمل خواہد شود. ہر چند چنین کارکردی مربوط بہ فہم صحیح از ظاہر متن است؛ ولی در دستیابی بہ فہم باطن مؤثر است و نمی توان برای فہم باطن از آن چشم پوشید.

بر ہمین اساس یکی از کارکردہای لغت در کلمات قاضی نعمان، روشن ساختن حکمی است کہ بر مفہیم باطنی حمل می شود. بہ عنوان نمونہ رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ، دربارہ کسی کہ نمازش را با وضو و اعمال ناقص بخواند فرمودند: «صلاتہ خداج؛ نمازش باطل است» (قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰۰). قاضی نعمان، حکم بطلان را برای ظاہر و باطن چنین نمازی ثابت دانستہ و در توضیح آن می نویسد:

«خداج» در لغت بہ معنای فساد و بطلان شیء است. زمانی کہ شتر فرزندش را پیش از کاملش شدن خلقتش سقط کند گفتہ می شود: «خدجت الناقۃ». بہ ہمین شکل، کسی کہ بر ظاہر و باطن نماز محافظت نکند، نمازش در ظاہر و باطن باطل است» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۵).

ردیف	ظاہر متن	لغت	مفہوم باطنی	تأویل الدعائم
۱	حی علی الصلاۃ	حی فی لغۃ العرب بمعنی ہلمّ و أقبل و تعال و أسرع	ہلموا إلی الصلاۃ الظاہرۃ و الباطنۃ الّتی ہی دعویّ الحق.	۱ / ۱۹۱
۲	من اللیل فتهجد بہ نافلۃ	التهجد هو القیام فیہ (اللّیل)	القیام بدعویّ الباطن.	۱ / ۱۵۲

۳	الم نجعل الارض كفاتا	الكف فى اللغة الضم	أن الارض مثلها مثل حجة الامام فهو يضم المؤمنين إليه فى حياتهم و مماتهم ...	۲۸۴ / ۱
---	-------------------------	--------------------	--	---------

### ۶- ۱- ۲. مشخص کردن رموز باطنی در متن

از آنجا که الفاظ ظاهری رمزهای باطن به شمار می‌آیند، وجود واژگان نامأنوس در ظاهر متن، مانع شناخت و تشخیص رموز باطنی می‌باشد. از این رو با یاری لغت، واژگان متن شرح داده می‌شود تا نمادها و رموز باطنی مشخص گردند. قاضی نعمان زمانی که در ظاهر حدیث با الفاظ غریب مواجه شود، نخست معنای لغوی آن را تشریح می‌کند تا پیش از بیان مفهوم باطنی، نماد و رمز مربوطه را مشخص سازد و آنگاه به بیان مفهوم باطنی آن می‌پردازد. به عنوان نمونه برای بیان باطن حدیث آغازین کتاب *دعائم الاسلام*، نخست واژه «خشرم دبر» را به «خانه زنبور» معنا کرده و آنگاه مفهوم باطنی زنبور را بیان می‌کند (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸).

افزون بر این در بسیاری از موارد، برای مشخص نمودن نمادهای باطنی، به شرح واژگان واضح متن می‌پردازد و آنگاه از الفاظی که در شرح به کار برده است، نمادهایی را برای بیان باطن بر می‌گزیند. به عنوان نمونه با وجود واضح بودن معنای «مسواک زدن» یا «مسافر»، پیش از بیان تأویل آنها، به شرح معنای ظاهری این واژگان پرداخته و آنگاه بر اساس الفاظی که در شرح آورده، تأویل باطنی آنها را بیان می‌کند (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۸).

ردیف	ظاهر متن	لغت	مفهوم باطن	تأویل الدعائم
۱	لا يقبل النوافل إلا بعد أداء الفرائض	النافلة فى لغة العرب ولد الولد	الإئمة هم ولد ولد الرسول صلى الله عليه و آله و لا يجوز أن يدخل فى دعوة الحق و لا أن يؤخذ ميثاق إمام من الأئمة من لم يستجب لدعوة محمد ...	۱۷۷ / ۱
۲	اتبعوا الجنابة و لا تتبعكم	الجنابة بكسر الجيم فى لغة العرب سرير	مثل السرير فى الباطن مثل الدعوة و مثل حمل الميت عليه فى الظاهر	۳۷ / ۲



	المیت الذی یحمل علیه	مثل حمل المنقول فی حدود الدعوة .	
۳	الحافی خلاف الناعل	النعل مثلها فی الباطن مثل ظاهر أهل الخلاف	۳۸ / ۲

## ۶-۲. شاهد و نشانه مفهوم باطنی

با وجودی که علم تأویل باطن از ظواهر واژه‌ها عبور کرده و حقایق نهفته در ورای آنها را نمایان می‌کند، در اندیشه تأویلی قاضی نعمان بین مفهوم لغوی و مفهوم باطنی پیوند و هماهنگی برقرار است. از نگاه او تأویل باطنی با اصل و ریشه لغوی واژگان سازگار و هماهنگ است؛ به طوری که فهم باطنی با مفهوم لغوی تأیید می‌شود. او در تأویل روایات باب جهاد، نخست به بیان مفهوم لغوی واژه «جهاد» پرداخته و انگیزه خود از این کار را، شهادت مفهوم لغوی جهاد بر مفهوم باطنی آن در روایات باب جهاد مطرح نموده است (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۸۹). همچنین برای واژه «نافله»، سه مفهوم لغوی ذکر کرده و هر یک را شاهدی بر مفهوم باطنی می‌داند (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۵۲). او بر اساس همین اندیشه، در تأویل «صوم» با شاهد قرار دادن مفهوم لغوی می‌نویسد:

«صوم باطنی»، پوشیده داشتن علم باطن شریعت از اهل ظاهر و خودداری از گشودن اسرار آن برای اجازه‌یافته‌گان است؛ چنانکه در لغت آمده است که «صوم» خودداری از سخن و باز ایستادن از عمل می‌باشد» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

بر این اساس، در اندیشه او لغت در فهم باطن نقش شاهد و گواه را ایفا می‌کند. شهادت لغت بر مفهوم باطنی به این معنا است که مفهوم باطنی، همسو و موافق با مفهوم اصل و ریشه واژه است و با قواعد زبانی بیگانه نیست. در نگاه او هماهنگی بین مفهوم باطنی و ریشه لغوی واژه ضروری است؛ هر چند بین مفهوم باطنی و ظاهر متن مناسبتی نباشد. از همین رو قاضی نعمان، مفهوم باطنی واژه «صائبی» را کسانی دانسته است که پس از پذیرش دعوت حق، از آن خارج شوند (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۱۰). هر چند این مفهوم باطنی با ظاهر «صائبی»، که نام یکی از فرق دینی است، مناسبت ندارد؛ ولی به خاطر وجود مناسبت بین مفهوم لغوی صائبی (خروج از دین) و مفهوم باطنی مطرح شده، چنین تأویلی را انجام داده است.



قاضی نعمان، هماهنگی مفهوم باطنی با مفهوم لغوی را به معنای عینیت و همانندی آن دو نمی‌داند؛ بلکه مراعات اوصاف مفهوم لغوی در بیان مفهوم باطنی را کافی می‌داند. بررسی کارکرد لغت در تأویل‌های او نشان می‌دهد موافقت کامل بین معنای لغوی و معنای باطنی شایع نیست. در بیشتر موارد هماهنگی بین لغت و مفهوم باطنی به این شکل است که ویژگی شاخص مفهوم باطنی، موافق و همسو با معنای لغوی است. چنانکه وی، باطن «جنّه» را «دعوت به شریعت» دانسته و در تأیید آن می‌نویسد:

«واژه "جنّه" از اجتنان به معنای استتار گرفته شده است. دعوت و مراتب

آن نیز مستور هستند» (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۲).

به تعبیری ویژگی بارز دعوت، مخفی و مستور بودن آن است که این ویژگی در معنای لغوی واژه وجود دارد. با توجه به آنچه گذشت، مراد از شهادت لغت بر مفهوم باطنی، سازگاری ویژگی مفهوم باطنی با معنای لغوی واژه است. کشف مفهوم باطنی، تنها از عهده کسانی بر می‌آید که خاستگاه اصلی تأویل هستند و سایر افراد، هر چند به ابزار لغت مجهز باشند، توان کشف مفهوم باطنی رموز را نخواهند داشت؛ چرا که در عمده تأویل‌ها، موافقت کامل بین معنای لغوی و مفهوم باطنی مشاهده نمی‌شود. بنابراین هر چند لغت، شاهد و گواه بر مفهوم باطنی است ولی تا زمانی که مفهوم باطنی رموز، از جانب خاستگاه اصلی تأویل (امام) بیان نشود، کسی به همسویی آن با لغت پی نخواهد برد.

رمز باطنی	مفهوم ریشه لغوی	مفهوم باطنی	تأویل الدعائم
صلوات	المصلی فی اللغة عند العرب هو الفرس الذی یتلو السابق فی الحلبه إذا سابقوا بین الخیل.	تأویل الصلوات علی محمد صلی الله علیه و آله الإقرار بمن یتلوه من أئمتهم و اعتقاد إمامتهم ...	۲۸۹ / ۱
یهود	الهائد الراجع عن الشیء	الراجعین عن إتباع الائمه	۳۰۲ / ۱
اسم الله	اسم کل شیء دلیلا علیه و به يعرف	هو ولی أهل کل زمان، من کان من نبی أو إمام، هو دلیل أهل زمانه علی الله و به يعرفونه	۴۶ / ۱

۲۹۳ / ۲	العرب فی التأویل الباطن أسباب أهل دعوة الحق سموا بذلك لعلمهم بیان التأویل	یقال فی اللغة أعرب الرجل القول إذا أبانه	أعراب
---------	---	---	-------

### نتایج تحقیق

بر اساس پژوهش حاضر نتایج زیر پیرامون چارچوب فکری قاضی نعمان مغربی در حوزه فهم باطن حدیث به دست آمد:

۱. دستیابی به تأویل و فهم باطنی، تنها از عهده امام اسماعیلی بر می‌آید و کسی جز او به آن راه ندارد.

۲. ظاهر و باطن گزاره‌های روایی حاوی امر و نهی شریعت، از جهت حکم، با یکدیگر پیوند داشته و بین آنها ناسازگاری وجود ندارد؛ هر حکمی در ظاهر این گزاره‌ها جاری باشد، در باطن آنها نیز جاری است. از این رو، فهم باطن مستقل از فهم ظاهر نیست.

۳. زمینه و پیشنیاز دستیابی به فهم باطن حدیث، آشنایی با تأویل نمادها و رموزی است که در ظاهر آن به کار رفته‌اند. در تأویل‌های قاضی نعمان، باطن رموز موجود در گزاره‌های روایی، مفاهیم مربوط به شریعت و دعوت اسماعیلی است.

۴. از آنجا که باطن حدیث تنها از ناحیه امام اسماعیلی بیان می‌شود، نمی‌توان برای فهم آن معیاری از جنس معیار فهم ظاهر به کار بست. بر همین اساس، دلائل قاضی نعمان برای تبیین معانی باطنی را نمی‌توان معیار فهم باطن دانست؛ بلکه این امور به عنوان شاهد و مؤید معانی باطنی در کلمات او مطرح شده‌اند.

۵. لغت، مهم‌ترین ابزار زبانی است که در تأویل‌های حدیثی قاضی نعمان، به عنوان شاهد پیوند معنای ظاهری و باطنی مورد استناد قرار گرفته است. شهادت لغت بر مفهوم باطنی به این معنا است که مفهوم باطنی همسو با مفهوم وضعی واژه است و با قواعد زبانی بیگانه نیست.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۲ش)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.

- ابن منصور الیمن، جعفر (۱۴۰۴ق)، *الكشف*، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
- اسعدی، محمد؛ و دیگران (۱۳۸۹ش)، *آسیب شناسی روش های تفسیری*، فصل جریان باطنی (نوشته قاسم پور، محسن)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حاجی اکبری، فاطمه؛ ستار، حسین (۱۳۹۹ش)، «مقایسه رویکردهای تأویلی قاضی نعمان و عبدالرزاق کاشانی در آیات فقهی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، شماره ۱۴، صص ۲۱ - ۴۶.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶ش)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز.
- رازی، ابوحاتم (۲۰۱۵م)، *کتاب الزینة*، تحقیق: سعید الغانمی، بیروت: منشورات الجمل.
- طاهری، محمد الهادی (۲۰۱۱م)، *عقائد الباطنیة فی الإمامة و الفقه و التأویل عند القاضی النعمان*، بیروت: مؤسسه الانتشار العربی.
- قاسم پور، محسن؛ کوهپیما، حمید (۱۳۹۸ش)، «بررسی نظریه عرف خاص زبان قرآن در نگاه باطنی و اخباری»، *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، شماره ۱۲، صص ۸ - ۳۰.
- قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۸۴ش)، *وجه دین*، تهران: انتشارات اساطیر.
- الکربلائی، حیدر محمد عبدالله (۲۰۲۰م)، «المنهج التأویلی عند القاضی النعمان»، *مجله دراسات تأریخیة*، شماره ۲۸، صص ۲۲۱ - ۲۶۲.
- کرمانی، حمید الدین (۱۹۸۳م)، *راحة العقل*، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
- مامقانی، عبد الله (۱۴۱۱ق)، *مقیاس الهدایة*، تحقیق: محمد رضا المامقانی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- عشرتی، غلامعباس (۱۳۹۴ش)، «بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی نعمان»، *فصلنامه نقد و نظر*، شماره ۷۹، صص ۱۳۳ - ۱۵۵.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد بن منصور (۱۹۶۰م)، *اساس التأویل*، تحقیق: عارف تامر، بیروت: دار الثقافة.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد بن منصور (۱۴۲۸ق)، *الايضاح*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد بن منصور (۱۴۲۶ق)، *تأویل الدعائم*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد بن منصور (۱۳۸۳ق)، *دعائم الاسلام*، تحقیق: آصف فیضی، قاهره: دار المعارف.

فتحی، ابوالفضل؛ مسعودی، عبدالہادی؛ جوادی، قاسم (۱۳۹۸ش)، «تأویل در روایات اسماعیلی»،  
*فصلنامہ علوم حدیث*، شماره ۹۲، صص ۵۴ - ۷۷.

ہبہ اللہ شیرازی، المؤید فی الدین (۱۴۱۳ق)، *المجالس المستنصریہ*، تحقیق: محمد زینہم محمد عزب،  
 مکتبہ مدبولی.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

- Al-Karbalai, Haider Muhammad Abdullah (2020), "The Interpretative Method Of al-Qadi al-Nu'man," *Journal Of Historical Studies*, No. 28, pp. 221-262.
- Al-Maghrebi, Al-Numan bin Muhammad bin Mansour (Qadi Numan) (1960), *Asas al-Ta'vil*, Research by Aref Tamer, Beirut: Dar al-thaqafa.
- Al-Maghribi, Al-Nu'man bin Muhammad bin Mansour (Qadi Numan) (1428 AH), *Al-Izah*, Beirut: Al-Aa'lami Institue.
- Al-Maghribi, Al-Nu'man bin Muhammad bin Mansour (Qadi Numan) (1426 AH), *Ta'vil al-Daa'im*, Beirut: Al-Aa'lami Institue.
- al-Maghrabi, al-Numan bin Muhammad bin Mansour (Qadi Numan) (1383 A.H), *Daa'im al-Islam*, Research by Asif Faizi, Cairo: Dar al-Maarif.
- Asa'di, Mohammad; and others (1389 SH), *pathology of interpretative methods*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Daftari, Farhad (1386 SH), *The Isma'ilis Their History and Doctrines*, translated by Faridun Badrei, Tehran: Farzan Roz.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (2012), *The Adventure of Philosophical Thought in Muslim World*, Tehran: Tarh-e-no.
- Eshrati, Gholam Abbas (1394 SH), "Rereading the rules and conditions of interpretation from the point of view of Qazi Noman", *Naqd wa Nazar Quarterly*, No. 79, pp. 133-155.
- Fathi, Abolfazl; Masoudi, Abdul Hadi; Javadi, Qasim (1398 SH), " Ta'vil in Ismaili Hadiths", *Ulum-i Hadth Quarterly*, No. 92, pp. 77-54.
- Ghobadiani, Naser Khosrow (1384 SH), *Vajh-e-Din*, Tehran: Asatir Publications.
- Haji-Akbari, Fatima; Sattar, Hossein (1399 SH), " Interpretive Approaches of Al-Qāḍī Al-Nu' mān and Abd al-Razzaq al-Kashani in Jurisprudential Verses", *Quranic Studies and Ialamic Culture*, No. 14, pp. 46-21.
- Hibatullah Shirazi, Al-Muayyed Fay al-Din (1413 AH), *Al-Majlis Al-Mustansariyyah*, Research by Mohammad Zainham Mohammad Azab, Madbouli library.

- Ibn Mansour Al-Yaman, Jafar (1404 AH), al-Kashf, research by Mustafa Ghalib, Beirut: Dar Al-Andalus.
- Kermani, Hamid al-Din (1983), Rahat al-Aql, Research by Mostafa Ghalib, Beirut: Dar Al-Andalus.
- Mamqani, Abdullah (1411 AH), Meqbas al-Hidaiya, Research by Mohammad Reza al-Mamqani, Qom: Al-Al-Bayt Institue.
- Qasim pour, Mohsen; Kohpima, Hamid (1398 SH), "A Consideration of the Argot Theory of Bāṭinīs and Akhbārīs about the Language of the Qur'an", Journal Of Islamic Denominations, No. 12, pp. 8-30.
- Razi, Abu Hatem (2015), Ketab Al-Zina, research by Saeed Al-Ghanami, Beirut: Al-Jamal Publications.
- Taheri, Muhammad Al-Hadi (2011), Al-Batiniyah Beliefs in Imamate and Jurisprudence and Ta'avil from the point of view of Qazi Noman, Beirut: Al-Intshar Al-Arabi Institue.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۱۸۹-۱۶۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244926.3813



20.1001.1.20083211.1402.17.1.7.6

## مطالعه تطبیقی میزان اعمال در قیامت با تکیه بر نظرات سید هاشم بحرانی و فخر رازی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

زهرا محققیان گورتانی\*  
محمد رضا آرام\*\*  
امیر توحیدی\*\*\*

### چکیده

توزین اعمال در جهان آخرت بر اساس آیات قرآن و روایات ائمه معصومین (ع) امری حتمی است که جهت حسابرسی اعمال انجام می‌شود. میزان در قیامت برای تعیین مقدار و ارزش کارهای نیک و گناهان نصب شده است و با آن حسنات و سیئات سنجیده می‌شود. در رابطه با میزان دو دیدگاه وجود دارد. بحرانی صاحب تفسیر مآثور «البرهان فی تفسیر القرآن» میزان را در معنای مجازی به کار برده است. در مقابل فخر رازی صاحب «تفسیر کبیر» معتقد به میزان محسوس است که اعمال بندگان در قیامت با آن سنجیده می‌شود. در هر دو دیدگاه نسبت به کیفیت سنجش اعمال و حقیقت میزان اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد، از این رو تلاش برای رسیدن به برداشتی استوارتر در این زمینه ضروری است. این نوشتار درصدد است با روش توصیفی تحلیلی به تبیین نظرات سید هاشم بحرانی و فخر رازی درباره حقیقت و چیستی میزان، سبکی و سنگینی اعمال در قیامت و معانی مجازی مطرح شده برای میزان بر اساس آیات و روایات بپردازد.

### واژگان کلیدی

میزان، سنجش اعمال، قیامت، حسابرسی، سید هاشم بحرانی، فخر رازی.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

z\_mohagheghian@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

aram.mohammadreza@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

amir\_tohidi\_110@yahoo.com

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

### طرح مسئله

میزان یکی از مباحث مهم مربوط به معاد است. بین مسلمانان در اعتقاد به میزان اختلافی وجود ندارد، بلکه اختلاف در چگونگی کیفیت سنجش اعمال و حقیقت بر پایی میزان در قیامت است. این موضوع در اقوال متفکران کلامی و غیر کلامی وجود دارد. میزان در قیامت برای تعیین مقدار و ارزش کارهای نیک و گناهان نصب شده است، و با آن حسنات و سیئات سنجیده می‌شود. توزین اعمال بخشی از حسابرسی در قیامت است. ولی سؤالی در اینجا مطرح می‌شود که منظور از میزان چیست؟ آیا میزان و ترازوی روز قیامت مشابه همین ترازوهای است که در دنیا مشاهده کرده‌ایم؟ مراد از سنجش اعمال بندگان در روز قیامت به وسیله آن چیست؟

برخی از اهل تشیع، میزان را در معنای مجازی مطرح می‌کنند، بحرانی از جمله معتقدان به این نظر می‌باشد. این در حالی است که، اکثر اهل سنت از جمله فخر رازی به نظریه میزان محسوس معتقدند اما در بین اهل سنت، معتزله میزان محسوس را رد نموده و می‌گویند: اعمال عرضی‌اند، وزن ندارند و قابل بازگشت نیستند. (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۲۱) در بین امامیه هم برخی معتقد به میزان محسوس هستند. (حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۷۴) طرفداران میزان محسوس آن را مطابقت با ظاهر قرآن می‌دانند.

بحث میزان در سنجش اعمال در آیات و روایات آمده و آثاری در این زمینه نوشته شده است. اما نوشتاری در ارتباط با موضوع بررسی تطبیقی میزان اعمال بر اساس نظرات سید هاشم بحرانی و فخر رازی وجود ندارد. این پژوهش سعی در تبیین نظریات هر دو مفسر در رابطه با میزان اعمال، کیفیت و ویژگی‌های آن را دارد. روش گردآوری داده‌ها: کتابخانه‌ای و در استناد به داده‌ها اسنادی، در تجزیه و تحلیل محتوای کیفی از نوع توصیفی تحلیلی است.

### پیشینه تحقیق

در مطالعاتی که پیرامون این تحقیق انجام شده است، مفسران قرآن ضمن تفسیر آیات در رابطه با میزان به این موضوع پرداخته‌اند و مقالاتی 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.

علیرضا غلامپور و عبدالرحیم خلف‌مراد مقاله «کیفیت توزین اعمال در قیامت در منابع تفسیری فریقین بر اساس آیه ۴۷ سوره انبیاء» به‌نگارش در آورده‌اند که در مجله مطالعات تفسیری در زمستان ۱۳۹۳ چاپ شده است. در این مقاله سعی شده دیدگاه‌های مفسران فریقین درباره

وسیله توزین اعمال، انسان‌هایی که اعمالشان مورد محاسبه و توزین قرار می‌گیرد و علت توزین اعمال از سوی خداوند مورد بررسی قرار گیرد. در این نوشتار هیچ اشاره‌ای به رابطه ولایت در توزین اعمال نشده و از فخر رازی و بحرانی مطلبی نیامده است.

محسن فتاحی مقاله «حقیقت میزان» را در سایت پژوهی مربوط به پژوهشکده باقرالعلوم (ع) در سال ۱۳۹۳ به چاپ رسانده است. نویسنده آیاتی از قرآن را که در مورد میزان آمده به دو قسمت تقسیم نموده است؛ آیاتی که متذکر اصل وجود داشتن میزان است و آیاتی که ناظر به نتیجه و ثمره این میزان است، اما به نقش ولایت در محاسبه اعمال و نظرات مفسران فریقین هیچ اشاره‌ای نشده است.

مقاله «مسئله میزان/اعمال در قیامت» توسط علیرضا اسعدی نوشته شده که در مجله خردنامه صدرا در شماره ۹۸ به چاپ رسیده است. در این مقاله نویسنده به روش توصیفی-تحلیلی ضمن تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت و چیستی میزان اعمال و نیز سبکی و سنگینی اعمال، به سنجش و ارزیابی آن بر اساس آیات و روایات پرداخته است و درصد بررسی میزان سازگاری آن با آیات و روایات هست. وی بر اساس نظریه ملاصدرا معتقد است: میزان در یک تقسیم به جسمانی و روحانی تقسیم می‌شود و میزان در آخرت میزان روحانی است. همچنین تعدد موازین را پذیرفته است و به تفکیک به بررسی میزان علوم و میزان اعمال می‌پردازد. وی بیان می‌دارد که ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خویش و به‌ویژه تفاوت نشئه آخرت با نشئه دنیا و اقتضائات ویژه هر یک، نمی‌تواند میزان را در معنای ظاهری خود بداند و در نتیجه، میزان اخروی را از نوع میزان‌های دنیا نمی‌داند. او همچنین اختلاف روایات درباره تطبیق میزان بر نفوس پیامبران و اوصیای الهی را به‌خوبی توجیه کرده است.

آثار فوق‌الذکر هر کدام میزان را از زاویه‌ای مورد بررسی قرار داده است؛ اما هیچ کدام از این آثار به بررسی میزان از جهت مجازی و محسوس بودن، همچنین بررسی میزان بین مفسران فریقین از جمله بحرانی و فخر رازی نپرداخته‌اند. بنابر این وجه تمایز و نوآوری مقاله حاضر از دیگر پژوهشهای معاصر در این مطلب است.

### ۱. چیستی و ماهیت میزان اعمال

کلمه «میزان» از ریشه «وزن» است، راغب این کلمه را به معنای معرفت و شناخت اندازه یک شیء می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل ماده وزن) ابن فارس به معنی تعدیل و استقامت (ابن



فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۰۷) و ابن منظور به معنای وسیله‌ای دانسته که با آن چیزی اندازه‌گیری می‌شود و جمع آن «موازین» است. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۴۴۶)

میزان و مشتقات آن در قرآن ۲۳ مرتبه، در ۲۱ آیه و ۱۴ سوره آمده است، «وَزْنَا» یک مرتبه، «مُوزُونٍ» یک مرتبه، «مَوَازِينُهُ» شش مرتبه، «الْوَزْنُ» دو مرتبه، «المیزان» نه مرتبه، «المَوَازِينُ» یک مرتبه، «زَنُوا» دو مرتبه و «وَزْنُوهُمْ» یک مرتبه.

میزان یکی از مواقف قیامت است که در آن به سنجش مجموع اعمال و اعتقادات انسان پرداخته می‌شود و درجات بهشتیان یا دوزخیان متناسب با آن خواهد بود. خداوند به‌طور صریح از «میزان» در قیامت سخن می‌گوید که میزان قسط و عدل جهت سنجش اعمال نصب شده است: «وَالْقَوْلُ بِالْمِيزَانِ مَشْهُورٌ فِي الْحَدِيثِ وَظَاهِرُ الْقُرْآنِ يَنْطِقُ بِهِ» (ابن جوزی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۵) قول میزان در حدیث مشهور است و ظاهر قرآن به آن اطلاق دارد. در تبیین میزان در قیامت دو نظر می‌توان برشمرد:

الف) میزان، مجموعه‌ی عقاید، احکام، قوانین شریعت و دین می‌باشد که صراط مستقیم و نیل به عالی‌ترین مراتب انسانیت است. از اینرو در قیامت عمل هر انسانی را به مقدار تطابق با متن شریعت می‌سنجند و پاداش می‌دهند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: عدل در زمین میزان خداوند است، هر کس به آن عمل کند بهشت پاداش اوست و هر کس ترک کند جایگاه او جهنم است. (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۳۸۸)

ب) میزان، نفوس پیامبران و اوصیا است، آنها نه تنها هدایت‌گر مردم هستند بلکه به مجموعه احکام و شریعت عمل می‌کنند. بر همین اساس می‌توان عقاید، گفتار و کردار پیروانشان را با آن سنجید. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۷۷۳؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۲۰) در واقع تمام دین حساب است، اگر در دین حساب نبود خداوند برای مردم محاسبه را قرار نمی‌داد.

آیات در قرآن مورد حقیقت میزان به دو صورت آمده است:

۱. آیاتی که وجود داشتن میزان را بیان می‌کند. مانند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا» (الکهف: ۱۰۵) آن‌ها کسانی هستند که به آیات پروردگارشان و لقای او کافر شدند؛ به همین جهت، اعمالشان حبط و نابود شد؛ از اینرو قیامت، میزانی برای (سنجش اعمال) آن‌ها برپا نخواهیم کرد. «و نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (الانبیاء: ۴۷)



ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم، پس به هیچ‌کس کم‌ترین ستمی نمی‌شود و اگر به مقدار سنگینی دانه‌ی خردلی (کار نیک و بدی) باشد، ما آن را حاضر می‌کنیم و کافیست که ما حساب‌کننده باشیم.

۲. آیاتی که ناظر به نتیجه و ثمره میزان است: «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» (المومنون: ۱۰۲ و ۱۰۳) کسانی که ترازوهای (عمل) آن‌ها سنگین است، همان رستگارانند. آنان که ترازوهای (عمل) آن‌ها سبک باشد، کسانی هستند که سرمایه‌ی وجود خود را از دست داده، در جهنم جاودانه خواهند ماند. «وَ الْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ» (الاعراف: ۸ و ۹) وزن کردن (اعمال و سنجش ارزش آن‌ها) در آن روز، حق است. کسانی که ترازوهای (عمل) آن‌ها سنگین است، تنها آنان رستگارانند. کسانی که ترازوهای (عمل) آن‌ها سبک است، افرادی هستند که سرمایه‌ی وجود خود را، به سبب ظلم و ستمی که نسبت به آیات ما روا می‌داشتند، از دست داده‌اند.

با بررسی آیات، مصادیق میزان در قرآن شامل موارد ذیل می‌باشد:

الف) وسیله سنجش کالا (هود: ۸۵)

ب) هماهنگی و نظم در آفرینش (الرحمن: ۷)

ج) تشریح قوانین الهی (الحدید: ۲۵) در این آیه میزان در مورد قوانین عادلانه الهی بکار رفته است قوانینی که مایه قسط و عدل در جامعه بشری می‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۶۴)

د) اعمال بندگان در آخرت: جزاء اعمال هر صاحب عملی در آن روز اعمال اوست، و جزایی عادلانه‌تر از اینکه عین عمل کسی را پاداش عملش قرار دهند نیست.

از آنجا که توزین اعمال در قرآن به صراحت بیان شده در آن اختلافی نیست ولی آنچه منشا اختلاف است کیفیت سنجش اعمال و حقیقت برپایی میزان می‌باشد، در روایات ذیل به این موضوع اشاره شده است.

۱. شخصی از امام صادق(ع) سوال می‌کند آیا در قیامت عمل بندگان توزین نمی‌شود؟ امام فرمود: نه عمل جسم نیست، آنچه مورد سنجش قرار می‌گیرد صفت عمل‌هاست، کسی نیاز به توزین اعمال دارد که از سنگینی و سبکی اعمال بی‌اطلاع باشد. در حالی که خداوند بر همه امور آگاه است. همان شخص پرسید، پس معنای میزان چیست؟ فرمود: یعنی در محاسبه و پاداش عمل عدالت رعایت می‌شود. عرض کرد: پس معنای این آیه «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ» چیست؟ فرمود:

معنایش رجحان عمل است. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۴۸) یعنی اگر نامه عملی که انسان خود ایجاد نموده است به سوی حق سنگینی کرد نجات می‌یابد. این روایت تشابه میزان دنیوی و اخروی را نفی می‌کند و اینکه میزان نمی‌تواند در معنای ظاهری باشد.

۲. امام صادق(ع) در تفسیر «و نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ» فرمود: ایشان انبیاء و اوصیاء هستند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۵۶؛ بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۸۸) از این روایت استفاده می‌شود که اعمال هر امتی بر انبیاء و اوصیاء خودشان عرضه می‌شود، و بر اثر مطابقت و یا عدم مطابقت اعماد آحاد امت با اعمال انبیاء و اوصیاء سعادت یا شقاوت آنها رقم می‌خورد.

۳. در زیارت امیرالمومنین آمده «السَّلَامُ عَلَيَّ يَعْشُوبُ الْإِيمَانَ وَ مِيزَانَ الْأَعْمَالِ» (قمی، ۱۳۹۷، ص ۶۰۰) حضرت علی(ع) حق مجسم است هر کسی در اعمال و رفتار با او مشابهت داشته باشد «فهو من ثقلت موازينه» کسی است که ترازوهای اعمالش سنگین است. کسی که با او مشابهت نداشته باشد «فهو من خفت موازينه» اعمالش سبک است. (سبحانی، ۱۴۲۱، ص ۲۵۰)

مفسران نیز در تفسیر آیات به بحث میزان پرداخته‌اند. گنابادی معتقد است که میزان صحت و سقم اعمال، عقل است به خصوص عقل کامل، یعنی پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع). میزان اعمال در معاد اتصال به پیامبر(ص) است با کیفیت مخصوصی که نزد آنهاست. سنگینی میزان این است که اعمال به پیامبر(ص) و جانشینانش متصل باشد و بتواند پیامبر(ص) را به طرف عمل کننده جلب نماید وی معتقد است که بعید نیست در آخرت ترازویی باشد تا اعمال را وزن کند. اتصال به امام معصوم(ع) اساس ثقیل بودن اعمال است. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۳۹)

طبری در ذیل آیه ۴۷ سوره انبیاء می‌گوید: موازین همان عدل و قسط می‌باشد اهل تاویل معتقدند قسط معیار داوری حسنات و سیئات است، وی از ابن زید نقل می‌کند «اتینا بها» یعنی «کتبنا و احصینا له و علیه» یعنی اعمال او را نوشتیم و نیک و بدش را حاضر کردیم، وزن همان حق است و تمامی اعمال اگر به اندازه خردل باشد حساب می‌شود. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۷، ص ۲۵)

ترازو خود قسط و عدل است و در رابطه با در میان نهادن ترازو دو نظر بیان می‌شود:

۱- انجام حسابرسی برابر و کامل اعمال.

۲- ترازوی حقیقی در میان نهند و اعمال بندگان را با آن وزن کنند.

## ۲. تعدد میزان

در رابطه با میزان واحد یا تعدد میزان در قیامت، برخی معتقد به میزان واحد، و گروهی تعدد میزان را بیان می‌کنند و معتقدند به تعداد افراد و براساس اعمال آن‌ها میزان‌هایی وجود دارد، و دلایلی را بیان می‌کنند. فخر رازی نظر زجاج را در رابطه با جمع بسته شدن موازین آورده و سپس آن را رد می‌کند؛ اولاً عرب‌ها برای مفرد هم لفظ جمع استفاده می‌کنند. ثانیاً موازین جمع موزون است نه میزان، و مراد از آن اعمال وزن شده است.

در پاسخ به زجاج می‌گویید این دو دلیل باعث می‌شود که از ظاهر آیات عدول کنیم، در صورتی که اگر عذری باشد، از ظاهر آیه عدول می‌کنیم، و چون در این جا هیچ مانعی نمی‌باشد، بنابراین باید معنای حقیقی به کار برده شود. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۰۲) وی معتقد است که در قیامت یک ترازو وجود ندارد، بلکه ترازوهای بیشتری هست: «و نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» (الانبیاء: ۴۷)، موازین در آیه بصورت جمع آمده است. جمع بودن موازین به علت تعدد اعمال است یا این که برای هر شخصی ترازویی است. موازین در قرآن در برخی جاها مفرد و به معنی وزن کردن آمده است و در برخی جاها با توجه به حساب کردن، جمع آورده شده است. (حقی برسوی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۸۶) نظر دیگر، موازین دلالت دارد که ترازوهایی وجود دارد؛ ممکن است یک ترازو برای تعظیم، یا با توجه به اجزای آن جمع بسته شده باشد و صحیح است که برای امت‌ها و برای همه اعمال یک ترازو باشد. (فتوحی، ۱۴۲۰، ص ۴۰۹)

## ۳. حقیقت و کیفیت میزان

از جمله مسائل اساسی در بحث میزان اعمال در قیامت ترازوی دوستی‌ها و دشمنی‌ها است. محبت و معرفت نسبت به انبیاء و اوصیاء میزان، قبولی اعمال است. بحرانی روایاتی را به نقل از کلینی، شیخ صدوق، ابن شهر آشوب، بررسی در ذیل آیه ۴۷ سوره انبیاء آورده و معتقد است که منظور از میزان انبیاء و اوصیاء هستند. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۳۵) در این آیه موازین بصورت جمع آورده شده است. هر عملی با میزان کامل آن، که انبیاء و اوصیاء هستند سنجیده می‌شود، ذوات مقدسه معصومین (ع) نمونه میزان کامل می‌باشند. محبت و معرفت نسبت به اهل بیت (ع) نقش بسیار مهمی در تقویت باورهای دینی دارد. بر همین اساس امام صادق (ع) می‌فرماید: «هل الدین الا الحب» آیا دین غیر از محبت است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۲۵)؛ هیچ عبادتی جز از طریق معرفت نسبت به اهل بیت (ع) پذیرفته نیست.

در زیارت جامعه کبیره آمده: «بُؤَالَاتِكُمْ تُقْبَلُ الطَّاعَةُ الْمُفْتَرَضَةُ» با ولایت شما است که خداوند عبادات واجب را می پذیرد (قمی، ۱۳۹۷، ص ۸۹۷)؛ یعنی هر عبادتی اگر پیروی و معرفت نسبت به ائمه (ع) در آن نباشد وزنی برای آن وجود ندارد. بنابراین میزان هر عملی همان مقدار حق و معرفتی است که عمل مشتمل بر آن است.

فخر رازی می گوید: در قیامت ترازوهایی وجود دارد برای اعمال قلبی میزانی، و برای اعمال جوارحی میزانی دیگر است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۰۳) وی معتقد است: در تفسیر وزن اعمال دو قول وجود دارد: ۱- میزان ترازویی است که دارای دو کفه و یک زبانه است که با آن اعمال خیر و شر بندگان سنجیده می شود. ۲- مراد از میزان عدالت و قضاوت است، بسیاری از متاخرین این نظر را قبول دارند. در رابطه با آیه: «فَلَا تُقِيمُ كُفْمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (الکهف: ۱۰۵) می گوید: منظور از این آیه همین معنای دوم مراد است و دلیل آن این است که با ترازو وزن چیزها معلوم می شود و ممکن نیست مقدار ثواب و عقاب توسط آن شناخته شود چون اعمال بندگان اعراض است که فانی و معدوم شده است، و وزن کردن شیء معدوم محال است و بالفرض موجود باشد باز هم وزن کردنش محال است.

اما آنچه وزن می شود نامه عمل یا صور اعمال بر اساس اندازه اعمال آنها است. مکلف در روز قیامت یا اقرار دارد که خداوند عادل و حکیم است و یا قبول ندارد. در صورت قبول داشتن عدالت و درستی، قضاوت خدا درباره مقدار ثواب و عقاب برایش کافی است (بدون نیاز به ترازو) و اگر قبول نداشته باشد و کفه ثوابش بیشتر باشد و یا بر عکس، برایش ثابت نمی شود که واقعا چنین است، زیرا امکان دارد خداوند بر خلاف عدل و انصاف آن را زیاد کرده باشد، بنابر این وزن کردن فایده ای ندارد.

وی در ذیل تفسیر آیه (الانبیاء: ۴۷) نظرش تغییر نموده و وجود ترازوها را قبول کرده است، می نویسد: وقتی این ثابت شد می گوئیم دلیل بر وجود میزان های حقیقی این است که حمل این لفظ بر عدل مجاز می باشد و صرف نمودن لفظی از معنای حقیقی به مجازی بدون ضرورت جایز نیست مخصوصا در این مورد احادیث صحیح سند بسیاری وجود دارد. (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۴) در این آیه میزان همراه با صفت قسط آمده است. منظور از میزان ترازوی سنجش اعمال انسانی است، و ظلم نشدن به بنده ای حتی به اندازه خردلی، اشاره محکم به عدل در میزان دارد. (همان، ج ۲۲، ص ۱۷۶)

قسط و عدل از ملزومات سنجش اعمال است، در قیامت بندگان جزای اعمال خود را همراه با قسط و عدل می‌بینند. امام صادق (ع) میزان را در معنای عدل بیان می‌کند و منظور از سنگینی میزان را رجحان عمل می‌داند. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۶۳۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵) برخی از انسان‌ها حساب آسانی دارند، برخی بدون حساب به بهشت وارد می‌شوند زیرا آنان در دنیا محاسبه اعمال داشته‌اند. حساب در قیامت برای کسانی است که میزان اعمال آنان سبک و در دنیا خود را به امور دنیایی مشغول نموده‌اند.

#### ۴. سبکی و سنگینی اعمال

رستگاری در قرآن برای میزان همراه با واژه‌های ثقل و خفت سنگینی و سبکی آمده است. ثقل موازین، سنگین بودن عمل، مطابق واقع بودن آن می‌باشد. در قیامت ترازوهای عدالت خواهد بود و زمانی که سنگینی اعمال مشخص شود اندازه آن با ترازو معلوم می‌شود و اعمال خوب و بد دارای وزن واقعی هستند. اما اعمال جوهرند و عرض نیستند مثلاً گناهان کفار و مسلمانان از جهت اینکه جوهر هستند وزن دارند، اما از جهت اینکه حق نیستند باطل و وزنی ندارند. بنابراین وزن یعنی حق بودن، اما توزین یعنی مقایسه نمودن با انبیاء و اوصیا. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۷۰)

بحرانی در رابطه با ثقل اعمال می‌گوید: هر چه اعمال مشتمل بر حسنات بیشتر باشد، انسان رستگارتر است و کسی که میزانش سبک باشد، یعنی سیئات بر حسنات فزونی یابد، از زیانکاران می‌باشد. مطابقت اعمال انسان‌ها با انبیاء و ائمه (ع) و در مسیر آنان قرار گرفتن باعث ثقل عمل می‌شود. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۳۸) آیه: «فَلَا تُقِيمُ هُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (الکهف: ۱۰۵) می‌گوید مقصود از وزن در اینجا کار نیک است «ذَلِكَ جَزَاءُ هُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُؤًا» (الکهف: ۱۰۶) یعنی به نشانه‌ها و معجزات اوصیای من کفر ورزیده و آنها را به مسخره گرفتند. سپس خداوند این آیه را برای مومنان یادآور می‌شود. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا» (الکهف: ۱۰۷) (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۴۰). آیه ۱۰۵ سوره کهف این ادعا را تایید می‌کند که مقصود از سنگینی در آیه ۷ زلزلال سنگینی نسبی است و گناهان از سنگینی حقیقی بی بهره‌اند. زیرا آیه دلالت دارد توزین عمل برای کسانی که حسنات آنان حبط شود انجام نمی‌شود، در حالی که اگر سیئات از سنگینی برخوردار باشند، توزین عمل برای آنان انجام می‌شود.

فخر رازی در تفسیر آیه «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (المومنون: ۱۰۲) می نویسد در موازین نظراتی بیان شده است که عبارت است از:

الف) میزان استعاره از عدالت خداوند است و قسط و عدل از ملزومات سنجش اعمال در قیامت می باشد.

ب) موازین همان اعمال حسنه است. پس هر کسی اعمال صالح انجام دهد رستگار، و هر کسی عمل بدون وزن انجام دهد سرانجام او جهنم است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۹۵)

ثقل میزان، بنا بر هر عقیده‌ای که در مورد میزان اتخاذ شده باشد، قابل تعمیم است. اگر به معنای ظاهری گرفته شود براساس حقیقت و اگر میزان را ظاهری ندانیم، به معنای ثواب زیاد است. (مبارکفوری، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۰۵) زیرا عمل صالح دلیل و راهنمای اعتقاد صحیح می باشد. فخر رازی ثقل موازین را به رجحان اعمال تفسیر نموده و می گوید: کثرت افعال و تکرار آنها موجب بوجود آمدن صفات و ملکات قوی و ثابتی در انسان می شود و کسی که بیشترین مواظبت را نسبت به عملی بکند همان عمل، بیشترین رسوخ را در نفس او دارد و باعث ایحاد ملکه قوی در نفس او می شود. از طرف دیگر وقتی تکرار عمل موجب ملکه راسخه در نفس انسان می گردد پس باید هر عملی به تنهایی در ایجاد چنین ملکه‌ای نقشی ایفا کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۸)

در تقسیم میزان از دو جهت به تحلیل این موضوع پرداخته می شود؛ یکی از جهت معنای میزان محسوس و دیگر از جهت معنای میزان مجازی.

### ۵. میزان محسوس

در این معنا «میزان» به معنی حقیقی خود به کار رفته است و منظور از آن، ترازویی است که دو کفه و یک زبانه دارد که اعمال بندگان با آن سنجیده می شود. در این دیدگاه در مورد کیفیت سنجش اعمال اختلاف است. حسن بصری می گوید: این ترازو شامل دو کفه حسنات و سیئات است که به وسیله آن صحیفه‌های اعمال سنجیده می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۳۲).

یکی از نظرات مهم در بین اهل سنت میزان محسوس یا میزان ظاهری می باشد، منظور از میزان محسوس در قیامت ترازویی حسی است که به وسیله آن صحیفه‌های اعمال سنجیده می شود، طرفداران این نظر معتقدند: عدول از این نظر عدول از ظاهر آیه به حساب می آید. ابن عطیه نظریه میزان محسوس را نسبت به نظریه عدل صحیح دانسته که به شرح ذیل می باشد:



الف) مطابقت با ظاهر قرآن و سنت است.

ب) تفسیر میزان به عدل مجاز است و گرفتن مجاز برای عدل دلیل می‌خواهد، درحالی‌که هیچ دلیل محکمی بر ضد میزان محسوس نیست.

ج) سخن از میزان، عقایدی است که جز با شنیدن به آن نرسیده‌ایم و اگر برای آن درب مجاز را بگشاییم، سخنان ملحدان ما را فرا می‌گیرد که میزان، صراط، بهشت، جهنم، قیامت و... الفاظی هستند که از آن‌ها چیزی غیر از اینها مراد شده است. (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۷۵)

فخر رازی معتقد است، میزان ترازویی است که دارای دو کفه است که در آن حسنات را به نیکوترین وجه و سیئات را به بدترین وجه وزن می‌کنند، در نتیجه انسانی که نیکی‌هایش بیشتر باشد به بهشت می‌رود و کسی که سیئاتش بیشتر باشد به جهنم می‌رود. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۹۵). غزالی می‌گوید: «کِرَامًا کَاتِبِينَ»، اعمال را در صحیفه‌هایی که جسم هستند، مینویسد و زمانی که آن‌ها در میزان قرار داده می‌شوند، خداوند در کفه ترازو آنرا به اندازه رتبه‌ی طاعات شخص خلق می‌کند. (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۷)

مهم‌ترین نقدی که بر میزان محسوس وارد شده است، عرضی بودن اعمال جهت وزن شدن است، این بدان معنا است که اعمال جرم و جسم ندارند که بتوان آن‌ها را وزن نمود. اهل سنت برای رد این اشکال، دو نظر مطرح می‌کنند: ۱- اعمال به قدرت خداوند می‌توانند به صورت جسم درآیند. ۲- صحیفه اعمال سنجیده می‌شود.

اگر سوال شود که چگونه اعمال در حالی که عرض هستند، سنجیده می‌شوند؟ پاسخ آن است که آنچه وزن می‌شود یا صحیفه است، یا جوهر. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۷۴) آنها در جهت تایید نظریه میزان محسوس به آیات (الزلازل: ۸؛ آل عمران: ۳۰؛ الکهف: ۴۹) همچنین نظریه تجسم اعمال استناد می‌کنند.

درباره وزن اعمال در میزان محسوس هم نظرات مختلفی بیان شده است:

۱- پیروان نظریه میزان محسوس اشکال عرضی بودن عمل را رد می‌کنند. با استناد به سخن ابن عباس که خداوند اعمال را به اجسام تبدیل می‌کند و آنها را وزن می‌نماید. (ابن حجر، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۵۰) در تایید این سخن می‌گویند: صحیح است که اعمال همان چیزهایی باشد که وزن می‌گردد. همچنین روایاتی را بیان می‌کنند که پیامبر(ص) فرمود: چیزی در قیامت بر میزان



سنگین تر از حسن خلق نیست. در این روایات سنگینی به حسن خلق نسبت داده شده است و این دلیلی بر میزان جسمانی است. (همان، ۴۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۴)

۲- نظریه صحیفه عمل، اعمال حسنه به صورت زیبایی و باعث سنگینی میزان شده و اعمال سیئه به صورت زشتی و باعث سبکی میزان می شود. ابن عباس می گوید: مومن با اعمالش در صورتی زیبا آورده می شود، و بر کفه میزان نهاده، آنگاه نیکی ها بر بدی ها سنگینی می کند. (همان، ج ۱۴، ص ۲۴)

اکثر اشاعره معتقدند که صحیفه های اعمال وزن می شوند، قاضی عبدالجبار می گوید: خداوند از میزان، معنی معقول و متعارف بین مردم را اراده کرده است نه معنای عدل را. میزان در معنای حقیقی است نه در معنای مجازی آن. اعمال بندگان اعراض اند وزن کردن آن ها محال است. وی دو وجه را در کیفیت سنجش بیان می کند. الف) ممتنع نیست که خدا نور را نشانه ای برای طاعت و ظلمت را نشانه ای برای معصیت قرار دهد، سپس نور را در یک کفه و ظلمت را در کفه دیگر ترازو قرار دهد. ب) همچنین ممتنع نیست، طاعات و گناهان را در صحیفه ای قرار دهد، و هر کدام را در کفه ترازو وزن کند. پس هر کدام بر دیگری ترجیح داشت، برای بنده به همان حکم می شود. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۴۹۷) مخالفان نظریه میزان محسوس می گویند اعمال را نمی توان سنجید، آنچه مورد سنجش واقع می شود صفات و جوهر اعمال است.

## ۶. میزان در معنای مجازی

میزان در قیامت چیزی است که اعمال بندگان اعم از خیر و شر، افعال و نیات بوسیله آن محاسبه می شود که اختلاف بسیاری با ترازوهای دنیوی دارد. آنچه منشا اختلاف نظرهای فراوان شده، کیفیت اندازه گیری اعمال و حقیقت بر پایی میزان در قیامت است. در رابطه با توزین اعمال در معنای مجازی نظراتی مطرح شده که آنها را مورد بررسی قرار می دهیم.

### ۶-۱. توزین اعمال با حق

معنای وزن در قیامت را مطابقت اعمال با حق می دانند، به این معنا که هر شخصی پاداش نیک او به مقدار حقی است که عمل او مشتمل بر آن است، اگر هیچ مقدار از عملش برحق نشد او مستحق عذاب است و این همان توزین اعمال است. علامه طباطبایی می گوید: میزان اعمال ترازو نیست، تا فرض تساوی دو کفه ترازو را داشته باشد. از ظاهر آیات ۴۷ سوره الانبیاء و ۸ سوره

الزلزال استفاده می‌شود که، عمل نیک موجب ثقل میزان و اعمال بد موجب سبکی آن می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۹۹) در قیامت هر عملی با مرتبه کامل همان عمل سنجیده می‌شود. «وَالْوِزْنُ يُوَمِّئِدُ الْحَقُّ» از توزین اعمال در قیامت خبر می‌دهد، متفرع شدن سنگینی و سبکی اعمال در این آیه بر وزن حق، بیانگر این است که منظور از وزن معنای مصدری توزین نیست، بلکه معیار و واحد سنجش است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۱۲۶)

واحد مقیاس عقاید و اعمال، چیزی است که با آنها سنخیت دارد، بنابر آیه ۸ سوره اعراف، واحد مقیاس عقاید و اعمال، در قیامت حق است. اما حق مصادیق متعددی دارد و نسبت به هر عملی متفاوت است، به این معنا که هر عمل حقی دارد. مثلاً نماز و روزه حقی دارند.

توزین اعمال بر اساس حق یعنی، توزین با ترازویی متناسب با ماهیت قیامت و ماهیت اعمال افراد است. روایاتی که میزان اعمال در قیامت را پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌دانند با این نظر سازگار هستند، بدلیل اینکه معیار و مقیاس در آخرت، حق اعتقاد و حق عمل است و روشن است که تنها پیامبر (ص) و ائمه (ع) به حق اعتقاد و حق عمل متلبس‌اند. بنابراین در قیامت عقاید و اعمال هر امتی با عقاید و اعمال پیامبر و امام آن امت سنجیده می‌شود. (تاج آبادی، ۱۳۹۶، ص ۳۱۵) از این رو گفته شده که روز قیامت، روز حاکمیت حق است، یعنی هر چیزی که بهره‌ای از حق دارد، همان اندازه وزین است و هر مقدار که از حق فاصله می‌گیرد وزنش کم می‌شود. سیئات به دلیل اینکه با حق سنخیتی ندارند دارای وزن نیستند.

از امام جعفر صادق (ع) در رابطه با معنای آیه ۴۷ سوره انبیاء سوال شد فرمود: منظور از موازین، انبیاء و اوصیای انبیاء هستند. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۷۷۳؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۷۷) پیشوایان دین در علم به معارف الهی الگو امت خویش می‌باشند اعمال پیرانشان بر اساس میزان محبت و معرفت نسبت به آنها سنجیده می‌شود بنابر این آنها میزانند، در واقع آنان تجسم حق هستند. همچنین فخر رازی و بسیاری از اهل سنت بر اساس روایات تطبیق میزان را تنها بر پیامبران بیان می‌کنند و معتقدند که پیامبران در قیامت در نزد میزان حاضر هستند. (فخر رازی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۸۰۸؛ ابی داوود سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۵)

## ۲-۶. توزین اعمال بر اساس قضاوت عادلانه

میزان، رعایت عدل در قیامت می‌باشد. استعمال میزان در آخرت با معنای دنیایی آن متفاوت، و یک استعاره یا مجاز است. همان‌طور که ترازو در دنیا به عنوان نماد عدل و قسط بکار می‌رود،

میزان در قرآن بعنوان نمادی که در آخرت اعمال انسان را بر اساس عدل مورد محاسبه قرار می‌دهد، بیان شده است. «وَالْوِزْنُ يُوَمِّئِدُ الْحَقُّ» منظور، توزین اعمال بر اساس حق و عدالت یعنی قضاوت عادلانه است: «إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ، وَ نَصَبَهُ الْحَقُّ، فَلَا تُخَالِفُهُ فِي مِيزَانِهِ، وَ لَا تُعَارِضُهُ فِي سُلْطَانِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۹۱) عدل، میزان خداوند است که برای بر پا داشتن عدالت بر خلق بنا شده، کسی نمی‌تواند از آن تخلف کند. وزن در قیامت حق است، یعنی حق وزن دارد و باطل وزن ندارد.

عدل، قرار گرفتن هر چیز در جایگاه حقیقی خود است. حضرت علی (ع) در تفسیر «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» می‌فرماید: «الْعَدْلُ الْإِنْصَافُ، وَ الْإِحْسَانُ التَّقْضِيلُ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱) یکی از مهم‌ترین موارد استعمال عدل در قضاوت و مجازات است. بحرانی می‌گوید: موازین همان ترازوی عدل است که انسان‌ها در قیامت بر اساس آن حسابرسی می‌شوند. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۳۸) «وضع المیزان» نیز تحقق یافتن عدل و پاداش به تناسب اعمال نیک و بد است. (ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۶۸) منظور اینکه به اندازه خردلی از حسنات کم و یا خردلی بر سیئات افزوده نمی‌شود.

در آیاتی از قرآن میزان به همراه واژه قسط آمده است، مانند: (الرحمن: ۹؛ الحديد: ۲۵؛ الانعام: ۱۸۵) وزن کردن را با داد، اقامه کنید یعنی ترازو به عدل و مساوات باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۳۱) در برخی از آیات ترازوی بدون قسط آمده اما آن را به عدل نسبت می‌دهند. مانند «فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ» (الاعراف: ۱۸۵).

مهم‌ترین اشکالی که بر میزان در معنای عدل وارد شده، کاربرد مجاز آن است. شیخ طوسی در این رابطه می‌گوید: گروهی میزان را عدل و مقابله طاعات و گناهان می‌دانند، هر کدام بیشتر است برای آن حکم داده می‌شود. این تعبیر مجاز است، چرا که اعمال عرضند و وزن نمی‌شوند. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۹۹) همچنین فخر رازی در ابتدا میزان را در معنای مجاز می‌آورد، ترازو را عدالت و قضاوت الهی می‌داند نه چیزی که با آن سنجیده می‌شود وی می‌گوید: وقتی گفته می‌شود این کلام هم وزن با آن کلام است یعنی معادل و مساوی با آن است. در حالی که در این جا وزن در معنی حقیقی‌اش نیست، میزان را در معنای عدل بیان می‌کند و می‌گوید میزان وسیله‌ای است که با آن به مقدار یک شیء شناخت پیدا می‌شود، و ممکن نیست که مقدار ثواب و عقاب به وسیله‌ی میزان معمولی مشخص شود، زیرا اعمال بندگان عرض‌اند و اعراض فانی می‌شود، و وزن معدوم محال است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۰۲) اما بعد از این نظر عدول



می‌کند. پس سنجش اعمال در قیامت از امور غیبی است که انسان در صورت رفتن حجاب‌ها بر آن واقف می‌گردد، بنابر این سخن از میزان، دشوار و تنها چیزی که می‌توان گفت قطعیت میزان است گرچه در کیفیت آن اختلاف نظرهایی وجود دارد.

### ۳-۶. میزان؛ انبیاء و اوصیاء

یکی از معانی میزان در تشیع به معنی امام است، در دیدگاه شیعه احکام و شرایع به تنهایی کامل نیستند و آنها در همه مراحل تکامل، نیاز به امام دارند. بدون امام، هدایت کامل نیست و به مقصد رستگاری نمی‌رسد. امام حجت خداوند بر روی زمین و واسطه فیض الهی است که نسبت به نامه اعمال انسان‌ها آگاه و بهترین فرد برای سنجش میزان اعمال انسان‌ها می‌باشد.

بدیهی است که میزان ائمه معصومین (ع) و گام برداشتن در مسیر آنان و تمسک به ولایتشان است. یعنی کسی که در دنیا به آن بزرگواران معرفت پیدا نکند در آخرت هم اهل هدایت نخواهد بود و در واقع کسی که از آنان دور شود از خداوند دور شده است و دور شدن و عدم معرفت نسبت به آنها باعث سبکی میزان اعمال می‌شود. بنابراین ملاک و میزان در قیامت اولیای الهی و عمل آنها است. هر اندازه عمل سایر مردم به عمل آنها نزدیک‌تر باشد، عمل آن شخص سنگین‌تر و هر اندازه دورتر باشد، اعمال شخص سبک‌تر است. بحرانی موازین را «هم الانبیاء و الاوصیاء» معرفی می‌کند. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۴۱؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۱۹) اصل در میزان، کتاب خداست. از این رو اعمال پیامبر (ص) و اوصیای الهی با کتاب خدا و اعمال امت‌ها نیز با اعمال پیامبر (ص) و اوصیاء (ع) سنجیده می‌شود.

کسانی بدون حساب وارد بهشت می‌شود که اعمال آنها به اعمال انبیاء و اوصیاء نزدیک باشد، همچنین به میزان پیروی آنان در گفتار و افعال برمی‌گردد. امام علی (ع) می‌فرماید: «إِنَّهُ لَا يُقَاسُ بِنَا آلِ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ»؛ (نهج البلاغه، خطبه ۲) کسی از مردم با ما قابل مقایسه نیست، اما این سخن به معنای آن نیست که ما نمی‌توانیم اهل بیت (ع) را الگوی خود قرار دهیم، بلکه ما باید اوامر و نواهی آنها را اطاعت کنیم تا تقرب و سنخیت ایجاد شود. تا حداقل درصدی از تشابه را با آنان داشته باشیم، یعنی معنایش این است که ما نباید آنها را با خود مقایسه کنیم، سپس در مورد آنها به داوری بنشینیم و بگوییم آنها نیز مانند ما هستند، این قیاسی نابجا است. زیرا پیامبران و امامان اگر چه بشری مانند ما هستند، اما آنان در عین بشر بودن مصداق آیه «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ نُورِي الْمُلْكِ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ

إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶) آنها به درجات و مقاماتی از معنویت و کمال دست یافتند که هیچ بشری را توان رسیدن به آن مقام و مرتبه نیست.

پیامبر(ص) سنگینی میزان را به ولایت امیرالمومنین(ع) نسبت می‌دهد: هنگامی که روز قیامت می‌شود و میزان در نزدیکی جهنم نصب می‌گردد، جز به کسی که ولایت امیرالمومنین(ع) را داشته باشد پاداش نمی‌دهند. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۹۶). در روایات بسیاری بر حب اهل بیت(ع) در قیامت تاکید می‌شود، و تبعیت از آنان در دنیا عامل سنگینی وزن اعمال در قیامت و عامل رستگاری است.

انبیا و اولیای الهی الگوهایی برای پیروان خود هستند پیامبر(ص) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ جَعَلَنِي مِيزَانَ قِسْطٍ وَ جَعَلَ عَلَيَّ كَلِمَةً عَدْلٍ» خداوند مرا میزان و علی را کلمه عدل قرار داده است. (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۷۴) «قسط» به معنای تقسیم عادلانه است و نقطه مقابل آن تبعیض است، عدالت در مقابل تجاوز به حقوق دیگران است. عدل، مفهومی وسیع‌تر از قسط دارد؛ چرا که «قسط» در مورد تقسیم گفته می‌شود ولی «عدل» هم در مورد تقسیم و هم در موارد دیگر به کار می‌رود.

سنگینی میزان اعمال در آخرت یعنی اتصال به پیامبر(ص) با کیفیت مخصوصی که نزد آنها مقرر است. اما سنگینی میزان زمانی است که اعمال به پیامبر یا جانشین او متصل باشد. میزان اعمال قلبی عبارت از اتصال به امام با بیعت به شکل خاص است و صدور اعمال از جهت آن اتصال، و سنگینی میزان به سبب اتصال آن اعمال است. سبکی میزان یعنی اعمال به علت غفلت از اتصال در حین عمل، به صورت انقطاع مطلق باشد، با تفاوت اتصال در شدت و ضعف اعمال نیز در سنگینی تفاوت پیدا می‌شود. بنابراین اعمال انسان‌ها به وسیله ولایت و شناخت نسبت به ائمه معصومین(ع) مورد سنجش قرار می‌گیرد.

#### ۴-۶. میزان؛ روح انسان

میزان، کنایه از روح انسانی می‌باشد که در اثر ایمان، تقوی و عمل صالح عظمت پیدا می‌کند. حضرت علی(ع) خطاب به امام حسن(ع) می‌فرماید: «اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا». (نهج البلاغه، نامه ۳۱) نفس انسان به عنوان میزانی بیان شده که با آن اعمال انسان توزین می‌شود. (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۱۷۴)



پیامبر(ص) فرمود: «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا وَ زِنُوا قَبْلَ أَنْ تُوزَنُوا وَ بَجَّهَرُوا لِلْعَرْضِ الْأَكْبَرِ». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۹۹) خود را محاسبه کنید قبل از آنکه محاسبه شوید و خود را بسنجید قبل از آنکه سنجیده شوید و برای روز قیامت خود را آماده کنید. از جمله مواردی که درک واقعیت آن بسیار مشکل می‌باشد حسابرسی اعمال توسط خود انسان است، یعنی همه کارها و امور انسان نزد او حاضر شود به گونه‌ای که خود انسان می‌تواند درباره اعمال و نیت خود حکم شایسته‌ای صادر کند. تجسم اعمال از جمله موضوعاتی است که راه‌گشای فهم این موضوع است، در قیامت نامه عمل انسان گشوده می‌شود و هر آن چه انجام داده جلوی او آشکار می‌گردد چنان‌که گویی در همان لحظه این اعمال را انجام داده است، به همین دلیل می‌گوید: (الکهف: ۴۹) ای وای بر ما این چه نامه‌ای است که هیچ کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته، جز این که همه را به حساب آورده است.

فخر رازی می‌گوید: اعمال نیک و بد انسان در نفس او آثاری به وجود می‌آورد که همراهش بوده و در آخرت که حجاب‌ها برداشته می‌شود، بر خلاف دنیا قابل مشاهده است. پس اعمالی که مورد سنجش قرار می‌گیرد، همان آثاری می‌باشد که در نفس انسان جای گرفته است. براساس این نظر هر چیزی که انسان با حواس خود درک می‌کند اثری در روحش می‌گذارد و همه این آثار در صحیفه ذات او گرد می‌آید هر کار خوب و بدی که انسان انجام می‌دهد هر اندازه هم کوچک باشد در لوح ضمیرش نوشته می‌شود. به ویژه آن‌ها که به صورت هیئت و صفات در نفس او رسوخ کرده و بصورت ملکه نفسانی او در آمده باشد. همین‌ها موجب خلود انسان در ثواب یا عقاب الهی هستند، بنابراین نامه عمل هر انسان، کتاب روح اوست. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۱۰)

فخر رازی در رابطه با اعمال و افعال ارادی عقیده دارد: خطوراتی که در قلب بنده ایجاد می‌شود بر دو قسم است: الف) مواردی که انسان نفس خود را بر آن بنا نموده است و عزم بر عمل کردن آنها را دارد. که این قسم مورد مواخذه قرار می‌گیرد. ب) خطوراتی که امکان دورکردن آنها از نفس وجود ندارد، اما انسان از آنها کراهت دارد، این موارد مورد محاسبه قرار نمی‌گیرد. (همان، ج ۷، ص ۱۰۳) اموری که تکلیف در مورد آنها صحیح است و با اراده انسان انجام می‌شود، انسان نفس خود را بر آن بنا می‌نهد، اعمال و افعال اختیاری انسان را شکل می‌دهد مورد حسابرسی و توزین قرار می‌گیرد، مانند اعتقادات. اما وسوسه‌ها و خطوراتی که ناگهانی به سراغ انسان می‌آید و او توانایی بر دفع آنان ندارد مورد محاسبه قرار نمی‌گیرد.

## ۷. مقایسه تطبیقی دیدگاه بحرانی و فخر رازی در رابطه با میزان اعمال

همانطور که اشاره شد میزان در دو معنی تحت اللفظی (ترازو) و معنای تاویلی (عدل، حق) است. به همین دلیل برخی از مفسران مانند فخر رازی میزان را در معنای تحت اللفظی معنا کرده اند. برخی مانند بحرانی با معنای تاویلی به آیات پرداخته‌اند و گروهی معتقدند جمع بین هر دو معنا و حل تضاد صوری این دو امکان دارد یعنی حقیقت میزان همان عدل الهی است، پیامبران و امامان نمونه کامل عدل هستند و قانون عدل، سراسر هستی را در بر گرفته است «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۰۷) با توجه به مطالب فوق بنظر می‌رسد هر کدام از این اندیشمندان در رابطه با میزان متأثر از مطالعات و اطلاعات پیشین خود هستند.

بحرانی در موضوع میزان روایتی را مطرح می‌کند: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَئِمَّةَ مِنْ دُرِّيَّتِهِ هُمُ الْمَوَازِينُ» (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۷۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۱) یعنی امیر مؤمنان و ائمه بعد از او ترازوهای سنجش‌اند. از این کلام شریف اینگونه برداشت می‌شود که میزان معیاری است که قدر و ارزش هر انسانی با آن سنجیده می‌شود، و این معیار جز انبیاء و اوصیاء نیستند. اندازه نیکی و بدی هر انسانی به میزان نزدیکی و دوری از روش و سیرت آنها می‌باشد. میزان هر امت پیامبر آن امت و دینی است که برای آن امت آمده است. بنابراین ترازوها همان ایجاد موازنه بین اعمال، قرار دادن هر پاداشی در جای خود و دادن تمامی حق و حقوق افراد به آنها است. بحرانی می‌گوید: آن‌طور که طرفداران حشویه پنداشته‌اند نیست و در قیامت ترازوهایی به مانند ترازوهای دنیا وجود ندارد، چرا که اعمال عرض هستند و عرض را نمی‌توان وزن کرد، بر اساس مجاز است که به سبکی و سنگینی وصف شده‌اند. منظور از سنگینی، فراوانی و شایستگی کسب می‌باشد و منظور از سبکی، اعمالی است که ارزشش کم و شایستگی ثواب را ندارد. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۴۲)

فخر رازی معتقد است که نفس انسان مانند ترازو به دو طرف کشیده می‌شود، یک کفه آن به طرف بالا یعنی بهشت و یک کفه آن بطرف پایین یعنی دوزخ، در اینجا تعارض بین دو طرف ایجاد می‌شود که خداوند بر اساس اعمال انسان‌ها به کمک آنها می‌آید، یا به تعبیر دیگر میزان همان نورانیت نفس و یا تاریکی نفس در اثر حسنات و سیئات است. او برای سنجش اعمال دو وجه را بیان می‌کند: ۱- اعمال بنده مومن بصورت زیبا و اعمال کافر به صورت زشت تجسم

می‌یابد. ۲- سنجیدن به صحف بر می‌گردد که اعمال به صورت نوشته شده و مکتوب در آن‌ها وجود دارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۰۳)

دو تفسیر متفاوت از میزان توسط بحرانی و فخر رازی ارائه شده، بحرانی میزان را در معنای مجازی به کار می‌برد یعنی وزن اعمال در قیامت تطبیق اعمال با حق و بر اساس عدل می‌باشد، نمونه کامل حق این است که توزین اعمال را در ارتباط با نبی آن امت و اوصیاء آنها بدانیم. در صورتی که فخر رازی در ابتدا میزان را عدل و حکم دادن بر اساس عدالت می‌داند و بعداً اعتقاد به میزان محسوس را بیان می‌کند.

میزان بعنوان مقیاس اندازه‌گیری اشاره به معنایی بسیار گسترده دارد. برای تمیز اطاعت از خداوند و سرپیچی در برابر او، در واقع مقیاسی است برای اوامر و نواهی خدا، که در مقایسه این امر و نهی ثقل عمل هر بنده‌ای مشخص می‌شود. اتصال به امام معصوم باعث ثقیل شدن اعمال است.

### نتایج تحقیق

۱- با بررسی نظرات اندیشمندان و مفسران اسلامی می‌توان به این نتیجه رسید که همگی موقف میزان در قیامت را به صورت اصلی مسلم و حتمی پذیرفته‌اند. اگر اختلافی وجود دارد در مفهوم میزان است نه در اصل آن.

۲- با توجه به اینکه موضوع معاد و حسابرسی اعمال از موضوعات بسیار دشوار است. بررسی آیات و روایات پیرامون موضوع میزان، به شناخت مصادیق و مفاهیم میزان کمک مینماید. ۳- بین مفسران در رابطه با کیفیت اندازه‌گیری اعمال و حقیقت بر پایی آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. بحرانی معتقد است که منظور از میزان انبیاء و اوصیاء هستند. فخر رازی می‌گوید: در قیامت ترازوهایی وجود دارد برای اعمال قلبی میزانی، و برای اعمال جوارحی میزانی دیگر است. منظور از میزان ترازویی است که با آن اعمال خیر و شر بندگان سنجیده می‌شود.

۴- مفسران میزان را در یک تقسیم بندی به حقیقی و مجازی تقسیم کرده‌اند، فخر رازی معتقد به میزان محسوس است، این نظر در بین مفسران شیعه آنچنان مطرح نیست. آنها معتقد به میزان مجازی بر اساس عدل، حق و روح انسانی هستند، بحرانی میزان را در معنای مجاز عدل و



حق می‌داند، وی پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) را به عنوان موازین و افرادی معرفی می‌کند که اعمال انسان‌ها بر اساس میزان معرفت، محبت و اطاعت نسبت به آنها سنجیده می‌شود.

۵- مخالفان نظریه میزان محسوس می‌گویند، اعمال باطنی در میزان محسوس داخل نمیشود، لکن اقامه عدل در مورد آنها وجود دارد. در واقع محسوس با محسوس وزن می‌شود و معنا میزان خاص خود را دارد.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم

- نهج البلاغه، (۱۳۶۵ش)، ترجمه: علینقی فیض الاسلام، تهران: چاپخانه سپهر.
- ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الامامیه، قم: کنکره شیخ مفید.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۰۷ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، (بی تا)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، (۱۳۷۹ش)، مناقب آل ابی طالب، قم: نشر علامه.
- ابن عجبیه، احمدبن محمد، (۱۴۱۹ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره: بی نا.
- ابن فارس، احمدبن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، (۱۴۱۰ق)، سنن ابی داود، بیروت: دارالفکر.
- اسعدی، علیرضا، (۱۳۹۸ش)، «مسئله میزان اعمال در قیامت»، مجله علمی خردنامه صدرا، شماره ۹۸.
- امین اصفهانی، سیده نصرت، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- اندلسی، ابن عطیه، (۱۴۱۳ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۳۸۹ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: نهاد کتابخانه های کشور.
- تاج آبادی، مسعود، (۱۳۹۶ش)، معادشناسی، قم: جامعه الزهرا.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲ش)، تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء.



حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: موسسه آل البيت.

حقی بروسوی، اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، *روح البیان*، بیروت: دارالفکر.

حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲ش)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: موسسه امام صادق (ع).  
 رازی، ابوالفتح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالقلم.

زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: الکتاب العربی.

سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳ش)، *منشور جاوید*، قم: موسسه امام صادق (ع).

سبحانی، جعفر، (۱۴۲۱ق)، *مفاهیم القرآن*، قم: موسسه امام صادق (ع).

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.

طوسی، محمدحسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر اسلامی.

غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۰۹ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

غلام پور، علیرضا؛ خلف مراد، عبدالرحیم، (۱۳۹۳ش)، «کیفیت توزین اعمال در قیامت در منابع تفسیری

فریقین بر اساس آیه ۴۷ سوره انبیاء»، *فصلنامه علمی مطالعات تفسیری*، سال ۵، شماره ۲۰،

صص ۸۶-۷۳.

فتاحی، محسن، (۱۳۹۳ش)، *حقیقت میزان*، سایت پژوهه پژوهشکده باقرالعلوم (ع).

فتوحی، محمد صدیق، (۱۴۲۰ق)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۷۸ش)، *مفاتیح الغیب*، مترجم علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره: انتشارات مكتبة الكليات الازهریه.

فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.

قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: اسلامی.

قمی، عباس، (۱۳۹۷ش)، *مفاتیح الجنان*، قم: آیین دانش.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دارالحدیث.

گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: موسسه اعلمی.

لاهیجی، بهالدین محمد، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر لاهیجی*، تهران: موسسه مطبوعات علمی.

مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم، (۱۴۱۰ق)، *تحفة الاحوذی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

معتزلی، قاضی عبد الجبار بن احمد، (۱۴۲۲ق)، *شرح اصول الخمسه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نوری، میرزا حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: انتشارات آل بیت.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagha, (1365), translated by: Alineqi Faizul Islam, Tehran: Sepehr Printing House.

Ibn Babouyeh, Muhammad ibn Ali, (1414 AH), Beliefs of al-Umamiyyah, Qom: Kankara Sheikh Mufid.

Ibn Juzi, Abd al-Rahman bin Ali, (1407 AH), Zad al-Masir fi ilm al-tafsir, Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Hajar Asqalani, Shahab al-Din, (Bita), Fath al-Bari Sahih al-Bukhari, Beirut: Dar al-Marafa for printing and publishing.

Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Mohammad Bin Ali, (1379), Manaqib Al Abi Talib, Qom: Allameh Publishing.

Ibn Aghiba, Ahmad ibn Muhammad, (1419 AH), Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid, Cairo: Bina.

Ibn Fares, Ahmad bin Faris, (1404 AH), Ma'jam Maqais al-Lagheh, Qom: School of Islamic Studies.

- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, (1405 AH), Lasan al-Arab, Qom: Adab Hozha publishing.
- Abu Dawood Sajestani, Sulaiman bin Ash'ath, (1410 AH), Sunan Abi Dawood, Beirut: Dar al-Fikr.
- Asaadi, Alireza, (2018), "The problem of the amount of actions in the Day of Judgment", Sadra Scientific Journal, No. 98.
- Amin Esfahani, Sayedah Nusrat, (1361), Makhzan Al-Irfan, Tehran: Muslim Women's Movement.
- Andolosi, Ibn Attiyah, (1413 AH), al-Muhrez al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Lebanon: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Bahrani, Hashem bin Suleiman, (1389), Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Iran Libraries.
- Tajabadi, Masoud, (1396), Maadtnisi, Qom: Al-Zahra University.
- Tamimi Amodi, Abd al-Wahed bin Muhammad, (1410 AH), Gharr al-Hakm and Derr al-Kalam, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Jurjani, Ali bin Muhammad, (1325 AH), Sharh al-Mashiqi, Qom: Al-Sharif al-Razi.
- Javadi Amoli, Abdullah, (2012), Tafsir Tasnim, Qom: Esra Publishing House.
- Hor Amoli, Muhammad bin Hasan, (1409 AH), Al-Wasal al-Shia to Tahsil al-Sharia issues, Qom: Al-Al-Bayt Institute.
- Haghi Brosavi, Ismail, (1421 AH), Ruh al-Bayan, Beirut: Dar al-Fikr.
- Heli, Hasan bin Yusuf, (1382), Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'taqad, Qom: Institute of Imam Sadiq (AS).
- Razi, Abu'l-Fatuh Hossein bin Ali, (1408 AH), Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1412 AH), Fardat Fi Gharib al-Qur'an, Beirut: Dar al-Qalam.
- Zamakhshari, Mahmoud, (1407 AH), Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir and the eyes of al-Aghawil in the interpretations of interpretations, Beirut: Al-Kitab al-Arabi.
- Sobhani, Jafar, (1383), Javid Charter, Qom: Imam Sadiq (AS) Institute.
- Sobhani, Jafar, (1421 AH), Concepts of the Qur'an, Qom: Imam Sadiq Institute (A.S.).
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1374), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Publications Office of the Qom Theological Seminary Community.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications.

- Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, (1412 AH), Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tousi, Mohammad Hassan, (B.T.A.), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Tayyeb, Seyyed Abdul Hossein, (1378), Atyib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Islamic Publishing House.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, (1409 A.H.), Al-Ekhtidis fi al-Itqad, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Gholampour, Alireza; Khalaf-Morad, Abdur Rahim, (2013), "The quality of weighing actions on the Day of Resurrection in the interpretation sources of the Fariqin based on verse 47 of Surah Anbiyyah", Scientific Quarterly of Tafsir Studies, Year 5, Number 20, pp. 86-73.
- Fatahi, Mohsen, (2013), the truth of Mizan, the research site of Bagheral Uloom Research Institute (AS).
- Fatuji, Muhammad Sediq, (1420 AH), Fath al-Bayan fi al-Maqasid al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, (1378), Mufatih al-Ghaib, translated by Ali Asghar Halabi, Tehran: Asatir.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, (1420 AH), Mufatih al-Ghaib, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, (1986), Al-Arbain fi Usul al-Din, Cairo: Al-Azhariya School Publications.
- Feiz Kashani, Mohammad Mohsen, (1415 AH), Tafsir Al-Safi, Tehran: Sadr Publications.
- Qorashi, Ali Akbar, (1377), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Islamic.
- Qomi, Abbas, (2017), Mofatih al-Janaan, Qom: Ain Danesh.
- Kpleini, Muhammad ibn Yaqub, (1429 AH), Al-Kafi, Qom: Dar al-Hadith.
- Gonabadi, Sultan Muhammad, (1408 AH), Bayan al-Saada fi Maqamat al-Ibadah, Beirut: Al-Alami Institute.
- Lahiji, Bahaddin Mohammad, (1363), Tafsir Lahiji, Tehran: Scientific Press Institute.
- Mubarakfour, Muhammad Abd al-Rahman bin Abd al-Rahim, (1410 A.H.), Tohfa al-Ahudzi, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Majlesi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, (1403 AH), Bihar al-Anwar al-Jamaa Lederer Akhbar al-Imath al-Athar, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Mu'tazili, Qazi Abd al-Jabbar bin Ahmad, (1422 AH), the description of Usul al-Khumsa, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.

Nouri, Mirzahosein bin Mohammad Taqi, (1408 AH), Mustardak al-Wasail and Mustanbat al-Masal, Beirut: Al-Bayt Publications.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۲۱۶-۱۹۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.245210.3850



20.1001.1.20083211.1402.17.1.8.7

## نقد جریان فکری قرآن بسندگی در اندیشه تفسیری آیه‌الله مهدوی کنی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹  
مقاله برای اصلاح به مدت ۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

محمد عترت دوست\*  
یاسین بیگی\*\*

### چکیده

نظریه «قرآن بسندگی» به مثابه‌ی یک جریان انحرافی در روش تفسیر قرآن، سعی دارد با کنار زدن سنت و تأکید بر ناکارآمدی میراث روایی در فهم و تفسیر قرآن، حجیت و اعتبار سنت را زیر سوال ببرد. تکون و شکل‌گیری این تفکر به استناد منابع تاریخی و حدیثی، در صدر اسلام و با شعار «عندنا کتاب الله» بوده و سپس در طول تاریخ به یک جریان انحرافی تبدیل گشته است، به گونه‌ای که هم اکنون در اندیشه فرقه‌هایی مانند «قرآنیون» به وضوح می‌توان این تفکر انحرافی را مشاهده نمود. به همین دلیل در این پژوهش ضمن معرفی اجمالی ریشه‌های شکل‌گیری این نظریه، به نقد ادله معتقدین به این نظریه از منظر آیه‌الله محمدرضا مهدوی کنی (ره) از جمله اندیشمندان قرآنی عصر حاضر پرداخته و مجموعه مطالبی که توسط ایشان در نقد این تفکر بیان شده است، جمع‌آوری و تحلیل گشته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد آیه‌الله مهدوی کنی به نقد و ابطال مهمترین ادله این جریان پرداخته‌اند که عبارتند از: پاسخگویی قرآن کریم به همه نیازها، عدم اعتبار سنت در کنار حکم الهی، اختصاص ارشادهای پیامبر به همان عصر، مخدوش بودن سنت از نظر سند و متن، عدم قطعیت صدور سنت از پیامبر.

### واژگان کلیدی

نظریه قرآن بسندگی، قرآنیون، نقد حدیث، تاریخ اسلام، آیه‌الله مهدوی کنی.

\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Etratdoost@sru.ac.ir

\*\* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. Yasin.beigi1997@gmail.com



### طرح مسئله

انتخاب روش صحیح تفسیر قرآن کریم و چگونگی انتخاب منابع معتبر در این زمینه، همواره یکی از مهمترین دغدغه‌های مفسران از صدر اسلام تاکنون بوده است. برخی برای تفسیر قرآن، قائل به استفاده از سنت به معنای عام آن بوده و برخی دیگر تنها بخشی از سنت را در تفسیر قرآن معتبر میدانند. در این میان برخی دیگر به دلیل وجود تضادهای ظاهری بین گزاره‌های منقول در سنت و مخدوش بودن برخی اسناد، بطور کلی منکر حجیت و اعتبار سنت شده و استفاده از سنت در تفسیر قرآن را نادرست دانسته اند. این دسته معتقدند که آیات قرآن برای فهم مراد الهی کافی است و نیازی به استفاده از منابع دیگر بویژه سنت برجای مانده از پیامبر اکرم (ص) و احادیث منقول از اهل بیت (علیهم السلام) نیست. این جریان فکری که ریشه در تاریخ صدر اسلام دارد و تا عصر حاضر و شکل‌گیری فرقه‌هایی مانند «قرآنیون» ادامه پیدا کرده است، حتی پای خود را فراتر از این نهاد و به شکل افراط‌گرایانه‌ای توجه به سنت در تفسیر قرآن کریم را زمینه‌ساز تفرقه بین مسلمانان معرفی می‌کنند. آنها بر این اساس، فرقه‌های مسلمان قائل به استفاده از سنت در تفسیر قرآن کریم را تکفیر نموده و منحرف معرفی می‌نمایند.

به دلیل تبعات بسیار خطرناک این تفکر انحرافی و جریان پیدا کردن آن در طول تاریخ تا عصر حاضر، در این پژوهش تلاش شده تا ضمن معرفی اجمالی ریشه‌ها و سیر تاریخی نظریه قرآن بسندگی، به نقد و بررسی ادله این جریان تفسیری در اندیشه تفسیری آیه‌الله مهدوی کنی (ره) بپردازیم. لازم به ذکر است که اگرچه در کتب و مقالات پژوهشی متعددی به معرفی این نظریه و نقد آن پرداخته شده است، ولیکن از آنجا که اولاً مؤلفین این پژوهش نقش مهمی در جمع‌آوری و تدوین آثار تفسیری آیه‌الله مهدوی کنی (ره) داشته و بدین جهت با اندیشه‌های تفسیری این عالم ربانی آشنا هستند و ثانیاً تاکنون در زمینه تحلیل و تبیین عقاید و اندیشه‌های آیه‌الله مهدوی کنی (ره) در رابطه با موضوعات قرآنی پژوهش‌چندانی صورت نگرفته است، لذا به نظر رسید که انجام پژوهشی مجدد در این زمینه و با این رویکرد خاص، حائز اهمیت بسیار باشد. این مطلب به وضوح بیانگر وجه نوآوری تحقیق حاضر خواهد بود.

جامعه‌آماری این تحقیق نیز مجموعه کتب تفسیری است که تاکنون از ایشان منتشر گردیده و عناوین آنها بدین شرح است: «تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ چیستی و الزامات»، «تفسیر سوره مبارکه حمد»، «تفسیر سوره مبارکه قدر»، «تفسیر سوره مبارکه بقره» (۶ جلد) و «تفسیر سوره مبارکه نبأ» (۲ جلد). جهت کسب اطلاعات بیشتر در رابطه با شخصیت قرآنی و سبک تفسیرگویی



آیه‌الله مهدوی کنی نیز پیشنهاد میشود به مقاله عترت دوست با عنوان «روش‌شناسی تفسیر آیه‌الله مهدوی کنی» مراجعه شود (ر.ک: عترت دوست، ۱۴۰۱ش، صص ۹۱-۱۲۳).

### ۱. ریشه‌های تاریخی تفکر قرآن بسندگی

پیش از آنکه به نقد و بررسی نظریه «قرآن بسندگی» از منظر آیه‌الله مهدوی کنی (ره) بپردازیم، در ابتدا لازم است تا اندکی با این نظریه آشنا شده و ریشه‌ها و پیشینه تاریخی شکل‌گیری این تفکر و چگونگی تبدیل شدن آن به یک جریان فکری زنده در طول تاریخ را بررسی نماییم.

بر اساس گزارش‌های ثبت شده در منابع تاریخی و حدیثی، ریشه اصلی شکل‌گیری این تفکر در جریان صدر اسلام به روزهای پایانی عمر مبارک پیامبر اکرم (ص) باز می‌گردد هنگامی که ایشان در بستر بیماری درخواست نگارش متنی را داشتند که بر اساس آن مسلمانان بعد از پیامبر (ص) دچار گمراهی و انحراف نشوند. در این هنگام افرادی که در آنجا حضور داشتند، با این استدلال که درد بر پیامبر (ص) شدت گرفته و هذیان می‌گوید و قرآن ما را بس است، مانع نگارش آخرین وصیت آن حضرت می‌شوند. ابن عباس که خود شاهد عینی ماجرا بوده، پس از نقل این حدیث، این صحنه را یک مصیبت تمام یاد می‌کند که موجبات انحراف در جامعه اسلامی شده است (واقعی، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۸۵۴).

این حدیث در منابع حدیثی اهل سنت به دفعات ذکر شده است. به عنوان مثال بخاری در کتاب «الصحيح» خود هفت مرتبه به مناسبت‌های مختلف این حدیث را نقل کرده است. به عنوان نمونه در کتاب العلم صحيح بخاری آمده است: «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَلِيمَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ (ص) وَجَعُهُ قَالَ: «أَتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدَهُ». قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ (ص) عَلَبَّهُ الْوَجَعُ، وَ عِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا. فَاحْتَلَفُوا وَ كَثُرَ اللَّعْنُ، قَالَ: «فُؤِمُوا عَنِّي، وَ لَا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ». فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرِّزْيَةَ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ بَيْنَ كِتَابِهِ» (بخاری، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۷۳).

وی مجدد در کتاب الجهاد و السیر به گونه‌ای دیگر ولیکن با الفاظی ثابت این حدیث را نقل کرده: «حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ، حَدَّثَنَا ابْنُ عِينَةَ، عَنِ سَلِيمَانَ الْأَحْوَلِ، عَنِ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: يَوْمَ الْحَمِيسِ، وَ مَا يَوْمَ الْحَمِيسِ؟ ثُمَّ بَكَى حَتَّى حَضَبَ دَمْعُهُ الْحَضْبَاءَ، فَقَالَ: اشْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ وَجَعُهُ يَوْمَ الْحَمِيسِ، فَقَالَ: «أَتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوْا بَعْدَهُ أَبَدًا». فَتَنَازَعُوا، وَ لَا يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيِّ

تَنَازُعٌ، فَقَالُوا: هَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)، قَالَ: «دَعُونِي فَأَلْدِي أَنَا فِيهِ خَيْرٌ مِمَّا تَدْعُونِي إِلَيْهِ». وَ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِثَلَاثٍ؛ أَخْرَجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَ أَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أَجِيزُهُمْ، وَ نَسِيْتُ الثَّالِثَةَ» (بخاری، ۱۳۸۸ ش، ج ۳، ص ۴۷۳). بخاری در ابواب «الجزية و الموادة» (ج ۳، ص ۵۴۶)، «المغازی» دو مرتبه (ج ۴، ص ۶۸۵ و ۶۸۶)، «المرضى» (ج ۶، ص ۳۵۹) و «الاعتصام» (ج ۷، ص ۵۳۶) نیز مجدد همین حدیث را با همان الفاظ نقل کرده است.

مسلم نیشابوری نیز در کتاب صحیح خود که گفته میشود پس از کتاب صحیح بخاری، دومین کتاب معتبر و موثق در نزد اهل سنت است، سه مرتبه در باب وصیت پیامبر اکرم (ص) ولیکن با سلسله سندهای مختلف و اختلاف الفاظ اندک این حدیث را نقل نموده است: «حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَ قَتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَ عَمْرُو بْنُ النَّاقِدِ (وَ اللَّفْظُ لِسَعِيدٍ). قَالُوا: حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ سَلِيمَانَ الْأَحْوَلِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ. قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «يَوْمَ الْحَمِيسِ، وَ مَا يَوْمَ الْحَمِيسِ؟ ثُمَّ بَكَى حَتَّى بَلَ دَمْعُهُ الْحُصَى. فَقُلْتُ: يَا ابْنَ عَبَّاسٍ! وَ مَا يَوْمَ الْحَمِيسِ؟ قَالَ: اشْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ (ص) وَجَعُهُ، فَقَالَ: «اِئْتُونِي أَكْتُبَ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدِي»، فَتَنَازَعُوا وَ مَا يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيِّ تَنَازُعٍ، وَقَالُوا: مَا شَأْنُهُ؟ أَمْ هَجَرَ؟ اسْتَفْهَمُوهُ. قَالَ: «دَعُونِي. فَأَلْدِي أَنَا فِيهِ خَيْرٌ. أَوْصِيكُمْ بِثَلَاثٍ: «أَخْرَجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أَجِيزُهُمْ». قَالَ وَ سَكَتَ عَنِ الثَّالِثَةِ، أَوْ قَالَهَا فَأَنْسَيْتُهَا» (مسلم، ۱۹۹۱ م، ج ۳، صص ۱۲۵۷ و ۱۲۵۸ و ۱۲۵۹).

احمد بن حنبل [د ۲۴۱ق] نیز به عنوان پیشوای اصحاب حدیث متأخر و مؤلف بزرگترین و قدیمی‌ترین مسند اهل سنت این حدیث را نقل نموده است (احمد بن حنبل، ۱۹۹۴ م، ج ۱، ص ۳۶۶).

پس از شهادت پیامبر اکرم (ص)، نشانه‌های عدم باورمندی به حجیت سنت در دوره خلیفه اول با از بین بردن یا سوزاندن نگاشته‌های حدیثی مردم ظهور بیشتری یافت. در منابع حدیثی و تاریخی از عایشه نقل کرده‌اند که گفته، پدرم پانصد حدیث از پیامبر (ص) را جمع کرده بود تا اینکه شبی در بستر خود به فکر فرو رفته و خوابش نمی‌برد. من که از این موضوع ناراحت شده بودم، گفتم آیا موضوعی باعث ناراحتی شما شده است؟ صبحگاهان پدرم مرا صدا زد و گفت: دخترکم! بشتاب و احادیثی را که نزدت گذارده‌ام بیاور. من هم آوردم و او هم آتشی طلب کرد و آنها را آتش زد: «قالت عائشة جمع أبي الحديث عن رسول الله (ص) وكانت خمسمائة حديث فبات ليلته يتقلب كثيراً قالت فغمي فقلت أتتقلب لشكوي أو لشيء بلغك فلما أصبح قال أي بنية هلمي



الأحاديث التي عندك فجننته بما فدعا بنار فحرقها» (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵؛ عبدالخالق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹۴).

همچنین آورده‌اند که ابوبکر پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) مردم را گردآورد و گفت شما روایاتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کنید که در آن اختلاف دارید و مردم بعد از شما بیشتر اختلاف می‌کنند. از پیامبر (ص) چیزی نقل نکنید و هر کسی از شما سوالی کرد، بگویند بین ما و شما کتاب خداست. حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام بدانید: «إنکم تحدثون عن رسول الله (ص) أحاديث تختلفون فيها والناس بعدکم أشد اختلافًا فلا تحدثوا عن رسول الله شيئًا فمن سألکم فقولوا بیننا وبينکم کتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه» (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳؛ عبدالخالق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹۵).

پس از مرگ ابوبکر، منع نشر و تدوین حدیث در دوره خلیفه دوم شدت یافت و از نشر و تدوین احادیث جلوگیری شد. ابن سعد می‌نویسد: «احادیث به روزگار عمر فراوان گشته بود. او از مردمان خواست تا احادیث نگاشته شده را بیاورند؛ و چون چنین کردند، دستور داد بسوزانند» (ابن سعد، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳). همچنین در نقل‌های دیگر آمده است که عمر قصد نگاشتن «سنن» را داشت و در این رابطه با اصحاب پیامبر به رایزنی پرداخته بود، اما پس از یک ماه تأمل به این نتیجه رسید که حدیثی کتابت نشود (خطیب بغدادی، ۱۹۹۵م، ص ۵۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۸۸).

در گزارشی دیگر آمده است که خلیفه دوم با بیانی توییح‌آمیز به عبدالله بن مسعود، ابودرداء و ابوذر گفت: این احادیث چیست که در بلاد می‌گسترید؟ و تا زنده بود به آنها اجازه خروج از مدینه نداد (ابن سعد، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۳۶).

همچنین در دوره خلیفه سوم نیز گفته شده که عثمان بر فراز منبر با هدف حمایت از سیاست شیخین در خصوص به حاشیه کشاندن سنت از متن جامعه گفت هیچ‌کس اجازه ندارد حدیثی که در روزگار ابوبکر و عمر نشنیده است، گزارش کند. آنچه مرا از گزارش حدیث پیامبر باز می‌دارد - با اینکه من از فراگیرنده‌ترین صحابه بودم - این است که از پیامبر (ص) شنیدم که فرمود: هرکس آنچه از من نشنیده به من نسبت دهد، جایگاه خود را در آتش فراهم کرده است: «يقول لا یحل لاحد یروی حدیثا لم یسمع به فی عهد ابي بکر و لا عهد عمر فانه لم یمنعنی أن أحدث عن رسول الله الا اكون من أوعی أصحابه عنه ألا أنى سمعته یقول من قال علی ما لم أقل فقد تبوأ مقعده من النار» (ابن سعد، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۳۶).

دارمی در سنن خود نقل می‌کند که که نزد ابوذر آمدم، در حالی که در کنار جمره وسطی نشسته بود؛ مردم گرد او جمع شده بودند و از او سؤال می‌پرسیدند؛ مردی نزد او آمد و به او گفت: مگر از فتوا دادن نهی نشده بودی؟ ابوذر سر خود را بلند نمود و گفت: آیا تو مراقب من هستی و جاسوسی؟! اگر شمشیر بر گلوی من قرار دهی، سپس من گمان کنم که می‌توانم، کلماتی که از رسول خدا (ص) شنیده‌ام، قبل از بریده شدن گلویم بگویم، خواهم گفت: «قال اتيت أباذر وهو جالس عند الجمرۃ الوسطی وقد اجتمع الناس علیه یستفتونه فأتاه رجل فوقف علیه ثم قال ألم تنه عن الفتیا فرفع رأسه إلیه فقال أرقیب أنت علی لو وضعتم الصمصامة علی هذه وأشار إلی قفاه ثم ظننت انی انفذ كلمة سمعتها من رسول الله صلی الله علیه وسلم قبل أن تجیزوا علی لا نفذتها» (دارمی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ح ۵۵۴).

این گزارشها به خوبی فضای سنگینی که حاکمیت سیاسی دوران خلفا برای گزارشگران احادیث نبوی ایجاد کرده بودند را به تصویر می‌کشد. حال که با نحوه شکل‌گیری و تکون جریان قرآن بسندگی در زمان صدر اسلام آشنایی نسبی حاصل شد، ذکر این نکته ضروری است که این تفکر در قالب فرقه قرآن بسندگی در دوران معاصر هم نمود پیدا کرده است.

## ۲. ظهور فرقه قرآنیون در دوران معاصر

در رابطه با زمینه‌های پیدایش جریان قرآن بسندگی در دوره معاصر بیش از هر چیز خودباختگی مسلمانان در برابر دوره رنسانس و پیشرفت‌های غرب و تهاجم‌های گسترده غرب نقش بسزایی داشته است. نیمه دوم قرن سیزدهم هجری (۱۹ میلادی) که غرب پس از دوره رنسانس پیشرفت‌های خیره‌کننده‌ای را تجربه می‌کرد و جهان اسلام در برابر آنان احساس ضعف و عقب‌ماندگی می‌کرد، تهاجم گسترده و همه‌جانبه استعمار غربی به جهان اسلام آغاز شد. در واکنش به برتری جویی غرب، برخی چنان دچار خودباختگی شدند که هرگونه پیشرفت و ترقی را در تسلیم بی‌قید و شرط در برابر فرهنگ و تمدن غرب دیدند. سوگمندان این دیدگاه در میان سیاست‌مداران، دانشمندان، روشنفکران و اندیشمندان جامعه اسلامی طرفدارانی پیدا کرد (روشن ضمیر، ۱۳۹۰ش، صص ۵۵-۵۶).

در چنین شرایطی برخی از عالمان اهل سنت به این نکته راه بردند که آموزه عدالت صحابه و نیز صحت روایات جوامع حدیثی شش‌گانه با مشکل جدی روبرو است. باور به عدم نگارش حدیث به مدت یک قرن، وجود روایات برساخته در جوامع حدیثی، ناسازگاری برخی روایات

با قرآن و عقل، پژوهش‌های پرسش برانگیز خاورشناسان، شبهه‌ها و پرسش‌ها و احیاناً اعتراض‌های نسل جدید، احساس ضرورت بازنگری در میراث حدیثی موجب شکل‌گیری جریان‌هایی شد که یا حجیت سنت را به طور قطع انکار می‌کردند و یا قصد نقد و اصلاح میراث حدیثی را داشتند. از جمله این جریانها می‌توان به فرقه «قرآنیون» اشاره کرد با تمرکز بر دو نقطه جهان اسلام (شبه قاره و شمال آفریقا) شکل گرفت و علاوه بر آن، کشورهای از جمله نیجریه، سوریه، کویت، مالزی و اندونزی از تفکر قرآنیون حمایت کردند (نصیری، ۱۳۹۹ش، ص ۷۱).

سید احمدخان هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷م) از جمله کسانی بود که در هند به نام جنبش اصلاح طلبی و تجدّدخواهی، زمینه را برای ظهور قرآنیون فراهم آورد. عبدالله جکرالوی نیز در پاکستان این جریان را بنا نهاده و با تعیین شرایط بسیار سخت برای اعتبار احادیث، عملاً به انکار حجیت سنت پرداختند. نامگذاری قرآنیون یا اهل قرآن وصف ستایشی برای این جریان که حاکی از شدت تمسک آنان به قرآن باشد، نیست بلکه این نام بدین دلیل بر این جریان نهاده شده که آنان برای هیچ سخنی غیر از قرآن، حجّتی قائل نیست که نتیجه آن انکار حجیت سنت و احادیث پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) است (ر.ک: صبحی منصور، ۲۰۰۶م، ص ۳۵؛ مزروعه، ۲۰۰۵م، ص ۵۵).

مهمترین شاخصه تفکری این فرقه تأکید بر ناکارآمدی میراث روایی و عدم حجیت آن جهت استفاده در حوزه های مختلف دانش بشری بویژه برای فهم و تفسیر قرآن کریم است. این گروه برای این اعتقاد خود ادله ای دارند که در ادامه ضمن معرفی آنها، نقدهای آیه‌الله محمدرضا مهدوی کنی (ره) نیز بر این ادله شرح داده شده است.

### ۳. نقد ادله قرآنیون در اندیشه تفسیری آیه‌الله مهدوی کنی

همانگونه که اشاره شد، فرقه قرآنیون ادامه جریان فکری قرآن بسندگی در عصر حاضر هستند که ادله متعددی را جهت تبیین باورهای خود بویژه تأکید بر عدم حجیت سنت در راستای فهم و تفسیر قرآن کریم مطرح نموده اند. در این میان، پنج دلیل مهم و کلی این فرقه به شرح ذیل است که تلاش میشود پس از معرفی و مطرح شدن، صحت چنین ادعاها و استدلال‌هایی با مراجعه به مطالب تفسیری آیت‌الله مهدوی کنی مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد.

### ۳-۱. پاسخگویی قرآن کریم به همه نیازهای انسان

مهمترین دلیل قرآنیون جهت طرح نظریه قرآن بسندگی این است که قرآن کریم در آیات متعددی بر این نکته تصریح نموده است که هر آنچه انسانها بدان نیازمند باشند، در این کتاب آسمانی به صورت مفصل بیان شده و دیگر ضرورتی ندارد به کتب و منابع دیگر رجوع کنند. آنها با استناد به آیاتی مانند «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹)، «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»؛ (انعام: ۳۸) «وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (نمل: ۷۵) و «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (یونس: ۶۱) معتقدند که نیازی به سنت نیست زیرا قرآن فراگیر تمام شریعت است و مردم در عمل به قرآن به کمال دین می‌رسند (ر.ک: صبحی منصور، ۲۰۰۶م، ص ۳۴؛ الهی بخش، ۱۴۲۱ق، ص ۵۰).

از جمله عالمان شاخص و بنیان‌گذار فرقه قرآنیون، عبدالله جکرالوی است که در زمینه عدم نیازمندی انسانها به سنت و وحی بیانی خطاب شده به شخص پیامبر اکرم (ص) می‌گوید قرآن مجید، تمام آنچه را که در دین به آنها نیاز است، به طور مفصل و مشروح از هر جهت ذکر کرده است. پس چه نیازی به وحی خفی و چه احتیاجی به سنت است؟: «إِنَّ الْكِتَابَ الْمَجِيدَ ذَكَرَ كُلَّ شَيْءٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي الدِّينِ مَفْصَلًا وَ مَشْرُوحًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، فَمَا الدَّاعِي إِلَى الْوَحْيِ الْخَفِيِّ وَ مَا الْحَاجَةُ إِلَى السَّنَةِ؟» (الهی بخش، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱۱).

در مجموعه عقاید این فرقه نوشته شده است که قرآن کریم، وجود کتبی جهان تکوین و خلاصه‌ای از اسرار آفرینش است، پس همه علوم در قرآن وجود دارد و از آن الهام گرفته است. حتی مسائل فیزیک، شیمی و ریاضی در قرآن هست و اگر ما نتوانیم آنها را پیدا کنیم، علتش این است که عقل ما، از درک و استخراج آنها قاصر است و در آینده بشریت پیشرفت می‌کند و همه مسائل را از قرآن به دست می‌آورد.

غزالی از جمله افرادی است که معتقد به این مسئله بوده و در کتاب «جواهر القرآن» با ذکر مثال‌های فراوان بر این مطلب اصرار می‌ورزد که علوم مختلف، از قرآن نشأت گرفته است. به عنوان مثال وی با اشاره به آیه «وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷) بیان می‌کند که چون در آیه از حساب و اندازه، سخن گفته شده، پس اشاره به علوم ریاضی دارد (غزالی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸).



غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» خود نیز مجدد بر این نظریه تأکید کرده و تعداد علوم قرآن را تا هفتاد و هفت هزار و دویست علم ذکر کرده است و سپس می‌گوید: «این عدد چهار برابر می‌شود، چون هر کلمه ظاهر و باطن و حد و مطلع دارد» (غزالی، ۱۳۵۱ش، ج ۱، ص ۲۸۹). ذهبی نیز در کتاب «التفسیر و المفسرون» مثال‌های زیادی از ادعای کسانی که معتقدند همه علوم مانند: طب، جدل، هیئت، هندسه، جبر، مقابله و... در قرآن است، آورده و برای هر مورد آیاتی ذکر می‌کند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، صص ۴۷۵-۴۸۴).

آیه‌الله مهدوی کنی بعنوان مفسری شیعی، نه تنها رویکردی متفاوت نسبت به قرآنیون داشته و معتقدند نباید منحصرأ به قرآن بسنده کرد، بلکه فراتر از آن اساساً ملاحظاتی را در خصوص مسئله عرضه احادیث به قرآن و بهره‌گیری از آن‌ها در تفسیر به صورت مفصل بیان می‌کنند. ایشان به صورت صریح عقیده قرآنیون ناظر به پاسخگویی قرآن به همه نیازهای بشری را رد می‌کنند و با طرح ادله متعدد، نیازمندی انسانها به سنت در کنار قرآن کریم را مورد تأکید قرار می‌دهند.

به عنوان مثال ایشان با مبنا قرار دادن احادیث عرضه، این احادیث را دستورالعملی صریح و شفاف از جانب ائمه اطهار(ع) تلقی می‌کنند که مسئله ضرورت رجوع به احادیث را در کنار قرآن کریم مطرح می‌نماید و گرنه چه دلیلی داشت که امامان شیعه بخواهند برای تأیید کلام و گفتار خود مردم را به عرضه احادیث بر قرآن کریم، دعوت کنند. ایشان احادیث عرضه را مجموعه‌ای از احادیث منقول از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) دانسته که بر عرضه روایات بر قرآن کریم تأکید دارند و می‌گویند: «ما به دفعات در مباحث خود به «احادیث عرضه» اشاره کرده‌ایم که این یک دستورالعمل صریح و شفاف از جانب ائمه اطهار است که می‌بایست احادیث صادره از ایشان را ابتدا بر قرآن کریم عرضه کنیم و پس از تأیید، حق اخذ و عمل کردن بدان‌ها را داریم ... بعد از تأیید احادیث، باید بدانها عمل کرد چرا که همانند قرآن کریم، حجیت و اعتبار دارند. حجیت و اعتبار احادیث با ادله متعدد از قرآن کریم و کلام پیامبر (ص) قابل اثبات است» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۶).

همچنین ایشان ملاحظه‌ای مهم را نسبت به عرضه حدیث بر قرآن مطرح می‌کنند بدین صورت که اساساً حدیث باید با «روح کلی قرآن» سنجیده شود و نه الفاظ و ظواهر قرآن: «نکته بسیار مهم در مسأله مخالفت و موافقت با قرآن کریم، این است که نباید تنها به الفاظ و ظواهر آیات بسنده کنیم، بلکه آنچه در عرضه روایات به قرآن کریم ملاک و مبنا می‌باشد، روح کلی



حاکم بر قرآن کریم است، لذا آشنایان به تفسیر حقیقی قرآن کریم و آنان که با این کتاب الهی انس داشته باشند، بهتر می‌توانند به این مقایسه بپردازند. روح حاکم بر قرآن کریم از مجموعه آیات این کتاب استنباط می‌شود، بنابراین کسی می‌تواند به مقایسه و عرضه روایات بر قرآن کریم بپردازد که با تمامی آیات این کتاب آشنایی داشته باشد» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۷).

ایشان متذکر این مطلب می‌شوند که: «نکته بسیار مهم در مسئله مخالفت و موافقت احادیث با قرآن کریم، این است که نباید تنها به الفاظ و ظواهر آیات بسنده کنیم، بلکه آنچه در عرضه روایات به قرآن کریم ملاک و مبنا می‌باشد، روح کلی حاکم بر قرآن کریم است. مسئله مخالفت یا موافقت با قرآن، صرف تکیه بر ظاهر آیات نیست، بلکه منظور روح کلی حاکم بر قرآن کریم است. قرآن کریم به دنبال چنین تفکری است که می‌بایست کل‌نگر و جامع‌نگر باشیم، نه جزئی‌نگر و ظاهر‌نگر. بنابراین اگر بتوانیم آن اصل فکری و روح کلی را از قرآن کریم بگیریم، در آن صورت هر چیزی که با این اصل کلی مخالفت بکند را می‌توانیم رد کنیم و کنار بگذاریم، ولو اینکه صریحاً در آیات قرآن در این خصوص هیچ حرفی نباشد» (مهدوی کنی، ۱۳۹۸ش، ج ۲، ص ۱۸).

ایشان در ادامه به بیان راهکار فهم روح کلی حاکم بر قرآن کریم پرداخته و شناسایی سیاق آیات قرآنی را مهم‌ترین عامل معرفی می‌کنند، و به منظور آشنایی بیشتر دانشجویان با مفهوم «روح کلی حاکم بر قرآن کریم» به طرح مثال‌های مختلفی از احادیث پرداخته و تعارض‌های ظاهری موجود در بسیاری از روایات را با توجه به این اصل مهم، برطرف می‌نمایند. گستره مثال‌هایی که ایشان در این زمینه بیان می‌کنند، خود گواه تسلط بسیار زیاد این استاد والامقام و عارف واصل به مجموعه معارف اسلامی است. مثال‌هایی در حوزه عدل الهی، جایگاه اهل بیت (ع)، توفی روح و قیامت، رزق و انواع مالکیت انسان، چگونگی خلقت انسان، چگونگی برخورد جامعه اسلامی با مخالفان و برخی از مسائل اخلاقی از این نمونه‌هاست.

آیه‌الله مهدوی کنی همچنین در نقد نظریه قرآنیون مبنی بر پاسخگویی قرآن به همه نیازهای انسان و عدم نیازمندی به سنت در کنار قرآن کریم، معتقدند که اگرچه خداوند متعال در آیه ۸۹ سوره نحل می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» ولی با توجه به اینکه قرآن یک کتاب تربیت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است، روشن می‌شود که منظور از همه چیز و عبارت «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است نه اینکه قرآن یک دائرة المعارف بزرگ است که تمام

جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن را ذکر کرده باشد. هدف قرآن، تربیت معنوی انسان است و در این راه، لازم نیست همه معارف تجربی و غیرتجربی را برای بشر بیان کند؛ چون انسان عقل و احساس دارد و خود می‌تواند مسائل تجربی و علوم را، به دست آورد. به علاوه این علوم، لازمه تربیت معنوی انسان نیست: «لازم نیست قرآن در یک مسئله علمی، حتماً نظریه داده باشد؛ زیرا قرآن به دنبال حل مسائل علمی نیست. البته آنچه فرموده صحیح و حق است و اگر اشاره‌ای به نکته‌ای علمی داشته، قطعاً صحیح است، ولی هدف قرآن بیان همه علوم نبوده است» (مهدوی کنی، ۱۳۹۸ش، ج ۱، ص ۸۴).

آیه‌الله مهدوی کنی در جایی دیگر از مباحث تفسیری خود می‌گویند: «استاد ما جناب علامه طباطبایی معتقد بود که چون قرآن کتاب هدایت است، لذا مراد از «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت انسان باشد از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواعظی که مردم در اهتداء و راه یافتنشان به آن محتاج هستند. لذا قرآن تبیان همه این‌ها است، نه اینکه تبیان برای همه علوم باشد» (مهدوی کنی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۰۵). البته لازم به ذکر است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان این موضوع را به تفصیل شرح داده و وجود دیگری نیز برای مفهوم «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» بیان کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، صص ۶۶۹-۴۷۰).

بنابراین از اندیشه تفسیری آیت‌الله مهدوی کنی چنین مستفاد می‌شود که ایشان قائل به پاسخگویی قرآن به همه نیازهای بشری نبوده و با استناد به ادله متعدد از جمله مفهوم حقیقی آیه «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» و وجود احادیث عرضه که دلالت بر حجیت سنت پس از تأیید را دارد، هم نظریه قرآنیون را ابطال کرده و هم حجیت سند را اثبات نموده‌اند.

### ۲-۳. عدم اعتبار سنت در کنار حکم اصلی خداوند

قرآنیون با استناد به آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷) چنین استدلال می‌کنند که حکم و داوری منحصراً از آن خداوند است که فقط در کتابش یعنی قرآن کریم تبلور یافته و اگر قرار باشد سنت را نیز معتبر بدانیم، مستلزم آن است که حکم خداوند، دچار تعدد و تکرر گردد (الهی بخش، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱۵). در واقع این استدلال، سنت را در تزامن با قرآن تعریف می‌کند و اعتبار سنت را مساوی با تکرر در حکم خداوند تلقی می‌کند.

قرآنیون معتقدند که تنها وظیفه پیامبر(ص)، ابلاغ وحی قرآنی است و غیر از آن، وحی وجود ندارد و در مواردی که سخن پیامبر(ص) غیر از قرآن باشد، حجّیتی ندارد؛ زیرا او بشری همچون سایر انسان‌هاست و امکان صواب و خطا در کلام او می‌رود.

محمد ابوزید الدمنه‌وری مصری که از پرورش‌یافتگان مرکز دینی «دار الدّعوة و الإرشاد» است که به دست رشیدرضا تأسیس شده، از جمله افراد شاخص فرقه قرآنیون است که خواهان منسوخ کردن سنت نبوی منقول از بخاری (ر.ک: الخطیب، ۱۹۷۴م، ص ۵۰۴) و مسلم (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ص ۴۹) شده و معتقد است سنت نبوی نوعی اجتهاد شخصی آن حضرت است و نه وحی منزک از جانب خدا و هر بشری در اجتهاد خود می‌تواند به واقع برسد و مصیب باشد یا به خطا رود و به واقع نرسد. لذا سنت پیامبر(ص) مصون از خطا و اشتباه نیست و به همین دلیل، حجّیت ندارد و پیروی آن بر ما لازم نمی‌باشد. لذا باید گفت: «سخنی جز سخن قرآن و سنتی غیر از سنت خدا وجود ندارد» (مزروعه، ۲۰۰۵م، ص ۵۵).

آیه‌الله مهدوی کنی(ره) برخلاف نظر قرآنیون که اعتبار سنت را دالّ بر تعدد و تکثر حکم خداوند می‌دانند، در مباحث تفسیری خود چنین بیان می‌کنند که قرآن کریم، مجسم، مشابه و عدل رسول خدا (ص) است. ایشان می‌فرمایند: «برخی از مفسران معتقدند که سوره فاتحه‌الکتاب، عدل و معادل قرآن کریم و حتی پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) است، چون قرآن کریم، مشابه و مجسم خود رسول خدا (صلوات‌الله‌علیه) است. بنابراین وقتی رسول الله (صلوات‌الله‌علیه) قرآن مجسم باشد، قرآن کریم هم تفصیل سوره حمد باشد، پس در حقیقت سوره حمد می‌شود عدل رسول خدا (صلوات‌الله‌علیه) و ایشان هم عدل سوره حمد؛ چون رسول الله (صلوات‌الله‌علیه) هم مثل خود قرآن کریم است و هم سوره حمد؛ پس این دو عدل هم می‌شوند» (مهدوی کنی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۱).

آیه‌الله مهدوی کنی در ادامه مباحث تفسیر سوره فاتحه‌الکتاب، به منظور پاسخگویی به شبهات احتمالی این بحث، در توضیحات تکمیلی می‌فرمایند: «از اینکه گفتیم پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) قرآن مجسم است، ممکن است این سؤال مطرح شود که با توجه به آیه ذیل که می‌فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ» (الحجرات: ۷) با صرف نظر از جنبه‌های تاریخی آن، آیا می‌توان چنین توجیه کرد که در عصر حاضر وجود کتاب قرآن کریم در بین مسلمانان، همانند وجود پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) است و لذا دیگر نیازی به



آموزه‌ها و احادیث پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) نبوده و بالتبع نیازی به ائمه اطهار (ع) هم در جامعه نیست؟» (مهدوی کنی، ۱۳۹۶ش، صص ۲۱-۲۲).

آیه‌الله مهدوی کنی به این اشکال اینگونه پاسخ می‌دهند: «باید توجه داشت کسی که این سؤال را مطرح می‌کند، در نهایت می‌خواهد بگوید وجود قرآن در زمان حاضر، مثل وجود پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) است و لذا عدم حضور ایشان، ضرری به دین نمی‌رساند و قرآن کریم ما را کافی است». (مهدوی کنی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۲). فی الواقع ایشان منشأ این سؤال را همان جمله خلیفه دوم هنگام شهادت پیامبر اکرم (ص) می‌دانند که گفت: «...وَ عِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا...» لذا در پاسخ به این اشکال می‌گویند:

«در پاسخ به این اشکال باید گفت که در مواجهه با هریک از آیات قرآن، می‌بایست تمامی آیه در نظر گرفته شود. آیه کریمه در ادامه می‌فرماید: «لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ». عبارت «يُطِيعُكُمْ» و ضمیر مخاطب بیان شده در آیه را چگونه معنا می‌کنید؟ البته نمی‌خواهیم آیه را در زمان پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) محصور کنیم که این مطلب منجر به تعطیل شدن آیه در عصر حاضر می‌شود، اما باید توجه داشت که جمیع مسلمانان من حیث المجموع، مخاطب قرآن کریم هستند و اگرچه خطاب‌های «یا ایها الذین آمنوا» و «یا ایها الناس» ابتدائاً به مؤمنان و انسان‌های عصر پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) خطاب شده و ظاهر خطاب، خطاب به حاضران است، اما کسانی که بعدها حضور می‌یابند، چگونه مخاطب احکام قرآن هستند؟

عالمان جهان اسلام بر این مطلب اجماع دارند که اولاً مخاطبان فعلی و آتی در تکلیف و مخاطب بودن نسبت به قرآن کریم، با مسلمانان عصر پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) مشترک هستند. ثانیاً این موارد، قضایای حقیقیه است و این خطاب‌ها، خطاب شخصی و فردی و قضایای خارجی نیست. بلکه مقصود «انسان موجود بما هو موجود» و هر مخاطبی است که زمانی این آیات را قرائت می‌کند. این مطلب یک مسئله عقلایی است چنان که هر مؤلفی کتاب خود را برای مخاطبانی می‌نویسد که آن کتاب را مطالعه می‌کنند. اگر اینگونه به قضایا و خطابات قرآنی نگاه کنیم، ارتباط ما با ضمیر «کم» در آیه به وضوح مشخص می‌شود که این ضمیر همه مؤمنان را شامل می‌شود» (مهدوی کنی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۳).

همچنین ایشان ذیل تفسیر سوره حمد، روایتی را مبنی بر صراط بودن پیامبر اکرم و امیرالمومنین (علیهماالسلام) ذکر می‌کنند که این روایت از وحدت سنت و قرآن پرده‌برداری می‌کند. ایشان می‌فرمایند:

«در ذیل آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» روایتی در برخی از کتب تفسیری نقل شده که از پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنان (ع) به صراط مستقیم تعبیر شده و در برخی از روایات نیز این مفهوم به همه ائمه معصومین (ع) تعمیم داده شده است. باید توجه داشت که این روایات متعدّد به دنبال آن هستند تا انسان را به سمت آن الگوی تمام‌نما و انسان کامل که حقیقت صراط است هدایت کنند؛ زیرا گفته شده خداوند متعال در این آیه به دنبال تبیین مصداقی صراط مستقیم است، نه تبیین مفهومی آن؛ و قصد دارد تا مسیر آن انسان‌های برگزیده که به ایشان نعمت داده شده و مغضوب و گمراه نشده‌اند را برای دیگر انسان‌ها تبیین کند» (مهدوی کنی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۲۷).

لازم به ذکر است که روایت مدنظر آیه‌الله مهدوی کنی به شرح ذیل است: «عَنْ أَبِي بُرَيْدَةَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ قَالَ: صِرَاطٌ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ». (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۸) «عن أبي عبدالله (ع) في قول الله عزّوجلّ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، قال: هو أميرالمؤمنين (ع) و معرفته» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸۵).

همچنین آیه‌الله مهدوی کنی در کتاب تفسیر موضوعی جهت تبیین جایگاه پیامبر اکرم (ص) در قرآن کریم به آیات «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴) اشاره کرده و می‌فرماید طبق این آیه شریفه سخن آن حضرت (ص) مقصور و محصور در وحی است و سخنی نمی‌گوید مگر به وحی الهی و لا غیر (مهدوی کنی، ۱۳۹۵ش، ص ۳۴).

همچنین ایشان در تفسیر سوره بقره در موارد متعددی به سیره و اخلاق و رفتار پیامبر اکرم (ص) استناد کرده و می‌فرمایند که: «طبق آیات «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الأحزاب: ۲۱) و «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم: ۴) آن حضرت از تمام جهات اسوه و الگو و دارای خُلُقِ عَظِيمِ بوده است؛ هم از جهت گفتار و هم از نظر کردار. عقل حکم می‌کند که پیامبر باید از هر نظر معصوم باشد و گرنه نمی‌توان پیامبر را به صورت جزمی و یقینی تصدیق کرد و از این نظر، عقل و شرع هر دو توافق بر عصمت همه‌جانبه پیامبر (ص) و حجّیت اقوال و افعال وی دارد» (مهدوی کنی، ۱۳۹۸ش، ج ۳، ص ۱۰۶).

### ۳-۳. اختصاصی بودن ارشادهای پیامبر اکرم (ص) به همان عصر

قرآنیون گفتارها و رهنمودهای پیامبر را مختص دوران ایشان می‌دانند و می‌گویند این گفتارها سایر دوران‌ها را در بر نمی‌گیرد. آنها معتقدند که اطاعت از پیامبر، اطاعتی است مقید و منحصر

به دوران ایشان و امتثال احکام او از دوران حیاتش فراتر نمی‌رود و این باب پس از وفات پیامبر، بسته شده است: «انّ طاعة الرسول كانت طاعة مقيدة بزمنه، و امتثال احکام لا تتجاوز حياته، و قد أوصد هذا الباب عند وفاته» (الهی بخش، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۳).

احمد صبحی منصور که از جمله رهبران معنوی قرآنیون در جهان عرب است، در این رابطه می‌نویسد: «اجتهاد پیامبر(ص) در اعمال و تطبیق احکام و نصوص شرعی تابعی از امکانات بشری و شرایط زمانی و مکانی و مردم پیرامونش بوده است و بسیار واضح است که آن شروط با شروط زمانی و مکانی عصر ما گوناگون است و در نتیجه، اجتهاد آن حضرت در آن زمان و برای مردم آن عصر صورت گرفته و نمی‌تواند برای ما و مردم بعد از پیامبر(ص) الزام‌آور باشد» (صبحی منصور، ۲۰۰۶م، ص ۷۷).

آیه‌الله مهدوی کنی در نقد این شبهه و ادعای قرآنیون در بیانی ذیل آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ» (الحجرات: ۷)، رسالت رسول الله(ص) را رسالتی ابدی و جهانی معرفی کرده و بر همه زمانی و همه مکانی و شمول ابدی آن بسیار تأکید می‌نماید. ایشان می‌فرمایند: «در خصوص عبارت «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ» باید توجه داشت که آنچه در آیه کریمه مورد توجه واقع شده، رسالت پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) است نه حضور جسمانی ایشان؛ لذا آیه نفرموده: «ان فیکم محمد»، بلکه «رسول الله» بودن موضوعیت دارد و این حضور به عنوان رسول در حال حاضر نیز جاری است. اگر به عنوان «رسول الله» به پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) نگاه کنیم، در زمان حاضر نیز ایشان رسول الله هستند و خطاب نیز به همه امت اسلامی است چون رسالت رسول الله، جهانی و ابدی است. بنابراین پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه) از جهت رسالت در زمان حاضر نیز در بین ما وجود دارند. رسالت ایشان به طور مجزا و در کنار قرآن کریم باقی است و طنین «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» در این زمان نیز در تمام آسمان و زمین به گوش همه می‌رسد» (مهدوی کنی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۴).

نقد دیگر آیه‌الله مهدوی کنی به این مدعا آن است که خداوند متعال در قرآن کریم وظیفه مهم تفسیر و تبیین کتاب الله را بر عهده رسول خودش گذاشته و فرموده: «...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...» (النحل: ۴۴). بدیهی است که واژه «الناس» در آیه مقید به کسانی نیست که معاصر پیامبر(ص) بوده‌اند و یا اختصاصی به مردم مکه و مدینه ندارد، بلکه همه مردم تا روز قیامت را شامل می‌شود و حجیت کلام آن حضرت را برای تمام مردم شامل می‌گردد. طبق دلالت

آیات قرآنی، دستورها و سنت پیامبر(ص) همان فرمان و سنت خداوند متعال است (مهدوی کنی، ۱۴۰۰ش، ج ۲، ص ۵۲).

آیه‌الله مهدوی کنی در جایی دیگر از مباحث خود با طرح یک سوال از آیات قرآن، این مدعای قرآنیون را ابطال میکنند. ایشان با اشاره به آیه «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (النور: ۵۶) می‌فرمایند که در این آیه شریفه انجام نماز، پرداخت زکات و اطاعت رسول قرین هم قرار گرفته است، حال اگر انجام نماز و پرداخت زکات صلاحیت استمرار زمانی و مکانی دارد و این دستورها برای همه مردم تا زمان قیامت حجیت دارد، پس اطاعت از رسول خدا و سنت نبوی هم که قرین این اوامر قرار گرفته، می‌بایست برای تمامی مردم الی‌یوم القیامه حجیت داشته باشد (ر.ک: مهدوی کنی، ۱۳۹۸ش، ج ۵، ص ۹۴).

### ۳-۴. مخدوش بودن سنت از نظر سند و متن

یکی از مهمترین دلایل قرآنیون برای انکار حجیت احادیث، احتمال وجود احادیث جعلی و ضعیف در مجموعه کامل سنت منقول از پیامبر اکرم(ص) است. آنها معتقدند در سنت نبوی یعنی اخبار و روایات منقوله از آن حضرت، وضع حدیث و جعل اخبار صورت گرفته، لذا نمی‌توان به اخبار حاکی از سنت اعتماد کرد و در نتیجه، حجیتی هم ندارد.

به عنوان مثال حافظ اسلم که از جمله مروجان قرآنیون در مصر است، می‌گوید در احادیث، چنان نقدهایی وارد شده که ویژگی دینی بودن را از آنها گرفته است؛ زیرا امور دینی، جای نقد و آرای اشخاص نیستند. و اشکال‌هایی که از سوی غیر مسلمانان به اسلام شده، تنها از رهگذر احادیثی است که مسلمانان به صحت آنها اذعان کرده‌اند، در حالی که این احادیث از اصل جعلی‌اند و ارتباطی با دین ندارند: «إن الأحادیث فقد انتقدت علیها ما أفقدها صفة الدین لأن الأمور الدینیة لا یدخلها النقد و آراء الرجال. الاعتراضات الموجهة للإسلام من غیر أهله لا تأتي إلا عن طریق الأحادیث التي أقر المسلمون بصحتها و هي موضوعة الأصل لأصله لها بالدین» (الهی بخش، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۳).

در نقد این ادعا نیز باید گفت که اگرچه آیه‌الله مهدوی کنی اصل قابل‌خدشه بودن برخی احادیث از جهت متن یا سند را می‌پذیرند، اما این مسئله را مانع بهره‌گیری از احادیث در تفسیر نمی‌دانند بلکه معتقدند این چالش‌هایی که در مسیر حدیث قرار گرفته را می‌توان تا حدودی به وسیله علم رجال و شناسایی و تشخیص وثاقت و عدالت راویان و رجال احادیث برطرف نمود.



ایشان می فرمایند: «در احتمال ضعیف بودن برخی احادیث نیز شکی نیست و به همین دلیل بزرگان فقهای شیعه، «کتب رجال» نوشته‌اند و به دنبال شناسایی و تشخیص وثاقت و عدالت راویان و رجال احادیث بودند تا با توجه به اسناد حدیث و توصیف شخصیت آنان، سلسله اسناد حدیث را بررسی کنند. همچنین عالمان رجالی با توجه به توصیف کتاب‌ها و قطعی بودن صدور و تألیف آنها از طرف نویسندگانشان، به بررسی منابع حدیثی و رجالی پرداخته و ماهیت کلی کتب حدیثی را نقد و بررسی می نمایند» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۶۹)

همچنین ایشان در جایی دیگر احتمال ضعیف بودن و قابل خدشه بودن برخی از احادیث را به عنوان احتمال در نظر می گیرند و نسبت به آن بی اعتنا نیستند و نسبت به دقت در نقل و عمل، تذییر می دهند اما در عین حال خوانش ایشان در ضدیت با خوانش قرآنیون است که منکر بهره‌گیری از احادیث به طور مطلق در تفسیر قرآن کریم هستند، لذا می فرمایند: «در بعضی کتب حدیثی احتمال وجود روایات ضعیف وجود دارد و این احتمال را نمی توان نادیده گرفت، در نتیجه شکی نیست که در نقل و عمل به احادیث باید دقت کرد و نمی توان به هر حدیثی، عمل نمود و آن را پذیرفت» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، صص ۷۰-۷۱).

به عنوان نمونه ایشان در هنگام بحث از روایات فضائل قرائت قرآن کریم و تحلیل این مطلب که چرا برای قرائت یک سوره کوچک، ثواب‌های مختلفی در روایات بیان شده است، با بهره‌گیری از دانش فقه الحدیثی خود به رفع این تعارض‌ها پرداخته و تحلیل خوبی از مجموع آنها بیان می کنند و می فرمایند: «در خصوص روایات فضائل سور باید به این نکته توجه داشت که اولاً می بایست این روایات را از لحاظ سندی و منبع نقل قول کننده، اعتبارسنجی کنیم تا صحت آنها را کشف نمائیم که در علم درایه الحدیث بدان پرداخته می شود. ثانیاً؛ در خصوص این روایات می بایست قاعده «تسامح در ادله سنن» را که مورد قبول همه فقها و عالمان دینی است، در نظر بگیریم ... به طور کلی هنگامی که برای یک مسئله، ثواب‌های مختلفی در روایات بیان می شود، بازگشت آن به درجات و مراتب روحی و معرفتی انسانی است، نه اصل آن عمل. هرچه اخلاص و معرفت قاری قرآن بیشتر باشد، بالتبع بهره او بیشتر شده و ثواب بیشتری را به دست خواهد آورد. در سایر عبادات نیز این تفاوت‌ها فراوان دیده می شود. به عنوان مثال برای یک نماز، ثواب‌های مختلفی در کتب ادعیه نقل شده است که به درجات و مراتب آن نمازگزار بستگی دارد، درحالی که برخی بدون توجه به این مطلب، این تفاوت در ثواب‌ها را نوعی تناقض دانسته و همه را رد می کنند. در حقیقت تمام این تفاوت‌ها، دلیل بر تفاوت اشخاص، معرفت



اشخاص و اخلاص اشخاص است که به حداقل آن ثواب و حداکثر آن اشاره دارد» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۸).

ایشان به صورت مصداقی به نقد حدیثی از شیخ صدوق که در یکی از کتب اربعه شیعه نقل شده، پرداخته و با دلایلی متین آن را بدین صورت نقد می‌کنند: «شیخ صدوق (ره) در کتاب «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْقَضِيَّةُ»، حدیثی در باب ماه مبارک رمضان نقل کرده که می‌فرماید: «شَهْرُ رَمَضَانَ ثَلَاثُونَ يَوْمًا لَا يَنْقُصُ أَبَدًا» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۹) یعنی ماه رمضان همیشه سی روز است و هیچ وقت کم و زیاد نمی‌شود. این در حالی است که می‌دانیم گردش ایام و روزها و ماه‌ها، بر حسب گردش زمین و ماه و خورشید است که یک نظم طبیعی بر آنها حاکم است، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰). لذا نمی‌توان پذیرفت که همیشه تعداد روزهای یک ماه، سی روز باشد و این عدد قابل تغییر است» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۲).

این رویکرد آیه‌الله مهدوی کنی تنها در مورد احادیث ضعیف با این قید که به‌طور آشکار در تعارض با آیات قرآن باشند، قابل ردیابی است درحالی که چنین رویکردی از ایشان نسبت به کنار گذاشتن تمامی احادیث مشاهده نمی‌شود. ایشان در مباحث خود به دفعات بر این نکته تأکید می‌کنند که از نظر علمای فریقین اگر صحّت روایتی منسوب به پیامبر اکرم (ص) ثابت گردید، دیگر فرقی بین منزلت و جایگاه آن با قرآن کریم وجود نخواهد داشت و همان‌طور که عمل به مقتضای قرآن، واجب است، عمل به مقتضای آن روایت هم واجب خواهد بود و آن حدیث، حجّیت پیدا خواهد کرد (مهدوی کنی، ۱۳۹۶ش، ص ۹۶).

### ۳-۵. عدم قطعیت صدور سنت منقول از پیامبر اکرم (ص)

قرآنیون افزون بر آن که سنت موجود را از نظر سند و متن مخدوش می‌دانند، معتقدند که روایات موجود در جوامع حدیثی، دست کم، دو قرن پس از وفات پیامبر تدوین شده و پیش از آن نیز تا یک قرن از کتابت و تدوین حدیث جلوگیری شده بود. با این حال، نمی‌توان این روایات را به پیامبر منتسب دانست. به عنوان نمونه صبحی منصور از جمله رهبران فرقه قرآنیون می‌گوید که سنت در دوران حیات پیامبر تدوین نشد و به صورت شفاهی تا قرن سوم هجری سینه به سینه نقل گشت. زمانی که یکی از شنوندگان سخنان ما نمی‌تواند گفتار ما در خطبه نماز جمعه یک هفته پیش را به طور کامل نقل کند، چگونه ممکن است با گذشت صد سال، قادر به نقل

صحیح گفتار پیامبر باشند: «لم تدون السنّه آیام حیاته وتناقلت سماعاً إلى القرن الثالث الهجري، فإذا كان سامعوناً لا يستطيعون ذکر ما تحدّثنا عنه في خطبة الجمعة الماضية. فكيف بسماع مئة سنة و صحّة بیانه؟!» (الهی بخش، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۳).

او در جایی دیگر گفته است صحاح سته‌ای که به آن‌ها افتخار می‌شود و گفته می‌شود که قرآن به آنها نیازمند است، بر اساس اقرار محدّثان، در سده سوم گردآوری و تدوین شده است: «إن الصحاح الستة التي يفتخر بها و التي يقال بحاجه القرآن إليها كل تلك الكتب جمعت و دوّنت في القرن الثالث حسب إقرار المحدثين» (الهی بخش، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۳).

در رابطه با این مدعی قرآنیون نسبت به قطعی‌الصدور بودن سنت و در نتیجه انکار حجّیت آن نیز می‌توان به اجمال برخی از مواضع آیه‌الله مهدوی کنی در مباحث تفسیری را گزارش کرد. اولاً ایشان کتب اربعه را قطعی‌الصدور نمی‌دانند و وجود احادیث ضعیف و جعلی در میان احادیث این کتب را نفی نمی‌کنند: «در مواجهه با کتب حدیثی به غیر از گروه اخباریون که «کتب اربعه» را قطعی‌الصدور می‌دانند، تمامی عالمان و فقهای حدیث که غالباً اصولی نیز هستند، اعتقاد به قطعی‌الصدور بودن این اخبار و احادیث از معصومین (علیهم‌السلام) ندارند، بدین معنا که ممکن است در میان احادیث این کتب، احادیث ضعیف و جعلی و تحریف شده هم وجود داشته باشد» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۶۸).

اما نکته‌ای که باید به آن اشاره نمود این است که با علم به قطعی‌الصدور بودن کتب اربعه حدیثی نبایست حکم به ساقط بودن احادیث داد و خودمان را از تفسیر قرآن با احادیث محروم کنیم، لذا ایشان در ادامه مباحث خود می‌فرمایند: «این حقیقت را قبول داریم که در این کتاب‌های حدیثی، احادیث و اخبار ضعیف و صحیح هر دو وجود دارد، اما اصل را بر ضعیف بودن حدیث نمی‌گذاریم که در نتیجه این کتاب‌ها را از حیث اعتبار بیندازیم و ساقط کنیم، بلکه احتیاط می‌کنیم و محتوا و سند احادیث را بررسی می‌کنیم تا اعتبار آنها برایمان ثابت شود تا بتوانیم از آنها استفاده کنیم» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۱).

همچنین قرآنیون معتقد بودند که روایات موجود در جوامع حدیثی، دست کم، دو قرن پس از وفات پیامبر تدوین یافته است و پیش از آن نیز تا یک قرن از کتابت و تدوین حدیث جلوگیری شده است. با این حال، نمی‌توان این روایات را به پیامبر منتسب دانست. آیه‌الله مهدوی کنی چنین گزاره‌ای را نمی‌پذیرند. موضع ایشان نسبت به تدوین و تبویب کتب و جوامع حدیثی

بدین نحو است که این منابع از رهگذر فیلترهایی دشوار از جمله کسب اجازت از مشایخ عبور کرده‌اند تا توانسته‌اند مورد اعتماد واقع شوند.

«لازم به توضیح است که در قدیم، کتاب‌های حدیثی را با روش اجازه نقل می‌کردند و مثلاً اگر کسی از کتاب اصول کافی، حدیثی بدون اجازه نقل می‌کرد، به هیچ وجه از او نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند شما با اجازه چه کسی احادیث این کتاب را نقل می‌کنید؟ استاد شما چه کسی بوده؟ مشایخ اجازه شما کیست؟ سلسله مشایخ شما چگونه به شیخ کلینی می‌رسد؟ و به این صورت، عالمان حدیثی متقدم، بسیار به طُرق نقل حدیث از جمله اجازه سماعی، قرائتی یا کتابتی دقت نظر داشتند. در مقدمه کتاب‌های حدیثی متقدم، این مطلب حتماً ذکر می‌شد که احادیث این کتاب را چه کسی نوشته و چه کسی به او اجازه نقل داده است.

حتی در برخی از کتب، شخص مجیز در ابتدای کتاب می‌نوشت که «أَجَزْتُ بفلان» یا «أُذِنْتُ بفلان»، بدین معنا که به ایشان (شاگرد یا راوی حدیث) اجازه دادم که این کتاب را از من و از مشایخ من نقل کند و اکنون صاحب اجازه نقل حدیث است. به همین دلیل عالمان حدیثی، کتب سلسلات و مسندات می‌نوشتند، به خاطر اینکه به مسأله اسناد حدیث حتی به اعتبار اتصال کتاب به مؤلفین و صاحبان اصول توجه می‌کردند و لذا هر کتابی را در هر کتابخانه‌ای می‌یافتند، نقل نمی‌کردند» (مهدوی کنی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۰).

لازم به ذکر است که در رابطه با زمان دقیق تدوین سنت نبوی پژوهش‌های بسیاری انجام شده و بنا بر شواهد تاریخی متعدد، تدوین سنت نبوی در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) شروع شده است (ر.ک: حسینی جلالی، ۱۳۷۶ش). لذا صبحی صالح معتقد است: «کتاب‌ها و اسناد تاریخی ما اثبات می‌کند که کتابت حدیث در عصر خود پیامبر صورت می‌گرفت و تا قرن دوم هجری به تأخیر نیفتاده است» (صالح، ۱۴۲۸ق، ص ۳۳؛ مؤدب، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹۶). نورالدین عتر نیز اظهار می‌دارد: «احادیث بسیاری از صحابه به دست ما رسیده که در حد تواتر است و کتابت حدیث در عصر پیامبر را ثابت می‌کند. لذا حقیقتاً انکار تدوین حدیث در عصر پیامبر اسلام منصفانه و علمی نیست» (عتر، ۱۴۰۱ق، ص ۴۰).

### نتایج تحقیق

این پژوهش با نگاهی به نحوه تگون و شکل‌گیری جریان فکری قرآن‌بستگی و امتداد این تفکر تا دوران معاصر به دنبال به چالش کشیدن مهم‌ترین پایه‌های فکری این جریان از رهگذر مراجعه

به اندیشه تفسیری آیت الله مهدوی کنی است. نتایج و یافته‌های این تحقیق را به اجمال می‌توان چنین گزارش نمود:

۱- قرآنیون معتقد هستند هر آنچه مورد نیاز بشر است، در قرآن گفته شده و نیازی به سنت نیست. آیت الله مهدوی کنی چنین ادعایی را نمی‌پذیرند و با مطرح کردن جایگاه سنت در کنار قرآن کریم و حجّت بودن آن و نیز اشاره به نتیجه «احادیث عرضه» که همانا حجیت پیدا کردن احادیث بعد از تأیید با قرآن کریم است، مسئله ضرورت رجوع به سنت را متذکر می‌شوند.

۲- آیت الله مهدوی کنی برخلاف نظر قرآنیون که اعتبار سنت را دالّ بر تعدد و تکثر حکم خداوند می‌دانند، در مباحث تفسیری خود می‌فرمایند که قرآن کریم، «مجسم»، «مشابه» و «عدل» رسول خدا (ص) است و لذا همانگونه که قرآن، حکم و کلام خداوند است و حجّت دارد، سنت تأیید شده از رسول الله (ص) نیز وحی الهی بوده و احکام آن لازم الاجراست.

۳- آیت الله مهدوی کنی با اشاره به آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ» (الحجرات: ۷) رسالت رسول الله را رسالتی ابدی و جهانی دانسته و معتقدند ارشادهای پیامبر اکرم (ص) ابدی و جهانی بوده و اصلاً محدود به عصر حیات ایشان نیست.

۴- آیه الله مهدوی کنی اگرچه قابل خدشه بودن برخی احادیث از جهت متن یا سند را می‌پذیرند، اما این مسئله را مانع بهره‌گیری از احادیث در تفسیر نمی‌دانند و معتقدند این چالش را می‌توان به وسیله علم رجال و شناسایی و تشخیص وثاقت و عدالت راویان و رجال احادیث برطرف نمود.

۵- ایشان همچنین قطعی‌الصدور نبودن کتب اربعه را نیز می‌پذیرند و به وجود احادیث ضعیف و جعلی در آنها اذعان می‌کنند اما معتقدند نبایست حکم به ساقط بودن احادیث داد و خودمان را از تفسیر قرآن با احادیث محروم کنیم، بلکه احتیاط می‌کنیم و محتوا و سند احادیث را بررسی می‌کنیم تا اعتبار آنها برایمان ثابت شود تا بتوانیم از آنها استفاده کنیم.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن سعد، محمد (۱۴۱۶ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق ریاض عبدالله عبدالهادی، بیروت: دارالاحیاء التراث.

- احمد بن حنبل، (۱۹۹۴م)، *المسند*، بیروت: موسسه الرساله.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مرکز چاپ و نشر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۳۸۸ش)، *صحیح بخاری*، قاهره: وزارة الاوقاف.
- حسکانی، حاکم (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازله فی اهل البیت*، تهران: وزارت ارشاد.
- حسینی جلالی، سید محمد رضا (۱۳۷۶ش)، *تدوین السنه الشریفه*، قم: بوستان کتاب.
- الخطیب، عبدالغنی (۱۹۷۴م)، *قرآن و علم امروز*، تهران: انتشارات عطائی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۹۹۵م)، *تقوید العلم*، بیروت: احیاء سنه النبویه.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، *سنن الدارمی*، ریاض: دارالمغنی.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، *تاریخ الإسلام*، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ق)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رشیدرضا، محمد، (بی تا)، *المنار فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- روشن ضمیر، محمد ابراهیم (۱۳۹۰ش)، *جریان شناسی قرآن بسندگی (پژوهشی در پیشینه، تحولات و دیدگاه های قرآنی)*، تهران: انتشارات سخن.
- صالح، صبحی، (۱۴۲۸ق)، *علوم الحدیث و مصطلحه*، قم: نشر سلام.
- صبحی منصور، احمد، (۲۰۰۶م)، *القرآن و کفی*، قاهره: دارالمکتبه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالخالق، عبدالغنی، (۱۴۰۷ق)، *حجیه السنه*، بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- عتر، نورالدین، (۱۴۰۱ق)، *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق: دار الفکر.
- عترت دوست، محمد (۱۴۰۱ش)، «روش شناسی تفسیر آیه الله مهدوی کنی»، *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۱۶، شماره ۳۱، صص ۹۱-۱۲۳.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالثقلین*، قم: نشر اسماعیلیان.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۵۱ش)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۶۵ش)، *جواهر القرآن تهران*: انتشارات اطلاعات.



- مزروعۀ، محمود محمد، (۲۰۰۵م)، *شبهات القرآنیین حول السنۀ النبویۀ*، بی جا: بی نا.
- مسلم نیشابوری، ابن حجّاج (۱۹۹۱م)، *الصحيح*، بیروت: دارالحدیث.
- مهدوی کنی، محمدرضا، (۱۳۹۵ش)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ چیستی و الزمات*، تحقیق و تنظیم: محمد عترت دوست (جانی پور) و نادر جعفری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مهدوی کنی، محمدرضا، (۱۳۹۶ش)، *تفسیر سوره مبارکه حمد*، تحقیق و تنظیم: محمد عترت دوست (جانی پور) و نادر جعفری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مهدوی کنی، محمدرضا، (۱۳۹۷ش)، *تفسیر سوره مبارکه قدر*، تحقیق و تنظیم: محمد عترت دوست (جانی پور) و نادر جعفری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مهدوی کنی، محمدرضا، (۱۳۹۸ش)، *تفسیر سوره مبارکه بقره*، تحقیق و تنظیم: محمد عترت دوست (جانی پور)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مهدوی کنی، محمدرضا، (۱۴۰۰ش)، *تفسیر سوره مبارکه نبا*، تحقیق و تنظیم: محمد عترت دوست (جانی پور)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مؤدب، سیدرضا، (۱۳۸۶ش)، *تاریخ حدیث*. قم: دانشگاه قم.
- نصیری، علی (۱۳۹۹ش)، *رابطۀ قرآن و سنت*، قم: دارالحدیث.
- واقدی، محمد بن عمر، (۱۳۶۹ش)، *مغازی*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الهی بخش، خادم حسین (۱۴۲۱ق)، *دراسات فی الفرق: القرآنیون و شبهاتهم حول السنه*، ریاض: مکتبه الصدیق.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Abdul Khaliq, Abdul Ghani, (1407 A.H.), Hajyah al-Sunnah, Beirut: Al-Mahad Al-Ilami for Islamic Thought.

Ahmad Ibn Hanbal, (1994), Al-Musnad, Beirut: Al-Rasaleh Institute.

Al-Khatib, Abdul Ghani (1974), Quran and Science Today, Tehran: Atai Publications.

Arosi Hawizi, Abd Ali bin Juma (1415 AH), Tafsir Noor al-Saqlain, Qom: Ismailian Publishing House.

- Bahrani, Seyyed Hashim (1415 AH), *al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Publishing Center.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1388), *Sahih Bukhari*, Cairo: Ministry of Endowments.
- Daromi, Abdullah bin Abdul Rahman, (1421 AH), *Sunan al-Darmi*, Riyadh: Dar al-Mughni.
- Dhahabi, Muhammad Hossein (1396 AH), *al-Tafsir wa al-Mafsaroon*, Beirut: Dar Ahyaya al-Tarath al-Arabi.
- Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad (1407 AH), *History of Islam*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Elahi Bakhsh, Khadim Hossein (1421 AH), *Darasat fi al-farq: Al-Qur'an and their doubts around the Sunnah*, Riyadh: Al-Sadiq School.
- Etrat Dost, Muhammad (1401), "Methodology of Ayatollah Mahdavi Kani's Commentary", *bi-quarterly journal of Qur'an and Hadith studies*, year 16, number 31, pp. 123-91.
- Etter, Noor al-Din, (1401 AH), *Manhaj al-Samat fi Ulum al-Hadith*, Damascus: Dar al-Fikr.
- Ghazali, Abu Hamid (1365), *Javaher al-Qur'an*, Tehran: Information Publications.
- Ghazzali, Abu Hamed (1351), *Revival of Ulum al-Din*, translated by Moayed al-Din Mohammad Khwarazmi, Tehran: Farhang Iran Foundation Publications.
- Hasakani, Hakim (1411 AH), *Evidences of the descent of the virtues of the virtues in the verses of the Nazale fi Ahl al-Bayt*, Tehran: Ministry of Guidance.
- Hosseini Jalali, Seyyed Mohammad Reza (1376), *compilation of Al-Sunnah al-Sharifah*, Qom: Bostan Kitab.
- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali (1404 AH), *Man La Yahzoroh al-Faqih*, Qom: Islamic Publications Office.
- Ibn Saad, Muhammad (1416 AH), *Tabaqat al-Kabri*, Research by Riyadh Abdullah Abd al-Hadi, Beirut: Dar al-Ahiya al-Tarath.
- Khatib al-Baghdadi, Ahmad bin Ali, (1995), *Taqiyid al-Ilam*, Beirut: Revival of the Sunnah of the Prophet.
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza, (1400 AD), *Commentary on Surah Mubarak Nabaa*, research and editing: Mohammad Etrat Dost (Janipour), Tehran: Imam Sadegh University Press.
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza, (2015), *thematic interpretation of the Holy Quran; Chisti and al-Zamat*, research and editing: Mohammad Etrat Dost (Janipour) and Nader Jafari, Tehran: Imam Sadegh University Press.

- Mahdavi Kani, Mohammad Reza, (2016), Commentary on Surah Mubarakah Hamad, researched and edited by: Mohammad Etrat Dost (Janipour) and Nader Jafari, Tehran: Imam Sadiq University Publications.
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza, (2017), Tafsir of Surah Mubarakah Qadr, research and editing: Mohammad Etrat Dost (Janipour) and Nader Jafari, Tehran: Imam Sadiq University Publications.
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza, (2018), Tafsir of Surah Mubarakah Baqarah, researched and edited by: Mohammad Etrat Dost (Janipour), Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Mazroua, Mahmoud Muhammad, (2005), Doubts of the Qur'an about the Prophetic Sunnah, Bija: Binna.
- Moadab, Seyyed Reza, (1386), History of Hadith. Qom: Qom University.
- Muslem Neishabouri, Ibn Hajjaj (1991), al-Sahih, Beirut: Dar al-Hadith.
- Nasiri, Ali (2019), The Relationship between the Qur'an and the Sunnah, Qom: Dar al-Hadith.
- Rashidreza, Mohammad, (Bita), al-Manar fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Alam.
- Roshan Zamir, Mohammad Ebrahim (2010), The Flow of the Qur'an-Sufficiency (Research on the Background, Developments and Perspectives of the Qur'an), Tehran: Sokhn Publications.
- Saleh, Sobhi, (1428 AH), the science of hadith and idioms, Qom: Nash Salam.
- Sobhi Mansour, Ahmad, (2006), Al-Qur'an and Kafi, Cairo: Dar al-Muktaba.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-A'lami Press Institute.
- Waqadi, Mohammad bin Omar, (1369), Maghazi, translated by Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran: Academic Publishing Center.







http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۲۱۷-۲۴۶

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244658.3784



20.1001.1.20083211.1402.17.1.9.8

## نقد روشی مطالعات تاریخ قرآن با تأکید بر رویکرد و ساخت‌گرایی

عصمت کاظمی مقدم بیدختی\*  
مرتضی ایروانی نجفی\*\*  
بی بی زینب حسینی\*\*\*  
علیه رضاداد\*\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۴ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

اثبات اصالت و صحت متن قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین منبع دین اسلام، تا حدودی با دانش تاریخ قرآن کریم مرتبط است. از آنجا که موضوعات مختلفی بر انگیزه مورخین در روش مطالعه تاریخی تأثیرگذار بوده و آسیب‌های مهمی در واقع‌گرایی گزاره‌های تاریخ جمع قرآن کریم ایجاد شده که رفع آن نیازمند به شناخت و ساخت‌گرایی مطالعات تاریخ قرآن است، لذا نقد علمی و آسیب‌شناسی روشی این متون، با توجه به گونه‌های مختلف آن برای تعیین میزان صحت اطلاعات، دارای ضرورت تحقیق است. به همین منظور این پژوهش تلاش دارد با استفاده از روش و ساخت‌گرایی و شناسایی ویژگی‌های شخصی مورخ، شرایط زمانی، سیاسی، اعتقادی، انگیزه و پیش‌فرض‌های مورخ را شناسایی کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که رآویانی همچون؛ زید بن ثابت، ابن شهاب زهري، ابن شعبه، ابی داود سجستانی و ابو عبید قاسم بن سلام، تحت تأثیر انگیزه‌های سیاسی و دینی اقدام به ثبت تاریخ قرآن نموده‌اند. همچنین قرآن پژوهان اهل سنت، شیعه و مستشرقان، تحت تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی متنوعی مانند عدالت صحابه، عدم و حیانت قرآن و اثبات تواتر قرآن اقدام به نگارش تاریخ قرآن کرده‌اند.

### واژگان کلیدی

مطالعات تاریخ قرآن، رویکرد و ساخت‌گرایی، نقد حدیث، جمع قرآن.

\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. skazemi1414@mail.um.ac.ir

\*\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. iravani@um.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول) z.hosseini@cfu.ac.ir

\*\*\*\* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. a.rezadad@cfu.ac.ir

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.



## طرح مسئله

مطالعات تاریخ قرآن یکی از عمده‌ترین مباحث علوم قرآن و از مهم‌ترین موضوعاتی است که بر برخی مبانی مهم تفسیری، همچون حجیت ظواهر الفاظ قرآن کریم و اعتبار سیاق در تفسیر، تأثیرگذار است (میرزندی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۳). به همین جهت غالب فقهاء و مفسران، در آثار خود به این موضوع به صورت مختصر، یا مبسوط پرداخته‌اند. مطالعه سرگذشت این کتاب از روزی که از زبان پیامبر اکرم (ص) به عنوان کلام خداوند بیان شده تا عصر حاضر که از روی مصاحف در جوامع اسلامی تلاوت می‌شود، وظیفه دانش «تاریخ قرآن کریم» است. روشن است، مهم‌ترین چالش‌های تاریخ قرآن، مربوط به سده اول و دوم هجری و کیفیت جمع قرآن در این بازه زمانی است. زیرا بعد از این دوران، گزارش‌های متقن و نسخ خطی معتبر از قرآن کریم، وجود دارد (دروش، ۱۳۹۴ش، ص ۹۸).

منظور از واژه «مطالعات»، پژوهش‌هایی است که به انگیزه‌های مختلف با روش‌های معین پژوهشی، در سده اخیر در این حوزه تدوین و عرضه شده و از جهات مختلف دچار آسیب‌هایی است که نقد این متون و اصلاح آن را ضروری می‌سازد.

نقد، فرآیند اصلاح اطلاعات است. در صورتی که اطلاعات از طریق نقد، ارزشیابی و اصلاح نشود، بیم آن وجود دارد که در پاره‌ای اطلاعات دیگر نفوذ کند و دامنه اطلاعات نادرست را گسترش دهد (یثربی، ۱۳۸۳ش، صص ۲۶۹-۲۸۷؛ درودی، ۱۳۹۳ش، صص ۲۲۱-۲۳۴). هدف این پژوهش، نقد متون تاریخ قرآن از جهت انگیزه مورخ است که یکی از مهم‌ترین انواع آسیب‌های روشی در متون تاریخی می‌باشد.

در مطالعه انتقادی منابع تاریخ، باید به باورها، گرایش‌های اعتقادی، وابستگی‌ها و تمایلات سیاسی مورخ توجه شود. زیرا تمام موارد فوق در پیش‌فرض‌ها و انگیزه مورخ و نوع گزارش وی، از حقیقت تاریخی تأثیرگذار است (ملائی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۱). مطالعه انتقادی منابع نخستین تاریخی با این رویکرد، ساخت‌گرایی نام دارد. این روش مطالعه در دانش تاریخ قرآن نیز، به مثابه سایر موضوعات تاریخی، برای افزایش قطعیت، یک ضرورت پژوهشی است.

وظیفه نقد روشی مطالعات تاریخ قرآن، نقد و بررسی روش مؤلف در تولید نظریه‌های تاریخ قرآنی است. (پارسانیا، ۱۳۹۲ش، صص ۷-۲۸) این پژوهش در پی آن است تا به نقد روشی این مطالعات با تکیه بر پیش‌فرض‌ها و انگیزه مورخ (واساخت‌گرایی) بپردازد و مطالعات تاریخ قرآن را از این منظر نقد کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد:



۱. مطالعات قرآن بر مبنای واساخت‌گرایی، به چه شکل قابل طبقه‌بندی است؟
۲. ساخت‌گشایی (تبیین پیش‌فرض‌ها و انگیزه‌های مورخان) در کتب تاریخ قرآن به چه شکل قابل تبیین است؟
۳. چگونه می‌توان، تاریخ قرآن را به پدیدارشناسی امر واقع، نزدیک‌تر کرد؟

### پیشینه تحقیق

درباره پیشینه این پژوهش باید گفت، اگر چه تا کنون پژوهشی درباره نقد روشی مطالعات تاریخ قرآن، با تاکید بر پیش‌فرض و انگیزه مورخ، سامان نیافته است، لیکن برخی قرآن پژوهان تلاشهای محدودی در جهت اصلاح روش‌های مطالعات تاریخ قرآن داشته‌اند؛ مانند:

مقاله «نقش زهری در روایات جمع قرآن» از محمد ناصح، مقاله «جمع قرآن» از هارالد موتسکی در نقد سندی روایات جمع قرآن که به مسأله حلقه مشترک راوی در اسناد روایات جمع قرآن (موتسکی، ۱۳۸۶ش، صص ۹۷-۱۲۶) و عدم وثاقت زهری پرداخته‌اند (ناصر، ۱۳۹۵ش ۵، صص ۱۶۷-۱۹۰) و کتاب «زید بن ثابت و نقش او در تاریخ نگارش قرآن» از زکی زاده که عدم وثاقت زید بن ثابت و تأثیرپذیری وی از یهودیان و بر نقش سیاسی او در این جمع تأکید کرده است (زکی زاده، ۱۳۹۸ش، ص ۳۱).

مقاله «جریان‌شناسی مطالعات تاریخ قرآن در غرب با رویکرد انتقادی به شکاکیت نوین» از سعید شفیعی خوزانی که در این پژوهش به به جایگاه نسخه‌شناسی، به عنوان مستندی ارزشمند در نقد مطالعات شکاکانه مسشرقان پرداخته است (شفیعی خوزانی، ۱۳۹۸، صص ۶۹-۹۳).

### روش تحقیق

«واساخت‌گرایی» نوعی خوانش متن است که در آن کوشیده می‌شود؛ پیش‌فرض‌های داخل یک متن کشف شود. در واساخت‌گرایی، فهم تاریخ مبتنی بر درک و بینش مورخ، از تاریخ است که برآمده از بافت اجتماعی، انگیزه و پیش‌فرض‌های او است (مکالا، ۱۳۸۷ش، ص ۴۳؛ رضوی، ۱۴۰۰ش، صص ۲۹-۵۳). مورخان واساخت‌گرا، به تأثیر انگیزه مورخ اولیه، در گزارش تاریخی باور دارند. بر اساس این رویکرد، تبیین و معنای تاریخی، از انگیزه مبتنی بر پیش‌فرض‌های

مورخ، تأثیر پذیرفته است. پیش فرض‌ها سبب به وجود آمدن انگیزه مورخ است و انگیزه، مورخ را به درک مؤثر از جهان خارجی رهنمون می‌گردد.

انگیزه در پس فعالیت مورخ، در پرسش‌هایی یافت می‌شود که مورخان از مدارک می‌پرسند و چنین نیست که همیشه انگیزه مورخ با منافع وی یکسان باشد، ولی گاه منافع نیز، بر انگیزه مورخ تأثیرگذار است. بنابراین در مطالعه و اساخت‌گرا، باید جهان ذهنی مورخ، شناسایی شود و مدارک تاریخی در برساختی جدید، ارزیابی گردد و یا حداقل ارزیابی آن به خواننده واگذار گردد (مانزلو، ۱۳۹۴ش، ص ۱۵۷-۱۶۴؛ مکالا، ۱۳۸۷ش، ص ۴۸). با توجه به این که این پژوهش به نقد روشی بر مبنای و اساخت‌گرایی (پیش فرض و انگیزه) اختصاص دارد، پس بهترین مبنای برای تقسیم بندی منابع تاریخ قرآن، همان رویکرد کشف انگیزه و پیش فرض‌های مؤرخان است.

### ۱. گونه‌های مطالعات تاریخ قرآن بر مبنای و اساخت‌گرایی

رویکرد مطالعه و اساخت‌گرا، در مطالعه منابع تاریخی، یک از کارآمدترین رویکردهاست. یعنی باید در مطالعه تاریخ، به تأثیر اندیشه‌ها، بر حوادث، رویدادها و انگیزه‌ها بر تبیین تاریخی مورخ توجه نمود و بر ساختارهای اعتقادی و چگونگی اندیشیدن مردم، در دوره‌های مختلف توجه داشت (شکوری، ۱۳۸۰ش، ص ۱۱۹؛ بلک، ۱۳۹۰ش، ص ۱۴۲). بر مبنای رویکرد و اساخت‌گرایی، منابع تاریخ قرآن را می‌توان به چهارگونه قابل تقسیم دانست:

**اول:** روایات جمع قرآن کریم، که به نوعی گزارش روایی از تاریخ قرآن کریم است، که در کتاب‌هایی نظیر المصاحف ابن ابی داود سجستانی و یا فضائل القرآن ابو عبید قاسم بن سلام، وجود دارد. عمده‌ترین مستندات کتب تاریخ قرآن به همین دو منبع است و از جهت تاریخی، قدیمی‌ترین منابع در این حیطه به شمار می‌آید؛ در این دو منبع مهم، پیش فرض‌ها و انگیزه‌های مشترکی وجود دارد که بدان پرداخته خواهد شد.

**دوم:** مطالعات تاریخ قرآن مستشرقان و به صورت مشخص آثار افرادی چون تئودور نولدکه، شوالی، ریچارد بل، جان برتن... که با پیش فرض غیر وحیانی بودن قرآن کریم و انگیزه تضعیف مبانی اسلام، نوشته شده است.

**سوم:** مطالعات تاریخ قرآن شیعه و اهل سنت که در پاسخ به شبهات نولدکه و برخی مستشرقان دیگر و با پیش فرض وحیانی و قطعی بودن نص قرآن کریم و با انگیزه دفاع از قرآن، نوشته شده است. مانند: تاریخ قرآن آیت الله معرفت، دکتر محمود رامیار، و عبدالصبور شاهین.

گونه‌های مذکور، از جهت محتوا، هدف و روش، با یکدیگر متفاوتند و آسیب‌های متنوعی، از جهت روش مطالعه تاریخی، در موارد این مطالعات قابل طرح است که بررسی آن سبب تصحیح اطلاعات نادرست و یا افزایش صحت و اعتبار تاریخ قرآن می‌گردد.

## ۲. ساخت‌گشایی گونه‌های مطالعات تاریخ قرآن

مورخ، در مطالعه تاریخ خود باید در پی شناخت حقیقت تاریخی باشد و تلاش نماید، از پیش فرض‌ها تأثیر نپذیرد (هیرشلد، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۱). اگر مورخ با انگیزه‌هایی جز پدیدارشناسی رویداد تاریخی و یا تحت تأثیر پیش‌فرض، به تبیین و تحلیل تاریخی اقدام کرده باشد، اثر وی از جهت انطباق بینش تاریخی با واقعیت و عینیت، قابل نقد است و چه بسا، بینش وی نادرست باشد (مهرابی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۱۹). در مطالعه تاریخ قرآن این مسأله مهم‌ترین و اساسی‌ترین آسیب به شمار می‌آید، زیرا نقطه شروع تحقیقات تاریخ قرآن به شمار می‌آید و مطالعات بسیار محدودی در مطالعه تاریخ قرآن، پایبند به این اصل هستند.

### ۱-۲. ساخت‌گشایی گونه اول؛ منابع روایی

گونه نخست از منابع تاریخ قرآن، منابع روایی است و با توجه به پیش‌فرض‌ها و انگیزه مورخ در چهار گروه قابل ساخت‌گشایی است.

#### ۱-۱-۲. روایات زید بن ثابت

اولین گزارش‌گر از جلسات تصمیم‌گیری برای جمع قرآن توسط ابوبکر و عثمان، زید بن ثابت است (ابن ابی‌داود، ۲۰۰۲م، ص ۵۲): «أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ حَدَّثَنِي» یعنی تنها شاهد و حاضر در بسیاری از روایات جمع ابوبکر و عثمان زید بن ثابت است. ساخت‌گشایی پیش‌فرض و انگیزه زید بن ثابت در بیان واقعه تاریخی جمع قرآن امری ضروری است. تبیین موضوعاتی مانند آنچه در نقد بررسی روایات زید بن ثابت و انگیزه و پیش‌فرض وی در نقل روایات جمع، حائز اهمیت است، گرایش فکری و دینی خاص اوست.

زید بن ثابت به جهت همزیستی‌اش با یهودیان (سجستانی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۶)، متأثر از تفکر فقهی و دینی یهودیان فریسیانی، همچون کعب الاحبار بوده که قائل به رأی بوده‌اند، می‌باشد (نجار، ۲۰۱۳م، ص ۱۲۱). زیرا موهای خود را همچون جوانان یهودی از دو طرف می‌بافته: «لِزَيْدِ

دُوَابْتَانِ» (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۷۶)، در منطقه یهودی نشین، ساکن بوده است (نجار، ۲۰۱۳، ص ۱۲۱)، کتاب‌های او، اطلاعاتش از زبان عبری و سریانی، انتقاد شدید ابن مسعود به او، همچنین ناصبی بودنش (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۶۳؛ زکی زاده، ۱۳۹۸ش، ص ۳۱) اعتماد به گزارش وی را کاهش داده و احتمال تحریف گزاره‌های تاریخی را افزایش می‌دهد: «زید بن ثابت، کان عثمانیًا یحرّض علی سبّ أمير المؤمنين (ع)».

همچنین باید به موضوع حضور زید بن ثابت، در زمره طرفداران عمر بن خطاب و هم فکری‌اش با روش حکمرانی وی توجه داشت (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۵۲): «إِنَّكَ شَابٌّ... لَا تَنْهَمُكَ». عمر بن خطاب قائل به عدم حجیت سنت نبوی و اندیشه قرآن بسندگی بود (بخاری، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴). هدف اصلی در جمع ابوبکر که با پیشنهاد عمر بن خطاب رخ داد: «فلم یزل و لا یزال یراجعنی عمر»؛ تجرید مصاحف از نصوص فقهی بود. او پیوسته می‌گفت: «جرّدو القرآن؛ اقلوا الروایة عن النبی و انا شریککم فی ثوابه» (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۱۲۱).

توجه به این مسائل بنیادی نشان می‌دهد، پذیرش شاهدان برای ثبت آیات در قرآن تنها بهانه‌ای برای هدف بسیار مهم جمع آوری مصاحف مشتمل بر سنت نبوی، از دست صحابه بوده است، و شهادت شاهد، فقط صورت ماجرا و بهانه‌ای برای سرگرم کردن افکار عمومی است. این اقدام در نزد این طیف، مصلحت اهمی است که فریب افکار عمومی برای گردآوردن مصحف واحد از سنت نبوی و یا قرآن را توجیه می‌کند.

بنابراین شخصی همچون زید بن ثابت که با اقدامات خلفا در جمع قرآن هم نظر است و ابوبکر و عمر وی را تأیید می‌کنند انتخاب می‌گردد (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۵۲). طبیعی است در چنین فرایندی از امام علی (ع)، حسنین (ع)، ابوذر، ... که نگرش متفاوتی داشته‌اند، استفاده نشود. «ابوذر گفت: ای عثمان اولین نباش که کتاب خدا را می‌سوزانی، که اولین کسی خواهی بود که خونت ریخته خواهد شد» (حلبی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶۳) چون این طیف به حجیت سنت نبوی و لزوم تبعیت از آن و عدم جواز تجرید مصاحف، از آن باور داشته‌اند. به همین جهت امام علی (ع) قرآنی فراهم می‌کند که همه احکام مورد نیاز بشر حتی دیه خراش در آن ثبت شده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۶).

زید بن ثابت، به دشمنی‌اش با امام علی (ع) مشهور است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲۹، ص ۱۳۱). روشن است با توجه به سیره امام علی (ع)، این دشمنی یک دشمنی شخصی و ناشی

از حسادت و غیر آن نیست، بلکه این تقابل مربوط به اختلاف آشکار نسبت به موضوعات بنیادینی چون حجیت یا عدم حجیت سنت نبوی و مسأله قرآن بسندگی است. در روایتی از امام باقر (ع) آمده است: «حکم دو حکم است: حکم خدا و حکم جاهلیت و خداوند فرموده است: چه حکمی بهتر از حکم خداوند برای خداپوران است». امام باقر (ع)، شهادت داد که زید بن ثابت کسی بود که بر مبنای حکم جاهلیت حکم می‌کرد: «قال الباقر (ع): أشهد علی زید بن ثابت لقد حکم فی الفرائض بحکم الجاهلیة» (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۹۰). «لقد حکم برأیه، اتباعا لعمر و خلافا لعلی (ع)» این نکته تفاوت مبنای فقهی او با جریان سنت‌باوری امام علی (ع) را اثبات می‌کند.

باید توجه داشت، سخن زید بن ثابت در مسأله جمع قرآن با روایات متعدد دیگر ابن سعد، مبنی بر جمع قرآن در زمان رسول خدا (ص) و بسیاری قرائن دیگر، منافات دارد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۱). در مطالعه و ارزیابی روایات جمع قرآن، نباید به پیشفرض‌ها و انگیزه مورخ، بی‌اعتنا بود. این در حالی است که قرآن پژوهان شیعه و اهل سنت، روایات تاریخی وی را بدون ساخت‌گشایی قبول کرده‌اند (شاهین، ۱۳۸۲ش، ص ۱۱۵). در حالی که مستشرقان به انگیزه او توجه داشته‌اند و گفته‌اند: «جایگاه زید بن ثابت، در تعیین آنچه نباید نوشته شود، قابل ملاحظه است» (رینولدز، ۲۰۱۲م، ص ۱۳۴). ولی غالب شیعیان و اهل سنت، در کتب تاریخ قرآن، به این موضوع توجه نکرده‌اند. تنها برخی انتخاب وی به عنوان رئیس کمیته تدوین قرآن، امری سیاسی دانسته‌اند (عسگری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۳؛ رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۳۱۷).

## ۲-۱-۲. روایات ابن شهاب زهری

حلقه مشترک روایات جمع قرآن توسط ابوبکر و عثمان، محمد بن شهاب زهری است (موتسکی، ۱۳۸۶ش، صص ۹۷-۱۲۶). او در خدمت امویان بوده است (جسوس، ۱۴۱۶ق، صص ۱۵-۵۰؛ شرباصی، ۱۳۷۴ق، صص ۶۶۹-۶۷۵). او در دوران حکومت عبدالملک بن مروان تا هشام بن عبدالملک، ارتباط نزدیکی با دربار داشت، در این دوران مناصب مهمی مانند: قضاوت، جمع‌آوری مالیات و ریاست شرطه را بر عهده داشت (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۴۱). وی انگیزه کافی را برای تحریف حقائق تاریخی به ویژه انگیزه جمع‌های قرآن و توجیه اقدامات عثمان بن عفان داشته است (غیب هرساوی، ۱۴۲۲ق، صص ۱۷۹-۲۳۰؛ ناصح، ۱۳۹۵ش ۵، صص ۱۶۷-۱۹۰) و در نزد غالب رجالین شیعه تضعیف شده است. برخی از رجالین



شیعه که به راویان اهل سنت آشنا ترند، او را دشمن [عدو] خوانده‌اند که شاید بتوان آن را در زمره شدیدترین الفاظ تضعیف به شمار آورد (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۵۰).

اینکه ابن شهاب زهری، حلقه مشترک بسیاری روایات سیره و تاریخ اسلام و روایات جمع قرآن است (پارسا، ۱۳۹۰ش، ص ۱۳۰) نیز نشان‌گر اهمیت انگیزه مورخ و نقل جانبدارانه وی از تاریخ است. ابن شهاب زهری، در نقل‌های تاریخی خود، بسیار از اقدامات نادرست خلفاء ثلاثه و حکام اموی همچون یزید و یا اقدامات عائشه را توجیه کرده است ابن شهاب زهری حلقه مشترک روایات متعددی است که سبب نزول سوره عبس را پیامبر اکرم (ص) معرفی می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۵۰۲). روایاتی که در ایجاد دشمنی بین عائشه و امام علی (ع)، امام علی (ع) را به جهت موضع‌گیری‌اش در مسأله افک و تشویق پیامبر اکرم (ص) به طلاق، مقصر معرفی می‌کند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۶). یا با نسبت دادن شرب خمر به بنی هاشم، شرابخواری یزید را توجیه نماید (حلی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۵۵۷).

### ۲-۱-۳. شعبه بن حجاج

حلقه مشترک روایاتی که این اقدام عثمان را مورد تأیید همه صحابه به ویژه امام علی (ع) معرفی می‌کند، در شعبه بن حجاج (م ۱۶۰) تفرد سندی دارد (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۶۶). شعبه بن حجاج از مشایخ حدیثی و از صحابه امام صادق (ع) است. برخی او را بتری دانسته‌اند. لیکن رجالیون شیعه او را ضعیف می‌دانند: «اهل الفتوی و ذلك كاف فی ضعفه» (مامقانی، بی تا، ج ۲، ص ۸۵) در زمان شعبه، ابان بن ابی عیاش، به قرائت عمومی مسلمانان از قرآن اعتراض کرد و ادعا کرد، قرآن جمع شده توسط عثمان، قرآنی محرّف است. مثلاً مدعی حجیم بیشتر سوره‌ها بود: «إِنَّ الْأَحْزَابَ كَانَتْ تَعْدِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَ التَّوْرَةَ» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۵۹).

شعبه برای پایان دادن به دعوای قدیمی شیعه و اهل سنت بر سر کتاب علی (ع) به جای فهم دقیق منشأ اختلاف نظر، دو ادعا مطرح کرد، که تنها توسط وی در تاریخ ادعا شده و کسی جز او چنین ادعایی نکرده است و پس از او به عنوان اصلی قطعی و مسلم و غیرقابل تردید تلقی شده است.

**نخست:** اینکه قرائت ابو عبدالرحمن سلمی، تنها از امام علی (ع) است و او قرائتش را از کس دیگری نگرفته است. در حالی که روایات پیش از او چنین حصری را نشان نمی‌دهد. در



طبقات ابن سعد چنین آمده است؛ «أبو عبد الرحمن السلمي و اسمه عبد الله بن حبيب روى عن علي و عبد الله و عثمان و قال شعبة لم يسمع أبو عبد الرحمن السلمي من عثمان ولكن سمع من علي» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۱). ادعای حصر قرائت سلمی در امام علی (ع) توسط شعبة، با این که هیچ شاهد تاریخی بر این موضوع وجود ندارد به گفته محقق معاصر، برای ساکت کردن شیعیان معترض بوده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰ش، صص ۴۱-۷۸).

**دوم؛** این که امام علی (ع) گفته است که اگر او به جای عثمان بود، همین اقدام عثمان را انجام می داد و کسی از صحابه با قرآن سوزی عثمان مخالف نبوده است و تحریق مصاحف عثمان مورد تأیید بزرگان صحابه بوده است: «أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ... قَالَ عَلِيُّ فِي الْمَصَاحِفِ: «لَوْ لَمْ يَصْنَعُهُ عُثْمَانُ لَصَنَعْتُهُ» (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۶۷).

افزون بر اینکه روایات وی با روایات معتبر و متعدد و شواهد تاریخی متناقض است، سند این روایات در نام شعبة تفرد دارد. سخن شعبة مربوط به یک منازعه تاریخی در قرن دوم هجری با ابان بن ابی عیاش است. او بر این باور بود که اگر او بول حیوان را بخورد یا زنا کند، بهتر است از نقل روایات ابان ابن ابی عیاش (جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۸۱). اگرچه شعبة راوی خوشنام و ثقه در نزد اهل سنت است، ولی به هر روی به سه دلیل دلایل کافی برای عدم اعتماد به گزارش او وجود دارد: نخست: تفرد سند این روایات در وی، دوم: وجود روایات متعارض بسیار و سوم: وجود انگیزه کافی برای گزارش جانبدارانه او، به دلیل باورش بر ولایت خلفاء ثلاثه.

پرسشی که پژوهشگر باید در چنین موارد داشته باشد، به چه دلیل این روایات توسط راویان دیگر نقل نشده است؟ نمی توان به دلیل تفرد و حلقه مشترک ابن شهاب زهری و یا شعبة، این روایات را جعلی دانست. بلکه باید گفت، به جز افراد مورد تأیید طبقه حاکم، دیگران حق بیان گزارش رسمی در چنین مواردی را نداشته اند. در تاریخ نگاری حکومت اموی و یا عباسی، آگاهی سیاسی، از مصلحت دولت و نظم عمومی تجاوز نمی کرد (مهرابی، ۱۳۹۷ش، ص ۹۸؛ زین العابدینی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴۹).

جستجوی شواهد و مستندات از منابع تاریخی و حدیثی نکات مهمی را نشان می دهد؛ از جمله این که این اقدامات مورد تأیید بسیاری از صحابه نبوده است. به ویژه در مورد عثمان بن عفان، اقدامات وی در جمع و احراق مصاحف، یکی از مهم ترین دلایل اعتراضات جامعه قاریان به وی بوده است. بنابر تصریح قاریان، در واقعه صفین، او به خاطر همین اقدامات، توسط گروهی

از ایشان که بر مبنای رأی و اجتهاد خود عمل می‌کردند، با اعدام مجازات شد (هیکل، ۲۰۱۳م، ص ۹۳). روشن است بیان چنین موضوعی و باز شدن ابعاد این رویداد با منافع حکومتی که گرایش عثمانی مهم‌ترین جهت‌گیری سیاسی آن است، منافات دارد (هدایت‌پناه، ۱۳۸۸ش، ص ۳۰).

پس باید توجه داشت، ابن شهاب زهری، خادم حکومت امویان است «کان من من عمال الدولة الامویة» (شبستری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۹۲). زمامدار، یا فردی در دستگاه حکومتی، نمیتواند خارج از چهارچوب فرهنگی خود عمل کند. هر فردی مجبور است در چهارچوب فرهنگی جامعه‌اش عمل کند (پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳ش، ص ۳۲۰) در نظام ایدئولوژی حکومت اموی، خلفاء ثلاثه عادل بودند و باب هرگونه اعتراضی بر ایشان به ویژه عثمان بن عفان مسدود بود. گرایش سیاسی حکومت اموی، گرایش عثمانی بود و شاخص گرایش عثمانی، حبّ خلفاء ثلاثه و بغض امام علی(ع) بوده است (هدایت‌پناه، ۱۳۸۸ش، ص ۳۰). بنابراین باید این نوع گزارش‌ها ساخت‌گشایی گردد.

## ۲-۱-۴. کتب روایی نظیر المصاحف

نویسندگان نخستین و مهم‌ترین منابع تاریخ قرآن، ابن ابی داود سجستانی (م ۳۳۶) و ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴) هستند که هر دو سنی متعصب و عثمانی بوده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۷۴؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۴۷۱-۴۷۲)

عبدالله بن سلیمان بن الأشعث یا همان ابن ابی داود سجستانی نویسنده کتاب المصاحف است. وی در اصبهان به ناصبی بودن شهرت داشت، ولی وقتی به بغداد رفت، خود را محبّ امام علی(ع) معرفی کرد و گفت من همه را می‌بخشم، جز آنان که من را متهم به نصب کرده‌اند. یا روایتی را نقل می‌کند که پیامبر خدا(ص) فرمود: یا علی هر کس گمان کند که من را دوست دارد و علی(ع) را دشمن می‌دارد، خطا کرده است. پدرش، [صاحب کتاب سنن] گفته است این پسر قطعاً دروغگو است: «هذا ابنی هو کذاب».

در هر صورت محدثان او را کثیر الخطا و غیر موثق دانسته‌اند. درباره او گفته‌اند: به روایات او باید به دیده شک نگریست. برخی تصور کرده‌اند او درباره امام علی(ع) تغییر نظر داده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۹، ص ۸۵) در حالی که به نظر می‌رسد او برای تأیید اقدام قرآن سوزی عثمان توسط امام علی(ع) در کتاب راهبردی و مهمّش، نیاز به این تغییر خط آشکار، در فضای

سیاسی عراق در قرن چهارم هجری، داشته است. باید توجه داشت که علویان با وی دشمن بوده‌اند.

بنابراین باور کردن تغییر مذهب وی مورد تردید است. از این جهت، به روایت فرد عثمانی و ناصبی در چنین شرایطی، نمی‌توان اطمینان کرد. در حالی که در پذیرش نقل تاریخی، به وثاقت و امانت‌داری مورخ، باید توجه داشت (مهرابی، ۱۳۹۷ش، ص ۵۲). طبیعی است مورخ ناصبی، اطلاعاتی را که با پیش‌فرض‌های کلامی مانند: عدالت صحابه ناسازگار باشد، مطرح نمی‌کند و یا به گونه‌ای سازگار با منافع و مصالح طبقه حاکم، توجیه می‌نماید (بلک، ۱۳۹۰ش، ص ۶۸). به ویژه در تاریخ اسلام، که درباری نویسی شیوه اولیه، رسمی و مورد قبول بوده است (زین العابدینی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴۹).

کتاب *فضائل القرآن*، نوشته قاسم بن سلام هروی از دی الخزاعی است که پدرش برده‌ای رومی از اهل هرات بود (قفطی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۲). کنیه‌اش ابو عبید است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۵۵؛ ابن حبان، ۱۹۷۵م، ج ۹، ص ۱۷). هجده سال در طرطوس، عهده دار امر قضاوت بوده و در حکومت عباسی، خدمت می‌کرده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۲۵). وی هر کتابی که می‌نوشت به عبدالله بن طاهر هدیه می‌داد و او نیز ماهانه ده هزار درهم به وی پرداخت می‌کرد (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۹۳). عبدالله بن طاهر (م ۲۳۰ق) فرزند طاهر بن حسین، سومین امیر طاهری و از سرداران ایرانی تبار مأمون عباسی بود. وی نخست با سرکوب شورشیان در شام و مصر، قدرت مأمون را در آن نواحی تثبیت و در دوره مأمون و حتی معتصم، یکی از مقتدرترین شخصیت‌های سیاسی و نظامی پس از خلیفه بود (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۳).

روشن است که این کتاب، در خدمت اهداف و سیاست‌های حکام عباسی نوشته می‌شد و سیاست حکومت عباسی، از جهت دینی، ادامه دهنده سیاست و نگرش دینی امویان بود. بنابراین بی‌تردید، وقتی قاسم بن سلام، برای آثارش، از حکام طاهری که خدمتگزار عباسیان بوده‌اند، دستمزد دریافت می‌کرده است، نمی‌توان او را یک مورخ بدون پیش‌فرض یا فاقد انگیزه مؤثر دانست. با این مقدمات می‌توان تاریخ او را نوعی درباری نویسی به شمار آورد و او تاریخ را آن طور که حکام عباسی اجازه می‌دادند، روایت کرده است. او را در زمره کسانی برشمرده‌اند که پس از رسول خدا (ص) بر اعتقاد به سنت پایبند مانده‌اند و معتقد به افضلیت عثمان بر علی (ع) بوده‌اند (احمد بن فارس، ۲۰۰۶م، ص ۴۱).

مطالعه کتاب‌های المصاحف یا فضائل القرآن به روشنی جهت‌گیری سیاسی و دینی نویسندگان این کتب را نشان می‌دهد. مثلاً اینکه ابن‌ابی داود با گرایش عثمانی و مشهور به دشمنی‌اش با امام علی (ع) (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۴۷۱) برای اثبات مشروعیت اقدام قرآن سوزی عثمان، به روایات منقول از امام علی (ع) و امام سجاد (ع) از طریق شعبه استناد می‌کند، روشن است برای اقلان شیعیان معترض معاصر وی به اقدام قرآن‌سوزی عثمان بیان شده است. او در کتابش چنین روایت می‌کند؛ «از علی (ع) شنیدم که می‌گفت: ای مردم در اعتراض به عثمان زیاده روی نکنید، اقدام او در سوزاندن مصاحف، با موافقت همه صحابه انجام گرفت: «قَوْلَ اللَّهِ مَا فَعَلَ الَّذِي فَعَلَ فِي الْمَصَاحِفِ إِلَّا عَنْ مَلَأٍ مِّنَّا جَمِيعًا» (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۶۷).

اینکه کتاب المصاحف با ذکر مظلومیت عثمان آغاز می‌شود (ص ۳۳) و با طرح مسأله فضیلت اولین جامع قرآن برای ابوبکر آن هم از زبان امام علی (ع) (ص ۴۹) و با توجیه خانه‌نشینی امام علی (ع) به خاطر جمع قرآن و بیعت او با ابوبکر «أَكْرَهْتَ إِمَارَتِي يَا أَبَا الْحُسَيْنِ؟ قَالَ: «لَا وَاللَّهِ» (ص ۵۹) و قرآن سوزی عثمان برای رفع اختلاف قراءات، بحث جمع قرآن شروع می‌شود «وَاحْتَلَفُوا فِي الْقُرْآنِ» (ص ۶۶) و با وصف اختلاف مصاحف صحابه (ص ۱۰۱-۲۸۰) و احکام آن و لزوم رعایت حرمت مصاحف ادامه پیدا می‌کند (ص ۲۸۵-۴۶۵) و در نهایت با این روایت، تمام می‌شود که: اگر به مصاحف نیازی نبود، سوزاندن آن گناهی ندارد، زیرا آب و آتش دو مخلوق از مخلوقات خداوند است: «أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَرَى بَأْسًا أَنْ يَحْرِقَ الْكُتُبَ وَ قَالَ: إِنَّمَا الْمَاءُ وَالنَّارُ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى».

دقت در ساختار و محتوای این کتاب، تناقض آشکاری را نشان می‌دهد؛ زیرا در این کتاب روایت لزوم رعایت حرمت قرآن را در فصل احکام مصاحف بیان می‌کند. مثلاً؛ اینکه حتی گذاشتن قرآن بر زمین گناه دارد: «وضع المصحف على الارض» (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۴۴۸) ناگهان با چرخشی کامل، در بابی با عنوان «حرق المصحف اذا استغنى عنه» سوزاندن کتب را در صورت بی‌نیازی از آن، گناه نمی‌داند (ص ۴۶۶). روشن است که جواز چنین وهنی برای قرآن، تنها به مستند اقدام عثمان بن عفان است، اگر نه هر صاحب خردی سوزاندن قرآن را حتی در صورت عدم نیاز، بی‌حرمتی آشکار به قرآن بر می‌شمارد. چنانچه مسلمانان اقدام عثمان را توهین به قرآن به شمار آوردند. هنگامی که عثمان از دلیل خشم مردم برخود پرسید و مردم پاسخ دادند، چون کتاب خدا را سوزاندی: «قال لماذا نقمتم علي؟ قالوا أحرقت كتاب الله».

نویسندگان کتب تاریخ قرآن شیعه و اهل سنت، متأثر از بینش تاریخی این راویان، اقدام عثمان در احراق مصاحف را اقدامی صحیح و مورد توافق همه مسلمان و کار او را به خاطر مصلحت اهمّ موجه دانسته‌اند (محیسن، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۶؛ صالح عطیه، ۲۰۰۱م، ص ۳۹؛ تقوی، ۱۳۶۸ش، ص ۵۷).

تحلیل صحیح روایات جمع قرآن و شناخت ماهیت اقدامات عمر بن خطاب، عثمان به عفان از سویی و اقدامات امام علی (ع) از سوی دیگر، نیازمند ساخت‌گشایی نگرش راویان روایات جمع قرآن به قرآن و سنت نبوی است. در صورتی که این بینش تحت تأثیر پیش‌فرض کلامی و گرایش سیاسی باشد، روشن است نمی‌توان به فهم صحیحی از ماهیت این اقدامات دست یافت. فهم دلیل دغدغه عمر بن خطاب بر تجرید مصاحف و یا دغدغه امام علی (ع) برای کتابت قرآن کامل مشتمل بر همه احکام مورد نیاز مردم نیازمند شناخت بینش این دو طیف، در مورد حجیت یا عدم حجیت سنت نبوی و اندیشه قرآن‌بسندگی است (علوی، ۱۴۰۱ش، صص ۱۴۹-۱۷۲). همچنین اگر پیش‌فرض عدالت عثمان بن عفان مقدمه مطالعه روایات احراق مصاحف قرار گیرد، قطعاً باید اقدام وی از نظر شرعی توجیه گردد. مانند توجیهی که ارائه شد و آن احراق مصاحف برای رفع اختلاف قراءات تلقی شد (محامی، ۲۰۰۹م، ص ۷۱)، ولی اگر عدالت صحابه، در این تحلیل به عنوان پیش‌فرض قرار نگیرد، اقدام عثمان، کاری خلاف شرع، برای اهدافی مشخص و از پیش تعیین شده در ارتباط با سایر اقدامات وی تبیین خواهد شد که نه تنها مورد تأیید صحابه نبوده، بلکه از جانب بسیاری از صحابه تقبیح شده و او ممکن است به خاطر این اقدام مجازات نیز شده باشد. حتی در شکلی که بتوان، اقدام وی را از نظر شرعی موجه و قابل قبول دانست، قطعاً، بخشی از صحابه که رویکرد موافقی با عثمان نداشتند، با اقدام وی، به مخالفت کرده‌اند. چگونه ممکن است، اقدام وی را امری مورد تأیید همه صحابه دانست، در حالی که بخشی از همین سران صحابه، در صحنه قتل وی حضور فعال داشته‌اند (علوی، ۱۴۰۲، صص ۱۴۹-۱۷۲).

بررسی روایات و منابع جمع قرآن در سده اول تا چهارم هجری، نشان‌گر نظارت مستقیم و حساسیت طبقه حاکم بر نوع گزارش رسمی از رویداد جمع قرآن است. نظارتی که حداقل ۴۰۰ سال با اصرار و پیگیری دنبال شده و سبب نابودی تمام گزارش‌های غیر رسمی از سرنوشت مصاحف صحابه و تاریخ جمع قرآن شده است. تنها کتاب المصاحف ابن ابی داود سجستانی از میان کتب اختلاف المصاحف، باقی مانده است.

هنگامی که کتاب‌های دیگری نیز در قرن سوم و چهارم نوشته شده بود مانند: کتاب المصاحف ابن اشته اصفهانی (م ۳۶۰)؛ ابن مقسم (م ۳۶۲)؛ ابن الانباری (م ۳۲۷)... (ابن ندیم، بی تا، ص ۳۶) دلیلی برای نابودی همه این کتب نمی‌توان تصور کرد، جز این که از میان این کتب تنها کتابی که صلاحیت تأیید از جانب طبقه حاکم را داشته باقی مانده است. مانند: کتاب ابن ابی داود سجستانی و یا فضائل القرآن و باقی کتب، از بین رفته است. بنابراین ساخت‌گشایی از کتب منابع نخستین تاریخ قرآن، نشان‌گر تأثیر مستقیم انگیزه مورخ بر روایت تاریخ جمع قرآن است. چون تمامی روایات جمع قرآن به پنج نفری باز می‌گردد که تحت تأثیر مستقیم انگیزه‌های سیاسی و دینی قرار داشتند.

## ۲-۲. ساخت‌گشایی گونه دوم؛ پژوهش‌های مستشرقان

مستشرقان نیز غالباً با انگیزه انکار اصالت و اعتبار نص قرآن و با پیش‌فرض عدم وحی‌انیت قرآن، به مطالعه تاریخ قرآن پرداخته‌اند. مثلاً نولدکه که برای تضعیف اسلام (رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۱؛ بهادلی، ۲۰۱۸م، ص ۲۵۲) ریسمان سفید و سیاه را به هم می‌بافد، تا دو نتیجه را به اثبات برساند:

**نخست:** در امکان وحی، خدشه کند و پیامبر اکرم (ص) را فردی متوهم و یا جن زده جلوه دهد (نولدکه، ۲۰۰۴م، ص ۵).

**دوم:** آنچه به عنوان نص قرآن کریم در دسترس است را متنی مخدوش و اقتباسی ناقص و نادرست از تورات و انجیل جلوه دهد (بهادلی، ۲۰۱۸م، ص ۲۶۸).

او در انتخاب روایات، تنها روایات ضعیف و غیر معتبری را انتخاب کرده که قرن‌ها پیش، همکارانش از یهودیان تازه مسلمان، برای تضعیف و تشکیک در حجیت سخن پیامبر اکرم (ص) و حقانیت قرآن، در قالب روایات اسرائیلی، بیان کرده بودند؛ روایاتی مانند افسانه غرانیق و داستان ورقه بن نوفل (عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵؛ کورانی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۳؛ شرف‌الدین، ۱۳۸۹ق، ص ۱۰۱). او در مسأله جمع قرآن، بدون توجه به نصوص، قرائن و دلایل بسیاری که جمع قرآن را به صورت کامل و ما بین الدفتین، در زمان حیات رسول اکرم (ص) نشان می‌داد، تلاش کرد، جمع قرآن در زمان عثمان را اثبات کند.

برخی مستشرقان دیگر، زمان جمع قرآن را از این هم دیرتر دانسته‌اند. آلفونس مینگانا، بر این باور است قرآن در زمان حجاج جمع شده است (پارسا، ۱۳۹۰ش، ص ۸۰). برخی حتی بر این باورند، قرآن سال ۲۳۰ در زمان حکومت عباسی جمع شده است (رینولدز، ۲۰۱۲م، ص ۱۲۲). یکی از آسیب‌های مهم مطالعه نولدکه از تاریخ قرآن، آن است که تاریخ مربوط به پدیده‌های بشری است و پرسش از امکان وحی و کیفیت آن، در حیطه دانش تاریخ قرآن قرار ندارد، لیکن نولدکه این موضوع را نخستین بار در کتاب تاریخ قرآن به عنوان بحث ابتدائی، طرح کرده است (نولدکه، ۲۰۰۴م، ص ۲۰). طرح این موضوع در اثر وی با هدف ردّ وحیانی بودن قرآن رخ داده است و غالب قرآن پژوهان مسلمان بدون توجه به این موضوع، در کتب تاریخ قرآن، به جهت ردّ و پاسخ‌گویی به شبهات وحی، بحث از امکان وحی را نخستین بحث خود قرار داده‌اند (کردی، ۱۹۵۳م، ص ۱۲؛ علی صغیر، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۳۳؛ معرفت، ۱۴۲۸ق، ص ۷؛ رأفت سعید، ۲۰۰۲م، ص ۹؛ معارف، ۱۳۸۳ش، ص ۳۷). در حالی که این موضوع، از مسائل تاریخ قرآن نیست و طرح آن در مطالعات تاریخ قرآن، وجهی ندارد.

بررسی آثار مستشرقان در موضوع تاریخ قرآن به روشنی نشان‌گر، نوع انتخاب روایات و تفسیری از روایات است به گونه‌ای که انگاره تحریف و عدم اصالت قرآن را به همراه داشته باشد. ایشان به گزاره‌هایی که این انگاره را برنتابد، اعتنایی نداشته‌اند.

### ۲-۳. ساخت‌گشایی گونه سوم؛ مطالعات معاصر شیعه و اهل سنت

گونه‌ای از مطالعات تاریخ قرآن در شیعه و اهل سنت که در پاسخ به شبهات مستشرقان نوشته شده است نیز، با رویکرد واساخت‌گرایی قابل نقد است:

۱. قرآن پژوهان معاصر شیعه و اهل سنت، در مطالعات تاریخ قرآن، به دنبال اثبات حجیت و علم‌آوری و تواتر قرآن کریم بوده‌اند. این موضوع، از قرن چهارم هجری و متأثر از اندیشه ابوحنیفه و تعالیم ارتدوکسی، همواره در مباحث مرتبط با تاریخ قرآن، به عنوان یک پیش‌فرض مطرح بوده است (سرخسی، ۱۳۷۲ق، ج ۱، ص ۲۷۹؛ برودی، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۸؛ زینب، ۲۰۱۵م، ص ۲۰؛ بدرالدین، ۲۰۱۸م، ص ۲۳) زیرا، در نگرش اصولی حنفی‌ها، قرآن را با «کتاب»، به عنوان منبع تشریح، مرادف و همسان دانسته‌اند.

یکی از آثار چنین پیش‌فرضی، آن است که مطالعه تاریخ قرآن به تاریخ کتابت قرآن منحصر شده است. مشکل مهمی که این همسان‌پنداری ایجاد می‌کند آن است که حجیت قرآن، متوقف



بر صحت جمع عثمانی می‌گردد ایشان در تعریف قرآن چنین گفته‌اند: «ان هذا القرآن هو المكتوب فی المصاحف تداول بین الناس» (میلادی، ۲۰۱۶، ص ۵۰)، در حالی که این تعریف کاملی برای قرآن نیست و قرآن افزون بر شکل مکتوب دارای شکل شفاهی است که مسلمانان در طول قرون آن را سینه به سینه نقل کرده‌اند.

یکی از محققان اهل سنت به این موضوع تذکر داده است ولی در بین محققان شیعه، کسی به این موضوع مهم و کلیدی توجه نکرده است. چنین پیش‌فرضی سبب انگیزه اثبات تواتر و صحت اقدام عثمان بن عفان در توحید مصاحف در بین محققان شیعه نیز شده است. این یک ایراد بنیانی و مانعی برای فهم صحیح و پدیدار شناسانه حقیقت تاریخی قرآن است. زیرا، بنیان علم تاریخ بر احتمال و عدم قطعیت است و هیچ‌گاه از گزاره‌های تاریخی، نمی‌توان توقع ایجاد یقین داشت (مکالا، ۱۳۹۵ش، ص ۲۰).

۲. همین پیش‌فرض لزوم تواتر و علم‌آوری کتاب، سبب شده برخی محققان شیعه، در یک موضوع تاریخی مانند: جمع قرآن از روش دانش اصول فقه در مبحث تعارض، استفاده کرده و روایات جمع قرآن در زمان ابوبکر، عمر و عثمان را متناقض دانسته‌اند. چون در یک روایت گفته شده، قرآن را ابوبکر جمع کرده و دیگری عمر و دیگری عثمان را جامع قرآن معرفی شده است (یا انواع دیگری از تعارض متنی را در این روایات بیان کرده)، و در نتیجه قائل به تساقط شده‌اند و نتیجه گرفته‌اند، قرآن زمان پیامبر اکرم (ص) جمع شده است (خوئی، بی‌تا، ص ۲۴۸؛ ایازی، ۱۳۷۸ش، ص ۴۲-۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۱ش، ص ۳۴؛ علی‌صغیر، ۱۴۲۰ق، ص ۶۵). باید توجه داشت، نمی‌توان در یک موضوع که ماهیتی تاریخی دارد، از روش تعارض در احادیث فقهی که تکلیف مکلف را روشن می‌کند استفاده کرد.

در حالی که روایات جمع قرآن، روایات جعلی نیست، روایاتی است که به رخدادی مربوط به قرآن اشاره می‌کند. نمی‌توان به جای فهم دقیق ابعاد و ماهیت رخداد، آن را با ادله تعارض، از اعتبار ساقط دانست. زیرا این روایات جعلی نیست و در مورد رویدادی سخن می‌گوید که در تاریخ اسلام رخ داده و شواهد مختلف بر وقوع آن دلالت دارد.

۳. استفاده از روش تعارض اخبار، در یک موضوع تاریخی، روشی صحیح نیست. این روش، خروج از حدود و مرزهای دانش تاریخ است و تبدیل یک موضوع تاریخی، به یک موضوع حدیثی صرف است. در تاریخ روایی، اگر چه تاریخ، در قالب روایت ذکر می‌شود، ولی ماهیت

حدیثی یا فقهی ندارد و باید ماهیت تاریخی این موضوعات حفظ شود (رایبسون، ۱۳۹۲ش، ص ۱۷۳؛ سجادی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۸۲؛ جعفریان، ۱۳۹۲ش، ص ۴۱).

اگرچه تاریخ مسلمانان در عراق، به صورت روایی، گزارش شده است و اگر چه علم حدیث و رجال می‌تواند در شناخت بهتر تاریخ اسلام و قرآن، مفید باشد (رایبسون، ۱۳۹۲ش، ص ۵۲) لیکن، نوع بیان تاریخ، ماهیت این دانش را تغییر نمی‌دهد و نمی‌توان با روشی علم الحدیثی، به تنهایی در موضوعی تاریخی، به یک بینش تاریخی منطبق با واقع دست یافت. متأسفانه، بسیاری از محققان شیعه، با همین روش، تمامی روایات جمع قرآن توسط خلفاء را فاقد اعتبار دانسته‌اند، حتی برخی، به بی‌اعتباری این روایات باور داشته‌اند و بحث جمع صحابه را به صورت کلی در آثار خود مطرح نکرده‌اند و اقدامات صحابه را در حد تجرید قرآن از علائم نگارشی دانسته‌اند (اصغرپور، ۱۳۹۹ش، ص ۱۵۴-۱۶۱).

۴. ساخت‌گشایی مطالعات تاریخ قرآن شیعه معاصر، نشان‌دهنده وجود پیش‌فرض‌ها و انگیزه‌هایی است که مانع پدیدارشناسی تاریخ قرآن می‌گردد. در صورتی که اگر مورخ، با رویکرد پدیدارشناسانه به روایات جمع بنگرد، وجود یک خط و مسیر کلی در نگرش دستگاه حاکم به قرآن کریم در سده‌های نخست برایش قابل ادراک است. در تاریخ روایی متقدم، مورخ، قادر به کشف جنبه‌های کلی رویدادها نیست و روایت بیانی جزئی دارد. در تاریخ روایی، مورخ، بر نقش افراد اصرار دارد و امکان فهم الگوهای کلی را ندارد (مانزلو، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱۲). ولی انتظار است؛ مورخ تاریخ قرآن در دوره معاصر، بتواند این خطوط و سیاست‌های کلی را شناسایی کند.

بنابراین طبیعی است که مورخانی که در سده‌های نخست، مسأله جمع را روایت می‌کند، بر نقش ابوبکر، عمر و یا عثمان تأکید کند و مسأله جمع را امری فردی تبیین کند. در حالی که مورخ معاصر باید متوجه سیاست‌های کلی باشد. مسأله جمع قرآن به سیاست‌های کلی حاکم در سده نخست هجری، به ویژه موضوع کشورگشایی‌ها، تقسیم غنائم و احکام فقهی دست و پا گیر موجود در سنت نبوی در این زمینه مرتبط است و از مورخ معاصر، متوقع نیست که این اقدامات به ویژه جمع عثمان را، امری منحصر به فرد دانسته و نتواند، سیر و خط کلی موجود و روشن در این فرایندها را ادراک کند.

بسیاری از قرائن وجود دارد که تمامی جمع‌های منسوب به ابوبکر، عمر، عثمان و حجاج در واقع مراحل تکمیل یک پروژه بوده است. قرائنی مانند: الگوی مصحف حفصه برای جمع در

زمان عثمان (ابن ابی داود، ۲۰۰۲م، ص ۸۸) و تأکید حجاج بر تبعیت از مصحف عثمانی، (عینی، بی تا، ج ۱۰، ص ۹۰؛ نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۴۳). نقش مهم زید بن ثابت در جمع قرآن در زمان ابوبکر و عثمان، تجرید مصاحف از هر نوع روایت و نصوص تفسیری (عینی، بی تا، ج ۲۰، ص ۴۳)، عدم وجود تفاوت معتبر و قابل اعتنا در گزارش از این مصاحف.

۵. ایراد مهم دیگر در مطالعات تاریخ قرآن شیعه و اهل سنت معاصر، آن است که این تبیین‌های تاریخی، متأثر از پیش‌فرض‌های متکلمانه است. این موضوع در اثبات نخستین جامع قرآن، در مطالعات تاریخ قرآن شیعه و اهل سنت قابل مشاهده است. غالب مورخان تاریخ قرآن از اهل سنت، تلاش کرده‌اند. نخستین جامع قرآن را ابوبکر یا عثمان، معرفی کنند، زیرا جمع قرآن را فضیلتی برای ایشان برشمرده‌اند که مانع نابودی قرآن شده است (دراز، ۲۰۰۳م، ص ۳۸؛ محسین، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۶؛ بدرالدین، ۲۰۱۸م، ص ۸۸؛ غانم بن قدوری، ۲۰۰۳م، ص ۸۱؛ قرقوتی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۲) برخی از شیعیان نیز تلاش کرده‌اند، این فضیلت را به از آن امام علی (ع) بدانند، ولی به تبیین ماهیت جمع امام علی (ع) از قرآن نپرداخته‌اند (عاملی، ۱۳۷۷ق، ص ۹۲؛ امیرخانی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۲؛ معارف، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۳، میرمحمدی زرنندی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۶؛ تقوی، ۱۳۶۸ش، ص ۲۹؛ جلالی نائینی، ۱۳۶۵ش، ص ۸۷). اگرچه این موضوع در سده‌های نخست، به دلیل شایع بودن پدیده فضیلت‌نگاری در بین مورخان، قابل اغماض است (جعفریان، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۳) ولی ادامه چنین انگیزه‌ای در مطالعات معاصر، سزاوار نیست.

در نهایت به نظر می‌رسد، تلاش در جستجوی پدیدارشناسی حقیقت مفهوم جمع قرآن، در روایات جمع قرآن، کمتر مطمح نظر مورخان تاریخ قرآن اهل سنت و شیعه بوده است. به جای این‌که شناخت کیفیت و حقیقت پدیده جمع قرآن، مورد توجه قرآن پژوهان باشد، اثبات بینش‌ها و انگاره‌های متکلمانه در این آثار جلب توجه می‌کند.

### نتایج تحقیق

۱. نقد روشی یک از ضرورت‌های افزایش اعتبار اطلاعات در حوزه علوم و مطالعات تاریخ قرآن یک ضرورت انکارناپذیر است. نقد روشی مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و انگیزه مورخ، با رویکرد واساخت‌گرایی، موضوعات مهمی در سه گونه مختلف مطالعات تاریخ قرآن را نشان می‌دهد.

گونه نخست: منابع متقدم تاریخ قرآن با پیش فرض‌هایی چون عدالت صحابه، عدم حجیت سنت نبوی، قرآن بسندگی و وجود انگیزه‌های سیاسی، تبیینی جانبدارانه از حقیقت تاریخی را ارائه کرده‌اند.

گونه دوم: مستشرقان با پیش فرض عدم و حیانت قرآن و با انگیزه رد اصالت و اعتبار قرآن، در پدیدارشناسی تاریخ قرآن ناکام مانده‌اند.

گونه سوم: پژوهان معاصر شیعه و اهل نیز، به خاطر پیش فرض اصل علم‌آوری خبر متواتر و یکی پنداشتن کتاب با قرآن و با انگیزه دفاع از حقانیت قرآن در برابر شبهات مستشرقان و گاه با پیش فرض افضلیت خلفاء ثلاثه و یا امام علی (ع) از مطالعه تاریخی پدیدار شناسانه روایات جمع قرآن بازمانده‌اند.

۲. روش‌شناسان دانش تاریخ، راه‌کارهایی را برای به حداقل رساندن تأثیر انگیزه مورخ بر تبیین تاریخی و بازساخت کتب تاریخ قرآن و دسترسی به برساختی جدید و منطبق از تاریخ ارائه کرده‌اند. مانند:

اولاً: مورخ تلاش کند، در هنگام گزارش از رویداد تاریخی، از تأثیر پیش فرض‌های کلامی یا سیاسی خود بر کیفیت و نوع گزارشش آگاه شده و از تأثیر آن بر نظریاتش، جلوگیری نماید. اگر چه این امر، به صورت کامل ممکن نیست، ولی می‌توان این تأثیر را کنترل کرد.

ثانیاً: مورخ، اعتبار نگرش تاریخی خود، را با تعداد شواهد و مستندات بیشتر، افزایش دهد، زیرا هر چه مستندات و شواهد، بر یک بینش تاریخی بیشتر باشد، قابلیت انطباق گزاره‌های تاریخی و احتمال صدق آن افزایش می‌یابد.

ثالثاً: نگره مورد ادعای مورخ، با روش‌های مختلف سنجیده شود، تا قابلیت تطبیق آن نگره با واقعیت تاریخی، افزایش یابد. روش مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای تاریخی، در افزایش، قطعیت نگره تاریخی مؤثر است. بنابراین در مطالعه تاریخ قرآن و بیان موضوعات مختلف باید به این مهم توجه شود. روشن است که در مطالعات تاریخ قرآن، افزون بر آن‌که اطلاع مؤرخان، از روش‌های مطالعه تاریخی و مهارت استفاده از آن، یک ضرورت است، لازم است گاه به مقتضای موضوعات و چالش‌های مختلفی که در تاریخ قرآن وجود دارد، از روش‌های ترکیبی مطالعه تاریخی استفاده شود و یا حتی، مورخ، با طرح مبانی علمی، روش جدیدی در مطالعه تاریخی را ابداع نماید.

رابعاً: مورخان با رویکرد و اساخت‌گرایانه و ساخت‌گشا از پیش‌فرض‌ها و انگیزه‌های نویسندگان متقدم، اقدام به مطالعه منابع تاریخ قرآن نمایند. در جستجوی ساختارهای جدید و توجه به روش‌های مطالعه فرهنگی، اقدام به بازساخت تاریخ قرآن نمایند و در جستجوی شواهد جدید و معتبر، تلاش نمایند.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- ابن ابی داود، عبدالله بن سلیمان، (۲۰۰۲م)، *المصاحف*، قاهره: الفاروق.
- ابن جزری، شمس‌الدین، (بی‌تا)، *النشر فی القراءات العشر*، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- ابن حبان بستى، محمد بن أحمد، (۱۹۷۵م)، *الثقات*، بیروت: دار الفکر.
- ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۴۱۰ق)، *طبقات الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۳۹۸ق)، *جامع البیان و فضله*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عساکر، محمد بن سعد، (۱۴۱۵ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر.
- ابن کثیر، عبدالله بن کثیر، (۱۴۱۲ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالمعرفه.
- احمد بن فارس، (۲۰۰۶م)، *جهود الامام ابو عبید قاسم بن سلام فی علوم القراءه*، بیروت: دار ابن حزم.
- استرآبادی، محمد بن علی، (۱۴۲۲ق)، *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل بیت (ع).
- استنفورد، مایکل، (۱۳۸۶ش)، *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه صادقی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- امیرخانی، علی، (۱۳۸۹ش)، *تاریخ تدوین قرآن*، قم: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات.
- ایازی، سید محمد علی، (۱۳۷۸ش)، *کاوشی در تاریخ جمع قرآن*، قم: کتاب بین.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالفکر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۳۹۶ق)، *الضعفاء الصغیر*، حلب: دار الوعی،
- بدرالدین، محمد حسن، (۲۰۱۸م)، *من الوحی الی المصحف*، بیروت: مکتبه العربیه.
- بزودی، ابوالحسن فخرالاسلام، (۱۹۹۱م)، *اصول بزودی*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- بلک، جرمی، رایلد، دونالد، (۱۳۹۰ش)، *مطالعه تاریخ*، ترجمه دکتر محمدتقی ایمان‌پور، مشهد: دانشگاه فردوسی.

- بهادلی، عبدالرضا، (۲۰۱۸م)، *بحوث فی تاریخ القرآن*، بصره: مکتبه الامام الهادی (ع).
- پارسا، فروغ، (۱۳۹۰ش)، *خاورشناسان و تدوین قرآن کریم*، تهران: پژوهشگاه‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۹۲ش)، «روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۷-۲۸.
- پژوهشکده تاریخ اسلام، (۱۳۹۳ش)، *گفتارهایی در باب تاریخ نگاری و روش‌شناسی تاریخی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- جرجانی، عبدالله بن عدی، (۱۴۰۹ق)، *الکامل*، بیروت: دارالفکر.
- جسوس، عزالدین، (۱۴۱۶ق)، «سیاسة عمر بن العزیز»، *الاجتهاد*، ش ۲۸، صص ۱۵-۵۰.
- جعفریان، رسول، (۱۳۹۲ش)، *منابع تاریخ اسلام*، تهران: نشر علم.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا، (۱۳۶۵ش)، *تاریخ جمع قرآن کریم*، مشهد: نشر نقره.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۹۴ش)، *القرآن علومه و تاریخه*، کویت: بی‌نا.
- حلبی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۰ق)، *السیره الحلبیه*، بیروت: دارالمعرفه.
- حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۱۷ق)، *تقریب المعارف*، قم: المحقق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خلیلی، حسن، (۱۳۹۲ش)، *بررسی تاریخ نگارش قرآن*، قم: دلیل ما.
- خوئی، ابوالقاسم، (بی‌تا)، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه احیاء تراث آیه الله خوئی.
- درآز، محمد عبدالله، (۲۰۰۳م)، *مدخل الی القرآن الکریم*، قاهره: دارالقلم.
- درودی، فریبرز، (۱۳۹۳ش)، «درآمدی بر انواع نقد و کارکردهای آن»، *نشریه نقد*، ش ۳ و ۴، صص ۲۳۱-۲۳۴.
- دروش، فرانسوا، (۱۳۹۴ش)، *قرآن‌های عصر اموی*، ترجمه کریمی‌نیا، تهران: هرمس.
- دقاق، عبدالله علی احمد، (۲۰۰۸م)، *حقیقه مصحف امام علی (ع)*، قم: دلیل ما.
- ذهبی، شمس‌الدین، (۱۴۱۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- راینسون، اف، چیس، (۱۳۹۲ش)، *تاریخ نگاری اسلامی*، ترجمه محسن الویری، تهران: سمت.
- رأفت سعید محمد، (۲۰۰۲م)، *تاریخ نزول القرآن*، منصوره: دارالوفاء.

- رامیار، محمود، (۱۳۶۹ش)، *تاریخ قرآن*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- رجبی قدسی، محسن، (۱۳۹۸ش)، *تاریخ کتابت قرآن و قراءات*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۹۰ش)، *متون و پژوهش‌های تاریخی*، تهران: انتشارات مجلس شورای اسلامی.
- رضوان، عمر ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، *آراء المستشرقین حول القرآن الکریم*، ریاض: دارالطیبه.
- رضوی، سیدابوالفضل، (۱۴۰۰ش)، «تاریخ‌شناسی از بازساخت تا واساخت»، *پژوهش‌نامه انتقادی متون*: ش ۹۵، صص ۲۹-۵۳.
- رینولدز، گابریل سعید، (۲۰۱۲م)، *القرآن فی محیطه التاریخی*، بیروت: منشورات الجمل.
- زکی زاده، علی‌رضا، (۱۳۹۸ش)، *زید بن ثابت و نقش او در تاریخ نگارش قرآن کریم*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- زین العابدینی، رمضان، (۱۳۸۸ش)، *تاریخ نگاران و مکتب‌های تاریخ نگاری در اسلام*، تهران: انتشارات چاپخش.
- زینب، عبدالسلام، (۲۰۱۵م)، *النص القرآنی و الاحرف السبعه، دراسة فی تاریخ القرآن الکریم*، طنطا: دارالکلمة.
- سجستانی، ابوداود، (۱۴۱۰ق)، *السنن ابی داود*، بیروت: دارالفکر.
- سرخسی، محمد بن احمد، (۱۳۷۲ق)، *اصول سرخسی*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، *الانساب*، بیروت: دارالجنان.
- شاهین، عبدالصبور، (۱۳۸۲ش)، *تاریخ قرآن*، ترجمه حیدری، مشهد: به‌نشر.
- شبستری، عبدالحسین، (۱۴۱۸ق)، *الفائق فی رواء واصحاب الامام الصادق (ع)*، قم: جامعه مدرسین.
- شرباصی، احمد، (۱۳۷۴ق)، «عمر بن عبدالعزیز»، *نشریه الازهر*: ش ۲۶، صص ۶۶۹-۶۷۵.
- شرف‌الدین، عبدالحسین، (۱۳۸۹ش)، ابوهریره، قم: مؤسسه انصاریان.
- شفیعی خوزانی، سعید، (۱۳۹۸)، «جریان‌شناسی مطالعات تاریخ قرآن در غرب با رویکرد انتقادی به جریان شکاکیت نوین»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*: ش ۱، صص ۶۹-۹۳.
- شکوری، ابوالفضل، (۱۳۸۰ش)، *درآمدی بر تاریخ نگری و تاریخ نگاری در مسلمانان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شوشتری، محمدتقی، (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



- صالح عطیه، محمد، (۲۰۰۱م)، *رسم المصحف*، طرابلس: جمعیہ الدعوة الاسلامیہ.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم: مکتبۃ المرعشی.
- صفدی، خلیل، (۱۴۲۰ق) *الوافی بالوفیات*، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۱ش)، *تاریخ قرآن*، ترجمہ دین پرور، تہران: نشر فرهنگ قرآن.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳ق)، *رجال الطوسی*، قم: جامعہ مدرسین.
- عالم زاده، ہادی و سجادی، سید صادق، (۱۳۸۶ش)، *تاریخ نگاری در اسلام*، تہران: سمت.
- عاملی، جعفر مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *الصحيح من سيرة النبي الاعظم (ص)*، بیروت: دارالہادی.
- عاملی، مرتضی، (۱۳۷۷ش)، *حقائق پیرامون قرآن کریم*، قم: جامعہ مدرسین.
- عتر، نورالدین، (۱۹۲۶م)، *علوم القرآن الکریم*، دمشق: الصباح.
- عسکری، مرتضی، (۱۴۱۶ق)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تہران: مجمع الاسلامی.
- عسکری، مرتضی، (۱۴۱۰ق)، *معالم المدرستین*، بیروت: مؤسسہ النعمان.
- علامہ حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ق)، *رجال العلامة الحلی*، قم: شریف رضی.
- علوی علی آبادی، فاطمہ، (۱۴۰۱ش)، «مطالعه ساختارگرایانہ اندیشہ انحرافی قرآن بسندگی در رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان»، *مطالعات تاریخی جهان اسلام*، ش ۲۳، صص ۱۴۹-۱۷۲.
- علوی علی آبادی، فاطمہ، (۱۴۰۱ق)، «واکاوی تأثیر قاعدہ رجالی «الصحابہ کلہم عدول» بر فتنہ انگاری قتل عثمان»، *پژوهشنامہ کلام اسلامی*، ش ۱۷، صص ۳۳-۷۰.
- علی صغیر، محمد، (۱۴۲۰ق)، *تاریخ القرآن*، بیروت: مؤسسہ الدراسات.
- عینی، محمود بن احمد، (بی تا)، *عمدۃ القاری*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غانم بن قدروی، حمد، (۲۰۰۳م)، *رسم المصحف*، بغداد: اللجنۃ الوطنیۃ.
- غیب ہرساوی، حسین، (۱۴۲۲ق)، «خادم الامویین، محمد بن شہاب زہری»، *الفکر الاسلامی*: ش ۲۷، صص ۱۷۹-۲۳۰.
- قرقوتی، حنان، (۱۴۲۷ق)، *حول تدوین القرآن الکریم و السنۃ الشریفۃ و نظام الحکم*، بیروت: الموسسہ الجامعیہ.
- قفطی، علی بن یوسف، (۱۴۰۶ق)، *إنباہ الرواہ علی أنباہ النحاہ*، قاہرہ: دارالفکر العربی.
- کردی، محمد طاہر بن عبدالقادر، (۱۹۵۳م)، *تاریخ القرآن و غرائب رسمہ*، مصر: مکتبۃ الحلبي.



- کورانی، علی، (۱۴۱۸ق)، *تدوین القرآن*، قم: دارالقرآن الکریم.
- لورنس، کریس، (۱۳۹۹ش)، *برساخت گذشته درآمدی بر نظریه تاریخ*، ترجمه ماریا ناصر، تهران: سمت.
- مامقانی، عبدالله، (۱۴۳۱ق)، *تنقیح المقال*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- مانزلو، آلن، (۱۳۹۴ش)، *واساخت تاریخ*، ترجمه حمید مرادی سده، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- محمدی، محمد حسین، (۱۳۸۵ش)، *تاریخ قرآن*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- محیسن، محمد سالم، (۱۴۰۰ق)، *فی رحاب القرآن الکریم*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- مدرسی طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۰ش)، «ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن»، *هفت آسمان*: ش ۱۱، صص ۴۱-۷۸.
- معارف، مجید، (۱۳۸۳ش)، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، تهران: انتشارات نیا.
- معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۸ق)، *صیانه القرآن عن التحریف*، تهران: انتشارات وزارت خارجه.
- مکالا، سی، بی، (۱۳۹۵ش)، *بنیادهای علم تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
- موتسکی، هارالد، (۱۳۸۶ش)، «جمع قرآن»، *علوم حدیث*: ش ۴۴، صص ۹۷-۱۲۶.
- مهرابی، محمد، (۱۳۹۷ش)، *تأملاتی در تاریخ پژوهی*، قم: نشر ادیان.
- میرزای نوری، حسین، (بی تا)، *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الاریاب*، چاپ سنگی، بی جا: بی نا.
- میرمحمد زرنندی، ابوالفضل، (۱۴۲۰ق)، *بحوث فی تاریخ القرآن و علومه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- میلاادی، ریاض، (۲۰۱۶م)، *الکتاب اصلا من اصول التشریح*، بیروت: ناشرون مؤمنون بلاحدود.
- ناصح، محمد، (۱۳۹۵ش)، «نقش زهری در روایات جمع قرآن»، *حدیث پژوهی*: ش ۸۶، صص ۱۶۷-۱۹۰.
- نبوی رضوی، (۱۳۹۹ش)، «میرزا حسین نوری»، *نشریه بهائی شناسی*: ش ۱۶، صص ۱۴۰-۱۹۹.
- نجار، عبدالامیر، (۲۰۱۳م)، *موجز تاریخ القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نजारادگان، فتح الله، (۱۴۲۴ق)، *سلامة القرآن من التحریف*، تهران: نشر مشعر.
- نمازی شاهرودی، شیخ علی، (۱۴۱۹ق)، *مستدرک سفینه البحار*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نولدکه، تئودور، (۲۰۰۴م)، *تاریخ القرآن*، بیروت: مؤسسه کونراد.
- نوی، یحیی بن شرف، (۱۴۰۷ق)، *شرح صحیح مسلم*، بیروت: دارالکتاب.

هدایت پناه، محمدرضا، (۱۳۸۸ش)، *بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس*، قم: الهادی.

یثربی، یحیی، (۱۳۸۳ش)، «نقد ضرورت یا ارزش»، *نشریه کتاب نقد*: ش ۳۳، صص ۲۶۹-۲۸۷.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Al-Ayni, Mahmoud bin Ahmad, (N.d.), *omdah al-Qari*, Beirut: Dar Ehya Al-Turath al-Arabi.

Alavi Aliabadi, Fatemeh, (۱۴۰۱AH), analysis of the effect of the rule of men "Al-Sahaba Kalham Adul "on the conspiracy of murdering Uthman, *Islamic Kalam Research Journal*: Vol. ۱۷, pp. ۳۳-۷۰.

Alavi Aliabadi, Fatemeh, (۱۴۰۱AH), a structuralist study of the deviant thought of the Qur'an in the historical event of the murder of Uthman bin Affan, *Historical Studies of the Islamic World*: Vol. ۲۳, pp. ۱۴۹-۱۷۲.

Alemzadeh, Hadi and Sajjadi, Seyyed Sadegh, (۲۰۰۷AD), *Historiography in Islam*, Tehran: Samt.

Ali Saghir, Muhammad, (۱۴۲۰AH), *History of the Qur'an*, Beirut: Institute of Studies.

al-Khoei, Abu al-Qasim, (N.D.), *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: The Center for the Revival of Islamic Heritage

Allameh Helli, Hasan bin Yusuf, (۱۴۰۲AH), *Rijal al-Allameh al-Helli*, Qom: Sharif Razi.

Al-Samani, Abdul Karim Bin Muhammad, (۱۴۰۸AH), *Al-Ansab*, Beirut: Dar al-Janani.

Ameli, Jafar Morteza, (۱۴۱۰AH), *Al-Sahih Men Al-Sirah al-Nabi al-Azam* (PBUH), Beirut: Dar al-Hadi.

Ameli, Morteza, (۱۹۹۸ AD), *Facts about the Holy Qur'an*, Qom: Jamia Modaresin.

Amirkhani, Ali, (۲۰۱۰ AD), *The History of Qur'an Compilation*, Qom: The National Center for Answering Religious Questions, *ara' almustashriqin hawl alquran*, Riyadh: Dar al-Taiba.

Askari, Morteza, (۱۴۱۰A.H.), *Ma'alem al-Madresatain*, Beirut: Al-Nu'man Institute.

- Askari, Morteza, ( ۱۴۱۶A.H.), al-quran al-kraim wa rewayat al-madresatin , Tehran: Majma al-Islami.
- Astrabadi, Muhammad bin Ali, ( ۱۴۲۲AH), Muntaha l-maqal fi ahwal al-rijal , Qom: Al-Bayt School(S.H.)
- Attar, Noor al-Din, ( ۱۹۲۶AD), oluom al-quran al-kraym , Damascus: Al-Sabah.
- Ayazi, Seyed Muhammad Ali. , ( ۱۹۹۹AD), an exploration of the history of the collection of the Qur'an, Qom: Kitab Bin.
- Badr al-Din, Muhammad Hassan, ( ۲۰۱۸AD), Men al-Wahi Ela Al-Mushaf, Beirut: Maktabah al-Arabiya.
- Bahadeli, Abdul Reza, ( ۲۰۱۸AD), buhuth fi tarikh al quran, Basra: School of Imam Al-Hadi) a.s.).
- Bazoudi, Abd Al-hassan, Fakhr al-Islam, ( ۱۹۹۱AD), Usuol Bazoudi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- bin Faris, Ahmad bin Faris, ( ۲۰۰۶AD), Abu Ubaid al-Qasim ibn Sallam, fi Oluom alquraa'ih , Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Black, Jeremy, Rylid, Donald, ( ۲۰۱۱AD), Mohammad T Imanpour, Ferdowsi University of Mashhad, History Department , Studies Ancient History
- Daqaq, Abdullah Ali Ahmad, ( ۲۰۰۸AD), Haqiqah Mushaf of Imam Ali (AS), Qom: Dalil ma.
- Darosh, Francois, ( ۲۰۱۵AD), Umayyad Eraly Qurans , translated by Kariminia, Tehran: Hermes.
- Darroudi, Fariborz , ( ۲۰۱۴AD), an introduction to the types of criticism and its functions, Naqd magazine: Vol. ۳ and ۴, pp. ۲۳۱-۲۳۴
- Ghaib Harsawi, Hossein, ( ۱۴۲۲AH), Khadim al-oMawayyin, Muhammad bin Shahab Zohri, Al-Fekr al-Islami: Vol. ۲۷, pp. ۱۷۹-۲۳۰
- Ghanem bin Qaduori, Hamad, ( ۲۰۰۳AD), Rasm al-Moshaf, Baghdad: al-Makhri al-Wataniyyah.
- Hakimi, Mohammad Reza, ( ۲۰۱۵AD), alquran oluom wa tarikhoh , Kuwait: Bina.
- Halabi, Abu al-Salah, ( ۱۴۱۷A.H.), Al-Karam Al-Maarif, Qom: Al-Muhaqq.
- Halabi, Ali Ibn Ibrahim, ( ۱۴۰۰AH), Al-Sirah al-Halabiyyah, Beirut: Daral al-Marefa.
- Hedayat Panah, Mohammad Reza, ( ۲۰۰۹AD), Reflection of Ottoman Thought in the Karbala Incident, Qom: Research Institute of Hawzah and University(RIHU)
- Helali, Salim bin Qays, ( ۱۴۰۵AH), the book of Salim bin Qays, Qom: Al-Hadi.

- Hosseinizadeh, Seyyed Abdul Rasul, ( ۲۰۱۳AD), Collection of the Qur'an and its divisions, Islamic Propaganda Office of the Qom Seminary.
- Ibn Abd al-Barr, Yusuf bin Abdallah, ( ۱۳۹۸AH), Jami' Bayan al-'Ilm wa-Fadlih (Resalah) , Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Ibn Abi Dawud, Abdullah bin Suleiman, ( ۲۰۰۲AD), al-Masahif, Cairo: Al-Farooq.
- Ibn al-Jazari , Shams al-Din, (N.D.), alnashr fi alqira'at aleashr , Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya
- Ibn Asaker , Muhammad bin Saad, ( ۱۴۱۰AH), Rarikh madineh Dameshgh, Beirut: Dar Sadir.
- ibn Habbān, Muḥammad ibn Habbān al-Bastī , Muhammad bin Ahmad, ( ۱۹۷۰AD), Al-Theqat, Beirut: Dar al-Fakr
- Ibn Kathir, Abdullah ibn Kathir, ( ۱۴۱۲A.H.), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut: Dar al-Marefa.
- Ibn Saad, Muhammad Ibn Saad, ( ۱۴۱۰AH), Tabaqat al-Kubra, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Jafarian, Rasul, ( ۲۰۱۳AD), Sources of Islamic History, Tehran: Alam Nashr.
- Jesous, Ezzuddin, ( ۱۴۱۶AH), suyosat Umar ibn Abd al-Aziz the policy of Umar bin Al-Aziz, Al-Ijtihad: No. ۲۸, pp. ۱۰-۵۰.
- Jorjani, Abdullah bin odai, ( ۱۴۰۹AH), al-Kamel, Beirut: Dar al-Fikr.
- Khalili, Hassan, ( ۲۰۱۳AD), review of the history of the writing of the Qur'an, Qom: Dalil ma.
- Khatib al-Baghdadi, Ahmed bin Ali, ( ۱۴۱۷AH), History of Baghdad, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiya
- Korani, Ali, ( ۱۴۱۸ AH), Compilation of the Qur'an, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
- Kurdi, Muhammad Tahir bin Abd al-Qadir, ( ۱۹۰۳AD), Tarikh al-Qur'an and Gharib Rasma, Egypt: Al-Halabi School.
- Lawrence, Crites, ( ۲۰۲۰AD), The construction of the past is an introduction to the theory of history, translated by Maria Nasser, Tehran: Samt.
- Ma'arif, Majid, ( ۲۰۰۴ AD), An Introduction to the History of the Qur'an, Tehran: Nabanashr.
- Makala, C., B., Yen, ( ۲۰۱۶AD), Foundations of History, translated by Ahmed Golmohammadi, Tehran: Nei Publications .
- Mamqani, Abdullah, ( ۱۴۳۱AH), Tanqih Al-Maqal, Qom: Al-Al-Bayt Institute (AS).
- Manzlo, Alan, ( ۲۰۰۰ AD), structuralism of History, translated by Hamid Moradi Sadeh, Tehran: Research Institute of Islamic History.

- Marefat, Mohammad Hadi, ( ۱۴۲۸AH), Siyanah al-Qur'an an al-Tahrif, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications.
- Mehrabi, Mohammad, ( ۲۰۱۸AD), Reflections on historical research, Qom: Edian Publishing House.
- Milady, Riyad, ( ۲۰۱۶ AD), Al-Katab Asla Man Usul al-Tashree, Beirut:nashirun muminun bilahdud
- Mir Mohammad Zarandi, Abul Fazl, ( ۱۴۲۰A.H.), buhuth fay tariykh alquran w eulumuh , Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Mirzai Nouri, Hossein, (N.D.), Fasl Al-Khitab Fi Tahrif Kitab Rabb Al-Arbbab
- Modarresi Tabatabai, Mohammad Hossein, ( ۲۰۰۱AD), Long-standing disputes about the distortion of the Qur'an, translated by Rahmati, Haft Asman: Vol. ۱۱, pp. - ۴۱
- Mohammadi, Mohammad Hossein, ( ۲۰۰۶AD), History of the Qur'an, Qom: World Center for Islamic Sciences.
- Muhaisen, Muhammad Salem, ( ۱۴۰۰A.H.), Fi Rahab al-Qur'an al-Karim, Cairo: Al-Azhariya Al-Alkaliyat School.
- Muhammad Abdullah Draz , ( ۲۰۰۳ AD), madkhal' iilaa alquran alkraym , Cairo: Dar al-Qalam.
- Muhammad Ibn Ismaiel al-Bukhari , ( ۱۴۰۱AH),Al-Jamae al-Musnad al-Sahih,Beirut: Dar al-Fikr
- Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, ( ۱۳۹۶AH), al-zoafa' al-saghir, Aleppo :Dahr al-Wahsh
- Nabavi Razavi, ( ۲۰۲۰ AD), Mirza Hossein Nouri, Baha'i Journal: No. ۱۶, pp. ۱۴۰-۱۹۹
- Najarzadegan, Fathullah, ( ۱۴۲۴AH), Salama al-Qur'an Man al-Tahrif, Tehran: Mashaar Publishing House.
- Najjar, Abdul Amir, ( ۲۰۱۳AD), Summary of the History of the Qur'an, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Namazi Shahroudi, Sheikh Ali, ( ۱۴۱۹AH), Mustadrak Safina Al-Bahar, Qom: Islamic Publishing House.
- Naseh, Muhammad, ( ۲۰۱۶ AD), The Role of Zohri in the Narratives of the Qur'an, Hadith Research: Vol. ۸۶, pp. ۱۶۷-۱۹۰
- Nawi, Yahya bin Sharaf, ( ۱۴۰۷AH), Sahih Sahih Muslim, Beirut: Darul Kitab.
- Noldeke, Theodore, ( ۲۰۰۴AD), History of the Qur'an, Beirut: Conrad Institute.
- Parsa, Forough, ( ۲۰۱۱ AD), Orientalists and the Compilation of the Holy Quran, Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Centers.

- Parsania, Hamid, ( ۲۰۱۳AD), the fundamental methodology of the development of scientific theories, Cultural Strategy: Vol. ۲۳, pp. ۲۸-۷
- Qafti, Ali bin Yusuf, ( ۱۴۰۶AH), Inbah al-Rawat Ali Anbah al-Nahah, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Qarqouti, Hanan, ( ۱۴۲۷AH), hawl taduyn alquran alkraym w alsunat alsharyfat w nizam alhakma, , Beirut: Al-Mussa al-Jaamiyeh.
- Rafat, Saeed Mohammad, ( ۲۰۰۲AD), History of the Revelation of the Qur'an, Mansoura: Darulfa.
- Rahmati, Mohammad Kazem, ( ۲۰۱۱AD), historical texts and researches, Tehran: Islamic Council Publications.
- Rajabi Qudsi, Mohsen, ( ۲۰۱۹AD), History of Qur'an Writing and Readings, Tehran: Research Institute of Hawzah and University(RIHU)
- Ramyar, Mahmoud, ( ۱۹۸۰AD), History of the Qur'an, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Razavi, Seyyedaboulfazl, ( ۱۴۰۰SH), Historiography from Reconstruction to structural , Critical Research Paper of Texts: No. ۹۵, pp. ۲۹-۵۳
- Research Institute for Islamic History, ( ۲۰۱۴), discourses on historiography and historical methodology, Tehran: Research Institute for Islamic History.
- Reynolds, Gabriel Saeed, ( ۲۰۱۲AD), Al-Qur'an fi muhyt altaarykhyin , Beirut: Manshurat al-Jamal
- Robinson, F, Chase, ( ۲۰۱۲AD), Islamic Historiography, translated by Mohsen Alviri, Tehran: Samt.
- Safadi, Khalil, ( ۱۴۲۰ A.H.) Al-Wafi Balofyat, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath.
- Saffar, Muhammad bin Hasan\_, ( ۱۴۰۴AH), Basaer al-Darajat, Qom: Al-Marashi School.
- Sajestani, Abu Dawoud, ( ۱۴۱۰AH), Al-Sunan Abi Dawoud, Beirut: Dar al-Fikr.
- Saleh Atiyeh, Muhammad, ( ۲۰۰۱AD), Rasm al-Musaf, Tripoli: Jamia Dawa al-Islamiyya.
- Sarkhsi, Muhammad bin Ahmad, ( ۱۳۷۲AH), Usul Sarkhsi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Seyed Mohammad Reza Jalali Naeini , ( ۱۹۸۶AD), History of the Holy Qur'an, Mashhad: Nashre-Noghre
- Shabestri, Abdul Hossein, ( ۱۴۱۸AH), alfaiyq fay ruat w asihab Imam Al-Sadiq (AS), Society of Seminary Teachers of Qom
- Shafiee Khuozani, Saeed, ( ۱۳۹۸SH) Jarayan Shenasi Motaleat Gharb (Ba Ruoykad be Shakiyat Novin, Pajuohesh haye Quran Va Hadith, N ۱, PP ۶۹-۹۳

- Shahin, Abdul Sabour, ( ۲۰۰۳AD), History of the Qur'an, translated by Heydari, Mashhad: Be nashr
- Shakuri, Abulfazl, ( ۲۰۱۱AD), an introduction to historiography and historiography in Muslims, Islamic Propaganda Office Of Qom
- Sharafuddin, Abdul Hossein, ( ۲۰۱۰AD), Abu Hurairah, Qom: Ansarian Institute.
- Sharbasi, Ahmad, ( ۱۹۸۵AD), Umar bin Abdul Aziz, Al-Azhar Publication: No. ۲۶, pp..۶۶۹-۶۷۵
- Shuoshtari, Muhammad Taqi, ( ۱۴۱۰AH), Qamus al-RijalAl-Rajal Dictionary, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Stanford, Michael, (۲۰۰۷AD), an introduction to historical research, translated by Sadeghi, Tehran: Imam Sadegh University.
- Tabatabai, Mohammad Hossein, ( ۱۹۸۲AD), History of the Qur'an, translated by Din-Parvar, Tehran: Nashre-Farhang Qur'an
- Tousi, Muhammad bin Hassan, ( ۱۳۷۳AH), Rijal al-Tousi, Qom: Jamia Modaresin
- Yatharbi, Yahya, ( ۲۰۱۴AD), Criticism of Necessity or Value, Book Criticism: Volume ۳۳, pp. ۲۶۹-۲۸۷
- Zahabi, Shams al-Din, ( ۱۴۱۳A.H.), seyar Al-Alam al\_nuobala , Beirut: Al-Risala foudation.
- Zain al-Abidini, Ramadan, ( ۲۰۰۹AD), Historians and Schools of Historiography in Islam, Tehran: Chapakhsh Publications.
- Zainab, Abd Al- Salam, ( ۲۰۱۵AD), al nass al quraniu w al ahrof al saheb ,dirasat fay tarykh alquran alkraym Tanta: Dar al-Kalma.
- Zaki zadeh, Ali Reza, (۲۰۱۹ AD), Zayd bin Thabit and his role in the history of the writing of the Holy Quran, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۲۶۹-۲۴۷

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244400.3762



20.1001.1.20083211.1402.17.1.10.9

## نقد و بررسی تأویلات قرآنی اسماعیلیه درباره امام معصوم(ع)

طیبه معماریان\*  
معصومه السادات حسینی میرصفی\*\*  
محمدرضا شیرازی\*\*\*  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۶  
مقاله برای اصلاح به مدت ۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

مبنای اسماعیلیه در مواجهه با قرآن، بر تأویل آیات نهاده شده است. از آنجایی که بکارگیری تأویل بدون توجه به معیار و ملاک‌های صحیح، نشر معارف و حقایق قرآن را دچار چالش می‌کند؛ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای، به بررسی تأویلات اسماعیلیه درباره امام معصوم(ع) پرداخته و در مقام نقد به دو تفسیر المیزان و نمونه استناد نموده است تا ضمن تبیین موارد لغزشی تفاسیر اسماعیلیه، تفسیر صحیحی از آیات مورد بررسی توسط تفاسیر معتبر شیعی ارائه دهد. یافته‌های این پژوهش در نقد تأویلات اسماعیلیه درباره امام معصوم(ع) حاکی از وجود هشت مؤلفه؛ عدم توجه به معنا و مفهوم مفردات واژگان قرآنی، سیاق، علوم بلاغی، ظاهر آیه و واقعیت‌های علمی، عدم توجه به اصل معنای لغوی واژگان قرآنی، روایات، عدم ارجاع متشابهات به محکمت و عدم تشخیص مخاطب آیات توسط مفسران اسماعیلیه می‌باشد. این مؤلفه‌ها حاکی از تأویلات ذوقی اسماعیلیه و عدم توجه به معیارها و ملاک‌های صحیح تفسیر قرآن کریم است.

### واژگان کلیدی

تأویل، اسماعیلیه، امام معصوم(ع)، نقد اعتقادی، تفسیر المیزان، تفسیر نمونه.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

memarian@mailfa.com

\*\* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

hosseini\_7@yahoo.com

\*\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Shirazi.mr@gmail.com

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.



### طرح مسئله

اعتقاد به لزوم وجود امام، مرکز ثقل دعوت اسماعیلیان را تشکیل می دهد. به نظر آنها انسان همواره به معلم و مقتدای معصومی که خداوند هادی او باشد و به عدالت حکومت کند، نیاز دارد و جهان بدون آن ها نمی تواند به بقای خود ادامه دهد. در غیاب پیامبر(ص) این وظیفه به عهده امام (ع) است و امامت تالی سلسله نبوت می باشد. این عقیده میراث شیعیان صدر اسلام بود، ولی اسماعیلیه آن را به دیدگاه تاریخی خود مبدل کرد (مادلونگ، ۱۳۷۲ش، ص ۳۰۷). امامان اسماعیلی از دوره محمد بن اسماعیل به بعد تا اواخر قرن سوم قمری مستور بودند و کسی به اقدامات آنها چندان اشاره ای نکرده است و بیشتر بر دوره هفتم نبوت و امامت تاکید شده است.

مادلونگ در این خصوص نوشته است:

«در زمان محمد(ص)، علی(ع) اساس و محمد بن اسماعیل امام هفتم است که در آینده نزدیک به عنوان مهدی و قائم مجدداً ظهور می کند و قانون اسلام را منسوخ می کند. پیام او شامل آشکار ساختن حقایق باطنی بدون قوانین ظاهری بود» (مادلونگ، ۱۳۷۲ش، ص ۳۰۷).

حقایق یا باطن نهایی با ظهور قائم و زیر نظر امام قابل درک اند و تا او نباشد، دستیابی به حقایق ناممکن است. به زعم آن ها امامت سلسه مراتبی داشت و بعد از محمد بن اسماعیل، ائمه مستور آمدند که پنهانی در شهر ها مستقر شوند و داعیان برای آنها، دعوت انجام دهند (شهرستانی، ۱۳۶۲ش، صص ۲۶۱-۲۶۰). به هر حال اندیشه امام نزد آنها کاملاً پذیرفته شده بود. اسماعیلیه همواره بر آن بوده اند که هدایت الهی متجلی در پیامبران، حقیقتی مستمر است (مادلونگ، ۱۳۷۲ش، ص ۲۲۹). این سخن در واقع نشان دهنده ارزش امام در دوره بعد از نبوت و فرابشری بودن او و نظارت او بر کار انسان ها - که در واقع وظیفه خداست - تاکید می کند. در دوره اول دعوت، رهبران مرکزی خود را «حجت مستور» می دانستند و مومنان از طریق آن ها از دستور امام مطلع می شدند (مادلونگ، ۱۳۷۲ش، صص ۵۸-۵۴).

بنابر نظر اسماعیلیه، شریعت بدون تأویل از هیچ ارزشی برخوردار نیست. آن کسی که باطن شریعت را نداند، نه تنها از دین بی بهره است، بلکه مورد بیزاری رسول خدا نیز می باشد (قبادیانی، ۱۳۴۸ش، ص ۶۶).

بنابراین اسماعیلیان معتقدند، این امام است که معانی باطنی را برای اهلش آشکار می‌سازد، اما با مراجعه به کتب، اسماعیلیه هیچ‌گاه تأویلات خود را به امام مستند نساخته و هیچ‌گاه دیده نمی‌شود که به صورت معین بگویند، این تأویل را امام بیان کرده است. در این مقاله با استفاده از نظرات مفسران معاصر شیعه، از جمله علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی به نقد تفاسیر اسماعیلیه در خصوص امام معصوم(ع) می‌پردازیم؛ و قبل از شروع بحث، به مفهوم شناسی خواهیم پرداخت.

### ۱. آشنایی با فرقه اسماعیلیه

فرقه «اسماعیلیه» گروهی از شیعیان هستند که به امامت اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق (ع)، اعتقاد دارند. اسماعیلیه یکی از مهم‌ترین فرق شیعه، که پس از اثنی عشریه بیشترین تعداد پیروان را در میان شیعیان جهان دارد. اسماعیلیان در طول تاریخ دوازده قرنی خود به شاخه‌های متعددی تقسیم شده و اغلب به صورت گروه‌های پراکنده با زبانها و نژاد‌های متفاوت در کشورهای مختلف آسیایی، اروپایی، آفریقایی و آمریکای شمالی زیسته‌اند. اساس فرقه اسماعیلیه مبتنی بر این است که امامت، از حضرت امام جعفر صادق(ع) به اسماعیل فرزند بزرگش که قبل از پدر فوت کرده بود، رسیده است و نه به موسی بن جعفر (ع)، و از اسماعیل هم به محمد فرزندش رسیده است که سابع تام است، نه ناطق. و امامت همچنان در خاندان محمد بن اسماعیل باقی است (دفتری، ۱۳۷۶ش، ص ۲۹۸).

اسماعیلیه برای تثبیت جایگاه امامت برای محمد، معتقد بودند او دانش چشمگیری از خود نشان داد و به واسطه آن حقایق را روشن کرد و به افرادی که به او اطمینان داشت بخشی از آن را نشان داد. بر همین اساس نیز، اسماعیلیان از او با صفاتی چون مترجم و مفسر قرآن، مظهر بیان و نور قرآن و نیز صاحب الکشف و الظهور و مبین العلم المستور یاد می‌کرده‌اند (قرشی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰۷).

اسماعیلیه یا باطنیه از فرق منشعب از شیعه هستند که حدود قرن دوم هجری قمری از امامیه جدا شدند و دارای عقایدی متفاوت از عقاید امامیه هستند. انشعاب این فرقه بر سر امامت اسماعیل بن جعفر بوده، لذا در دوره‌های بعد، ملل و نحل نویسانی چون حسین بن موسی نوبختی، نام «اسماعیلیان» را بر آنها نهادند. داده‌های تاریخی و منابع متعلق به فرقه اسماعیلیه، دارای تشنت، پراکندگی و سردرگمی عجیبی است که نمی‌توان به آنها اعتماد کرد. اسماعیلیه را

عقیده بر آن است که بعد از امام جعفر صادق(ع)، چون پسرش اسماعیل بزرگترین فرزند آن حضرت است، امامت اختصاصاً به او منتقل شد. و او آخرین امام و حجت خدا است. امام صادق(ع) پیوسته با عقاید آنان به مخالفت پرداخت و به امامت فرزند گرامی اش، موسی بن جعفر(ع) تصریح کرد. متأسفانه دسیسه های تاریخی سبب شد که برخی از راویان آن دوره، با جعل احادیثی، نصی جعلی را بر امامت وی از ناحیه امام صادق(ع) نقل نمایند، از جمله راویان کذاب در این مورد، می توان به جعفر بن منصور الیمن اشاره کرد که بدون ذکر سلسله راویان، احادیث غیر مشهوری را درباره امامت اسماعیل و نص بر وی آورده است (تارم، ۱۳۸۱ش، ص ۴۰).

## ۲. آشنایی با مفسران اسماعیلی مذهب

در شرح مختصری از مفسران اسماعیلی مذهب چنین آمده است که:

جعفر بن منصور یمن، عالم و داعی اسماعیلی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم (هـ.ق) استفاده شده است. وی در کتاب هایش به تأویل باطنی قرآن و احکام فقهی پرداخته است. برخی از کتاب های ایشان عبارتند از: *الکشف، سرائر و اسرار النطقاء، الشواهد و البیان فی اثبات مقام امیرالمؤمنین و الائمة، تأویل الزکاء، الفترات و القرائات، الفرائض و حدودالدین.*

نعمان بن محمد، معروف به قاضی نعمان (۲۸۳-۳۶۳ق)، بزرگترین فقیه اسماعیلیه می باشد. وی در دستگاه فاطمیان و ظایفی چون قاضی القضاات را بر عهده داشته است. قاضی از ابتدای دعوت فاطمیان همراه آنان بود و چهار خلیفه فاطمی را خدمت کرد. از قاضی نعمان آثار فراوانی به جای مانده است که حاکی از احاطه علمی وی بر کلام و فقه امامیه است. دعائم الاسلام، اساس التأویل، المجالس و المسایرات از جمله تألیفات او می باشند.

ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ هـ.ق) از شاعران بزرگ فارسی زبان، فیلسوف، حکیم و جهانگرد ایرانی و از مبلغان مذهب اسماعیلی بود. وی در قبادیان از توابع بلخ متولد شد و در یمگان از توابع بدخشان درگذشت. وی بر اغلب علوم عقلی و نقلی زمان خود از قبیل فلسفه و حساب و طب و موسیقی و نجوم و کلام تبحر داشت.

## ۳. بررسی و نقد تأویلات اسماعیلیه



در این مقاله در ابتدا به بررسی تأویلات اسماعیلیه درباره امام معصوم(ع) می پردازیم. برخی از تأویلات اسماعیلیه که در این مقاله به آن اشاره شده است بر اساس کتب موجود از نویسندگانی مانند جعفر بن منصور یمن، قاضی نعمان، ناصر خسرو می باشد. سپس نقد آن بر اساس نظرات تفسیری علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی، صورت می پذیرد.

### ۳-۱. عدم توجه به معنا و مفهوم واژگان قرآنی

اسماعیلیه، اهل بیت (ع) را مصداق برخی از آیات قرآن کریم می دانند. به طور نمونه در آیه شریفه: «وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ» (الطور: ۱-۴)؛ سوگند به کوه طور، و کتابی که نوشته شده در صفحه‌ای گسترده، و سوگند به «بیت المعمور»، اسماعیلیه این آیه را این گونه بیان نموده است که:

«مقصود از طور، ناطق است و کتاب مسطور، علم، و رق منشور حجت صلوات الله علیه و مقصود از بیت معمور ذریه است» (الیمن، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹).

در فرهنگ اسماعیلیه، وقتی از ناطق سخن می رود، مقصود پیامبر گرامی اسلام (ص) است و نطقاً عبارتند از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد و محمد بن اسماعیل که قائم است (شاکر، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۸). در خصوص «حجت» نیز باید گفت که این اسم یا لقب در ابتدای امر به علی بن ابیطالب (ع) اطلاق شده، به اعتبار این که حجت خداوند در زمین است. سپس این رتبه، به ولی عهد امام (ع) بخشیده شده و همین طور در طول زمان پیش رفته و این رتبه به «باب» رسیده است. در بیشتر اوقات صاحب این لقب، ولی زمان بوده است (الیمن، ۱۴۰۴ق، صص ۲۹-۳۰). مقصود از اصطلاح «ذریه» نیز به طور مطلق به وصی رسول خدا، علی (ع) اطلاق شده است (الیمن، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹).

در نقد تأویلات اسماعیلیه باید بگوییم که آنها هیچ توجهی به معنا و مفهوم مفردات واژگان قرآنی نداشتند. اسماعیلیه در تاویل آیات فوق، بدون توجه به معنا و مفهوم مفردات و واژه های قرآنی، به تفسیر پرداخته اند. در حالی که مفسران شیعه به این مهم، توجه داشته اند. به عنوان مثال در کتب لغت معنای «الطور» چنین آمده است: «الطور بالضم: اسم جبل» (مصطفوی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۱۳۲) و مفسران امامیه با عنایت به این مهم به تفسیر آیه پرداخته‌اند. مکارم شیرازی در تفسیر این آیه شریفه می گوید:

«طور در لغت به معنی «کوه» است، ولی با توجه به اینکه این کلمه در ۱۰ آیه از قرآن مجید مطرح شده، که در ۹ مورد سخن از «طور سینا» همان کوهی که در آنجا وحی بر موسی نازل می‌شد به میان آمده، معلوم می‌شود که در آیه مورد بحث (منخصوصاً با توجه به الف و لام عهد) در اینجا نیز همان معنی است. بنا بر این خداوند در نخستین مرحله، به یکی از مکانهای مقدس روی زمین که وحی الهی در آنجا نازل می‌گشت سوگند یاد کرده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۲، ص ۴۱۱).

اسماعیلیه به دو عالم روحانی و جسمانی قائل هستند و عقل و نفس که از مراتب عالم روحانی هستند می‌تواند در عالم جسمانی توسط امام، تأویل گردد. چنان چه در آیه شریفه «فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ» (الواقعه: ۲۸-۲۹)؛ آنها در سایه درختان «سدر» بی‌خار قرار دارند، و در سایه درخت «طلح» پربرگ [درختی خوشرنگ و خوشبو، آمده است. ناصر خسرو در تأویل این آیه می‌گوید:

«نخست مر عقل را همی گوید و دیگر مر نفس را همی خواهد که نَصَد  
و نظم عالم از اوست» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸ش، ص ۸۲).

اسماعیلیه، تأویل و توجه به باطن و تعلیم از امام، در مسائل روحانی را اساس مذهبشان می‌دانستند (غالب، ۱۹۸۲م، ص ۹۳). از این گونه تأویل چنین برمی‌آید که اسماعیلیان باید به اصل معنای لغوی و واژگان قرآنی توجه داشته باشند، در حالیکه به این مهم بی‌توجهی نموده‌اند.

در نقد عقاید اسماعیلیه باید بگوییم که در حقیقت این رساترین توصیفی است که برای درختان بهشتی در قالب الفاظ دنیوی ما امکان پذیر است، زیرا «سدر» به گفته بعضی از ارباب لغت درختی است تناور که بلندیش گاهی تا چهل متر می‌رسد، و می‌گویند تا دو هزار سال عمر می‌کند (و سایه بسیار سنگین و لطیفی دارد) تنها عیب این درخت این است که خاردار است، ولی با توصیف به «مخضود» از ماده خضد بر وزن «مجد» به معنی بریدن و گرفتن خار است، این مشکل نیز در درختان سدر بهشتی حل شده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۳، ص ۲۲۰).  
قمی در فرهنگ واژگان قرآن می‌گوید که مخضود به معنای بی‌خار است و هر شاخه‌ای که تیغش بریده شده باشد و دیگر خار در آن نباشد (قمی، ۱۳۹۵ش، واژه خضد).



در حدیثی نیز آمده است که هرگاه بعضی از لغات قرآن برای یاران پیامبر (ص) مشکل می‌شد، می‌گفتند خداوند به برکت اعراب بادیه‌نشین و سؤالات آنها ما را بهره‌مند می‌کند، از جمله اینکه عربی بادیه‌نشین روزی خدمت پیامبر (ص) آمد و عرض کرد ای رسول خدا! خداوند متعال در قرآن نام از درخت موذی و آزار دهی برده است، و من فکر نمی‌کردم در بهشت چنین درختی باشد! فرمود: کدام درخت؟ عرض کرد: درخت سدر، زیرا دارای خار است، پیامبر (ص) فرمود: مگر خداوند نمی‌فرماید: «فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ» و مفهومش این است که خارهای آن را قطع کرده است، و بجای هر خار میوه‌ای قرار داده که هر میوه‌ای هفتاد و دو رنگ ماده غذایی دارد که هیچیک شباهتی به دیگری ندارد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷، ص ۱۲۰).

قمی می‌گوید که «منضود» در فرهنگ واژگان قرآنی یعنی چیده شده و ردیف شده روی همدیگر (قمی، ۱۳۹۵ش، واژه نضد). آیت الله مکارم شیرازی نیز در ادامه تفسیر این آیه شریفه می‌گوید که دومین موهبت این است که «آنها در سایه درختان متراکم به سر می‌برند چنانکه فرموده: «و طَلْحٍ مَّنْضُودٍ». «طلح» درختی است سبز و خوش‌رنگ و خوشبو. جمعی نیز گفته‌اند همان درختان موز است که برگهای بسیار پهن و سبز و زیبا، و میوه‌ای شیرین و گوارا دارد، و «منضود» از ماده «نضد» به معنی متراکم است. ممکن است این تعبیر اشاره به تراکم برگها یا تراکم میوه‌ها، و یا هر دو باشد، حتی بعضی گفته‌اند، این درختان چنان پر میوه است که ساقه و شاخه‌ها غرق میوه و پوشیده از آن می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۳، ص ۲۲۱).

یکی دیگر از مفسران امامیه در نقد دیدگاه اسماعیلیه در آیه فوق می‌گوید:

«سدر نام درختی است که بارش را عرب نبق و فارس کنار می‌نامد و «منضود» هر شاخه‌ای است که تیغش بریده شده باشد، و دیگر خار در آن نباشد. کلمه «طلح» نام درخت موز است. کلمه «منضود» اسم مفعول از مصدر نضد «چیدن به ردیف» است، پس منضود از هر چیز، رویهم چیده شده آن است. و معنای آیه مورد بحث این است که اصحاب یمین، همانند درختان موز هستند که میوه‌هایش روی هم چیده شده از پایین درخت تا بالای آن» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۱۳).

اسماعیلیه در تأویل برخی آیات، آن را به ناطق تأویل می کنند، چنانکه در آیه ذیل که می فرماید: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (التوبه: ۱۸)؛ مساجد خدا را تنها کسی آباد می کند که ایمان به خدا و روز قیامت آورده، و نماز را برپا دارد، و زکات را بپردازد، و جز از خدا نترسد امید است چنین گروهی از هدایت یافتگان باشند، جعفر بن منصور یمن می گوید: «مراد از آباد کنندگان مساجد در این آیه، ناطقان و امامان هستند» (الیمن، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲).

اسماعیلیه در تأویل آیه فوق، مراد از تعمیر کنندگان مساجد را، ناطقان و امامان می دانستند در صورتی که در تفاسیر شیعه منظور کسانی هستند که ایمان دارند و دین آسمانی را پذیرفته اند. در تأویل آیات به ناطق، مفسرین شیعه این گونه نقد کرده اند که مشرکان و بت پرستان نه حق شرکت در مساجد دارند، و نه تعمیر و بنای ساختمان آنها و همه این امور باید به دست مسلمانان انجام پذیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۷، ص ۳۱۵).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می گوید از سیاق کلام استفاده می شود که انحصار مستفاد از کلمه «انما» از قبیل قصر افراد است، گویا شخصی توهم کرده که هم مؤمنین حق دارند مساجد خدا را تعمیر کنند و هم مشرکین، لذا در این آیه حق مزبور را منحصر در مؤمنین کرده است. و لازمه این حصر این است که منظور از جمله «یعمر» انشاء حق و جواز باشد، که آن را به صورت خبر تعبیر کرده، نه اینکه خبر بوده باشد، و این معنا پر واضح است. و اگر جواز تعمیر مساجد و داشتن حق آن را مشروط کرده به داشتن ایمان، به خدا و به روز جزا، و به همین جهت آن را از کفار که فاقد چنین ایمانی هستند نفی کرده، و خلاصه اگر در این شرط تنها اکتفاء به ایمان به خدا نکرده و ایمان به روز جزا را هم علاوه کرده برای این است که مشرکین خدا را قبول داشتند، و تفاوتشان با مؤمنین صرفنظر از شرک این بود که به روز جزا ایمان نداشتند، لذا حق تعمیر مساجد و جواز آن را منحصر کرد به کسانی که دین آسمانی را پذیرفته باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۶۸).

برای دریافتن این که عاملین دریافت زکات طبق استدلال اسماعیلیه چه کسانی هستند آیه زیر مورد بررسی قرار می گیرد: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (التوبه: ۶۰)؛ زکاتها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع آوری) آن زحمت می کنند.

ناصر خسرو می گوید:



«عبارت «العاملین علیها» یعنی کارکنان را بر صدقات و بدان مر امامان را خواست از بهر آن که ناطق، کتاب شریعت تالیف کرد و اساس مر آن را تاویل گفت به فرمان رسول و هر دو را به امام سپردند تا بدان کار کند و ایشان کار کند بدان تا به قیامت و گفت «و المولفه قلوبهم» یعنی که دلهای کسان را ایشان جمله کرده است و بدان مر حجتان را خواست که خدای تعالی ایشان را فراهم آورد بدانچه ایشان را بهره مند گردانید تا جمله شدند و بر پای داشتند دعوت را به تاویل» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸ش، ص ۲۱۲).

بنابراین اسماعیلیه در آیه فوق یکی از مستحقین دریافت زکات و عاملین را امام می‌داند. تاویل اسماعیلیه، در مورد آیه فوق را دانستیم و همانطور که می‌دانید یکی از مهمترین مسائل در تاویل آیات توجه به سیاق آیات می‌باشد، در حالیکه اسماعیلیان به این مهم هیچ توجهی نداشتند لذا در نقد آنان به آراء مفسران قرآن کریم مراجعه می‌کنیم.

علامه طباطبایی در مورد عاملین زکات می‌گوید که مقصود از عبارت «عاملین علیها» کسانی هستند که در جمع و گردآوری زکات تلاش می‌کنند. علامه در ادامه بیان می‌کند که سیاق آیه شریفه در مقام بیان مستحقین هشتگانه زکات تغییر می‌کند زیرا چهار صنف اول را با «لام» ذکر کرده و فرموده است «لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ» و در چهار صنف باقی مانده کلمه «فی» بکار برده، و فرموده است «وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ». از این جهت که «لام» در چهار صنف اول افاده ملکیت (به معنی اختصاص در تصرف) می‌نماید، زیرا سیاق آیه در مقام جواب از منافقین است که بدون استحقاق از رسول خدا (ص)، طمع سهیم بودن در صدقات را داشتند و بر آن حضرت در تقسیم صدقات خرده می‌گرفتند. پس آیه شریفه جواب آنان را داد که صدقات مصارف معینی دارد و از آن موارد نمی‌توان تجاوز کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۱۹).

### ۳-۳. عدم توجه به علوم بلاغی

اسماعیلیه در ذیل آیه شریفه «وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (البقره: ۱۲۵)؛ و ما به ابراهیم و اسماعیل امر کردیم که: خانه مرا برای طواف کنندگان و مجاوران و رکوع کنندگان و سجده کنندگان، پاک و پاکیزه کنید، معتقدند که مراد از طوافین، همان دوازده حجت هستند که در دوازده جزیره بوده و همگی به گرد امام، طواف می‌کنند.



کنند، همچنان که دوازده نفر در خانه خدا، کعبه را طواف می کنند» (قاضی نعمان، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱۷).

اسماعیلیه این آیه شریفه را بدون توجه به علوم بلاغی، تأویل نموده است. اسماعیلیه، دوازده حجت را مراد از آیه فوق می داند؛ در حالی که علامه طباطبایی آورده است که کلمه (عهد) در اینجا به معنای امر است، و کلمه تطهیر، یا به معنای این است که خانه خدا را برای عبادت طواف کنندگان و نمازگزاران و کسانی که می خواهند در آن اعتکاف کنند، خالص و بلا مانع سازند، و بنا بر این عبارت مورد بحث استعاره به کنایه می شود، و اصل معنی چنین می شود: ما به ابراهیم و اسماعیل عهد کردیم که خانه مرا خالص برای عبادت بندگانم کنید. این نوع عهد کردن، خود نوعی تطهیر است و یا به معنای تنظیف آن از کثافات و پلیدی هایی است که در اثر بی مبالاتی مردم در مسجد پیدا می شود. کلمه (رکع) و کلمه (سجود) هر دو جمع راکع و ساجد است، و کاملاً مشخص است که مراد از این دو کلمه نمازگزاران هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲۵).

### ۳-۴. عدم توجه به ظاهر آیه و واقعیت های علمی

اسماعیلیه گاهی در تأویل خود، سعی نموده اند بین موارد تأویل و آنچه ظاهر آیه بر آن دلالت دارد، ارتباط و مناسبت مفهومی ایجاد کنند که این گونه تأویلات را، تأویلات ذوقی نامند. به عنوان مثال در آیه شریفه: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (الرحمن: ۱۷)؛ او پروردگار دو مشرق و پروردگار دو مغرب است، ناصر خسرو در تأویل آیه می گوید:

«همی گوید پروردگار دو مشرق، و بدان مر عقل و نفس را همی خواهد  
که نور وحدت از ایشان پدید آمد و پروردگار دو مغرب، و بدان مر ناطق  
و اساس را می خواهد که آن نور کز آن دو مشرق بر آمد و بدین دو مغرب  
فرو شد» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸ش، ص ۸۶).

اسماعیلیه در تأویل آیه فوق، مشرق و مغرب را اساس و ناطق می داند، و در تأویل این آیه هیچ توجهی به ظاهر آیه و واقعیت های علمی آن، نداشته است در حالی که در تفسیر نمونه آمده: درست است که خورشید در هر روزی از ایام سال از نقطه ای طلوع و در نقطه ای غروب می کند، و به این ترتیب به تعداد روزهای سال مشرق و مغرب دارد، ولی با توجه به حداکثر «میل شمالی» آفتاب، و «میل جنوبی» آن در حقیقت دو مشرق و دو مغرب دارد، و بقیه در میان



این دو می‌باشد. این نظام که مبدأ پیدایش فصول چهارگانه سال با برکات فراوانی است در حقیقت تأکید و تکمیلی است برای آنچه در آیات قبل آمده، آنجا که سخن از حساب سیر خورشید و ماه در میان است، و همچنین سخن از وجود میزان در آفرینش آسمانها، و در مجموع هم بیانگر نظام دقیق آفرینش و حرکت زمین و ماه و خورشید می‌باشد، و هم اشاره‌ای است به نعمتها و برکاتی که از این رهگذر عائد انسان می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۳، ص ۱۲۲). علامه طباطبایی نیز در این رابطه می‌گوید که منظور از «دو مشرق»، مشرق تابستان و مشرق زمستان است، که به خاطر دو جا بودن آن دو چهار فصل پدید می‌آید، و ارزاق روزی‌خواران انتظام می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۶۶) بنابراین مراد از دو مشرق، مشرق خورشید و مشرق ماه است، و مراد از دو مغرب هم دو مغرب آن دو است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۰۱).

### ۳-۵. عدم توجه به احادیث تفسیری

اسماعیلیه، در بیان اندیشه خود از تأویل عددی نیز استفاده نموده اند. آنان در تأویلات خود، شماره حروف، فصول و کلمات برخی از آیات قرآن را دلیل بر صحت اعتقادات خود آورده اند و گاهی این تأویل به مسئله امام نیز مرتبط می‌شود که در ذیل به چند نمونه می‌پردازیم. عبارت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» یکی از پر تکرارترین آیات قرآن کریم است و در ابتدای تمام سور قرآنی به جز سوره توبه آمده است. ناصر خسرو در تأویل این آیه شریفه آورده است که:

«چهار کلمه از او دلیل است بر دو حد جسمانی و هفت خداوندان از ادوار بزرگ. و پنج حرف که اندر هر یکی یک پاره بیش نیست، دلیل است بر پنج حد روحانی که ایشان هرگز از حال برنگردند و باقی اند چون اول و ثانی و جد و فتح و خیال. و پنج حرف که اندر و به تکرار باز آمده است، دلیل است بر پنج حد جسمانی که اندر هر دوری مرتبه ایشان روانست، چون ناطق و اساس و امام و حجت و لاحق» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸ش، ص ۱۲۶).

بنابر این از کلام بر می‌آید که اسماعیلیه در تقسیم بندی مراتب، یکی از حروف آیه شریفه را به امام با تعبیر باطنی خودشان ارتباط می‌دهند. قاضی نعمان و جعفر بن منصور الیمن هر دو با استنباط شواهدی از قرآن، سنت پیامبر و اقوال امامان، ضرورت تأویل را اثبات کردند (قاضی

نعمان، ۱۳۶۳ش، صص ۲۲-۳۲). قاضی نعمان می گوید که فقط خدا واحد و یکتاست، ولی هر مخلوقی در این جهان متشکل از دو زوج است.

برای نقد این گونه تأویلات باید بگوئیم که اسماعیلیه بدون توجه به روایات به تأویل پرداخته است. اسماعیلیان در تأویل آیه فوق، بدون توجه به روایات، برای اثبات حقانیت اعتقادات خود، از این گونه تأویلات، استفاده نموده اند. مفسرین شیعه در نقد این گونه تأویلات می گویند که از میان تمام موجودات آنکه ازلی و ابدی است تنها ذات پاک خدا است و به همین دلیل باید همه چیز و هر کار را با نام او آغاز کرد و در سایه او قرار داد و از او استمداد نمود لذا در نخستین آیه قرآن می گوئیم بنام خداوند بخشنده بخشایشگر. این کار نباید تنها از نظر اسم و صورت باشد، بلکه باید از نظر واقعیت و معنی با او پیوند داشته باشد، چرا که این ارتباط آن را در مسیر صحیح قرار می دهد و از هر گونه انحراف باز می دارد و به همین دلیل چنین کاری حتماً به پایان می رسد و پر برکت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۳).

همچنین در حدیث معروفی از پیامبر اکرم (ص) می خوانیم که فرمودند: «كُلُّ امْرِئٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُذَكِّرْ فِيهِ اسْمَ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرٌ»؛ هر کار مهمی که بدون نام خدا شروع شود بی فرجام است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، باب ۵۸). امام باقر (ع) نیز می فرماید: «سزاوار است هنگامی که کاری را شروع می کنیم، چه بزرگ باشد چه کوچک، بسم الله بگوئیم تا پر برکت و میمون باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، باب ۵۸).

در این زمینه مفسران شیعه معتقدند که پایداری و بقاء عمل بسته به ارتباطی است که آن عمل و فاعلش با خدا دارد. به همین مناسبت خداوند بزرگ در نخستین آیات که به پیامبر وحی شد دستور می دهد که در آغاز شروع تبلیغ اسلام این وظیفه خطیر را با نام خدا شروع کند: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» (العلق: ۱). و باز روی همین اصل، تمام سوره های قرآن با بسم الله آغاز می شود تا هدف اصلی که همان هدایت و سوق بشر به سعادت است از آغاز تا انجام با موفقیت و پیروزی و بدون شکست انجام شود. تنها سوره توبه است که بسم الله در آغاز آن نمی بینیم چرا که سوره توبه با اعلان جنگ به جنایتکاران مکه و پیمان شکنان آغاز شده، و اعلام جنگ با توصیف خداوند به «رحمان و رحیم» سازگار نیست.

در نتیجه از آنچه گفتیم این حقیقت نیز روشن شد که گفتن «بسم الله» در آغاز هر کار هم به معنی «استعانت جستن» به نام خدا است، و هم «شروع کردن به نام او» و این دو یعنی «استعانت» و «شروع» که مفسران بزرگ ما گاهی آن را از هم تفکیک کرده اند و هر کدام یکی از

آن دو را در تقدیر گرفته‌اند به یک ریشه باز می‌گردد، خلاصه این دو لازم و ملزوم یکدیگرند یعنی هم با نام او شروع می‌کنم و هم از ذات پاکش استمداد می‌طلبم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۶). نیز این معنا همانست که حدیث مورد اتفاق شیعه و سنی آن را افاده می‌کند، و آن این است که رسول خدا (ص) فرمود: «هر امری از امور که اهمیتی داشته باشد، اگر به نام خدا آغاز نشود، ناقص و ابرتر می‌ماند، و به نتیجه نمی‌رسد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲). کلمه (ابتر) نیز به معنای چیزی است که آخرش بریده باشد.

### ۳-۶. عدم ارجاع تشابهات به محکمت قرآنی

هنگامی که به قرآن که مراجعه می‌کنیم در می‌یابیم که در آیه هفتم سوره آل عمران، خداوند متعال عبارت «تأویل» را درباره تشابهات به کار برده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷)؛ او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد، که قسمتی از آن، آیات محکم، [صریح و روشن] است؛ که اساس این کتاب می‌باشد؛ (و هر گونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه به اینها، برطرف می‌گردد) و قسمتی از آن، «متشابه» است [آیاتی که به خاطر بالا بودن سطح مطلب و جهات دیگر، در نگاه اول، احتمالات مختلفی در آن می‌رود؛ ولی با توجه به آیات محکم، تفسیر آنها آشکار می‌گردد. اما آنها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال تشابهاتند، تا فتنه‌انگیزی کنند (و مردم را گمراه سازند)؛ و تفسیر (نادرستی) برای آن می‌طلبند؛ در حالی که تفسیر آنها را، جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند. (آنها که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی) می‌گویند: «ما به همه آن ایمان آوردیم؛ همه از طرف پروردگار ماست» و جز صاحبان عقل، متذکر نمی‌شوند (و این حقیقت را درک نمی‌کنند). تأویل در لغت به این معناست که ما به مفاد و مراد واقعی خداوند در آیات متشابه دست یابیم. اکنون بر آن هستیم که دیدگاه اسماعیلیان را درباره تأویل بررسی کنیم.

اسماعیلیان آیه «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را به طور مطلق به امام تعبیر می‌کنند در حالیکه تأویل آن می‌تواند فقط امام به طور مطلق نباشد. قاضی نعمان دعاوی خود را تقویت کرده و به همین آیه قرآن استناد می‌کند و می‌گوید «راسخان در علم فقط امامان برحق اند. بنابر این روشن است که آیات متشابه نیازمند تأویل اند» (قاضی نعمان، ۱۳۶۳ش، ص ۳۲).

علامه طباطبایی در رابطه با این آیه معتقد است اگر مراد آیه این باشد که راسخون در علم به تاویل قرآن دانا هستند - و با در نظر گرفتن اینکه رسول خدا (ص) بطور قطع یکی از آنان است - جا داشت همانطور که گفتیم بفرماید: «و ما یعلم تاویله الا الله و رسوله و الراسخون فی العلم» چون گفتیم عادت قرآن بر این است که هر جا بخواهد مطلبی مشترک میان امت و رسول خدا (ص) را ذکر کند، نام رسول خدا (ص) را جداگانه ذکر می‌کند و اینجا ذکر نکرده، اگر چه ممکن است کسی در پاسخ ما بگوید از آنجا که صدر آیه که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...» دلالت داشت بر اینکه آن جناب عالم به کتاب هست، دیگر حاجت نبوده دوباره نام آن حضرت را به خصوص ذکر کند.

بنابر این تا اینجا معلوم شد که رسول خدا (ص) جزء راسخین در علم که بعضی آیات را می‌فهمند و بعضی را نمی‌فهمند نیست، در نتیجه ظاهر آیه این می‌شود، که علم به تاویل منحصرأ از آن خدای تعالی است، و این انحصار منافات با استثنای آن جناب ندارد، هم چنان که آیاتی از قرآن، علم غیب را منحصر در خدای تعالی می‌کند، و در عین حال در آیه: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (الجن: ۲۷) بعضی از رسولان را استثنا می‌نماید. لذا انحصار علم به تاویل کتاب در خدای سبحان، منافاتی با استثناء شدن رسول (ص) و راسخون در علم ندارد.

در این آیه نیز منافات ندارد که بفرماید راسخین در علم می‌گویند: چه آیه‌ای را بفهمیم و چه نفهمیم به همه قرآن ایمان داریم، و در آیات دیگر بفرماید: همین راسخین در علم که چنین سخنی دارند به تاویل قرآن دانا هستند، برای اینکه آیه مورد بحث شانی از شؤون راسخین در علم را بیان می‌کند، و آن این است که همین دانایان به تاویل با اینکه عالم به حقیقت قرآن و تاویل آیاتش هستند، مع ذلک اگر احیاناً در جایی دچار شبهه شدند توقف می‌کنند، زیرا بر خلاف آنهایی که در دل انحراف دارند، اینان در مقابل خدای تعالی تسلیم هستند.

کلمه «سوخ» به معنای ثبوت و استحکام است، و این که راسخین در علم را، مقابل آنهایی قرار داده که در دل انحراف و کژی دارند، و نیز این که راسخین در علم را چنین معرفی کرده که می‌گویند «همه قرآن از ناحیه پروردگاران است» دلالت می‌کند بر تمامیت تعریف آنان، و می‌فهماند که راسخین در علم آن چنان علمی به خدا و آیاتش دارند که آمیخته با ذره‌ای شک و شبهه نیست در نتیجه علمی که به محکومات دارند هرگز دستخوش تزلزل نمی‌شود، و به آن محکومات ایمان دارند، و عمل هم می‌کنند، و چون به آیه‌ای از آیات متشابه بر می‌خورند، آن



تشابه نیز اضطراب و تزلزلی در علم راسخشان پدید نمی‌آورد، بلکه به آن نیز ایمان دارند، و در عمل کردن به آن توقف و احتیاط می‌کنند.

همچنین در اینکه فرمود: «می‌گویند همه‌اش از ناحیه پروردگاران است» هم دلیل، ذکر شده و هم نتیجه، چون از ناحیه خدا بودن محکم و متشابه باعث می‌شود که به هر دو قسمت ایمان داشته باشند، و روشن بودن آیات محکم باعث می‌شود که به آن عمل هم بکنند، و روشن نبودن متشابه باعث می‌شود که تنها در مرحله عمل توقف کنند، نه این که آن را رد کنند، چون ایمان دارند که آن نیز از ناحیه خدا است، چیزی که هست جایز نیست به آن عمل کنند برای اینکه عمل به آن مخالفت با آیات محکم است، و این عینا همان ارجاع متشابه به محکم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۴).

بنابر این نتیجه می‌گیریم که از ناحیه خدا بودن محکم و متشابه باعث می‌شود که راسخین در علم آن چنان علمی به خدا و آیاتش پیدا کنند، که آمیخته با ذره‌ای شک و شبهه نیست در نتیجه علمی که به محکومات دارند هرگز دستخوش تزلزل نمی‌شود، و به آن محکومات ایمان دارند، و عمل هم می‌کنند.

### ۳-۷. عدم تشخیص مصداق صحیح در آیات قرآنی

یکی دیگر از اشکالات وارد بر تفاسیر اسماعیلیه و تأویلات آنها، عدم تشخیص مصداق صحیح در قرآن کریم است. به عنوان مثال مفسران اسماعیلیه گاهی تأویل آیات را حج گزار می‌دانند چنانکه در آیه شریفه ذیل آمده است: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (الحج: ۲۷)؛ و مردم را دعوت عمومی به حج کن تا پیاده و سواره بر مرکبهای لاغر از هر راه دوری بسوی تو بیایند.

ناصر خسرو در تأویل این آیه چنین می‌گوید:

«میان نماز و حج پیوستگی است و نمازکننده را نماز رواست اگر خانه را بیند یا نبیند و حج کردن روا نباشد تا خانه کعبه را نبیند ... حج فریضه است بر هر که طواف کند و راه یابد سوی آن خانه به هر روی که باشد، چه از زاد و راحله و توانایی جسد و جز آن. و مر آن را خانه خدا گفتند و خدای تعالی گفت: مسجدها مر است ولیکن مسجدها مر خدای را بر سبیل ملکست و خانه کعبه را اختصاص، بدانچه خانه اوست تعالی وحده.

و تاویل این ظاهرها که گفته شد این است که نماز پیوستن است به خانه کعبه و پیوند حاصل نشود مومن را، جز به امام یا کسی که سوی امام خواند بفرمان او» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸ش، صص ۲۶۲-۲۶۳).

اسماعیلیان در تاویل این آیه، نقش امام را طوری بیان کرده اند که در حج پیوند بین خدا و حج گزار محقق نمی شود مگر به واسطه امام. در حالیکه در مفردات راغب بیان شده که عبارت (أذن)، گوش و عضوی که در بدن انسان است و بخاطر شباهتش با حلقه ها و دسته های مدور دیگر به این نام تشبیه شده است که در دو طرف سر انسان قرار دارد و به طور استعاره درباره کسی که زیاد شنواست بکار می رود. عبارت (أذن) نیز چیزی است که شنیده شده و لذا به علم و آگاهی هم تعبیر شده است زیرا غالباً علوم از راه گوش و شنیدن است و مبدء آنهاست. بنابراین آیه «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» به معنای بگوش دیگران رساندن و آگاه ساختن می باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۱۶۴).

و در تفاسیر شیعه آمده است که «اذن» از ماده «اذان» به معنی «اعلام» و «رجال» جمع «راجل» به معنی «پیاده»، و «ضامر» به معنی حیوان لاغر، و «فج» در اصل به معنی فاصله میان دو کوه و سپس به جاده های وسیع اطلاق شده و «عمیق» در اینجا به معنی دور است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۷۰). تعبیر به «ضامر» (حیوان لاغر) اشاره به این است که این راه، راهی است که حیوانات را لاغر می کند چرا که از بیابانهای سوزان و خشک و بی آب و علف می گذرد و هشدار است برای تحمل مشکلات این راه. همچنین تعبیر به «مَنْ كَلَّ فَجَحَّ عَمِيقًا» اشاره به این است که نه فقط از راههای نزدیک بلکه از راههای دور نیز باید به سوی این مقصد حرکت کنند. کلمه «کل» در اینجا به معنی استقراء و فراگیری نیست، بلکه به معنی کثرت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۷۰).

در روایتی می خوانیم: «هنگامی که ابراهیم چنین دستوری را دریافت داشت عرض کرد خداوندا، صدای من به گوش مردم نمی رسد، اما خدا به او فرمود: عليك الاذان و علیّ البلاغ؛ تو اعلام کن و من به گوش آنها می رسانم. پس از آن حضرت ابراهیم (ع) بر محل «مقام» برآمد، و انگشت در گوش گذارد و رو به سوی شرق و غرب کرد و صدا زد و گفت: «ایها الناس کتب علیکم الحج الی البیت العتیق فاجیبوا ربکم»؛ ای مردم حج خانه کعبه بر شما نوشته شده، دعوت پروردگارتان را اجابت کنید. و خداوند صدای او را به گوش همگان حتی کسانی که در پشت پدران و رحم مادران بودند رسانید، و آنها در پاسخ گفتند: «لیک اللهم لبیک» و تمام کسانی که از



آن روز تا روز قیامت در مراسم شرکت می‌کنند از کسانی هستند که در آن روز دعوت ابراهیم را اجابت کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۴۵؛ قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۸۳).

در روایتی دیگر از پیامبر اکرم (ص) می‌خوانیم: «کسی که پیاده حج می‌کند در هر گام هفتصد حسنه دارد در حالی که سواره‌ها در هر گام هفتاد حسنه دارند» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ص ۵۴). کلمه «حج» در اصل لغت به معنای قصد است و اگر عمل مخصوص در بیت الحرام را که اولین بار ابراهیم (ع) آن را تشریح نمود و در شریعت محمدی (ص) نیز جریان یافت حج نامیده‌اند به همین جهت است که هر کس بخواهد این عمل را انجام دهد قصد خانه خدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۵۲۱).

عبارت «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» یعنی در میان مردم ندا کن که قصد خانه کنند و یا عمل حج را انجام دهند. این جمله عطف است بر جمله «لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا» و مخاطب در آن ابراهیم (ع) است. لفظ «کل» نیز در امثال این موارد معنای کثرت را افاده می‌کند، نه معنای استغراق و کلیت را. لذا علامه طباطبایی می‌گوید عمل حج با ارکان و اجزایی که دارد یک دوره کامل مسیر ابراهیم خلیل (ع) در مراحل توحید، و نفی شرک، و اخلاص عبودیت او را مجسم می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۵۲۱).

### ۳-۸. عدم تشخیص مخاطب اصلی آیات قرآن

اسماعیلیان همچنین بعضی از آیات قرآن را به مخالفان اهل بیت (ع) تاویل کرده‌اند. به عنوان مثال آنها ذیل آیه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)؛ ما امانت (تعهد، تکلیف، و ولایت الهیه) را بر آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند، و از آن هراسیدند؛ اما انسان آن را بر دوش کشید؛ او بسیار ظالم و جاهل بود، (چون قدر این مقام عظیم را نشناخت و به خود ستم کرد)، جعفر بن منصور یمن می‌گوید: «مراد از «امانت» مرتبت امیرمومنان علی (ع) و ولایت است و مراد از «انسان» خلیفه اول است» (الیمن، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸).

در کتابهای اسماعیلیه بسیاری از الفاظ آیات قرآن در رابطه با خلفا و مخالفان امیرالمومنین علی (ع) و اهل بیت (ع) تاویل شده است. در حالی که مفسران شیعه معتقدند که این آیه، بزرگترین و مهمترین امتیاز انسان را بر تمام جهان خلقت بیان فرموده و می‌گوید: ما امانت خود را بر آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، اما این موجودات عظیم و بزرگ عالم خلقت از حمل



این امانت ابا کردند و اظهار ناتوانی نمودند، ولی در این میان انسان این اعجوبه عالم آفرینش جلو آمد و این امانت را بر دوش کشید ولی افسوس که از همان آغاز بر خویشتن ستم کرد، و قدر خود را نشناخت و آنچه شایسته حمل این امانت بود انجام نداد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۴۵۲).

در یک جمله کوتاه و مختصر باید گفت که امانت الهی همان قابلیت تکامل به صورت نامحدود، آمیخته با اراده و اختیار و رسیدن به مقام انسان کامل و بنده خاص خدا و پذیرش ولایت الهیه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۴۵۵). در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا (ع) می‌خوانیم که در تفسیر آیه مذکور فرمودند امانت همان ولایت است که هر کس به ناحق ادعا کند از زمره مسلمانان بیرون می‌رود: «سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا فَقَالَ الْأَمَانَةُ أَوْلَايَةٌ مَنِ ادَّعَاهَا بَعِيْرَ حَقِّ فَقَدْ كَفَرَ» (بحرانی، ۱۱۰۷ق، ج ۳، ص ۳۴۱). در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) می‌خوانیم هنگامی که از تفسیر این آیه سؤال شد فرمودند: امانت همان ولایت است و انسانی که توصیف به ظلوم و جهول شده کسی است که صاحب گناهان بسیار و منافق است: «الْأَمَانَةُ: أَوْلَايَةٌ وَ الْإِنْسَانُ: هُوَ أَبُو الشُّرُورِ الْمُنَافِقُ» (بحرانی، ۱۱۰۷ق، ج ۳، ص ۳۴۱).

علامه طباطبایی مفسر قرآن می‌گوید: امانت - هر چه باشد - به معنای چیزی است که نزد غیر ودیعه بسپارند، تا او آن را برای سپارنده حفظ کند، و سپس به وی برگرداند، و در آیه مورد بحث، امانت عبارت است از چیزی که خدای تعالی آن را به انسان به ودیعه سپرده، تا انسان آن را برای خدا حفظ کند، و سالم و مستقیم نگه بخورد، و سپس به صاحبش یعنی خدای سبحان برگرداند. و اما اینکه این امانت چیست؟ از جمله «لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْمُنَافِقَاتِ...» (الأحزاب: ۷۴) بر می‌آید که امانت مذکور چیزی است که نفاق و شرک و ایمان، هر سه بر حمل آن امانت مترتب می‌شود، در نتیجه حاملین آن امانت، به سه طائفه تقسیم می‌شوند، چون کیفیت حمل آنان مختلف است. از این جا می‌فهمیم که ناگزیر امانت مذکور امری است مربوط به دین حق، که دارنده آن متصف به ایمان، و فاقد آن متصف به شرک، و آن کس که ادعای آن را می‌کند، ولی در واقع فاقد آن است، متصف به نفاق می‌شود. این است آن معنایی که می‌توان آیه را بر آن منطبق کرد، و گفت آسمانها و زمین و کوه‌ها با اینکه از نظر حجم بسیار بزرگ، و از نظر سنگینی، بسیار ثقیل و از نظر نیرو، بسیار نیرومند هستند، لیکن با این حال استعداد آن را ندارند، که حامل

ولایت الهی شوند، و مراد از امتناعشان از حمل این امانت، و اشفاقشان از آن، همین نداشتن استعداد است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۵۲۶).

### نتایج تحقیق

در اندیشه اسماعیلیه، امام معصوم (ع)، وصی ناطق است و به عنوان اساس معرفی می گردد. یکی از اصلی ترین وظایفش، بیان رموز و اشارات تأویلی قرآن است. یکی از بارزترین مشخصه های این اشارات تأویلی در میان اسماعیلیه عدم ابتناء آن بر کلام الهی است و بیشتر مبتنی بر آنچه از امام رسیده است، می باشد.

اسماعیلیه در بررسی آیات قرآن کریم و در روش تفسیری اش، اساس و مبنای فهم و درک مقاصد کلام الهی را بیرون از قرآن تصور می کند. آنان بدون توجه به الفاظ قرآن، قواعد ادبی، علوم بلاغی، ظاهر واژه و آیات، سیاق، علوم بلاغی و بدون شواهد متقن و بدون ارجاع متشابهات به محکمت، عدم استناد به روایات و انکار واقعیت های علمی آیات قرآن، گام هایی انحرافی، در جهت تأیید مبانی اعتقادی خود تحت عنوان رمز و راز قرآن، برداشته اند.

در آیاتی که در مقاله حاضر مورد بررسی قرار گرفته اند، به این نتیجه رسیدیم که مفسران اسماعیلیه، آیات قرآن کریم را به طور ناصواب و بدون توجه به معیارهای ذکر شده که در تفاسیر المیزان و نمونه مورد توجه قرار گرفته اند، تطبیق بر ناطق که شریعت جدید را وضع می کند و شریعت قبلی را منسوخ می کند، داده اند؛ و یا در تفسیر تأویلی مفسران اسماعیلیه، آیه به را به نفع اساس که همان امام معصوم (ع) است، تفسیر نموده اند که در این روش تفسیری، انکار در ظواهر قرآن و شرع مشهود است.

### کتاب نامه:

#### قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبد الباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

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

اسلامی، سید حسن (۱۳۸۳ش)، *اخلاق نقد*، قم: دفتر نشر معارف.

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۶۳م)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق: هلموت ریتر، بیروت: دار المکتبه.
- بحرانی، سید هاشم (۱۱۰۷ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر الدراسات الاسلامیه.
- تارم، میثم (۱۳۸۱ش)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، کرمان: نشر مرکز کرمان شناسی.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶ش)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳ش)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن*، مترجم: غلامرضا خسروی حسینی، نجف: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات فی الالفاظ القرآن*، بیروت: الدار الشامیه.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶ش)، *روش های تأویل قرآن*، قم: حوزه علمیه قم.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲ش)، *الملل و النحل*، تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، تهران: نشر اقبال.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۶ش)، *قرآن در اسلام*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تحقیق: احمد الحسینی، تهران: مرتضوی.
- غالب، مصطفی (۱۹۸۲م)، *الحركات الباطنیه فی الاسلام*، بیروت: دار الاندلس.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، قم: انتشارات هجرت.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- قاضی نعمان مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۶۳ش)، *اساس التأویل*، بیروت: دار الثقافه.
- قراملکی، احمد (۱۳۸۸ش)، *عیار نقد*، به کوشش علی اوجبی، تهران: موسسه خانه کتاب.
- قرشی، داعی ادریس (۱۴۱۱ق)، *زهر المعانی*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: الموسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.

- قمی، شیخ عباس (۱۳۹۵ش)، فرهنگ واژگان قرآن، محقق غلامحسین انصاری، تهران: سازمان تبلیغات.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۲ش)، نظرگاه های کلام اسماعیلیه، ترجمه علی اصغر شیری، تهران: اساطیر.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۳ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲ش)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶ش)، فرهنگ معین، تهران: انتشارات زرین.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۳۶۳ش)، اوائل المقالات، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز: بی نا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۷ش)، دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «اسماعیلیه»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۴۸ش) وجه دین، تهران: کتابخانه طهوری.
- الیمن، جعفر بن منصور (۱۴۰۴ق)، الكشف، بیروت: دار الأندلس.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Alousi, Seyyed Mahmud (1415 AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azeem, research: Ali Abd al-Bari Attiyah, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.

Ash'ari, Abul Hasan Ali bin Ismail (1963 AD), Essays of the Muslims and the Discord of the Muslims, research: Helmut Ritter, Beirut: Dar al-Maktaba.

Bahrani, Seyyed Hashem (1107 AH), al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Al-Satidis al-Islamiya publication.

Doferi, Farhad (1376), History and Beliefs of Ismailia, translated by Fereydoun Badrei, Tehran: Farzan Rooz.

Eliman, Jafar bin Mansour (1404 AH), al-Kashf, Beirut: Dar al-Andalus.

- Eslami, Seyyed Hassan (1383), *Ekhlaq Naqd*, Qom: Maarif Publishing House.
- Faiz Kashani, Mulla Mohsen (1415 AH), *Tafsir al-Safi*, Tehran: Sadr School.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Umar (1411 AH), *al-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (1410 AH), *Al-Ain*, Qom: Hijrat Publications.
- Ghalib, Mustafa (1982), *Harakat al-Batinyyah in Islam*, Beirut: Dar Al-Andalus.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 AH), *Arab Language*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Kilini, Abi Jafar Muhammad bin Yaqub (1407 AH), *al-Kafi*, edited by Ali Akbar Ghafari, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Madelong, Wilfred (1372), *Ismailiyyah Theological Perspectives*, translated by Ali Asghar Shiri, Tehran: Asatir.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH), *Bihar al-Anwar al-Jamaa Lederer Akhbar al-Imam al-Athar (AS)*, a collective study of scholars, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Makarem Shirazi, Nasser (1374), *Tafsir al-Nashon*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Moin, Mohammad (1386), *Farhang Moin*, Tehran: Zarin Publications.
- Motahari, Morteza (1362), *Islam and the requirements of time*, Tehran: Sadra.
- Mousavi Bejnvardi, Kazem (1377), *Big Islamic Encyclopaedia*, entry "Ismailia", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Mufid, Muhammad bin Nu'man (1363), *the beginning of the essays*, with the efforts of Vaez Cherandabi, Tabriz: Bina.
- Mustafavi, Hassan (1403 AH), *Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Nasser Khosro, Abu Moin (1348) *Vajeh Din*, Tehran: Tahuri Library.
- Qaramalki, Ahmad (2008), *Ayar Naqd*, by Ali Ojabi, Tehran: Khane Kitab Institute.
- Qazi Nu'man al-Maghribi, Nu'man bin Muhammad (1363), *Asas al-Tawil*, Beirut: Dar al-Thaqafa.
- Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1363), *Tafsir al-Qami*, research: Tayyab Mousavi Jazayeri, Qom: Dar al-Katab.
- Qomi, Sheikh Abbas (2015), *Dictionary of the Quran*, Mohaghegh Gholamhossein Ansari, Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Qureshi, Da'i Idris (1411 AH), *Zohr al-Ma'ani*, Mustafa Ghalib's research, Beirut: Al-Massah Al-Jaamiyeh for Studies and Al-Nashar and Al-Tawzi'ah.

- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1383), translation and research of the words of the Qur'an, translator: Gholamreza Khosravi Hosseini, Najaf: Al-Maktabeh Al-Mortazawieh Lahiya Athar Al-Jaafarih.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH), Mufardat fi al-al-faaz al-Qur'an, Beirut: Al-Dar al-Shamiya.
- Shahrasthani, Abul-Fath Muhammad bin Abdul Karim (1362 AD), Al-Mill and Al-Nahl, Tahrir Mustafa Khaliqdad Hashemi, Tehran: Iqbal Publishing House.
- Shakir, Mohammad Kazem (1376), Methods of Qur'an Interpretation, Qom: Qom Seminary.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1376), Quran in Islam, research: Mohammad Baqer Behboodi, Tehran: Darul Kitab al-Islamiya.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Community of Teachers.
- Tarem, Maitham (1381), History and Beliefs of Ismailia, Kerman: Publishing Center of Kerman Studies.
- Tarihi, Fakhreddin (1375), Majma Al-Baharin, Research: Ahmad Al-Hosseini, Tehran: Mortazavi.





دانشگاه امام صادق علیه السلام



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۲۹۶-۲۷۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244732.3793



20.1001.1.20083211.1402.17.1.11.0

## واکاوی جلوه‌های بصری «صراط» با تأکید بر سوره فاتحه کتاب

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۰  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

حبيب الله فلاح نژاد\*

محمدحسین توانایی\*\*

غلامرضا حسینی\*\*\*

زهرا فنایی\*\*\*\*

### چکیده

یکی از شیوه‌های بدیع هنری قرآن در انتقال مفاهیم، استفاده از تصویرسازی است که در پرتو آن مفاهیم منطقی و عقلی، ملموس و واقعی نشان داده شده و ابهامات و پیچیدگی‌های احتمالی برطرف می‌شود. با توجه به جلوه‌های بصری صراط، به‌کارگیری این واژه به‌طور عام در قرآن و مشخصاً در سوره حمد، انتقال‌پذیری معانی مجرد ذهنی به تصاویر مادی محسوس را تسهیل نموده تا رهرو، با وقوف بر این تصاویر، راه خود را به خوبی دریافته و طی کند. این پژوهش با هدف شناسایی مفاهیم تصویری واژه صراط در سوره فاتحه کتاب، به روش تحلیلی - توصیفی درصدد است تا جنبه‌های تصویری آن را بازشناسی نموده و چگونگی به‌خدمت گرفتن جلوه‌های بصری صراط در جهت فهم عمیق مصادیق را تبیین نماید. نتایج این پژوهش نشان‌داد که جلوه‌های بصری صراط بازتاب مفاهیم ذیل است: تسهیل فهم، تجسم سیر حرکت از مبدأ تا مقصد، طلب مستمر هدایت، اتصال و اعتصام به ریسمان الهی، ورود در ساحت رحمت الهی، خشیت، استقامت، دستگیری از راهیان صراط و سرانجام اتحاد و یک‌رنگی.

### واژگان کلیدی

تصویرسازی، جلوه‌های بصری، صراط، سوره حمد، یک‌رنگی.

\*دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Fallahnejadhabib6@gmail.com

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

Dr.tavanaieesareh@yahoo.com

hassani.gr@yahoo.com

\*\*\*استادیار هنر، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران.

zahraf1351@gmail.com

\*\*\*\*استادیار هنر، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.





## طرح مسئله

تصویر برای نقل سخن است و معنا عنصری است که تصویر بر آن حمل می‌شود و دارای معانی گوناگونی است، از جمله شکل دادن، نظیر آوردن، شبیه سازی کردن و مثال زدن. تصویر عاملی است که هر آنچه در ذهن انسان وجود دارد را به نمایش می‌گذارد و ابزاری است برای بیان فکر، زبان و واژه. به دیگر سخن، تصویر ابتدا در ذهن هنرمند تصور شده و بعد به ظهور می‌رسد و خلق می‌شود و بر معنا سوار می‌گردد. تصویر عامل قوی و مستحکمی است که از ابتدای خلقت با انسان همراه بوده و سیله ای برای بیان ذهنیات بشر به کار می‌آمده است. پیامبر اسلام (ص) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۳۹۲). یعنی؛ خداوند آدم را به صورتش آفرید، پس صورتی که مقصود بوده و اراده کرده است، چیزی است که چهره انسان به آن اختصاص یافته است، یعنی از نظر شکل و هیئتی که یا با چشم دیده می‌شود و یا با بصیرت یا چشم دل یا هر دو و به وسیله آن صورت او را بر بسیاری از آفریده‌هایش تفصیل داده است.

در قرآن کریم، به شکل اعجاب انگیزی از آفرینش های بدیع هنری استفاده شده است که به صورت های تشبیه و تمثیل، مفاهیم منطقی و عقلی را ملموس و واقعی نشان می‌دهد و ابهامات و پیچیدگی های احتمالی موجود را برطرف می‌سازد، به عقیده سید قطب، خداوند برای بیان اغراض ذهنی، شیوه تصویری را بر سایر شیوه ها همچون بیان ذهنی مفاهیم، برتری داده است، نظریه تصویری سید قطب بر دو پایه «اغراض تصویر و اسلوب های تصویر» شکل می‌گیرد، از نگاه وی مواردی چون معانی ذهنی، حالات روانی، حوادث واقعی، مثل ها، مناظر طبیعت، صحنه های قیامت، الگوهای انسانی، جدل تصویری، قصه و داستان از اغراض تصویرند. اسلوب های تصویر نیز که با آن ها اغراض متعدد تصویر تجلی می‌یابند، در دو قسم خلاصه می‌شوند: ۱- هماهنگی هنری شامل: هماهنگی کلام با مضمون و محتوا، موسیقی و آهنگ کلمات، وحدت موضوعی و تقابل ۲- خیال پردازی حسی شامل تشخیص، تجسیم، گفتگو، فعل حرکتی، رنگ و بو (سیدقطب، ۱۳۵۹ش، صص ۲۸-۳۱).

در این پژوهش، جنبه ها و مفاهیم تصویری واژه صراط در فاتحه الکتاب به شیوه تحلیلی-توصیفی و روش کتابخانه ای تجزیه و تحلیل می‌شوند. سوالات مطرح شده تحقیق عبارتند از: چه جنبه های تصویری از واژه صراط در سوره حمد مشاهده می‌شوند؟ جنبه های تصویری واژه صراط چگونه و به چه منظوری مورد استفاده قرار گرفته اند؟ بر این اساس به شناخت و

فهم عمیق تر مصادیق صراط پی برده شده و وضوح پیامهای تصویری صراط بیش از پیش مشخص می‌گردد.

### پیشینه تحقیق

موضوع شناسایی زیبایی‌های بیانی قرآن کریم، از همان سده‌های نخستین نزول قرآن، مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفت، آنان به فصاحت و بلاغت آیات مجید پی برده بودند تا بدانجا که دریافتند؛ حقیقت این همه زیبایی، از اعجاز بیانی قرآن سرچشمه می‌گیرد، آنان در حوزه شناخت مجاز، استعاره، تشبیه و صنایع ادبی و هنری، آثاری بدیع عرضه کردند و باب تأمل و تدبّر در مفاهیم عمیق قرآن را بیش از پیش گشودند، این جنبش از جاحظ آغاز شد و با جرجانی و رمّانی و خطّایی و سپس فرّاه ابو عبیده پی گرفته شد و هم اکنون نیز اندیشمندان معاصر درون دینی و برون دینی، همچنان در پی شناخت هر چه بیشتر زیبایی‌های ادبی و هنری آیات قرآن کریم هستند.

هم اکنون اندکی از تلاش‌های نخستین پژوهشگران متقدّم به دست ما رسیده است، اما آنچه که امروزه سرمایه معنوی این بخش از تلاش‌های قرآن پژوهی محسوب می‌شود، آثاری است که در اقصی نقاط سرزمین‌های اسلامی به طبع و نشر رسیده و برخی از آنان نیز به زبان‌های مختلف ترجمه و معدودی نیز به زبان فارسی برگردانده شده‌اند.

تحقیقاً می‌توان اثر سیّد قطب را با عنوان «التصویر الفنی فی القرآن» را شناخته شده‌ترین اثر معاصر دانست که حدود نیم قرن پیش با نگاهی زیباشناسانه نگاشته شده و با ترجمه‌های مختلف به طبع رسیده است، برای نمونه؛ او با تمرکز عمیق بر فعل و انفعالات افراد انسانی حاضر در صحنه نمایش، با اندکی اغراق، فضایی مهیج ارائه می‌کند و خواننده را به اندرون حقیقت ماجرا می‌کشاند، از جمله او تصویر ولیدبن مغیره را ترسیم می‌کند که در برزخ رفتن و ماندن بین کفر و ایمان متوقّف شده است و سرانجام ترجیح می‌دهد که در کفر خود باقی بماند (سیدقطب، ۱۳۵۹ش، ص ۳۵)، این کتاب صرفاً جنبه هنری دارد و از جنبه کاربردی آن غفلت شده است. بخش‌هایی از مجموعه تفسیری «فی ظلال القرآن» این نویسنده نیز می‌تواند در شمار آثار مشابه قرار گیرد.

پس از ایشان طی دو دهه گذشته، دو کتاب با عناوین: «کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم» و «زیبایی‌شناسی واژگان قرآن» از سوی عبدالسلام احمد الراغب به جامعه قرآنی - هنری عرضه

شده است، نویسنده مقصود خود را از نگارش این آثار، معرفی تصویر ایده آل انسان با ابعاد فکری اش ترسیم کرده و به بررسی بافت تصاویر هنری در تمامیت بافت قرآن کریم پرداخته و وحدت تصویر و متن را مرکز توجه خویش قرار داده است، او تلاش کرده است که به جنبه های اعجاز بیانی قرآن مجید بپردازد که عبدالقاهر جرجانی در باره «معنا» و «معنای معنا» از آن سخن گفته است (احمد الراغب، ۱۳۸۷ش، صص ۱۲-۱۳).

در پی این آثار، حمید محمدقاسمی کتابی با عنوان: «جلوه هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن» منتشر کرده و هدف خود را از نگارش آن، نمایش و تجسم جلوه های هنری خارق العاده قرآن برشمرده است، نویسنده به جایگاه و اهمیت تصویر و مزیت ها و جذابیت های آن پرداخته و از زوایای اخلاقی، اجتماعی، تاریخی و روان شناسی، پیرامون تصاویر قرآنی سخن گفته است (محمدقاسمی، ۱۳۸۷ش، صص ۱۸-۱۹).

پس از او حسن خرقانی کتابی را با عنوان: «قرآن و زیبایی شناسی» به علاقمندان حوزه قرآن و فلسفه معرفی کرده است، این نویسنده اثر خود را میان رشته ای دانسته و به تشریح دیدگاه های زیبایی شناسی مکاتب مختلف فلسفی می پردازد، او پیشینه زیبایی شناسی را از زبان افلاطون تا قرون وسطی و پس از آن تا نگره های زیبایی شناختی قرآن کریم مورد واکاوی قرار داده است.

مقالاتی چند نیز در زمینه نگاه هنری به آیات قرآن کریم نگاشته شده است مانند: «تصویرپردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه» (رضایی و حسینی، ۱۳۹۰ش)، این اثر بر محور ادبیات تصویری قرآن و خارج از موضوعی خاص فراهم شده است. «روایت تصویری در قرآن با بررسی سوره هایی از قرآن» (جلودار، ۱۳۹۲ش)، نویسنده سوره های نصر، فیل، قارعه، عادیات، حج و رعد را از منظر تصویری روایت گری کرده است. «انتقال معنی از طریق تصویرسازی ذهنی در جزئی سی ام قرآن کریم» (فاروخی و همکاران، ۱۳۹۳ش)، این اثر صرفاً به جزء سی ام قرآن پرداخته است.

«تصویرآفرینی در قرآن» (برجیان، ۱۳۹۷ش)، برجیان در این مقاله بر مولفه های خیال، حقیقت، عاطفه، ریتم، و هماهنگی هنری در تصویر تأکید داشته و کارکرد تصویر مبتنی بر آنان را مورد بررسی قرار داده است. «تصویر قیامت در قرآن» (منصوری، ۱۳۹۹ش)، نویسنده در این مقاله به آیات و سوره های موضوعی قیامت پرداخته است.

اما آنچه این پژوهش در پی آن است و تلاش می کند سخنی نو در حوزه پژوهش های قرآنی عرضه کند، دارای دو ویژگی است:

نخست آنکه؛ تمرکز این تحقیق بر تصاویر موجود در فاتحه الكتاب است، دوم آنکه؛ نویسنده اقدام به طراحی و تولید تصویر در کنار متون تصویری نموده است، متونی که در ذات خود واجد تصویرند و با اندکی تأمل می توان در آئینه خیال، این تصاویر را تجسم کرد، عباراتی مانند: «صراط» و «ضالین» واجد این ویژگی هستند. تمرکز این تلاش از بین سبک های مختلف تصویرسازی در ساحت گرافیک، استفاده از هنر «خط نقاشی» است، دانشی که به مدد خوشنویسی و یا طراحی حروف، ترکیبی از نوشته و تصویر را ارائه می کند تا از لابلای نوشته ها و خط ها و شکل های متنوع، شاهد تصاویری گویا و رسا از پیام آیات قرآن کریم در حیطه واژه صراط باشیم.

## ۱. معنانشناسی تصویر و صراط

### ۱-۱. تصویر

تصویر از ماده صور به معنی شکل و جمع آن نیز صور است و برای صورت دادن و شکل بخشیدن به کار می رود، صورت نیز از آن ساخته می شود، مقصود از ساخت صورت، صورت بخشی به چیزی یا عملی است (راغب، ۱۳۸۵ش، ص ۲۵۹). که قرآن به آن تصریح کرده است: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ﴾ (غافر: ۶۴) یعنی شما را تصویر کرد و شکل هایتان را نیکو قرار داد. تصویر آدمی در رحم مادران شکل می گیرد: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (آل عمران: ۶) این تصویر از سلولی بی شکل آغاز می شود و سپس به موجودی زیبا و موزون مبدل می شود: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (اعراف: ۱۱) یعنی شما را اندازه گرفتیم سپس صورت دادیم.

تصویر در قرآن کریم؛ با هدف شکل دادن و صورت بخشیدن به بخشی از حقایق ایمانی آمده است، این اشکال گاه در یک سوره، یک یا چند آیه، یک کلمه، در قالب ها و صنایع مختلف ادبی به کار رفته است. در تصاویر قرآنی، واژه ها به جای خط و رنگ می نشینند و موج حیات را در رگهای تصاویر می دمند و به آنان حیات می بخشند (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۸). چنین است که تصویر در مصحف شریف به منظور اثرگذاری مضاعف، به دو صورت محسوس و معقول دیده می شود.

مصورّ به معنی صورت دهنده، از اسماء حسناى الهى است: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (حشر: ۲۴). تصویر خدائی فقط به انسان اختصاص ندارد بلکه شامل تمام موجودات است و دقائق تصویر در همه مخلوقات ساری و هویدا است.

## ۲-۱. صراط

عبارت صراط؛ در واقع «سراط» بوده است، سراط به معنی بلعیدن و فروخوردن آمده است (فراهیدی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۱)، صراط یعنی راه راست و واضح و آشکار. این واژه به صورت مفرد به کار می رود و جمع ندارد، بعضی آن را «سراط» تلفظ کرده اند (راغب، ۱۳۸۷ش، ص ۲۵۱)، یعنی راه صاف و هموار، چنانچه می فرماید: ﴿وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾. (انعام: ۱۵۳). «السِّرَاط» به معنای جاده و از «سِرَط الشَّيْء» است، وقتی چنین می گویند که کسی چیزی را فرو خورده باشد و چون راهی، راه را بپیماید می گویند: «يَسْتَرِط السَّابِلَهُ»، چنان که از آن به «لُقْم» تعبیر شده است که گویی سپردن راه به فروخوردن آن می ماند و این که سین در این جا به صاد تبدیل شده به دلیل «طاء» است، مانند «مصیطر» که در اصل «مسیطر» بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴).

صاحب نورالتقلین نیز چنین آورده است: «لَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ؛ اسْتِرْشَادٌ لِدِينِهِ، وَ اعْتِصَامٌ بِحَبْلِهِ، وَ اسْتِزَادَةٌ فِي الْمَعْرِفَةِ لِرَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ كِبْرِيَاءَهُ وَ عَظَمَتِهِ» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰). صاحب صحاح؛ آورده: الصِّرَاطُ وَ السِّرَاطُ وَ الزَّرَاطُ: الطَّرِيقُ (جوهری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۱۳۹)، قاموس نیز آن را طریق معنی کرده (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۴ ص ۱۲۲) و صاحب المیزان آن را با سبیل و طریق قریب المعنی دانسته و اضافه کرده است که خدای تعالی صراط را به وصف استقامت توصیف کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۴۵).

در اکثر آیات قرآن این واژه در معنای راه خدا یعنی دین حق و شریعت حق به کار رفته است و در بعضی از آیات می شود گفت مراد از آن راه معمولی است، مانند: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (اعراف: ۸۶) و هم چنین: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (ملک: ۲۲) و نیز: ﴿فَاهْتَدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (صافات: ۲۳). به نظر می رسد دیدگاه طبرسی در مجمع البیان جامع و مانع سایر دیدگاه هاست زیرا که آن را، راه آشکار و وسیع تعریف کرده و جوینده راه حق، دارای چنین موقعیت ممتازی است.

### ۱-۳. صورت و سیرت صراط

واژه صراط؛ در قرآن کریم عموماً به صورت مفرد به کار رفته است، این ویژگی گواه آن است که صراط تعدد ناپذیر است زیرا به خداوند استناد دارد و راه خداوند نیز یک راه مستقیم بیش نیست و هر آن چه از راه مستقیم تعدی نماید راهی است انحرافی و ابتدا و انتهای آن از فطرت و خداوند بدور است. ورود در حریم امنیت و سلامت صراط، محفوظ ماندن از گمراهی را تضمین می نماید، لوازم تضمین صراط نیز حرکت با آهنگ قرآن و سیره معصومین (ع) است که هر دو بخشی جدانشدنی از صراط هستند و اتکاء به یکی از آنان نیز راه هدایت را کفایت نمی کند.

صراط مستقیم، جمع میان ظاهر و باطن است، بنده ای که از عبادات و اعمال حسنه فقط به قالب فعل اکتفاء کرده و از مغز و جوهره، به پوست قانع شده است از سیرت صراط دور می ماند و به مقصود اصلی نایل نمی شود، همچنین عده ای که به معنای صرف گرویده و از اتیان اعمال حسنه و عبادات شرعیّه شانه خالی می کنند، از متن حقیقت صراط دور می مانند و از حقیقت به مجاز، و از واقع به تخیل و توهم قناعت می کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۹ش، ج ۱، ص ۴۶۷).

### ۲. تصویرنگاری متن و کارکرد آن

تصویر از ریشه «صوّر» است که صورت نیز از آن ساخته می شود، مقصود از ساخت صورت، صورت بخشی به چیزی یا عملی است (راغب، ۱۳۸۵ش، ص ۲۵۹). تصویر در قرآن کریم؛ با هدف شکل دادن و صورت بخشیدن به بخشی از حقایق ایمانی آمده است، این اشکال گاه در یک سوره، یک یا چند آیه، یک کلمه، در قالب ها و صنایع مختلف ادبی به کار رفته است. در تصاویر قرآنی، واژه ها به جای خط و رنگ می نشینند و موج حیات را در رگهای تصاویر می دمند و به آنان حیات می بخشند (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۸). چنین است که تصویر در مصحف شریف به منظور اثرگذاری مضاعف، به دو صورت محسوس و معقول دیده می شود. تصویرنگاری متن به گونه ای هنر تصویری توضیح دهنده و وصف کننده اطلاق می شود، تصویرگر؛ غالباً به تجسم و ارائه موضوعی می پردازد که با زبان نوشتاری و گفتاری نیز قابل بیان است، ممکن است هدف کلی تصویرگر، قابل فهم تر کردن یا جذاب نمودن موضوعی از یک متن باشد، ولی الزامی نیست که تصویر منضم به متن باشد.

تصویر؛ یادگیری و به کارگیری قوانین سازماندهی تجسمی ضروری برای بازآفرینی است (کپس، ۱۳۹۵ش، ص ۱۷). تصویرسازی سابقه ای بس قدیم دارد، در روزگاران گذشته، وظیفه اغلب نقاشان در خاور دور و اروپا، ساختن تصویرهایی برای نسخه های خطی بوده است (پاکباز، ۱۳۸۳ش، ص ۵۳۲).

### ۳. جلوه های بصری و تصویرسازی صراط

مفاهیم قابل انتقال از طریق جلوه های بصری صراط، تحت این عناوین مورد بررسی قرار می گیرد: جلوه تصویرسازی خداوند، جلوه صورت و معنا در تصویر صراط، جلوه بصری تصویر برای تسهیل فهم، جلوه بصری صراط در سیر حرکت از مبدأ تا مقصد، جلوه بصری صراط در طلب هدایت، جلوه بصری صراط در اعتصام به ریسمان الهی، جلوه بصری صراط در ورود به ساحت رحمت خداوند، جلوه بصری صراط در دستگیری خداوند از راهیان صراط، جلوه بصری صراط در دل های نرم، جلوه بصری صراط در استقامت و جلوه بصری صراط در اتحاد و یک رنگی.

#### ۳-۱. جلوه تصویرسازی خداوند (هوالمصوّر)

خلاق هستی و نقاش ازل، که صورت و سیرت انسان را به احسن وجه آفرید: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون: ۱۴) و چنین آفرینشی را برای سایر موجودات تکرار نکرد، نیک می داند که آدمی چگونه پدیده ها را ارزیابی و پردازش می کند، مصادیق را چگونه می سنجد و تجسم می بخشد، او در مقام پروردگار و مربی، به انسان متفکر، مهارت درک تصویر را ارزانی کرده، تا رهرو خود را به مقصد عالی برساند.

تمایز فهم بصری و تجسم آدمی، با سایر مخلوقات عالم، موجب می شود تا او مهارت یادگیری را به مدد دانش و هنر، در خود تقویت نماید و سبب ترفیع مقام انسانی خویش گردد و در پی طلب سیر آن باشد ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد: ۶).

خداوند برای بیان اغراض ذهنی، شیوه تصویری را بر سایر شیوه ها برتری داده است. بر اساس نظریه تصویری سید قطب؛ «اغراض تصویر» و «اسلوب های تصویر» دو پایه ای هستند که در شیوه تصویرسازی حاکمند. از نگاه وی مواردی همچون معانی ذهنی، حالات روانی یا درونی، حوادث واقعی، مثل ها، مناظر طبیعت، صحنه های قیامت، الگوهای انسانی، جدل تصویری، قصه و داستان از اغراض تصویرند (سیدقطب، ۱۳۵۹ش، صص ۲۰-۲۴).



اسلوب های تصویر نیز در دو قسم خلاصه می شوند: ۱- هماهنگی کلام با مضمون و محتوا، موسیقی و آهنگ کلمات، وحدت موضوعی و تقابل ۲- خیال پردازی حسّی شامل تشخیص، تجسیم، فعل حرکتی، رنگ و بو و گفتگو (احمدالراغب، ۱۳۸۷ش، صص ۲۰-۲۷).

قرآن برای بیان هر کدام از اغراض ذکر شده، بر واقعیت محسوس تکیه می کند و برتر بودن اسلوب تصویری آن نیز همین نکته است، این اسلوب، صرف آرایش و تزئین نیست و به طور ناگهانی و تصادفی استفاده نمی شود، بلکه قانونی ثابت با شیوه ای معین و ویژگی های فراگیر است که در جایگاه های متفاوتی کاربرد داشته است (سید قطب، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷).

آفرینش تصاویر موضوعی صراط در قاموس زبانی قرآن کریم، واجد یک مفهوم و یک مصداق است، تصویرگر صراط، «راه» را در امّ الكتاب، در نهایت مهارت و صلابت طراحی کرده و هر گونه اضطراب را از آن زدوده و همه اضطراب ها را به غیر صراط معطوف دانسته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۳۷).

### ۳-۲. جلوه صورت و معنا در تصویر صراط

اتحاد غرض دینی و غرض هنری در قرآن مجید، به اعجاز بیانی- تجسمی آن ختم می شود به گونه ای که خواننده صراط با انبوهی از تصاویر آشکار و نهان ملاقات می کند، تصاویری که سرچشمه و غایت آن آفریننده حکیمی است که از بنده خویش محافظت می نماید تا مسیرش به بی راهه ها منتهی نشود.

کارکرد هدایتی تصویر در فاتحه الكتاب بر محور صراط جریان می یابد و هر لحظه مترصد و مراقب است تا رهگذار از این محور انحراف پیدا نکند، چنانچه جرجانی دریافته است؛ مجموعه این تصاویر هنری ما را از معنا به معنای معنا فرا می خوانند و به افقی نو انتقال می دهند، مراد جرجانی از معنا، برداشت از ظاهر لفظ است که بی واسطه صورت می گیرد و مراد او از معنای معنا آن است که از لفظ معنایی برداشت می شود و آن گاه آن معنا ما را به معنای دیگری می رساند (جرجانی، ۱۳۶۸ش، ص ۲۳۶). این گونه دریافت های مجازی از معنا و تصویر، موجب انتقال به مفاهیم ذهنی می گردد تا بدانجا که برخی تمامیت زبان قرآن را زبان مجاز می دانند، «عقّاد» معتقد است:

«این زبان با تعبیرهای مجاز از حدود تصویرهای حسّی به معانی مجرد رسیده است و آن گاه که هر فرد آگاهی بر زبان عربی، به آن گوش می



سپارد، ذهنش به شکل های محسوس مشغول نمی شود بلکه به مراد آن واژه ها منتقل می شود، برای نمونه؛ شنونده ماه را با شکوه و زیبا می بیند و کوه را سنگین و متین و آرام» (محمود عقاد، ۱۹۸۵م، ص ۲۶).

بدین ترتیب، صاحب نظران، صورت و معنا را از ورای تصاویر قرآنی مشاهده می کنند و بر این عقیده اند که تصویر در تبیین معانی، از بیان صرف و مستقیم قوی تر و مانا تر است، چنانچه برخی معتقدند که مقصود از استعاره، آشکار نمودن است، زیرا بر تشبیه استوار است (رمانی، ۱۹۶۳م، ص ۷۹).

سید قطب نیز تصویر را ارائه هر نوع معنای حسّی می بیند که بر گونه های بلاغی سنتی تکیه می نماید و قوه خيال مخاطب را بر می انگیزد، او تمام آیات را بجز آیات تشریحی قرآن، تصویر می بیند و تأثیرگذاری آنان را بر مؤمن و کافر برابر می داند (سید قطب، ۱۳۵۹ش، ص ۱۷). تجسم صراط در تصاویر قرآنی از همان اسلوب حسّ و خیالی نشأت می گیرد که علمای بلاغت پیرامون آن سخن گفته اند و صورت و معنای آن را در قالب اعجاز بیانی گنجانده اند.

### ۳-۳. جلوه بصری تصویر برای تسهیل فهم

تعلیم حکمت الهی برای همگان میسر نیست و سفیران الهی در صدد آن نیستند که حقایق را با کنایه و غیر صریح بیان کنند، آنان به مدد تشبیه و تمثیل، مردم را از عظمت پدیده های محسوس به عظمت و جلال الهی رهنمون می سازند (ابن سینا، ۱۳۷۷ش، ص ۳۲۳)، چنین است که کلام الهی از جمله تصویرنگاری های آیات موضوعی صراط، در جهت تسهیل فهم همگان، ساده و بی پیرایه است، چیدمان عناصر تصویر از بافت موسیقایی زیبا و ساده ای برخوردار است، درک اجزاء و الحان آن برای عامه دشوار نیست، مضافاً این که دارای لایه های متعددی هستند که خواص اهل علم و هنر، تا پایان حیات زمین و زمان، برای رمز گشایی از آنان تلاش خواهند کرد.

تعابیر و تصاویر ساکن و جوشان آیات موضوعی صراط، مخاطب را به اعماق حقیقت سوق می دهد و دعوت می کند تا به مدد لذات بصری، با دنیای گسترده تری از معنی و مصداق آشنا شود تا حجّتی بر مهجوریت مخاطب باقی نگذارد: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿۶۵﴾ وَ لَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ ﴿۶۶﴾ (یس: ۶۵-۶۶)، بیشتر خداوند این گروه را از تبعیت شیطان نهی فرموده و به عبادت و صراط مستقیم



دعوت نموده است، گویی آنان منکر چنین روزی و چنین صحنه ای بوده اند و گزافه گویی بسیاری هم داشته اند و در نتیجه مستحق چنین مواجهه سختی شده اند تا بدانجا که خداوند روی سخن را برمی گرداند و مهر خاموشی بر دهانشان می نهد.

تصاویر گواهی می دهند این گروه از نعمت زبان و دست و پا و چشم نیز، سزاوارانه سود نبرده اند، هم اکنون که روز حشر است، بر دهان های آنان مهر سکوت حک شده است و عنان دستهایشان را از کف نهاده اند و فقط سخن صواب می گویند، هم چنین اختیار پاهایشان سلب شده است تا بدانچه فراهم ساخته اند گواهی دهند (طبرسی، ۱۳۸۷ش، ج ۲۰، ص ۴۲۸).

صحنه، گواه آن است که چشمانشان باز و هم چنان آن را در اختیار دارند تا نظاره گر آن رویداد بزرگ باشند و رشک ببرند که چه خسران بزرگی به خود زده اند! گویی چشمانشان نیز مستحق مسخ بوده، اما هم اکنون قانونی حکم فرماست تا ببینند و داوری کنند. مواردی مانند دست، زبان، پا، چشم، مهر سکوت بر دهان خورده، دست ها و پاهای بی اختیار و حوادث دیگر، از موارد تصویری و تجسم بخش در این آیه هستند، منظره وصف شده؛ تمامیت دستها و پاها و چشم ها را با تعداد بی شماری «دهان» نشان می دهد که صدای شیون و اعتراضشان بلند است، در عین حالی که شتابزدگی و وحشت را نیز می توان در سلسله رفتارهای فرد گرفتار تجسم کرد، رنگ آمیزی و صحنه آرایی آیه، شنونده را به اندیشه ورزی در عالم شهادت و محسوس سوق می دهد و به درک عقلانی تازه ای می کشاند تا به رابطه تلازم و پیوستگی معنا پی ببرد.

گویی مراد از گزینش لطیف «طَمَسُن» نیز همین است: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ﴾ چشم هایشان محو و ناپدید می شوند به گونه ای که حتی اثری از جای چشم هم باقی نمی ماند، در این حد که حتی اثر شکاف بین دو پلک و گودی آن را هم نمی توان در صورت آنان دید، (طَمَسُن) در ادبیات عرب، برای محو و نابودی عضوی از بدن و یا نابودی اموال به کار گرفته می شود، کور مطموس نیز به کسی گویند که حتی خط چشم هم ندارد (طبرسی، ۱۳۸۷ش، ج ۳۰، ص ۴۳۱).

بررسی و تفحص این تصاویر، گواه حضور یک قانون مطلق و ازلی عمل و عکس العمل است و متضمن این قانون ازلی، تصویرگری است که در تار و پود همه پدیده ها، حضوری نظام مند و منسجم دارد.

انذارهای قرآنی، صراط را نصب العین می سازند تا انسان سرگردان، و اسیر «عفریت گمراهی» (شیرازی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵۴)، فرصت های باقی مانده از عمر خود را دریابد؛ ﴿فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ فَإِنَّ يُبْصِرُونَ﴾ اما انسان نابینا قادر نیست راه دیگری را برگزیند، در نتیجه همان راهی را طی می کند که به آن عادت کرده است.

هم چنین صورت و اندام برخی از افراد سرکش، در روز حشر، نشانی از انسانیت ندارد، آنان در اثر طغیان از راه، از مقام انسانی خود سقوط کرده و مسخ شده اند، حالتی که بنی اسرائیل در زمان حیات، آن را تجربه کرده اند: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (ملک: ۲۲)، عبارت استفهامی ﴿أَفَمَنْ﴾ گواه واژگونه کردن حقایق است که برآیند آن واژگونه راه رفتن است (طبرسی، ۱۳۸۷ش، ج ۲۵، ص ۱۹۵).

آیه؛ تصویر ﴿مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ﴾ را، در مقابل ﴿عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ تجسم کرده و ماهیت فرد منحرف از صراط مستقیم را بازنمایی کرده است، به عبارتی؛ واژگون شدن را نشانی از انحراف از ﴿صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ در نظر گرفته و واژگونگی را تجسم بخشیده است. کسی که با صورت به زمین افتاده، اصولاً دید کافی به اطراف خویش را ندارد و به سختی حرکت می کند و چون اطراف را نمی بیند، دست و صورتش آسیب می بیند، بر خلاف کسی که در راه راست قدم بر می دارد بر اطراف احاطه داشته و سربلند گام برمی دارد.

واژگونگی رفتار و گفتار در زبان قرآن، غالباً تداعی کننده تصویر عالمان بی عمل است: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (جمعه: ۵)، گروهی که خرمن علمشان به جویی نمی ارزد (شیرازی، ۱۳۴۰ش، ص ۴۵)، و ضرر علمشان از منفعت آن بیشتر است (شیرازی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۶۷)، آنان برای ابطال حق و ترویج باطل و تقبیح دانا و تحسین جاهل می کوشند (شیرازی، ۱۳۶۰ش، ص ۴۰).

واژه بسیط صراط، علاوه بر مفهوم شهودی، واجد معنای غیبی نیز هست، از آن رو شهودی است که «راه» برای راهی و رهنورد، قابل رؤیت است و سرانجام آن نیز با چشم سر دیده می شود، تصویر صراط هم چنین می تواند مفهومی غیبی را در خود حمل کند، زیرا دارای ماهیت کیفی است و درعالم تجسم و خیال، قابلیت فهم و پردازش دارد.



### ۳-۴. جلوه بصری صراط در سیر حرکت از مبدأ تا مقصد

شواهد گواه آن است که همه ذرات وجود، به سوی خداوند در حرکتند، در فاتحه کتاب نیز این صیروت و حرکت، آیه به آیه قابل رؤیت است، چنانچه صاحب «اسفار اربعه»، آن را چهار سفر تکاملی می‌خواند (شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۷، ص ۲۱۶)، این سفر و هجرت تا بدانجا می‌رسد که گوینده، خود را در مقام طلب صراط و لقای پروردگار می‌بیند و سپس در پی طلب آن بر می‌آید.

چنانچه روشن است، در این حرکت و هجرت، تحوّل و تکامل به احسن حال روی می‌دهد و انسان از مرتبه ای به مرتبه دیگر در تحوّل و صیروت است: ﴿جَعَلْنَاهُ نُورًا مُّهِدًى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّا لَنَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (شوری: ۵۲) این صیروت، به اشتیاق خداوندی است که مالک مطلق هستی است و روی همه هستی و غایت همه ذرات به سوی اوست: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری: ۵۳)، ﴿مَصِيرٌ﴾ در ﴿تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ اسم مکان است و می‌تواند کعبه و مطلوب رهروی باشد که چشم و دل او را دائماً به خود معطوف و مجذوب می‌سازد، و نیز می‌تواند محلی برای ختم صیروت عاشقی باشد که پس از پیمودن راه، به مرجع خود متصل می‌شود.

سیر مفاهیم تصویری فاتحه کتاب، سفر به سوی ﴿صراط﴾ را ترسیم می‌کند، در این سیر، مسافر صراط مراتب تعالی را با جامع ترین اسم الهی ﴿الله﴾ آغاز می‌کند، او با جهشی بزرگ به ضیافت راه راست وارد می‌شود:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (حمد: ۱): «بای بسم الله»، بای الصاق است (فخر رازی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۳)، الصاق و ارتباط با همه آیات قرآن؛ تا گوینده سریع تر به اسم اعظم ﴿الله﴾ متصل شود، زیرا از دیو رانده شده فاصله گرفته و به بارگاه خلوص صراط رو آورده است (شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۳۰). گوینده ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾، دریافته است که بدون سلاح اسماء الهی، ورود در بارگاه صراط محال است و توفیقی نصیبش نمی‌شود، قاری ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾، هویت و مقصد خود را متعین می‌سازد تا صدق دعوی خود را اثبات نماید.

لغت شناسان؛ ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ را سمه دانسته و نشانه معنی کرده اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸)، به طوری که دارنده آن با داغ پیشانی شناخته می‌شود، چنانچه از گذشته های دور، حکم مهر صاحب و متولی، بر مایملک خود مرسوم بوده است. بدین ترتیب، بر پیشانی هر فرد موحدی،

مهر و مشخصه عبودیت حک شده و هویتش قابل شناسایی است و از غیر موحدین منفک شده است.

برخی نیز اسم را به دلایل مشتقاتش از سمو (طوسی، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۲۶) می دانند، سمو فردی است نامدار و علو یافته، همانند گیاهی که برای بقاء و رشد به چیز دیگری متوسل می شود تا به حیات خود ادامه دهد. ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ برای طلب حاجت و کفایت مهمات است، چنانچه می خوانیم: بِسْمِ اللَّهِ الشَّافِي، بِسْمِ اللَّهِ الْكَافِي (شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۳۳)، چه بسا همه معانی، بنا بر دلایل یاد شده صادق باشند.

طالب و نیازمند صراط؛ ﴿رَحْمَن﴾ را چراغ راه پیش رو می بیند تا از شعاع رحمتش، مسیر حیات خود را روشن سازد، پس از چند گامی، امیدوار می شود تا علاوه بر نور ﴿رَحْمَن﴾، رحمت ویژه خداوندی را نیز همراه خود سازد، سپس ﴿رَحِيم﴾ را بر زبان و دل خود جاری می سازد تا به مدد هر دو «اسم حسنی» راه را به درستی دریابد.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (حمد: ۲): سپاس خداوند، به خاطر وسعت دانش های «عوالم متعدّد» است که در فاتحه کتاب به طالب صراط ارزانی کرده است. این نفایس سوره، یاری می رسانند تا راهی صراط قادر باشد هزاران مسئله از آنان استنباط کند (فخر رازی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۳)، «حمد الهی» در این مرحله از راه، ناظر بر رهیافتی است که راهی صراط، تاکنون بر عهده خویش تجسم می کند و سپاس گزار خالق می شود که در قدمهای نخستین، نگاهبان و دستگیرش بوده است، این سپاس انحصاری، به جز خداوند سزاوار هیچ مالکی نیست، چنانچه «الف و لام» حمد نیز، گویای تأکید حصر همه ستایشها برای خداوند است.

﴿لِلَّهِ﴾ نیز همچنان تأکید انحصار حمد و ستایش برای خداوند را گواهی می دهد و این تأکید بدان معناست که هیچ عنصری جز خداوند قادر به هدایت او به سوی صراط نیست و تنها خداوند است که راه را بر او عرضه کرده است، سپاس گذاری برای خداوند؛ از آن رو فقط متعلق به خداوند ﴿رَحْمَن﴾ و ﴿رَحِيم﴾ است که، مربی انسان و ربّ عالمیان است و نتیجه آن می شود که؛ ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ولی و سرپرست همه راه های نیک فرجام است و آمد و شد و مداومت و استقامت در این بزرگراه طویل، جز با سرپرستی مستمرّ او میسر نیست.

﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (حمد: ۳): کثرت عوالم و تجسم عظمت ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، سبب خضوع بیشتر بنده خداوند می شود و سبب تکرار ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ می گردد. دو برهان محمود بودن ربّ ذات خداوندی، همچنان اختصاص حمد به او را مورد توجه قرار داده است که عامّ و خاصّ



عالمین از سایه مهرش برخوردارند، جست و جو کننده راه، به مدد اسماء الحسنی، تا بدین مرحله راه تعالی و تحوّل را پیموده است و از این پس نیز، به نور این اسماء، همچنان نیازمند است تا به انحراف کشیده نشود تا به صراط نایل آید.

﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (حمد: ۴): این بار طالب صراط، در خلوت بندگی خود، با ﴿مَالِكِ﴾ روز حساب سخن می گوید و از هم اکنون با او معامله می کند و در این داد و ستد، خود را مملوک خداوندی می بیند که گویی از مالکیت اعتباری دنیا چشم فرو بسته و گذر کرده است و مالکیت روز حشر برایش برجسته شده است. عظمت ظهور ﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾، به حدی است که او را کراراً به فکر چاره افکنده تا خود را تسلیم محض و بنده مخلص خداوند ببیند و در عبودیت و استعانت او بیتوته کند (مغنیه، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۱۴).

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد: ۵): جست و جوگر صراط، برای اثبات صدق ادعای خویش؛ واقف است که اخلاص در بندگی، نیاز حیاتی اوست تا پس از مقدمات یاد شده، مهیای ورود در صراط مستقیم خداوند شود. راهی صراط تا بدین مرحله از سیر صراط؛ شناخت الوهیت، ربوبیت، رحمانیت، رحیمیت و مالکیت را نصب العین خود قرار داده، تا او را از غیب به شهود و از هجران به وصل برساند و مهیای طلب صراط مستقیم نماید: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ أ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ۵۳) راهی صراط، نشانه های سیر آفاق و انفس را در وجود خود تماشا می کند و بیش از پیش دلگرم این دستاورد می شود.

ضمیر جمع در ﴿نَعْبُدُ﴾ حضور تمامی ذرات وجود آدمی است که جملگی خالصاً لوجه الله طلب گشایش و راه می کنند و این راه، سزاوار بنده ای می شود که موانع بسیاری را پشت سر گذاشته است و فی الحال مهیای ورود به ساحت صراط می شود، همچنین جمع ﴿نَعْبُدُ﴾ به فلسفه نماز با جماعتی معطوف است که یکی از زیباترین جلوه های حرکت دسته جمعی به سوی صراط مستقیم است.

### ۳-۵. جلوه بصری صراط در طلب هدایت

در طلب و خواهش صراط، بنده در پی آن نیست که نشانه راه را از آشنای راه بپرسد، بلکه او راه مطمئن تری را برمی گزیند و خواستار آن می شود که راهبان، پیش افتد و او در پی او

گام بردارد، رسم عرب بر این بوده است که در سفرهای شبانه، از یک نفر راهبر و راهنمایی سود ببرد که دانای موقعیت ستاره ها بوده است و او را هادی می نامیده اند.

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد: ۶): هر راهی که در جهت حق ترسیم شود، رو به صراط مستقیم است (طوسی، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۴۳۱)، تقاضا و خواهش صراط نیز مخ طاعت و دعا و ابتهال است، طلبی که استقامت و ثبات در دین را دستمایه راه می داند. انسان آگاه نیک می داند که برای نیل به مقصد، نیازمند راه است و می فهمد که بدون راه، هیچ مقصدی و مطلوبی حاصل نمی شود، به همین دلیل، چنانچه از ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ تا ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ نمایان است، همه خواهش ها برای راه بوده است و باز کردن راه و راه دادن به شاه راه هدایت صراط. او پافشاری و تلاش بسیار کرده است تا خود را به راه برساند و از مخاطرات انحراف و سقوط مصون بماند، بر اساس این نیاز، او به مدد اسماء الهی و اظهار عبودیت خالصانه، تا بدین جا گام به گام پیش آمده است و حال که صدق و علم این حقیقت را به اثبات رسانده، در آستانه گام نهادن به ایمن ترین راه هستی است، راهی که از دستبرد شیطان مصون مانده و کژی و ناپایداری در آن راه ندارد و مهم تر این که، این راه با نور هدایت ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ روشن شده است و نور نیز، همراه گامهای مستحکم اوست.

راهی این راه، شب و روز با استقامت و پویایی، خواهش صراط را مشق هر لحظه خود قرار داده است تا مبدا غفلت و ضلالت دامنگیرش شود و اندوخته هایش طعمه راه زنی به نام شیطان گردد، مراقبت مدام و مداومت بی وقفه او، دلیل حساسیت این راه حیاتی است، این دستاورد بی مانند، سرمایه حیات امروز و فردای بی نهایت اوست، او تجربه کرده است که این محصول با ریاضت بسیار حاصل آمده است.

صاحب نورالتقلین، به نقل از امام صادق (ع) آورده است که؛ آن حضرت فرمود: بنده چون ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ را می گوید در واقع درخواست راهنمایی به سوی کمالات و مراتب والایی که در دینش بوده و هنوز بدان نرسیده است را می نماید و نیز چنگ زدن و آویختن به ریسمان الهی را می خواهد و خواهش برای معرفت روزافزون و شناخت از پروردگار خویش را دارد (حویزی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰). صاحب تفسیر عیاشی نیز از آن حضرت روایت آورده است که فرمود: صراط مستقیم، امیرالمؤمنین (ع) و دیگر ائمه اطهارند (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۲۸).



### ۳-۶. جلوه بصری صراط در اعتصام به ریمان الهی

آدمی که راه را تا بدین مرحله پیش آمده، پی برده است که برای طی طریق بندگی، جز اعتصام به خداوند، راه دیگری وجود ندارد و چنانچه تحت وسوس شیطانی، راه دیگری را در مخیله اش بیوراند، پا در جای پای شیطان نهاده و در مسیر ضلالت گام نهاده است، چنین است که معتصم به خداوند، به دلیل ثبات در اعتصام، سزاوار صراط مستقیم می شود: ﴿وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران: ۱۰۱)، معتصم نیز کسی است که خداوند او را از انواع آفت مصون می دارد و بدیها را از او دفع می کند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، ص ۱۱۶).

صورت و ظاهر آیه؛ اعتصام را همانند مرکبی می بیند که راه را می داند و سبب هدایت معتصم در صراط مستقیم می شود، هم چنین پیروی از فرامین الهی و ارشادات رسول خدا (ص) از ملازمات اعتصام به خداوند در صراط مستقیم الهی بشمار می آیند، نتیجه آن که؛ صراط و اعتصام و اهداء، ملازم یکدیگرند و واجد یک مصداقند و همگی پاداش هدایتی هستند که پس از گام نهادن در صراط، حاصل می شوند. توفیق هر کدام از ملازمات فوق برای راهی صراط مستقیم، ارفاقی است و ماهیت تشویقی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴ش، ج ۱۵، ص ۱۹۰).

آیه اما دارای سیرتی نیز هست که در سایه شوق و طی مسیر صراط، دستگیر مهتدی می شود، مهتدی صراط مستقیم، از هدایت پاداش تنفر از گناه و عصیان نیز برخوردار می شود تا بدانجا که گناه را در مقابل دیدگان خود با ظاهر و باطن نازیبا و متعفن تماشا می کند.

«عاصم» که در عین حال سیرت بنده راهی صراط است از اسماء الهی نیز هست، همانند دیگر اسماء، عروه الوثقی انسان راه یافته است، دستاویزی مستحکم در مسیر حیات انسان، که هیچ عاملی قادر به ایجاد اختلال در کارکرد آن نیست، این مجموعه از ملازمات رهگذر صراط، او را سرانجام به «جرگه متقین» می رساند، متقینی که به خاطر پیشینه خود، در مقامی امن و رفیع دیده می شوند: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾ (دخان: ۵۱)، راهی صراط و معتصم به خداوند، الزاماً از تشمت و تذبذب می پرهیزد تا هر چه سریعتر مطلوب خویش را در یابد.

### ۳-۷. جلوه بصری صراط در ورود به ساحت رحمت خداوند

ایمان به خداوند؛ ابتداء با اجتناب از عصیان باری تعالی آغاز می شود، شرم از عصیان، تمهید رحمت خداوند می شود: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (نساء: ۱۷۵)، ورود در ساحت رحمت ویژه خداوند ﴿فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (نساء: ۱۷۵)، ورود در ساحت رحمت ویژه خداوند ﴿فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (نساء: ۱۷۵).



رَحْمَةً مِنْهُ﴾، همان پاداش ایمان و اعتصام به خداوند است، هر آنکه به چنین دستاویزی برسد، خداوند او را در سرای رحمت و خطیره تفضل و احسان از جانب خود داخل می نماید و بدین سان، راهی مستقیم و به دور از اعوجاجات به سوی خود باز می کند: ﴿يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا﴾.

﴿اعْتَصِمُوا﴾ از عصمت به معنای حفظ و نگهداری است و اصل آن از عصام مشتق می شود، عصام ریسمانی است که با آن دلو را به عمق چاه می برند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۸)، گویی آدمی برای رهایی از تنگنا و تاریکی چاه، نیاز حیاتی به آن دارد تا به کمک آن، جهل خود را شستشو دهد و خود را از ظلمت آن برهاند و پس از آن در محیطی ایمن و نورانی گام بردارد و رو به راهی راست و سقیم حرکت کند، فراخی و روشنایی این راه، متأثر از صراط مستقیم است که اینجا به صورت نکره و تفعیم آمده است و کنایه از عظمت صراط مستقیم است.



صیوروت انسان راهی صراط، به حکم اعتصام به ریسمان الهی، حرکت به سوی اسم اعظم است، همان حرکتی که در آغاز فاتحه کتاب با ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ شروع شده است و با ﴿اللَّهُ﴾ و ﴿رَحْمَن﴾ در صیوروت به سر می برد، این صیوروت، عمیق ترین رابطه دو نقطه «صفر تا بی نهایت» است، به حدی که به مدد ﴿اللَّهُ﴾ و ﴿رَحْمَن﴾، راهی صراط از هیچ به همه چیز نائل می شود و صاحب ثروت عظیم استغناء می گردد، استمرار صیوروت در صراط مستقیم، آدمی را مکرر ارتقاء می دهد تا بدانجا که هویت ضمیری او ﴿إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (مائده: ۱۸) تعبیر می شود،

این هویت و دستاورد، اندوخته ای گران بهاء بشمار می آید که ضامن امنیت و سلامتی آینده او می گردد.

### ۳-۸. جلوه بصری صراط در دل‌های نرم

آگاهان و عالمان طریق هدایت، کسانی هستند که از سلامت روحی برخوردارند و در آینه خیال و اندیشه خویش، با حق و حقیقت چالشی ندارند و آن را به وضوح می بینند و بر آن، از سر تواضع گردن می نهند: ﴿وَلْيَعْلَمِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُحْبِطَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (حج: ۵۴)، از دیگر دستاوردهای گام نهادن در صراط، حیات عالمانه در معیت نرم خویی و نرم دلی است: ﴿فَتُحْبِطَ لَهُ قُلُوبُهُمْ﴾، تحقیقاً تنها کسانی چنین توفیقی همراهشان می شود که، قلبی نرم با حالی خاشع تحصیل کرده باشند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، یعنی هر دم، روح و جان خویش را صیقلی کرده و متحوّل سازند تا در صراط هدایت پا گذارند.

چنانچه در ارتفاع، آب به خوبی جذب زمین نمی شود و گیاه را آن گونه که باید، سیراب نمی کند و رشد نمی دهد، ذکر خداوند نیز بر دل و جان ناهموار نمی نشیند و هیچ رشد و حرکتی عاید آن نمی شود: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ۲۸)، پیداست که از بندگان خداوند، تنها دانایان خاشع مستعدّ این گونه هدایت می شوند.

حصر ﴿إِنَّمَا﴾ گواهی می دهد که صرفاً صاحبان علوم الهی دارای خشیت و روح عبادت هستند و انذار در آنان کارگر می شود، این گروه از عالمان، کسانی هستند که خداوند بزرگ را با اسماء و صفات و افعال او می شناسند، شناختی که به وسیله آن، دل‌هایشان نرم می شود و آرامش می یابند. از سوی دیگر، در وجودشان هیچ خلئی و لگه ای از تردید و ناپایداری دیده نمی شود، در نتیجه قول و فعلشان فنا ناپذیر می گردد، چنین توصیفی سزاور کسی است که در خواهش صراط، ظاهر و باطن او هماهنگ می شود و وجودش را توأمان صلح و صفا و ایمان فرا می گیرد: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ (زمر: ۲۲).

آیه ای دیگر؛ با تصویر کردن مجموعه ای از نعمات، به ویژگی دیگر هدایت شدگان اشاره می کند: ﴿أَمْ تَرَىٰ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (زمر: ۲۱)، صاحب مجمع البیان، کلمه ﴿يَنَابِيعُ﴾ را جمع «ینبوع» آورده و اضافه کرده است که ینبوع جایی است که آب از آن

می جوشد، بدین ترتیب که؛ خداوند آب را در چشمه‌ها و رگه‌های زمینی که همانند رگهای بدن انسان است هدایت کرده و سپس زمین؛ ﴿فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾ آن را از سویی به سوی دیگر انتقال می‌دهد (طبرسی، ۱۳۸۷ش، ج ۲۱، ص ۱۶۵).

چنانچه می بینیم، آیه بر یگانگی خداوند در ربوبیت احتجاج می‌کند، آنان را متذکر قانون نزول باران رحمت و جاری شدن در زمین و ظهور گیاهان رنگارنگ می‌کند و در ادامه، خشک شدنشان تا چرخه بعدی حیات را به تصویر می‌کشد که همگان بارها به تماشایش ایستاده‌اند: ﴿فَتَرَهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطْمًا﴾. آیه؛ سرانجام با ﴿إِنَّ﴾ تأکید می‌کند که درک اعماق این همه پدیده زیبا، جز از سوی خردورزان ممکن نیست: ﴿فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، و کسی را شایسته هدایت می‌بیند که به منشأ و فلسفه این همه زیبایی می‌اندیشد.

### ۳-۹. جلوه بصری صراط در استقامت

رسول خدا (ص) در هیئت یک انسان، با ظرفیت روحی متناسب رسالتش، گاه به ایجاد انگیزه والاتر و شور و نشاط بیشتری از سوی خداوند نیازمند است تا در مواجهه و مقابله با مخالفان، روح و روانش تحلیل نرود و هم چنین در انجام رسالتش استوارتر از گذشته بر حقیقت راهش پای بفشارد: ﴿يَسْ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (یس: ۱-۴)، این دلگرمی و حیانه، از سوی خداوند عزیز و رحیم ﴿تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ (یس: ۵) در راستای استقامت ورزیدن رسولش در این سیر صعب و جانفرسا شکل می‌گیرد تا همچنان به دعوت و انذار توده‌ها استمرار دهد و آنان را از سقوط حتمی نجات دهد، چنانچه پدرانشان سقوط کرده‌اند؛ ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ ءَابَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ (یس: ۶)

سوگند قرآن با لحنی تأکیدآمیز، به حکیمانه بودن پیامش ناظر است و در عین حال اشاره به غایت شوم عفلت زدگانی دارد که مستحق نجاتند و گویی این پیام می‌تواند هم اکنون مؤثر واقع شود و از بی راهه نجاتشان دهد. این همه قول سدید در آیات نخستین سوره مبارکه یاسین، شهادت می‌دهند که پیامبر(ص) در مسیر رسالتش جانانه در صراط مستقیم ایستاده است، به ویژه آن که این شهادت به گونه ای رسا ابلاغ می‌شود: ﴿تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾.



### ۳-۱۰. جلوه بصری صراط در دستگیری خداوند از راهیان صراط

قرآن کریم، گروهی را که صراط را مقصود خود گرفته اند؛ ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ خواننده و نعمت مهتدی شدن آنان را به خداوند اسناد داده است، روشن است که از خداوند، جز مهر و هدایت سزاوار نیست و اگر چنین نبود، هرگز تلاش‌ها ثمر نمی‌بخشید. نعمت اساساً ملایم طبع ذی شعور است که متنعم از آن حظّ و بهره می‌برد، برخوردار نعمت هدایت، پاداشی را دریافت می‌کند که در ابتدای راه، صدق بندگی خود را به اثبات رسانده است.

در عطای پاداش کوتاه مدّت اهل صراط، راهیان؛ مانعی برای حضور در صراط مستقیم ندارند و همگی از بینایی و شنوایی و درک حقیقت برخوردارند، آنان خود را به نور رسانده‌اند و از ظلمت‌های چندگانه دور شده‌اند، همچنین، خداوند آنان را تا صراط مستقیم دست‌گیری کرده است، این ویژگی‌ها برای اهل صراط، پاداش هدایتی، محسوب می‌شوند و خداوند هدایت آنان را به خود نسبت داده است: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (انعام: ۳۹)، اراده حرکت در صراط مستقیم، این‌گونه مهر خداوند را جذب می‌کند، راهی صراط با طلب دستگیری از سوی خداوند، دیوار بلندی بین خود و کج راه رفتگان می‌کشد و خود را از فضای کوچک‌ترین خطر پرتگاهی دور می‌سازد و به مأمن ایمان و اهتداء می‌رساند.

### ۳-۱۱. جلوه بصری صراط در اتحاد و یک‌رنگی

رهرو صراط بر آن است تا با جمعی که رنگ توحید ناب یافته‌اند و در پرتو آن به مقصد رستگاری رسیده‌اند، حشر و نشر نماید، هم‌چنین مرز خود را با غیر آنان جدا سازد: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (حمد: ۷)

صراط مستقیم، مسیر یک‌رنگی و یک‌دلی همه موحدان است تا اجابت‌کنندگان آن، همانند جماعتی که دسته جمعی به نماز و کعبه رو آورده‌اند، از تزاخم و تداخل بدور باشند و تنها به یک مبدأ فاعلی مطلق دل‌بسپارند، این ره آورد توصیف قرآن است که موحدان حقیقی را به یک‌رنگی و یک‌دلی فرا می‌خواند و از همگان می‌خواهد که به اندیشه و عمل خود رنگ الهی ببخشند و از تشّت پرهیزند: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عِبْدُونَ﴾ (بقره: ۱۳۸). رنگ‌مایگی توحیدی در صراط مستقیم، همانا در گفتار و عمل اهل صراط هویدا می‌شود.

شود، چند رنگی و چند دلی نافی توحید و صراط بوده و ثمره آن سرانجام به پرتگاه «ضالین» منجر می‌گردد که سرنوشت سرتافتگان از صراط مستقیم است.

### نتایج تحقیق

نتایج این پژوهش نشان داد که جلوه‌های بصری صراط بازتابی از این مفاهیم است: «تصویر» در فاتحه‌الکتاب، سبب فعال شدن همزمان؛ تخیل، تجسم و اندیشه آدمی می‌گردد، مضافاً این که موجب اختصار و ایجاز کلام و در نتیجه «تسهیل فهم» شده و آثار عمیق تری در آدمی بوجود می‌آورد، حضور تصویر؛ «سیر حرکت» راهی صراط را از «مبدأ تا مقصد» مجسم ساخته و رهگذار، چشم انداز روشنی از آغاز راه یعنی ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ و پایان راه یعنی ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ در مقابل دیدگان خود دارد، راهی صراط، به دلیل اهمیت راهش، دائماً «طلب هدایت و استقامت» می‌کند و می‌داند که در این راه هرگز ایمنی نمی‌یابد الا این که به «اعتصام جبل الله» واصل گردد و به وسیله آن در «ساحت رحمت خداوندی» مقیم گردد، مداومت بر فرایندهای یاد شده، «سبب خشوع» و نرمی قلب راهی صراط مستقیم می‌گردد و دستاورد مداومت و خشیت او، «استقامت» در برابر خیل آزمایشات و ابتلائات الهی می‌گردد.

بنده راهی صراط استقامت؛ «هدایت تشویقی» بیش از پیش را از خداوند دریافت می‌کند و با فزونی هدایتش، تلاش و مراقبت مضاعف در پیش می‌گیرد تا به مقصد و معشوق خود برسد و در لقای پروردگار خویش آرام گیرد.

بدین سان تصاویر فاتحه‌الکتاب؛ سیر روشنی از عاشق دل‌باخته را نشان می‌دهند که خود را وقف راهی پرفراز و نشیب می‌کند و موانع و مشکلات آن را به جان می‌خرد تا به مقام عبودیت ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ برسد.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۳۷۷ش)، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سید یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
- احمدالراغب، عبدالسلام، (۱۳۸۷ش)، *کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم*، ترجمه حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
- پاکباز، رویین، (۱۳۸۳ش)، *دایرةالمعارف هنر*، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- جرجانی، عبدالقاهر، (۱۳۶۸ش)، *دلایل الاعجاز فی القرآن*، ترجمه سیدمحمد رادمش، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: انتشارات اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۵ق)، *الصّحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تهران: انتشارات امیری.
- حویزی، عبدعلی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- خرقانی، حسن، (۱۳۹۱ش)، *قرآن و زیبایی شناسی*، مشهد: آستان قدس رضوی .
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۵ش)، *مفردات الفاظ القرآن*، قم: نوید اسلام.
- رمانی، ابوالحسن علی بن عیسی، (۱۹۶۳م)، *النکت فی اعجاز القرآن*، قاهره: دارالمعارف.
- زمخشری، محمودبن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقایق غوامض التّنزیل*، بیروت: دارالکتب العربیة.
- سید، قطب، (۱۳۵۹ش)، *تصویر فنی؛ نمایش هنری در قرآن*، ترجمه محمدعلی عابدی، تهران: نشر انقلاب.
- سید، قطب، (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: مکتبه دارالشروق
- شیرازی، صدرالدین محمدابراهیم، (۱۳۴۰ش)، *رسالة سه اصل، مصحح: حسین نصر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شیرازی، صدرالدین محمدابراهیم، (۱۳۶۱ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد ابراهیم، (۱۳۸۱ش)، *کسر اصنام الجاهلیة، گردآورنده؛ محسن جهانگیری*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: محمدباقر موسوی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۷ش)، *مجمع البیان فی تأویل آی القرآن*، ترجمه: علی کرمی، تهران: انتشارات فراهانی.
- طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، تهران: نشر مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۹ش)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث الاسلامیه.
- عقاد، عباس محمود، (۱۹۸۵م)، *الفه الشاعره*، بیروت، المكتبة العصریه.
- عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر العیاشی*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، (۱۳۶۱ش)، *التفسیر الکبیر*، تهران: نشر اساطیر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۲۱ق)، *کتاب العین*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- قرشی بنائی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کیس، جنورگی، (۱۳۹۵ش)، *زبان تصویر*، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: انتشارات سروش.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۵ق)، *تفسیر المبین*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- محمدقاسمی، حمید، (۱۳۸۷ش)، *جلوه هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Ahmad al-Raghib, Abdulsalam, (2007), the function of artistic image in the Holy Quran, translated by Hossein Seidi, Tehran: Sokhon Publications.

Akkad, Abbas Mahmoud, (1985 AD), *Algha Al-Shaareh*, Beirut, Al-Maktabeh Al-Asriya.

Ayashi, Mohammad Bin Masoud, (1380), *Tafsir Al-Ayashi*, Tehran: Al-Ulamiya Al-Islamiya School.

Fakhrazi, Mohammad bin Omar, (1361), *Al-Tafsir al-Kabir*, Tehran: Asatir Publishing House.

Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1421 AH), *Kitab al-Ain*, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.

- Hawizi, Abd Ali, (1415 AH), Tafsir Noor al-Thaqlain, Qom: Ismailian Publications.
- Ibn Sina, Abu Ali Hossein bin Abdullah, (1377), Theology of Najat, translated and researched by Sayyed Yahya Yatharbi, Tehran: Fekar Rooz Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah, (2010), Tafsir Tasnim, Qom: Esra Publications.
- Johari, Ismail bin Hammad, (1405 AH), Sahaha Taj al-Ghah and Sahaha Al-Arabiyyah, Tehran: Amiri Publications.
- Jurjani, Abdul Qahir, (1368), Dalai al-Ijaz fi Qur'an, translated by Seyyed Mohammad Radmanesh, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
- Kaps, Giorgi, (2015), The Language of Image, translated by Firouzeh Mohajer, Tehran: Soroush Publications.
- Kharghani, Hassan, (2013), Quran and Aesthetics, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Kilini, Mohammad bin Yaqub, (1365), Al-Kafi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Mohammad Qasmi, Hamid, (1387), Manifestations of the Art of Image Creation in the Quran, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Mughniyeh, Mohammad Javad, (1425 AH), Tafsir al-Mubin, Qom: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Pakbaz, Rouyin, (2013), Encyclopaedia of Art, Tehran: Contemporary Culture Publications.
- Qorshi Bani, Ali Akbar, (1371), Quran Dictionary, Tehran, Darul Kitab al-Islamiya.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad, (1385), Vocabulary of Al-Qur'an, Qom: Navid Islam.
- Rammani, Abul Hasan Ali Ibn Isa, (1963 AD), Al-Naqat fi Ijaz al-Qur'an, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Seyyed, Qutb, (1359), technical picture; Artistic performance in the Quran, translated by Mohammad Ali Abedi, Tehran: Neghlab Publishing.
- Seyyed, Qutb, (1425 AH), in the shadows of the Qur'an, Beirut: Dar al-Sharrooq School
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad Ibrahim, (1340), treatise on three principles, edited by Hossein Nasr, Tehran: Tehran University Press.
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad Ibrahim, (1361), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Qom: Bidar Publications.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad Ibrahim, (1381), Kasr Asnam al-Jahiliyyah, compiler; Mohsen Jahangiri, Tehran: Islamic Wisdom Foundation.



- Tabari, Muhammad bin Jarir, (1412 AH), Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1387), Majma al-Bayan fi Ta'awil Ai al-Qur'an, translated by: Ali Karmi, Tehran: Farahani Publications.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1374), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, translated by: Mohammad Baqer Mousavi, Qom: Publications of the College of Teachers.
- Tareehi, Fakhreddin, (1375), Majma Al-Bahrin and Tahir Al-Nanirin, Tehran: Mortazavi Publishing.
- Tusi, Muhammad bin Hassan, (1389), al-Tabbyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Islamiyyah.
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar, (1407 AH), Al-Kashshaf on the facts of Ghawamaz al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۲۹۷-۳۱۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244461.3766



20.1001.1.20083211.1402.17.1.12.1

## واکاوی نقش دینی و تاریخی دارالتقریب در اتحاد مذاهب اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

محدثه تقوای نخجیری\*

سیدتقی کبیری\*\*

فاطمه خلیلی\*\*\*

### چکیده

تقریب مذاهب اسلامی اندیشه‌ای است که در پی نزدیک کردن پیروان مذاهب اسلامی به همدیگر است. در طول تاریخ اسلام تلاشهای بسیاری با هدف ایجاد فضای گفتگو و مناظره علمی جهت کاهش تنش بین ادیان و مذاهب و رفع شبهات صورت گرفته است، ولیکن به دلیل تعصب، جهالت و توطئه دشمنان اسلام، جریان تقریب مذاهب همواره با کارشکنی‌هایی روبرو شده و در مواردی از مسیر خود منحرف گشته است. با توجه به اهمیت دارالتقریب در ایجاد وفاق مسلمانان عصر حاضر، در این پژوهش کوشش شده با روش مروری - توصیفی، سیر تحولات فکری و ساختاری ایجاد دارالتقریب در مجامع اسلامی را گزارش نموده و برخی از مهمترین اقدامات صورت گرفته در این زمینه بیان شود. چگونگی تأسیس دارالتقریب در دانشگاه الازهر مصر، معرفی افراد شاخص در زمینه تقریب مذاهب اسلامی، زمینه‌های برگزاری مجمع جهانی تقریب و برپایی کنفرانس وحدت اسلامی، معرفی آثار نگاشته شده در این زمینه و صدور فتوای حرم اهانت به مقدسات دیگر مذاهب از جمله مباحث این پژوهش است.

### واژگان کلیدی

دارالتقریب، مجامع اسلامی، وحدت اسلامی، شیخ شلتوت، مقدسات مذاهب.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

mo.nakh1402@gmail.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده

kabiri.stk@gmail.com

مستول)

\*\*\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Fkhalili57@yahoo.com

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

## طرح مسئله

تقریب مذاهب اسلامی به معنای ترویج فرهنگ گفت و گوی صحیح و سازنده بر اساس اصول و مبانی مشترک با هدف درک یکدیگر و دستیابی به رشد علمی و مذهبی است. بنابراین مذاهب اسلامی می توانند ضمن پایبندی به مبانی و دیدگاه های خود در سایه تعامل منطقی و گفتگوی علمی یکدیگر را درک کنند. راز تقریب مذاهب در گفت و گوی مذاهب نهفته است (فخلعی، ۱۳۸۷ش، صص ۲۱-۲۰) اما علت مخالفت در درون جوامع اسلامی که مانع پیشرفت تقریب در اعصار گذشته شد این بود که گمان می کردند هدف از تأسیس دارالتقریب ها دست شستن از عقاید اساسی مذهبشان و انفعال در برابر سایر مذاهب است.

عامل اختلاف دیگر، بدفهمی حدیث افتراق (منسوب به پیامبر) بود که فرمودند: همانا امت من بعد از من به هفتاد و دو فرقه پراکنده می شوند و از بین اینها تنها یک فرقه نجات می یابد. در حالی در قرآن آمده: «مَنْ أَلْدَيْنَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (روم: ۳۲)؛ از آنان که دین خود را متفرق و پراکنده ساختند و فرقه فرقه شدند و هر گروهی به آنچه دارند، دلشادند. طبیعی است که هر فرقه ای خود را ناجیه و پیروز میدان می دانند و همین تفکر منجر به تشدید اختلاف و فاصله بین فرق اسلامی گردید. در حالی که منظور پیامبر(ص) اتحاد مسلمانان در زیر پرچم اسلام و پرهیز از فرقه فرقه شدن بوده است.

در قرآن کریم نیز بارها به نقش تفرقه در پیروزی دشمنان بر مسلمانان تأکید شده است؛ مثلاً خدای متعال علت شکست مسلمانان در جنگ احد را اختلاف افتادن میان مسلمان خوانده: «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّوهُم بِأُذُنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۲۵)؛ همانا خداوند وعده خود به شما راست فرمود هنگامی که دشمنان را به اذن او از بین می بردید تا آن گاه که کوتاهی کردید و در کار اختلاف نمودید.

## پیشینه تحقیق

با وجود سابقه دیرین تقریب در مذاهب که ابتدا در سیره معصومین(ع) بروز و نضح یافت، در پژوهش های دانشگاهی متأخر به شکل علمی در قالب پیشینه، ماهیت و راهکارهای تقریب مذاهب و ادیان، پایان نامه، مقالات و کتاب های بسیاری منتشر شده است که به چند مورد از آنها اشاره می شود:

بی آزار شیرازی نخستین بار با جمع آوری مقالات برگزیده بیست تن از رجال تقریب در کتاب «همبستگی مذاهب اسلامی: مقالات دارالتقریب قاهره» (۱۳۵۷ش) تلاش کرده تا درباره پیدایش تقریب و رجال آن، هدف تقریب، راه و روش تقریب و گزارش بخشی از اقدامات تاریخی دارالتقریب سخن به میان آورد. پس از او فخعلی در کتاب «آشنایی با تقریب مذاهب اسلامی» (۱۳۸۷ش) با منابع نقلی و اسناد در پی پاسخگویی به پرسش های از قبیل: مقصود از تقریب مذاهب اسلامی چیست؟ آیا تقریب مذاهب اسلامی ممکن و جایز است؟ فرقه ناجیه چه کسانی هستند؟ اصول و مبانی تقریب چیست؟ موانع تقریب کدام است؟ حج چه نقشی در تقریب مذاهب اسلامی دارد؟ برآمده و در پایان پس از بررسی نقش تقریب مذاهب اسلامی و پیدایش آن در اسلام، به اختلافات اساسی در رفتارهای انبوه زائران و حاضران در سرزمین وحی می پردازد و به این نتیجه می رسد که بسیاری از مسلمانان در باور به حقیقت وحی و اسلام هم سویند و به سوی یک قبله نماز و برگردنماد توحید به یک سمت می چرخند و کتابی مشترک به نام قرآن دارند، ولیکن در انبوهی از مسائل اسلامی سلوک یکسان ندارند.

علیجانی نیز در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «طراحی مرکز تقریب مذاهب اسلامی شهر قم» (۱۳۹۱ش) با مشاهده معماری اسلامی در شهر قم و سایر کشورها در پی اثبات این فرضیه برآمده است که معماری اسلامی نقش مهمی در تقریب مذاهب و همگرایی اسلامی دارد. تلاش علمی وی در این زمینه ستودنی است. زمانی نیز در کتاب «مبانی علمی وحدت و تقریب مذاهب اسلامی» (۱۳۹۴)، مجموعه ای از سلسله نشست های علمی مرکز تخصصی ائمه اطهار (ع) را گردآوری کرده است. در این کتاب ابتدا تنوع مخاطبان در چهار گروه اصلی معرفی شده اند و حاکمیت قانون الهی بررسی و سپس برداشت های گوناگون از وحدت و تقریب عنوان گردیده و در ادامه تعریف صحیحی از وحدت و مبانی وحدت اسلامی مطرح می شود.

ذاکری در کتاب «ضرورت تعامل علمای جهان اسلام و اجتناب از لعن و تکفیر» (۱۳۹۵ش) به مبحث تکفیر و ریشه آن و آثار ناگواری که در گذشته و حال با انگیزه های مختلف داشته پرداخته و راه حل هایی برای جلوگیری از آن ارائه و بر حفظ خون مسلمانان و احترام به مقدسات پیروان مذاهب مختلف تأکید کرده است. سیره معصومان در وحدت و همکاری با اهل سنت و نماز با آنان برای حفظ اسلام، تعامل علمای جهان اسلام در زمینه های فرهنگی و آموزشی و اجازه نقل حدیث و کتاب از موضوعات دیگری است که در این کتاب به آن پرداخته است.

سند بحرانی و عناد عبادی نیز در کتاب «نگاهی دیگر به وحدت و تقریب: بررسی فقهی - کلامی» (۱۳۹۷ش) جنبه های گوناگون وحدت و تقریب را بر اساس آموزه های فقهی و معارفی در سه فصل نظام وحدت، نظام تقریب و گفتگو و اتحاد، نظام هماهنگ سازی و مطابقت با زمان و مکان مورد بررسی و واکاوی قرار داده است. رهدار نیز در مقاله «آسیب شناسی گفتمان تقریب مذاهب» (۱۴۰۰ش) در پی پاسخ به این پرسش که گفتمان تقریب مذاهب در گام دوم انقلاب اسلامی نیز با همان مختصات پیشین خود کارآمد خواهد بود یا خیر، به این نتیجه رسیده است که گفتمان تقریب زمانی موفق است که بتواند متناسب با الزامات تمدن نوین اسلامی گذشته خود را مورد بازنگری و آسیب شناسی قرار دهد، اما تقلیل گرایی، درک حداقلی از مسأله وحدت و نهایتاً غیرتقریبی بودن حوزه های علمیه جهان اسلام از مهم ترین آسیب های گفتمان تقریب مذاهب می باشند که لازم است در گام دوم انقلاب اسلامی اصلاح گردند.

### ۱. پیشینه بحث از تقریب مذاهب اسلامی

غرب برای بلوکه کردن روابط بین دول اسلامی و سایر ادیان اقدامات تفرقه افکنانه زیادی با اهداف استعماری و سودجویانه انجام داده است. بدیهی است با توجه به اقدامات غرب؛ به ویژه آمریکا برای تفرقه افکنی بین مسلمانان و ایجاد اسلام هراسی در جهان مسلمانان باید هشیارتر از پیش باشند. یکی از اقدامات آمریکا در جلوگیری از تقریب مسلمانان مرز بندی غرب آسیا تا شمال آفریقا با نام خاورمیانه بوده است؛ خاورمیانه منطقه ای در غرب آسیا و شمال آفریقا است که اولین بار یک آمریکایی به نام «آلفرد تایلر ماهان» مورخ و جغرافی دان وابسته به نیروی دریایی آمریکا در سال ۱۹۰۲م این عنوان را بر اساس دیدگاه ژئواستراتژیک برای منطقه بندی جهان نهاد (درایسدل و بلیک، ۱۳۶۹ش، ص ۲۰). قلمرو خاورمیانه بر اساس مرزبندی های جدید شامل: ایران، ترکیه، آذربایجان، ارمنستان، لبنان، اردن، سوریه، عراق، فلسطین، کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس شامل عربستان سعودی، عمان، بحرین، قطر، کویت، امارات متحده عربی، یمن، مصر و لیبی است.

در منطقه خاورمیانه گروه های فرهنگی و نژادی گوناگونی مثل ایرانیان، آشوری ها، آذربایجانی ها، ترک های آناتولی، کردها، عرب ها، افغان ها و بربرها را در خود جای داده است. زبان های اصلی این منطقه عبارت اند از: فارسی، ترکی آذربایجانی، کردی، لری، بلوچی، آشوری،

ترکی استانبولی، عبری و عربی، اردو و پشتو. این منطقه که در نقشه نیز هویداست، از تلاقی قاره های آسیا، اروپا و آفریقا و در امتداد دریای مدیترانه و دریای سرخ به وجود آمده است. خاورمیانه گهواره ای از انواع اولین تمدن ها در جهان است و سرزمینی است که در آن چهار دین زرتشت، مسیحیت، یهودیت و اسلام به وجود آمده و زادگاه بیشتر پیامبران بوده است و همچنین یکی از مذهبی ترین مناطق جهان است. بیشترین جمعیت خاورمیانه را مسلمانان تشکیل می دهند. منطقه خاورمیانه به دلیل اهمیت ژئوپولتیکی خود از گذشته تاکنون همواره کانون توجه دولت های بیگانه و استعمارگر بوده است؛ مثلاً تنگه بسفر، داردانل، کانال سوئز، تنگه هرمز، باب المندب دروازه های ورود به خاورمیانه و شمال آفریقا هستند (معین الدینی، ۱۳۸۶ش، ص ۶۲).

از همین روست که کشورهای ابرقدرت برای مبارزه با جهان اسلام با تربیت کردن تکفیری ها و داعشی ها در تلاش اند تا ضمن دستیابی به نفت این منطقه، به بهانه اختلاف مذهبی و فرقه ای مسلمانان را از بین ببرند. در قرن بیستم منازعه اعراب و اسرائیل منجر به رقابت تسلیحاتی در این منطقه شد؛ زیرا اسرائیل با اشغال فلسطین بین کشورهای عربی شکاف ایجاد کرد و در پی آن جنگ هایی در مصر، یمن، سوریه، افغانستان، ایران و.. شکل گرفت. در واقع این مرزبندی سیاسی دو هدف شوم را در پی داشت:

۱. تجمع مذاهب اسلامی در یک جا با هدف تحریم اقتصادی، بازدارندگی، خلع سلاح، به دست گرفتن بازار نفت آنان براساس تغییر قیمت پول بین المللی و یا تهدید کشورها از همکاری در خرید کالا از کشورهای اسلامی؛
۲. اشاعه جنبش ملی گرایی و جدا نگریستن دین از سیاست و ملیت با هدف نفرت زایی بین ادیان و فرقه های مذهبی جهت نفوذ نیروهای تحت آموزش خود برای اشغال کشورهای مسلمان و مداخله در امور داخلی آنان.

آمریکا بعد از ۱۱ سپتامبر و نابودی برج های دوقلو، طرح خاورمیانه بزرگ را به عنوان استراتژی بلندمدت خود مطرح کرد. هدف این طرح تغییر ماهیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کل منطقه از طریق پیوند دادن بین آمریکا، اروپا و خاورمیانه حول تحمیل مجموعه ای از تعهدات با هدف حمایت از اسرائیل و تأمین امنیت اقتصادی این رژیم بود تا برای عوام فریبی روابطی حسنه بین کشورهای خاورمیانه و اسرائیل برقرار و خود را مدافع حقوق آنان و مبارز علیه تروریسم جا بزند؛ لذا در نوامبر ۲۰۰۳م ایالات متحده با دادن طرح خاورمیانه بزرگ قصد داشت

تا کشورهای عربی منطقه خاورمیانه، ترکیه، ایران، پاکستان، قفقاز و رژیم اسرائیل را در یک نظام اقتصادی آزاد به بلوکی با محوریت اسرائیل تبدیل کند و با تبدیل این کشورها به عرصه منازعات قومی و مذهبی کشورهای کوچکی به وجود آورد؛ مثلاً پخش بودن کردها در ایران، عراق، ترکیه و سوریه و تشکیل کشوری جدید به نام کشورکردستان یکی از همین منازعات از دیرباز بوده است یا تجمع ترک ها در یک منطقه و تأسیس کشور ترکستان که با شعارهای پوپولیستی و تظاهر به دموکراسی در بین ملت و دولت آشوب ایجاد کردند.

خوشبختانه با شکست سخت اسرائیل در جنگ ۳۳ روزه لبنان در سال ۲۰۰۶م این طرح شوم آمریکایی - اسرائیلی شکست خورد؛ زیرا آمریکا و اسرائیل با حمایت ایران از کشورهای عربی مواجه شدند. هر چند سران برخی از کشورهای عربی با کمک های خائنه در پی همدستی با دشمنان اسلام بودند (طباطبایی و سیفی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۵۸).

## ۲. سیر تطور شکل گیری دارالتقریب های مذاهب اسلامی

نخستین بار خلیفه دوم عباسی به نام منصور با تأسیس دارالتقریب و اعلام کتاب مالک بن انس به عنوان تنها منبع رسمی و مشروع در جامعه اسلامی پرداخت که البته این کار با مخالفت مالک روبرو شد (طبری، ۱۳۹۴ش، ص ۶۶۰). پس از آن در زمان هارون الرشید مرکزی به نام «دارالحکمه» تأسیس شد و کتب فراوانی از تمام نقاط مختلف دنیا جمع آوری گردید و کتب زیادی از زبان رومی، فارسی، یونانی، هندی و ... به عربی ترجمه شد. بدین وسیله، دو فرهنگ اسلامی و غیر اسلامی به تعامل و داد و ستد پرداختند. مأمون، خلیفه عباسی نیز پس از هارون الرشید به ترجمه کتاب های غیرعربی به عربی اهتمام گسترده نشان داد (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۲). در زمان مأمون هم جلسات آزاداندیشی ادیان و مذاهب برگزار می شد که حمایت مأمون از معتزله این جلسات را بی نتیجه کرد (صعیدی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۸).

در زمان نادر شاه طی مجلسی که در ۱۱۴۸ با حضور نمایندگان تمام طبقات ایران در دشت مغان برگزار شد، نادر شرط پذیرفتن سلطنت را ترک سب سه خلیفه اول و احتساب مذهب شیعه جعفری، به عنوان مذهب پنجم در کنار مذاهب چهارگانه اهل سنت، اعلام کرد و نمایندگان به عثمانی فرستاد و همکاری آنان را در این امر خواستار شد. وی برای وحدت شیعه و سنی تلاش نمود و در ۱۱۵۶ پیشنهاد کرد که علمای برجسته شیعه و شیخ الاسلام عثمانی، عبدالله سویدی، مجلس بحث و گفتگویی در بغداد تشکیل دهند، اما با مخالفت علمای شیعه و

کارشکنی و بدگمانی شیخ الاسلام عثمانی این اقدام بی نتیجه ماند (محیط طباطبائی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۷۴).

سید جمال الدین اسدآبادی نیز در اوایل قرن ۱۴ هجری قمری، موضوع اتحاد اسلام را در مقالاتش در مجله عربی زبان عروه الوثقی، مطرح و اندیشه های خود را با استفاده از حمایت مسئولان کشورهای اسلامی تشریح کرد. با تعطیلی عروه الوثقی، این موضوع مدتی مسکوت ماند و با دعوت سلطان عبدالحمید دوم عثمانی از سیدجمال الدین فعالیت در راه تحقق اتحاد اسلام دوباره مطرح شد، اما به سبب بروز مخالفت ها و مبهم بودن اغراض عبدالحمید این امر تحقق نیافت. پس از تعطیلی عروه الوثقی نخستین جمعیت تقرب بین ادیان در سال ۱۳۰۳ تشکیل شد. محمد عبده به بیروت رفت و با همکاری کسانی چون ابوتراب ساوجی، خادم سیدجمال الدین اسدآبادی و میرزا محمدباقر بواناتی، مترجم انگلیسی عروه الوثقی «جمعیت التقرب بین اهل الاسلام و اهل الكتاب» را تأسیس کرد که بعدها اشخاصی از ایران و عثمانی و انگلیس و هندوستان به آن پیوستند ولیکن مدت فعالیت این جمعیت کوتاه بود (محیط طباطبائی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۸۷).

در سال ۱۳۱۷ شمسی یک روحانی ایرانی به نام محمدتقی قمی از ایران به مصر مهاجرت کرد و در قاهره «دارالتقرب بین المذاهب الاسلامیه» را تشکیل داد که مهمترین اقدام در راه تقرب علمی بود. او خود به عنوان دبیر کل مادام العمر این جمعیت برگزیده شد، اما جنگ جهانی دوم در سال های ۱۹۳۹ - ۱۹۴۵ در روند کار جمعیت خلل ایجاد کرد و قمی از مصر خارج شد، ولی در سال ۱۳۲۵ شمسی به مصر بازگشت و کار خود را از سر گرفت (قمی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۹۰). دارالتقرب مصر به تدریج محل گردهمایی دانشمندان و روحانیان شیعه و سنی شد و کسانی چون محمد علی علوبه پاشا دانشمند و رئیس جمهور مصر و رئیس مذهب حنفی، رئیس مذهب مالکی، رئیس جمعیت اخوان المسلمین و نماینده شیعیان زیدیه یمن عضو این جمعیت شدند. دارالتقرب مصر گاه از حمایت رهبران سیاسی کشورهای اسلامی نیز برخوردار می شد (جوذکی و تیرائیان، ۱۳۷۶ش، ص ۳۵۹).

مهمترین دستاورد دارالتقرب پی ریزی راه های عملی اتحاد مسلمانان بود. در مجله رساله الاسلام که از سال ۱۳۲۸ تا سال ۱۳۵۱ شمسی به تناوب فعالیت می کرد، دیدگاه ها و راه حل های علمای برجسته اسلامی در این باره به چاپ می رسید. در این مقالات تحقیقی، نویسندگان شیعه



و سنی می‌کوشیدند با ارائه مشترکات شیعیان و اهل سنت و تبیین جوهر اصلی دین، به هدف خود دست یابند (مغنیه، ۱۳۷۵ش، ص ۱۵۱).

بحث درباره اجتهاد و نقش آن در پیدایی مذاهب گوناگون اسلامی و تأثیر رهیافت‌های مختلف تفسیری و حدیثی و غیره بر آن، در نهایت به پیدایی فقه مقارن تطبیقی انجامید (کاشف الغطاء، ۱۳۱۷ق، ص ۲۴۳). صدور حکم شیخ محمود شلتوت از مؤسسان دارالتقريب بين المذاهب الاسلاميه و از رؤسای دانشگاه الازهر مصر که در هفدهم ربیع الاول ۱۳۷۸ قمری فتوایی مبنی بر جواز پیروی از مذهب شیعه امامیه همانند چهار مذهب فقهی اهل سنت، بزرگترین اقدام عملی در راه تقرب به شمار می‌آید. همبستگی مذاهب اسلامی، نشر مقالات و کتب متعدد، برای تنزیه شیعیان از برخی اتهامات ناروا و نشان دادن چهره‌ای صحیح از مذهب شیعه، از دیگر اقدامات دارالتقريب بود؛ زیرا ایرادات اهل سنت به برخی اعتقادات شیعه، شامل: عصمت، بداء، مقامات ائمه شیعه، شفاعت، علم غیب امام یا نسبت دادن تحریف قرآن به شیعه و جز آن بود (مغنیه، ۱۳۷۴ش، ص ۳۸۱).

کتاب‌های الحج علی المذاهب، المختصر النافع، و تذکره الفقهاء، وسائل الشیعه کتب حدیثی و از مهمترین مآخذ فقه شیعه و حدیث الثقلین به همین منظور چاپ شد. علاوه بر آن، با توجه به جایگاه تفسیر در علوم اسلامی، تفسیر مجمع البیان طبرسی از تفاسیر شیعه و تفسیر شلتوت از تفاسیر اهل سنت به چاپ رسید (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۷ش، ص ۳۳۲).

وهابیون از این اقدامات دارالتقريب انتقاد کردند و آن را طرح مؤسسه شیعی دارالتقريب برای تغییر دادن مذهب تسنن به تشیع قلمداد نمودند. موانع سیاسی؛ به ویژه تفرقه افکنی‌های آشکار و پنهان دولت‌های استعماری غربی و بدفهمی عمومی از اقدامات دارالتقريب و هدف آن، مانعی دیگر بر سر راه تقرب بود و با آنکه این جمعیت، اصول و مواضعش را اعلام کرده بود، عده‌ای همواره هدف آن را سنی کردن شیعیان یا شیعه کردن سنیان می‌دانستند. این موانع سبب شد که به تدریج از فعالیت‌های دارالتقريب کاسته شود. سرانجام شیخ محمدتقی قمی مصر را به قصد پاریس ترک کرد و در سال ۱۳۶۹ش در همانجا درگذشت. در دهه ۱۳۷۰ش بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی با همکاری مجمع التقريب بين المذاهب الاسلاميه دوره کامل آن را چاپ کرد. برخی نیز گزیده‌ای از مقالات آن را به صورت کتاب منتشر کردند، از جمله محمد محمد المدنی با کتاب «دعوة التقريب من خلال رسالة الاسلام» که در سال ۱۹۶۶ میلادی در قاهره منتشر شد.

جمهوری اسلامی ایران نیز از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ تاکنون به وحدت و تقریب مسلمانان و پیشگیری از هر اقدام تفرقه‌انگیز توجهی ویژه کرده است؛ مجمع تقریب بین مذاهب اسلامی از ۱۳۷۱ شمسی فعالیت خود را به منظور ایجاد روح وحدت اسلامی در میان ملل مسلمان آغاز و آثار اندیشمندان اسلامی را منتشر کرد. این مجمع عهده دار تلاش‌های تقریبی در جهان اسلام است و همه ساله با شرکت اندیشمندان اسلامی در ایران یا دیگر کشورهای اسلامی همایش‌های وحدت بر گزار می‌کند. مجله رساله‌التقریب به زبان عربی چاپ تهران بیان می‌دارد. جدال‌ها و تعصبات از موانع مهم تقریب مذاهب بوده است. جمهوری اسلامی ایران برای رفع بدبینی‌ها و تحریف‌ها و تهمت‌ها اقدامات گوناگونی کرده مثل اعلان ۱۲ تا ۱۷ ربیع الاول هر سال مصادف با ایام ولادت پیامبر اسلام (ص) به عنوان هفته وحدت اسلامی و اهتمام وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در جلوگیری از نشر کتاب‌های تفرقه‌آمیز (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۷ش، ص ۵۷). همچنین صدور فتوای امام خمینی (ره) مبنی بر لزوم برگزاری نماز جماعت شیعیان همراه با سایر مسلمانان در مراسم حج و تأسیس دانشگاه مذاهب اسلامی در تهران که در آن فقه جعفری، زیدی، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و اباضی تدریس می‌شود.

برگزاری سمپوزیوم تحقیقات علمی اسلامی در استانبول نیز اقدامی دیگر در راستای تقریب مذاهب اسلامی بوده است. در این سمپوزیوم، محققان سنی و شیعه شرکت می‌کنند و به زعم اندیشمندان، این اقدام تأثیر گسترده‌ای در شناساندن چهره علمی و صحیح تشیع دارد. کتاب‌های استدلالی و احتجاجی‌عالمانی چون کاشف الغطاء، شرف الدین، سیدمحسن امین، علامه امینی و دیگران نیز تأثیر ارزنده‌ای در راه رسیدن به اهداف مذکور داشته است. تألیف کتاب *الفقه علی المذاهب الخمسه* از محمد جواد مغنیه و *دروس فی الفقه المقارن* از محمدابراهیم جناتی، *المراجعات* شرف الدین هر سه در زمینه فقه تطبیقی و معرفی مواضع و مبانی اعتقاد شیعی از جمله اقدامات مؤثر این سمپوزیوم بوده است. ترویج فرهنگ و اخلاق تقریب، محور قرار دادن قرآن به عنوان متنی قطعی و مسلم برای همه مسلمانان، جدا کردن مواضع سیاسی و فکری از احکام فقهی و نیز جدا کردن احکام فقهی از مواضع اعتقادی، گسترش و تعمیق مباحثات فقهی و کلامی و تفسیری و حدیثی، همراه با تضارب آرا و افکار در محیطی آرام و به دور از تشنجات حاصل از دخالت مغرضان، در تحقق تقریب بین مذاهب اسلامی تأثیر بسیار داشته است.

### ۳. لزوم تقرب بین ادیان و مذاهب از نگاه قرآن کریم

قرآن کریم برای تبادل نظر و گفتگو به منظور تأمین همزیستی مسالمت آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب، اصول و شیوه‌هایی را آموزش داده است تا در سایه آن بتوانند در جامعه با صلح و آرامش زندگی کنند. در این اندیشه مقدس، پیروان ادیان الهی باید به حقوق یکدیگر احترام بگذارند و از دشمنی با هم و بهانه‌گیری از یکدیگر بر حذر باشند. قرآن کریم همه ادیانی را که منشأ آسمانی دارند، مورد تأیید قرار می‌دهد و بر توحیدی بودن آنها صحنه می‌گذارد. تا جایی که در آیاتی ادیان آسمانی را در کنار هم قرار می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَقْوَاهُمْ... وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ...» (توبه: ۱۱۱)؛ خداوند از مؤمنان جان‌ها، و اموالشان را خریداری کرده که در برابرش بهشت برای آنان باشد و در راه خدا پیکار می‌کنند و کشته می‌شوند و این وعده حقی است بر او که در تورات، انجیل و قرآن ذکر فرموده.

در تفسیر منابع شیعه چنین آمده است که دنیا، بازار است و مردم در آن معامله‌گر. فروشنده، مردم‌اند و خریدار خداوند. متاع معامله، مال و جان است و بهای معامله بهشت. اگر به خدا بفروشند، سراسر سود و اگر به دیگری بفروشند، یکسره خسارت است. معامله با خدا چند امتیاز دارد: (۱) خود ما و توان‌دارایی ما از اوست، سزاوار نیست که به جز او بدهیم؛ (۲) خداوند، اندک را هم می‌خرد؛ (۳) عیوب جنس را اصلاح می‌کند و رسوا نمی‌سازد؛ (۴) به بهای بهشت می‌خرد. خداوند در خریدن وارد مزایده می‌شود و نرخ را پیشنهاد می‌کند که فروختن به غیر او احمقانه و خسارت است (قرائتی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۸).

در تفسیر منابع اهل سنت نیز آمده است که عده‌ای گفته‌اند: چون کشتن و کشته شدن یاد شده است پس این معامله مختص به جنگ و کشتار است و بعضی گفته‌اند هرگونه جهاد و کوشش در راه خدا جزء این معامله است. در جهت نزول آیه نقل شد که عبدالله بن رواحه از پیغمبر (ص) پذیرفت آنچه وسیله نگاهداری خودشان هست برای پیغمبر به کار برند و این منحصر به جنگ نیست و به وسائل دیگر هم فراهم می‌شود زیرا نفس جوهری است شریف که نابودی آن جایز نیست مگر با زشتی صفات آن پس اگر بشود این جوهر نفیس را حفظ کنیم به وسیله پاکی از صفات بد البته برتر است (فخر رازی، بی تا، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

در میان ملت‌ها و ادیان و مذاهب به وفور دیده شده است که منشأ اکثر اختلافات و تنازعات مذهبی، عدم علم و آگاهی است. شخصی که به امری علم ندارد، نمی‌تواند درباره آن به درستی بیندیشد و اندیشه خویش را در معرض آرای دیگران قرار دهد. از این رو، اسلام از

اینکه اشخاص بر گمان‌ها، احتمالات و اجتهادات اعتماد کنند، نهی کرده و در آیات متعدد قرآن کریم صراحتاً به آن اشاره دارد و پیروان خود را دستور می‌دهد که هرگز از جاده علم بیرون نروند و از ظن و شک پیروی نکنند و هرچه را می‌شنوند، می‌بینند یا به فکرشان خطور می‌کند، بی‌تأمل نپذیرند که مسئول آن خواهند بود: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)؛ چیزی را که به آن علم نداری پیروی نکن؛ زیرا گوش و چشم و دل، از همه شان بازپرسی خواهد شد.

#### ۴. وجوه اختلاف و موانع تقریب در مذاهب اسلامی

بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) و واقعه سقیفه بنی ساعده، عده‌ای امامت امام علی (ع) را انکار کردند و زمینه تفرقه بین مسلمانان از همان جا ایجاد شد و امت اسلامی به مذاهب و فرق متعددی منشعب شد، به گونه‌ای که افرادی که معتقد به ولایت امیرالمومنین (ع) بودند و ایشان را به عنوان ولی امر مسلمین بعد از رسول اکرم (ص) در یوم الانذار و واقعه غدیر و... می‌دانستند، شیعه خوانده شدند و عده‌ای که با این ولایت مخالفت کرده و امام علی (ع) را تنها خلیفه چهارم مسلمانان خوانده‌اند، اهل سنت نام گرفتند (ثواقب، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴). همچنین با مسلمان شدن عالمان یهودی که با آنان کعب الاحبار می‌گفتند، با آوردن تفاسیر خود در متون اسلامی، عقاید خود را در تفسیر قرآن و حدیث وارد کردند و در برخورد با آیات متشابه مسلمانان اهل تسنن گاه راه آنان را در پیش گرفتند. و بر همین اساس برداشت‌های متعددی بین فرقه‌های اسلامی پدید آمد.

خداوند متعال در آیه هفتم سوره آل عمران، آیات قرآن را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم کرده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ او کسی است که این کتاب را بر تو نازل کرد که قسمتی از آن آیات محکم است که اساس این کتاب می‌باشد و قسمتی از آن متشابه است، اما آنهایی که در قلب‌هایشان انحراف است به دنبال متشابهات می‌روند تا فتنه‌انگیزی کنند، در حالی که تفسیر آیات متشابه را بجز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند. آنها می‌گویند: ما به همه آن ایمان آوردیم، همه از طرف پروردگار ماست و جز صاحبان عقل متذکر نمی‌شوند (آل عمران: ۷).

در کتاب های مقدس آیین یهود هم آیات متشابه وجود داشته است و آنان برای خداوند ویژگی های جسمانی قائل بودند که همین تفکر در متون فقه اهل تسنن هم راه یافته است. البته ابن میمون دانشمند یهودی در تفسیر عهد عتیق با بررسی کلمات دو پهلو به این نتیجه رسید که آن دسته از کلماتی که به صورت مشترک میان خدا و انسان به کار می‌روند تنها به صورت مشترک لفظی استفاده می‌شوند چرا که هیچ سنخیتی میان خدا و مخلوقات وجود ندارد (محمودی و دیگران، ۱۳۹۷ش، ص ۹۱). عده ای با تکیه بر این قسمت از آیه که می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) خود را راسخون در علم معرفی کردند و با بی توجهی به خاندان وحی و آیات محکم در قرآن فرقه های جدیدی را به وجود آوردند. از دل فرقه های مذاهب خمسه از قبیل: حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و امامیه، مکتب های کلامی مثل معتزله، اشاعره و اهل حدیث نیز شکل گرفت که روی تفسیر آیات متشابه، قاعده جبر و اختیار، کیفیت صفات خدای متعال، قدیم یا جدید بودن قرآن، تعیین راسخون در علم، زمان ظهور منجی عالم (عج) با هم اختلاف پیدا کردند. با همه این اختلاف ها، مذاهب خمسه در مرجعیت قرآن و سنت به عنوان مصادر استخراج و استنباط احکام فقهی با یکدیگر مشترک اند که جدول زیر گویای نقاط مشترک فرقه های اسلامی در استنباط احکام فقهی است:

جدول شماره ۱: مصادر فقهی مذاهب خمسه

مذاهب فقهی	مصادر استخراج فقه
حنفی	قرآن، سنت، قول صحابه، قیاس، استحسان، اجماع و عرف (۷ مورد)
مالکی	قرآن، سنت، عمل اهل مدینه، فتوای صحابه، قیاس، مصالح مرسله، اجماع و استحسان (۸ مورد)
حنبلی	قرآن، سنت، قول صحابه و فقها، قیاس، اجماع، مصالح مرسله و سدالذرائع (۷ مورد)
شافعی	قرآن، سنت، اجماع، قیاس، خبر واحد (۵ مورد)
امامیه	قرآن، سنت، عقل و اجماع (۴ مورد)

«قیاس» از اصطلاحات علم منطق و استدلالی منطقی است که از کل به جزء می‌رسد و اگر مقدمات آن درست باشد، نتیجه درستی حاصل می‌شود. «استحسان» نیز از روش های حنفیان

در استنباط احکام فقهی است که دربارهٔ یک مسئله شرعی بنا به مصلحت خاصی از قیاس یا قاعده کلی صرف نظر کرده و حکمی مخالف آن پیدا می‌کنند. «اجماع» هم رأیی و اتفاق نظر مجتهدان مسلمان بر حکمی شرعی است. «مصالح مرسله» نیز مصالحتی است که شارع مقدس آن را معتبر می‌داند و فاقد نص شرعی است. «سد ذرائع» هم از اصول فقه مالکی و حنبلی است و به معنای جلوگیری از مقدماتی است که منجر به فعل حرام می‌گردد که مورد پذیرش همه مذاهب اهل تسنن و تشیع نیست.

بر اساس جدول بالا، در بین اهل سنت منابع استخراج احکام فقهی گاه حدود دو برابر منابع فقهی اهل تشیع است که کار استخراج احکام و تفسیر آن را برایشان دشوارتر می‌سازد، از بین مذاهب اسلامی، فقه شافعی به امامیه نزدیک تر است با این تفاوت که شیعه قیاس را در فقه جایز نمی‌داند. همهٔ مذاهب فقهی اسلامی در سه چیز؛ یعنی قرآن، سنت و اجماع مشترکند و همین مرزهای مشترک می‌تواند زمینهٔ تعاملات بیشتر را در مجامع اسلامی فراهم سازد و عرصهٔ اجتهاد را باز نگه دارد زیرا اجتهاد علمی توقیفی نیست.

امام خمینی (ره) برای تقریب مذاهب اسلامی فتوای برگزاری نماز جماعت مشترک بین شیعیان و اهل تسنن را صادر کردند. در مناسک حج نیز که میلیون ها زائر خانهٔ خدا دور هم و مقابل یک قبلهٔ واحد جمع می‌شوند، فرصت مناسبی برای پیوند قلبی، گفتگو با مذاهب فقهی اهل سنت فراهم می‌شود. در مسیر پیاده روی اربعین با رعایت احترام و موازین اخلاقی، با اجرای نمایش رشادتهای اهل بیت (ع) در پاسداشت دین اسلام، خواندن اشعار آیینی در خصوص منجی عالم (عج)، ترک دشنام و لعن و نفرین و... می‌تواند به تقریب بین الادیانی کمک نماید.

##### ۵. نقش دارالتقرب در کاهش تنش‌های عقیدتی - سیاسی مذاهب اسلامی

عقد اخوت، وحدت مسلمانان و تشکیل امت واحده اسلامی ریشه در قرآن، سنت نبوی و سیرهٔ ائمه اطهار دارد. استقبال رسول اکرم (ص) در مسجد و سایر مکان ها برای پاسخ به پرسش های پیروان ادیان مختلف دربارهٔ مباحث توحیدی و احکام الهی، مشاوره گرفتن عمر بن خطاب از امام علی (ع) در اداره حکومت، دعای امام سجاد (ع) برای اهل ثغور در صحیفه سجادیه، کمک امام باقر (ع) به دولت اموی در ایجاد سکه رایج اسلامی، علم اندوزی مباحث فقهی از محضر ائمه اطهار و نقل حدیث به گونه ای که بیش از ده هزار روایت در کتب مهم اهل سنت از اهل بیت (ع) نقل شده است، همگی گواهی بر تقریب مذاهب اسلامی دارد. حتی برخی از پیشوایان

مذاهب اهل سنت مثل ابوحنیفه و مالک بن انس از شاگردان امام باقر(ع) و امام صادق (ع) بوده اند و به شاگردی در محضر آن دو امام افتخار می‌کردند. از این رو برخی در مقام تسامح اهل سنت را «اهل تسنن دوازده امامی» خوانده اند (جعفریان، ۱۳۹۱ش، ص ۲۲۸).

در عصر عباسی، با شدت گرفتن اختلاف اهل تسنن و تشیع و فرقه فرقه شدن اهل تسنن، منصور عباسی (۱۳۶ - ۱۵۸ق) تصمیم به تأسیس دارالتقرب گرفت. هر چند این جلسات با محوریت شاهان عباسی از جمله منصور، هارون الرشید و مأمون با اغراض سیاسی و تحمیل عقاید خود در مناظرات بین شیعیان و اهل تسنن یا سایر فرقه‌ها انجام می‌شد، اما طلیعه شکوفایی دارالتقرب در سایر بلاد اسلامی از جمله مصر در قرون بعدی گردید. تأسیس دارالتقرب بین المذاهب الاسلامیه در قاهره توسط شیخ محمد تقی قمی و پیوستن علمای شیعه از قبیل آیت الله حکیم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، ملا صلاح مازندرانی و... که با حمایت آیت الله بروجردی و همکاری ایشان با علمای دانشگاه الأزهر از قبیل شیخ محمود شلتوت، شیخ عبدالمجید سلیم و... و ارتباط گرفتن دانشگاه الأزهر با حوزه علمیه قم منجر به صدور فتوای به رسمیت شناختن تشیع به عنوان یکی از مذاهب اسلامی در کنار مذاهب اربعه اهل سنت از سوی شلتوت گردید (تسخیری، ۱۳۸۴ش، صص ۱۳-۱۶). این همکاری تا بدانجا پیش رفت که در بیروت، نجف و مراکز علمی دیگر جهان اسلام نیز حلقه‌های اتصالی ایجاد شد و برخی کتب شیعه از قبیل مجمع البیان طبرسی و المختصر النافع از محقق حلی در مصر چاپ و تدریس شد.

### نتایج تحقیق

بر اساس یافته‌های پژوهش، بین فرق اسلامی تفاوت‌های جزئی در مسائل فقهی و کلامی وجود دارد که با گفتمان و استنباط عقلی و نقلی اصلاح شدنی است. همچنین اختلاف نظر در بین مذاهب اسلامی و کلامی امری طبیعی است و اگر این اختلاف نظرها از دایره موازین اسلامی خارج نشود، سازنده و منشأ برکات خواهد بود و زمینه را برای استدلال و عدم تقلید کورکورانه فراهم می‌کند. تاکنون اقدامات تقریبی مؤثری برای اتحاد مذاهب اسلامی از سوی دانشگاه الأزهر مصر، ایران و ترکیه انجام شده که عبارت بوده است از:

- صدور فتوای شیخ شلتوت مبنی بر جواز عمل شیعه؛
- اعلان تاریخ ۱۲ تا ۱۷ ربیع الاول به عنوان هفته وحدت از سوی جمهوری اسلامی

ایران؛

- جلوگیری از نشر کتاب های تفرقه آمیز توسط وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛
- صدور فتوای امام خمینی (ره) مبنی بر لزوم برگزاری نماز جماعت شیعیان و اهل سنت در مراسم حج؛
- فتوای حرمت اهانت به مقدسات اهل سنت از سوی آیت الله خامنه ای؛
- برگزاری سالانه کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی در تهران جهت نطق مقالات و بیان دیدگاه ها با حضور اندیشمندان مذاهب اسلامی؛
- تأسیس دانشگاه مذاهب اسلامی در تهران؛
- تألیف و انتشار آثار تقریبی از سوی بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی و...  
بنابراین، مسلمان در سایه همین تعاملات سازنده می توانند معاهدات اقتصادی و سیاسی نیز تنظیم نمایند. در واقع، آنچه دلهای مسلمانان را به هم نزدیک می کند، محوریت قرآن و اهل بیت (ع) و اتصال آنان به امام عصر (عج) به عنوان منجی عالم بشریت برای نجات جهان از استکبار ستمگران خواهد بود.

### کتاب نامه:

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

بی آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۵۷ش)، همبستگی مذاهب اسلامی: مقالات دارالتقرب، قاهره، تهران: امیر کبیر.

تسخیری، محمدعلی (۱۳۸۴ش)، «وحدت اسلامی و تقریب مذاهب»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۳۷، صص ۱۳-۲۰.

ثواب، جهانبخش (۱۳۸۴ش)، «غدیر خم و سقیفه بنی ساعده»، تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۵، صص ۲۳-۱۲.

جعفریان، رسول (۱۳۹۱ش)، حیات فکری - سیاسی امامان شیعه، تهران: انتشارات علم.  
جودکی، حجت اله؛ تبرائیان، صفاءالدین (۱۳۷۶ش)، «جماعت تقریب و دکتر مصدق: گزارشی از یک گفتگوی منتشر نشده»، فصلنامه تاریخ معاصر ایران، شماره ۴، صص ۳۵۷-۳۵۹.



- حسن زاده، سمیرا (۱۴۰۰ش)، «نقش مراکز آموزشی جهان اسلام در تقریب مذاهب اسلامی»، مجموعه مقالات اولین همایش استانی دانشگاه فرهنگیان، صص ۱-۱۳.
- دارابی، بهنام (۱۳۹۰ش)، «تقریب مذاهب اسلامی به مثابه جنبشی اصلاحی»، مجله مطالعات تقریب مذاهب اسلامی، شماره ۲۵، صص ۵-۹.
- درایسدل، آلاسدر؛ هنری، جرالده (۱۳۶۹ش)، جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی امور خارجه.
- ذاکری، علی اکبر (۱۳۹۵ش)، ضرورت تعامل علمای جهان اسلام و اجتناب از لعن و تکفیر، تهران: بوستان کتاب.
- رهدار، احمد (۱۴۰۰ش)، «آسیب شناسی گفتمان تقریب مذاهب»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۹۴، صص ۷-۳۰.
- زمانی، محمد حسن (۱۳۹۴ش)، مبانی علمی وحدت و تقریب مذاهب اسلامی، تهران: برگ فردوس.
- سند بحرانی، محمد؛ عبادی، علی حمود عناد (۱۳۹۷ش)، نگاهی دیگر به وحدت و تقریب: بررسی فقهی - کلامی، ترجمه علی زاهدپور، تهران: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد؛ سیفی، یوسف (۱۳۹۱ش)، «استراتژی کلان آمریکا در خاورمیانه: میدانی برای تعامل قدرت سخت و قدرت نرم»، فصلنامه مطالعات روابط بین الملل، شماره ۹، صص ۱۸۶-۱۵۳.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۴ش)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر.
- علیجانی، حمیدرضا (۱۳۹۱ش)، «طراحی مرکز تقریب مذاهب اسلامی شهر قم»، پایان نامه کارشناسی ارشد، تبریز: دانشگاه هنر اسلامی تبریز.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا)، تفسیر کبیر، قاهره: دارالعلم.
- فخلعی، محمدتقی (۱۳۸۷ش)، آشنایی با تقریب مذاهب اسلامی، تهران: نشر مشعر.
- قزائتی، محسن (۱۳۸۳ش). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- محمدی مزرعه شاهی، مجتبی؛ سالاری، مجتبی؛ انصاری مقدم، مجتبی (۱۳۹۸ش)، «موانع تقریب بین مذاهب اسلامی از منظر امام خامنه ای (مد ظله العالی)»، مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس ملی علوم انسانی و مطالعات مدیریت، صص ۱-۲۳.

محمودی، مریم السادات؛ مجتبابی، فتح اله؛ حاج ابراهیمی، طاهره (۱۳۹۷ش)، «ابن میمون و روش مواجهه با آیات تشبیهی در عهد عتیق»، *جستارهایی در فلسفه و کلام*، شماره ۱۰۰، صص ۱۰۸-۹۱.

محیط طباطبایی، سید محمد (۱۳۷۰ش)، *مقالات درباره سید جمال الدین اسدآبادی*، بی جا: بی نا.  
 مصادر فقهی ائمه اربعه اهل سنت، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی آیت الله مکارم شیرازی،  
[www.makarem.ir](http://www.makarem.ir)  
 معین الدینی، جواد (۱۳۸۶ش)، «طرح خاورمیانه بزرگ؛ الگوهای نوسازی بومی و گسترش همگرایی منطقه ای»، *دانشنامه حقوق و سیاست*، شماره ۷، صص ۶۱-۷۷.

مغنیه، محمد جواد (۱۳۹۹ق)، *فی ظلال نهج البلاغه محاوله لفهم جدید*، بیروت: دار العلم للملایین.  
 مهریزی، مهدی (۱۳۸۹ش). «جریان شناسی تقریب مذاهب اسلامی»، *مجله هفت آسمان*، شماره ۴۷، صص ۲۶-۵.

واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۲ش)، «راه های تقریب مذاهب اسلامی و وحدت مسلمانان»، *فصلنامه مطالعات اسلامی*، شماره ۶۰، صص ۱۹-۵۰.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagha

Alijani, Hamidreza (1391). "Designing the center of approximation of Islamic religions in the city of Qom", under the guidance of Jamaluddin Mahdinejad, Islamic Art University of Tabriz.

By Azar Shirazi, Abdul Karim (1357). *Solidarity of Islamic Religions: Articles of Dar al-Taqrīb Cairo*, Tehran: Amir Kabir.

Darabi, Behnam (1390). "Approximation of Islamic Religions as a Reform Movement", *Journal of Studies on Appropriation of Islamic Religions*, Fall 2018, No 25

Drysdal, Alasdair and Gerald Henry (1369). *Political geography of the Middle East and North Africa*, Tehran: Bureau of Political and International Studies of Foreign Affairs, pp. 2015-20.

Fakhlai, Mohammad Taghi (2007). *Getting to know about the approximation of Islamic religions*, Tehran: Mashaar.

- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (Bita). Tafsir Kabir, vol. 17, Cairo (without reference).
- Hassanzadeh, Samira (1400). "The role of educational centers of the Islamic world in the approximation of Islamic religions", the first provincial conference of Farhangian University, pp. 13-1.
- Jafariyan, Rasul (2011). The intellectual-political life of Shia imams, Tehran: Alam.
- Jodaki, Hojjat Elah; Safaaddin Tabaraian (1376). "Jamaat al-Kareem and Dr. Mossadegh: a report of an unpublished conversation", Iranian Contemporary History Quarterly, Winter 1376, No. 4, pp. 357-359.
- Jurisprudential sources of the Sunni Imams, taken from the information base of Ayatollah Makarem Shirazi, publication date: 10/24/1391 - www.makarem.ir
- Mahmoudi, Maryam Al Sadat; Mojtabei, Fathullah and Tahira Haj Ebrahimi (2017). "Ibn Maimun and the method of dealing with analogical verses in the Old Testament", Essays in Philosophy and Kalam, Year 5, Number 100, Spring and Summer 2017, pp. 91-108.
- Mehrzi, Mehdi (2009). "Current Studies of the Approximation of Islamic Religions", Haft Asman, Fall 2019, Year 12, Number 47, pp. 5-26.
- Mohit Tabatabai, Seyyed Mohammad (1370). Articles about Seyyed Jamaluddin Asadabadi, Bija: Bi Na.
- Moin al-Dini, Javad (2016). "The Greater Middle East Plan; Patterns of local modernization and expansion of regional convergence", Daneshnama Law and Politics Magazine, Vol. 7, Autumn and Winter, pp. 77-61.
- Mojtaba, Mojtabi; Salari, Mojtabi and Mojtabi Ansari Moghadam (2018). "Obstacles to rapprochement between Islamic religions from the point of view of Imam Khamenei (Mad Zala Al-Ali)". The 5th National Conference on Humanities and Management Studies, pp. 1-23.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (2019). In the Shadows of Nahj al-Balagheh, the New Book of Lafham, Beirut: Dar-e-Al-Elam Lal-Malayain.
- Qaraati, Mohsen (2013). Tafsir Noor, Tehran: Lessons from the Qur'an Cultural Center.
- Rahdar, Ahmed (1400). "Pathology of the Discourse of the Approximation of Religions", Political Science, Year 24, Number 94, Summer 1400, pp. 7-3
- Sandbahrani, Mohammad; Ali Hamoud Enad Ebadi (2017). Another look at unity and approximation: jurisprudential-theological review, translated by Ali Zahidpour, Tehran: Bostan Kitab.
- Sawaqib, Jahanbakhsh (1384). "Ghadir Khum and Saqifa Bani Saedah", History in Ayane Research, Vol. 5, pp. 12-23.

- Tabari, Mohammad bin Jarir (2014). Tabari's history, translated by Abolqasem Payandeh, Tehran: Asatir.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad; Seifi, Yusuf (2011). "America's Grand Strategy in the Middle East: A Field for the Interaction of Hard Power and Soft Power" International Relations Studies Quarterly, Volume 5, No. 9, pp. 153-186.
- Taskhiri, Mohammad Ali (1384). "Islamic unity and convergence of religions", Islamic Government, No. 37, pp. 20-13.
- Vaezzadeh Khorasani, Mohammad (2012). "Ways of approximating Islamic religions and unity of Muslims", Islamic Studies, Summer 2013, No. 60, pp. 19-50.
- Zakari, Ali Akbar (2015). Necessity of interaction among scholars of the Islamic world and avoiding curses and excommunication, Tehran: Bostan Kitab.
- Zamani, Mohammad Hassan (2014). Scientific bases of unity and approximation of Islamic religions, Tehran: Berg Ferdous.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۳  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۳۱۷-۳۴۵

مقاله علمی - مروری

10.30497/qhs.2023.244307.3744



20.1001.1.20083211.1402.17.1.13.2

## مستدرک نویسی: چیستی، ضوابط، ویژگی‌ها، مزایا و آسیب‌ها

سیدرضا شیرازی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۱ روز نزد نویسنده بوده است.

### چکیده

یکی از سنت‌های پژوهشی اصیل حدیث، مستدرک‌نویسی است. این مهم، در طول تاریخ به علت مشخص نبودن ضوابط آن و خالی بودن عرصه از پژوهشی که موضوع آن «مستدرک‌نویسی» باشد دچار آسیب‌هایی شده است. در این پژوهش، که از جهت جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای و از جهت توصیفی است، با پیگیری پژوهشهایی که درباره مستدرک‌نویسی انجام گردیده است و مراجعه به تعداد زیادی از تألیفاتی که به نام مستدرک و اصطلاحات همسو با آن چاپ شده‌اند، تلاش بر ضابطه‌مند نمودن مستدرک‌نویسی و تمایز آن با اصطلاحات همسو شده است. در ادامه به ارائه ویژگی‌ها، مزایا و آسیب‌های مستدرک‌نویسی پرداخته است. بنا بر نتایج حاصل از این مقاله، مستدرک به «کتابی که به هدف جبران و تکمیل استقرا و جمع‌آوری کتابی دیگر مبتنی و مقید به مبانی و روش مؤلف آن و بر طبق ساختار آن، تألیف می‌شوند» اطلاق می‌گردد و با تکمله‌نویسی، تذییل‌نویسی، ملحق‌نویسی متفاوت است. عدم رعایت اصل اساسی در مستدرک‌نویسی، انحراف از استدرک، اشتباه مبنایی در استدرک، اشتباه مصداقی در استدرک و تسامح در کاربرد معنای مستدرک، استفاده از قالب مستدرک به جای ویراست جدید از آسیب‌های مستدرک‌نویسی است.

### واژگان کلیدی

ضوابط مستدرک نویسی، آسیب‌های مستدرک نویسی، تکمله نویسی، تذییل نویسی، زوائدنویسی، ملحق نویسی، مستخرج نویسی.

\* استادیار پژوهشکده علوم اسلامی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی، مشهد، ایران.

### طرح مسئله

یکی از روشهای پژوهشی در حدیث «مستدرک‌نویسی» است. این روش پس از پیدایش علم حدیث و در ادامه پیشرفت آن، به وجود آمد و رشد کرد. در طول تاریخ دانشهای اسلامی کتابهای مختلفی به نام مستدرک چاپ شده‌اند. در این بین متاسفانه، با توجه به عدم وجود استانداردهای خاص، کتابهایی به عنوان مستدرک چاپ گردیده‌اند که با تعریف و ماهیت مستدرک‌نویسی فاصله زیادی دارند. همچنین در مواردی کتابهایی که دارای ماهیتی استدراکی هستند از هدف خود فاصله گرفته و دچار آسیب‌های شده‌اند. مستدرک‌نویسی روش پژوهشی است که به تولید علم می‌انجامد و قابلیت استانداردسازی و رشد دارد. از این رو این مقاله درصدد تعریف و ارائه‌ی ضوابط و آسیبهای آن است.

### پیشینه تحقیق

پیدایش این گونه نگارش در علم حدیث؛ هنگامی که در قرن سوم حدیث‌شناسان مهم اهل سنت مانند بخاری و مسلم به صحیح‌نویسی روی آوردند، آغاز گردید (ابو شهبه، بی‌تا، ص ۶۹). پس از آن برخی گمان کردند که تنها احادیث صحیح همان است که در کتب صحاح آمده است. ابن الصلاح (م ۶۴۳ ق) از ابن الأخرم (م ۳۴۴ ق) نقل می‌کند:

«قل ما یفوت البخاری و مسلما مما یتب من الحدیث، یعنی فی کتابیهما» (ابن

صلاح، ۱۹۹۵، ص ۱۵).

از این رو، در جهت اشکال به مؤلفین صحاح به این که بسیاری احادیث صحیح دیگری موجود است، کتابهای به نام «الزامات» تألیف گردید (نمونه: الدارقطنی، ۱۴۰۵).

نوی در گزارشی آورده است که دارقطنی (م ۳۸۵ ق) و دیگران، به بخاری (م ۲۵۶ ق) و مسلم (م ۲۶۱ ق) نقد وارد کرده‌اند و آنها را به آوردن احادیثی در دو کتاب صحیح خود الزام کرده‌اند که سندهای آن احادیث مانند سندهایی است که آن دو در کتاب خود آورده‌اند. به عبارتی دیگر، با این که از گروهی از صحابه روایاتی از پیامبر (ص) با سندهایی صحیح نقل شده است، اما بخاری و مسلم آنها را در دو کتاب صحیح خود نقل ننموده‌اند. از این رو دارقطنی و دیگران کتابهای با عنوان «الزامات» در این احادیث تصنیف کردند:

«الزم الإمام الحافظ ابوالحسن علی بن عمر الدارقطنی رحمه الله و غیره البخاری و

مسلما رضی الله عنهما إخراج احادیث ترکا إخراجها مع أن أسانیدها أسانید قد



أخرجنا لروايتها في صحيحيهما بما. و ذكر الدارقطني و غيره أن جماعة من الصحابة رضی الله عنهم رووا عن رسول الله ص و رويت احاديثهم من وجوه لا مطعن في ناقلها و لم يخرجنا من أحاديثهم شيئا فيلزمهما إخراجها على مذهبيهما [...] و صنف الدارقطني و أبودر الهروي في هذا النوع الذي أُلزمهما». (نوی، ۱۹۹۴،

ج ۱، ص ۴۶-۴۷)

در دفاع از مؤلفان کتابهای صحاح گفته شده که اساسا آنها در جهت جمع تمامی احادیث صحیح در مجموعه تألیفی خود نبوده‌اند، بلکه قصد آنها جمع مجموعه‌ای از احادیث صحیح بوده است. نوی ادامه می‌دهد:

«و هذا الإلزام ليس بلازم في الحقيقة فإنهما لم يلتزما استيعاب الصحيح، بل صح عنها تصريحهما بأحدهما لم يستوعبها و إنما قصدا جمع مجمل من الصحيح». (نوی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۴۶-۴۷).

با توجه به این که مجموع احادیث صحیح بخاری و مسلم کمتر از ده هزار حدیث است، در قرن چهارم (ابو شهبه، بی‌تا، ص ۷۰)، اندیشمندانی در صدد پاسخ عملی به ایرادهایی مبنی بر این که کل احادیث شما کمتر از ده هزار حدیث است، برآمدند و در نتیجه بر کتابهای صحیح بخاری و صحیح مسلم مستدرکی توسط حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ق) و حافظ ابودر انصاری هروی (م ۴۳۴ق) نوشته شد.

حاکم نیشابوری در مقدمه مستدرکش می‌گوید:

«گروهی بر ما خرده می‌گیرند که تمام روایات صحیح نزد شما کمتر از ده هزار حدیث است اما بخاری و مسلم در نگارش کتاب‌های صحیح خود، ادعایی مبنی بر آوردن تمام احادیث صحیح نکرده‌اند». (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲).

پس از آن کتابهایی در نقد یا تأیید کتاب مستدرک حاکم نیشابوری توسط دانشمندان نام‌آشنایی چون ذهبی (م ۷۴۸ق)، حلبی (م ۸۴۱ق)، سیوطی (م ۹۱۱ق) نگارش شد (مرعشلی، ۲۰۱۷، ص ۸۸).

آغاز این گونه کتابها در شیعه توسط محدث نوری (م ۱۳۲۱ق) با نگارش مستدرکی بر کتاب «تفصیل وسائل الشیعه» تألیف شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ق) بود. از معاصران شیخ علی نمازی



شاهروی (م ۱۴۰۵ق) بر کتاب «سفینه البحار» تألیف شیخ عباس قمی (م ۳۱۹ق) مستدرکی نگاشته است. ایشان همچنین کتابی با عنوان «مستدرکات علم الرجال» تألیف نموده‌اند. اگر چه مستدرک در دانش حدیث نشأت گرفت اما در علوم دیگر مانند رجال، تاریخ، تراجم نیز راه یافت و همانطور که خواهد آمد کتابهای استدرکی زیادی در این علوم نگاشته شد. البته برخی از این نگارش‌ها در حد یک مقاله یا رساله‌ی کوچکی می‌باشد (نمونه: ملکشاهی، ۱۳۸۰). مقالات استدرکی فراوانی وجود دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد. پایان‌نامه‌های متعددی راجع به مستدرکات در ایران و خارج از آن (نمونه: الخزاعی، ۱۴۳۸) در جهت بررسی و نقد (بیستگانی، ۱۳۸۹) و ارزیابی و تحلیل مبانی (مظفری، ۱۳۹۷)، روش‌شناسی مؤلف مستدرک (گراوند، ۱۳۹۹) و همچنین بررسی محتوایی مستدرکهای مختلف (خلیلی، ۱۳۹۵) نگارش شده است.

بر خلاف تاریخ حدود هزار ساله مستدرک‌نویسی و تحولات متنوعی که در تاریخ داشته، به طوری که ثبت و ضبط و تحلیل علمی درباره آن را بسیار دشوار کرده، پژوهش درباره‌ی مستدرک‌نویسی بسیار محدود است. علی‌رآد در صدمین شماره مجله مشکات مقاله‌ای با عنوان «مستدرک‌نگاری؛ گونه‌شناسی» با رویکردی تحلیلی به بازشناسی ماهیت کتاب‌شناختی مستدرک و گونه‌های مشابه آن مانند تکمله پرداخته است (راد، ۱۳۸۷). بررسی جایگاه مستدرک در کتاب دینی، انواع گوناگون و فواید آن به همراه شناسایی نمونه‌های برتر آن در دانشهای حدیثی، از دیگر مطالب بحث شده‌ی نویسنده است.

به غیر از مقاله فوق که نخستین و تنها مقاله مستقل در موضوع می‌باشد و با چشم‌پوشی از نقدهای وارد بر آن، بحثهای مختصری از مستدرک‌نویسی در ضمن مباحث حدیث‌شناسی در کتابهایی مرتبط با علم حدیث شده است (نمونه: غلام‌علی، ۱۳۹۸؛ معارف، ۱۴۰۰). همچنین بحثهای ضمنی در برخی مقالات موجود است (نمونه قاسم پور و سلمان نژاد، ۱۳۹۳؛ فلاح زاده ابرقویی، ۱۳۸۷).

این پژوهش که تکمیل‌کننده تنها پژوهش مقدماتی راجع به موضوع در ابعاد معناشناخت، فواید، کارکرد و پیشینه تاریخی مستدرکات است (نک: راد، ۱۳۸۷، ص ۳۳)، امتیاز آن بر پژوهش سابق خود این است که به تدوین ضوابط، اصول، روش و دیگر ابعاد «مستدرک‌نویسی» ورود کرده است (مقایسه کنید: راد، ۱۳۸۷، ص ۳۶).



## ۱. چیستی مستدرک‌نویسی

برای تعریف اصطلاحاتی مانند «مستدرک‌نویسی» که به مرور زمان پیدا شده و با فراز و فرود همراه بوده است، نمی‌توان حدّ و رسمی ارائه نمود که جامع تمام مواردی که با این عنوان چاپ شده‌اند باشد و در عین حال مانع مواردی باشد که با عناوین دیگری منتشر گشته‌اند. بنابراین این پژوهش درصدد ارائه تعریفی برای مستدرک‌نویسی است که بتواند با ماهیت «استدرک» از لحاظ نظری همخوانی داشته باشد و علاوه بر آن با تاریخچه و هدف پیدایش مستدرکات هماهنگ باشد و تا حد امکان اکثر کتابهایی را که با این عنوان چاپ شده‌اند را شامل شود.

در لغت «استدرک چیزی به چیزی» به معنای «تلاش برای ملحق کردن آن دو به هم» (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۲۱) و «استدرک سخن شخص» به معنای «اصلاح اشتباه گفتار» (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۵۵۶) اوست. با پیگیری و استقرای موارد کاربرد «استدرک» و «مستدرک» و کلمات مشابه آنها در کتابها و مقالات و نوشته‌ها مفاهیم چندی برای آن پیدا می‌شود.

در معنای اصطلاحی بر کتابهای خاصی «مستدرک» اطلاق می‌گردد. کتابهای مستدرک به هدف جبران و تکمیل کتابی دیگر، که در این مقاله از آن به عنوان «کتاب اصلی» تعبیر می‌شود، تألیف می‌شوند (ابوزهو، ۱۴۰۴، ص ۴۰۷؛ ابو شهبه، بی‌تا، ص ۲۳۹؛ جدیدی نژاد، ۱۴۲۹، ص ۱۵۷). توضیح اینکه، در دانشها یا پژوهشهایی که در آنها به گونه‌ای استقرا و جمع‌آوری وجود دارد، بحث استدرک مطرح می‌گردد. مثلاً در دانش حدیث چون هدف مؤلف جمع‌نمودن احادیث با شرایط خاص مانند صحیح بودن حدیث و دسته‌بندی آنها به شکل خاصی است، چه بسا در این بین برخی احادیث با همان شرایط از مؤلف مخفی بماند. از این رو حدیث‌شناسان بعد از او درصدد جبران و تدارک کار او برآمده و بر کتاب او مستدرکی می‌نویسند.

این امر در دانشهایی مانند رجال (مانند مستدرک خلاصه الاقوال تألیف لطف علی تبریزی نک: آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۴)، تاریخ (مانند مستدرک الدرّة الغرویّه و التحفّه الحسینیّه در احوال حضرت سید الشهداء ع تألیف محمد باقر بهاری نک: آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۴)، تراجم (مانند: «مستدرک کشف الظنون» تألیف آقا بزرگ تهرانی و «مستدرکات اعیان الشیعه» تألیف حسن امین نک: آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۴) و ... و کتابهایی مانند دانشنامه‌ها (مانند: «استدراکات علی الموسوعه العربیه المیسره» الشرباصی، ۱۳۸۸)، معجمها (مانند «المستدرک علی معجماتنا» الحسون، ۱۴۰۷؛ و «المستدرک علی معجم العربیه»

دوزی، ۱۹۷۳)، لغت‌نامه‌ها (مانند «المستدرک علی الاجزاء السابع و الثامن و التاسع من تهذیب اللغه» العبدی، ۱۹۷۵)، فهرستها (مانند: «تفصیل آیات القرآن الحکیم بانضمام کتاب المستدرک» مونتیه، ۱۳۶۰؛ و «مستدرک الذریعه الی تصانیف الشیعه» الحسینی، ۱۳۹۳)، فهرست کتابهای خطی (مانند: «المستدرک علی معجم ما نشر من المخطوطات فی عام ۱۹۶۰» گروه محققین معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۸۱)، دیوان اشعار شاعری خاص (مانند: «استدراک علی دیوان (دیک الجین)» شمسی باشا، ۱۴۰۷)، جدولها نجومی و اخترشناسی (مانند: «الاستدراک علی الفصل الثالث من تشریح الافلاک» شعرانی، ۱۳۷۸) و امثال آن امکان دارد.

چون در علم رجال هدف استقرای روایان احادیث است، این امکان وجود دارد که برخی از روایان موجود در سند روایات، در کتاب اصلی ذکر نشده باشد، از این رو می‌توان برای کتاب اصلی مستدرکی نوشت. در علم تاریخ نوعی استقرا و جمع‌آوری وقایع تاریخی وجود دارد. بنابراین، این احتمال وجود دارد که تاریخ‌نویس به حوادث و واقعه‌های خاصی اشاره نکرده باشد. با این وجود، به ندرت با مستدرکی در علم رجال و تاریخ در آثار پیشینیان روبه‌رو می‌شویم. آنچه به عنوان مستدرک در این علوم وجود دارد در دوران متأخر و معاصر به وقوع پیوسته است (مانند: «مستدرکات علم رجال الحدیث» نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴؛ و «تاریخ الکوفه» (مع استدراکات السید مهدی بحر العلوم) البراقی، ۱۴۲۴؛ و «استدراکات علی تاریخ التراث العربی لفتواد سنزکین فی علم الحدیث» خلف، ۱۴۲۲).

پیدایش و رشد مستدرک‌نویسی در دانش حدیث بوده است. از این رو استدراک در اصطلاح اهل حدیث به معنای: «جمع‌آوری دسته‌ای از روایات مطابق شرایط [حدیثی] یکی از مصنفان است که وی این روایات را در کتاب خود نیاورده است» (ابو شهبه، بی‌تا، ص ۲۳۹؛ ابوزهو، ۱۴۰۴، ص ۴۰۷).

بر خلاف نظر برخی که «مستدرک» را فقط به کتاب حاکم نیشابوری اختصاص می‌دهد (الشعیبی، بی‌تا، ص ۱۲-۱۳ من مقدمه التحقيق)، باید گفت «مستدرک» نوعی تألیف است. همچنین بر خلاف ظاهر برخی تعریفها (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۸، صص ۵۸-۵۹) این اصطلاح مخصوص علم حدیث نمی‌باشد و نسبت به هر کتابی که در آن نوعی گردآوری وجود دارد امکان دارد. بنابراین «مستدرک» به: «کتابی که به هدف جبران و تکمیل استقرا و جمع‌آوری کتابی دیگر مبتنی و مقید به مبانی و روش مؤلف آن و بر طبق ساختار آن، تألیف می‌شوند» اطلاق می‌گردد.



قالب «مستدرک» را می‌توان گسترش داد به طوری که مقالات را هم دربرگیرد. مقالاتی که در آنها نوعی گردآوری و جمع‌آوری اطلاعات است؛ مانند مقالات با موضوعات کتابشناسی، لغت‌شناسی، فهرست کتب خطی و امثال آنها؛ قابلیت استدارک توسط مقاله‌ای دیگر را دارند. به عنوان نمونه مقاله‌ای با عنوان «استدارکی بر مقاله کتابشناسی حجاب» (ملکشاهی، ۱۳۸۰) بر مقاله‌ی «کتابشناسی حجاب» (جعفریان، ۱۳۸۰) نوشته شده است. قالبی دیگر از مقاله‌ی استدارکی بدین شکل متصور است که گاهی حجم استدارک بر کتاب، به مقدار تألیف کتابی مستقل نمی‌باشد، از این رو استدارک‌کننده آن را به شکل مقاله‌ای انتشار می‌دهد.

معمولاً استدارک در دانشهایی مانند فقه، اصول، فلسفه، کلام و مانند آنها مطرح نمی‌گردد. این امر بدان جهت است که روش موجود در این علوم، بررسی و تحلیل و اثبات و نقد است و به دنبال گردآوری و استقرای موضوع خاصی نیستند. از این رو کتابهایی با عنوان مستدرکات فقهی یا مستدرکات اصولی و امثال آن اساساً وجود ندارد (نظر مخالف نک: راد، ۱۳۸۷، ص ۳۶). البته اگر کتابی درصدد گردآوری فتوهای شخصی برآمده باشد، وجود مستدرک برای چنین کتابی متصور است (مانند: «المستدرک علی مجموع فتاوی ابن تیمیه» عبدالرحمن بن قاسم، ۱۴۱۸).

استدارک در معنایی دیگر، جبران اشتباهات، جافتادگیها و ... است. گاهی در مقاله‌ای منتشر شده خطاهایی چاپی یا حذفی از جانب چاپخانه یا سازمان انتشاردهنده پدید می‌آید که با تذکر در شماره‌ی بعدی نشریه این خطاها استدارک می‌گردد. این امر در مورد کتاب هم متصور است (نک: «نص مستدرک من کتاب العبر» عبدالحمید، ۱۳۹۶). این معنا از استدارک غیر از معنای اصطلاحی می‌باشد. در این گونه موارد استدارک به معنای لغوی خود به کار رفته است.

## ۲. کاربردهای مستدرک‌نویسی

گاهی در تصحیح کتاب حدیثی کهن نسخه‌های متعددی وجود دارد. نسخه‌ی اصل که برای متن تصحیح انتخاب می‌شود با نسخه‌های دیگر در برخی احادیث متفاوت است. همچنین روایات دیگری در کتابهای حدیثی دیگری از همان کتاب نقل شده است که در هیچکدام از نسخه‌های تصحیحی وجود ندارد. منشأ این پدیده، امور مختلفی می‌تواند باشد. به عنوان مثال، با این که مؤلف اصلی آن احادیث را در کتاب خود آورده، اما در استنساخ آن سهوهای از جانب ناسخان صورت گرفته و برخی از احادیث جا افتاده است. یا به خاطر ویرایش بعدی توسط مؤلف در

حیات خود، نسخه‌برداری از روی نسخه اصلی یکسان و همانند نبوده باشد. معمولاً این احادیث به عنوان استدراک بر متن کتاب آورده می‌شود. کتاب «مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها» نمونه‌ای از این حالت است (عریضی، ۱۳۶۸).

این کار در حقیقت گردآوری کامل نسخه اصلی مؤلف است، از این رو بر آن مستدرک اطلاق نمی‌گردد. ماهیت این کار ملحق‌نویسی است و نباید عنوان استدراک بدان داد. نسبت به صحیفه سجادیه نیز باید گفت، جمع‌آوری دعاهای دیگر امام سجاده (ع) و الحاق آن به صحیفه سجادیه (نک: صدراپی خویی، ۱۳۹۰) استدراک به حساب نمی‌آید. ماهیت این کار هم ملحق‌نویسی است و ربطی به استدراک ندارد. بله، اگر صحیفه سجادیه محدود به ۵۴ دعای خاص نگردد و مجموعه دعاهای امام سجاده در نظر گرفته شود، می‌توان مستدرکی برای آن نگاشت.

بر اساس تعریف اصطلاحی ارائه شده، استدراک بر کتاب کافی محدث کلینی، بدین معناست که بر اساس روش حدیث‌پژوهی شیخ کلینی روایاتی که باید در کتاب کافی باشد و نیست، در کتاب «مستدرک کافی» آورده شود. بنابراین جمع‌آوری «روایات کلینی که در کتابی به غیر از کافی از کلینی نقل شده باشد و به هیچ‌کدام از کتابهای حدیثی معروف او نسبت داده نشده باشد» (الفحام، ۱۴۳۶، ص ۱۰۲) را نمی‌توان استدراک کافی دانست. ماهیت این کار نیز ملحق‌نویسی است.

گاهی مقداری از اصل کتاب خطی از بین رفته و کتاب خطی ناقص است. در مواردی که کتاب خطی قطور و دارای چند مجلد باشد، مقدار ناقص حتی به یک جلد می‌رسد. مصححان برای ناقص‌نماندن دوره‌ی کتاب قسمت از بین رفته را تألیف و تولید کرده و به عنوان مستدرک چاپ می‌کنند (نمونه: موحد ابطیحی، ۱۴۱۳). این معنا از استدراک به معنای لغوی نزدیک است. این معنا نیز خارج از اصطلاح مستدرک‌نویسی است.

### ۳. اهداف مستدرک‌نویسی

هدف اصلی در مستدرک‌نویسی کامل نمودن استقرای مؤلف کتاب اصلی است. اما اهداف فرعی دیگری برای آن متصور است مانند:

- مشخص شدن ارزش کتاب اصلی
- میزان تسلط مؤلف کتاب اصلی در رشته علمی،



- مقایسه علمی بین دو مؤلف کتاب اصلی و کتاب مستدرک،
- نمایش تاریخ توسعه دانش موضوع کتاب استدراک
- اصطلاحات همسو با مستدرک

بنا بر آنچه گذشت، مستدرک به کتابی که به هدف جبران و تکمیل استقرا و جمع‌آوری کتابی دیگر با رعایت مبانی مؤلف اصل، تألیف می‌شوند؛ اطلاق می‌گردد. عدم رعایت اصل اساسی در مستدرک‌نویسی؛ یعنی جبران و تکمیل جمع‌آوری کتابی دیگر؛ منجر به خلط این اصطلاح با گونه‌های نگارشی دیگر گردیده است. از این رو اصطلاح «مستدرک» بر نگارشهایی که به اهداف دیگر مانند اتمام تألیف ناتمام، ادامه دادن روال مؤلف در قرنهای بعدی، پیوست‌نویسی برای کتاب و ... اطلاق گردیده است. از این رو برای رفع این گونه خلطها بایسته است که اصطلاحات همسو نیز توضیح داده شود. قابل توجه است که به جهت رعایت اصل مختصرنویسی فقط به توضیح عناوینی که این خلط برای آنها صورت گرفته یا احتمال آن است، اکتفا می‌شود.

### ۳-۱. تکمله یا تتمه

گاهی تألیف کتابی به سبب مرگ مؤلف یا اسباب دیگر، تمام نمی‌گردد. از این رو اندیشمندان بعدی تلاش در اتمام آن نموده و به اصطلاح تکمله یا تتمه‌ای برای آن می‌نویسند. این گونه کتابها معمولا شرح کتابی دیگر یا تفسیر قرآن یا مربوط به دانشی با ساختار مشخص، مانند فقه یا اصول فقه، می‌باشند. برای نمونه دانش فقه دارای ابواب مختلفی است اما کتابهای «عروه الوثقی» تألیف آیت الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی یا «منهاج الصالحین» که رساله فتوایی آیت الله سید محسن حکیم است، فاقد برخی از ابواب فقه می‌باشند. از این رو هر دو دارای تکمله می‌باشند. همچنین کتاب «اصول فقه» تألیف محقق مظفر فاقد برخی مباحث اصول عملیه می‌باشد از این رو برخی برای آن «تتمیم اصول فقه» نگاشته‌اند (عرفانیان یزدی، ۱۳۷۵). همچنین چون جناب میرزا حبیب الله خوئی به علت وفات موفق به اتمام شرح خود با نام «منهاج البراعه» بر نهج البلاغه نشد، اندیشمندان دیگری در صدد تکمیل آن برآمدند (کمره‌ای، ۱۳۹۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۰).

برخی مؤلفان کتابی را به عنوان پایه بحث می‌گیرند و می‌خواهند آن کتاب را از جهاتی که در نظر مؤلف نبوده کامل کنند. این مؤلفان به جمع‌آوری کتاب اصلی نظر ندارند و درصدد

تکمیل گردآوری و استقرای مؤلف کتاب اصلی نیستند، بلکه در روش تألیف کتاب اصل، نقصی می‌بینند. چه بسا مؤلف کتاب اصل، عمداً این نقص را برای کتاب خود انتخاب نموده است. به عنوان مثال سید رضی در کتاب *نهج البلاغه* درصدد جمع‌آوری سخنان بلیغ حضرت امیر(ع) بوده است اما آنها را بدون سند ذکر کرده است. حال اگر کتابی درصدد ارائه سندهای روایات (عبدالزهره حسینی، بی‌تا) یا مدارک خطبه‌های موجود در *نهج البلاغه* (کاشف الغطاء، ۱۴۳۷) باشد، دیگر مستدرک نمی‌باشد.

در این موارد، دیگر هدف استدراک آنچه از مؤلف در جمع‌آوری و استقرا مخفی مانده، نیست. نمونه‌ای دیگر این است که سید رضی خطبه‌ها و نامه‌ها را تقطیع کرده است. حال اگر مؤلف درصدد آوردن خطبه‌ها به صورت کامل باشد (موسوی فر، ۱۳۷۶)، کار او مستدرکی بر کتاب اصلی شمرده نمی‌شود. از این گونه تألیفات باید به نام تکمله یاد کرد. بله، اگر کسی در صدد جمع‌آوری دیگر سخنان بلیغ حضرت امیر(ع) به جز آن چه در *نهج البلاغه* موجود است، بر اساس معیارهای سید رضی در گزینش بلاغت‌ها باشد، کتاب او مستدرکی بر *نهج البلاغه* است. برخی اوقات مؤلفی در کتاب اصلی که در رشته علمی خاصی تألیف گشته نقصی می‌بیند به طوری که آن کتاب و کتابهای مشابهش را، کتاب جامع برای آن رشته نمی‌بیند. از این رو، از ابتدا شروع به تألیف جدیدی در همان رشته می‌کند. این تألیف دوم به همان هدف و در مواردی به همان ترتیب است، اما با مبانی و روش مؤلف دوم می‌باشد. معمولاً مبانی و روش مؤلف دوم با مؤلف اول همپوشانی و شباهت‌های فراوانی دارند. اما به هر حال دارای اختلافهایی است که موجب می‌گردد کتاب دوم، استدراک کتاب قبلی دانسته نشود.

به عنوان مثال در عمده کتابهای رجالی چنین حالتی رخ داده است. بنابراین نمی‌توان کتابهای رجالی تألیف شده در قرنهای چهارم به بعد را مستدرکات یکدیگر دانست و نخستین مستدرکات رجالی را محصول قرن چهارم دانست (نظر مخالف نک: راد، ۱۳۸۷، ص ۳۶). اگرچه کتاب بعدی تکمیل‌کننده کتاب قبلی است، اما از آنجا که روند تکامل علم و دانش تدریجی است، به نظر می‌رسد نباید این گونه کتابها را تکمله‌ی کتابهای قبل خود دانست. در غیر این صورت تمامی کتابهای علوم را باید نوعی تکمله دانست.

شایان ذکر است که در کاربردی مراد از «*لاستدراک الاصولی*» و «*لاستدراک الفقهی*» (الجدعانی، ۱۴۳۵) مستندسازی و رصد پیدایش و پیشرفت و تطور علم یا مسائل آن است. در این کاربرد در تعریف استدراک اصولی آمده است:



«هو ما يمكن التوصل به إلى تصويب ما يذكره الاصوليون في مصنفاتهم الاصولية او تكمله او دفع لبس عنه او نقده او توجيه لمعنى أولى». (قبوس، ۱۴۳۶، ص ۶۵).

در اینجا مراد از «توجیه لمعنی اولی» این است که اگر مؤلف کتاب اصلی در اختلاف نظرها گفته باشد این نظر اولی است، استدراک کننده دلیل اولویت را در کتاب خود ذکر نماید. به نظر می‌رسد که ماهیت این گونه کتابها «تکمله» است و استفاده از «استدراک» در این گونه کاربردها به معنای لغوی است. با توجه به سخنان فوق باید گفت مستدرک تفاوت اساسی با تکمله دارد و نمی‌توان آنها را مترادف دانست. بنابراین چاپ کتابهایی با ماهیت استدراکی با عنوان «تکمله» یا «تمه» یا چاپ کتابهای با ماهیت تکمله‌ای با عنوان «مستدرک» صحیح نمی‌باشد.

### ۳-۲. تذییل

همانند مستدرک، «تذییل» را در معانی گوناگون به کار برده‌اند. از جمله موارد کاربرد آن می‌توان به معنای حاشیه‌نویسی اشاره کرد (خمینی، ۱۴۱۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶). در تحشیه (حاشیه‌نویسی) مأخذ روایت و اقوال، بیان صحّت یا ضعف حدیث، ذکر دیگر اوصاف مانند مرسله، مرفوعه و غیر آن بیان می‌گردد. این اصطلاح گاهی مترادف با مستدرک به کار برده شده است، به گونه‌ای که کتابی با ماهیت «مستدرک» با نام «تذییل» چاپ شده است (مانند: «التذییل علی کتاب تهذیب التهذیب» بن طلعت، ۱۴۲۵؛ و «التذییل علی کتب الجرح و التعذیل» آل بن ناجی، ۱۴۲۵).

اما به نظر می‌رسد تذییل هنگامی محقق می‌شود که کتابی که ماهیتی استقرایی دارد و استقرا در آن کتاب تا زمان مولف کتاب انجام شده، بعد از قرنهای مؤلفی دیگر بخواهد همان کتاب را از زمان مؤلف کتاب اصل تا زمان خود ادامه دهد و ادامه دهنده استقرای مؤلف سابق باشد (منذری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲؛ قادری، بی‌تا، ص ۱۵). به عنوان مثال کتاب «الفهرست» شیخ منتجب الدین رازی (۵۸۵ق) به هدف تذییل بودن کتاب «الفهرست» شیخ طوسی (۴۶۰ق) نگاشته شده است (منتجب‌الدین، ۱۳۶۶، ص ۳۱).

این نکته نیز شایان ذکر است که مواردی وجود دارد که تذییلی به نام «تکمله» یا «صله» چاپ شده است (مانند: «التکمله لوفیات النقلة» منذری، ۱۴۰۵؛ و «صله التکمله لوفیات النقلة» احمد بن محمد حسینی، ۱۴۲۸).



### ۳-۳. ملحق

این اصطلاح مرادف پیوست در زبان فارسی است و به اجزای انتهایی کتاب اطلاق می‌گردد. اغلب کتاب‌ها از بخش‌های جداگانه اما مرتبط به هم تشکیل می‌شوند. واحدهای پس از متن اصلی کتاب تحت عنوان کلی «ملحق» از سایر قسمت‌ها متمایز می‌شود. هرگاه اطلاعاتی برای فهم بهتر نوشته، مفید است ولی حضور آن در پیکره اصلی نوشته ایجاد گسستگی می‌کند، آنها در بخش پیوست‌ها آورده می‌شوند. مطالب ملحق، ضمن استقلال صوری، ارتباط و اتصال نزدیکی با محتوای کتاب و مطالب متن دارد؛ اما ارائه جداگانه آن از طرفی به این سبب است که برخی مطالب گاه با ساختار کتاب متناسب نیست و تسلسل مطالب اصلی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و از طرف دیگر، احتمال دارد ارائه این مطالب در متن برای عده‌ای از خوانندگان چندان ضروری و محل مراجعه نباشد، لیکن برای عده دیگری مفید و قابل استفاده به نظر برسد.

ارائه‌ی جداگانه و مستقل این مطالب در کتاب، ضمن آنکه مطابق با معیارهای کتاب‌آرایی است، چارچوب کار را برای نویسنده در ارائه و تدوین مطالب اصلی و فرعی و قسمت‌های دیگر کتاب مشخص می‌کند و خواننده نیز بر همین اساس به مطالب اصلی و کلیدی دسترسی بیشتری دارد. ملحقات، در اغلب کتاب‌ها، ضمن ارائه‌ی اطلاعات تکمیلی، حاوی مطالبی است که خواننده را برای دریافت بهتر و کامل‌تر متن راهنمایی می‌کند یا نوعی ارتباط با موضوع کتاب دارد. در برخی کتاب‌ها، مطالب ملحقات ممکن است مشتمل بر چند صفحه باشد و در برخی دیگر بخش عمده‌ای از حجم کتاب را تشکیل دهد.

### ۳-۴. مستخرج

مستخرج عبارت از کتابی است که در آن نویسنده روایات یکی از کتابهای حدیثی را به غیر از اسناد صاحب کتاب، بلکه با سندی که خود از شیوخ و اساتید خود در دست دارد نقل کند (سیوطی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۵۱). بنابراین مستخرج‌نویس نگاهش به متن احادیث است؛ اما مستدرک‌نویس به سند کتاب اصلی نظر دارد. یعنی احادیثی که صاحب کتاب اصلی از طریق راویانی با شرایط خاص ذکر کرده است، اگر آن راویان احادیث دیگر داشته باشند و صاحب کتاب اصلی آنها را ذکر نکرده او آنها را بر کتاب اصلی استدراک می‌کند (السلیمانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۲۶، ش ۱۷۴).



همچنین در تفاوت بین مستخرج و مستدرک گفته شده است که: «فرق بین استخراج و استدراک این است که اضافه‌ها در مستخرج بر خلاف مستدرک از استخراج کننده است» (معارف، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

### ۳-۵. زوائد

در پژوهشی کتابهای زوائد چنین تعریف می‌شود: کتب زوائد عبارت است از آثاری که یک یا چند رشته حدیثی را زائد بر کتاب اصلی که غالباً از صحاح سته می‌باشند دربردارند. این رشته‌های حدیثی عبارتند از احادیث زیر:

**الف)** احادیثی که به لفظ یا به معنا در کتب ششگانه یا دیگر کتب مهم حدیثی از سوی صحابه روایت کننده یا صحابی دیگر وارد نشده و به عبارتی این احادیث به طور مطلق زائد بر روایات کتب نامبرده است (اعم از آنکه از نظر اعتبار در ردیف روایات کتب اصلی یعنی صحاح و سنن باشد یا نباشد)

**ب)** احادیثی که با همان لفظ و معنا در کتب اصلی وارد شده اما به نقل از صحابیان دیگر  
**ج)** احادیثی که گرچه با همان لفظ و معنا در کتب اصلی یا یکی از آنها وارد شده و صحابی ناقل روایت در تمام مصادر یکی است، اما متن حدیث در کتب زوائد در مقایسه با کتب قبل از آن دارای نکات زائد و جدیدی است به طوری که این نکات دربردارنده حکم تازه‌ای است، مثل آن که مطلقاً را مقید سازد یا عامی را تخصیص زند و یا مشتمل بر بیان حدیث مجملی باشد (معارف، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

با توجه به سخنان فوق باید گفت که زوائدنویسی چیزی شبیه مجموع دو علم مستدرک نویسی و مستخرج نویسی است.

### ۴. ضوابط مستدرک نویسی

در کتابهای مستدرک اشتراک در موضوع و روش، مورد توجه است. چون این گونه کتابها به هدف جبران و تکمیل کتابی دیگر تألیف می‌شوند؛ اساساً باید بر اساس مبانی و روش صاحب کتاب اصلی نگاشته شوند. بنابراین، در استدراک ابتدا باید مبانی و روش صاحب کتاب اصلی کاملاً تحقیق و تشریح شود.

کسی که می‌خواهد به استدراک نهج البلاغه مشغول شود، ابتدا باید روش سید رضی در جمع احادیث نهج البلاغه را بررسی و کشف کند و بر منوال آن مستدرک نهج البلاغه را بنویسد. از این رو استدراک‌کننده باید با صاحب کتاب اصلی هم‌رشته باشد. بنابراین نسبت به نهج البلاغه باید گفت همانطوری که سید رضی ادیبی قدر بوده است، باید استدراک‌کننده خود ادیب قوی باشد، تا برای او استدراک بر نهج البلاغه ممکن باشد.

در فرآیند تحقیق مبانی و روش مؤلف کتاب اصلی، وجود اختلاف نظر در مبانی و روش بین استدراک‌کننده و مؤلف کتاب اصلی، طبیعی است و بسیار اتفاق می‌افتد. ولی از آنجایی که کتاب مستدرک فرع کتاب اصلی است، استدراک‌کننده نباید بر طبق مبانی و روش خود به استدراک بپردازد. اساساً نباید استدراک‌کننده بر مبانی و روش مؤلف کتاب اصلی اشکال و ایرادی وارد کند و فقط باید آنها را، در صورت عدم بیان آن توسط مؤلف کتاب اصلی، تحقیق نموده و پس از کشف آنها را گزارش کند. از این رو برخی گفته‌اند:

«الاستدراکات علی الصحیحین لیست اخطاء بل اکمال للعمل علی ذات الشرط

و لیس استدراکا علی اخطاء فیهما» (فرید، ۱۴۲۶، ص ۱۶۹).

باید توجه داشت که این نکته، اصل اساسی در هر استدراکی است. اگر این اصل رعایت نگردد نمی‌توان کتاب جدید را مستدرک دانست. همانطور که گذشت، باید این نوع کتابها را به عنوان کتابهای تکمله دانست. براساس همین اصل است که می‌توان درصد موفقیت استدراک‌کننده را ارزیابی نمود.

به عنوان مثال حاکم نیشابوری در کتاب مستدرکش بر دو صحیح بخاری و مسلم ادعا کرده است:

«انا استعین الله علی إخراج احادیث رواها ثقات قد احتج بمثلها الشیخان رضی

الله عنهما او احدهما» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳).

از این عبارت معلوم می‌شود که ادعای حاکم نیشابوری این است که بر اساس روش بخاری و مسلم به استدراک می‌پردازد. از این رو حدیث‌شناسان پس از او، درصدد ارزیابی کتاب و روش حاکم نیشابوری در آن برآمدند. اما از جهت دیگر، پیدا نمودن اشتباهاتی در کتاب اصلی از قبیل رعایت نکردن ضوابط دانش توسط مؤلف کتاب اصلی، یا وجود تهافت بین نظر و مبنای مؤلف و یا عدم رعایت روش اعلام شده توسط صاحب کتاب اصلی، توسط خود او و امثال آنها و گزارش آنها نه تنها اشکالی ندارد، بلکه مزیتی برای کتاب مستدرک است.



همچنین اگر در کتاب اصلی اشتباهات چاپی، اشتباهاتی در نقل قولها و امثال آنها رخ داده باشد، تذکر آنها توسط استدراک‌کننده لازم است. به هر حال در کتاب مستدرک نباید مطالب کتاب اصلی آورده شود. چون تکرار است و لزومی ندارد. همانطور که استدراک‌کننده نباید مبانی و روش خود را در استدراک به کار بندد، نباید برخی مبانی را به صاحب کتاب اصلی تحمیل کند. توضیح این که گاهی مؤلف کتاب اصلی نسبت به مسأله‌ای نظری دارد. استدراک‌کننده نباید با او به بحث علمی مشغول شود و اشتباه او را ثابت نماید و سپس با توجه به محکوم شدن او به استدراک کتاب او پردازد.

به عنوان مثال، شیخ حر عاملی صاحب *وسائل الشیعه*، اگر به صحت انتساب، متن و محتوای کتابی اطمینان حاصل نمی‌کرد، آن را کنار می‌گذاشت. به همین خاطر، بسیاری از کتب، از نظر او، کنار گذاشته شدند. محدث نوری در استدراک خود یکی از جنبه‌های استدراک خود را آوردن احادیث از این کتابهایی که صاحب وسائل به عمد آنها را کنار گذاشته، ذکر می‌کند. او دلیل خود را بر این کار چنین بیان می‌کند:

«به یاری خداوند متعال، ما در بعضی از فوائد خاتمه کتابمان، به اسامی این کتاب‌ها و مؤلفان آنها اشاره می‌کنیم، و اسباب اعتماد، رجوع و اخذ اخبار آنها را بیان می‌کنیم» (حسین بن محمد تقی نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۰).

به عبارتی محدث نوری، برای توجیه کار خود، در فایده دوم از *خاتمه المستدرک* (میرزا حسین نوری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵ به بعد)، به تفصیل، به جایگاه کتب و مؤلفین آنها، و جایگاه علمی و درجه وثاقت آنها می‌پردازد و سرانجام، جمع بندی و نتیجه‌گیری می‌کند. در این میان برخی گفته‌اند:

«اگر چه بررسی ملاک‌های محدث نوری در احراز اطمینان نسبت به صحت این موارد، لازم به نظر می‌رسد، اما همین قدر که ایشان تلاش کرده که با مبنا و دلیل، کار شیخ حر را کامل کند، می‌توان بر مستدرک بودن کار او صحه گذاشت. به عبارت دیگر، کار ایشان در فایده دوم خاتمه، دلیلی محکم بر رعایت ملاک‌های صاحب وسائل، در استفاده از کتب به حساب می‌آید» (فلاح زاده ابرقویی، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

در صورت قبول توجیه فوق و عدم مناقشه در آن، باید کتاب محدث نوری را از نوع تکمله دانست.

### ۵. ویژگی‌ها و مزایای مستدرک نویسی

عنوان کتاب‌های مستدرک، غالباً متشکل از کلمه «مستدرک» و عنوان کتابی است که استدراک‌کننده قصد دارد آن را کامل کند؛ مانند: «المستدرک علی الصحیحین»، «مستدرک الوسائل» و «مستدرک سفینه البحار». لذا مستدرک کتابی وابسته است. کتابهای مستدرک در پرتو اثر اصلی معنادار خواهند بود و در مطالعه آنها بایستی به اثر اصلی نیز توجه داشت. از این رو عنوان اصلی آنها نیز عنوانی وابسته است. توضیح این که از نظر کتاب‌شناسی، یک کتاب دارای عنوان اصلی و عنوان فرعی و عنوان وابسته است. عنوان اصلی همان است که غالباً مؤلف برای اثر انتخاب می‌کند. عنوان فرعی عناوینی است که جنبه توضیحی برای عنوان اصلی دارند. این عنوان را ممکن است مؤلف، شارح، نسخه‌نویسان، فهرست‌نگاران، یا کتابداران حرفه‌ای برای اثر انتخاب کنند. عنوان وابسته عنوان کلی و عام است که وابستگی دو اثر را به همدیگر می‌رساند. (راد، ۱۳۸۷، ص ۳۴)

گاهی دو یا چند کتاب از سوی دو یا چند مؤلف به هدفی واحد تألیف می‌گردند و دارای ویژگی خاصی می‌گردند. در این گونه موارد کتاب مستدرک به جهت جبران و تدارک آن دو یا چند کتاب برمی‌آید. مثل کتاب *المستدرک علی الصحیحین*. این موضوع با این که نسبت به چند کتاب تصور دارد ولی تا کنون به وقوع نپیوسته است.

در مستدرکات موجود معمولاً استدراک‌کننده مؤلف را قبول داشته و کار او را بزرگ می‌شمرده است و برای همین به استدراک کتاب او همت کرده است. همچنین رخدادها و دلایل دیگری در کنار اهمیت کتاب اصلی و مؤلف آن منجر به تحریک استدراک‌کننده شده و او را به تألیف مستدرک سوق داده است. اگر چه قدرت علمی استدراک‌کننده امکان دارد از قدرت علمی مؤلف کتاب اصلی بیشتر باشد، اما نگارنده‌ی این مقاله موردی را سراغ ندارد که این امکان به وقوع پیوسته باشد. معمولاً مستدرک‌نویسان از نام و نشان کتاب استدراک‌شده و مؤلف، آن نام و آوازه‌ای پیدا می‌کنند.

در مستدرکات موجود علاوه بر استدراک معمولاً فعالیت‌های جنبی دیگری که منجر به ارزش افزوده برای کتاب مستدرک می‌گردد موجود است. شایان ذکر است که این فعالیتها نباید چندان



زیاد گردد که کتاب را از حالت استدراکی خارج نماید. استدراک کاری دشوار و درازمدت است. بنابراین استدراک‌کننده علاوه بر دانش علمی زیاد نیازمند صبر و حوصله فراوان است. ارزیابی کتاب مستدرک توسط اندیشمندان بعدی، نقدها و تأییدها آنان، غالباً ارزش کتاب اصلی و قدرت علمی مؤلف و استدراک‌کننده را نمایان می‌کند و فرصت مقایسه طبیعی بین آنها را فراهم می‌نماید. همچنین با مقایسه مستدرکات مختلف بر یک کتاب دامنه این مقایسه توسعه می‌یابد.

مستدرکات به منزله ارزش افزوده بر کتاب اصلی می‌توانند باشند. محدث نوری در مقدمه‌ی مستدرک الوسائل می‌گوید:

«كَمْ مِنْ خَبْرٍ ضَعِيفٍ فِي الْأَصْلِ [أَيِ الْوَسَائِلِ] يُوجَدُ فِي التَّدْوِيلِ [أَيِ فِي مُسْتَدْرِكِ الْوَسَائِلِ] صِحَّتُهُ أَوْ وَاحِدٍ غَرِيبٍ تَظْهَرُ فِيهِ كَثْرَتُهُ أَوْ مُرْسَلٍ يُوجَدُ فِيهِ طَرِيقُهُ وَ سَنَدُهُ أَوْ مَوْثُوفٍ يُكْشَفُ فِيهِ مُسْتَنَدُهُ أَوْ غَيْرِ ظَاهِرٍ فِي الْمَطْلُوبِ تَتَّضِحُ فِيهِ دَلَالَتُهُ وَ كَمْ مِنْ أَدَبٍ شَرْعِيِّ لَا ذِكْرَ لَهُ وَ فِيهِ مَا يُرْشِدُ إِلَيْهِ وَ كَمْ مِنْ فَرْعٍ لَا نَصَّ فِيهِ يَظْهَرُ مِنَ التَّدْوِيلِ أَنَّهُ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ» (حسین بن محمد تقی نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۲-۶۱)

## ۶. آسیب‌های مستدرک نویسی

### ۶-۱. عدم پایبندی به مبانی و شرایط و روش صاحب کتاب اصلی

گذشت که کتاب مستدرک باید بر اساس مبانی و شرایط و روش صاحب کتاب اصلی نگاشته شوند. اما این اصل در برخی کتابهایی که به نام مستدرک چاپ شده است، رعایت نشده است. به عنوان نمونه باید از کتاب مستدرک الوسائل تألیف محدث نوری نام برد. ایشان در مقدمه کتاب مستدرک می‌فرماید:

«وَ لَكِنَّا فِي طُولِ مَا تَصَفَّحْنَا كُتِبَ أَصْحَابِنَا الْأَبْرَارِ قَدْ عَثَرْنَا عَلَى مُجْمَلَةٍ وَافِيَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ لَمْ يَخُوهَا كِتَابُ الْوَسَائِلِ وَ لَمْ تَكُنْ مُجْتَمِعَةً فِي مُؤَلَّفَاتِ الْأَوَّالِ وَ الْأَوَائِلِ وَ هِيَ عَلَى أَصْنَافٍ. مِنْهَا: مَا وَجَدْنَاهُ فِي كُتُبٍ قَدِيمَةٍ لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ وَ لَمْ يَعْنُرْ عَلَيْهَا وَ مِنْهَا: مَا يُوجَدُ فِي كُتُبٍ لَمْ يَعْرِفْ هُوَ مُؤَلِّفِيهَا فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَحْنُ سُنْشِيرُ بَعُونَ اللَّهِ تَعَالَى فِي بَعْضِ فَوَائِدِ الْخَاتِمَةِ إِلَى أَسَامِي هَذِهِ الْكُتُبِ وَ مُؤَلِّفِيهَا وَ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ سَبَبًا لِلِاعْتِمَادِ عَلَيْهَا وَ الرَّجُوعِ إِلَيْهَا وَ التَّمَسُّكِ بِهَا. وَ مِنْهَا مَا وَجَدْنَاهُ فِي مَطَاوِي

الْكُتُبِ الَّتِي كَانَتْ عِنْدَهُ وَ قَدْ أَهْمَلَهُ إِمَّا لِعَفْوِهِ عَنْهُ أَوْ لِعَدَمِ الإِطْلَاعِ عَلَيْهِ» (حسین

بن محمدتقی نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۰)

به طور کلی، اخبار و احادیثی که محدث نوری، آنها را به عنوان مستدرک کتاب وسایل الشیعه آورده است، به سه دسته قابل تقسیم هستند:

۱. احادیثی که در کتاب‌های متقدمین هستند، ولی به صاحب وسائل نرسیده‌اند.
۲. احادیثی که در کتاب‌هایی پیدا می‌شوند که صاحب وسائل به علت نشناختن مؤلفان آنها، از آنها اعراض کرده است.
۳. احادیثی که در لابه‌لای کتبی که در اختیار او بوده‌اند، یافت شده‌اند که به علت غفلت یا عدم اطلاع، آنها را رها کرده است.

در مورد عدم مطابقت دسته دوم با اصول مستدرک‌نگاری تردیدی نیست. بدین جهت که برخی از کتابها را شیخ حر عاملی طبق مبنای خود ضعیف دانسته و به روایات آنها اعتنا نکرده است. اما محدث نوری ملاکی برای توثیق مؤلفان آن کتابها و منزلت کتاب آنها بیان کرده و طبق مبنای خود بر صحت روایات آنها حکم کرده است و این آسیبی است که بر مستدرک او وارد است. از این رو برخی اندیشمندان کلمه «مستدرک» را در عنوان کتاب «مستدرک الوسائل» به معنای اصطلاحی نمی‌دانند و به عبارت دیگر ماهیت کتاب محدث نوری را استدراک نمی‌دانند (مددی، خارج فقه تاریخ ۲۷ مهر ۱۳۸۸ و جلسه ۱۳ سال ۹۲-۹۳).

## ۲-۶. انحراف از استدراک

استدراک‌کننده باید از ابتدا تا انتها به مبانی و شرایط و روش صاحب کتاب اصلی پایبند بماند. اما غالباً این پایبندی دوام نیاورده و نقض شده است. به عنوان نمونه با این که حاکم نیشابوری در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «و أنا استعین الله علی إخراج أحادیث رواتها ثقات قد احتج بمثلها الشیخان رضی الله عنهما او احدهما» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳) اما به مقدار قابل اعتنایی از این گفته خود عدول کرده است. ذهبی (۷۴۸ق) می‌گوید: «لعل مجموع ذلک/علی شرطهما او شرط احدهما» «ثلث الكتاب بل أقل» (ذهبی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۱۷۵). همچنین گفته شده است که: «زاد [الحاکم] قسماً ثانياً و هو ما آذاه اجتهداه الی تصحیحه و ان لم یکن علی شرط واحد منهما، و ربما اودع فیه ما لم یصح منبها علی ذلک» (ابو شهبه، بی تا، ص ۲۴۱).



### ۳-۶. توسعه خطای مؤلف کتاب اصلی به جای استدراک

گاهی در کتاب اصلی، مبنای دانش مراعات نشده است و استدراک کننده به جای تذکر و توجه دادن مخاطب بدان، آن را توسعه می‌دهد. به عنوان مثال دانش رجال علمی است که متعرض راوی حدیث می‌شود. موضوع علم رجال افرادی است که روایت دارند و راوی هستند. اما آیت الله خوئی در معجم رجال الحدیث این مسأله را رعایت ننموده‌اند به طوری که نام شهدای کربلا (خوئی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۳۵، ۸۱، ۱۴۲ و ...) و همچنین علمای لبنان که در کتاب تراجمی مانند امل الآمل آمده است (خوئی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۸۲، ۲۱۳، ۲۱۵ و ...) را ذکر نموده‌اند (مددی، خارج فقه جلسه ۹۰ سال تحصیلی ۸۸-۸۹).

واضح است که این موارد خارج از موضوع علم رجال است و با دانش تراجم ارتباط دارد. در مستدرکات علم رجال الحدیث به جای تذکر این نکته، این اشتباه توسعه داده شده است و افرادی که در صفین در لشکر امیرالمؤمنین (ع) یا در لشکر معاویه بوده‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۴۵، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۵۰ و ...)، مأمور متوکل برای از بین بردن قبر امام حسین (ع) (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۶۴ شماره ۲۱۹ ابراهیم الدیزج) و اموری مانند آن به عنوان استدراکات رجالی ذکر شده است.

### ۴-۶. اشتباه مصداقی در استدراک

یکی از اشتباهات رایج در استدراک این است که استدراک کننده در استدراک اشتباه می‌کند و موارد غیر صحیحی را ذکر می‌کند. منشأ پیدایش اشتباه او ممکن است سهو و غفلت و حتی ضعیف بودن پایه علمی او در آن دانش باشد. به عنوان مثال یکی از اشکالات که ذهبی به حاکم نیشابوری وارد می‌کند این است که: «*إن فی کثیر من ذلک أحادیث فی الظاهر علی شرط أحدهما او کلیهما و فی الباطن لها علل خفیة مؤثرة*» (ذهبی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۱۷۵).

### ۵-۶. تسامح در معنای مستدرک

با توجه به این که تا کنون استاندارد خاصی برای اصطلاح مستدرک معرفی نشده است، کتابهایی با ماهیتهای مختلف چون تکمله، تذییل، ملحق به عنوان مستدرک چاپ شده است. از جهت دیگر کتابهایی که دارای ماهیتی استدراکی هستند با عناوین همسوی آن چاپ شده است. نمونه‌های از هر دو سو قبلا ارائه شده است و لازم به تکرار نیست.



## ۶-۶. استفاده از قالب مستدرک به جای ویراست جدید

معمولاً پژوهشگران هنگام تألیف و چاپ کتابی در موضوعی، پژوهش و کنکاش در آن موضوع را ادامه می‌دهند. از این رو بعد از سالها کنکاش در موضوع برخی از نقطه‌نظرهای آنها عوض شده، به موضوع از جنبه‌های دیگری نگاه کرده و خلأهای پژوهشی جدیدی در آن موضوع برایشان آشکار می‌گردد. از این رو دیگر رضایت به چاپ مجدد کتاب قبلی نمی‌دهند و به اصلاحات اساسی در آن کتاب دست می‌زنند و کتاب را با ویراست جدیدی چاپ می‌کنند. استفاده از مستدرک در این گونه موارد زیبا نیست و زینده مؤلف و ناشر نمی‌باشد.

کتاب اخبار الدخيلة تألیف محقق تستری که یک جلد است دارای سه جلد مستدرک است.

ناشر کتاب آقای علی اکبر غقاری در مقدمه مستدرک می‌گوید:

«آه بعد مضمی اشهر من نشر کتاب «الاحبار الدخيلة» فی عام ۱۳۹۰ هـ. ق وقت یوما علی وریقات للمؤلف دام ظلّه العالی، ذکر فیها بعض ما فاته فی الكتاب استدراکاً له، ارسلها للطبع و اللاحاق به فی آخره. فرأیت ذلک مما لا یکون؛ لإنتشار کثیر من نسخ الكتاب. فاعتذرت الی جنابه بتعسر ذلک بل عدم امکانه. فرضی بإلحاقها فی مواضعها من الكتاب فی طبعه الثانی. فبقیت الاوراق عندی نحو سنة بل ازید، فإذا بأوراق کثیرة جاء بها شیخنا المؤلف أیده الله تعالی آورد فیها ما عشر علیه فی خلال تلك المدة من التحریفات و قال لی لعل لها تممة سأرسلها الیک ان شاء الله تعالی. ثم تواترت منه الاوراق حتی اجتمعت عندی زهاء خمسمائة صحیفة کلها بخط یده و کتب کلما وجد، غیر مراعاة فی الترتیب الا انه اشار فی عنوان کل مقال الی محلّه من الفصول و الابواب. فلما رأیت کثرة الاوراق عندی شرعت فی استخراج مطالبها و استنساخها [...] فرأیت أن أفردھا برؤتها فی مجلد واحد بعنوان «مستدرک الأخبار الدخيلة» (شوشتری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳-۴)

جالب این که در جلد بعدی محقق تستری در مقدمه می‌گوید:

«قد کتبنا اولاً کتاباً فی الاخبار الدخيلة [...] ثم کتبنا بعد نشره ملحقات له فصار مجلداً آخر و نشر بحمد الله و منّه. ثم وقفنا علی ملحقات آخر فکتبنا لیصیر مجلداً ثالثاً» (شوشتری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲).



## نتایج تحقیق

موارد زیر نتایج این پژوهش می‌باشند:

۱. مستدرک به کتابی که به هدف جبران و تکمیل جمع‌آوری و استقرای کتابی دیگر در موضوعی خاص، مبتنی و مقید به مبانی و روش مؤلف آن و بر طبق ساختار آن، تألیف می‌شود، اطلاق می‌گردد.
  ۲. تکمله‌نویسی با مستدرک‌نویسی تفاوت اساسی دارد. تکمله‌نویسی تلاش در تمام کردن کتاب ناتمام، یا جبران نقصهای روشی کتاب مؤلف دیگر است.
  ۳. تذییل‌نویسی، ادامه دادن استقرای مؤلف کتاب اصل، از عصر مؤلف کتاب اصل تا عصر تذییل‌نویس به شیوه و سبک تألیف کتاب اصل در تألیف جدید است و نباید آن را با مستدرک‌نویسی یکی دانست.
  ۴. مُلْحَق (=پیوست) به قسمتی از تألیف گفته می‌شود که پس از متن اصلی کتاب آورده می‌شود و محتوای آن ضمن استقلال صوری، ارتباط و اتصال نزدیکی با محتوای کتاب دارد، اما چون با ساختار کتاب متناسب نیست و تسلسل مطالب اصلی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، جداگانه ارائه می‌شود. نمی‌توان ملحق را مستدرک، در معنای اصطلاحی آن، دانست.
  ۵. عدم پابندی به مبانی و شرایط و روش صاحب کتاب اصلی در مستدرک‌نویسی، انحراف از استدراک، توسعه خطای مؤلف کتاب اصلی به جای استدراک، اشتباه مصداقی در استدراک و تسامح در کاربرد معنای مستدرک، استفاده از قالب مستدرک به جای ویراست جدید از آسیبهای مستدرک‌نویسی است.
- پیشنهادهاى تحقیق نیز احیای سنت مستدرک‌نویسی با تعیین رشته‌های علمی و کتابهایی که نیاز به استدراک دارند، استانداردسازی مستدرک‌نویسی، تخصیص برخی پایان‌نامه‌های سطح ۴ و دکترا به مستدرک‌نویسی و ارزیابی علمی مستدرکات موجود است.

## کتاب‌نامه:

- آقا بزرگ طهرانی، محمدمحسن. (۱۴۰۳). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*. تصحیح علینقی منزوی و احمد منزوی. بیروت: دارالاضواء.
- آل بن ناجی، طارق بن محمد. (۱۴۲۵). *التذییل علی کتب الجرح و التعدیل*. کویت: مکتبه المثنی الاسلامیه.

- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن. (١٩٩٥). *مقدمه ابن الصلاح في علوم الحديث*. تصحيح صلاح محمد عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (بی تا). *لسان العرب*. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
- ابو شهبه، محمد. (بی تا). *الوسيط في علوم ومصطلح الحديث*. مصر: دارالفكر العربی.
- ابوزهو، محمد. (١٤٠٤). *الحديث و المحدثون*. ریاض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية.
- البراقی، السيد حسين. (١٤٢٤). *تاریخ الكوفة (مع استدرکات سيد محمد صادق بحر العلوم)*. قم: المكتبة الحیدریة.
- الجدعانی، محمود. (١٤٣٥). *استدرک الفقهي تأصيلا و تطبیقا*. مکه: الملتقى العلمی.
- الحسون، خليل بنیان. (١٤٠٧). «المستدرک علی معجماتنا». *آداب المستنصریة*، ش ١٥، صص ٤١-١٠٤.
- الحسینی، سيد احمد. (١٣٩٣). *مستدرک الذریعة الى تصانیف الشیعة*. قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.
- الخزاعی، فایزه بنت عبدالله بن غطیش. (١٤٣٨). *المستدرک علی الصحیحین للامام الحاکم - دراسة و تحقیق من کتاب الفتن و الملاحم الى نهاية کتاب المستدرک (پایان نامه دکترا)*. عربستان: دانشگاه جامع ام القرى.
- الدارقطنی، علی بن عمر. (١٤٠٥). *الالزامات و التتبع*. بيروت: دارالکتب العلمیه.
- السليمانی، مصطفى بن اسماعیل. (١٤٢١). *اتحاف النبیل بأجوبة اسئلة علوم الحديث و الجرح و التعديل*. تحقیق مقبل الوادعی. عجمان: مكتبة الفرقان.
- الشرباصی، احمد. (١٣٨٨). «استدرکات علی الموسوعه العربیه المیسره». *الوعی الاسلامی*، ش ٤٧.
- الشعیبی، سعید بن محمد. (بی تا). *الفوائد المخرجة من اصول مسموعات سعید بن محمد البحیری*. تحقیق اسامه عبدالعظیم. بيروت: دارالکتب العلمیة.
- العبيدی، رشید عبدالرحمن. (١٩٧٥). *تهذيب اللغة المستدرک علی الاجزاء السابع و الثامن و التاسع*. بغداد: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الفحام، علی. (١٤٣٦). *مستدرک الکافی*. کربلا: معلى: العتبة الحسينية المقدسة.
- امام خمینی، سيد روح الله. (١٤١٠). *المکاسب المحرمه (مع تدييلات مجتبی طهرانی)*. قم: اسماعیلیان.
- بن طلعت، محمد. (١٤٢٥). *التذليل علی کتاب تهذيب التهذيب*. ریاض: اضواء السلف.



بیستگانی، احمد موذنی. (۱۳۸۹). *بررسی و نقد مستدرک‌های نهج البلاغه* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). قم: دانشگاه علوم حدیث.

جدیدی نژاد، محمد رضا. (۱۴۲۹). *معجم مصطلحات الرجال و الدرایة*. قم: دارالحدیث.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۰). «کتابشناسی حجاب». *آینه پژوهش*، ج ۶۹، ش ۱۲، صص ۱۰۶-۱۱۲.

حاکم نیشابوری، محمد. (۱۴۱۷). *المستدرک علی الصحیحین*. تحقیق الوادعی. قاهره: دار الحرمین.

حاکم نیشابوری، محمد بن محمد. (۱۴۰۶). *المستدرک علی الصحیحین و بذیلہ التلخیص للحافظ الذہبی*. تصحیح یوسف المرعشی. بیروت: دارالمعرفة.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۴۰۰). *تکملة منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*. تهران: اسلامیه.

حسینی، احمد بن محمد. (۱۴۲۸). *صلة التکملة لوفیات النقلة*. تحقیق: شار عواد معروف. بیروت: دارالغرب الإسلامی.

حسینی، عبدالزهراء. (بی‌تا). *مصادر نهج البلاغه و اسانیده*. بیروت: دار الزهراء.

خلف، نجم عبدالرحمن. (۱۴۲۲). *استدراکات علی تاریخ تراث العربی لفؤاد سزکین فی علم الحدیث*. بیروت: مجمع الفقه الاسلامی.

خلیلی، میثم. (۱۳۹۵). *بررسی محتوایی - قرآنی فضایل اهل بیت (ع) در کتاب مستدرک علی الصحیحین حاکم نیشابوری* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). آمل: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۹). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*. قم: نشر آثار شیعه.

دوزی، رینهارت. (۱۹۷۳). «المستدرک علی المعاجم العربیة». *المورد*، ج ۲، ش ۴، صص ۲۵۳-۲۶۱.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۰۳). *سیر اعلام النبلاء*. تحقیق شعیب الارنؤوط. بیروت: مؤسسه الرساله.

راد، علی. (۱۳۸۷). «مستدرک نگاری؛ گونه شناسی نمونه های برتر مستدرکات حدیثی». *مشکوة*، ج ۱۰۰، ش ۲۷، صص ۴۴-۶۲.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۳). *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*. ریاض: دار العاصمة.

شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۷۸). *استدراک علی الفصل الثالث من تشریح الافلاک*. تهران: اسلامیه.

شمسی باشا، خیرالدین. (۱۴۰۷). «استدراک علی دیوان دیک الجن». *التراث العربی*، ش ۲۵-۲۶، صص ۲۶۴-۲۷۵.

شوشتری، محمد تقی. (۱۴۰۱). *الاخبار الدخیلة*. تهران: مکتبه الصدوق.

- صدرایی خویی، علی. (۱۳۹۰). «اولین مستدرک صحیفه سجادیه». میراث شهاب، جلد ۶۳-۶۴، ش ۱۷، صص ۲۸-۵۲.
- عبدالحمید، ریاض. (۱۳۹۶). «نص مستدرک من کتاب العبر». *مجلة المجمع اللغة العربیة بدمشق*، الجزء ۳، صص ۵۳۷-۵۷۳.
- عبدالرحمن بن قاسم، محمد. (۱۴۱۸). *المستدرک علی مجموع فتاوی شیخ الاسلام*. عربستان: الاوقاف السعودیة.
- عرفانیان یزدی، غلامرضا. (۱۳۷۵). *تتمیم کتاب أصول الفقه (أصالة البراءة، أصالة الاشتغال، أصالة التخییر)*. تحقیق: محمدرضا مظفر و غلامرضا عرفانیان یزدی. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- عریضی، علی بن جعفر. (۱۳۶۸). *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*. مشهد: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- غلام علی، مهدی. (۱۳۹۸). *سبک شناخت کتابهای حدیثی*. تهران: سمت.
- فرید، احمد. (۱۴۲۶). *الإمام البخاری و صحیحہ الجامع*. قاهره: دار العقیده.
- فلاح زاده ابرقویی، سید حسین. (۱۳۸۷). «روش حدیثی محدث نوری در مستدرک الوسائل». *حدیث و اندیشه*، جلد ۵، ش ۳، صص ۷۸-۹۵.
- قادر، محمد بن طیب. (بی تا). *الاکلیل و التاج فی تذیل کفایة المحتاج*. مغرب: الجمعية المغربية.
- قاسم پور، محسن؛ و سلمان نژاد، مرتضی. (۱۳۹۳). «اعتبارسنجی و روش شناسی اولین مستدرک نهج البلاغه». *حدیث پژوهی*، جلد ۱۲، ش ۶، صص ۶۵-۹۴.
- قبوس، ایمان بنت سالم. (۱۴۳۶). *الاستدراک الاصولی دراسة تأصیلیة تطبیقیة علی المصنفات الاصولیة من القرن الثالث الی القرن الرابع عشر هجریا* (پایان نامه دکترا). ریاض: دانشگاه ام القری.
- کاشف الغطاء، هادی. (۱۴۳۷). *مدارک نهج البلاغه و دفع الشبهات عنه*. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.
- کمره ای، محمد باقر. (۱۳۹۸). *تکملة منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*. تهران: اسلامیه.
- گراوند، نجمیه. (۱۳۹۹). *تحلیل مبانی و روش های فقه الحدیثی محدث نوری در مستدرک الوسائل* (پایان نامه دکتری تخصصی). ایلام: دانشگاه ایلام.



- گروه محققین معهد المخطوطات العربیة. (۱۳۸۱). «المستدرک علی معجم ما نشر من المخطوطات فی عام ۱۹۶۰». *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، صص ۳۵۹-۳۵۱.
- مددی، سید احمد. (خارج فقه). <http://www.ostadmadadi.ir>.
- مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۸۸). *درایة الحدیث*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. محمد بن یعقوب فیروزآبادی و علی شیری. بیروت: دار الفکر.
- مرعشلی، یوسف. (۲۰۱۷). *مصادر الدراسات الاسلامیه*. بیروت: دار المعرفه.
- مظفری، راضیه. (۱۳۹۷). *تحلیل مبانی و روش محدث نوری در اعتبار سنجی روایات با تاکید بر خاتمه مستدرک الوسائل* (پایان نامه دکتری تخصصی). تهران: دانشگاه تهران.
- معارف، مجید. (۱۴۰۰). *جوامع حدیثی اهل سنت*. تهران: سمت.
- معارف، مجید. (۱۳۸۱). «زوائد نویسی در حدیث اهل سنت». *مقالات و بررسی ها*، جلد ۷۲، ش ۳۵، صص ۳۵-۵۰.
- ملکشاهی، احمد. (۱۳۸۰). «استدراکی بر مقاله کتابشناسی حجاب». *آینه پژوهش*، جلد ۷۱-۷۲، ش ۱۲، صص ۱۶۶-۱۷۲.
- منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله. (۱۳۶۶). *الفهرست*. تحقیق: جلال‌الدین محدث، علی بن عبیدالله منتجب‌الدین، محمود مرعشی و محمد سماوی حائری. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
- منذری، عبدالعظیم. (۱۴۰۵). *التکملة لوفیات النقلة*. تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: موسسه الرساله.
- موحد ابطحی، سید محمد باقر. (۱۴۱۳). *مستدرک عوالم العلوم*. قم: مؤسسه الامام المهدي.
- موسوی فر، سید صادق. (۱۳۷۶). *تمام نهج البلاغه*. مشهد: مؤسسه صاحب الزمان.
- مونتیه، ادوراد. (۱۳۶۰). *تفصیل آیات القرآن الحکیم بانضمام کتاب المستدرک*. ترجمه‌ی محمد فواد عبدالباقی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴). *مستدرکات علم رجال الحدیث*. تهران: فرزندان مولف.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۳). *مستدرکات علم رجال الحدیث*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل*. مؤسسه آل‌البتت علیهم السلام لاحیاء التراث. بیروت: مؤسسه آل‌البتت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.

نوری، میرزا حسین. (۱۴۱۷). *خاتمه المستدرک*. قم: مؤسسه آل البيت.  
نوی، یحیی بن شرف. (۱۹۹۴). *صحیح مسلم بشرح النووی*. مؤسسه قرطبه.

### **Bibliography:**

- aal bin naji, tarigh bin mohammad. (1425). *al' taziyl a'la kotob al'jarg va al'ta'dil*. kuwait: maktabat al'mothanna.
- abdo-al'hamin, riyadh. (1396 no 3). *nas' mustadrak min kitab al'a'bar. almajma' al'logha al'arabia be demashgh*, pp. 537-573.
- abdo-al'rahman bin ghasim. mahammad. (1418). *almustadrak ala majmud fatava sheikh al'islam*. suadi arabia: al'avghaf alsuadia.
- abo shohbah, mohammad. (n.d.). *al'vasit fi oloom va mostalah' alh'adith*. egypt: dar alfikr alarabi.
- abo zaho, mohammad. (n.d.). *alhadith va almohadathoon*. riyadh: alriaseh ala'mma li-idarat al'bohoth.
- agha bozorg tehrani, mohammad mohsen. (1403). *al'zaria' ila tasaanif al'shia*. beirut: dar al'adhva'.
- al'boraghi, al'seyed husain. (1424). *tarikh al'kufa*. qom: al'maktabat-o-al'heydariyah.
- al-darghotni, ali bin omar. (1405). *al'ilzamat va altataboa'*. beirut: dar al'kotob al'imayya.
- al'faham, ali. (1436). *mustadrak al'kafi*. karbala: al'ataba al'husayniyeh.
- al'hakem al'nishabouri, moahammad. (1417). *almustadrak ala al'sahihain*. cairo: dar al'haramain.
- al'hakem al'nishabouri, mohammad. (1406). *al'mustadrak ala al'sahihain va bi-zailehi al'talkhis li-hafiz al'zhabi*. beirut: dar al'ma'rifa.
- al'hassun, khalil bonyan. (1407). *almustadrak ala moa'jamatona. aadab almostansariye*, 41-104.
- al'hosaini, seyyed ahmad. (1393). *mustadrak al'zaria'h ila tasanif al'shia*. qom: majma' al'zakhir .
- al'jeda'ani, majmoul. (1435). *istidrak al'fiqhi tasilan va tatbighan*. makkah: al'multagha al'ilmii.
- al'khozaie, faizah bint abdollah ibn ghotash. (1438). *al'mustadrak ala al'sahihain li-imam al'hakin(Phd thesis)*. saudi arabi: omm al'qora university.

- al'obaidi, rashid abd-o-al'rahman. (1975). *tahzib al'loghah al'mustadrak ala al'ajza al'sabi'a va al'samin va al'tasi'*. baghdad: alheia' al'ammah li-al'kitab.
- al'shirbasi, ahmad. (1388, no. 47). *istidrakat ala al'mosua' al'arabiya al'moyasarah. alva'i-o-al'islami*.
- al'shoa'iybi, sa'id bin mohammad. (n.d.). *alfavaid al-mokhrajah min osoul masmoua't sai'd bin mohammad al'bohairyri*. beirut: dar.
- al'solaimani, mostafa bin ismai'l. (1421). *ithaf al'nabil bi-ajvibah asila oloom al'hadith*. ajman: maktabat al'forghan.
- al'zahabi, shams al'din. (1403). *seiar a'alam al'nobala'*. beirut: moassat alrisala.
- bin tala'at, mohammad. (1425). *al'taziyl ala kitab tahzib al'tahzib*. riyadh: azwa' al'salaf.
- dozi. rinhart. (1973 v2 n4). *almustadrak ala al'majjim al'arabiya. almaurid*, pp. 253-261.
- fallah-zadeh abarghooie, seyed hosein. (1387 v5 no3). *ravesh hadithi mohadeth nouri dar mustarak al'vasail. hadith va andisheh*, pp. 78-95.
- farid, ahmad. (1426). *al'imam al'bokhari va sahihehi al'jami*. cairo: dar al'a'ghidah.
- ghaderi, mohammad bin tayyeb. (n.d.). *al'eklil va al'taj fi tazvil kifayato al'mohtaj*. morocco, ribat: al'jama'ya al'maghribiya.
- ghasim-pour, mohsin; salman-nizhad, mortiza. (1393 v12 no6). *ia'tebar-sanji va ravesh-shenasi avalin mustadrak nahj al'balaghe. hadith-pazhoohi*, pp. 65-94.
- ghobous, iman bent salil. (1436). *al'istidrak al'osooli dirasa ta'siliya tatbighiye ala al'mosanafat al'osooliye min al'gharn al'thalith ali al'gharn al'rabi-ashar(Phd tesis)*. riyadh: omm-al'ghora.
- gholam-ali, mahdi. (1398). *sabk-shenakht ketabhaie hadithi*. tehran: samt.
- gravand. najmiyeh . (1399). *tahlil mabani va raveshhaie fiqho-al'hadithi mohadith al'nouri da mustadrak al'vasaiel(Phd tessis)* . ilam, iran: ilam university.
- hasanzadeh 'amoli, hasan. (1400). *takmelat menhaj al'bra'a fi sharhe nahj-o-al'balaghah*. tehran: islamiye.
- hosaini, abdo-al'zahra. (n.d.). *masader nahj-albalagha*. beirut: dar al'zahra.
- hoseini, ahmad bin mohammad. (1428). *selat al'takmila le vafaiyat al'naghalah*. beirut: dar al'gharb al'islami.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Bayrūt: Dār al-Fikr.



- ibn salah, othman bin abd-o-al'rahman. (1995). *moghadimat ibn al'salah fi oloom al'hadith*. beirut: dar al'kotob al'ilmiyeh.
- imam khomai, seyed roohoallah. (1410). *almakasib almoharramah (ma' taziylat mojtaba tehrani)*. qom: isma'lian.
- irfanian yazdi, ghlam-reza. (1375). *tatmin kitab osoul alfiqh*. qom: markaz al'ia'lam al'islami.
- ja'afarian. rasoul. (1380). *ketabshenashi hijab. ayyneh pajhoohesh*, 106-112.
- jadidi nejhada, mohammad reza. (1429). *mo'jam mostalahat al'rija va al'diraya*. qom: dar al'hadith.
- kashif-al'ghita', hadi. (1437). *madarik nahj albalagheh va dafa' al'shobohat a'nho*. najaf: moassesat kashif al'ghita'.
- khalaf, najm abd al'rahman. (1422). *istidrakat ala tarikh torath ala'rabi li foad sizlkin fi ilm al'hadith*. majma' al'fiqh al'islami.
- khalili, meisam. (1395). *barresi mohtavaiye-qurani fadhaeil ahl bait dar ketab mustadrak ala al'sahihain hakim nishabouri (MS dissertation)*. amol, iran: quranic science university.
- khouie, seyed abo'alghasim. (1369). *mojam rijal al'hadith va tafsil tabaghaat al'rovat*. qom: nashr asar al'shia.
- komreie, mohammad baghir. (1398). *takmilat minhaj al'bara' fi sharh nahj al'balaghah*. tehran: islamiya.
- ma'aref, majid. (1381 v72 no 35 ). *zavaid-mevisi dar hadith ahl sonnat. maghalat va barresiha*, pp. 35-50.
- ma'aref, majid. (1400). *javamia' hadithi ahl sonnat*. tehran: samt.
- madadi, seyed ahmad. (n.d.). Retrieved from [www.ostadmadadi.ir](http://www.ostadmadadi.ir)
- malek-shahi, ahmad. (1380 v71-71 no12). *istedraki bar maghaleh ketabshenasi hijab. aaiyne pazouhesh*, pp. 166-172.
- mara'shli, yoosof. (2017). *masadir al'derasat al'islamiya*. beirut: dar alma'rifa.
- moazzeni bistgani, ahmad . (1389). *barresi va naghd mustadrakhaie nahj-o-balagheh (MS dissertation)*. qom: oloom hadith university.
- modir-shanechi, kadhim. (1388). *drayato-alhadith*. qom: daftar intesharat islami.
- montajab-al'din, ali bin obaid-allah. (1366). *alfihrest*. qom: mra'shi library.
- monzeri, abdo-al'azim. (1405). *al'takmile li-vafayat al'naghala*. beirut: moassessh al'risalah.
- morteza zobeidi, mohammad bin mohammad. (1414). *tajo-al'arros*. beirut: dar alfikr.
- moutent, edvardo. (1360). *tafsil ayat al'quran al'hakim bi-enzimam ketab al'mustadrak*. tehran: dar al'kotob al'islamiye.

- mousavi-far, seyyed sadigh. (1376). *tamam nahj al'balalgha*. mashhad: mossessah sahib al'zaman.
- movahid abtahi, seyyed mohammad baghir. (1413). *mostadrak avaalim al'olo'om*. qom: mossesseh al'imam al'mahdi.
- mozafari, radhiya. (1397). *tahlil mabani va ravesh mohadith al'nouri dar ia'tebar-sanji rivayat ba takid ba khatimat-al'mustadrak*(Phd tisses). tehran: university of tehran.
- namazi shahroudi, ali. (1414). *mustadrikat ilm rijal alhadith*. tehran: autoursan.
- namazi shahroudi. ali. (1413). *mustadrikat ilm rijal al'hadith*. qom: jamia' modarresin.
- navavai, yahya bin sharaf. (1994). *sahih muslim bi sharh al'navavi*. mossessat ghortobah.
- nouri, hosain. (1408). *mustadrak al'vasail*. beirut: moassesat aal albayt.
- nouri, hosain. (1417). *khatemato- al'mustadrak*. qom: massesat al' al'beit.
- oraizi. ali bin ja'far. (1386). *masail ali bin jafar va mustadrakatoha*. mashhad : muassat aal al'beit.
- rad, ali. (1387, v 100 n 27). *mustadrak negari. goune'shenasi nemoune'haie bartar mustadrikat hadithi. mishkot*, pp. 44-62.
- reserch group of ma'had al'makhtootat al'arabia. (1381). *al'mustadarak ala mujam ma nosher min al'makhtootat fi a'm 1960. majalat ma'had al'makhtootat al'arabia*, pp. 351-359.
- sadraei khoie, ali. (1390 v63-64 no17). *avalin mustadrak sahifeh sajadiye. mirath shihab*, pp. 28-52.
- seuti, jalal al'din. (1423). *tadrib al'ravi*. riyadh: dar ala'sima.
- shamsi basha, kher-al'din. (1407 no25-26 ). *istidark ala divan dik al'jin. al'torath al'arabi*, pp. 264-275.
- sha'rani, abo-al'hasan. (1378). *istidrak ala alfasl althalith min tashrih alaflak*. tehran: islamiye.
- shoushtari, mohammad taghi. (1401). *al'akhbar al'dakhila*. tehran: maktabat alsadoogh.



## Mustarak: what is it, Criteria, Characteristics, Advantages and Disadvantages

Seyyed Reza Shirazi\*

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

### Abstract

One of the original research traditions of hadith is Mustadrak. This important thing has been damaged during the development due to the lack of clarity of its criteria and the absence of a field of research whose subject is "Mustadrak". In this research, which is for the purpose of collecting library information and descriptive method, by following up on the researches that have been done about Mustadrak and referring to a large number of works that have been published under the name of Mustadrak and terms aligned with it, an attempt is made to standardize Mustadrak and Its distinction is aligned with terminology. In the following, it presented the features, advantages and disadvantages of Mustadrak. According to the results of this article, Mustadrak refers to "a book that is written for the purpose of compensating and completing the induction and collection of another book based on and bound by the principles and methods of its author and according to its structure" and different from "Takmila", "Taziyl" and "molh'agh". Non-observance of the basic principle in Mustadrak, deviation from "Istidrak", basic mistake in Istidrak, mistake of example in Istidrak and tolerance in using the meaning of Mustadrak, use of Mustadrak format instead of new edition is some of the harms of Mustadrak.

**Keywords:** *The rules of Mustadrak, the harms of Mustadrak, Takmila, Taziyl, Zavai'd, Molh'agh, Mostakhraj.*

---

\* Assistant Professor, Research Center for Islamic Studies, Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi, Mashhad, Iran. [srshirazi@yahoo.com](mailto:srshirazi@yahoo.com)

10.30497/qhs.2023.244461.3766



20.1001.1.20083211.1402.17.1.12.1

## Analyzing the Religious and Historical Role of Dar al-Taqrīb in the Unification of Islamic Religions

Muhaddeth Taqvai Nakhjiri \*

Received: 09/05/2023

Sayed Taghi kabiri\*\*

Accepted: 18/09/2023

Fatemeh khalili\*\*\*

### Abstract

The approximation of Islamic religions is an idea that seeks to bring the followers of Islamic religions closer, especially Shia and Sunni. Although this term is new, but the Messenger of God (pbuh) used to compare religions in the mosques by referring to the verses of the Quran, Imam Muhammad Baqir (pbuh) and Imam Jafar Sadiq (pbuh) allowed the followers of different religions and schools of thought to attend the class freely. They gave lessons and debates with their students, and Imam Reza (a.s.) also tried to bring the religions closer together in Ma'mun's debates. Of course, during the time of the second caliph, Mansour Abbasi (136-158 AH), Dar al-Taqrīb was officially established as a reference for debates and arguments between different religions with the aim of reducing the tension between religions and resolving doubts. Despite all these efforts, due to prejudice, ignorance and conspiracy of the enemies of Islam, the process of convergence of religions has faced obstacles. For approximation, various measures such as: establishment of Dar al-Taqrīb between Islamic Religions for the first time by Mahmoud Shaltut at Al-Azhar University in Egypt, establishment of Dar al-Taqrīb of Islamic Religions, holding the World Forum of Approximation of Islamic Religions, establishment of Islamic Unity Conference in Iran, publication of approximate books, issuance of fatwas on sanctity Insulting the holy things of other religions is one of the other actions.

**Keywords:** *Dar al-Taqrīb* ; *Islamic congregations* ; *Islamic unity* ; *Sheikh Shaltut* ; *the sacredness of the religions*.

---

\*PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, Yadegar-e-Imam Khomeini(RAH) Shahr-e- Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. mo.nakh1402@gmail.com

\*\*Assistant Professor, Department Quran and Hadith Sciences, Yadegar-e-Imam Khomeini(RAH) Shahr-e- Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible Author). kabiri.stk@gmail.com

\*\*\* Assistant professor, Department of Theology and Islamic Studies, Yadegar-e-Imam Khomeini(RAH) Shahr-e- Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Fkhalili57@yahoo.com

 10.30497/qhs.2023.244732.3793



 20.1001.1.20083211.1402.17.1.11.0

## Analyzing the Visual Effects of the Word "Serat" in the Surah Al-Fateha al-Ketab

Habibollah Fallahnezhad\*

Received: 21/04/2023

Mohammadhossein Tavanaiee\*\*

Accepted: 01/09/2023

Gholamreza Hassani \*\*\*

Zahra Fanaei \*\*\*\*

### Abstract

One of the innovative artistic methods of the Quran in concepts is the use of imagery such as similes and parables, in the light of which logical and real concepts are shown and possible doubts and complications are resolved. According to the visual effects of Sarat, the use of this word in general in the Qur'an and specifically in Surah Hamad has facilitated the transferability of abstract mental meanings to tangible material images so that the traveler, by focusing on these images, can find his way to Understand well and go through. This research aims to identify the visual concepts of the word Sarat in Fatihaal-Katab, in an analytical-descriptive and library method, in order to recognize its visual effects of Sarat for a deep understanding of examples to do. Since, in spite of the researches carried out about the concept and example of the path (and direct path) in the Qur'an, no research has been done on therecognition of the visual effects of the path, this research is responsible for filling a part of this research gap. The results of this research showed that the visual of Sarat reflect these concepts: facilitating understanding, visualizing the course of movement from the origin to the destination, continuous seeking for guidance, connecting and holding fast to the divine thread, entering the field of God's mercy, fear, perseverance, God's arrest from the wayfarers of Sarat, and finslly the union and a color.

**Keywords:** *Imagery, visual effects, Serat, Surah Hamd, monochromatic.*

---

\* PHD student in Quran and Hadith sciences, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.  
Fallahnejadhabib6@gmail.com

\*\* Professor of Theology Department, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.  
(Responsible Author) Dr.tavanaieesareh@yahoo.com

\*\*\* Assistant Professor of Art Department, Aliabad Katul Branch, Islamic Azad University, Aliabad Katul, Iran.  
hassani.gr@yahoo.com

\*\*\*\* Assistant Professor of Art Department, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran.  
zahraf1351@gmail.com

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies  
Vol. 17, No. 1, (Serial. 33), Autumn 2023 & Winter 2024

Research Article

10.30497/qhs.2023.244400.3762



20.1001.1.20083211.1402.17.1.10.9

## Criticism and Analyzing of Ismaili Qur'anic Interpretations about Infallible Imam (PBUH)

Tayebeh Memariyan \*

Received: 09/05/2023

Masoomeh Alsadat Hosseini Mirsafi \*\*

Accepted: 18/09/2023

Mohammad Reza Shirazi\*\*\*

### Abstract

The basis of Ismailia in facing the Quran is based on the interpretation of the verses. From the point that the application of interpretation without regard to the correct criteria and standards challenges the publication of the teachings and facts of the Qur'an; The present research has analyzed the Ismaili interpretations of the Infallible Imam with a descriptive-analytical method and using library tools, and has referred to two interpretations of al-Mizan and the nemoneh in order to clarify the slippages of Ismaili interpretations, and a correct interpretation of The findings of this study in criticizing the Ismaili interpretations about Infallible Imam indicate the existence of eight components of not paying attention to the meaning and meaning of Quranic words, context, rhetorical sciences, the appearance of the verse and scientific facts. Ismaili commentators do not pay attention to the literal meaning of Quranic words, hadiths, do not refer analogies to courts, and do not identify the audience of the verses. These components indicate Ismaili taste interpretations and lack of attention to the correct standards and criteria of interpretation.

**Keywords:** *Interpretations, Ismailia, Infallible Imam, Belief criticism, Al-Mizan Interpretation, Nemoneh Interpretation.*

---

\* PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, Yadegar-e-Imam Khomeini(RAH) Shahr-e- Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

memarian@mailfa.com

\*\* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible Author).

hosseini\_7@yahoo.com

\*\*\* Assistant professor, Department of jurisprudence and Fundamentals of Islam Law, Yadegar-e-Imam Khomeini(RAH) Shahr-e- Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Shirazi.mr@gmail.com



## The Methodical Criticism of Quranic History Studies with Emphasis on Structuralism Approach

Esmat Kazemi Moghadam Beidokhti \*

Received: 09/05/2023

Morteza Irvani Najafi \*\*

Accepted: 18/09/2023

BiBi Zeinab Hosseini\*\*\*

Aliyyeh Rezadad\*\*\*\*

### Abstract

authority of the Holy Quran, as the most important source of the Islamic religion, is to some extent related to the knowledge of the history of the Holy Quran. Since Various subjects have influenced on the intention of historians on the Selection for method of historical study. It have important damages in the realism of the propositions of the history of the Holy Qur'an, which needs to construction. Therefore, scientific criticism and methodical Criticism of these texts, considering its different types, has the necessity of research to determine the authority of the information. This research tries to identify the historian's historical, political, belief, motivation and presuppositions by using the structuralism approach and identifying the personal characteristics of the historian. The research results show that narrators such as; Zayd ibn Thabit , Ibn Shihab al-Zuhri , Sha'ba, Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī Dawud and Abu Ubaid al-Qasim bin Salam, have recorded the history of the Qur'an under the influence of political and religious motivations. Also, Sunni, Shia and Orientalist Quran scholars under the influence of various theological presuppositions such as: the justice of the Companions, the non-revelation of the Quran, proof of the frequency of the Quran, have attempted to write the history of the Quran.

**Keywords:** *Quranic history studies, structuralism approach, Criticism of Hadith, collection of the Qur'an.*

---

\* PhD student of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. skazemi1414@mail.um.ac.ir

\*\* Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. irvani@um.ac.ir

\*\*\* Associate Professor of Theology Department, Farhangian University, Tehran, Iran. (Responsible Author) z.hosseini@cfu.ac.ir

\*\*\*\* Assistant Professor in Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. a.rezadad@cfu.ac.ir



## Criticism of the Intellectual Flow of "Qur'an Sufficiency" in the Interpretive Thought of Ayatollah Mahdavi Kani

Mohammad Etrat Doost \*  
Yasin Beigi \*\*

Received: 20/03/2023  
Accepted: 10/08/2023

### Abstract

The theory of "Qur'an Sufficiency" as a deviant trend in the method of interpreting the Qur'an tries to question the authenticity and validity of the Sunnah by rejecting the Sunnah and emphasizing the ineffectiveness of the narrative heritage in understanding and interpreting the Qur'an. The origin and formation of this thought based on historical and hadith sources was at the beginning of Islam with the slogan "Endna Ketab Allah" and then it has turned into a deviant trend throughout history, in such a way that even now in the thought of sects such as "Quranion" This deviant thinking can be seen clearly. For this reason, in this research, while briefly introducing the origins of the formation of this theory, it also criticized the arguments of the believers in this theory from the perspective of Ayatollah Mohammad Reza Mahdavi Kani, among the Quranic thinkers of the present era, and the collection of material that was expressed by him in criticizing this thinking. has been collected and analyzed. The results of the research show that Ayatollah Mahdavi Kani criticized and refuted the most important arguments of this movement, which are: the response of the Holy Quran to all needs, the lack of validity of the Sunnah next to the divine decree, assigning the instructions of the Prophet to the same age, the distortion of the Sunnah in terms of the Sunnah and text, the uncertainty of issuing a Sunnah from the Prophet.

**Keywords:** *Theory of Qur'an Sufficiency, Qur'anists, Hadith Criticism, Islamic History, Ayatollah Mahdavi Kani.*

---

\* Assistant Professor in Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (Responsible Author) Etratdoost@sru.ac.ir

\*\* Master of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran. Yasin.beigi1997@gmail.com





## A Comparative Study of the Rate of Deeds in the Resurrection based on the Views of Seyed Hashem Bahrani and Fakhr Razi

Zahra Mohagheghian Gortani \*  
Mohammad Reza Aram \*\*  
Amir Tohidi \*\*\*

Received: 09/05/2023

Accepted: 18/09/2023

### Abstract

Weighing deeds in the Hereafter according to the verses of the Qur'an and the narrations of the Imams is a definite thing that is done to account for deeds. The measure is set on the Day of Resurrection to determine the amount and value of good deeds and sins, and it is used to weigh the good and the bad. There are two views on the extent. Bahrany, the author of the effective commentary "Al-Burhan Fi Tafsir Al-Quran" has used the measure in the virtual sense. On the other hand, Fakhr-e-Razi, the owner of "Taqsir Kabir", believes in the tangible extent to which the deeds of the servants will be measured on the Day of Resurrection. There are many differences in both views on the quality of measuring deeds and truth, so it is necessary to try to reach a more stable understanding in this area. This article tries to explain the views of Seyyed Hashem Bahrany and Fakhr-e-razi about the truth and what is the amount, lightness, and weight of deeds in the Resurrection based on verses and hadiths with a descriptive-analytical method.

**Keywords:** *Rate, measurement of deeds, resurrection, audit, Seyed Hashem Bahrani, Fakhr Razi.*

---

\* PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Central Tehran Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [z\\_mohagheghian@yahoo.com](mailto:z_mohagheghian@yahoo.com)

\*\* Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible Author)

[aram.mohammadreza@yahoo.com](mailto:aram.mohammadreza@yahoo.com)

\*\*\* Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [amir\\_tohidi\\_110@yahoo.com](mailto:amir_tohidi_110@yahoo.com)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies  
Vol. 17, No. 1, (Serial. 33), Autumn 2023 & Winter 2024

Research Article

 10.30497/qhs.2023.244466.3768



 20.1001.1.20083211.1402.17.1.6.5

## Understanding the Inner Meaning of Hadith in the Thought of Qadi Noman al-Maghrebi

Seyyed Hossein Fallahzadeh Abarghoey\*  
Mohsen Qasempour\*\*

Received: 15/07/2023

Accepted: 19/08/2023

### Abstract

How to discover the esoteric message of hadith and know its criteria is one of the issues that has received less attention in the studies of understanding hadith. Dealing with this issue is effective in evaluating of the hadith interpretations of the Ismailis. This article examines the understanding of the inner meaning of hadith in the thought of Qadi Noman al-Maghrib (363 ah). For this purpose, Qadi Numan's thought in the field of understanding the inner meaning of hadith has been thoroughly explored in the book *Ta'vil al-Daa'im*. According to this research, the only source of inner understanding from Qadi Numan's point of view is Imam Ismaili. For this reason, the only possible effort in the field of understanding the inner meaning of hadith is to discover the connection between the external and inner meaning. This work is effective in justifying the inner meanings. Qadi Numan has used evidence to show the link between the external and inner meaning of hadiths. His most important witness to express the connection between the external and inner meaning is the connection between the inner meaning and the The meaning of hadith words.

**Keywords:** *Qadi Numan, inner meaning of hadith, Ta'vil al-Daa'im, Ismaili hadith.*

---

\* PhD in Quran and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran. (Responsible Author)  
fallahzadeh.h@gmail.com

\*\* Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.  
m.qasempour@atu.ac.ir



## Formatting the Sermons of Moqammassah and Fadakiyeh based on Van Dyck's Model

Hassan Majidi \*

Tahereh Mirzadeh \*\*

Received: 09/04/2023

Accepted: 13/09/2023

### Abstract

Van Dyck - a Dutch linguist - conducted studies in various social fields in the field of critical discourse. By presenting his ideological model, he defined the ideological approaches of discourse and various socio-cognitive functions. The aim of the current research is to discover different discourse strategies and functions in two sermons: Muqammsa of Hazrat Ali and Fadakiyeh of Hazrat Zahra, for the purpose of identity analysis and structural analysis. Therefore, we try to analyze and investigate with Van Dyck's socio-cognitive method. The primary approach is as follows: Ali bin Abi Talib and Fatimah have spoken in their words with the methods of coherence, appropriate vocabulary selection, highlighting the positive points of the insider group and the negative points of the enemy group, citing reliable texts and accepting the minds of their audience. The functions of verbal action compared to non-verbal action have played a role with the dynamics and orientation of their words and the sharing of the audience in line with the goals of their sermons. Also, following the common format and order in Islamic sermons - which he observed in his sermons - has led to the hegemony, identification and coherence of their speech.

**Keywords:** *Critical discourse analysis, coherence, hegemony, Van Dyck, Islamic sermons.*

---

\* Associate professor of the Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (Responsible Author) H.majidi@hsu.ac.ir

\*\* PhD Student of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. nashet20@yahoo.com



## Recognition and Analysis of Structural Metaphors in Explaining the Concept of Imamah and the Position of Ahl al-Bayt (pbut) in Nahj al-Balagha

Maryam Tavakolnija \*

Yahya Mirhoseini \*\*

Received: 20/03/2023

Accepted: 10/08/2023

### Abstract

The most important identity component of Shia is the Imamah and Wilayah of Ahl al-Bayt (pbut), which is the distinguishing factor of this religion from other Islamic religions. These concepts have a high frequency in the words of the first Shia imam to the extent that its numerous reflection is obvious in Nahj al-Balagha. In the meantime, it's noteworthy that Imam Ali (pbuh) extensively employs conceptual metaphors to utilize the cognitive abilities of their audiences and making it easier for them to understand the position of Imamah by using sensible and tangible concepts. In this article, based on cognitive linguistics and using Likoff and Johnson's approach in metaphors, the most important conceptual metaphors of the structural type have been examined in explaining the concept of Imamah and the position of Ahl al-Bayt (pbut). At the end, 6 source domain are identified and mapped to the corresponding concepts in the target domain. The most frequent conceptual domains are "light", "travel and movement" and "life and death". Paying attention to these mappings will have a major impact upon the understanding and explanation of Nahj al-Balagha.

**Keywords:** *Imamah, Ahl al-Bayt (pbut), Imam Ali (pbuh), Nahj al-Balagha, Conceptual Metaphors, Structural Metaphor.*

---

\* PhD graduate of Nahj al-Balagheh Science and Education, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Meybod, Meybod, Iran. maryamtavakol7@gmail.com

\*\* Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Meybod, Meybod, Iran. (Responsible Author)

Mirhoseini@meybod.ac.ir



## Critical Analysis of Quranic Thoughts by Mohammad Abed Al-Jaberi

Zahra Salami \*

Received: 12/08/2021

Accepted: 07/03/2022

### Abstract

New interpretive approaches to the Holy Quran became more intense in the middle of the 19th century, one of the reasons for which was the direct influence of Arab thinkers from the current of European modernism and the serious criticism of Islamic heritage. Muhammad Abed Al-Jabari is one of the most prominent Egyptian neo-Mu'tazili scholars who, in the name of creating change and evolution in human knowledge of religion, seriously criticized the Islamic heritage and tried to present a new and contemporary interpretation of the Holy Quran based on the order of revelation of the verses. In this research, while briefly introducing Jabri and his intellectual foundations in understanding the Holy Quran, some of his Quranic thoughts have been criticized and evaluated. Criticism of his interpretive and historiographical method regarding Quranic subjects, criticism of his view regarding the realism of stories and the meaning of the words and appearances of the Quran along with the analysis of the term "Qur'anic phenomenon" are among the issues raised and shown in this research. It is unfortunate that in most cases, Jabri has weakened the evidenced and documented Islamic heritage by extremism in the interpretive ijtehad and has opened the way for deviant ideas to enter religious teachings.

**Keywords:** *Mohammad Abid Al-Jabari's criticism of the Qur'an's methods of interpretation's historicism's order of descent.*

---

\* Ph.D. in Quran and Hadith Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [salami\\_64@gmail.com](mailto:salami_64@gmail.com)



## Genealogy of the Word ‘Soul’ in Afro-Asian Languages with Emphasis on its Uses in the Holy Quran and Old Testaments

Ayyuob Amraei\*

Received: 20/03/2023

MohammadAli Hemati \*\*

Accepted: 10/08/2023

### Abstract

The word ‘Ruh’ is repeated 21 times in the Holy Quran. The wide usage of this word in Afro-Asian languages and the Testaments doubles the need to study its genealogy. This study aimed to investigate the etymology of this word in Semitic languages and in the texts of the Old and New Testaments using a historical-adaptive linguistics method and using library-based resources. Additionally, it explored the examples and scope of their applications in Jahili literature and the Holy Quran. Results indicated that the origin of the word is Semitic since it has been used three languages, namely Hebrew, Syriac, and Arabic, having an almost similar structure and the same meanings. The underlying meaning of this word is flowing and blowing, containing two important elements: being a factor of life and originating from a source. In the Holy Bible, it is sometimes used in a real sense (life force) and mostly in a figurative sense. As we approach the era of the New Testament and the Holy Quran, the meaning range of the word has been limited and the real meanings have replaced the figurative meanings. The connection of the word ‘al-Quds’ with the word ‘Soul’ in the New Testament and the Holy Quran indicates the truth of the meaning of this word. It means that the soul is a huge creation from the Almighty God and has different levels. Also, the combination of "inflation of my soul" in the Qur'an reveals the meaning of ‘flow of life from a transcendental source’.

**Keywords:** *Old Testaments, Historical-comparative linguistics, The Holy Spirit, poems of Jahilit.*

---

\* Assistant Professor of Quran and Hadith, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran.  
(Responsible Author) a.amraei@abru.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Quranic Sciences, Holy Quran University of Sciences and Education, Shiraz, Iran. mohammadalihamati@gmail.com



## The Co-Occurrence of Related Words and their Types in the Holy Quran

Rahim Aghaei\*

Received: 05/04/2023

Mohammad Mehdi Rezvani Haghghi Shirazi \*\*

Accepted: 10/07/2023

### Abstract

The coming together of two or more words with a short space in a language text (co-occurrence) is called. In linguistic studies, only one type of collocation has been mentioned, and in the division of its types, only the structural and grammatical features of the collocation words have been discussed. In this research, we have tried to discover and explain its different types in the Holy Quran, while providing a precise and comprehensive definition of co-occurrence of related words and the criteria to determine it. The findings of the research show that the Holy Qur'an, as a superhuman literary work, has used various methods to instill ideas and concepts and influence the audience, and one of the most important methods is the use of co-occurrence of related words in the linguistic context of the Qur'anic verses. In this research, there are 14 types of word matching in the Holy Qur'an, such as: convergence, semantic inclusion, semantic contrast, lexical component, domain assonance, phonetic association, volumetric assonance, prophetic assonance (verse), relationship Means and tools, sexual relationship, spatial relationship, temporal relationship, causal relationship and attributive-attributive relationship have been discovered and extracted.

**Keywords:** *Semantic relations, semantic correspondence, semantic convergence, semantic inclusion, phonetic homogeneity.*

---

\* PHD student of Theology and Islamic Studies, Department of Quranic and Hadith Sciences, Kazroun Branch, Islamic Azad University, Kazroun, Iran .rahemaghaei1401@gmail.com

\*\* Assistant Professor, Department of Arabic Literature, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran. (Responsible Author) mehdi.rhs@gmail.com

# Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 17, No. 1, (Serial. 33), Autumn 2023 & Winter 2024

## Contents

### (Research Articles)

**The Co-Occurrence of Related Words and their Types in the Holy Quran**  
..... 1-33

*Rahim Aghaei, Mohammad Mehdi Rezvani Haghighi Shirazi*

**Genealogy of the Word ‘Soul’ in Afro-Asian Languages with Emphasis  
on its Uses in the Holy Quran and Old Testaments** ..... 35-59

*Ayyuob Amraei, MohammadAli Hemati*

**Critical Analysis of Quranic Thoughts by Mohammad Abed Al-Jaberi**..... 61-86

*Zahra Salami*

**Recognition and Analysis of Structural Metaphors in Explaining the Concept of  
Imamah and the Position of Ahl al-Bayt (pbut) in Nahj al-Balagha**..... 87-109

*Yahya Mirhoseini, Maryam Tavakolnia*

**Formatting the Sermons of Moqamassah and Fadakiyeh based on Van Dyck's  
Model**..... 111-138

*Hassan Majidi, Tahereh Mirzadeh*

**Understanding the Inner Meaning of Hadith in the Thought of Qadi Noman al-  
Maghrebi**..... 139-164

*Seyyed Hossein Fallahzadeh Abarghoey, Mohsen Qasempour*

**A Comparative Study of the Rate of Deeds in the Resurrection based on the  
Views of Seyed Hashem Bahrani and Fakhr Razi**..... 165-189

*Zahra Mohagheghian Gortani, Mohammad Reza Aram, Amir Tohidi*



# Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 17, No. 1, (Serial. 33), Autumn 2023 & Winter 2024

**Criticism of the Intellectual Flow of "Qur'an Sufficiency" in the Interpretive Thought of Ayatollah Mahdavi Kani..... 191-216**

*Mohammad Etrat Doost, Yasin Beigi*

**The Methodical Criticism of Quranic History Studies with Emphasis on Structuralism Approach..... 217-246**

*Esmat Kazemi Moghadam Beidokhti, Morteza Iravani Najafi, BiBi Zeinab Hosseini, Aliyyeh Rezadad*

**Criticism and Analyzing of Ismaili Qur'anic Interpretations about Infallible Imam (PBUH)..... 247-269**

*Tayebeh Memariyan, Masoomeh Alsadat Hosseini Mirsafi, Mohammad Reza Shirazi*

**Analyzing the Visual Effects of the Word "Serat" in the Surah Al-Fateha al-Ketab..... 271-296**

*Habibollah Fallahnezhad, Mohammadhossein Tavanaiee, Gholamreza Hassani, Zahra Fanaei*

**Analyzing the Religious and Historical Role of Dar al-Taqrīb in the Unification of Islamic Religions ..... 297-315**

*Muhaddeth Taqvai Nakhjiri, Sayed Taghi kabiri , Fatemeh khalili*

## (Review Articles)

**Mustarak: what is it, Criteria, Characteristics, Advantages and Disadvantages..... 317-345**

*Seyyed Reza Shirazi*

In the name of Allah the compassionate the merciful

# Quran and Hadith Studies

33

*Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies*

**Vol. 17, No. 1, (Serial. 33), Autumn 2023 & Winter 2024**

**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<sup>(P.B.U.H)</sup> University
- Ahmad Pakatchi ..... Associate Professor  
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq<sup>(P.B.U.H)</sup> University
- MohammadReza HajiEsmaeili ..... Professor  
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Isfahan University
- Nikoo Dyalameh ..... Associate Professor  
(Expertise: Islamic Education) Imam Sadiq<sup>(P.B.U.H)</sup> 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<sup>(P.B.U.H)</sup> 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<sup>(P.B.U.H)</sup> University. The Quotes Are Only Full References

Printing House: Imam Sadiq<sup>(P.B.U.H)</sup> University Publication

Address: Imam Sadiq<sup>(P.B.U.H)</sup> 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 377

Address of the Dedicated Journal System: <https://qhs.isu.ac.ir/>

Email: [qhs@isu.ac.ir](mailto:qhs@isu.ac.ir)