



دانشگاه امام صادق
دانشگاه الهیات، معارف اسلامی و رشد

۳۷

مطالعات قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث
سال نوزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۷)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

- ❖ پیوند ریشه‌شناسی با قرائات و تفسیر قرآن: پژوهشی موردی «بادی الرأی» در هود: ۲۷ ۱
محمدعلی خوانین زاده
- ❖ آسیب‌شناسی مفهومی برداشت‌ها از واژه «تباکی» در هندسه دینی با رویکرد لغت‌پژوهانه ۲۳
صادق زرین مهر
- ❖ کنشگری فقال قرآن کریم در مبارزه با زنده به گور کردن دختران ۴۵
حمید نادری قهفرخی
- ❖ تبیین قرآنی-روایی مفهوم حرج و ارتباط آن با رسالت پیامبر(ص) در پرتو آیه دوم سوره اعراف ۷۱
محسن فاضل بخشایش* / محمدهادی منصوری
- ❖ تحلیل معناشناسانه «ولایت» در قرآن کریم بر پایه روابط همنشینی و جانشینی ۹۵
سیدسجاد طباطبائی نژاد* / علی امینیان
- ❖ تحلیل و بررسی دیدگاه «من وحی القرآن» در رابطه با اعتبار سنجی روایات ناظر به آیات قصص ۱۲۳
سیده زینب حسینی* / زهره اخوان مقدم
- ❖ روش‌های کشف ساختار سوره‌های قرآن با رویکرد کل به جزء ۱۴۱
عبدالهادی فقهی زاده* / مرضیه رئیسی
- ❖ برادر خوانی قاتل و مقتول یا اولیای او در قتل عمد با نظر به آیه ۱۷۸ سوره بقره ۱۷۵
محمدحسن موحدی ساوجی
- ❖ تحلیل محتوای روایات مهدویت در مدرسه حدیثی قم تا دوران شیخ صدوق(ره) ۱۹۳
مسلم کامیاب
- ❖ واکاوی ادله تحدی به فرازهای مستقل قرآن ۲۲۱
احد داوری چلقائی
- ❖ مصدریابی و اعتبارسنجی حدیث «خیر الأمور أوسطها» در منابع فریقین ۲۴۵
میثم کهن ترابی
- ❖ بررسی هم‌معنایی واژگان «إتمام» و «إكمال» در ترجمه‌های قرآن (نمونه‌موردی: ترجمه مکارم شیرازی، گرامرودی و فولادوند) ۲۷۱
جواد خانلری* / ابراهیم نامداری / فهیمه توברה ریزی

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث
سال نوزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۷)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام
مدیر مسئول: عباس مصلاهی پور یزدی
سرمدیر: مهدی ایزدی
مدیر داخلی: امین عباس پور

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
عبدلهادی 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 مستر

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۸۱۷۲۷ مورخ ۱۳۹۱/۰۹/۱۳ 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.

۳۰۸ صفحه / ۲۰,۰۰۰,۰۰۰ ریال / چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

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

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

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

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

آدرس پست الکترونیک: qhs@isu.ac.ir

اهداف و سیاست‌های دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»

مهم‌ترین رسالت دانشگاه امام صادق (علیه السلام) آموزش و تبلیغ علمی و عملی دین مبین اسلام است. بهترین راهکار برای این مهم، طرح پرسش‌ها و نیازمندی‌های عصر حاضر در برابر قرآن کریم و استنتاج 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.

فهرست مقالات

علمی - پژوهشی

- پیوند ریشه‌شناسی با قرائات و تفسیر قرآن: پژوهش موردی «بادی الرأی» در هود: ۲۷ ۱
محمدعلی خوانین زاده
- آسیب‌شناسی مفهومی برداشت‌ها از واژه «تباکی» در هندسه دینی با رویکرد لغت‌پژوهانه ۲۳
صادق زرین مهر
- کنشگری فعال قرآن کریم در مبارزه با زنده به گور کردن دختران ۴۵
حمید نادری قهفرخی
- تبیین قرآنی-روایی مفهوم حرج و ارتباط آن با رسالت پیامبر (ص) در پرتو آیه‌دوم سوره اعراف .. ۷۱
محسن فاضل بخشایش* / محمدهادی منصوری
- تحلیل معناشناسانه «ولایت» در قرآن کریم بر پایه روابط همنشینی و جانشینی ۹۵
سیدسجاد طباطبایی نژاد* / علی امینیان
- تحلیل و بررسی دیدگاه «من وحی القرآن» در رابطه با اعتبارسنجی روایات ناظر به آیات قصص ... ۱۲۳
سیده زینب حسینی* / زهره اخوان مقدم
- روش‌های کشف ساختار سوره‌های قرآن با رویکرد کل به جزء ۱۴۱
عبدالهادی فقهی زاده* / مرضیه رئیسی
- برادر خوانی قاتل و مقتول یا اولیای او در قتل عمد با نظر به آیه ۱۷۸ سوره بقره ۱۷۵
محمدحسن موحدی ساوجی
- تحلیل محتوای روایات مهدویت در مدرسه حدیثی قم تا دوران شیخ صدوق (ره) ۱۹۳
مسلم کامیاب
- واکاوی ادله تحدی به فرازهای مستقل قرآن کریم ۲۲۱
احد داوری چلقائی

علمی - مروری

- مصدریابی و اعتبارسنجی حدیث «خیرُ الأمورِ أوسطُها» در منابع فریقین ۲۴۵
میثم کهن ترابی

علمی - ترویجی

- بررسی هم‌معنایی واژگان «إتمام» و «إكمال» در ترجمه‌های قرآن کریم (نمونه موردی ترجمه
مکارم شیرازی، گرمارودی و فولادوند) ۲۷۱
جواد خانلری* / ابراهیم نامداری / فهیمه توبره ریزی



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۲۲-۱

doi 10.30497/qhs.2025.247373.4062

مقاله پژوهشی

پیوند ریشه‌شناسی با قرائات و تفسیر قرآن: پژوهش موردی «بادی الرأی» در هود: ۲۷

محمدعلی خوانین‌زاده* 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۹ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

چگونگی قرائت همزه از مسائل تأثیرگذار بر اختلاف قرائات قرآن است که بیشتر در اصول قرائات و گاه در فرش الحروف رخ می‌نماید. از نمونه‌هایی که اثر تفاوت واژگانی، به‌ویژه ریشه‌شناختی، واژه‌های مهموز بر اختلاف قرائات را نشان می‌دهد «بادی» در عبارت «بادی الرأی» (هود: ۲۷) است. ابو عمرو بصری «بادی» را با همزه خوانده اما دیگر قاریان بی همزه، «بادی» خوانده‌اند. شارحان قرائات این اختلاف را ریشه‌شناختی دانسته، قرائت «بادی» را بیانگر ریشه‌ی مهموز (بدء) و «بادی» را بیانگر ریشه‌ی ناقص (بدو) دانسته‌اند؛ هرچند این احتمال را هم داده‌اند که قرائت «بادی» همچنان برگرفته از ریشه‌ی مهموز باشد که «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» به یاء ابدال شده است. مسأله‌ی پژوهش این است که آیا توجیه ریشه‌شناختی که در بیان شارحان قرائات آمده پیشینی است، یعنی قاریان به دلیل اختلاف در ریشه‌شناسی مهموز یا ناقص کلمه را با همزه یا بی همزه قرائت کرده‌اند، یا این توجیه پسینی است و عالمان این دو قرائت را ریشه‌شناختی توجیه کرده‌اند حال‌آنکه اختلاف قرائت صرفاً آوایی است و کلمه‌ای مهموز با ادای کامل (تحقیق) یا با تخفیف همزه قرائت می‌شود. برخی مفسران متقدم اساساً قرائت ابو عمرو را نپذیرفته‌اند و برخی دیگر تلاش کرده‌اند آن را به هر شیوه‌ی ممکن به تفسیری کهن بازگردانند که پذیرفته‌ی بیشتر مفسران بوده، آن را برگرفته از «بدو» (آشکارشدن) می‌دانند. تلاشی معکوس در بیان برخی شارحان قرائات دیده می‌شود که هر دو قرائت را به یک معنا و برگرفته از «ابتداء» (آغاز امر) و مسأله را از سنخ اصول قرائات می‌دانند.

واژگان کلیدی: بادی الرأی، ریشه‌شناسی، تفسیر قرآن، قرائات قرآن، اصول قرائات، فرش الحروف.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران / کرج، ایران. (alikhavanin@khu.ac.ir)

طرح مسئله

در سنت قرائات قرآن به دو گونه‌ی «أصول القراءات» و «فرش الحروف»، یا به تعبیر ابو عمرو دانی (د ۴۴۴) «الأصول المطردة» یعنی قاعده‌های همگانی، و «الحروف المتفرقة» یعنی قرائت‌های پراکنده، تقسیم می‌شوند (ر.ک: دانی، ۱۴۰۴ق، ۷۱). اصول قرائات غالباً به قواعد فراگیر و صرفاً آوایی مربوطند که یک قاری کمابیش در همه‌جای قرآن بدان پایبند است اما فرش الحروف بیانگر اختلاف موردی قاریان در خوانش کلمات پراکنده در سوره‌های مختلفند. این اختلاف در خوانش، می‌تواند طیفی گسترده از تفاوت‌های واژگانی و دستوری، اعم از صرفی و نحوی، را دربربگیرد. نمونه‌هایی از تفاوت صرفی و نحوی، که بحث زیادی هم میان عالمان قرائت برانگیخته، را می‌توان در اختلاف قرائت واژه‌های «زین»، «قتل»، «أولاد» و «شركاء» در الأنعام: ۱۳۷ دید:

«وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ...»

قرائت ۱: «زَيْنٌ ... قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ» (همه‌ی قاریان دهگانه جز ابن عامر)

قرائت ۲: «زَيْنٌ ... قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ» (ابن عامر شامی)

نخستین اختلاف به ساخت فعل «زین» بازمی‌گردد، که معلوم یا مجهول باشد؛ چنانچه فعل معلوم باشد (زین)، «قتل» منصوب و مفعول به آن خواهد بود و چنانچه فعل مجهول باشد (زین)، «قتل» مرفوع و نائب فاعل آن خواهد بود. اختلاف دیگر به نقش «أولاد» و «شركاء» بازمی‌گردد، که هرچند به ترتیب مفعول به و فاعل برای شبه فعل «قتل» دانسته می‌شوند، در چگونگی ترکیب اضافی آنها با «قتل» اختلاف هست: اگر «أولاد» مضاف الیه «قتل» (و لفظاً مجرور) دانسته شود، میان مضاف و مضاف الیه فاصله‌ای نیست و «شركاؤ» (+ هم) به عنوان فاعل «قتل» پس از ترکیب اضافی آمده، که از دیدگاه نحو کلاسیک (بصری) صحیح‌تر است، اما اگر «شركائ» (+ هم) مضاف الیه (و لفظاً مجرور) باشد، «أولاد» به عنوان مفعول به «قتل» میان مضاف و مضاف الیه آمده، که به باور برخی عالمان تنها به ضرورت (مثلاً شعری) امکان‌پذیر است (برای بحث بیشتر، ر.ک: ابن جزری، بی‌تا، ج ۲، صص ۲۶۳-۲۶۵). گفتنی است در مصاحف اهل شام «شركایهم» با یاء و در دیگر مصاحف «شركاؤهم» با واو کتابت شده است (ر.ک: دانی، ۱۴۳۱ق، ۵۷۷). روشن است که کتابت با واو بیانگر قرائت به رفع و کتابت با یاء بیانگر قرائت به خفض است، مطابق با قرائت رایج در منطقه‌ای که مصحف متعلق بدانجاست.

یکی از مسائل تأثیرگذار بر اختلاف قرائت‌های قرآن، که بیشتر در اصول قرائات و گاه در فرش الحروف رخ می‌نماید، مسأله‌ی چگونگی قرائت همزه است. بسته به اینکه همزه در چه هجایی از کلمه باشد، حرکت خود و حرکت حرف پیشین یا پسین چه باشد، دو همزه‌ی پیاپی در یک کلمه باشند، یا در دو کلمه‌ی پیاپی دو همزه (در

پایان اولی و آغاز دومی) کنار هم قرار گیرند، حالت‌های گوناگونی در برابر «تحقیق» همزه پدید می‌آیند که در ادبیات متأخر قرائات قرآن با اصطلاحاتی همچون «ابدال»، «اسقاط»، «نقل حرکت»، و «تسهیل» همزه تعبیر می‌شوند (ر.ک: مارغنی، ۱۴۳۲ق، ۳۷۸-۳۷۹) هرچند در دوره‌ی متقدم این حالت‌ها را «تخفیف» همزه می‌خوانده‌اند (ر.ک: خوانین‌زاده و آقای، ۱۴۰۳). یکی از نمونه‌هایی که می‌تواند اثر تفاوت واژگانی، و به طور خاص ریشه‌شناختی، واژه‌های مهموز بر اختلاف قرائات قرآن را نشان دهد کلمه‌ی «بادی» در عبارت «بادی‌الرأی» است:

«فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرِيكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرِيكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِي الرَّأْيِ وَمَا نَرِي لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود: ۲۷).

ابن مجاهد (د ۳۲۴) اختلاف قرائت در این عبارت را چنین گزارش می‌دهد:

«واختلفوا في الهمز وتركة من قوله «بادی‌الرأی»؛ فقرأ أبو عمرو وحده «بادی» مهموزا «الرأی» لا يهمزه، وكلهم قرأ «الرأی» مهموزا غيره، وقرأ الباقون «بادی» بغير همز» (ابن مجاهد، ۱۹۷۲م، ص ۶۱).

بر پایه‌ی گزارش ابن مجاهد، اختلاف قرائت در «بادی» بر سر خواندن همزه یا نخواندن آن است. تنها ابو عمرو بن علاء بصری (د ۱۵۴) را با همزه خوانده اما دیگر قاریان هفتگانه این کلمه را بی همزه، به صورت «بادی» خوانده‌اند.

ابو علی فارسی (د ۳۷۷) که از متقدم‌ترین شارحان ابن مجاهد است، مسأله را چنین شرح می‌دهد:

«المعنى فيمن قال «بادی‌الرأی»، فجعله من «بدا الشيء» إذا ظهر: وما اتبعك إلّا الأراذل فيما ظهر لهم من الرأی، أي لم يتعقبوه بنظر فيه ولا تبين له. ومن همز أراد: اتبعوك في أول الأمر من غير أن يتبعوا الرأی بفكر وروية فيه. وهاتان الكلمتان تتقاربان في المعنى، لأن الهمز في اللام فيها ابتداء للشيء وأوله، واللام إذا كانت واوا كان المعنى الظهور... وقد يجوز في قول من همز فقال «بادی‌الرأی»، إذا خفف الهمز أن يقول «بادی»، فيقلب الهمزة ياء لانكسار ما قبلها، فيكون كقولهم «میر» في جمع مئرة، و«ذیب» في جمع ذئبة» (ابو علی فارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۱۷).

کسانی (قاریانی) که «بادی‌الرأی» می‌خوانند آن را از «بدا الشيء» هنگامی که آشکار شود در نظر می‌گیرند و (در این صورت) معنای آیه چنین می‌شود: جز فرومایگان، آن‌گونه که نظر بر ایشان آشکار شده، از تو پیروی نمی‌کنند، یعنی با اندیشه و آشکارسازی مسأله را پی‌نمی‌گیرند. اما کسانی (قاریانی) که با همزه می‌خوانند آیه را به این معنا می‌دانند: در آغاز امر از تو پیروی کردند بی‌آنکه نظرشان را با اندیشه و تأمل پی‌جویند. و این دو کلمه در معنا نزدیکند، چراکه اگر لام الفعل همزه باشد (یعنی بدء) به معنای آغاز و شروع چیزی است، و اگر لام الفعل واو باشد (یعنی بدو) به معنای آشکار شدن است... قاریانی که کلمه را با همزه به صورت «بادی‌الرأی» می‌خوانند،

ممکن است اگر همزه را تخفیف دهند به صورت «بادی» بخوانند، بدین ترتیب که همزه را قلب به یاء کنند از این روی که حرف قبلش مکسور است، مانند (قلب همزه به یاء در نمونه‌های) «میر» در جمع مِثْرَه (به معنای کینه و دشمنی)، و «ذیب» در جمع ذُبْه (به معنای گرگ).

بر پایه‌ی دیدگاه ابو علی فارسی، اختلاف قرائت در «بادی‌الرأی» به ریشه‌شناسی واژه بازمی‌گردد؛ قرائت «بادی» بیانگر ریشه مهموز (بدء)، و قرائت «بادی» بیانگر ریشه ناقص (بدو) است. برای توضیح بیشتر، در اینکه کلمه «بادی»، بر وزن فاعل، اسم فاعل ثلاثی مجرد است اختلافی نیست اما در ریشه‌شناسی و به تبع خوانش و معنای آن اختلاف هست. چنانچه از ریشه بدو (بَدَأَ يَبْدُو) دانسته شود، به صورت «بادی» خوانده می‌شود و عبارت به معنای «فیما ظهر لهم من الرأی»، در نظری که بر ایشان آشکار شده، خواهد بود؛ اما چنانچه از ریشه بدء (بَدَأَ يَبْدُو) باشد، به صورت «بادی» خوانده می‌شود و عبارت به معنای «فی أوّل الأمر»، در آغاز امر، خواهد بود.

ابو علی فارسی هرچند این اختلاف قرائت را بر پایه تفاوت در ریشه‌شناسی واژه دانسته، احتمال داده کسانی که ریشه را مهموز می‌دانند نیز از باب تخفیف «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» همزه را به یاء ابدال کرده، به صورت «بادی» قرائت کنند. در این صورت، اختلاف قرائت این کلمه بیانگر تفاوت صرفی و ریشه‌شناختی نیست بلکه صرفاً آوایی است و یک کلمه‌ی مهموز (اسم فاعل ثلاثی مجرد از ریشه‌ی بدء) با ادای کامل همزه یا با تخفیف همزه قرائت می‌شود.

مسأله‌ی پژوهش این است که آیا توجیه ریشه‌شناختی که در بیان ابو علی فارسی آمده پیشینی است، یعنی از آغاز این چنین در نظر قاریان بوده و به دلیل اختلاف در ریشه‌شناسی مهموز یا ناقص کلمه را با همزه یا بی همزه قرائت کرده‌اند، یا این توجیه پسینی است و برای توجیه این دو قرائت به توجیه صرفی و ریشه‌شناختی تمسک شده است حال آنکه اختلاف قرائت ناظر به تفاوت صرفی و ریشه‌شناختی نیست بلکه صرفاً آوایی است و یک کلمه‌ی مهموز با ادای کامل (تحقیق) همزه یا با تخفیف همزه قرائت می‌شود، چنان‌که احتمال اخیر ابو علی فارسی بر آن دلالت دارد. در این صورت، اختلاف قرائت این کلمه از سنخ اصول قرائات خواهد بود.

۱. بررسی منابع قرائات

برای پی‌جویی مسأله‌ی پژوهش، در اینجا منابع اصلی قرائات و مهم‌ترین شروح آنها بررسی می‌شود. ابن خالویه (۳۷۱) که هم‌دوره‌ی ابو علی فارسی است، در *الحجّه فی القراءات السبع* چنین می‌گوید:

«قوله تعالى «بادی الرأی»، یقرأ بیاء مفتوحه، وبالهمز. فالحجّه لمن قرأه بالياء (...) أنه أخذه من «بدأ یبدأ» إذا أخذ فی فعل الشیء. فإن وقف علیه واقف استوی المهموز فیه وغیره، فکان بیاء ساکنه، لأنّ الهمزة تُسکن فی الوقف

وقبلها كسرة، فتُقلب ياء؛ والهمزة عند الوقف جائزة لا تمتنع، لأنها حرف صحيح، وإنما تُسقط في الوقف إذا كان قبلها ساكن» (ابن خالويه، ۱۹۳۴م، ص ۱۸۶).

وی اختلاف قرائت در «بادی الرأی» را در خوانش آن با همزه یا با یاء دانسته است و در ادامه، همچون ابوعلی فارسی، دست به توجیه ریشه‌شناختی زده و گفته دلیل قاریانی که با همزه می‌خوانند این است که آن را از ریشه‌ی «بدأ یبدأ» می‌گیرند که به معنای آغاز کردن در کاری است. ابن خالویه در ادامه شیوه‌ی خوانش این کلمه در هنگام وقف را توضیح می‌دهد، که کلمه چه مهموز باشد یا جز آن، با یاء ساکن در وقف خوانده می‌شود؛ چراکه «همزه‌ی ساکن ماقبل مکسور» قلب به یاء می‌شود. البته به گفته‌ی وی خوانش با همزه در وقف هم جایز است و ممنوع نیست چراکه همزه حرفی صحیح است، و در حالت وقف تنها اگر حرف قبلش ساکن باشد حذف می‌شود. اینکه چرا ابن خالویه بحث وقف بر این کلمه را پیش کشیده را می‌توان با مراجعه به کتاب دیگرش *إعراب القراءات السبع وعللها* بهتر فهمید:

«وقوله تعالى «بادی الرأی»، قرأ أبو عمرو وحده بالهمز على تقدير «فی ابتداء الرأی». وقرأ الباقون «بادی» بغير همز جعلوا فاعلا من «بدأ یبدأ» إذا ظهر، كقوله تعالى «وبدا لهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون» (الزمر: ۴۷). فإن سأل سائل كيف تقف على «بادی» بقراءة أبي عمرو؟ فقل بغير همز؛ لأنك إذا وقفت سكنت الهمزة وقبلها كسرة صارت ياء، لانكسار ما قبلها، مثل «إیت فلانا»، «یبق یا غلام»، والأصل «إیت» و«إبق»، فجعلت الهمزة ياء. فأجاز الكسائي أن تقف «بادی» بالهمز، وكذلك «من شاطی الوادی» (القصص: ۳۰) أجاز «من شاطی» بالهمز» (ابن خالويه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷۸).

وی در اینجا با ذکر اینکه تنها ابو عمرو این کلمه را با همزه (بادی) خوانده و دیگر قاریان هفتگانه بی همزه (بادی) خوانده‌اند، دست به توجیه ریشه‌شناختی می‌زند: قرائت با همزه به معنای «فی ابتداء الرأی» و قرائت بی همزه اسم فاعل از «بدأ یبدأ» به معنای آشکار شدن است، همچون الزمر: ۴۷. در ادامه ابن خالویه به مسأله‌ی چگونگی وقف بر این کلمه در قرائت ابو عمرو (مهموز) می‌پردازد و پاسخ می‌دهد که بی همزه خوانده می‌شود چراکه «همزه‌ی ساکن ماقبل مکسور»، به دلیل مکسور بودن حرف قبلش، قلب به یاء می‌شود. اما نکته‌ی شایان توجه این است که وی گزارش می‌کند که در قرائت ابو الحسن کسائی کوفی (د ۱۸۹) مجاز است که بر «بادی» با همزه وقف شود، همچون «شاطی» در القصص: ۳۰.

هرچند ابن خالویه قرائت کسائی را همچون دیگر قاریان، جز ابو عمرو، با یاء دانسته و طبق توجیه ریشه‌شناختی‌اش کلمه را از نظر قاریانی که با یاء می‌خوانند اساساً مهموز ندانسته بلکه از ریشه‌ی ناقص بَدُو (بدا

یبدو) می‌داند، گزارش می‌کند که در قرائت کسائی می‌توان در وقف این کلمه را با همزه خواند. بدین ترتیب این سؤال پیش می‌آید که اگر کسائی ریشه‌ی این کلمه را مهموز نمی‌دانسته و قرائت وی با یاء (بادی) به معنای اشتقاق آن از ریشه‌ی ناقص ب‌دو بوده، چگونه است که در هنگام وقف خواندنش با همزه را مجاز می‌داند؟ اگر ریشه‌ی «بادی» مهموز نباشد اساساً همزه‌ای در ریشه‌ی کلمه نیست که بر آن وقف شود. مگر اینکه قائل شویم در نظر کسائی ریشه‌ی این کلمه مهموز بوده است که از باب «تخفیف همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور»، آن‌گونه که در احتمال اخیر ابو علی فارسی دیدیم، همزه‌ی آن را در هنگام وصل قلب به یاء کرده اما در هنگام وقف قائل به جواز وقف بر همزه است. احتمالاً دیدگاه نقل‌شده از کسائی مربوط به روایت شاذ نُصیر بن یوسف رازی (د حدود ۲۴۰) از وی است که نقل کرده کسائی کلمه را با همزه می‌خوانده است. در این صورت هم تردید بالا به قوت خود باقی است؛ چراکه اگر از مجموع شش طریق کسائی که ابن مهران اصبهانی (۱۴۰۱ق، ۲۳۸) نقل کرده یا چهار طریق کسائی که دانی در جامع‌البیان (۱۴۲۶ق، ۵۵۲) آورده تنها یک طریق (نصیر بن یوسف) کلمه را با همزه خوانده و دیگر راویان بی همزه خوانده‌اند به احتمال زیاد تفاوت آنها در تخفیف همزه (ابدال به یاء) یا ادای کامل همزه باید باشد نه اینکه فرض کنیم استادشان (کسائی) در پنج یا سه روایت ریشه‌ی کلمه را ناقص و تنها در یک روایت ریشه‌ی کلمه را مهموز دانسته است.

ابن مهران اصبهانی (د ۳۸۱)، که ظاهراً نخستین گردآورنده‌ی قرائت‌های دهگانه است، در بخش «ذکر الحروف» سوره‌ی هود چنین می‌گوید:

«قرأ أبو عمرو ونصير عن الكسائي «باديَ الرأى» بالهمز، وقرأ الباكون «باديَ» بغير همز» (ابن مهران اصبهانی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۸).

به گفته‌ی وی، ابو عمرو بصری و نُصیر بن یوسف رازی، از راویان ششگانه‌ی کسائی کوفی که ابن مهران از آنان روایت کرده، «بادیَ» را با همزه و دیگر قاریان دهگانه بی همزه خوانده‌اند (ابن مهران اصبهانی، ۱۴۰۱ق، ص ۷۵). همان‌گونه که دیده می‌شود، در بیان ابن مهران سخنی از ریشه‌شناسی این کلمه نیست و اختلاف قرائت صرفاً در خوانش با همزه یا با یاء، آن‌گونه که در بیان ابن مجاهد دیدیم، گزارش شده است. هرچند از اینکه وی این اختلاف را در بخش «فرش الحروف» سوره‌ی هود آورده می‌توان نتیجه گرفت که از نظر وی دست‌کم این احتمال می‌رفته که تفاوت در خوانش به مثابه‌ی تفاوت صرفی دو کلمه باشد.

دانی در التیسیر در «باب ذکر فرش الحروف» سوره‌ی هود می‌گوید:
 «أبو عمرو «بَدِیَّ الرَّأی» بهمزة مفتوحة بعد الدال والباقون بياء مفتوحة» (دانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۴).
 و در جامع البیان در «باب ذکر الحروف المتفرقة» در سوره‌ی هود نکته‌ای را می‌افزاید:
 «قرأ أبو عمرو والكسائي في رواية نصير «بَدِیَّ» بهمزة مفتوحة بعد الدال. وقرأ الباكون والكسائي من سائر الطرق بياء مفتوحة بعد الدال» (دانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۵۲).

به گزارش دانی افزون بر ابو عمرو بصری، نصیر بن یوسف رازی، از راویان چهارگانه‌ی کسائی که دانی در جامع البیان از آنان روایت کرده، نیز «بَدِیَّ» را با همزه‌ی مفتوح خوانده است (دانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸). دانی در اینجا از ریشه‌شناسی این کلمه حرفی نزده و اختلاف قرائت را صرفاً در خوانش با همزه یا باء گزارش کرده است. هرچند از اینکه این اختلاف را در بخش «فرش الحروف» سوره‌ی هود آورده می‌توان نتیجه گرفت که وی نیز تفاوت در خوانش را به مثابه‌ی تفاوت صرفی دو کلمه می‌دانسته است. این امر با بررسی آنچه پیش‌تر در «باب ذکر مذهب أبی عمرو فی ترک الهمز الساکن دون المتحرک» گفته روشن می‌شود:

«وقد كان بعض شیوخنا یری ترک الهمز فی الوقف فی هود «بَدِی» لأن الهمزة فی ذلک تسکن للوقف، وذلک خطأ فی مذهب أبی عمرو من جهتين: إحداهما إیقاع الإشکال بما لا یهمز، إذ هو عنده من «الابتداء» الذی أصله الهمز لا من «الظهور» الذی لا أصل له فی ذلک؛ والثانیة أن ذلک یلزم فی نحو «قرئ» و«استهزی» وشبههما بعینه، وذلک غیر معروف من مذهبه فیه، فإذا تحرکت الهمزة فلا خلاف عنه فی تحقیقها سواء کانت فاء أو عینا أو لاماً» (دانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۴).

دانی ترک همزه‌ی «بَدِی»، از آن روی که همزه در وقف ساکن می‌شود، را بنا بر قرائت ابو عمرو صحیح نمی‌داند، چراکه موجب اشتباه گرفتن با خوانشی می‌شود که به باور دانی بیانگر غیرمهموز بودن «بَدِی» است. به باور دانی، ابو عمرو «بَدِی» را برگرفته از «ابتداء» می‌دانسته که ریشه‌اش همزه دارد، نه از «ظهور» (یعنی بدو، ریشه‌ی ناقص) که به باور دانی، ابو عمرو «بَدِی» را برگرفته از آن نمی‌دانسته است.

تا اینجا، به نظر می‌رسد تصریح به پیوند میان اختلاف ریشه‌شناختی مهموز یا ناقص این کلمه به‌ترتیب با اختلاف قرائت با همزه یا بی همزه در توجیه شارحان قرائات ریشه دارد. این توجیه ریشه‌شناختی را در منابع بعدی شرح و توجیه قرائات نیز می‌توان دید. برای نمونه، مکی بن ابی طالب (د ۴۳۷) می‌گوید:

«قوله «بَدِی الرَّأی» قرأ أبو عمرو بهمز «بَدِی» همزة مفتوحة فی موضع الياء، وقرأ الباكون بالياء بغير همز. وحجة من همز أنه جعله من «الابتداء»، تقديره أنهم قالوا لنوح: ما نراك أتبعك إلّا الذين هم الأراذل فی أول الأمر، أي ما

نراک فی أول الأمر، كأنه رأى ظهر لهم (لم) يتعقبوه بنظر وتفكر ... وحجّه من لم يهزم أنه جعله من «بدا يبدو» إذا ظهر، والمعنى: ما أتبعك فيما ظهر لنا من الرأى إلّا الأراذل، كأنه أمر ظهر لهم لم يتعقبوه بتفكر ونظر، إنما هو أمر ظهر لهم من غير تيقّن ...» (مکی بن ابی طالب، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۶).

وی پس از گزارش اختلاف قرائت این کلمه، که با همزه در قرائت ابو عمرو و با یاء و بی همزه در قرائت دیگر قاریان هفتگانه است، دلیل این اختلاف را در ریشه‌شناسی کلمه می‌داند: برگرفتنی از «ابتداء» (ریشه‌ی مهموز) یا از «بدا یبدو» (ریشه‌ی ناقص). اما توضیحی در پایان اضافه کرده که جایی برای احتمال دوم ابو علی فارسی باز می‌کند:

«ویجوز أن يكون من قرأه بالياء أراد الهمز ثم خَفَّفَ الهمزة بالبدل، لانفتاحها وانكسار ما قبلها، فتكون القراءتان بمعنى من «الابتداء»».

مکی بن ابی طالب با این توضیح پایانی این احتمال را طرح می‌کند که اختلاف قاریان نه بر سر ریشه‌ی کلمه بلکه ناظر به چگونگی ادای همزه باشد؛ یعنی قاریانی که «بادی» با یاء می‌خوانند نیز کلمه را مهموز می‌دانند اما از باب تخفیف «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» آن را ابدال به یاء می‌کنند. بدین ترتیب هر دو قرائت به یک معنا و هر دو برگرفته از «ابتداء» خواهند بود. این توضیح را می‌توان تلاشی برای نفی تمایز ریشه‌شناختی دو قرائت و منحصر دانستن تمایز آنها در تحقیق یا تخفیف همزه تلقی کرد.

۲. بررسی تفاسیر متقدم

برای فهم بهتر مسأله جا دارد به دیدگاه مفسران متقدم در معنای آیه رجوع شود. مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰) در تفسیر خود می‌گوید:

«فَقَالَ الْمَلَأُ الْأَشْرَافَ «الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَزَيْكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا» یعنی إلّا آدميًا مثلنا لا تفضلنا بشيء «وَمَا نَزَيْكَ أَتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يُرَادُوا» یعنی الرذالة من الناس السفلة «بَادِي الرَّأْيِ» یعنی بدا لنا أنهم سفلتنا «وَمَا نَزَيْ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ» فی ملک ولا مال ولا شيء فنتبعك يعنون نوحا «بَلْ نَطْنُكُمْ» یعنی نحسبك من الـ «كَذِبِينَ» حين تزعم أنك رسول نبی» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹).

وی آیه را چنین تفسیر کرده که اشراف قوم نوح (ع) پیروان وی را فرومایه می‌خواندند، یعنی بر ایشان آشکار شده که آنان فرومایگان قومشان‌اند. مقاتل «بادی» را از فعل «بدا»، آشکار شد، گرفته و طبعاً آن را از ریشه‌ی بدو دانسته است. وی بنا بر رویه‌ی خود به اختلاف قرائات ورود نکرده و قرائت همراه با تفسیر خود از آیه را برگزیده است که بر پایه‌ی آن، چنانچه قرائت مهموز در زمان وی وجود داشته (که با توجه به دوره‌ی زندگی ابو

عمرو (محتمل است) بدان معناست که در آن زمان اختلاف بر سر ریشه‌ی کلمه بوده و تفسیر آیه بر پایه‌ی هر ریشه‌شناسی متمایز از دیگری می‌شده است. در تفسیر مقاتل، عبارت «بادی الرأی» متعلق به اشراف قوم (المال) است که در نظرشان آشکار شده که پیروان نوح (ع) فرومایگان قومشانند (أرادلنا). این تفسیر با ساخت آیه «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرِيكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرِيكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يُكْفِرُوا بِآيَاتِنَا مِنْ غَيْرِ فَأُولَئِكَ يَكُونُ لَكَ آيَةً أَنْ أَتَى بِكُمُ الْعَذَابُ وَكُنْتُمْ أَصْحَابَ آيَةٍ أَنْ يَأْتِيَنَّكُمْ أَمْ لَكُمْ إِلَٰهَةٌ غَيْرُ اللَّهِ وَرَبُّكُمْ مُجْتَبٍ» سازگارتر است چراکه نخست، فعل سه جمله‌ی پایانی به صیغه‌ی متکلم مع الغیر از زبان اشراف قوم است (ما نری) و دوم، الرأی (در عبارت بادی الرأی) به عنوان مصدر فعل جمله را بهتر است بیانگر چگونگی انجام فعل (ما نریک ... إلّا ... بادی الرأی) از سوی فاعل جمله بدانیم، چنان‌که در آل عمران: ۱۳ نیز چنین ساختی به کار رفته است (قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فُتُتَيْنِ التَّفَتَا فِئَةً تَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيِ الْعَيْنِ ...). ابو زکریای فراء (د ۲۰۷) در معانی القرآن می‌گوید:

«لا تهمز «بادی» لأن المعنى فيما يظهر لنا ويبدو، ولو قرأت «بَادِي الرُّأْيِ» فهمزت تريد أول الرأى لكان صواباً» (فراء، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۱).

وی «بادی» را غیرمهموز دانسته چراکه عبارت را به معنای «فما يظهر لنا ويبدو»، یعنی آنچه بر ما آشکار شده، می‌داند؛ هرچند خوانش با همزه به معنای «أول الرأى»، یعنی در آغاز نظر، را هم درست دانسته است. با توجه به ضمیر «لنا» در «يظهر لنا»، که همسان با فاعل «ما نریک» در صدر آیه است، به نظر می‌رسد دیدگاه وی نیز مانند مقاتل است، یعنی ظاهراً وی نیز عبارت «بادی الرأی» را متعلق به اشراف قوم (المال) دانسته که در نظرشان آشکار شده که پیروان نوح (ع) فرومایگان قومشانند. اما وی در لغات القرآن می‌گوید:

«أكثر كلام العرب ترك الهمز من «بادی»؛ فإن شئت قلت: كثر فى كلامهم، فتركوا همزة وأصله الهمز؛ وإن شئت جعلته من «بَدَوْتُ» فيكون معناه فى ظاهر الرأى، كما تقول ظهر لى وبدا لى» (فراء، ۱۴۳۵ق، ص ۷۴-۷۵).

فراء در اینجا بحث را با فرض برگرفتن «بادی» از ریشه‌ی مهموز آغاز می‌کند اما یادآور می‌شود که گرایش عرب‌زبانان به «ترك الهمز»، یعنی رها کردن و نخواندن همزه است. در این صورت کلمه در اصل مهموز بوده که بنا به عادت بی همزه (تخفيف با ابدال به ياء) خوانده می‌شود. در عین حال این امکان را هم در نظر دارد که اساساً «بادی» از ریشه‌ی بدو باشد. به این ترتیب، فراء برای خوانش «بَادِي» با ياء، هر دو احتمال را طرح کرده است: خواه قائل به مهموز بودن ریشه شویم که عرب‌زبانان همزه‌ی آن را ادا نمی‌کنند، یا اینکه اساساً ریشه‌اش را ناقص بدانیم. بدین ترتیب، بر خلاف معانی القرآن، در اینجا سخنی از قرائت مهموز نیست و فراء تنها از خوانش با ياء

سخن گفته که از نظر وی برگرفتگی «بادی» از هر دو ریشه‌ی ناقص یا مهموز در نتیجه یکسان است هرچند معنای آنها با توجه به اختلاف در ریشه متفاوت خواهد بود. به بیان دیگر، تفسیر پذیرفته‌ی فراء، همچون مقاتل، با ریشه‌ی ناقص سازگار است اما در بحث لغوی با ذکر گرایش عرب‌زبانان به تخفیف همزه احتمال مهموز بودن ریشه را طرح می‌کند.

ابو عبیده (د ۲۱۰) می‌گوید:

«بَادِیُّ الرَّأْيِ» مهموز لَأنَّه من «بَدَأْتُ» عن أبي عمرو، ومعناه أَوَّلُ الرَّأْيِ؛ ومن لم يهمز جعله ظاهر الرَّأْيِ من «بدا يبدو» (ابو عبیده، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۲۸۷).

وی ریشه‌ی مهموز را با توجه به قرائت ابو عمرو برگزیده و به معنای «أَوَّلُ الرَّأْيِ» (در آغاز نظر) دانسته، اما دیدگاه دیگران در برگرفتگی از ریشه‌ی ناقص «بدا يبدو»، به معنای «ظاهر الرَّأْيِ» (نظری که آشکار شده)، را نیز تأیید کرده است. بدین ترتیب، تفاوت دو قرائت از نظر ابو عبید نیز در اختلاف ریشه‌ی کلمه و در پی آن تفسیر متفاوت آیه است هرچند روشن نیست وی با گزینش قرائت مهموز عبارت «بَادِیُّ الرَّأْيِ» را متعلق به اشراف قوم (المال) دانسته، که تفسیری پذیرفتنی نمی‌نماید، یا متعلق به فرومایگان قومشان (أراذلنا). به این نکته در ادامه‌ی بحث خواهیم پرداخت.

اخفش اوسط (د ۲۱۵) می‌گوید:

«وَقَالَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِدَائِ الرَّأْيِ» أَيْ فِي ظَاهِرِ الرَّأْيِ، وَ لَيْسَ بِمَهْمُوزٍ؛ لِأَنَّهُ مِنْ «بدا يبدو»، أَيْ ظَهَرَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ «بَادِیُّ الرَّأْيِ»، أَيْ فِيمَا يُبْدَأُ بِهِ مِنَ الرَّأْيِ» (اخفش اوسط، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۱).

وی تأکید دارد که «بادی الرَّأْيِ»، به معنای «فی ظاهر الرَّأْيِ»، یعنی آن نظری که بر ایشان آشکار شده، مهموز نیست و برگرفته از «بدا يبدو» است؛ هرچند دیدگاه برخی عالمان در مهموز بودن آن، به معنای در آغاز نظر، را نیز ذکر کرده است. اخفش اوسط نیز تفاوت دو قرائت را ناشی از اختلاف در ریشه و موجب اختلاف در معنا می‌داند.

ابن قتیبه (د ۲۷۳) می‌گوید:

«بَادِیُّ الرَّأْيِ» أَيْ ظَاهِرُ الرَّأْيِ، بَغَيْرِ هَمْزٍ، مِنْ قَوْلِكَ: «بدا» لِي مَا كَانَ خَفِيًّا، أَيْ ظَهَرَ. وَمَنْ هَمْزَهُ جَعَلَهُ أَوَّلَ الرَّأْيِ، مِنْ «بَدَأْتُ» فِي الْأَمْرِ فَأَنَا أَبْدَأُ» (ابن قتیبه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۳).

وی کلمه را برگرفته از «بدا»، به معنای آشکار شد، و عبارت را به معنای «ظاهر الرَّأْيِ» دانسته اما دیدگاه مهموز برگرفته از «بَدَأْتُ»، به معنای آغاز کردن، را هم به نقل از دیگران آورده است که در این صورت عبارت به معنای

«أَوَّلَ الرَّأْيِ» می‌شود. ابن قتیبه نیز اختلاف در قرائت، و در نتیجه‌ی آن تفسیر آیه، را به ریشه‌شناسی متفاوت بازگردانده است.

طبری (د ۳۱۰) می‌گوید:

«وَقَوْلُهُ «وَمَا نَرِيكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِرَأْيٍ الرَّأْيِ» يَقُولُ: وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ سَفَلْتَنَا مِنَ النَّاسِ، دُونَ الْكِبَرَاءِ وَالْأَشْرَافِ، فِيمَا نَرِي وَيُظْهِرُ لَنَا. وَقَوْلُهُ «بَادِي الرَّأْيِ» اخْتَلَفَتْ الْقِرَاءَةُ فِي قِرَاءَتِهِ؛ فَقَرَأَتْهُ عَامَّةُ قِرَاءَةِ الْمَدِينَةِ وَالْعِرَاقِ «بَادِي الرَّأْيِ» بِغَيْرِ هَمْزٍ أَلِ «بَادِي» وَبِهِمْزٍ «الرَّأْيِ» بِمَعْنَى: ظَاهِرُ الرَّأْيِ، مِنْ قَوْلِهِمْ: «بَدَأَ الشَّيْءُ يَبْدُو» إِذَا ظَهَرَ ... وَقَرَأَ ذَلِكَ بَعْضُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ «بَادِي الرَّأْيِ» مَهْمُوزًا أَيْضًا، بِمَعْنَى: مُبْتَدَأُ الرَّأْيِ، مِنْ قَوْلِهِمْ: «بَدَأْتُ بِهَذَا الْأَمْرِ» إِذَا ابْتَدَأْتُ بِهِ قَبْلَ غَيْرِهِ. وَأَوَّلَى الْقِرَاءَتَيْنِ بِالْصَّوَابِ عِنْدَنَا قِرَاءَةُ مَنْ قَرَأَ «بَادِي الرَّأْيِ» بِغَيْرِ هَمْزٍ أَلِ «بَادِي» وَبِهِمْزٍ «الرَّأْيِ»، لِأَنَّ مَعْنَى ذَلِكَ الْكَلَامِ: إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا فِي ظَاهِرِ الرَّأْيِ وَفِيمَا يُظْهِرُ لَنَا» (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۳۸۰).

طبری در تفسیر خود دیدگاه مفسران پیشین را با تفصیل بیشتر و با تأکید بر اختلاف قرائات طرح کرده است. وی دو قرائت بی همزه (با یاء) و با همزه را به ترتیب به ریشه‌شناسی ناقص (بدا یبدو) و مهموز (بدأت) پیوند داده هرچند سرانجام قرائت بی همزه را با توجه به تفسیری که صحیح دانسته ترجیح داده است: یعنی جز فرومایگان ما آن‌گونه که بر ما آشکار شده (فیما نری/ فی ظاهر الرأی و فیما یظهر لنا) از تو پیروی نمی‌کنند. طبری نیز همچون مقاتل، عبارت «بادی الرأی» را متعلق به اشراف قوم (الملا) دانسته است که در نظرشان آشکار شده که پیروان نوح(ع) فرومایگان قومشانند (أرادلنا).

زجاج (د ۳۱۱) می‌گوید:

«وَقَوْلُهُ «بَادِي الرَّأْيِ» بِغَيْرِ هَمْزٍ فِي «بَادِي»، وَأَبُو عَمْرٍو يَهْمُزُ «بَادِي الرَّأْيِ». أَيْ اتَّبَعُوا اتِّبَاعًا فِي ظَاهِرِ مَا يُرَى، هَذَا فِيمَنْ لَمْ يَهْمُزْ؛ وَيَكُونُ التَّفْسِيرُ عَلَى نَوْعَيْنِ فِي هَذَا، أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ اتَّبَعُوا فِي الظَّاهِرِ وَبِاطْنِهِمْ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اتَّبَعُوا فِي ظَاهِرِ الرَّأْيِ وَلَمْ يَتَدَبَّرُوا مَا قُلْتُ وَلَمْ يَفَكَّرُوا فِيهِ. وَقِرَاءَةُ أَبِي عَمْرٍو عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ الثَّانِي، (أَيْ) اتَّبَعُوا فِي ابْتِدَاءِ الرَّأْيِ، أَيْ حِينَ ابْتَدَأُوا يَنْظُرُونَ وَإِذَا فَكَّرُوا لَمْ يَتَّبَعُوا» (زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۷). وی پس از نقل دو قرائت بی همزه و با همزه (بادی) که آن را از ابو عمرو دانسته، تفسیر خود را بر پایه‌ی خوانش بی همزه قرار داده و عبارت را به «ظاهر آنچه دیده می‌شود» معنا و تفسیر آن را به دو گونه یاد کرده است: یکی اینکه آنان (فرومایگان) در ظاهر از تو پیروی کردند حال آنکه باطنشان چنین نبود، و دیگر اینکه در آنچه بر ایشان آشکار شد از تو پیروی کردند و درباره‌ی آنچه گفתי تدبر و اندیشه نکردند. زجاج برخلاف پیشینیان، یک تفسیر تازه برای آیه پیش نهاده که راه را برای سازگار کردن معنای آیه با هر دو قرائت بی همزه و با همزه باز کند،

چنان‌که وی این تفسیر تازه را بر قرائت ابو عمرو حمل می‌کند: آنان (فرومایگان) در آغاز نظر در همان لحظه‌ی نخست که تو را دیدند از تو پیروی کردند حال‌آنکه اگر می‌اندیشیدند از تو پیروی نمی‌کردند.

نکته‌ای که راه را برای این تفسیر همگرا میان دو ریشه باز کرده این است که بر خلاف مقاتل و طبری و احتمالاً فراء، زجاج عبارت «بَادِی الرَّأْيِ» را متعلق به «أَرَاذِلُنَا» گرفته است نه «الْمَلَأُ»، حال‌آنکه اگر متعلق «بَادِی الرَّأْيِ» را اشراف قوم (الْمَلَأُ) بدانیم، تفسیر بر پایه‌ی ریشه‌ی مهموز چندان پذیرفتنی نخواهد بود. به بیان دیگر، نمی‌توان گفت اشراف قوم «در آغاز امر» پیروان نوح(ع) را فرومایگان قومشان دانستند (اما بعداً چنین نمی‌پنداشتند)؛ بلکه تفسیر پذیرفتنی‌تر این است که در نظر اشراف قوم آشکار شده که آنان فرومایگان قومشانند. تلاش زجاج را می‌توان با هدف موجه ساختن قرائت ابو عمرو به دلیل به حاشیه رفتن آن در نگاه مفسرانی همچون مقاتل و طبری و احتمالاً فراء دانست (برای تلاشی مشابه در توجیه سازگار بودن قرائت ابو عمرو با رسم مصحف در نمونه‌ی «لاهب» در مریم: ۱۹، که وی آن را «لَيْهَبَ» به صیغه‌ی غائب خوانده است، ر.ک: خوانین‌زاده و آقایی، ۱۴۰۳).

در بیان نحاس (د ۳۳۸) تفسیر پیشنهادی زجاج را بهتر می‌توان فهمید:

«قوله جلّ وعزّ «بَادِی الرَّأْيِ»، ویقرأ «بَادِی الرَّأْيِ» بالهمز. فمعنی المهموز: «ابتداء الرأی» أی إِنَّمَا اتَّبَعُوا وَلَمْ يَفْكَرُوا وَلَمْ يَنْظُرُوا، وَلَوْ فَكَرُوا لَمْ يَتَّبَعُوا. ومعنی الذی لیس بمهموز: اتَّبَعُوا فی ظاهر الرأی وباطنهم علی خلاف ذلک، یقال بدا یبدو إذا ظهر. ویحتمل أن یکون معناه اتَّبَعُوا فی ظاهر الرأی ولم یفکروا باطنه وعاقبته، فیکون علی هذا القول بمعنی المهموز» (نحاس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۴۱-۳۴۲).

وی نیز پس از نقل دو قرائت بی همزه و با همزه، قرائت مهموز را برگرفته از «ابتداء الرأی» گرفته و تفسیر کرده که آنان (فرومایگان) از تو پیروی کردند و اندیشه نکردند حال‌آنکه اگر می‌اندیشیدند از تو پیروی نمی‌کردند. این تفسیر مطابق گونه‌ی دوم تفسیر زجاج است که در بالا آمد. اما تفسیر نحاس از قرائت غیرمهموز، که آن را برگرفته از «بدا یبدو» دانسته، مانند زجاج بر دو گونه است: نخست، آنان (فرومایگان) در ظاهر از تو پیروی کردند حال‌آنکه باطنشان چنین نبود؛ دوم، در آنچه بر ایشان آشکار شد از تو پیروی کردند و درباره‌ی آنچه گفتی تدبر و اندیشه نکردند. در پایان نحاس نیز این دو وجه تفسیری را با هم ترکیب کرده و هر دو قرائت مهموز و غیرمهموز را به یک معنا دانسته است: آنان در ظاهر از تو پیروی کردند و به باطن و عاقبت کار نیندیشیدند. همان‌گونه که دیده می‌شود، نحاس نیز همچون زجاج، بر خلاف مقاتل و طبری و احتمالاً فراء، عبارت «بَادِی الرَّأْيِ» را متعلق به

«أراذلنا» گرفته است نه «الملا»، تا تفسیر همگرا میان دو ریشه‌ی ناقص و مهموز ممکن شود و قرائت ابو عمرو پذیرفتنی بنماید.

در جمع‌بندی دیدگاه‌های مفسران متقدم می‌توان گفت نخست، جز ابو عبیده بیشتر آنان همچون مقاتل قرائت «بادی الرأی»، بی همزه و با یاء، را بر قرائت با همزه (بادی الرأی) ترجیح داده‌اند و دو قرائت را به ترتیب به ریشه‌ی ناقص (بدا بیدو) و مهموز (بدأ ببدأ) پیوند داده‌اند. دوم، در این میان اختلاف تفسیری میان آنان دیده می‌شود که هرچند ریشه را ناقص و عبارت را به معنای «فی ظاهر الرأی» می‌دانند اما آن را به دو گونه تفسیر کرده‌اند: یکی اینکه «فی ظاهر الرأی» به اشراف قوم (الملا) بازمی‌گردد، که پیروان نوح(ع) را آن‌گونه که بر ایشان آشکار شده فرومایگان قومشان (أراذلنا) می‌دانند. این تفسیر از مقاتل و طبری و احتمالاً فراء است. در این تفسیر پذیرش قرائت مهموز اساساً پذیرفتنی نمی‌نماید. دیگر اینکه «فی ظاهر الرأی» به فرومایگان قوم (أراذلنا) بازمی‌گردد که آنان آن‌گونه که بر ایشان آشکار شده از نوح(ع) پیروی کردند. هرچند روشن نیست دیدگاه اخفش اوسط و ابن قتیبه کدام یک از این دو گونه‌ی تفسیری است، زجاج و نحاس به روشنی این گونه‌ی دوم را برگزیده‌اند اما به دو شیوه تفسیر کرده‌اند: یکی اینکه آنان (فرومایگان) در ظاهر از نوح(ع) پیروی کردند حال آنکه باطنشان چنین نبود؛ دیگر اینکه آنان (فرومایگان) از نوح(ع) پیروی کردند و اندیشه نکردند حال آنکه اگر می‌اندیشیدند از وی پیروی نمی‌کردند. در پایان هم زجاج و هم نحاس تلاش کرده‌اند هر دو قرائت بی همزه و با یاء (بادی) و با همزه (بادی) را که به ترتیب به ریشه‌شناسی ناقص و مهموز پیوند داده‌اند به شیوه‌ای همگرایانه تفسیر کنند که با قرائت ابو عمرو نیز سازگار باشد: آنان (فرومایگان) در ظاهر در همان آغاز امر از تو پیروی کردند و به باطن و عاقبت کار نیندیشیدند. در این میان، دیدگاه فراء دربرگیرنده‌ی نکته‌ی مهمی است و آن احتمال تخفیف همزه، در قرائت «بادی» بی همزه و با یاء، است حال آنکه ریشه‌اش همزه دارد و بدین ترتیب، قول به برگرفتنگی «بادی» از هر دو ریشه‌ی ناقص یا مهموز را همسان دانسته است و با ذکر گرایش عرب‌زبانان به تخفیف همزه، به تعبیر وی «ترك الهمز»، احتمال مهموز بودن ریشه را طرح می‌کند. چنانچه این نکته را در کنار تلاش زجاج و نحاس بر تفسیری همگرا از آیه در نظر بگیریم که با تفاوت ریشه‌شناختی سازگار باشد، می‌توان نتیجه گرفت که مفسران در مواجهه‌ی با قرائت ابو عمرو تلاش کرده‌اند آن را به هر شیوه‌ی ممکن به تفسیری کهن که نزد بیشتر مفسران پذیرفته‌تر بوده و در بیان مقاتل آمده است بازگردانند.

۳. بررسی ریشه‌شناختی

با توجه به اینکه دو ریشه ناقص ب‌دو و مهموز ب‌دء در دو حرف نخست مشترکند و پیش‌تر در بیان ابو علی فارسی آمد که این دو ریشه معنایی نزدیک دارند، برای روشن‌تر شدن بحث خوبست به دیدگاه فرهنگ‌نویسان عربی در معنای این دو ریشه رجوع و احتمال پیوند آنها را بررسی کرد. آنان فعل ناقص بَدَأَ یَبْدُو بُدُوْا را به معنای «آشکار شدن» و فعل مهموز بَدَأَ یَبْدَأُ بَدَّءَ را به معنای «آغاز کاری (پیش از دیگری)» می‌دانند. بر پایه‌ی دیدگاه فرهنگ‌نویسان، این دو ریشه خاستگاه واحدی ندارند (برای نمونه، ر.ک: خلیل بن أحمد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۸۳؛ ازهری، ۱۹۶۷م، ج ۱۴، ص ۲۰۲). حتی عالمانی همچون ابن فارس (د ۳۹۵)، که تلاش دارند بسیاری از ریشه‌های عربی را با راهکارهایی همچون اشتقاق کبیر یا اکبر از اصلی واحد بدانند (برای نمونه‌ای از این تلاش‌ها، ر.ک: خوانین‌زاده و نجارزادگان، ۱۳۹۳ش)، نیز در مورد این دو ریشه قائل به دو خاستگاه متفاوتند (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۱۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۷).

با بررسی زبان‌های سامی نیز خاستگاه واحدی برای این دو ریشه دیده نمی‌شود. در زبان‌های سامی ریشه‌ی ناقص ب‌دو در زیرشاخه‌های جنوبی (مانند عربستانی جنوبی کهن و گعز) و غربی (مانند عبری) و ریشه‌ی مهموز ب‌دء در عربستانی جنوبی کهن یافت شده است (Huehnergard, 2011, p. 2073 | Zammit, 2002, pp. 90-91). هرچند برخی زبان‌شناسان، بر پایه‌ی قیاس با دیگر شاخه‌های آفروآسیایی، به صورت افراطی در صدد نظرداشت خاستگاهی دوحرفی برای ریشه‌های سه‌حرفی سامی هستند (ر.ک: Voigt, 1988)، سامی‌شناسانی همچون جان هوینرگارد^۱ (استاد بازنشسته مطالعات خاور میانه در دانشگاه آستین تگزاس و مؤلف ده‌ها کتاب و مقاله در زبان‌شناسی سامی از جمله «عربی در بافت سامی‌اش»^۲) بر این باورند که در مواردی بسیار محدود، همچون ریشه‌های مضاعف رب‌ب و ناقص رب‌و/ی سامی، برای دو ریشه که در دو حرف نخست مشترکند و حرف سوم تکرار حرف دوم یا کشش آوایی آن (با افزودن واو یا یاء) است، مشروط بر پیوند روشن معنایی یا تبیین مستدل واج‌شناختی، می‌توان خاستگاهی دوحرفی در مراحل اولیه‌ی سامی نخستین^۳ فرض کرد (ر.ک: Huehnergard, 2004, p. 146). در نمونه‌ی یادشده ریشه‌ی دوحرفی (رب) در سامی نخستین را می‌توان خاستگاه دو ریشه‌ی

^۱ John Huehnergard (1952-).

^۲ “Arabic in Its Semitic Context,” pages 3-34 in A. Al-Jallad (ed.), *Arabic in Context*, Leiden: Brill, 2017.

^۳ Proto-Semitic.

سامی مضاعف (ربب) و ناقص (ربو/ی) دانست که معنای آن «بزرگ بودن/ شدن» است (خوانین زاده، ۱۳۹۴ش، ص ۱۰۶).

در مورد دو ریشه‌ی ناقص بدو و مهموز بدء در دیگر زبان‌های سامی (جز عربی) نه تنها ریشه‌ی مضاعف مفروض بدء وجود ندارد، بلکه کاربردهای مختلف این دو ریشه پیوند معنایی ندارند. تنها در نمونه‌ی «بادی» در عربی قرآنی است که پدیده‌ی واجی فراگیر «ابدال همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور به یاء» در زبان عربی کلاسیک، یعنی مرحله‌ی پس از عربی قرآنی، موجب ابهام برخی عالمان در ریشه‌اش شده است حال آنکه در دیگر کاربردهای هر یک از دو ریشه‌ی ناقص بدو و مهموز بدء چنین چیزی دیده نمی‌شود. در نتیجه برای این دو ریشه خاستگاه واحدی در سامی نخستین نمی‌توان در نظر گرفت. گفتنی است در مکاتبه‌ای که با هوی‌نرگارد داشتم، تأکید داشت که دو ریشه بدء و بدو عربی خاستگاه‌های جداگانه دارند و در نمونه «بادی» پدیده واجی فراگیر «ابدال همزه مفتوح ماقبل مکسور به یاء و ماقبل مضموم به واو» در زبان عربی کلاسیک موجب ابهام در ریشه‌اش شده است. نمونه مشهور آن ضمائر غائب مفرد مذکر و مؤنث *hu'a و *hi'a در سامی غربی نخستین^۱ هستند که در عربی کلاسیک همزه آنها به ترتیب به واو و یاء ابدال شده، به صورت هو و هی درآمده‌اند.

نتایج تحقیق

۱. بر پایه‌ی گزارش ابن مجاهد (د ۳۲۴)، اختلاف قرائت در «بادی» بر سر خواندن همزه یا نخواندن آن است. تنها ابو عمرو بن علاء بصری (د ۱۵۴) «بادی» را با همزه خوانده اما دیگر قاریان هفتگانه این کلمه را بی همزه، به صورت «بادی» خوانده‌اند. بر پایه‌ی دیدگاه ابو علی فارسی (د ۳۷۷)، اختلاف قرائت در اینجا به ریشه‌شناسی واژه بازمی‌گردد؛ قرائت «بادی» بیانگر ریشه‌ی مهموز (بدء)، و قرائت «بادی» بیانگر ریشه‌ی ناقص (بدو) است. وی هرچند این اختلاف قرائت را بر پایه‌ی تفاوت در ریشه‌شناسی واژه دانسته، احتمال داده کسانی که ریشه را مهموز می‌دانند نیز از باب تخفیف «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» همزه را به یاء ابدال کرده، به صورت «بادی» بخوانند. در این صورت، اختلاف قرائت این کلمه بیانگر تفاوت صرفی و ریشه‌شناختی نیست بلکه صرفاً آوایی است و یک کلمه‌ی مهموز با ادای کامل (تحقیق) همزه یا با تخفیف همزه قرائت می‌شود. مسأله‌ی پژوهش این بود که آیا کلمه در اصل مهموز بوده آن گونه که در قرائت ابو عمرو باقی مانده (بادی)، اما قرائت با تخفیف همزه و یاء (بادی) امر

^۱ Proto-West Semitic.

را بر عالمان بعدی مشتبه کرده به گونه‌ای که ریشه‌ی ناقص را برای آن در نظر گرفته‌اند؛ یا اینکه نه، اختلاف از آغاز بر سر ریشه بوده و خوانش با همزه بیانگر ریشه‌ی مهموز و خوانش با یاء بیانگر ریشه‌ی ناقص بوده است.

۲. برای پی‌جویی مسأله‌ی پژوهش منابع اصلی قرائات و مهم‌ترین شروح آنها و همچنین دیدگاه مفسران متقدم در معنای آیه بررسی شد. مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰) «بادی» را از فعل «بدا»، آشکار شد، و طبعاً از ریشه‌ی بدو دانسته است و چنانچه قرائت مهموز در زمان وی وجود داشته (که با توجه به دوره‌ی زندگی ابو عمرو محتمل است) بدان معناست که در آن زمان اختلاف بر سر ریشه‌ی کلمه بوده و تفسیر آیه بر پایه‌ی هر ریشه‌شناسی متمایز از دیگری می‌شده است. پس از وی، بیشتر مفسران متقدم معنای «فی ظاهر الرأی»، برگرفته از ریشه‌ی ناقص بدو، را برای «بادی الرأی» ترجیح داده‌اند هرچند معنای «فی ابتداء الأمر» یا «فی أول الرأی»، برگرفته از ریشه‌ی مهموز بدء، را نیز نادرست ندانسته‌اند. این بدان معناست که از نظر مفسران بعدی اختلاف قرائت زمینه‌ی ریشه‌شناختی داشته که به تفسیرهای متفاوتی از آیه می‌انجامد. ابو عبیده (د ۲۱۰) نیز اختلاف را ریشه‌شناختی دانسته اما قرائت مهموز و تفسیر برآمده از آن را برگزیده است. طبری (د ۳۱۰) به‌روشنی دو قرائت با یاء و با همزه را به‌ترتیب به ریشه‌شناسی ناقص و مهموز پیوند داده هرچند قرائت بی همزه را با توجه به تفسیری که صحیح دانسته ترجیح داده است. این ترجیح تفسیری خود دلالت دارد بر اینکه ریشه‌ی کلمه در دو قرائت با همزه و بی همزه یکسان نیست و تفاوت معنایی و تفسیری میان این دو قرائت وجود دارد. در این میان، تنها فراء (د ۲۰۷) به احتمال تخفیف همزه در قرائت «بادی» با یاء (بی همزه) اشاره کرده است و بدین ترتیب، احتمال برگرفتن «بادی» از هر دو ریشه‌ی ناقص یا مهموز را یکسان معتبر دانسته و با ذکر گرایش عرب‌زبانان به تخفیف همزه، به تعبیر وی «ترک الهمز»، توجیهی برای احتمال مهموز بودن ریشه فراهم کرده است.

۳. مفسران متأخرتر همچون زجاج (د ۳۱۱) و نحاس (د ۳۳۸) هرچند دو قرائت بی همزه و با یاء (بادی) و با همزه (بادی) را به‌ترتیب به ریشه‌شناسی ناقص و مهموز پیوند داده‌اند، ضمن تفسیر آیه بر مبنای ریشه‌شناسی ناقص، متعلق عبارت «بادی الرأی» را از اشراف قوم (الملا) که با تفسیر بر پایه‌ی ریشه‌ی ناقص سازگار است به فرومایگان (أراذلنا) تغییر داده، با هدف موجه ساختن قرائت ابو عمرو به دلیل به حاشیه رفتن آن در نگاه مفسرانی همچون مقاتل و طبری و احتمالاً فراء، تلاش کرده‌اند تفسیری همگرا برای این دوگانگی ریشه‌شناختی ارائه دهند.

۴. به نظر می‌رسد شارحان قرائات در مواجهه‌ی با قرائت ابو عمرو که بر خلاف دیگر قاریان، «بادی» را با همزه خوانده و جز ریشه‌ی مهموز (بدء) نمی‌توان آن را به گونه‌ی دیگری تعبیر کرد، از تفسیر رایجی که در بیان مقاتل و مفسران بعدی آمده پیروی کرده‌اند و تمایز دو قرائت با همزه (بادی) و بی همزه و با یاء (بادی) را ناشی

از تفاوت دو ریشه مهموز (ب‌دء) و ناقص (ب‌دو) دانسته‌اند، یعنی مسأله از آغاز ریشه‌شناختی بوده است. هرچند ابن مجاهد و بعداً دانی (د ۴۴۴)، تصریحی به دلیل اختلاف قرائات نکرده‌اند اما از آنجا که این اختلاف قرائت را در بخش «فرش الحروف» ذکر کرده‌اند، به نظر می‌رسد مسأله را در تفاوت صرفی این دو قرائت دانسته‌اند نه در مسأله‌ی چگونگی خوانش همزه، که از «اصول قرائات» است. مهم‌ترین اشکال به گزارش قرائت ابو الحسن کسائی کوفی (د ۱۸۹) بازمی‌گردد، که هرچند بنا به اکثریت طرق وی کلمه را با یاء خوانده، و در صورت پذیرش این ریشه‌شناسی طبعاً باید خوانش وی بیانگر ریشه‌ی ناقص کلمه باشد، اما به گفته‌ی ابن خالویه (د ۳۷۱) قائل به جواز وقف بر همزه بوده، که ناقض ریشه‌شناسی یاد شده است و به تعبیر دانی بیانگر مهموز بودن کلمه در برابر قرائت رقیب (یعنی برگرفته از ریشه‌ی ناقص ب‌دو) است. روایت شاذ نُصیر بن یوسف (د حدود ۲۴۰) از کسائی نیز قرائت مطلق با همزه (بَدِی) است. بدین ترتیب، می‌توان گفت در نگاه خود قاریانی که «بَدِی» را بی همزه و با یاء خوانده‌اند مسأله به تفاوت ریشه‌شناختی واژه نزد آنان بازمی‌گشته، اما در نگاه کسائی به احتمال زیاد مسأله تخفیف همزه (ابدال به یاء) یا ادای کامل (تحقیق) همزه بوده است و تفاوت وی با ابو عمرو تنها در شیوه‌ی خوانش همزه است. به نظر می‌رسد ابو علی فارسی احتمال مهموز بودن بَدِی با یاء که در نتیجه‌ی تخفیف «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» بوده را، همچون فراء، بدین روی طرح کرده است تا بتواند خوانش با یاء را نیز با ریشه‌شناسی مهموز پیوند دهد.

۵. در برابر تلاش تفسیری زجاج و نحاس که با پذیرش تفاوت ریشه‌شناختی، تلاش کرده‌اند تفسیری همگرا از آیه ارائه دهند که بتواند ضمن پذیرش قرائت مهموز، با تفسیر پذیرفته‌تر آیه نزد بیشتر مفسران بر پایه‌ی ریشه‌شناسی ناقص برگرفته از معنای «ظهور» سازگار باشد، تلاشی معکوس را در بیان برخی شارحان قرائات همچون مکی بن ابی طالب (د ۴۳۷) می‌توان دید که گفته قاریانی که با یاء می‌خوانند نیز ممکن است کلمه را مهموز بدانند اما از باب تخفیف «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» آن را ابدال به یاء می‌کنند، و بدین ترتیب هر دو قرائت به یک معنا و برگرفته از «ابتداء» خواهند بود. ابن جزری (د ۸۳۳) همین رهیافت را پی گرفته و در «باب فرش الحروف» سوره‌ی هود گفته است:

«وتقدم «بَدِی الرأی» لابی عمرو فی باب الهمز المفرد» (ابن جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۸).

و در «باب فی الهمز المفرد» مسأله را چنین گزارش می‌کند:

«وَأما «بَدِی» وهو فی هود «بَدِی الرأی» فقرأ أبو عمرو بهمزة بعد الدال (= بَدِی)، وقرأ الباقون بالياء بغیر همز

(= بَدِی)» (ابن جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۷).

از این نکته چنین برمی آید که وی مسأله را از سنخ «اصول قرائات» دیده است. به بیان دیگر، در نظر ابن جزری مسأله‌ی با همزه خواندن یا با یاء و بی همزه خواندن این کلمه بیانگر تفاوت قاریان دهگانه در ریشه‌شناسی کلمه، و در نتیجه تفاوت صرفی دو کلمه‌ی مهموز یا ناقص، که موجب رده‌بندی این اختلاف قرائت در «فرش الحروف» می‌شود، نیست بلکه تفاوت میان ابو عمرو و دیگر قاریان دهگانه را تنها در اصول قرائت آنان در ابدال «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» به یاء یا ادای کامل آن دانسته است.

۶. با توجه به اینکه دو ریشه ناقص بدو و مهموز بدء در دو حرف نخست مشترکند و در بیان ابو علی فارسی آمده که این دو ریشه معنایی نزدیک دارند، برای روشن‌تر شدن بحث، دیدگاه فرهنگ‌نویسان عربی در معنای این دو ریشه و احتمال پیوند آنها بررسی شد. آنان دو ریشه‌ی مهموز بدء و ناقص بدو را متمایز دانسته، حتی عالمانی همچون ابن فارس (د ۳۹۵) نیز دو ریشه را از دو خاستگاه متفاوت دانسته‌اند. با نگاهی فراتر به مباحث ریشه‌شناسی سامی نیز دو ریشه را نمی‌توان از خاستگاهی یکسان دانست و کاربردهای این دو ریشه پیوند معنایی ندارند. در قرآن تنها نمونه‌ی «بادی» است که با توجه به پدیده‌ی واجی ابدال همزه به یاء به دلیل وقوع همزه‌ی مفتوح پس از حرفی مکسور، در شناسایی حرف سوم ریشه ابهام پیش آمده و در نگاه برخی عالمان با ریشه‌ی ناقص مشتبه شده است هرچند بیشتر عالمان اساساً مسأله را ریشه‌شناختی دانسته‌اند. با توجه به قرائت کسائی، که به روایت نصیر مطلقاً با همزه خوانده و به دیگر روایت‌های مشهور با یاء در حالت وصل و جواز وقف بر همزه خوانده، تنها می‌توان گفت دست‌کم کسائی دچار دوگانگی ریشه‌شناختی نبوده، بدین معنا که بخواهد از میان دو ریشه‌ی مهموز و ناقص یکی را برگزیند، بلکه مسأله‌ی وی خوانش همزه با تخفیف (کسائی به روایت‌های مشهور) یا تحقیق همزه (کسائی به روایت نصیر) است. در مورد دیگر قاریانی که با یاء خوانده‌اند با شواهدی که در این مقاله بررسی شده چنین می‌توان گفت که با توجه به اینکه تخفیف «همزه‌ی مفتوح ماقبل مکسور» از اصول قرائات آنان نیست یا در اینجا شاهی بر مهموز دانستن ریشه نزد آنان نداریم، به احتمال زیاد مسأله در نگاه آنان نیز ریشه‌شناختی بوده است، یعنی ابو عمرو کلمه را مهموز می‌دانسته اما دیگر قاریان که با یاء خوانده‌اند (جز کسائی) ریشه را ناقص می‌دانسته‌اند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن جزری، أبو الخیر محمد بن محمد (بی‌تا)، *النشر فی القراءات العشر*، تحقیق علی محمد ضباع، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خالویه، أبو عبد الله حسین بن أحمد (۱۴۱۳ق)، *إعراب القراءات السبع وعللها*، تحقیق عبد الرحمن بن سلیمان عثیمین، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ابن خالویه، أبو عبد الله حسین بن أحمد (۱۳۹۹ق)، *الحجۃ فی القراءات السبع*، تحقیق عبد العال سالم مکرم، بیروت و قاهره: دار الشروق.
- ابن خالویه، أبو عبد الله حسین بن أحمد (۱۹۳۴م)، *مختصر فی شواذ القرآن من کتاب البدیع*، تحقیق گوتهلف برگشترسر، قاهره: مکتبه المتنبی.
- ابن فارس، أبو الحسین أحمد بن فارس بن زکریا (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر.
- ابن قتیبه دینوری (۱۳۹۸ق)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق أحمد صقر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن مجاهد، أبو بکر أحمد بن موسی (۱۹۷۲م)، *کتاب السبعۃ فی القراءات*، تحقیق شوقی ضیف، قاهره: دار المعارف بمصر.
- ابن مهران إصبهانی، أبو بکر أحمد بن حسین (۱۴۰۱ق)، *المبسوط فی القراءات العشر*، تحقیق سبیع حمزه حاکمی، دمشق: مجمع اللغة العربیة.
- أبو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۷۴ق)، *مجاز القرآن*، تحقیق محمد فؤاد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
- أبو علی فارسی، حسن بن عبد الغفار (۱۴۱۳ق)، *الحجۃ للقراء السبعه*، تحقیق بدر الدین قهوجی و بشیر جویجاتی، بیروت و دمشق: دار المأمون للتراث.
- أخفش أوسط، أبو الحسن سعید بن مسعده (۱۴۱۱ق)، *کتاب معانی القرآن*، تحقیق هدی محمود قراعه، قاهره: مکتبه الخانجی.
- أزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (۱۹۶۷م)، *تهذیب اللغة*، تحقیق إبراهیم إیباری، قاهره: دار الکاتب العربی.
- خلیل بن أحمد، أبو عبد الرحمن فراهیدی (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و إبراهیم سامرائی، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- خوانین‌زاده، محمدعلی (۱۳۹۴ش)، «معناشناسی تاریخی واژه‌ی رب»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال دوم، پیاپی ۸، صص ۷۷-۱۲۰.
- خوانین‌زاده، محمدعلی و آقایی، سیدعلی (۱۴۰۳ش)، «برهم‌کنش تاریخی آواشناسی و تفسیر قرآن: پژوهش موردی مریم: ۱۹»، *پژوهشنامه‌ی نقد آراء تفسیری*، سال پنجم، شماره‌ی ۱۰، صص ۴۳-۷۶.
- خوانین‌زاده، محمدعلی و نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۹۳ش)، «بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق رب»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال هشتم، شماره‌ی ۱۵، صص ۶۷-۲۳.
- دانی، أبو عمرو عثمان بن سعید (۱۴۰۴ق)، *التیسیر فی القراءات السبع*، تحقیق اوتو پرتسل، بیروت: دار الکتاب العربی.

دانی، أبو عمرو عثمان بن سعید (١٤٢٦ق)، *جامع البیان فی القراءات السبع المشهورة*، تحقیق محمد صدوق جزائری، بیروت: دار الکتب العلمیة.

دانی، أبو عمرو عثمان بن سعید (١٤٣١ق)، *المقنع فی معرفه مرسوم مصاحف أهل الأمصار*، تحقیق نوره بنت حسن بن فهد الحمید، ریاض: دار التدمریة.

زجاج، أبو إسحق إبراهیم بن سری (١٤٠٨ق)، *معانی القرآن وإعرابه*، تحقیق عبد الجلیل عبده شلبی، بیروت: عالم الکتب. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (١٤٢٢ق)، *تفسیر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق عبد الله بن عبد المحسن ترکی، قاهره: دار هجر.

فراء، أبو زکریا یحیی بن زیاد (١٤٣٥ق)، *کتاب فیہ لغات القرآن*، تحقیق جابر بن عبد الله بن سریع، نشر آنلابن. فراء، أبو زکریا یحیی بن زیاد (١٤٠٣ق)، *معانی القرآن*، تحقیق أحمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار، بیروت: عالم الکتب. مارغنی، إبراهیم بن أحمد (١٤٣٢ق)، *دلیل الحیران علی مورد الظمان*، تحقیق عبد العزیز بن فاضل عنزی، کویت: مشرف مرکز القراءات القرآنیة.

مقاتل بن سلیمان، أبو الحسن (١٤٢٣ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبد الله محمود شحاته، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی. مکی بن أبی طالب، أبو محمد (١٤٠٤ق)، *الکشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها*، تحقیق محیی الدین رمضان، بیروت: مؤسسه الرساله.

مصطفوی، حسن (١٣٨٥ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، نهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

نحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (١٤١٠ق)، *معانی القرآن الکریم*، تحقیق محمد علی صابونی، مکه: جامعه أم القرى.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Abū 'Alī al-Fārisī, Ḥasan b. 'Abd al-Ghaffār (1992), *al-Hujja li-l-Qurrā' al-Sab'a*, Beirut and Damascus: Dār al-Ma'mūn li-l-Turāth (In Arabic).

Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā (1954), *Majāz al-Qur'an*, Cairo: Maktaba al-Khānījī (In Arabic).

Akhfash al-Awsaṭ, Abū al-Ḥasan Sa'īd b. Mas'ada (1990), *Kitāb Ma'ānī al-Qur'an*, Cairo: Maktaba al-Khānījī (In Arabic).

Azhari, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad (1967), *Tahdhīb al-Lughah*, Cairo: Dār al-Kātib al-'Arabī. (In Arabic).

Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān b. Sa'īd (1984), *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī (In Arabic).

Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān b. Sa'īd (2005), *Jāmi' al-Bayān fī al-Qirā'āt al-Sab' al-Mashhūra*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya (In Arabic).



- Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān b. Sa'īd (2010), *al-Muqni' fī Ma'rifa Marsūm Maṣāḥif 'Ahl al-'Amṣār*, Riyadh: Dār al-Tadmuriyya (In Arabic).
- Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād (1983), *Ma'ānī al-Qur'ān*, Beirut: 'Ālam al-Kutub (In Arabic).
- Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād (2013), *Kitāb fīhi Lughāt al-Qur'ān*, Online Publication (In Arabic).
- Huehnergard, John (2004), "Afro-Asiatic," pages 138-159 in R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huehnergard, John (2011), "Semitic Roots," pages 2066-2078 in *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 5th Edition, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Ibn al-Jazarī, Abu al-Khayr Muḥammad b. Muḥammad (n.d.), *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya (In Arabic).
- Ibn Fāris, Abu al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyya (1979), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*, Beirut: Dār al-Fikr (In Arabic).
- Ibn Khālawayh, Abū 'Abd Allāh Ḥusayn b. Aḥmad (1934), *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qirā'āt*, Cairo: Maktaba al-Mutanabbī (In Arabic).
- Ibn Khālawayh, Abū 'Abd Allāh Ḥusayn b. Aḥmad (1979), *al-Ḥujja fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq (In Arabic).
- Ibn Khālawayh, Abū 'Abd Allāh Ḥusayn b. Aḥmad (1992), *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa-'Ilaliḥā*, Cairo: Maktaba al-Khānījī (In Arabic).
- Ibn Mihrān al-Iṣbahānī, Abū Bakr Aḥmad b. Ḥusayn (1980), *al-Mabsūṭ fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Damascus: Majma' al-Lughā al-'Arabiyya (In Arabic).
- Ibn Mujāhid, Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā (1972), *Kitāb al-Sab'a fī al-Qirā'āt*, Cairo: Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr (In Arabic).
- Ibn Qutayba al-Dīnwarī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim (1978), *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya (In Arabic).
- Khalīl b. Aḥmad, Abu 'Abd al-Raḥmān al-Farāhīdī (1989), *Kitāb al-'Ayn*, Qum: Mu'assasa Dār al-Hijra (In Arabic).
- Khavanin Zadeh, Mohammad Ali (2015), "A Historical Semantic Study of the Word *Rabb*," *Linguistic Research in the Holy Quran*, No. 8 (In Persian).
- Khavanin Zadeh, Mohammad Ali and Aghaei, Ali (2024), "The Historical Interplay of Phonetics and Interpretation of the Qur'ān: A Case Study of Q19:19," *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, No. 10 (In Persian).
- Khavanin Zadeh, Mohammad Ali and Najarzadegan, Fathollah (2015), "Review of Muslim Scholars' Viewpoints on the Meaning and Derivation of *Rabb*," *Quran and Hadith Studies*, No. 15 (In Persian).
- Makkī b. Abī Ṭālib, Abū Muḥammad (1984), *al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa-'Ilaliḥā wa-Hujajihā*, Beirut: Mu'assasa al-Risāla (In Arabic).
- Mārighnī, 'Ibrāhīm b. 'Aḥmad (2010), *Dalīl al-Ḥayrān 'alā Mawrid al-Zam'ān*, Kuwait: Markaz al-Qirā'āt al-Qur'āniyya (In Arabic).
- Muqātil b. Sulaymān, Abū al-Ḥasan (2002), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, Beirut: Mu'assasa al-Ta'rīkh al-'Arabī (In Arabic).

- Muṣṭafawī, Ḥasan (2006), *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Tehran: Markaz-e Nashr-e Āsār-e Allāme Mostafavī (In Arabic).
- Naḥḥās, Abū Ja'far Aḥmad b. Muḥammad (1989), *Ma'ānī al-Qur'ān al-Karīm*, Mecca: Jāmi'a 'Umm al-Qurā (In Arabic).
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr (2001), *Tafsīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl 'Āy al-Qur'ān*, Cairo: Dār Hījīr (In Arabic).
- Voigt, Rainer Maria (1988), *Die infernen Verbaltypen des Arabischen und das Biradikalismus-Problem*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- Zajjāj, Abū Ishāq 'Ibrāhīm b. Sarī (1988), *Ma'ānī al-Qur'ān wa-'I'rābuh*, Beirut: 'Ālam al-Kutub (In Arabic).
- Zammit, Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, Leiden: Brill.



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۴۴-۲۳

doi 10.30497/qhs.2025.247512.4072

مقاله پژوهشی

آسیب‌شناسی مفهومی برداشت‌ها از واژه «تباکی» در هندسه دینی با رویکرد لغت‌پژوهانه

صادق زرین مهر*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۷

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۷ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

تباکی نمودن یکی از اعمال مورد توصیه اسلام است که برای مواضع مختلفی مانند دعا، تلاوت قرآن، نماز و سوگواری سیدالشهداء علیه‌السلام وارد شده است. با عنایت به توصیه اهل بیت علیهم‌السلام به این عمل و کثرت تبلیغاتی حول این کلمه به خصوص در مسئله اقامه عزاء، بیان معنای دقیق این واژه و حفظ آن از تحریف معنوی، گامی مهم در تبیین آداب اسلامی و ترویج فرهنگ صحیح عزاداری است. معنای رایجی که برای تباکی مطرح می‌گردد، تظاهر به گریه است؛ یعنی ظاهر ساختن حالت گریه بدون گریه کردن حقیقی. در کنار این معنا، معنای دومی نیز تحت عنوان «تکلف بکاء» بیان گردیده است. تعمق در این معنا، نشان می‌دهد که منظور از آن، اراده گریه و تکلیف نمودن آن بر خود به همراه مشقت و سختی است. این مقاله با ارائه تاریخچه گزارش هر دو معنا، به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد لغت‌پژوهانه به واکاوی و تبیین کامل آن دو می‌پردازد و در گام بعدی، با سنجش اعتبار گزارش‌ها و تطبیق مستقیم معانی با استعمالات واژه «تباکی» در روایات، معنای نخست را ناصواب، و معنای تکلف بکاء را صحیح می‌داند که با لحاظ این معنا، شبهه جواز ریا اساساً مطرح نمی‌گردد. عواملی همچون تمسک به معنای تظاهر، به عنوان یکی از معانی غالب باب تفاعل، جایگاه علمای معتقد به معنای تظاهر و همچنین عامل ترجمه ناصحیح و عدم رعایت ظرافت‌های اصیل عربی، سبب برداشت و رواج معنای نادرست تظاهر از تباکی شده‌اند.

واژگان کلیدی: تباکی، تظاهر به گریه، ریا، عزاداری، امام حسین علیه‌السلام، فقه الحدیث.

* طلبه پایه سوم (سطح یک)، حوزه علمیه امیرالمؤمنین علیه‌السلام لویزان، تهران، ایران. (sadegh.zarinmehr@gmail.com)

طرح مسئله

عزاداری و برپایی مجالس پرشمار سوگواری با یاد و نام اهل بیت علیهم‌السلام، جزئی انفکاک‌ناپذیر از فرهنگ اسلامی مردم ایران به شمار می‌آید. این مجالس از آداب و فرهنگ به خصوصی تبعیت می‌کنند و حامل واژگانی هستند که معانی منحصر به فردی در بستر جلسات عزاداری دارند. یکی از این واژه‌ها که امروزه به شکل پرشماری در این جلسات مطرح می‌گردد، کلمه «تباکی» است که در محافل بسیاری، از آن به عنوان واژه‌ای کوتاه برای رساندن معنای «تظاهر به گریه» استفاده می‌شود؛ ولی آیا تباکی نمودن واقعا حامل چنین معنایی است؟

شکی نیست که گریه و اشک دارای جایگاه ویژه‌ای در هندسه عبادی اسلام است. در قرآن سیمای پیامبران و پیروان حقیقی آنان هنگام مواجهه با آیات الهی، سجده‌کنان و اشک‌ریزان توصیف شده است: «إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا» (مریم: ۵۸). همچنین حالت اهل کتاب در زمان تلاوت آیات خداوند متعال، به خاک افتاده و گریان به تصویر کشیده شده است: «وَيَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا» (اسراء: ۱۰۹). در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز، قطره‌ای از اشک، خاموش‌کننده دریا‌هایی از آتش محسوب گردیده است (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۱) و چشمی که از خوف خدا گریسته باشد، جزء سه چشمی به شمار آمده است که روز قیامت گریان نیستند (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۲).

فضیلت بکاء در میان اعمال به قدری بالا است که در صورت عدم قدرت بر آن، دستور «تباکی» داده شده است. امام صادق علیه‌السلام در توصیه‌ای عمومی می‌فرماید: «إِنْ لَمْ تَكُنْ بِكَ بُكَاءٌ فَتَبَاكُ» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۳): «اگر برای تو گریه‌ای نیست، پس تباکی کن». همچنین دستور تباکی در مواضعی خاص مانند دعا (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۳)، تلاوت قرآن (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۵۴۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۷۰)، طلب حاجت (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۳)، نماز (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۳۰۱) و عزاداری حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۰۵) وارد شده است که حاکی از اهمیت این عمل است.

تظاهر به گریه، از معانی رایج تباکی است که امروزه به ذهن «تبادر» می‌کند و بسیاری از علما نیز آن را بیان کرده‌اند؛ ولی این معنا به چه میزان با زبان عرب منطبق است؟ آیا مراد از استعمال لفظ تباکی در نصوص دینی، همین معنا بوده است؟

با توجه به توصیه اهل بیت علیهم‌السلام به تباکی و کثرت تبلیغاتی که برای این واژه به خصوص در عزاداری سید و سالار شهیدان علیه‌السلام وجود دارد، بیان معنای دقیق این واژه و حفظ آن از تحریف معنوی، گامی مهم در تبیین آداب اسلامی و ترویج فرهنگ صحیح عزاداری خواهد بود.

این مقاله با رویکردی لغت‌پژوهانه، واژه «تباکی» را مورد بررسی مفهومی قرار می‌دهد. برای این منظور، ابتدا به بیان سیر تاریخی گزارش‌های کتب لغت درباره آن می‌پردازد و سپس این گزارش‌ها را مورد تحلیل و مقایسه قرار می‌دهد و با تطبیق معنای کشف شده با معنای مشهور، آسیب‌ها و انحرافات مفهومی حول این کلمه را مشخص کرده و به بیان عوامل برداشت و رواج معنای ناصواب آن می‌پردازد.

پیشینه پژوهش

تنها پیشینه یافت شده برای این بررسی، توضیح اجمالی اسحاق آسوده (۱۳۹۸ش، ص ۸) است که بسیار مختصر به بیان معنای لغوی تباکی پرداخته است و نویسنده بین معنای «تظاهر» و «تکلف» جمع کرده است. مقاله حاضر به شکل تفصیلی به طرح سیر تاریخی گزارش‌های لغت‌شناسان در مورد این کلمه و تبیین نظرات آن‌ها می‌پردازد و با ارزیابی معانی مطرح گردیده و تطبیق دقیق آن‌ها با استعمالات این واژه در روایات نشان می‌دهد که معنای اول مطرح شده توسط نگارنده مقاله مذکور صحیح نمی‌باشد. پژوهش حاضر در نهایت از منظر آسیب‌شناسی معنای لغوی، علل احتمالی برداشت و رواج معنای تظاهر برای تباکی را تبیین می‌نماید.

۱. تاریخچه گزارش‌های لغت‌شناسان در مورد واژه «تباکی»

اکثر لغت‌دانان متقدم، معنای «تباکی» را در کتب خود ذکر نکرده‌اند. خلیل (د ۱۷۰ق) در العین، کهن‌ترین کتاب جامع لغت، متصدی بیان معنای این واژه نگردیده است و تنها در توضیح سه کلمه «تَهَمَّعَ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۰)، «اَهْرَمَّعَ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۸۰-۲۸۱) و «اَمْتَأَقَ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۴) از «تباکی» استفاده نموده است. پس از او نیز، ابن درید (د ۳۲۱ق) (۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۱۰۲۷) نه تنها به شکل مستقیم ذیل ماده «ب ک ی» این کلمه را ذکر ننموده، بلکه حتی در توضیح واژه‌ای دیگر نیز از «تباکی» بهره نچسته است. علاوه بر این دو لغوی بزرگ، لغت‌پژوهان دیگری همچون ازهری (د ۳۷۰ق) (۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ج ۳، ص ۱۷۲؛ ج ۹، ص ۲۷۲)، صاحب بن عباد (د ۳۸۵ق) (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ج ۲، ص ۱۹۶) و ابن فارس (د ۳۹۵ق) (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۴؛ ج ۶، ص ۶۷) به تبعیت از خلیل معنای این واژه را صراحتاً ذکر نکرده‌اند و تنها در توضیح کلمات دیگر از آن استفاده کرده‌اند.

به نظر می‌رسد که قدیمی‌ترین گزارش صریح از معنای «تباکی» در کتب لغت، به قرن چهارم و کتاب «صحاح» باز می‌گردد. جوهری (د ۳۹۲ق) ذیل حروف «ب ک ی»، استعمال باب تفاعل این ماده را ذکر نموده و معنای «تباکی» را «تکلف بکاء» دانسته است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۲۸۴). بعید به نظر نمی‌رسد که علت مغفول

بودن گزارش صریح از معنای این واژه، معهود بودن و روشن بودن معنای آن بوده باشد؛ چنانکه استفاده از «تباکی» در توضیح معنای واژگان دیگر توسط لغت‌دانان قبل از جوهری، مؤید این امر است.

پس از گزارش صحاح، معنای تباکی در شماری از معتبرترین کتب لغت نیز «تکلف بکاء» بیان شده است. نشوان بن سعید حمیری (د ۵۷۳ق) (۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۰۸)، ابن اثیر (د ۶۰۶ق) (۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۵۰)، ابن منظور (د ۷۱۱ق) (بی‌تا، ج ۱۴، ص ۸۳)، فیروزآبادی (د ۸۱۷ق) (۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۶)، طریحی (د ۱۰۸۷ق) (۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۶۰) و مرتضی زبیدی (د ۱۲۰۵ق) (۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۲۱۴) همین معنا را برای تباکی گزارش کرده‌اند. معنای یاد شده در برخی کتب معاصر نظیر المنجد (معلوف، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۴۶) و معجم الوسیط (مصطفی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۶۷) نیز به چشم می‌خورد.

هرچند که بسیاری از کتب لغت، معنای تباکی را «تکلف بکاء» دانسته‌اند، اما فرهنگ‌های دوزبانه قدیمی، آغازگر گزارش‌های دیگری از معنای این لغت بوده‌اند. حسین بن احمد زوزنی (د ۴۸۶ق)، شارح مشهور معلقات سبع، معنای تباکی را در کتاب المصادر، «گریستن نمودن» بیان کرده است (زوزنی، ۱۳۳۹ش، ج ۲، ص ۶۱۸). با بررسی کتب لغت، مؤلف این مقاله به گزارشی قدیمی‌تر از گزارش زوزنی راجع به معنای اخیر برای تباکی دست نیافت و به نظر می‌رسد که اولین مستند لغوی مشهور برای این معنا، کتاب المصادر وی باشد. با فاصله زمانی نه چندان زیادی از زوزنی، زمخشری (د ۵۳۸ق) معنای فعل «تباکی» را «أری أنه بکی» (نشان داد که گریه می‌کند) ذکر کرده است (زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۲۶۹). در عنوان بعدی مقاله، توضیح خواهیم داد که مقصود این دو لغت‌دان بزرگ آن است که معنای لفظ تباکی، «تظاهر به گریه» است.

پس از گزارش چنین معنایی توسط این دو ادیب مشهور، معنایی همسو با آنچه آن‌ها بیان نموده بودند، به برخی کتب لغت راه یافت. محمد بن یوسف هروی (۱۳۸۷ش، ص ۸۱) و علی اکبر نفیسی (د ۱۳۴۲ق) (بی‌تا، ج ۲، ص ۷۸۶) معنای «گریه دروغ نمودن» را برای تباکی گزارش کرده‌اند. همچنین دهخدا (د ۱۳۳۴) معنای «گریه دروغ نمودن» را به نقل از منتهی الأرب و آندراج، و معنای «خود را به شکل گریه‌کننده درآوردن» را از فرهنگ نظام نقل نموده است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۶۳۴).

با توجه به تاریخچه مختصر بیان شده، مشخص می‌گردد که مجموعاً دو معنا برای تباکی در کتب لغت ذکر شده است. معنای اول «تکلف بکاء» است که اولین بار جوهری در قرن چهارم آن را به طور صریح گزارش نمود و لغت‌دانان بزرگی نیز به دنباله او، این معنا را در تألیفات خود ذکر کردند. معنای دوم «تظاهر به گریه» است و

ظاهراً زوزنی و زمخشری به ترتیب نخستین افرادی بوده‌اند که به طرح این معنا در فرهنگ‌های دو زبانه خود پرداختند. پس از این دو ادیب بزرگ نیز، گروهی از لغت‌دانان، واژه تباکی را همسو با دیدگاه آن‌ها معنا کردند.

۲. تبیین گزارش‌های معانی

پس از مشخص گردیدن سیر تاریخی گزارش‌های لغت‌دانان در مورد واژه تباکی، شایسته است به تبیین دو معنای یاد شده توسط لغت‌شناسان پردازیم. برای این امر، ابتدا معنای «تکلف بکاء» را مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس به معنای دیگر خواهیم پرداخت.

۲-۱. معنای اول: تکلف بکاء

این معنا از دو جزء «تکلف» و «بکاء» تشکیل شده است که به ترتیب به واکاوی آن‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۱-۱. معنای تکلف

واژه مهمی که در کتب لغت به عنوان مترادف «تکلف» به کار رفته است، «تجشّم» است. جوهری به عنوان اولین فردی که معنای «تکلف بکاء» را برای تباکی مطرح نموده است، معنای «تکلف» شیء را «تجشّم» آن می‌داند. این معنا توسط ابن درید (۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۹۶۹)، فیروزآبادی (۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۵۹)، ابن سیده (بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۱۹) و زمخشری (۱۳۹۹ق، ص ۹۴) نیز بیان گردیده است.

کشف معنای روشنی از «تجشّم»، با مراجعه به قول خود جوهری مقدور نیست؛ زیرا او در معنای تجشّم از واژه تکلف استفاده کرده است و به نظر می‌رسد که دچار خطای تعریف دوری شده باشد. با توجه به استعمالات مختلف ذیل ماده «ج، ش، م» در صحاح، تنها نکته‌ای که می‌توان از معنای «تجشّم» دریافت، آن است که این کلمه اجمالاً بر ثقل و مشقت دلالت دارد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۸۸). بنابراین لازم می‌دانیم برای تبیین معنای این واژه، به کتب لغت دیگری مراجعه کنیم.

خلیل دو معنا برای «تجشّم» گزارش کرده است. اولین معنا، همان معنای ثلاثی مجرد فعل «جَشَمَ» است. او معنای «جَشِمَت الأمر» را «تکلف» آن امر می‌داند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۴۰). با مراجعه به ماده «ک، ل، ف» در العین، به نظر می‌رسد که خلیل معنای «تکلف امر» را از مشهورات می‌داند و فقط درصدد گزارش استعمال باب تفعّل این ماده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۲).

استعمالاتی که ازهری از تجشّم بیان می‌کند به دو اصل معنایی «انجام با مشقت تکلیف» و «اراده و قصد» باز می‌گردند. او شش گزارش معنایی برای «تجشّم» ذکر کرده است. اولین گزارش که وی شخصاً آن را یاد می‌کند، همان معنای ثلاثی مجرد «جشم» است که به معنای «تکلف» می‌باشد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۹۰). با مراجعه

به ماده «ک، ل، ف» در تهذیب اللغة به نظر می‌رسد که او نیز همانند خلیل، معنای تکلف را واضح می‌داند و تنها در صدد گزارش استعمال باب تفعّل این ماده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۳۹). سه گزارش او عبید، نصر و ابن سکیت، به معنای واحدی برمی‌گردند و تجشّم در مثل عبارت «تجشمت فلانا من بین القوم» به معنای اراده و قصد به کار می‌رود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۹۱). دو گزارش باقی نیز دارای مأل واحدی هستند. زیرا اگر کاری، عظیم و سخت باشد، انجام آن به سادگی برای انسان مقدور نیست و نیازمند برانگیختن و به رنج افکندن خود برای انجام آن، و تحمیل آن کار بر نفس است که همان گزارش ابوتراب لغوی است. و همچنین بالعکس، اگر انسان خود را به انجام کاری مجبور کند، آن کار برای او به منزله «تکلیف» می‌شود که باید آن را انجام دهد و تکالیف انسان، اموری مهم و عظیم هستند که این عظیم بودن، همان معنای مورد اشاره در آخرین گزارش باقی مانده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، صص ۲۹۱-۲۹۰). با این توضیح و جمع بین معانی، به نظر می‌رسد که مراد از تکلف در معنای اول نیز، انجام اموری است که به خاطر تکلیف شمرده شدن آن‌ها، زحمت دارند. از همین جهت، وجه استفاده از لفظ «تکالیف» در توضیح معنای «تکلف» توسط ازهری (۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۴۰)، و قبل‌تر از او، توسط صاحب کتاب العین (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۲)، مشخص می‌گردد. با تحلیل گزارش‌های او، نقاط مشترک زیادی بین آن‌ها یافت می‌شود که در مجموع بازگشت آن‌ها به دو اصل معنایی مذکور است.

ابن فارس که تا جای ممکن، در صدد بیان اصل واحد معنایی برای مواد است، معتقد است که ماده «ج ش م» اصل معنایی واحدی است و بر «مجموع جسم» دلالت می‌کند. گفته می‌شود: «الْقَى فُلَانٌ عَلَى فُلَانٍ جُشَمَه» زمانی که سنگینی (جسم) خود را به روی او بیندازد. وی ابتدا به گزارش باب تفعّل این ماده می‌پردازد و معنای «تجشّم أمر» را «تَحَمَّلْتُ بِجُشْمِي حَتَّى فَعَلْتُهُ» می‌داند. سپس استعمال باب تفعیل این ماده را نیز بیان می‌کند و معنای «تجشیم أمر» را «جَشَمْتُ فُلَانًا كَذَا، أَيْ كَلَفْتُهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهِ جُشَمَه» می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۸). با تحلیل نظر ابن فارس در گزارش‌های اول و دوم «تجشّم»، به نظر می‌رسد که او مجموعاً مفهوم «بر عهده گرفتن و به دوش کشیدن کار» را در معنای این کلمه لحاظ نموده است. در خصوص گزارش اول، بررسی کلمه تحمّل در کتب لغت (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۴۰؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۶۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۴؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۷۶)، نشان می‌دهد که معانی اعتماد، تکیه و به دوش گرفتن کار در آن لحاظ شده است؛ بنابراین منظور از «تَحَمَّلْتُ بِجُشْمِي حَتَّى فَعَلْتُهُ» به دوش گرفتن امری با تکیه بر بدن است. با توجه به استفاده از ماده «ح م ل» در تفسیر هر دو گزارش، و اصل واحد معنایی دانستن ماده «ج ش م»، به نظر می‌رسد که ابن فارس با ذکر استعمال باب تفعّل و تفعیل آن در کنار هم، قصد دارد معنای مطاوعه باب اول نسبت به باب دوم

را بیان کند بنابراین که مآل هر دو گزارش یکسان بوده و منظور از «تجشم»، «به دوش گرفتن کاری و عهده‌دار شدن آن» باشد. تطبیق این معنا با گزارش دوم (جَشَمْتُ فَلَانًا كَذَا، أَيْ كَلَفْتُه أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهِ جُشْمَه) چنین می‌شود که آن کار را به او تکلیف کردم و انجام آن را به دوش او گذاشتم یعنی او را مکلف کردم تا بدن خود را بر آن کار حمل (بار) کند. برای تصویری واضح‌تر از جمله اخیر، کار را مرکبی فرض کنید که شخص با سوار شدن بر آن، در واقع بدنش را مانند متاعی، بر آن مرکب حمل کرده است. در واقع با عهده‌دار شدن انجام کاری، انسان سوار آن می‌شود و لجام آن را در اختیار می‌گیرد تا آن را به مقصد انجام برساند.

با جمع بین معانی یاد شده، می‌توان گفت که «تکلف» با لحاظ «تجشم» به عنوان واژه‌ای مترادف یا حداقل قریب به معنای آن، بر «اراده انجام و به دوش کشیدن تکلیف انجام عمل» دلالت دارد که طبیعتاً عهده‌دار شدن چنین تکلیفی، با «مشقت و سختی» همراه است. بدون استفاده از «تجشم» نیز، دلالت تکلف بر موارد یاد شده با مراجعه به کتب دیگر (مبرد، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۸۵؛ عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۰؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۱؛ زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۱۹۶) قابل تأیید است.

۲-۱-۲. معنای بکاء

با توجه به اخذ کلمه «بکاء» در گزارش‌های معنای «تباکی» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۲۸۴؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۰۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۸۲؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۵۹)، شایسته است این واژه به شکل مستقل مورد بررسی قرار گیرد.

«بکاء» ناقص یائی از ماده «ب، ک، ی» به شکل ممدود (مختوم به الف و همزه) و مقصور (مختوم به الف) به عنوان مصدر ثلاثی مجرد «بَکَى یَبْکِی» به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۱۷).

معنای «بکاء» به علت بدهت معنا، در برخی از اصیل‌ترین کتاب‌های لغت بیان نگردیده است. کهن‌ترین کتاب جامع لغت، العین، معنای این واژه را ذکر نکرده است و خلیل به بیان مصدر و استعمال آن در باب مفاعله اکتفا نموده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۱۷). به تبعیت از خلیل، ابن درید (۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۱۰۲۷) و ازهری (۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۱۹) نیز معنایی برای آن ذکر نکرده‌اند. ابن فارس (۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۵) هم تنها به «اصل» معنایی بودن «بکاء» به شکل ممدود یا مقصور تصریح می‌کند و به بیان معنای آن نپرداخته است.

به نظر می‌رسد که قدیمی‌ترین گزارش موجود از معنای این کلمه در کتب لغت، به قرن چهارم و کتاب صحاح باز می‌گردد. جوهری (د ۳۹۳ق) معتقد است «بُکِی» به شکل مقصور بر اشک ریختن، و به شکل ممدود، بر صوت

همراه اشک ریختن دلالت دارد (۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۲۸۴). او برای استعمال هر دو شکل ممدود و مقصور، به این شعر تمسک بسته است: «بَكَتْ عَيْنِي وَ حَقَّ لَهَا بُكَاءُ / وَ مَا يُغْنِي الْبُكَاءُ وَ لَا الْعَوِيلُ»

در این بیت بکا در مصراع اول به شکل مقصور و در مصراع دوم به شکل ممدود به کار رفته است که به نظر می‌رسد جوهری به قرینه «بکت عینی»، استعمال مقصور را دال بر اشک ریختن، و به قرینه «العویل» به معنای بالابردن صدا با گریه (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۷۶) که عطف بر بکاء ممدود شده است، حالت ممدود را دال بر صوت می‌داند. خلیل (ن.ک: ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۸۲؛ ن.ک حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۰۴)، فراء (ن.ک: ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۸۲)، و ابن فارس (۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۵) نیز وجود چنین دلالتی را ذکر کرده‌اند.

ابن درید نیز دلالت‌های مختلف بکاء ممدود و مقصور را بیان کرده است لکن پس از این بیان، به نقل قول برخی که او آن‌ها را «موثق» توصیف می‌کند، در مورد عدم فصاحت شعر فوق می‌پردازد و در نهایت کلام خود را با نقل از ابوبکر لغوی که استعمال هر دو شکل ممدود و مقصور را فصیح می‌داند، ختم می‌کند (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۱۰۲۷).

به نظر می‌آید که حتی به فرض عدم پذیرش فصاحت چنین استعملاتی نیز، قدر متیقن، دلالت «بکاء» بر اشک ریختن و گریه باشد زیرا حتی اگر مراد از آن، صوت همراه گریه باشد، این لفظ به شکل التزامی بر معنای گریه دلالت خواهد کرد بلکه بعید به نظر نمی‌رسد که به علت منتسب بودن این استعمال به نحویون (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۵) و اشتقاق قاعده «زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی»، اشک ریختن جزء معنای این کلمه باشد نه خارج لازم آن؛ یعنی «بُکی» در حالت مقصور تنها دلالت بر گریه دارد و در حالت ممدود، به علت الحاق همزه به آن، طبق قاعده یادشده، بر معنایی بیش از گریه صرف؛ یعنی گریه به همراه صوت دلالت دارد (فائزی نسب، ۱۳۹۹ش، ص ۱۰۵-۱۰۶). راغب نیز جاری شدن اشک را جزء معنای «بکاء» می‌داند. او حالت ممدود را برای زمان غلبه صوت، و حالت مقصور را برای زمان غلبه حزن می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۱).

هرچند با نگاهی مستقل، محتمل است لفظ «بکاء» بر صوت نیز دلالت داشته باشد، لکن با نظر به استعمالات «تبائی» در روایات، به نظر می‌آید که آن بکاء و گریه‌ای که در «تبائی» لحاظ شده است، اشک ریختن مطلق و لا بشرط از همراهی با صوت است. برای نمونه، به ذکر سه روایت اکتفا می‌نماییم:

۱. «... عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ بَيَّاعِ الْسَّابِرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي أَتَبَاكِي فِي الدُّعَاءِ وَ لَيْسَ لِي بُكَاءٌ

قَالَ نَعَمْ وَ لَوْ مِثْلَ رَأْسِ الذُّبَابِ» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۳)؛ سعید بن یسار بیاع سابری گوید به

امام صادق علیه السلام گفتیم: من در دعا تباکی کنم اگر چه گریه ندارم؟ حضرت فرمود: «آری؛ و اگر چه به اندازه سر مگسی باشد»

۲. «... عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِي بصيرٍ: إِنْ خِفْتَ أَمْرًا يَكُونُ أَوْ حَاجَةً تُرِيدُهَا فَايْتِدَأْ بِاللَّهِ وَحِجْدُهُ وَاتَّنِ عَلَيْهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلِّ حَاجَتَكَ وَ تَبَاكَ وَ لَوْ مِثْلَ رَأْسِ الدُّبَابِ إِنْ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ إِنْ أَقْرَبَ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ الرَّبِّ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ سَاجِدٌ بَاكٍ» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۳)؛ علی بن ابی حمزه گوید: امام صادق علیه السلام به ابی بصیر فرمود: اگر ترسیدی اتفاقی بیافتد و یا حاجتی خواستی، پس با (نام) خداوند دعا را آغاز کن و همانطور که شایسته خدا است، او را تمجید و ستایش کن و بر پیامبر صلی الله علیه و اله درود فرست و حاجت خود را بخواه و تباکی کن گرچه به اندازه سر مگسی باشد. همانا پدرم علیه السلام همواره می فرمود: قطعاً نزدیکترین حال بنده به خداوند وقتی است که او در سجده و گریان باشد.

۳. «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنْ لَمْ يَحِثَّكَ الْبُكَاءُ فَتَبَاكَ فَإِنْ خَرَجَ مِنْكَ مِثْلُ رَأْسِ الدُّبَابِ فَبَحَّ بَحٌّ» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۸۳)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: اگر گریهات نیامد، پس تباکی کن؛ پس اگر از (چشم) تو به اندازه سر مگسی (اشک) خارج شد، پس به به!

آنچه از روایات فوق ظاهر است، آن است که در عمل «تباکی»، مطلق اشک ریختن ملحوظ است. در روایت اول، حضرت با پاسخ «نعم»، مضمون سؤال (تباکی بدون «بکاء») را تایید می کنند و سپس به بیان حداقل خروجی اشک از عمل تباکی می پردازند که به اندازه سر مگس است و سخنی از صوت یا میزان آن مطرح نمی گردد. در روایت دوم و سوم نیز حضرت مشابه روایت اول، حداقل میزان خارج شدن اشک را بیان می دارند. همچنین در روایت سوم، تباکی کردن از طرفی به وسیله فاء جواب، به عنوان دستور حضرت به مخاطب در صورت عدم قدرت بر «بکاء» مطرح گردیده است و از طرفی دیگر، خروج اشک به عنوان نتیجه محتمل (فاء عاطفه و «إن» شرطیه) عمل تباکی ذکر شده است که مجموعاً ظهور در اراده مطلق اشک دارد.

۲-۲. معنای دوم: «گریستن نمودن» یا «آری آنه بکی»

همانطور که در تاریخچه معنای تباکی گذشت، زوزنی در کتاب المصادر معنای «گریستن نمودن» را برای تباکی مطرح نمود و با فاصله زمانی نه چندان زیادی از او، زمخشری در کتاب مقدمه الأدب معنای «آری آنه بکی» را ذکر کرد. به نظر می رسد که مقصود این دو ادیب از معانی یادشده، معنای اصطلاحی «تظاهر» در باب تفاعل است.

یکی از معانی پرکاربرد باب تفاعل، تظاهر و ظاهرسازی است. یعنی ابراز و نشان دادن حالتی که شخص حقیقتاً دارای آن نمی‌باشد؛ مانند تجاهر (خود را به جهل زدن) و تغافل (خود را به غفلت زدن). ذکر معنای ظاهرسازی باب تفاعل در معتبرترین کتب ادبیاتی عرب (مبرد، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ابن عصفور، ۱۴۳۲ق، ص ۱۰۲؛ ابن حاجب، ۱۴۲۹ق، ص ۱۸؛ جرجانی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۰) به چشم می‌خورد.

با توجه به اینکه واژه «نمودن» دلالت بر نشان دادن، ظاهر کردن، وانمود کردن و تظاهر دارد (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۱۴، ص ۲۲۷۵۴-۲۲۷۵۵)، منظور زوزنی نیز از «گریستن نمودن»، تظاهر به گریه است. برای تأیید این مطلب می‌توان از همان کتاب المصادر او بهره جست؛ چرا که وی معانی برخی لغات که معنای مشهور تظاهر (نشان دادن حالتی که شخص حقیقتاً دارای آن نیست) برای آن‌ها ثابت است را به همین شیوه بیان معنای تباهی مطرح می‌کند؛ مثلاً در توضیح معنای «تماوت» و «تعاشی» که به ترتیب به معنای تظاهر به مرگ (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۲۴۵؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۳) و تظاهر به اعشی بودن (کور بودن در شب) (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۸۵؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۵۷) هستند، عبارات «مردگی نمودن» (زوزنی، ۱۳۳۹ش، ج ۲، ص ۶۱۰) و «شب کوری نمودن» (زوزنی، ۱۳۳۹ش، ج ۲، ص ۶۱۷) را برگزیده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد منظور زوزنی از «گریستن نمودن»، تظاهر به گریه کردن است.

علاوه بر زوزنی، زمخشری نیز در صدد بیان معنای تظاهر برای تباهی می‌باشد. او معنای تباهی را «أری أنه بکی» (نشان داد که گریه می‌کند) می‌داند. استفاده از باب افعال ماده «أری» در توضیح معنای تظاهر، امری رایج بین لغت‌دانان قدیم تا معاصر است؛ بلکه اساساً معنای تظاهر را به همین شکل بیان می‌کنند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۶۶۳؛ ج ۶، ص ۲۴۲۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۲۴۵؛ ابن سیده، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۸۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۰؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۴۶؛ مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۱۴۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۸۷؛ معلوف، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۰۲؛ مصطفی، ۱۹۸۹م، ج ۲، ص ۸۳۷). خود زمخشری نیز قصد خود را از چنین عباراتی به روشنی بیان می‌کند؛ چه در همین کتاب مقدمه الأدب که در بیان معنای «تماوت» می‌گوید: «تَمَاوَتْ: خويشتن را مُرده نمود. خود را مرده ساخت. أری أنه مَيّت» (زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۲۶۷). و در بیان معنای «تحالم» می‌گوید: «أری من نفسه الحلم و ليس به» (زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۲۶۶)؛ و چه در أساس البلاغة، کتاب لغت دیگر خود، که در بیان معنای «تجاهل» می‌گوید: «أری من نفسه أنه جاهل» (زمخشری، ۱۳۹۹ق، ص ۱۰۷).

با توجه به توضیحات مزبور، معلوم می‌گردد که منظور زوزنی و زمخشری از معنایی که برای تباکی ذکر نموده‌اند، معنای تظاهر است؛ یعنی وانمود کردن به دارا بودن حالتی که شخص به شکل واقعی و حقیقی دارای آن نیست.

۳. ارزیابی معانی

با مقایسه دو معنای «تکلف» و «تظاهر» بکاء برای کلمه «تباکی»، تفاوت مهم این دو معنا آشکار می‌گردد. مغایرت دو مفهوم یاد شده، در یک بیان علمی، راجع به «بشرط لا» یا «لابشرط» بودن تباکی نسبت به گریه کردن است. زوزنی و زمخشری تباکی را «بشرط لا» از اشک ریختن محسوب کرده‌اند و آن را ظاهرسازی گریه می‌دانند در حالی که شخص حقیقتاً گریه نمی‌کند و عمل او مقید به قید و شرط «عدم» یا «نبود» گریه است. در مقابل، سایر لغویان آن را «لابشرط» از گریه می‌دانند. تباکی در نزد آن‌ها مطلق تلاش و به زحمت انداختن خود، برای گریه کردن است که این تلاش نهایتاً می‌تواند منجر به خروج اشک بشود یا نشود؛ یعنی اساساً تباکی کردن، «خالی» (لا) از قید و شرط گریه کردن است و در مفهوم آن لحاظ نشده است که حتماً باید اشک جاری شود.

نکته جالب توجه آن است که لغت‌دانانی که معنای اول را ذکر کرده‌اند، در صدد بیان معنای دوم نبوده‌اند و مفهوم تباکی را منحصر در «تکلف البكاء» می‌دانند. همچنین جماعتی که قائل به معنای دوم شده‌اند، سخنی از معنای اول به میان نیاورده‌اند. اگر قائلین به هریک از دو معنا، معنای گروه دیگر را نیز ذکر می‌کردند، می‌توانستیم از وجود اشتراک لفظی در واژه «تباکی» بحث کنیم لکن شیوه بیان خاص هر یک و ظهور آن در انحصار معنا، حاکی از اختلاف در درک معنای صحیح این کلمه است.

وجود چنین اختلاف آشکاری در بیان معنای تباکی، نیازمند قضاوت بین دو گروه است. برای این منظور، ابتدا از جهت افراد گزارش‌دهنده هر معنا و سپس از جهت تطبیق مستقیم با استعمالات، سعی در کشف معنای دقیق این کلمه خواهیم نمود.

در تمسک به قول لغت‌دانان برای کشف معنای یک واژه، سه عامل «وزان و اعتبار لغوی» و «نزدیک‌تر بودن وی به عصر استعمال لغت اصیل» و «کثرت گزارش» از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند که در هر سه مورد، قائلین به معنای اول (تکلف البكاء) نسبت به گروه دوم برتری دارند. همانطور که بیان شد، اولین گزارش‌کننده معنای اول، جوهری، صاحب صحاح است که حقیقتاً کتاب او در علم لغت سند است (ن.ک: مرتضی زبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹) و به خاطر اهمیتش، عده‌ای از علما آن را تلخیص کرده‌اند که از جمله آن، مختار الصحاح و نجد الفلاح است. همچنین به لحاظ زمانی، جوهری (د ۳۹۳ق) حدود یک قرن نسبت به زوزنی (د ۴۸۶ق) و زمخشری (د ۵۳۸ق)

متقدم بوده و به عصر استعمال لغت اصیل نزدیک‌تر است. علاوه بر جوهری، افرادی همچون حمیری، ابن اثیر، فیروزآبادی، طریحی و مرتضی زبیدی در زمره قائلین به معنای اول حضور دارند که حتی با وجود منتقد بودن برخی نسبت به برخی دیگر (نظیر انتقادات فیروزآبادی در القاموس المحيط به جوهری، همچنین صلاح‌الدین صفدی در کتابی به نام نفوذ السهم فیما وقع للجوهري فی الوهم از جوهری به شدت انتقاد کرده است. خود کتاب القاموس المحيط فیروزآبادی نیز در جای‌جای کتاب تاج العروس مرتضی زبیدی، مورد نقد قرار گرفته است)، همگی در گزارش معنای «تکلف البكاء» برای تباهی اتفاق دارند. همچنین باید توجه داشت که دو کتاب نه‌ایه ابن‌اثیر (۵۵۵-۶۳۰ق) و مجمع البحرین طریحی (۹۷۹-۱۰۸۷ق) به عنوان دو تن از قائلین به معنای اول، به شکل تخصصی به قصد بیان معانی کلمات «غریب» روایات نگاشته شده‌اند در حالی که کتاب المصادر زوزنی و مقدمه الأدب زمخشری چنین نمی‌باشند؛ المصادر به تصریح خود مؤلف در مقدمه آن، به شکل مختصر برای مبتدئین نوشته شده است و خالی از شواهد، اشعار و امثال است تا به سهولت قابل حفظ باشد (زوزنی، ۱۳۳۹ش، ج ۱، ص ۲) و اساساً چون وی لغات را از عربی به فارسی ترجمه کرده است، همین امر سبب کاهش دقت و اعتبار این کتاب نسبت به کتب تخصصی لغت عرب می‌شود. کتاب مقدمه الأدب زمخشری نیز به طور کلی کتاب مختصر دو زبانه‌ای است که بر خلاف دو کتاب نه‌ایه و مجمع البحرین به طور تفصیلی و دقیق در صدد بیان مراد روایات از استعمال واژه «تباهی» نمی‌باشد؛ بلکه زمخشری همانند ابن اثیر و طریحی، خود کتاب مستقلی در واژگان غریب احادیث نبوی تألیف نموده است که الفائق فی غریب الحدیث نام دارد که گزارشی از معنای تباهی در آن به چشم نمی‌خورد. البته این مسئله چندان هم عجیب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا واژه تباهی به شکل جدی در روایات ائمه شیعه مطرح گردیده است و زمخشری به خاطر عدم استعمال این واژه در روایات نبوی و یا عدم دستیابی به استعمالات آن در این روایات، گزارشی نیز از معنای آن ارائه ننموده است. چه بسا واژه «تباهی» در نزد زمخشری، یک واژه مستعمل در «فرهنگ دینی» نبوده باشد و او تنها گزارشی از معنای رایج عصر خود را بیان کرده باشد. بعید نیست که به این دلایل، ابن اثیر، فیروزآبادی و طریحی با وجود متأخر بودن نسبت به زوزنی و زمخشری، اعتنایی به معنای مورد گزارش این دو ادیب نکرده باشند. همچنین فردی مانند مرتضی زبیدی، صاحب کتاب تاج العروس که عنوان مفصل‌ترین کتاب لغت را یدک می‌کشد و بنای جمع حداکثر معانی را دارد، به معنای مذکور گروه دوم توجهی نمی‌کند و آن را از معانی تباهی ذکر نمی‌نماید (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۲۱۳). در مجموع با توجه به اعتبار، کثرت و چه بسا قصد مؤلف، به نظر می‌رسد که در کشف معنای استعمال فصیح تباهی در هندسه دینی، جوهری به همراه گروه اول برتری غیر قابل انکاری نسبت به زوزنی، زمخشری و تابعین این دو دارد.

علاوه بر قول لغت‌دانان، مراجعه مستقیم به استعمالات تباکی در روایات، حاکی از تطبیق کامل معنای اول (تکلف البكاء) با آن‌ها است در حالی که معنای دوم حداقل با برخی روایات ناسازگار است. برای نمونه، به سه روایت سابق الذکر (ن.ک عنوان «معنای بکاء» در این مقاله) به علاوه روایت زیر به عنوان چهارمین سند، اشاره می‌شود:

«...عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَتَى شَبَابًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ لِيٍّ أُرِيدُ أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكُمْ فَمَنْ بَكَى فَلَهُ الْجَنَّةُ فَقَرَأَ آخِرَ الزُّمَرِ وَ سَيِّقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا، إِلَى آخِرِ السُّورَةِ فَبَكَى الْقَوْمُ جَمِيعًا إِلَّا شَابًا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ تَبَاكَيْتُ فَمَا فَطَرْتَ عَنِّي قَالَ لِيٍّ مُعَيِّدٌ عَلَيْكُمْ فَمَنْ تَبَاكَى فَلَهُ الْجَنَّةُ قَالَ فَأَعَادَ عَلَيْهِمْ فَبَكَى الْقَوْمُ وَ تَبَاكَى أَلْفَيَّ فَدَخَلُوا الْجَنَّةَ جَمِيعًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۵۴۵؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۱۹)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: همانا رسول خدا صلی الله علیه و آله نزد جوانانی از انصار آمد پس به آن‌ها گفت: همانا می‌خواهم برای شما (قرآن) بخوانم؛ پس هر کس گریه کند، پس بهشت برای او است. سپس حضرت آخر سوره زمر را قرائت فرمود: «و سَيِّقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا» (زمر: ۷۱) تا آخر سوره. پس جماعت حاضر همگی گریستند مگر جوانی. پس آن جوان گفت: یا رسول الله! به تحقیق که من تباکی نمودم ولی در نتیجه قطره‌ای اشک از چشمانم خارج نشد. حضرت فرمود: من دوباره آن را برای شما می‌خوانم پس هرکس تباکی کند، بهشت برای او است. سپس حضرت مجدداً آیات را تکرار کردند پس جماعت گریه کردند و آن جوان هم تباکی نمود پس همگی داخل در بهشت شدند.

قبل از تطبیق روایات با دو معنای ذکر شده، بیان این نکته لازم است که مقید به قید «ولو مثل رأس الذباب» (ولو مثل سر مگس) در دو روایت نخست، میزان گریه است نه عمل تباکی؛ یعنی حضرت در بیان این مطلب است که عمل تباکی را انجام بده، ولو گریه تو به واسطه انجام این عمل، به میزان سر مگسی باشد. اما اگر مقید این قید را خود عمل تباکی بگیریم، معنا چنین می‌شود که «ولو به اندازه سر مگس تباکی کن» (یعنی ولو اندازه عمل تباکی کردند) (نه اندازه گریه‌ای که به واسطه آن خارج می‌شود) کم باشد) این معنا به دو دلیل نسبت به معنای اول ضعیف‌تر است. اول آنکه روایت سوم به عنوان مفسر دو روایت نخست، می‌فرماید: «فإن خرج منك مثل رأس الذباب» (اگر از تو خارج شود مثل سر مگس). این بیان تصریح در مقید بودن اشک به این قید است. دوم آنکه معنای متبادر به ذهن با توجه به گرد بودن سر مگس و قطره اشک، همان معنای اول است؛ بنابراین امام صادق علیه‌السلام در دو روایت اول، در صدد بیان مقدار اشک است نه میزان عمل تباکی. البته وجه جمعی نیز قابل فرض است و آن

اینکه اساساً بدون تجرید ذهنی میزان عملِ تباهی از میزان اشک آن، بگوییم که با توجه به اینکه قصد در تباهی، خروج اشک است، میزان تباهی کردن و موفقیت در آن نیز رابطه مستقیمی با میزان اشک دارد؛ یعنی در واقع با میزان اشک خارج شده از چشم و با میزان تحقق هدف عمل، خود آن عمل (تباهی) را می‌سنجیم.

با دقت در چهار روایت مذکور، مشخص می‌شود که مراد از «تباهی» در آن‌ها، نمی‌تواند معنای «تظاهر بکاء» باشد. همانطور که بیان شد، «تظاهر بکاء» «بشرط لا» از بکاء است در حالی که در دو روایت نخست، عمل تباهی، به مقدار معینی از گریه قید خورده است؛ یعنی «بشرط شیء» نسبت به آن مطرح شده است که به شکل آشکاری با «بشرط لا» بودن آن سازگاری ندارد. همچنین در روایت سوم با توجه به عبارت «فَتَبَاكَ فَإِنْ خَرَجَ مِنْكَ مِثْلُ رَأْسِ الذُّبَابِ»، نتیجه عمل «تباهی» به شکل یک جمله شرطیه با «إِنْ» بیان شده است که حاکی از آن است که این نتیجه، ممکن است به خروج اشک منتهی بشود یا نشود؛ بنابراین در این روایت، تباهی به شکل «لا بشرط» از بکاء مطرح شده است که باز هم با «بشرط لا» بودن آن سازگار نیست. علاوه بر سه روایت مذکور، روایت چهارم نیز با وجود آنکه ظاهراً با توجه به عبارت «تَبَاكَيْتُ فَمَا قَطَرْتُ عَيْنِي» (تباهی کردم ولی در نتیجه از چشمم قطره‌ای اشک نیامد)، «بشرط لا» از بکاء است، لکن حقیقتاً با آن تطبیق نمی‌کند. زیرا اگر تباهی عین ظاهرسازی «بشرط لا» از بکاء و اشک ریختن باشد، مترتب کردن اشک ریختن به وسیله عبارت «فما قطرت عینی» برای آن بی‌معنا خواهد بود. زیرا فاء عاطفه در بیان مقام نتیجه فعل تباهی است نه خود آن! این روایت نیز همانند روایت سوم، به شکل «لابشرط» از بکاء مطرح گردیده است. در نتیجه، هیچ‌یک از روایات با معنای «تظاهر بکاء» زوزنی و زمخشری سازگاری ندارند مگر آنکه قائل به مجاز شویم که خلاف اصل است و دلیلی برای آن وجود ندارد.

بر عکس معنای «تظاهر بکاء»، معنای «تکلف بکاء» که توسط جمهور مطرح گردیده، با روایات فوق کاملاً منطبق است. دو روایت انتهایی، به شکل بسیار آشکاری در صدد بیان مطلق و «لابشرط» بودن تباهی نسبت به بکاء هستند. همچنین، در دو روایت نخست نیز مراد همان مطلق تباهی است که مقید به قید «ولو مثل رأس الذباب» شده است و دقیقاً همان معنای «لابشرط» است همانطور که مراد از «رجل» فقط در عبارت «رجل عالم»، مطلق جنس مرد و لابشرط از «عالم» است که می‌تواند عالم باشد یا نباشد (بشرط شیء از عالم بودن باشد یا بشرط لا از آن)؛ لکن وقتی قید «عالم» را به آن اضافه نماییم، همین معنای مطلق و «لابشرط» مرد، قید می‌خورد و مقید به عالم بودن می‌شود که منافاتی با لابشرط بودن نفس کلمه «رجل» ندارد؛ بلکه اساساً خود کلمه «رجل» لابشرط و مطلق است که قابلیت قید خوردن به کلمه‌ای مانند عالم را دارا است.

بنابراین با مقایسه اعتبار لغوی هر دو گروه و تطبیق با استعمالات تباکی در روایات، معنای «تکلف بکاء» به عنوان مقصود روایات صحیح به نظر می‌رسد؛ یعنی تباکی به معنای مطلق اراده گریه و تکلیف نمودن آن بر خود به همراه مشقت و سختی است.

۴. علل احتمالی برداشت و رواج معنای تظاهر برای تباکی

پس از آنکه مشخص گردید که مراد از تباکی در ادبیات اصیل دینی که توسط حضرات معصومین علیهم السلام بیان گردیده است، معنای «تظاهر» به گریه کردن نیست، لازم است دلایل احتمالی برداشت و رواج این معنا را بیان کنیم.

یکی از دلایل بیان معنای ناصواب تظاهر برای «تباکی»، تمسک به یکی از معانی رایج باب تفاعل است. معنای تظاهر، کاربرد زیادی در این باب دارد و حتی کلماتی از باب تفاعل که به این معنا به کار می‌روند، به شکل گسترده‌ای در فرهنگ زبان فارسی نیز وارد شده‌اند. امروزه واژگانی نظیر تمارض و تغافل دقیقاً به همان معنای تظاهر باب تفاعل به کار می‌روند. گستردگی استعمال چنین معنایی از یک طرف و عدم رواج معنای «تکلف» در باب تفاعل به خلاف باب تفعّل، سبب ایجاد یک پیش‌داوری و حدس اشتباه از معنای کلمه «تباکی» است. در حالی که اساساً بیان معنای ابواب ثلاثی مزید در کتب مربوط به علم صرف، بر مبنای استقرای لغات مستعمل در آن ابواب است؛ یعنی به طور مثال یک محقق معنای ۱۰۰ فعل را در باب تفاعل بررسی می‌نماید و بر اساس معنای مشترکی مثل تظاهر که در برخی افعال که به لحاظ عددی به حد قابل قبولی از این ۱۰۰ فعل می‌رسند، معنای تظاهر را به عنوان یکی از معانی باب تفاعل ذکر می‌کند. در واقع، قیاس و قاعده معنایی یک باب راجع به کثرت استعمال معنای مشترک در تعداد قابل توجهی از افعال آن است. همچنین این مطلب واضح می‌گردد که اساساً معنای بیان شده برای ابواب افعال استقرائی بوده و مستنبط از بررسی تک‌تک افعال مستعمل است؛ لذا در صورت وجود تعارض، معنای غالبی بیان شده ابواب در مقایسه با بررسی اختصاصی معنای یک کلمه، فاقد هرگونه اعتبار هستند؛ یعنی اگر با مراجعه به کتب لغت معتبر دریافتیم که واژه‌ای دارای معنای خاصی است که در هیچ‌یک از معنای غالبی بیان شده باب خود نمی‌گنجد، هیچ‌گونه اعتنایی به معنای غالبی آن باب نکرده و گزارش لغوی را معتبر می‌دانیم.

جایگاه زوزنی به عنوان نخستین فردی که معنای تظاهر را مطرح کرده است، در کنار جایگاه کتاب او، عامل بعدی در گسترش معنای ناصواب تباکی است. زوزنی در خراسان، مرکز ادب ایران در آن زمان (بینش، ۱۳۳۹ش، ج ۱، ص ۲۱)، دارای جایگاه رفیعی بود که القابی نظیر «امام»، «قاضی» و «سید» حاکی از آن است (بینش، ۱۳۳۹ش، ج ۱، ص ۲۹-۳۱؛ یاقوت حموی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۷۷۹). او کتاب المصادر را که در آن معنای تباکی را نیز ذکر

می‌کند، به قصد درسی بودن تألیف نمود (زوزنی، ۱۳۳۹ش، ج ۱، ص ۲) و متعلمین از آن بهره می‌جستند (یاقوت حموی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۷۷۹). این کتاب حتی اگر طبق نظر برخی محققین قدیم‌ترین فرهنگ دوزبانه فارسی-عربی نباشد، حتماً کامل‌ترین فرهنگ قدیم دو زبانه است (بینش، ۱۳۳۹ش، ج ۱، ص ۲۲). در جایگاه این کتاب همین بس که خاقانی (۱۳۱۶ش، ص ۳۲۶)، شاعر مشهور قرن ششم، در شعر خود به زوزنی و کتاب او اشاره کرده است: «لقبشان در مصادر کرده مفعول / دو استاد این ز تبریز آن ز زوزن»

لذا با توجه به منزلت زوزنی و رواج کتاب او به عنوان کتاب درسی، معانی لغاتی که داخل المصادر ذکر شده بودند نیز رواج یافتند. این امر سبب شد معنای تظاهر به گریه برای واژه تباهی مطرح گردد.

تقلید عامه مردم از بیان معنای تظاهر توسط برخی از علما و فقها، عامل دیگری است که سبب برداشت معنای تظاهر از واژه تباهی در عصر حاضر شده است. از بزرگانی که معنای تظاهر را برای تباهی انتخاب نموده‌اند می‌توان به موسوی خمینی (۱۳۸۹ش، ج ۱۳، ص ۳۲۳)، مطهری (۱۳۷۸ش، ص ۷۹)، حسن زاده آملی (۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۵۸)، ملکی تبریزی (۱۳۹۴ش، ص ۲۴۶)، سبحانی (۱۳۹۵ش، ج ۱۴، ص ۳۸۴)، هاشمی شاهرودی (۱۴۳۵ق، ج ۲، ص ۴۹۷)، روحانی (۱۴۳۴ق، ص ۸۲)، دوزدوزانی (۱۳۷۹ش، ص ۳۵۵)، صافی گلپایگانی (۱۳۹۵ش، ص ۱۰۹)، (۱۱۳ و خراسانی (۱۳۸۸ش، بخش ۳، ص ۹۱۴) اشاره کرد. البته لازم به ذکر است که علمایی نظیر شهید ثانی (۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۸)، علامه مجلسی (۱۳۶۳ش، ج ۱۲، ص ۵۶) و آقا جمال خوانساری (۱۳۶۴ش، ص ۲۵۰) نیز معنای صحیح تکلف بکاء را برای این واژه مطرح کرده‌اند.

عامل ترجمه ناصحیح و رعایت نشدن ظرافت‌های اصیل زبان عربی نیز در رواج معنای تظاهر اثرگذار بوده است. برای مثال محقق بزرگی مانند دهخدا (۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۶۳۴۴) به نقل از فرهنگ‌های اقرب الموارد و قطر المحيط، معنای تباهی را «خود را گریان نمودن. خویشتن چون گریانی ساختن» بیان می‌کند که همان معنای تظاهر است؛ در حالی که با مراجعه مستقیم به این دو کتاب (شرتونی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۹۴؛ بستانی، ۱۸۶۹م، ص ۱۳۰)، متوجه می‌شویم که آن‌ها تباهی را «تکلف البكاء» معنا کرده‌اند که دقیقاً متفاوت با معنای تظاهر است. این احتمال وجود دارد که حتی زوزنی نیز به عنوان اولین فرد که معنای تظاهر را مطرح نموده است، در ترجمه واژه «تکلف» دچار خطا شده باشد و آن را همانند تظاهر معنا کرده باشد.

نتایج تحقیق

۱. به طور کلی دو معنای «تظاهر به بکاء» و «تکلف بکاء» برای واژه تباکی مطرح گردیده‌اند. منظور از معنای اول، معنای اصطلاحی تظاهر باب تفاعل است؛ یعنی ظاهر ساختن حالت گریه بدون گریه حقیقی. مراد از معنای دوم نیز با تعمق در معاجم لغوی، اراده گریه و تکلیف نمودن آن بر خود به همراه مشقت و سختی است.
۲. معنای تظاهر به بکاء برای نخستین بار در قرن پنجم هجری توسط زوزنی (د ۴۸۶ق) در معجم دو زبانه او به نام المصادر، و سپس با فاصله کمی توسط زمخشری (د ۵۳۸ق) در فرهنگ فارسی - عربی مقدمه الأدب مطرح گردید. گزارش صریح معنای تکلف بکاء نیز نخستین بار توسط جوهری (د ۳۹۲ق) در کتاب صحاح به چشم می‌خورد که به قرن چهارم قمری باز می‌گردد.
۳. مجموعاً با لحاظ اعتبار گزارش‌های لغوی و تطبیق استعمالات تباکی با روایات، به نظر می‌رسد که معنای اول با وجود رایج بودن، ناصواب است و معنای دوم؛ یعنی تکلف بکاء، معنای صحیح واژه تباکی است. که با لحاظ این معنا، شبهه جواز ریا موضوعاً برای آن مطرح نمی‌گردد. لازم به ذکر است که منظور از ناصواب بودن معنای اول، آن است که برداشت «تظاهر و ظاهر سازی گریه» از واژه تباکی صحیح نیست. هرچند ممکن است به دلایل دیگری همچون تعظیم شعائر و وحدت ظاهری و نظم جماعات، اصل چنین فعلی نیکو باشد.
۴. تمسک به معنای «تظاهر» به عنوان یکی از معانی غالب باب تفاعل، جایگاه زوزنی و کتاب المصادر او، تقلید از برخی علمای بزرگ و همچنین عامل ترجمه نادرست و عدم رعایت ظرافت‌های اصیل زبان عربی به برداشت و رواج معنای تظاهر برای تباکی دامن زده‌اند.

کتاب‌نامه

- آسوده، اسحاق (۱۳۹۸ش)، «تبیین کارکردهای تباکی و تحلیل شبهه جواز ریا»، پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۴۴، ص ۷-۲۰.
- آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۴ش)، التعلیقات علی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: المدرسه الرضویة.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی للصدوق، تهران: کتابچی.

- ابن حاجب، عثمان بن عمر (۱۴۲۹ق)، *الشافیة فی علم التصریف*، صیدا: المكتبة العصرية.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحكم و المحيط الأعظم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (بی تا)، *المخصص*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عصفور، علی بن مومن (۱۴۳۲ق)، *الممتع فی التصریف*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: کتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارات*، نجف اشرف: المطبعة المبارکة المرتضویة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بستانی، بطرس (۱۸۶۹م)، *قطر المحيط*، بیروت: بی نا.
- بینش، تقی (۱۳۳۹ش)، *مقدمه: در المصادر*، مشهد: کتابفروشی باستان.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، *المفتاح فی الصرف*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵ش)، *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، دمشق: دار الفكر.
- خاقانی، بدیل بن علی (۱۳۱۶ش)، *دیوان حسان العجم افضل الدین ابراهیم بن علی خاقانی شروانی*، بی جا: بی نا.
- خراسانی، محمد هاشم (۱۳۸۸ش)، *منتخب التواریخ*، تهران: اسلامیه.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹ش)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دوزدوزانی، یدالله (۱۳۷۹ش)، *مجموعه استفتانات*، تهران: تابان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیة.
- روحانی، سید محمد صادق (۱۴۳۴ق)، *قربان الشهادة*، قم: مهر امیر المؤمنین (علیه السلام).
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق)، *أساس البلاغة*، بیروت: دار صادر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶ش)، *مقدمة الأدب*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- زوزنی، حسین بن احمد (۱۳۳۹ش)، *المصادر*، مشهد: کتابفروشی باستان.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۵ش)، *منیة الطالبین فی تفسیر القرآن المبین*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

شرتونی، سعید (۱۳۷۴ش)، *أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة، دار الأسوة للطباعة و النشر.

شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الكتب.

صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۵ش)، *گفتمان عاشورایی*، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله العظمی صافی گلپایگانی.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرين*، تهران: مکتبه المرتضویة.

فائزی نسب، داود (۱۳۹۹ش)، *صرف کاربردی در آیات و روایات*، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمی، دفتر تدوین متون درسی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *العین*، قم: مؤسسه دار الهجرة.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دار الكتب العلمیة.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: مؤسسه دار الهجرة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الكافی*، تهران: دار الكتب الإسلامیة.

مبرد، محمد بن یزید (۱۴۲۰ق)، *المقتضب*، بیروت: دار الكتب العلمیة.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳ش)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الكتب الإسلامیة.

مدنی، سید علیخان بن احمد (۱۴۲۶ق)، *الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.

مصطفی، ابراهیم (۱۹۸۹م)، *المعجم الوسيط*، استانبول: دار الدعوة.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ش)، *نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، تهران: صدرا.

معلوف، لويس (۱۳۷۱ش)، *المنجد فی اللغة*، قم: اسماعیلیان.

ملکی تبریزی، جواد بن شفیع (۱۳۹۴ش)، *أسرار الصلوة*، تهران: پیام بهاران.

نفیسی، علی اکبر (بی‌تا)، *فرهنگ نفیسی*: تهران، خیام.

نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۵ق)، *الصراط (أجوبة الاستفتاءات)*، بی‌جا: مرکز اهل البيت علیهم السلام للفقہ و المعارف الإسلامیة.

هروی، محمد بن یوسف (۱۳۸۷ش)، *بحر الجواهر*، قم: جلال الدین.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۱ش)، *معجم الأدباء*، تهران: انتشارات سروش.

Bibliography:

- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (2000), *Tahdhīb al-Lugha*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Āqā Jamāl Khwānsārī, Muḥammad ibn Ḥusayn (1985). *al-Ta'liqāt 'alā sharḥ al-Lum'a al-Dimashqiyya*. Qom: al-Madrasa al-Raḍawiyya. (In Arabic)
- Asudeh, Ishaq (2019). "Explaining the Functions of Weeping and Analyzing the Quasi-license of Dissimulation" *Pazhūhesh nāmeh-e Akhlāq*, No. 44, pp. 7–20. (In Persian)
- Bīnesh, Taqī (1960). *Muqaddame: dur al-Maṣādir*. Mashhad: Kitābfurūshī-i Bāstān. (In Persian)
- Bustānī, Buṭrus (1869). *Qaṭr al-muḥīṭ*. Beirut: n.p. (In Arabic)
- Dehkhdā, 'Alī Akbar (1998). *Lughatnāma*. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān, Mu'assisa-yi Intishārāt va Chāp. (In Persian)
- Dūzdūzānī, Yadollāh (2000). *Majmū'a-yi Istiftā'āt*. Tehran: Tābān. (In Persian)
- Fā'izī Nasab, Dāvud (2020). *Sharf-i Kārburdī dar Āyāt wa Rivāyāt*. Qom: Markaz-i Muḍiriyyat-i Ḥawzah-hā-yi 'Ilmiyya, Daftar-i Tadvīn-i Mutūn-i Darsī. (In Persian)
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1988). *al-'Ayn*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra. (In Arabic)
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad (1993). *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr lil-Rāfi'ī*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra. (In Arabic)
- Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1415AH/1994). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Harawī, Muḥammad ibn Yūsuf (2008). *Baḥr al-Jawāhir*. Qom: Jalāl al-Dīn. (In Arabic)
- Hasan Zadeh Amoli, Hasan (1996). *Hezār va Yek Kalame*. Qom: Bustān-i Kitāb.
- Hāshemī Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd (2014). *al-Ṣirāt (Ajwibat al-Istiftā'āt)*. n.p.: Markaz Ahl al-Bayt 'alayhim al-salām lil-Fiqh wa al-Ma'ārif al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Hemyarī, Nashwān ibn Sa'īd (1999). *Shams al-'Ulūm wa Dawā' Kalām al-'Arab min al-Kulūm*. Damascus: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan (1995). *Tafṣīl wasā'il al-Shī'a ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt 'alayhim al-salām li-ihyā' al-turāth. (In Arabic)
- Ibn Athīr, Mubārak ibn Muḥammad (1988), *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa-l-Athar*, Qom: Ismā'īliyyān. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī (1997), *al-Amālī*, Tehran: Kitābchī. (In Arabic)
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan (1987), *Jamharat al-Lugha*, Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris (1984), *Mu'jam Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Kutub al-I'lām al-Islāmī, Markaz al-Nashr. (In Arabic)
- Ibn Ḥājib, 'Uthmān ibn 'Umar (2008), *al-Shāfiya fī 'Ilm al-Taṣrīf*, Ṣaydā: al-Maktaba al-'Aṣriyya. (In Arabic)
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram (n.d.), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī'. (In Arabic)
- Ibn Qūlawayh, Ja'far ibn Muḥammad (1937), *Kāmil al-Ziyārāt*, Najaf Ashraf: al-Maṭba'a al-Mubāraka al-Murtaḍawiyya. (In Arabic)
- Ibn Sīda, 'Alī ibn Ismā'īl (2000), *al-Muḥkam wa-l-Muḥīṭ al-A'zam*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)



- Ibn Sīda, 'Alī ibn Ismā'īl (n.d.), *al-Mukhaṣṣaṣ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn 'Uṣfūr, 'Alī ibn Mu'min (2011), *al-Mumti fī al-Taṣrīf*, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād (1983). *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān (1986). *al-Miftāḥ fī al-ṣarf*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
- Khāqānī, Badīl ibn 'Alī (1937). *Dīvān-i Ḥasan al-'Ajam Afḍal al-Dīn Ibrāhīm ibn 'Alī Khāqānī Shirwānī*. n.p.: n.p. (In Arabic)
- Khomeini, Seyyed Rūḥ Allāh (2010). *Ṣaḥīfa-yi Imām*. Tehran: Mu'assisa-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeini. (In Persian)
- Khorasani, Mohammad Hāshem (2009). *Muntakhab al-Tawārīkh*. Tehran: Islāmiyya. (In Persian)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1984). *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Madānī, Sayyid 'Alīkhān ibn Aḥmad (2005). *al-Ṭarāz al-Awwal wa al-Kunāz li-mā 'alayhi min Lughat al-'Arab al-Muāwal*. Mashhad: Mu'assasat Āl al-Bayt (PBUH) li-Ihya' al-Turāth. (In Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1984). *Mir'āt al-'Uqūl fī Sharh Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Malekī Tabrīzī, Jawād ibn Shafī' (2015). *Asrār al-Ṣalāt*. Tehran: Payām-e Bahāran. (In Persian)
- Ma'lūf, Lūwis (1992). *al-Munjid fī al-Lugha*. Qom: Ismā'īliyān. (In Arabic)
- Mubarrad, Muḥammad ibn Yazīd (1999). *al-Muqtaḍab*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Murtadā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad (1994). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Muṣṭafā, Ibrāhīm (1989). *al-Mu'jam al-Wasīf*. Istanbul: Dār al-Da'wa. (In Arabic)
- Muṭaḥharī, Murtaḍā (1999). *Nahḍathā-yi Islāmī dar Ṣad Sāla-yi Akhīr*. Tehran: Ṣadrā. (In Persian)
- Nafīsī, 'Alī Akbar (n.d.). *Farhang-i Nafīsī*. Tehran: Khayyām. (In Persian)
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī (1987). *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaṭ al-Masā'il*. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt (PBUH) li-Ihya' al-Turāth. (In Arabic)
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shāmiyya. (In Arabic)
- Rūḥānī, Sayyid Muḥammad Ṣādiq (2013). *Qurbān al-Shahāda*. Qom: Mehr-e Amīr al-Mu'minīn ('alayhi al-salām). (In Arabic)
- Ṣāfī Gulpāyigānī, Luṭf Allāh (2016). *Guftimān-i 'Āshūrā'ī*. Qom: Daftar-i Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Āyat Allāh al-'Uẓmā Ṣāfī Gulpāyigānī. (In Persian)
- Ṣāhib b. 'Abbād, Ismā'īl ibn 'Abbād (1993). *al-Muḥīṭ fī al-Lugha*. Beirut: 'Ālam al-Kutub. (In Arabic)
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī (1992). *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i' al-Islām*. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Shartūnī, Sa'īd (1995). *Aqrab al-Mawārid fī Fuṣḥ al-'Arabiyya wa al-Shawārid*. Tehran: Munazzamat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Khayriyya, Dār al-Uṣva lil-Ṭibā'a wa al-Nashr. (In Arabic)
- Sobḥānī Tabrīzī, Ja'far (2016). *Munyat al-Ṭālibīn fī Tafsīr al-Qur'ān al-Mubīn*. Qom: Mu'assisa-yi Imām Ṣādiq ('alayhi al-salām). (In Arabic)

- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad (1996). *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Maktabat al-Murtaḍawiyya. (In Arabic)
- Yāqūt Ḥamawī, Yāqūt ibn 'Abd Allāh (2002). *Mu'jam al-Udabā'*. Tehran: Intishārāt-i Surūsh. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1979). *Asās al-Balāgha*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (2007). *Muqaddima al-Adab*. Tehran: Mu'assisa-yi Muṭāla'āt-i Islāmī In Tehran University – McGill University. (In Arabic)
- Zūzanī, Ḥusayn ibn Aḥmad (1960). *al-Maṣādir*. Mashhad: Kitābfurūshī-i Bāstān. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۴۵-۶۹

doi 10.30497/qhs.2025.247719.4089

مقاله پژوهشی

کنشگری فعال قرآن کریم در مبارزه با زنده به گور کردن دختران

حمید نادری قهفرخی* 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۸ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

مصادف با آغاز نزول قرآن کریم مردمان حجاز دختران خود را زنده به گور می کردند، اما مدتی بعد از مبارزه قرآن، این فرهنگ ریشه کن شد. با توجه به حکیمانه بودن نزول تدریجی قرآن به نظر می رسد این مبارزه در سیر نزول براساس الگویی خاص صورت گرفته باشد. «کشف ابعاد حکیمانه بودن نزول تدریجی قرآن کریم»، «اهتمام قرآن به اصلاح رفتارهای نادرست در عرصه فرهنگ» و «اهمیت روش تدریجی در تحولات فرهنگی جامعه» اقتضا می کند این مسأله مورد بررسی قرار گیرد. هدف این پژوهش آن است که با بررسی تحلیلی آیات در سیر نزول نشان دهد که قرآن کریم چگونه این فرهنگ ضد انسانی را ریشه کن کرد. یافته های پژوهش نشان می دهد این مبارزه در پنج گام محقق شد: اول: «حمایت از دختران زنده به گور شده در قیامت بدون اشاره به عاملان در سوره تکویر (نزول: ۷)»، دوم: «انتقاد غیرمستقیم از تنفر اعراب از دختران در سوره های نجم، اسراء و صافات (نزول: ۲۳، ۵۰ و ۵۶)»، سوم: «انتقاد مستقیم به تنفر اعراب از دختران در سوره زخرف (نزول: ۶۴)»، چهارم: «انتقاد صریح و همه جانبه به فرهنگ زنده به گور کردن دختران در سوره نحل (نزول: ۷۰)» و پنجم: «زدودن بقایای نگاه غلط به دختران در سوره طور» (نزول: ۷۵). تحلیل این پنج گام کنشگری تدریجی قرآن کریم برای ریشه کنی این فرهنگ را نشان می دهد.

واژگان کلیدی: زنده به گور کردن دختران، تفسیر تنزیلی، مبارزه فرهنگی قرآن، عرب جاهلیت.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. (Hamid.naderi@sku.ac.ir)

طرح مسئله

براساس گزارش قرآن کریم مصادف با ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان حیات دختران مایه ننگ حساب می‌شد؛ بر همین اساس یا دختران را با حالت خواری نگه می‌داشتند یا آنان را در زیر خاک پنهان می‌کردند: «و چون به یکی از آنان (تولد) دختر بشارت داده شود، صورتش سیاه می‌گردد، در حالی که خشم گلویش را فشار می‌دهد بخاطر بشارت بدی که به او داده شده، از قبیله خود متواری می‌شود (و در این فکر است که) آیا او را با خواری نگه دارد یا در زیر خاک پنهانش کند» (نحل: ۵۸-۵۹). همچنین معنای واژه «الْمَوُودَةُ» (تکویر: ۸) نشان می‌دهد این اعراب دختران را به صورت زنده در زیر خاک دفن می‌کردند تا آرام آرام از دنیا بروند. آنان نه تنها این کار را نه تنها زشت نمی‌دانستند، بلکه آن را جزء کارهای پسندیده می‌شمردند (سباعی، ۱۳۸۵ش، ص ۷۶).

البته در مورد گستره جریان این رفتار بین محققان اختلاف است؛ زیرا از نظر بعضی فقط در برخی قبایل رواج داشته (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۱۷۵؛ فروخ، ۱۹۸۴م، ص ۱۵۷؛ علی، ۱۹۷۷-۱۹۷۸م، ج ۵، ص ۹۰؛ آلوسی، ۲۰۱۹م، ج ۳، ص ۴۲)، اما به باور برخی دیگر این پدیده در بیشتر قبایل شایع بوده است (سالم، ۲۰۰۸م، ص ۳۹۹؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۴۴؛ عسکری، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۰؛ پیشوایی، ۱۳۸۶ش، ص ۴۹-۵۳). فارغ از این اختلاف، متون تاریخی نشان می‌دهند این فرهنگ در گستره شیوع خود به قدری ریشه‌دار بوده است که وقتی از زنی در مورد بهترین زنان سؤال می‌شد (بدون هیچ اشاره‌ای به فرزند دختر) می‌گفت: بهترین زن کسی است که پسری در شکم، پسری در بغل و پسری در پشت سرش داشته باشد (سلیم، ۱۹۹۵م، ص ۲۵۳). هم‌چنین زن در هنگام زایمان بر فراز گودالی می‌نشست، چنان‌چه فرزندش دختر بود، آن را در چاله می‌انداخت و اگر پسر بود با خوشحالی و رضایت از او مراقبت می‌کرد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۶۶).

مبارزه صریح قرآن کریم با پدیده کشتن دختران در سوره‌های تکویر و نحل، نشانگر این است که: نخست، مخاطبان قرآن در مکه و نواحی اطراف، از این عمل آگاهی کامل داشتند؛ دوم، ماهیت غیر انسانی این رفتار به گونه‌ای است که حتی در صورت جریان داشتن در تعداد کمی از قبایل، باید از میان برداشته می‌شد. بنابراین، قرآن کریم به طور فعال با این عمل به گونه‌ای مبارزه کرد، که نه تنها در انتهای دوره نزول، بلکه در سوره‌های مدنی نیز اثری از آن دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، با توجه به اینکه خداوند متعال افعال خود را با نهایت اتقان و استواری انجام می‌دهد (نمل: ۸۸) و تربیت انسان‌ها نیز فرآیندی زمان‌بر و روش‌مند است، انتظار می‌رود این تغییر در بستر نزول تدریجی قرآن، با استفاده از روشی خاص مدیریت شده باشد تا جامعه آن زمان پذیرای حذف این فرهنگ شود. از این رو، پرسش بنیادین این است که قرآن کریم با چه شیوه‌ای توانست پدیده ضد انسانی زنده به گور کردن دختران



را ریشه کن کند؟ به عبارت دیگر، مواجهه فعال، هدایت گرانه و تحول آفرین قرآن (کنشگری فعال) با پدیده زنده به گور کردن دختران، با هدف ریشه کنی آن چگونه تحقق یافت؟

بررسی سیر نزول آیات قرآن نشان می دهد خداوند از ابتدای نزول قرآن تا سوره تکویر (نزول: ۷) هیچ صحبتی پیرامون این پدیده نمی کند، در سوره تکویر به صورت گذرا در ضمن دو آیه به ابعادی از این پدیده اشاره می کند. در ادامه تا سوره نحل نیز هیچ نشانه ای از مبارزه مستقیم نیست، اما در این سوره (نزول: ۷۰) به صورت مستقیم به آن انتقاد می شود. بررسی این دو سوره به همراه سایر قراین موجود در بقیه سوره ها نشان می دهد برای مبارزه و کنشگری فعال قرآن در برابر پدیده زنده به گور کردن دختران می توان پنج گام اساسی در نظر گرفت. بر همین اساس برای اثبات این فرضیه، در ادامه در پنج بخش جداگانه ضمن بررسی شواهد موجود در این زمینه، دلایل و فلسفه هر گام به صورت دقیق مورد بررسی قرار می گیرد تا روش قرآن کریم به طور کامل آشکار گردد.

تذکر این نکته ضروری است که در این نوشتار برای نشان دادن جایگاه سوره در سیر نزول از این الگو استفاده می شود: «نزول: شماره آیه در ترتیب نزول» و در صورت لزوم در ادامه شماره آیات ذکر خواهد شد. هم چنین سیر نزول سوره های مورد استناد بر اساس کتاب «شناخت نامه تنزیلی سوره های قرآن کریم» تألیف استاد عبدالکریم بهجت پور خواهند بود. این سیر نزول با جدول استخراج شده توسط «آیت الله معرفت»، «زرکشی»، «خازن» و «الازهر مصر» هیچ تفاوتی ندارد (بهجت پور، ۱۳۹۴ ش، ص ۴۱-۴۶).

پیشینه پژوهش

وجود آیاتی در قرآن ناظر به زنده به گور کردن دختران، سبب شده است تفاسیر متعددی به بررسی ابعاد مختلف این آیات پردازند. همچنین، تحقیقات مستقلی این پدیده را از نظر گستره شیوع و علل جامعه شناختی وقوع آن بررسی کرده اند (رضایی، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۱۳-۱۲۶؛ ضیایی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۱۹-۱۴۰؛ نصیری و زارعکار، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۹۷-۲۱۴). با این وجود، بررسی ها نشان می دهد که تا کنون هیچ تحقیقی روش قرآن کریم در زمینه مبارزه با این فرهنگ ضدانسانی را مورد واکاوی قرار نداده است. این در حالی است که کشف روش های تغییر و تحول قرآنی، هم به تبیین مواجهه فعال قرآن کریم در زمینه اصلاح فرهنگ های باطل کمک می کند و هم به مسلمانان در دنیای معاصر یاری می رساند تا از این روش ها برای ایجاد تحول مثبت بهره برداری کنند. این دو نکته به خوبی ضرورت بررسی مبارزه قرآن کریم با پدیده زنده به گور کردن دختران برای شناسایی روش این مبارزه را روشن می سازد.

۱. گام اول: حمایت از دختران زنده به گور شده در قیامت بدون اشاره به عاملان

خداوند برای حمایت از دختران زنده به گور شده در اولین گام می‌فرماید:

«وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ / بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (تکویر: ۸-۹) و هنگامی که از دختر زنده به گور شده پرسیده شود: «به

کدامین گناه کشته شد؟»

در این آیات «الْمَوْءُودَةُ» اسم مفعول از ریشه «وَأَد» به معنای «سنگینی چیزی به وسیله چیز دیگری» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۷۸). بر همین اساس «موءودة» به معنای دختری است که زنده زیر خاک دفن شده باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۹۷)؛ زیرا در زیر سنگینی خاک ریخته شده بر وی می‌ماند و می‌مرد (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۶۶۳). از نظر برخی دیگر «وَأَد» به معنای سنگینی مادی و معنوی و «موءودة» به معنای «مثقله» است. از این رو مراد از «موءودة» نفسی است که آن را سنگین کنند و بر اساس گمان، او را در زندگی مزاحم و منافی با شخصیت خود بدانند. در این مورد فرقی نمی‌کند که آن نفس دختر باشد یا فرد دیگری (مصطفوی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۳، ص ۱۰). بر همین اساس چون اعراب وجود دختر را نامناسب با شأن خود می‌دانستند، آنان را زنده در زیر خاک دفن می‌کردند. به هر حال به طور قطع «الْمَوْءُودَةُ» بر خلاف بیشتر لغات عرب که مشترک یا دارای مصادیق مختلف هستند، فقط به معنای «دختر زنده به گور شده» است (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۱۷۷). به نظر می‌رسد خدای متعال برای شروع مبارزه خود در این آیات (تکویر، نزول: ۷) برای اولین بار به دختران زنده به گور شده اشاره می‌کند و چند جهت مهم را مورد توجه قرار می‌دهد:

۱-۱. ذکر سوال از دختران زنده به گور شده در کنار حوادث بزرگ شروع قیامت

چهارده آیه اول سوره تکویر در صدد بیان دگرگونی‌های عظیم پایان این جهان و آغاز قیامت است. در هم پیچیده شدن خورشید «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»، بی‌فروغ شدن ستارگان «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ»، روان شدن کوه‌ها «وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ»، رها شدن شتران باردار «وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ»، کنایه از عدم توجه به اموال با ارزش به خاطر شدت ترس؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۷۳) محشور شدن حیوانات وحشی «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ»، افروخته شدن دریاها «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ»، جفت شدن جان‌ها «وَإِذَا التُّفُوسُ زُوِّجَتْ»، حلول ارواح در اجسام یا جمع شدن هر شخصی با فرد هم صنف خودش یا هر دو مورد با همدیگر؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۳۴۵) باز شدن پرونده اعمال «وَإِذَا الصُّحُفُ نُثِرَتْ»، برداشته شدن آسمان مثل برداشتن پوست از روی گوشت «وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۷۵) فروزان شدن شعله‌های دوزخ «وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ» و نزدیک شدن بهشت «وَإِذَا الْجَنَّةُ أُنْزِلَتْ» نمونه‌ای



از این حوادث است. هر کدام از این حوادث به تنهایی عظیم و ترسناک است، اجتماع همه آنها با هم دیگر یا وقوع یکی در پی دیگری به مراتب بر این عظمت و وحشت خواهد افزود. خداوند در میان این حوادث عظیم تکوینی سؤال از «دختر زنده به گور شده» درباره علت کشته شدن او را هم مطرح کرده است (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۳۰، ص ۱۵۱). از آنجائی که گوینده عاقل و آشنا به قواعد محاوره هرگز از کلمات و جملات خود، معنایی ناهماهنگ و نامتناسب اراده نمی‌کند، (بابایی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۲۳) می‌توان ادعا کرد هولناک بودن «زنده به گور شدن دختران» در اینجا با دقت زیادی بیان شده است.

۲-۱. ذکر سوال از دختران در سیاق آیات قیامت

خداوند حمایت از دختران زنده به گور شده را در سیاق آیات قیامت مطرح می‌کند. یادآوری این حمایت در میان آیات قیامت و تصریح بر حاضر شدن همه اعمال در آن روز (عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أُخْضِرْتُ) (تکویر: ۱۴) در واقع تهدیدی برای پای‌بندی به این رفتار و ادامه دادن آن محسوب می‌شود. هم‌چنین در ادامه این سوره با ذکر چند قسم تصریح می‌شود این آیات از جانب خداوند متعال است، نه از جانب شخصیتی مجنون یا القائنات شیطان (تکویر: ۱۹-۲۵). این قسم‌ها عبارتند از: «فَلَا أَقْسِمُ بِالْجَوَارِ الْكُنَّسِ وَالْيَلِّ إِذَا عَسَّسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ»؛ سوگند به ستارگانی که بازمی‌گردند، حرکت می‌کنند و از دیده‌ها پنهان می‌شوند، و قسم به شب، هنگامی که پشت کند و به آخر رسد و به صبح، هنگامی که تنفس کند (تکویر: ۱۵-۱۸). از این رو این آیات تصریح می‌کنند که دفاع از دختران زنده به گور شده حتمی خواهد بود.

۳-۱. ذکر سوال از دختران همراه با لحنی انقلابی و خشن

سبک سوره تکویر همانند غالب سوره‌های مکی همراه با لحنی خطابی، آهنگی انقلابی و خشن، فاصله‌های کوتاه و دارای تأثیر شدید است (بلاشر، ۱۳۷۴ش، ص ۲۰۳؛ کواز، ۱۳۸۶ش، ص ۲۲۱). این سبک نقش مهمی در برهم زدن و به چالش کشیدن عقاید باطل، بیدار کردن فطرت و دعوت به آموزه‌های الهی دارد. از این رو مطرح شدن بحث دختران زنده به گور شده در این سوره با این سبک به‌خوبی می‌تواند این سنت جاهلی را به چالش بکشد و فطرت انسانی مردمان عصر نزول را بیدار کند.

۴-۱. استفاده از کلمه «الموءودة» به جای «الوئید»

در زبان عربی «الوئید» همانند «الموءودة» به معنای «دختر زنده به گور شده» است (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۶۶۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۷۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۹۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۴۲). استفاده از تعبیر «الموءودة» به جای «الوئید» می‌تواند اشاره به این نکته باشد که دختر در توهم مردم جاهلی ثقیل و مضر به شخصیت

آنان بود، نه در حقیقت امر (مصطفوی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۳، ص ۸). علاوه بر این اسم مفعول بودن «الموءودة» مظلومیت این دختران را با وضوح بیشتری به نمایش می‌گذارد.

۵-۱. ذکر سوال از خود دختران بدون اشاره به عاملان

در آیه «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ» بدون هیچ اشاره‌ای به عاملان و مسببان، از خود دختر درباره دلیل کشته شدنش سؤال شده است. از نظر برخی مفسران این سؤال در حقیقت توبیخ قاتل است؛ زیرا دختر در جواب به بی‌گناهی خود اقرار خواهد کرد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۷۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۶؛ خطیب، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۴۷۰). این روش برای مجسم کردن این جنایت بسیار مناسب است. گویی خشم خداوند بر قاتل آن چنان است که از روبرو شدن با آنان صرف‌نظر کرده و آنان را لایق خطاب ندانسته است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۳۴۶). از طرف دیگر بیان این مسأله از زبان خود دختر بچه می‌تواند نقش ویژه‌ای در تحریک عواطف انسانی داشته باشد. در برخی قرائت‌ها «سُئِلَتْ» به صورت «سَأَلَتْ» (صیغه معلوم) آمده است (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۱۸). در این صورت «مسئول عنه» خود دختر یا الله یا قاتل خواهد بود. در این صورت مطالب مورد اشاره درباره صیغه معلوم نیز جاری است.

بررسی: اگر خداوند می‌خواست به راحتی می‌توانست در همین سوره ضمن همین دو یا آیات دیگری قاتلان را به صورت صریح توبیخ کند، اما نه تنها چنین کاری انجام نمی‌دهد بلکه تا سوره زخرف هم به صورت مستقیم سخنی در این باره اظهار نمی‌کند و در سوره‌های زخرف و نحل با توبیخ بیشتر و صریح‌تری با این فرهنگ برخورد می‌کند (در ادامه می‌آید). بر همین اساس به نظر می‌رسد باید این مسأله را از زاویه تربیتی هم نگاه کرد؛ با این توضیح که زبان قرآن، زبان فطرت انسانی است و بیش از هر چیزی فطرت انسان را درگیر می‌کند؛ از این رو شاید خداوند در این آیات هیچ اشاره‌ای به عاملان این جریان نمی‌کند تا ضمن اشاره به قبح این فرهنگ ضد انسانی، زمینه را برای مبارزه با آن از طریق بیدار کردن فطرت انسانی عاملان آماده کند. از این رو می‌توان ادعا کرد سوره تکویر در این مبارزه در حکم مطرح کردن پررنگ اصل مسأله زنده به گور کردن دختران بدون تمرکز بر سایر مسائل اطراف آن است.

۲. گام دوم: انتقاد غیرمستقیم به تنفر اعراب از دختران

قرآن کریم بعد از سوره تکویر تا سوره نحل هیچ اشاره مستقیمی به زنده به گور کردن دختران نمی‌کند، اما در عین حال دو خط مبارزاتی را علیه این فرهنگ دنبال می‌کند:



۲-۱. تقویت ارزش‌های ناظر به شخصیت زن

تقویت ارزش‌های ناظر به شخصیت زن مثل هم‌سطح بودن زن و مرد در آفرینش (لیل، نزول: ۳/۹)، ترسیم تداوم رسالت از طریق یک دختر (کوثر، نزول: ۱۵/۱-۳)، معرفی زوجیت بین زن و مرد به عنوان جلوه‌ای از ربوبیت و قدرت خداوند (نجم، نزول: ۲۳/۳۶-۴۸، قیامت، نزول: ۳۱/۳۶-۴۰؛ یس، نزول: ۴۱/۳۶؛ فاطر، نزول: ۴۳/۱۱؛ زمر، نزول: ۵۹/۶؛ شوری، نزول: ۶۳/۱۱)، معرفی دختران به عنوان هدیه الهی به والدین (شوری، نزول: ۶۳/۴۹-۵۰) و غیره. بدیهی است که این خط مبارزاتی علاوه بر تقویت جایگاه زن در جامعه، به صورت غیرمستقیم باعث تضعیف فرهنگ دخترکشی می‌شود.

۲-۲. انتقاد غیرمستقیم به تنفر اعراب از دختران

این خط مبارزاتی را در سه سوره نجم (نزول: ۲۳)، اسراء (نزول: ۵۰) و صافات (نزول: ۵۶) به صورت واضح می‌توان مشاهده کرد. توضیح اینکه مشرکان بت پرست در ظاهر اعتقاد داشتند که بت‌ها تمثال خدایانی هستند که امور عالم به آن‌ها واگذار شده است؛ این خدایان ضمن حلول در این بت‌ها، به تدبیر امور می‌پردازند. بر اساس این عقیده برخی از این خدایان از طایفه جنیان و گروهی از طایفه فرشتگان بودند. مشرکان اعتقاد داشتند سه بت «لات»، «عزی» و «مناء» (نجم: ۱۹-۲۰) تمثال سه فرشته‌ای هستند که دختران خدا محسوب می‌شوند و اموری از عالم به این فرشتگان واگذار شده است تا به‌طور مستقل در آن‌ها تصرف کنند (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۹، ص ۶۰). بدیهی است که بر اساس این دیدگاه باید جنس دختر موجود مقدسی باشد؛ زیرا در فرهنگ این اعراب خداوند بسیار مقدس است؛ از این‌رو هر چیز منسوب به او هم قاعداً مقدس خواهد بود.

ممکن است گفته شود از اینکه مشرکان این سه بت را دختران می‌دانستند، لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که باید جنس دختر هم موجود مقدسی باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد مشرکان ضمن اعتقاد به خدا، دچار خودپسندی و خودمحوری بودند و حتی خواسته خود را بر خدا هم ترجیح می‌دادند؛ از این‌رو به مقدس بودن خدا و منسوبان به او توجه چندانی نداشت. بر همین اساس با این استدلال نمی‌توان قداست خداوند و منسوبان به او را در نزد مشرکان ثابت کرد. در جواب این اشکال می‌توان گفت: اولاً: بدون شک خداوند در فرهنگ این مشرکان وجود مقدسی بود؛ از این‌رو بت‌ها را هر چند با واسطه مرتبط با خداوند می‌دانستند و آنها را می‌پرستیدند؛ ثانیاً: در ادامه روشن می‌شود که خداوند در سوره‌های متعدد انتخاب پسر برای مشرکان و دختر برای خداوند را غالباً با استفهام انکاری مطرح می‌کند. بدیهی است که استفهام انکاری در جایی کاربرد دارد که مطلب برای طرف مقابل کاملاً

روشن باشد و گرنه به کارگیری این نوع استفهام خلاف بلاغت کلام است. از این رو در ادامه روشن می‌شود که خداوند با این شیوه در صدد آن است که یک تناقض اعتقادی مشرکان را آشکار سازد.

برای توضیح این تناقض باید به این نکته اشاره کرد که در منطق قرآن نه دختر و پسر از نظر ارزش انسانی تفاوتی دارند، نه فرشتگان جنسیت دختر و پسر دارند و نه فرزندان خدا هستند، اما با این وجود خداوند با مطرح کردن اعتقاد مُسَلَّم مشرکان در مورد فرشتگان و اداره بحث به صورت جدلی (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۲۸۳) ضعف فکری و منطقی آنان را در مورد دختران به بهترین شکل اثبات می‌کند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۲۲، ص ۵۱۵-۵۱۶). بر این اساس در این مجادله به آنان گفته می‌شود اگر اعتقاد دارید خداوند برای خود دختران را انتخاب کرده، پس دختر موجود خوبی است؛ از این رو چرا او را از شدت تنفر زنده به گور می‌کنید؟ اگر چنین باشد: «تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى»؛ این تقسیمی غیر عادلانه و ناقص است (نجم: ۲۲). «ضیز» به معنی «ناقص، ظالمانه و نامعتدل» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱۳).

هم چنین خداوند در سوره اسراء می‌فرماید: «أَفَأَصْنَعُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَیِّنِ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا» (اسرا: ۴۰)؛ آیا پروردگارتان پسران را ویژه شما کرده و (برای) خود از فرشتگان دخترانی برگزیده است؟ یقیناً شما سخن بزرگی می‌گویید. مراد آیه این است که ای مشرکان و مؤمنانی که به دلیل سابقه شرک بر این باورید که پروردگار هنگامی که بخواهد به کسی تفضل و عنایتی کند، به او پسر می‌دهد، از این باور غلط دست بکشید. آیا درست است صاحب اختیارتان برای شما پسرانی را برگزیند، اما فرشتگانی که به گمان شما دخترند، را برای انجام امور خود برگزیند؟ اگر به راستی جنس پسر برتر از جنس دختر است، چرا برای خدمت‌گزاری خود پسر انتخاب نکنند؟ و اگر گزینش‌های صاحب اختیارتان حکیمانه است، چرا نشان تفضل به شما پسر باشد. این گفته‌های شما متناقض و غیر منطقی است؛ از این رو از این اعتقادات دست بردارید (بهجت پور، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ص ۴۹۹). بر همین اساس این آیه همانند آیات سوره نجم در صدد به چالش کشیدن اعتقاد مشرکان در مورد دختر و نقد نگاه آنان به صورت غیر مستقیم است. سپس قرآن کریم در پایان آیه به صورت قاطع نظر خود را درباره این اعتقاد بیان می‌کند: «شما سخن بسیار بزرگی می‌گوئید.» این سخن با هیچ منطقی سازگار نیست و از چندین جهت بی‌پایه است؛ زیرا اولاً: اعتقاد به وجود فرزند برای خدا اهانت عظیمی به ساحت مقدس او است؛ زیرا خداوند نه جسم است، نه عوارض جسمانی دارد، نه نیاز به بقاء نسل؛ ثانیاً: آنان فرشتگان را فرزندان دختر خدا می‌دانستند، در حالی که برای دختر کم‌ترین منزلت قائل نبودند؛ از این رو؛ ثالثاً: این عقیده در حقیقت اهانتی به مقام فرشتگان الهی



بود که فرمانبران حق و جزء مقربان درگاه او هستند؛ بنابراین این سخن حداقل از سه جهت بسیار عظیم و بزرگ است، بزرگ از نظر انحراف از واقعیات، بزرگ از نظر گناه و کیفر و بالاخره بزرگ از نظر عرف و عادت خود مشرکان، همان عرف و عادتی که دختران معصوم را تحقیر می‌کرد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۱۲، ص ۱۲۷). همین انتقادات در سوره صافات نیز مشاهده می‌شود (صافات: ۱۴۹-۱۵۷).

این تضاد عجیب بهترین گواه برای بی‌پایه بودن این عقاید و افکار است. (مراغی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۵۲؛ مکارم-شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۲۲، ص ۵۱۴-۵۱۵) در این آیات خداوند به صورت غیرمستقیم دیدگاه مشرکان نسبت به جنس دختر را به نقد می‌کشد. به نظر می‌رسد آماده نبودن ذهن مردم برای انتقاد صریح باعث شده است که خداوند در ابتدا با یک سؤال عقل آنان را به تکاپو وادار کند. روشن است که هیچ عقل سلیمی تناقض را نمی‌پذیرد و با نپذیرفتن آن، عقل به دنبال پیدا کردن منشأ تناقض می‌گردد و در این کاوش و تکاپو به سه احتمال می‌رسد: بطلان دختر بودن فرشتگان، باطل بودن اعتقاد به شوم بودن دختران و یا باطل بودن هر دو. خداوند در اینجا با طرح این سؤال ذهن‌ها را آماده و در ادامه هر دو طرف تناقض را باطل اعلام می‌کند:

الف: بطلان دختر بودن فرشتگان. دختر بودن فرشتگان در سوره نجم بیشتر از جهت نبود دلیل از جانب پروردگار و پیروی از گمان و هوای نفس مورد انتقاد قرار می‌گیرد: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْثَى وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا هُوَ إِلَّا نَفْسُ»؛ آنها جز نام‌هایی نیستند که شما و پدرانتان آنها را نامگذاری کرده‌اید، خدا هیچ دلیلی برای آنها نفرستاده است؛ جز از گمان و آنچه که خوشایند (هوای) نفس بود، پیروی نمی‌نمایند (نجم: ۲۳)؛ «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمَعُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى / وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» بی‌تردید کسانی که به آخرت ایمان ندارند، فرشتگان را به نام دختر نامگذاری می‌کنند/ و برای آنان به آن (مطلب) هیچ دانشی نیست، جز از گمان پیروی نمی‌کنند (نجم: ۲۷-۲۸). در سوره اسراء هم با یک استفهام انکاری و یک نقد کلی این اعتقاد نقد می‌شود: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا»؛ آیا پروردگارتان شما را به (داشتن) پسران برگزیده و خود از فرشتگان دخترانی برگرفته است؟ قطعاً شما سخنی بزرگ می‌گویید (اسراء: ۴۰). اما در سوره صافات این اعتقاد از سه جهت تجربی (أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ) (صافات: ۱۵۰)، عقلی (أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ) (صافات: ۱۵۶) و نقلی (فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (صافات: ۱۵۷) مورد نقد قرار می‌گیرد. البته مبارزه قرآن کریم با دختر دانستن فرشتگان الهی بُعد دیگری هم دارد که در گام پنجم بررسی می‌شود.

ب: بطلان اعتقاد به شوم بودن دختران. در سیر نزول برای اولین بار در سوره نجم «زوجیت بین زن و مرد» مطرح می‌شود: «وَ أَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَىٰ / مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ» (نجم: ۳۶-۴۸). این شیوه بیان به صورت غیرمستقیم برتری جنس مذکر بر مؤنث را به نقد می‌کشد؛ زیرا اولاً: خداوند در این آیات خلقت زوجین مذکر و مؤنث را به خود نسبت می‌دهد؛ ثانیاً: زن و مرد زوج همدیگر هستند و وجود یکی بدون دیگری موجب اختلال در کارکرد اصلی و مورد انتظار دیگری است (بهارزاده، ۱۳۹۲، ص ۲۹-۳۰)؛ ثالثاً: خلقت زن و مرد به صورت زوج مظهري از توحید ربوبی خداوند است؛ رابعاً: ماده اولیه خلقت این زوج یک چیز است (مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ).

۳. گام سوم: انتقاد مستقیم به تنفر اعراب از دختران

خداوند در ادامه حمایت از دختران زنده به‌گور شده در سومین گام می‌فرماید:

«وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا / ... / وَ جَعَلُوا لَهُ مِن عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ / أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ / وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ / أَوْ مَن يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ / وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ / وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (زخرف: ۱۲ و ۱۵-۲۰)؛ و همان کسی که همه زوج‌ها را آفرید / ... / و (مشركان) برای خدا از میان بندگان جزیی (به‌عنوان فرزند او) قرار دادند؛ قطعاً انسان کفران کننده آشکاری است / آیا از آنچه خدا می‌آفریند، دخترانی برای خود برگرفته و شما را به داشتن پسران برگزیده است؟ و (در صورتی‌که) چون یکی از آنان را برای (به دنیا آمدن) چیزی (دختری) مرده دهند که شبیه و هم‌جنس خدا قرار داده، صورتش سیاه می‌شود در حالی‌که (وجودش) پر از اندوه و خشم است. / آیا کسی را (شریک خدا قرار داده‌اند) که در زیور پرورش یافته است و (هنگام) مجادله و بحث بیانش روشن نیست؟ / و فرشتگانی را دختران پنداشتند که بندگان خدای رحمانند؛ آیا در آفرینش آنان حضور داشتند و مشاهده کردند (که آنان دخترند)؟ / به زودی شهادت آنان (درباره فرشته‌ها) نوشته می‌شود و مورد بازپرسی قرار خواهند گرفت / و گفتند: اگر (خداوند) رحمان می‌خواست ما آنان را نمی‌پرستیدیم. ادعایشان متکی بر هیچ دانشی نیست، آنان فقط حدس می‌زنند.

در این آیات از سوره زخرف (نزول: ۶۴) دیدگاه مشركان درباره ادعای وجود فرزند دختر برای خداوند به نقد کشیده می‌شود. در این بخش با استفاده از اعتراف مشركان مکه به نقش انحصاری خداوند متعال در آفرینش آسمان‌ها و زمین (زخرف: ۹-۱۰) و بیان برخی از نقش‌های منحصر به فرد پروردگار بر پدیده‌های هستی، انسان را به مقایسه میان خدا و شرکای توهمی او فرا می‌خواند (زخرف: ۱۱-۱۴). قرآن کریم در این قسمت با مطرح کردن موضوع فرزند دختر برای خدا با وجود تنفر مشركان از آن، آنان را به فرومایگی این ادعا برای خداوند توجه



می دهد و از مشرکان می خواهد خود را با بهانه پیروی از نیاکان فریب ندهند (بهجت پور، ۱۳۹۴ش، ص ۲۸۹). البته عصاره و خط اصلی این انتقادات پیش تر در سوره های نجم (نزول: ۲۳)، اسراء (نزول: ۵۰) و سوره صافات (نزول: ۵۶) مطرح شد؛ از این رو به نظر می رسد در ادامه این سیر این آیات از سوره زخرف، علاوه بر تثبیت این انتقادات، تنفر مشرکان از جنس دختر را هم به صورت آشکار مطرح می کند. برای اثبات این ادعا می توان به سه جهت موجود در این آیات اشاره کرد:

۳-۱. یادآوری عزت و علم خداوند به مشرکان به عنوان منشأ زوجیت بین زن و مرد

خداوند در ابتدای این بحث خلقت ازواج را مطرح کرده است. باید توجه داشت که زوج در ادبیات قرآنی به رابطه دو شیء گفته می شود که غالباً یکی مکمل دیگری و اغلب یکی مذکر و دیگری مؤنث است (بهارزاده، ۱۳۹۲ش، ص ۲۹-۳۰). از این رو در ابتدا خداوند دوباره رابطه تکوینی بین زن و مرد را به آنان یادآوری می کند. بدیهی است که این یادآوری قسمت زیادی از برتری جویی ها را از بین می برد؛ به خصوص این که خالق این زوجیت خداوند باشد: «وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا». برای توضیح بیشتر اشاره به این نکته ضروری است که «الَّذِي» در این فقره معطوف و معطوف علیه آن «الَّذِي» در آیات قبل است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۶۸): «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ / الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»؛ و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است خواهند گفت: (خدا) شکست ناپذیر دانا آن ها را آفرید / همان کسی که زمین را محل آرامش شما قرار داد و برای شما در آن راه هایی آفرید، بلکه هدایت شوید» (زخرف: ۹-۱۰). در این آیات «الَّذِي» صفت برای «الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» است؛ بنابراین کلمه ی «الَّذِي» در عبارت «وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا» نیز همین نقش را خواهد داشت. از این رو خداوند در این آیات تصریح می کند که خلقت ازواج ناشی از عزتی است که پشتوانه آن علم است؛ بنابراین هیچ گونه نقص، کاستی و اشتباهی در آن نیست.

۳-۲. انتقاد به مشرکان به خاطر دختر دانستن ملائکه

خداوند در این آیات بعد از تحکیم پایه های توحید از طریق برشمردن نشانه های خداوند در نظام هستی و نعمت ها و مواهب او در آیات قبل، شرک مشرکان را به نقد می کشد: «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا». تعبیر به «جزء» در این آیه بیان گر این است که آنان فرشتگان را فرزندان خدا می شمردند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۸۸)؛ زیرا همیشه فرزند جزئی از وجود پدر و مادر است که به صورت نطفه از آنان جدا می شود و با هم ترکیب می گردد و هسته اولیه فرزند از آن آغاز می شود. هم چنین این تعبیر بیان کننده پذیرش عبودیت فرشتگان است؛ زیرا آنان را جزئی از

معبودان در مقابل خداوند تصور می‌کردند. علاوه بر این دو مورد، این تعبیر یک استدلال روشن بر بطلان این اعتقاد مشرکان است؛ زیرا اگر فرشتگان فرزندان خدا باشند لازمه‌اش این است که خداوند جزء داشته باشد و نتیجه آن ترکیب ذات خدا است. این در حالی است که دلائل عقلی و نقلی گواه بر بساطت و احدیت وجود او است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۲۱، ص ۲۶-۲۷). خداوند در ادامه برای محکوم کردن این تفکر باطل از مسلمات خود مشرکان استفاده می‌کند؛ زیرا آنان جنس مرد را بر زن ترجیح می‌دادند و وجود دختر را ننگ خود می‌شمردند: «أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ». پیش‌تر گفته شد که خداوند در این گونه آیات مشرکان را با یک تناقص بزرگ روبه‌رو می‌کند و آن اینکه اگر به پندار شما مقام دختر پائین‌تر است (در ادامه این نگاه توضیح داده می‌شود)، چگونه خود را بر خدا ترجیح می‌دهید؟ خداوند در این آیات برای تأکید و تثبیت توبیخ با ضمیر خطاب از مشرکان یاد می‌کند: «أَصْفَاكُم». این در حالی است که در آیه قبل مشرکان غایب فرض شده بودند: «وَجَعَلُوا». همچنین برای نشان دادن نگاه تحقیرآمیز مشرکان به دختر و نگاه محترمانه به پسران کلمه «بنات» را نکره و کلمه «بنین» را معرفه آورده است (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۸، ص ۹۰). قرآن کریم در ادامه برای بطلان این اعتقاد مشرکان دو استدلال دیگر هم ارائه می‌کند:

استدلال اول: «أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ»؛ آیا کسی را (شریک خدا قرار داده‌اند) که در زر و زیور پرورش یافته است و (هنگام) مجادله و بحث بیانش روشن نیست؟ از نظر برخی مفسران این آیه مربوط به بت‌ها است، با این توضیح که خداوند در مقام مذمت مشرکان خطاب به آنان می‌فرماید: آیا بت‌هایی را می‌پرستید که در زر و زیور رشد می‌کنند و نمی‌توانند دلیلی برای خود بیان کنند؟ زیرا بت‌پرستان بت‌های خود را با زر و زیور می‌آراستند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۷۱). اما از نظر اغلب مفسران این آیه به دو صفت غالب زنان اشاره دارد: اول آن که زنان به زیورات علاقه زیاد دارند به‌طوری که در زیور رشد می‌کنند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۶۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۲۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۸۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۲۲۸؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۷۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۴۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۸، ص ۹۰؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۲۱، ص ۲۷-۲۸). دوم آن که جنبه عاطفی و حیای زن قوی است و در مقام بحث و جدل، به خوبی وارد نمی‌شود و روشنگری نمی‌نماید و مطلب خود را اثبات نمی‌کند. به نظر می‌رسد از دیدگاه این گروه، این دو صفت غالب زنان و نه همه آنان است؛



زیرا برخی از آنان دارای منطقی قوی و معتدل هستند، به خوبی سخن حق خود را می‌گویند و میل آنان به زیورها افراطی نیست.

در مقابل این گروه، برخی دیگر از مفسران با استناد به ظاهر کلمه «يُنْشَوْنَ» بر این باورند که این توصیف قرآن، واقعیت خارجی را بیان می‌کند؛ زیرا معمولاً زنان در خلال تربیت اجتماعی خود به گونه‌ای رشد داده می‌شوند که عناصر ضعف آنان بر عناصر قوت چیره می‌شود؛ از این رو نمی‌توان این توصیف را مربوط به حقیقت شخصیت انسانی زنان دانست و ادعا کرد شخصیت آنان به طور کلی مستغرق در زینت است و در مخاصمات توانایی دفاع از حق را ندارند. این نکته به خوبی ثابت می‌کند که زنان توانایی شکوفا کردن استعدادهای فکری و معنوی زیادی را همانند مردان دارند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، ص ۲۲۲). نگاهی به سیر نزول هم این مطلب را ثابت می‌کند؛ زیرا برای نمونه در سوره احزاب (نزول: ۹۰) خداوند در کنار مردان، زنان را بدون هیچ تفاوتی در ساحت‌های مختلف ذکر می‌کند: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ... وَ الذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَ الذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵).

در بررسی این اقوال باید دانست اولاً: «مَنْ» موصولی است که برای افراد عالم به کار می‌رود، اما در مورد اشیاء نازل منزله عالم نیز می‌توان آن را استعمال کرد (مدنی شیرازی، بی تا، ص ۴۹۲)؛ مانند: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ» (احقاف: ۵). از این رو اطلاق آن بر بت‌ها از جهت لفظی اشکالی ندارد، اما نکته اساسی این است که سیاق آیات چنین چیزی را اقتضاء نمی‌کند؛ زیرا در آیات قبل راجع به رفتار مشرکان با دختران و در آیات بعد پیرامون عبادت فرشتگان صحبت می‌شود؛ نادیده گرفتن این سیاق اگرچه امکان دارد، اما نیازمند قرینه‌ای محکم و قوی است. ثانیاً: دو قول آخر (از سه قول ارائه شده) به طور کامل با این سیاق هماهنگ هستند؛ از این رو علاوه بر پذیرش آن‌ها (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۵۴۱)، می‌توان به هر دو ملتزم شد و یکی را ناظر به واقعیت اجتماع و دیگری را ناظر به شخصیت حقیقی زنان دانست. نقطه مشترک این دو قول آن است که اغلب دختران عصر نزول دارای دو صفت مذکور بودند؛ بنابراین خداوند در نقد دیدگاه انتخاب فرشتگان به عنوان دختران خدا بر این نکته تأکید می‌کند که آیا دختری که پرورش و نمو آن در زینت بوده است، می‌تواند در مقام فرشتگان قرار گیرد، به خصوص اینکه در مقام جدال و مخاصمه توانایی دفاع را ندارد؟ (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۴۴۹). البته شاید بتوان از زوایای دیگر هم به این توصیف قرآن کریم نگاه کرد و آن اینکه بعد از توصیف رفتار زشت مشرکان با جنس دختر، خطاب به آنان می‌فرماید: چرا با کسی که همیشه در زینت بوده و در مخاصمه توان دفاع از خود

ندارد، این گونه رفتار می‌کنید؟ روشن است که این نوع بیان نقش بسیار زیادی در تحریک عواطف انسانی افراد دارد.

استدلال دوم: مشرکان فرشتگان را مؤنث تصور می‌کردند: «وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا»، قرآن کریم برای نقد این عقیده ابتدا با استفهامی انکاری می‌فرماید: «أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ؟» به هر حال راه عالم شدن به مذکر و مؤنث بودن موجودی حس است و بدون شک مشرکان، ملائکه و خلقت آنان را ندیده‌اند تا مذکر یا مؤنث بودن‌شان را بدانند. قرآن کریم در ادامه آنان را به‌خاطر این سخنان بدون علم تهدید می‌کند: «سَتَكُنُّنَّ شُهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ». در نهایت خداوند ریشه این اعتقاد را حدس و تخمین و دوری از علم می‌داند: «مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ». پیش‌تر در سوره نجم و صافات به این عدم علم مشرکان نیز اشاره شد.

۳-۳. انتقاد به تنفر مشرکان از جنس دختر

تنفر مشرکان نسبت به جنس دختر در این آیه به نقد کشیده می‌شود: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ». در این آیه کلمه «مثل» به معنای نظیر و هم‌جنس بودن دو چیز (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۹۶) و «مثل زدن چیزی» به معنای چیزی را مجانس چیز دیگر گرفتن است (راغب اصفهانی ۱۴۱۲ق، ص ۷۵۹). «کظم» در لغت به معنای «مجرای تنفس» است؛ بر همین اساس «اخذ بکظمه» یعنی «راه نفسش گرفت» و «کُظُم» به معنای بستن و حبس نفس است که از آن به سکوت تعبیر می‌شود (کُظُمَ فلان: نفسش بند آمد و ساکت شد) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۲). همچنین از نظر برخی محققان «کظم» به معنای «حبس و نگهداری غیظ در سینه است خواه به واسطه عفو باشد یا نه»؛ زیرا اصل «کظم» بستن دهانه مشک پس از پر شدن آن است. در زبان عربی «کظمت القرية» یعنی «دهانه مشک را پس از پر کردن بستم» و عبارت «فلان کظیم و مکظوم» زمانی به کار برده می‌شود که فردی پر از غصه یا پر از خشم باشد و انتقام نگیرد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۳۵؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۶، ص ۱۱۳).

بنابراین می‌توان آیه را این گونه معنا کرد: وقتی به یکی از آنان مژده می‌دادند که صاحب دختر شده، با اینکه همین دختر را شبیه و هم‌جنس خدا می‌دانست «مَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا»، چهره‌اش از اندوه سیاه می‌شد، در حالی که دلش مملو از اندوه و خشم بود، چون نه تنها دخترداری را دوست نداشت، بلکه آن را ننگ هم می‌شمرد. این آیه به تنهایی می‌تواند میزان نفرت مشرکان از دختر را نشان دهد. همان گونه که ملاحظه می‌شود خداوند در این آیه در ضمن نقد عقیده مشرکان، رفتار آنان درباره دختران را به تصویر می‌کشد تا هم تناقض اعتقاد آنان روشن شود



و هم رفتار ناشایسته آنان به صورت برجسته آشکار شود. خداوند برای برجسته تر کردن زشتی این سیره، در این آیه از مشرکان با ضمیر غائب یاد می کند: «أَحَدُهُمْ». این در حالی است که در آیه قبل با ضمیر خطاب از آنان یاد کرده بود: «وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ» (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۸، ص ۹۰).

۴. گام چهارم: انتقاد صریح و همه جانبه به فرهنگ مشرکان در زنده به گور کردن دختران

خداوند برای انتقاد صریح و همه جانبه از فرهنگ مشرکان در مورد دختران در چهارمین گام می فرماید:

«وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ / وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ / يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ / لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ / وَلَوْ يُوَاحِدُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَايَةٍ وَلَكِنْ يُؤْخِرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ / وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ» (نحل: ۵۷-۶۳)؛ و دختران را برای خدا قرار می دهند، منزله است خداوند و برای خودشان آنچه (پسران) را که میل دارند (قرار می دهند) / و چون به یکی از آنان (تولد) دختر بشارت داده شود، صورتش سیاه می گردد، در حالی که خشم گلویش را فشار می دهد / بخاطر بشارت بدی که به او داده شده، از قبیله خود متواری می شود (و در این فکر است که) آیا او را با خواری نگه دارد یا در زیر خاک پنهانش کند. بد قضاوتی می کنند / برای کسانی که به آخرت ایمان نمی آورند صفات زشت و برای خداوند صفات والا است و او مقتدر غالب و با حکمت است / و اگر خداوند مردم را به خاطر ظلمشان مؤاخذه می کرد هیچ جنبنده ای را بر روی آن (زمین) باقی نمی گذاشت ولی آنان را تا مدتی معین مهلت می دهد، پس چون مدتشان سرآید ساعتی تأخیر نمی کنند و نمی توانند ساعتی هم پیش بيفتند / و آنچه را که خود نمی پسندند (فرزند دختر را) برای خدا قرار می دهند و زبان هایشان به دروغ توصیف می کند که عاقبت نیک برای آنان است (اگر آخرتی باشد اهل بهشتیم) قطعاً برای آنان آتش است و (در ورود به آن) پیشگام خواهند بود.

پیش تر در سوره هایی مثل تکویر (نزل: ۷)، نجم (نزل: ۲۳)، اسراء (نزل: ۵۰) صافات (نزل: ۵۶) و زخرف (نزل: ۶۴) نگاه و رفتار ناشایسته اعراب نسبت به دختران به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به نقد کشیده شد. در ادامه سیر نزول خداوند در سوره نحل (نزل: ۷۰) این روند را به صورت کامل تر، دقیق تر و واضح تر ادامه می دهد و مطالب قبلی را با ادبیات جدیدی مطرح می کند. برای اثبات این ادعا می توان به چند جهت ذیل اشاره کرد که نقش موثری در مبارزه با فرهنگ زنده به گور کردن دختران دارند:

۴-۱. انتقاد به مشرکان به خاطر انتخاب دختران برای خدا و پسران برای خودشان

در این سوره انتقاد به مشرکان با عبارت «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» شروع می‌شود. با توجه به سیاق این آیه به نظر می‌رسد فقره «وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» بر جمله «لِلَّهِ الْبَنَاتِ» عطف شده و تقدیر آیه چنین است: «وَيَجْعَلُونَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۲، ص ۲۷۶). بر همین اساس از تقابل «الْبَنَاتِ» با «مَا يَشْتَهُونَ» به خوبی می‌توان برداشت که اولاً: مصداق «مَا يَشْتَهُونَ» پسران خواهد بود؛ ثانیاً: ریشه و منشأ برتری پسران نسبت به دختران در نگاه مشرکان چیزی جز میل و شهوت آنان نبود و هیچ برهان یا دلیل محکمی در ورای این اعتقاد وجود نداشت؛ ثالثاً: مشرکان، آنچه را برای خود نمی‌پسندیدند، برای خدا می‌پسندیدند (و ملائکه را دختران خدا می‌دانستند). این نکته به‌طور صریح در ادامه آیات مطرح می‌شود: «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ». خداوند در این آیات، با عبارت «سُبْحَانَهُ» بعد از فقره «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ» بطلان این نگاه را به‌طور کامل آشکار می‌کند؛ زیرا خداوند از هر گونه آرایش جسمانی پاک است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۱۱، ص ۲۶۷). نکته قابل ذکر دیگر اینکه اگر کسی اشکال کند که عطف جمله «وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» بر جمله «لِلَّهِ الْبَنَاتِ» از لحاظ ادبی صحیح نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴۰۷) و باید «وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» را به عنوان جمله استینافیه در نظر گرفت (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۲۰)، در این صورت باز مطالب گذشته قابل برداشت است؛ زیرا اولاً: از نظر عقلاء در کنار هم قرار دادن دو جمله که هیچ ارتباطی با هم ندارند، در یک کلام قبیح است؛ از این‌رو این دو جمله باید از جهاتی با هم در ارتباط باشند؛ ثانیاً: در انتهای همین قسمت به‌طور صریح در آیه «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ» به این مطالب اشاره شده است.

۴-۲. انتقاد به عکس‌العمل مشرکان در مقابل شنیدن خبر تولد دختر

خداوند در سوره زخرف (نزل: ۶۴) به تنفر مشرکان از فرزند دختر بدون استفاده از کلمه دختر اشاره کرد: «و چون یکی از آنان را برای (به دنیا آمدن) چیزی (دختری) مژده دهند که شبیه و هم‌جنس خدا قرار داده، صورتش سیاه می‌شود در حالی که (وجودش) پر از اندوه و خشم است». در سوره نحل (نزل: ۷۰) علاوه بر تکرار همین مطلب به صورت واضح‌تر، به رفتار عملی آنان در برابر دختر هم اشاره می‌کند: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ / يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أُمُّسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ». بر اساس این دو آیه یک فرد مشرک به‌قدری داشتن دختر را ننگ می‌دانست که به محض شنیدن خبر تولد فرزند دختر؛



اولاً: صورتش سیاه می‌شد؛ سیاه شدن صورت کنایه از شدت حزن و شرمندگی میان قوم است؛ (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۲۴۷)؛

ثانیاً: در عین این شرمندگی و ناراحتی، خشم خود را فرو می‌برد و چیزی ابراز نمی‌کرد: «وَهُوَ كَظِيمٌ». کمی پیش‌تر معنای «کظم» گذشت. به کارگیری این واژه به خوبی می‌تواند اوج ناراحتی مشرکان را از دختر بودن فرزند خود بیان کند؛ زیرا از یک طرف ناراحت می‌شدند و از طرف دیگر ناراحتی خود را برای کسی ابراز نمی‌کردند؛ گویا این ابراز ناراحتی موجب می‌شد دیگران هم وی را سرزنش کنند؛ از این‌رو برای تسکین درد خود از مردم پنهان می‌کرد: «يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ»؛

ثالثاً: بعد از کناره‌گیری از مردم، باز هم، موضوع خاتمه نمی‌یافت، بلکه او به‌طور دائم در این فکر بود که «آیا این ننگ را بر خود بپذیرد و دختر را نگهدارد و یا آن را زنده در زیر خاک پنهان سازد». در همین راستا خداوند نیز در انتهای همین آیه به‌طور صریح این منش و رفتار شقاوت‌مندانه را محکوم می‌کند و می‌فرماید: «بدانید آنان حکم زشت و بدی می‌کنند».

۴-۳. نقش عدم ایمان به آخرت در بروز نگاه ظالمانه به جنس دختر

پیش‌تر در سوره‌های نجم (نزل: ۲۳)، اسراء (نزل: ۵۰)، صافات (نزل: ۵۶) و زخرف (نزل: ۶۴) اشاره شد که مؤنث دانستن ملائکه و تنفر از جنس دختر اعتقاد باطلی است که در افکار و رفتار مشرکان صدر اسلام مشاهده می‌شود. خداوند در سوره نحل ریشه این اعتقادات را بیان می‌کند: «لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نحل: ۶۰). در این آیه «مثَل» به معنای وصف است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۵۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۹۴)؛ از این‌رو مراد آیه با توجه به سیاق این‌گونه خواهد بود: چرا هنگام شنیدن خبر دختردار شدن خود سیاه می‌شوید به نحوی که گویا نفس شما بند آمده است، اما در عین حال همین دختر را به خدا نسبت می‌دهید. این در حالی است که توصیف و ویژگی‌های زشت از قبیل نیاز به فرزند برای جانشین شدن به جای پدران، برتری دادن پسران برای نیرومند شدن، زنده به گور کردن دختران برای فرار از ننگ (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴۰۹)، روسیاهی و ناراحتی به‌خاطر تولد دختر (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۶۶) فقط مربوط به کسانی است که به آخرت ایمان ندارند، اما عالی‌ترین صفات و توصیفات از آن خداوند است: «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود خداوند در این آیه ریشه همه رفتارهای ناپسند مشرکان در برابر دختران را در عدم ایمان به آخرت معرفی می‌کند. تحلیل این مطلب هم چندان پیچیده نیست؛ زیرا اعتقاد به معاد و یادآوری آن نقش

مهمی در بازدارندگی انسان از گناهان و رفتارهای زشت (از قبیل نسبت دادن امور ناروا به خداوند و زنده به گور کردن دختران) دارد و در حقیقت ضامن اجرای دستورات دین است. به نظر می‌رسد با انکار معاد خاصیت و اثری برای دین باقی نمی‌ماند، هر چند منکر معاد وحدانیت خداوند و سایر معارف حق را قبول داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۳، ص ۴۸-۴۹).

۴-۴. تصریح به ظالمانه رفتار مشرکان در برابر جنس دختر

آیه «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (نحل: ۶۱) در مقام بیان لطف و عنایت خداوند بر بندگان است (جعفری، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۵). در این آیه به صورت کلی خداوند روشن می‌کند که اگر خداوند مطابق اعمال ظالمانه مردم با آنان رفتار می‌کرد، همه آنان نابود می‌شدند و بر روی زمین هیچ جنبنده‌ای باقی نمی‌ماند؛ اما خداوند چنین نمی‌کند، بلکه به آنان تا زمان خاصی مهلت می‌دهد و عذابشان را به تأخیر می‌اندازد و زمانی که این وقت معین فرا رسد، این عذاب حتی یک لحظه پیش و پس نمی‌شود. این آیه در میان آیاتی است که به نقد نگاه و رفتار مشرکان نسبت به فرزندان دختر و نسبت دادن دختران به خدا می‌پردازد؛ از این رو قطعاً یکی از مصادیق ظلم مورد اشاره در آیه، این نگاه و رفتار خواهد بود؛ بنابراین خداوند در این آیات اولاً: نگاه و رفتار مشرکان نسبت به جنس مؤنث را ظلم معرفی می‌کند؛ ثانیاً: برای این ظلم عذاب سنگینی در نظر می‌گیرد که فقط به خاطر لطف خداوند فعلاً دامن گیر آنان نشده است.

۵-۴. تبیین جایگاه خودفریب‌دهی مشرکان در نگاه ظالمانه به جنس دختر

خداوند در انتهای این آیات از زاویه‌ای دیگر رفتار مشرکان را به نقد می‌کشد: «و آنچه را که خود نمی‌پسندند (فرزند دختر) را برای خدا قرار می‌دهند و زبان‌هایشان به دروغ توصیف می‌کند که عاقبت نیک برای آنان است. قطعاً برای آنان آتش است و (در ورود به آن) پیشگام و مقدم خواهند بود» (نحل: ۶۲). خداوند در این آیه تناقض موجود در رفتار اعراب را به شکل واضح‌تری به رخ آنان می‌کشد. نکته قابل توجه اینکه با وجود این اعتقاد باطل تصورشان این است که عاقبتی نیک و پاداش خیر در انتظار آنان است: «و زبان‌هایشان به دروغ توصیف می‌کند که عاقبت نیک برای آنان است.» این در حالی است که با این اعمال و رفتار چیزی جز آتش در انتظار آنان نخواهد بود.

در اینجا این سوال مطرح می‌شود که آیا امکان دارد انسان دروغی بگوید و در ادامه خودش از آن تأثیر بگیرد و حتی به آن مغرور شود؟ در جواب باید گفت: مساله فریب وجدان از مسائل مسلم روان‌شناسی است؛ زیرا گاهی دستگاه فکر انسان در پی اغفال وجدان برمی‌آید و چهره حقیقت را در نظر وجدان دگرگون می‌کند. برخی افراد



آلوده به گناهان بزرگی مانند قتل و سرقت با این که به زشتی اعمال خود واقف هستند، اما برای به دست آوردن آرامش کاذب، می‌کوشند قربانیان را مستحق این اعمال جلوه دهند. علاوه بر این ممکن است اینگونه دروغ‌ها را نسل‌های گذشته رواج داده باشند و به تدریج برای نسل‌های آینده به صورت عقیده مسلمی در آمده باشد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود خداوند در این آیات همه مطالب اشاره شده در قبل را با بیانی صریح‌تر و شفاف‌تر برای یک مبارزه همه جانبه با سنت زنده به گور کردن دختران بیان کرده است.

۵. گام پنجم: مبارزه نهایی برای زدودن بقایای نگاه غلط به دختران

خداوند برای حمایت و دلداری پیامبر اکرم (ص) در آیات ۲۹ تا انتهای سوره طور (نزول: ۷۵) ضمن حمایت از آن حضرت، نکاتی را جهت راهبری ایشان برای گذر از فضای سنگین تهمت‌های مکذبان ارائه می‌کند. خداوند در این قسمت سؤالات را به صورت پی در پی مطرح می‌کند و به هیچ کدام از آنها جوابی نمی‌دهد، گویا به خاطر وضوح زیاد نیازی به ذکر جواب آنها نیست. نمونه‌هایی از این سؤالات عبارتند از: «یا از هیچ آفریده شده‌اند یا خود خالق خویشند؟»، «آیا آسمان‌ها و زمین را آفریده‌اند؟ بلکه جویای یقین نیستند»، «آیا خزاین پروردگارت نزد آنان است؟ یا بر همه عالم سیطره دارند؟» و «آیا نردبانی دارند و به وسیله آن اسرار وحی را می‌شنوند؟» (طور: ۳۵-۳۸)

در همین راستا در یکی از این آیات اعتقاد نابخردانه مشرکان مبنی بر فرزند داشتن خدا و پسر داشتن این مشرکان مطرح می‌شود: «أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَ لَكُمْ الْبُنُونَ (طور: ۳۹): آیا سهم خدا دختران و سهم شما پسران است؟» خداوند این سؤال را هم همانند بقیه سؤالات جواب نمی‌دهد. از نظر برخی مفسران این آیه در حقیقت نوعی تحقیر نسبت به عقل مشرکان و روشن کردن اوج جهالت آنان است؛ زیرا اولاً: برای خداوند داشتن فرزند را تجویز نموده؛ ثانیاً: مدعی شده‌اند که خداوند برای خود دختر انتخاب کرده است، با اینکه به نظر آنان پسر از دختر بهتر است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۵۵؛ نیز: طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۱۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۵۵). نکته قابل ذکر دیگر این که خداوند در این قسمت از سوره طور به مشرکان با ضمیر غایب اشاره می‌کند: «أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ / أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَتِ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصِيطُونَ / أَمْ هُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ / أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَ لَكُمْ الْبُنُونَ / أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَعْرَمٍ مُثْقَلُونَ» (طور: ۳۶-۴۰) اما در آیه «أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَ لَكُمْ الْبُنُونَ» برای تشدید انکار و توییح بیشتر آنان را به صورت مستقیم و با ضمیر مخاطب «کُم» مورد خطاب

قرار می‌دهد. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۸۴) توجه به این نکته بی‌اعتباری و سفاهت این اعتقاد را بیش از پیش روشن می‌کند.

به نظر می‌رسد وجه تکرار این تناقض اعتقادی مشرکان با وجود مبارزات صریح قرآن در سیر نزول این است که خداوند قصد دارد با این یادآوری کوتاه رسوبات احتمالی باقیمانده از این تفکر را به طور کامل پاک کند تا هیچ‌گاه این تفکر مجدداً وارد جامعه نشود؛ زیرا اگر افکار و عقاید باطل به‌طور کامل از بین نروند، ممکن است در آینده در قالب تازه‌ای نمایان شوند. نمونه واقعی آن را می‌توان در جریان گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل پیدا کرد (ظهور خدای حضرت موسی(ع) در قالب گوساله). گزارش قرآن کریم از این واقعه به خوبی گویای مطلب است: «و (سامری) برای آنان مجسمه‌ی گوساله‌ای پدید آورد که صدایی همچون صدای گوساله داشت و (به یکدیگر) گفتند: «این خدای شما و خدای موسی است» (طه: ۸۸). بنی‌اسرائیل تا قبل از پیدایش این گوساله، با دو جریان فکری درگیر بودند: جریان فکری مردم مصر که زمانی طولانی با آنان زندگی کرده بودند و جریان فکری موسی(ع). سامری با ترکیب این دو جریان، گذشته و حال بنی‌اسرائیل را در قالب مجسمه‌ی گوساله به آنان عرضه کرد. عرضه‌ی بتی به شکل گوساله با الهام از افکار گذشته و نهادن عنوانی به نام «خدای موسی» بر آن با استفاده از تعالیم موسی(ع)، به‌حدی بنی‌اسرائیل را متقاعد کرد که علاوه بر مخالفت قولی با هارون(ع) (طه: ۹۲)، در آستانه قتل ایشان قرار گرفتند (اعراف: ۱۵۰). از این‌رو اگر نگاه نادرست اعراب به مؤنث بودن فرشتگان و انتساب دختران به خدا به‌طور کامل از بین نرود، ممکن است این تفکر در دوران بعد در قالب انحرافی دیگری ظهور پیدا کند.

نتایج تحقیق

خداوند در ضمن پنج گام به صورت فعال با فرهنگ زنده به‌گور کردن دختران مبارزه کرد:

۱. گام اول: حمایت از دختران زنده به‌گور شده بدون اشاره به‌قاتلان در سوره‌ی تکویر (نزول: ۷)؛
 ۲. گام دوم: انتقاد غیرمستقیم به تنفر اعراب از دختران در سوره‌های نجم، اسراء و صافات (نزول: ۲۳، ۵۰ و ۵۶)؛
 ۳. گام سوم: انتقاد مستقیم به تنفر اعراب از دختران در سوره‌ی زخرف (نزول: ۶۴)؛
 ۴. گام چهارم: انتقاد صریح و همه‌جانبه به فرهنگ زنده به‌گور کردن دختران در سوره‌ی نحل (نزول: ۷۰)؛
 ۵. گام پنجم: مبارزه نهایی برای زدودن بقایای نگاه غلط به دختران در سوره‌ی طور (نزول: ۷۵).
- تحلیل این پنج گام این‌گونه است که خداوند در گام اول در سوره‌ی تکویر اصل مسأله زنده به‌گور کردن دختران را به‌صورت پررنگ مطرح می‌کند، در گام دوم و سوم مقدمات حمله به این فرهنگ آماده می‌شود و در گام چهارم با



استفاده از مقدمات قبل به طور کامل و صریح این فرهنگ مورد حمله قرار می گیرد. در گام آخر برای زدودن آثار و بقایای این فرهنگ و همچنین برای جلوگیری از پدید آمدن انحرافات دیگر، تناقضات اعتقادی این فرهنگ را مجدداً یادآوری می کند. همان گونه که ملاحظه می شود این سیر کاملاً حکیمانه و منطقی است: طرح پررنگ مسأله، فراهم کردن مقدمات، حمله همه جانبه، پاکسازی. روشن است که این روش در هر مرحله ذهنیت افراد جامعه را برای مرحله بعد مدیریت و آماده می کند.

در مورد به کارگیری نتایج این تحقیق در عصر حاضر باید به این نکته توجه کرد که دستورات قرآن کریم مطابق با فطرت انسانی است، اما در عین حال پاره ای ملاحظات فرهنگی چون روحیات عربی، بساطت اجتماعی، لجاجت و جهالت فرهنگی مردم عصر نزول، نیز در کیفیت روش قرآن مؤثر بوده است؛ از این رو، سیر بدست آمده ترکیبی فطری-فرهنگی هماهنگ با ظرفیت مخاطبان اولیه است. لذا لازم است خصوصیات فرهنگی- اجتماعی عرب معاصر نزول از ویژگی های فطری و عام و گسترده تفکیک شود. در این تفکیک باید فرهنگ و خصوصیات جامعه معاصر مورد نظر، به دقت واریسی شود تا شیوه به دست آمده از قرآن بتواند در آن کارایی لازم را داشته باشد.

کتاب نامه

قرآن کریم.

- آلوسی، محمود (۲۰۱۹م)، *بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب*، مصحح: محمد بهجة الأثری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم والسبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغة*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالصادر.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی تا)، *الآغانی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۸۷ش)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- بلاشر، رژی (۱۳۷۴ش)، *در آستانه قرآن*، مترجم: محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بهارزاده، پروین (۱۳۹۲ش)، «باز خوانی مفاهیم زوج و زوجیت در قرآن کریم»، *دو فصل نامه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء*، سال دهم، شماره ۲، ص ۲۹-۵۰.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۰ش)، *تفسیر همگام با وحی*، قم: مؤسسه تمهید.

- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۴ش)، *شناخت نامه تنزیلی سوره های قرآن کریم*، قم: مؤسسه تمهید.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- پیشوایی، مهدی (۱۳۸۶ش)، *تاریخ اسلام از جاهلیت تا رحلت پیامبر اسلام*، قم: دفتر نشر معارف.
- جعفری، یعقوب (بی تا)، *تفسیر کوثر*، قم: انتشارات هجرت.
- خطیب، عبدالکریم (بی تا)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دار الفکر العربی.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دارالارشاد.
- راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق- بیروت: دارالعلم-الدار الشامیه.
- رضایی، غلام عباس (۱۳۸۷ش)، «زن در جاهلیت»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، پاییز ۱۳۷۸ش، سال ۳۹، شماره ۳، ص ۱۱۳-۱۲۶.
- زمخشری، محمود (۱۹۷۹م)، *اساس البلاغة*، بیروت: دار صادر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سالم، عبدالعزيز (۲۰۰۸م)، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، الإسکندریه: مؤسسه شباب الجامعه.
- سباعی، احمد (۱۳۸۵ش)، *تاریخ مکه از آغاز تا پایان دولت شرفای مکه (۱۳۴۴ق)*، ترجمه: رسول جعفریان، تهران: مشعر.
- سلیم، احمد امین (۱۹۹۵م)، *جوانب من تاریخ و الحضارة العرب فی العصور القدیمة*، اسکندریه: دارالمعرفة.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ضیایی، محمد عادل (۱۳۸۷ش)، «زننده به گور کردن دختران در میان اعراب جاهلی»، *پژوهش دینی*، پاییز ۱۳۸۷ش، شماره ۱۷، ص ۱۱۹-۱۴۰.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲ش)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عسکری، مرتضی (۱۴۲۵ق)، *احادیث ام المؤمنین عایشه*، قم: کلیه اصول الدین.
- علی، جواد (۱۹۷۷-۱۹۷۸م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت: دار العلم للملایین.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، احمد بن خلیل (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
- فروخ، عمر (۱۹۸۴م)، *تاریخ الجاهلیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.

- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کواز، محمد کریم (۱۳۸۶ش)، *سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن*، مترجم: حسین سیدی، تهران: سخن.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
- مدنی شیرازی، علی خان بن احمد (بی‌تا)، *الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة*، قم: ذوی القربی.
- مراغی، احمد (بی‌تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ش)، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۵ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: بنگاه نشر و ترجمه.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالمکتب الاسلامیه.
- نصیری، محمد و زارعکار، حسین (۱۳۹۶ش)، «تحلیل جامعه شناختی مسئله زنده به گور کردن دختران در جزیره العرب عصر جاهلی»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، دوره ۱۱، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ش، ص ۱۹۷-۲۱۴.

Bibliography:

The Holy Qūrān

Abū al-Faraj al-Isfahānī, Alī ibn al-Husayn (n.d.). *Al-Aghānī*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)

Alī, Jawād (1977-1978). *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)

Ālūsī, Maḥmūd (1994). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)

Ālūsī, Maḥmūd (2019). *Bulūgh al-Arab fī Ma'rīfat Aḥwāl al-'Arab*. Ed. Muḥammad Bahjat al-Atharī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)

'Askarī, Murtaḍā (2004). *Aḥādīth Umm al-Mu'minīn 'Ā'isha*. Qom: Kulīyyat Uṣūl al-Dīn. (In Arabic)

Bāba'ī, Alī Akbar et al. (2008). *Methodology of Qūrānic Exegesis*. Qom: Research Institute of Hawza and University/SAMT. (In Persian)

Bahārzādeh, Parvīn (2013). "Re-reading the Concepts of 'Zawj' and 'Zawjiyyat' in the Holy Qūrān." *Biannual Journal of Qūrān and Ḥadīth Sciences at al-Zahrā University*, 10(2): 29-50. (In Persian)

Bahjatpūr, 'Abd al-Karīm (2011). *Tafsīr Hamgām bā Wahy*. Qom: Tamhīd Institute. (In Persian)

Bahjatpūr, 'Abd al-Karīm (2015). *Directory of Chronological Arrangement of Qūrānic Chapters*. Qom: Tamhīd Institute. (In Persian)

Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar (1997). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)

- Blachère, Régis (1995). *On the Threshold of the Qūrān*. Trans. Maḥmūd Rāmiyār. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. (In Persian).
- Darwīsh, Muḥyī al-Dīn (1995). *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*. Syria: Dār al-Irshād. (In Arabic)
- Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn (1998). *Min Wahy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malak lil-Ṭibā'a wa al-Nashr. (In Arabic)
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1999). *Maḥfātih al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Farāhīdī, Aḥmad ibn Khalīl (1990). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Hejrat Publishing. (In Arabic)
- Farrukh, 'Umar (1984). *Tārīkh al-Jāhiliyya*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd (1984). *Sharḥ Nahj al-Balāgha*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi's Library. (In Arabic)
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad ibn Ṭāhir (n.d.). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: al-Tārīkh Institute. (In Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad (1984). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad (1993). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ja'farī, Ya'qūb (n.d.). *Tafsīr Kawthar*. Qom: Hejrat Publishing. (In Persian)
- Kawwāz, Muḥammad Karīm (2007). *Stylistics of Qūrānic Rhetorical Miracles*. Trans. Ḥusayn Sayyidī. Tehran: Sukhan. (In Persian)
- Khaṭīb, 'Abd al-Karīm (n.d.). *Al-Tafsīr al-Qūrānī lil-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī. (In Arabic)
- Madanī Shīrāzī, Alī Khān ibn Aḥmad (n.d.). *Al-Ḥada'iq al-Nadiyya fī Sharḥ al-Fawā'id al-Ṣamadiyya*. Qom: Dhawī al-Qurbā. (In Arabic)
- Makārim Shīrāzī, Nāṣer et al. (1995). *Tafsīr Nemūneh*. Tehran: Dār al-Maktab al-Islāmiyya. (In Persian)
- Marāghī, Aḥmad (n.d.). *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (2003). *Questions and Answers*. Qom: Imām Khumayni Institute. (In Persian).
- Mudarrisī, Muḥammad Taqī (1998). *Min Hudā al-Qur'ān*. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn. (In Arabic)
- Mughniyya, Muḥammad Jawād (2003). *Tafsīr al-Kāshif*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1986). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān*. Tehran: Bunyād Nashr wa Tarjuma. (In Arabic)
- Naṣīrī, Muḥammad & Zare'kār, Ḥusayn (2017). "Sociological analysis of the problem of the burial of live infant girls on the Arabian Peninsula in Jāhiliyyah Era." *Journal of Historical Researches of Iran and Islam* 11(20): 197-214. doi.org/10.22111/JHR.2018.3697. (In Persian)
- Pīshvā'ī, Mahdī (2007). *History of Islam from Jāhiliyya to the Prophet's Demise*. Qom: Ma'aref Publications Office. (In Persian)
- Qurashī, Alī Akbar (1992). *Qāmūs Qūrān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Persian)
- Rāghib, Ḥusayn ibn Muḥammad (1992). *Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Damascus/Beirut: Dār al-'Ilm/Dār al-Shāmiyya. (In Arabic)
- Rezā'ī, Gholām 'Abbās (2008). "Women in Jāhiliyya." *Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*, 39(3): 113-126. (In Persian)



- Şabā'ī, Aḥmad (2006). *History of Mecca from Beginning to End of Sharifs' Rule (1925)*. Trans. Rasūl Ja'fariyān. Tehran: Mash'ar. (In Arabic).
- Şādiqī Tehrānī, Muḥammad (1986). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Qom: Islamic Culture Publishing. (In Arabic)
- Salīm, 'Abd al-'Azīz (2008). *Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām*. Alexandria: Shabāb al-Jāmi'a Institute. (In Arabic)
- Sālīm, Aḥmad Amīn (1995). *Aspects of Arab History and Civilization in Ancient Times*. Alexandria: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1984). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafī's Library. (In Arabic)
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1993). *Mujma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Nāṣir Khosrow Publishing. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (2001). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ṭāliqānī, Maḥmūd (1983). *Partovī az Qūrān*. Tehran: Shirkat Sahāmī Intishār. (In Persian)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1979). *Asās al-Balāgha*. Beirut: Dār Şādir. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1987). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (In Arabic)
- Ziyā'ī, Muḥammad 'Ādil (2008). "Live Burial of Girls among Jāhilī Arabs." *Religious Research*, 17: 119-140. (In Persian)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷
پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۹۳-۷۱

doi 10.30497/qhs.2025.247741.4092

مقاله پژوهشی

تبیین قرآنی- روایی مفهوم حرج و ارتباط آن با رسالت پیامبر اکرم(ص) در پرتو آیه دوم سوره اعراف

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۶

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

محسن فاضل بخشایش *

محمدهادی منصوری **

چکیده

در قرآن کریم، مفاهیم متضاد ضیق صدر و شرح صدر به پیامبر اکرم(ص) نسبت داده شده است؛ پدیده‌ای که در نگاه نخست با جایگاه رفیع نبوت و مقام عصمت ایشان در تعارض می‌نماید. در تفاسیر، علل ضیق صدر رسول الله(ص) با آراء متکثر و گاه متعارضی تبیین شده‌اند که از فشار کفار و اذیت مشرکان گرفته تا رنج درونی از گمراهی امت را در بر می‌گیرند. این امر، علاوه بر نمایان ساختن پیچیدگی موضوع، فقدان مستندات قطعی و ضرورت بازنگری در تحلیل این مسئله را آشکار می‌سازد. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و با تلفیق دو رویکرد تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر روایی، به تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مفسران پرداخته و با استناد به شواهد درون‌متنی و روایات اهل بیت(ع)، تبیینی نو از ماهیت ضیق صدر ارائه می‌دهد. یافته‌های این مطالعه حاکی از آن است که ضیق صدر پیامبر اکرم(ص)، نه حاصل ناکامی بیرونی، بلکه برآمده از دغدغه عمیق ایشان نسبت به استمرار جریان هدایت الهی پس از خویش و نگرانی درباره پذیرش ولایت امیرمؤمنان(ع) به مثابه نهاد استمرار رسالت بوده است. بر این اساس، ضیق صدر در ساحت نبوی، جلوه‌ای از مسئولیت تاریخی رسول خدا(ص) در زمینه‌سازی برای تحقق ولایت حق و حفظ وحدت امت اسلامی تلقی می‌شود. این پژوهش با آشکار ساختن پیوند میان ضیق صدر و مسئله ولایت، نگرشی جدید به اهمیت و پیامدهای آن در چارچوب رسالت پیامبر اکرم(ص) ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: حرج، ضیق صدر، رسالت، امامت، وحدت امت اسلامی، سوره اعراف.

* دانشجوی دکتری رشته مدرسی قرآن و حدیث، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (mohsenfazel1373@gmail.com)

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (mansouri@maaref.ac.ir)

طرح مسئله

قرآن کریم مشتمل بر مفاهیم عمیق و چندوجهی است که درک صحیح آن‌ها مستلزم تدبیر در آیات، بهره‌گیری از روایات و اتخاذ روش‌های صحیح تفسیری است. در این میان، یکی از ویژگی‌های برجسته پیامبر اکرم (ص) که در متون وحیانی مورد تأکید قرار گرفته، مفهوم «سعه صدر» و بردباری ایشان است. آیه شریفه «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (انشراح: ۱) به روشنی بر وسعت وجودی رسول الله (ص) دلالت داشته و آن را به منزله ظرفیتی بنیادین برای تحمل دشواری‌ها و مسئولیت‌های سنگین رسالت نبوی مطرح می‌کند. این ویژگی، نه تنها توانایی مقابله با چالش‌ها و دشمنی‌ها را برای ایشان فراهم می‌آورد، بلکه زمینه تعامل سازنده و مداراجویانه با افراد جامعه، حتی در مواجهه با خطاها و نافرمانی‌ها را نیز مهیا می‌سازد. در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران نیز با عبارت «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ» بر آن تأکید شده و پیامبر اکرم (ص) به عنوان الگویی از نرم‌خویی و انعطاف در تعاملات اجتماعی معرفی می‌گردد.

با این وجود، در میان آیات قرآن، اشارات دیگری نیز به حالات روحی پیامبر اکرم (ص) مشاهده می‌شود که نیازمند بررسی و تبیین است. آیاتی نظیر «فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ» (اعراف: ۲)، «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ» (هود: ۱۲) و «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ» (حجر: ۹۷) پرسش‌های اساسی را در خصوص ارتباط اشارات مذکور با مفهوم «سعه صدر» مطرح می‌سازند. در بررسی جامع ابعاد شخصیتی پیامبر اکرم (ص) و تحلیل مؤلفه‌های رسالت ایشان، تبیین چگونگی جمع میان مفاهیم ضیق صدر و «شرح صدر» و همچنین واکاوی منشأ و خاستگاه حالات روحی مرتبط با دو مفهوم یادشده، از اهمیت بسزایی برخوردار است. مسئله محوری پژوهش حاضر، بررسی و تحلیل عواملی است که احتمالاً زمینه‌ساز بروز ضیق صدر و دل‌نگرانی در وجود مبارک رسول الله (ص) می‌شده است. به بیان دقیق‌تر، این پژوهش در صدد کشف و تبیین ریشه‌های احتمالی دل‌نگرانی رسول خدا (ص) در بستر و سیاق رسالت است تا از طریق آن، ابعاد گوناگون مسأله با رویکردی تحلیلی مورد بررسی و واکاوی قرار گیرد.

در این راستا آیه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنَذِرَ بِهِ وَ ذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۲)، دربردارنده مضمونی بنیادین در خصوص ماهیت رسالت نبوی و نسبت آن با کتاب منزل است. آیه شریفه، با تصریح به نزول کتاب بر پیامبر اکرم (ص) و متعاقباً نهی از وجود هرگونه حرج در صدر ایشان، به شکلی موجز، تصویری از چالش‌های پیش روی نبی مکرم اسلام (ص) در مسیر ابلاغ وحی الهی را ترسیم می‌نماید.

ملاحظه عبارات «لَتُنذِرَ بِهِ» و «ذِكْرِي لِلْمُؤْمِنِينَ» دلالت صریحی بر ارتباط سیاق آیه با موضوع رسالت دارد. عبارت نخست، وظیفه انذار رسول خدا(ص) را به واسطه کتاب مشخص می‌سازد و عبارت دوم، کارکرد یادآوری و تذکر قرآن برای مؤمنان را تبیین می‌کند. با توجه به عبارت آغازین «كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ» و عبارات مذکور، ابلاغ و تبیین کتاب نازل‌شده، محور اصلی رسالت پیامبر اکرم(ص) است.

در دل این سیاق، مسأله حرج برای پیامبر اکرم(ص) مطرح می‌گردد. موضوع حرج و عامل آن برای رسول خدا(ص) از دیرباز مورد توجه مفسران و اندیشمندان اسلامی بوده و طیف وسیعی از تفاسیر و دیدگاه‌های گوناگون در این زمینه ارائه شده است.

غیر از کتب تفسیر، منابعی که به طور خاص به موضوع حرج و عامل آن برای پیامبر اکرم(ص) پرداخته باشند، یافت نشد. پژوهش در تفاسیر مختلف، به روشنی نشان می‌دهد که در تفسیر این واژه و تعیین مصداق آن، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. اختلاف نظرها، که اغلب بر اساس استنباط‌های احتمالی و بدون شواهد قطعی و مستحکم شکل گرفته‌اند، حاکی از وجود معنایی نهفته در آیه است. در واقع، فقدان نشانه‌های واضح و قطعی، چه در خود کلمات آیه و چه در سیاق آن، سبب شده است که مفسران بر اساس باورهای کلامی، روایات، قواعد ادبی و برداشت‌های شخصی خود، تفاسیر متفاوتی ارائه دهند. این امر خود گواهی بر وجود نوعی معنای پنهان در آیه و دشواری تفسیر قطعی آن است. نکته دیگر، عدم تبیین دقیق رابطه میان آیات «سعه صدر» و «ضیق صدر» در مورد پیامبر اکرم(ص) است. در حالی که آیات متعددی بر گشایش قلب و تحمل بالای ایشان در امر رسالت تأکید دارند، نسبت دادن حالت دل‌تنگی و ناراحتی به ایشان در همین زمینه، در برخی تفاسیر، تناقض و ابهام ایجاد می‌کند. این موضوع نشان می‌دهد که تفاسیر موجود، نتوانسته‌اند تبیین کاملی از این دو مفهوم ارائه دهند. نوشتار حاضر با هدف تبیین عوامل ضیق صدر رسول الله(ص) در پرتو آیه دوم سوره اعراف و با بهره‌گیری از روایات اهل بیت(ع) انجام شده و به دنبال تعیین متعلق واژه حرج در آیه دوم سوره اعراف، بررسی دیدگاه مفسران و بررسی نقش احادیث اهل بیت(ع) در تفسیر آیه شریفه است. در این پژوهش، با نگاهی نوآورانه و روشی بدیع، برای پاسخ به پرسش‌های مطرح شده، از تلفیق دو رویکرد قرآن با قرآن و تحلیل روایات اهل بیت(ع) استفاده شده است. این هم‌افزایی، دریچه‌ای نو به سوی فهم عمیق‌تر موضوع گشوده و به کشف زوایای پنهان و ارائه تفسیری منسجم‌تر کمک شایانی کرده است. بدین منظور، آیات مرتبط با مفهوم ضیق صدر بررسی و با استفاده از احادیث معتبر تحلیل شده و در انتها شواهد درون متنی و سیاقی در تأیید آن ارائه شده است.

۱. دیدگاه مفسران پیرامون حرج و متعلق آن در آیه دوم سوره اعراف

در تحلیل عامل ضیق صدر پیامبر اکرم (ص)، تعیین مرجع ضمیر «منه» در آیه شریفه «فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ» (اعراف: ۲) نقشی اساسی ایفا می‌کند. زیرا حرف «من» در این عبارت، با دلالت بر منشأ پیدایش حرج، در معنای «ابتدای غایت» به کار رفته است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷۲). حرج در لغت دلالت بر تنگی سینه نموده و در مقابل شرح صدر قرار دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۸۴). راغب معتقد است که ریشه آن در انباشته شدن دو چیز نهفته است، به گونه‌ای که فضای میان آن دو، تحت فشار قرار می‌گیرد (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۶). مصطفوی نیز گوهر معنا در این ماده را نوعی فشار معنوی می‌داند که از تحمل رنج و زحمت حاصل می‌شود (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۲۰). در تفسیر این مفهوم، دو رویکرد عمده در میان مفسران قابل مشاهده است: دسته‌ای آن را به معنای «شک» و دسته‌ای دیگر به معنای «نگرانی» تفسیر نموده‌اند. نکته حائز اهمیت آن است که هیچ‌یک از مفسران، «کتاب» را مستقیماً متعلق حرج ندانسته‌اند، بلکه آن را به یکی از عوارض یا متعلقات آن مرتبط می‌سازند. به نظر می‌رسد در تقدیر، عاملی همچون «تکذیب»، پیش از «کتاب» به عنوان منشأ نگرانی یا تردید مفروض انگاشته شده است. بدین ترتیب، در خصوص مرجع ضمیر «منه»، دو دیدگاه اصلی مطرح است: برخی مفسران با فرض کلمه‌ای مقدر نظیر «ابلاغ» یا «تکذیب» پیش از «کتاب» منشأ حرج را نه در ذات کتاب، بلکه در پیامدهای ناشی از آن جستجو می‌کنند. در مقابل، گروهی دیگر، ضمیر را به مفاهیمی غیر از کتاب، از قبیل «انزال» یا «انذار» ارجاع داده و حرج را به نگرانی‌های مرتبط با این مفاهیم تفسیر می‌نمایند. در ادامه، دیدگاه مفسران به تفصیل مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

۱-۱. شک در انزال وحی

ابن قتیبه (۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۱۶۵)، زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۵)، فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۵) و بیضاوی (۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵)، «شک» را از معانی محتمل حرج دانسته‌اند. صاحب مجمع البیان نیز در قولی، حرج را به همین معنا ذکر کرده و آن را به ابن عباس، مجاهد، قتاده و سدی نسبت داده است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۶۱۰). فخر رازی این تفسیر را با آیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» (یونس: ۹۴) مرتبط دانسته و توضیح می‌دهد که «شک، حرج نامیده شده زیرا شخص شکاک، سینه‌ای تنگ و مضطرب دارد، همانطور که شخص یقین‌دار، سینه‌ای گشاده دارد» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۵). زمخشری متعلق آن را «انزال کتاب» دانسته و می‌نویسد: «أَي لَا تَشْك فِي أَنَّهُ مَنَزَل مِنَ اللَّهِ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۶). در واقع او مرجع ضمیر را «کتاب»



دانسته و «انزال» را در تقدیر گرفته است. اما طبرسی در قولی دیگر، متعلق شک را «وظیفه تبلیغ رسالت» (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۶۱۰) و جرجانی «ظهور و گسترش قرآن» (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۶۴۱) می‌دانند.

آلوسی نیز بر معنای «شک» برای حرج اصرار دارد. وی معتقد است که معنای اصلی حرج ضیق صدر بوده اما تعلق آن به کتاب الهی محال و بی‌معنا است و هرگونه حرج، صرفاً به عوامل عارضی خارجی همچون تکذیب یا عدم پذیرش مخاطبان مرتبط است و ارتباطی به حقیقت کتاب ندارد. از این رو، حرج در آیه به معنای مجازی «شک» استعمال شده و حتی برخی مدعی دلالت عرفی آن شده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۱۷). با توجه به استشهاد او بر آیه ۹۴ سوره یونس، به نظر می‌رسد متعلق شک را «وحی» و یا «انزال وحی» می‌داند. ابن قتیبه نیز ضمن تفسیر حرج به شک و نسبت دادن آن به نبی مکرم(ص)، ریشه شک را در جهل به حقیقت می‌یابد (ابن قتیبه، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۱۶۵).

اما بغوی، ضمن تفسیر حرج به «شک»، مخاطب نهی را نه شخص پیامبر اکرم(ص)، بلکه عموم مسلمانان می‌داند (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۸۰). بر این اساس، آیه «فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ» (اعراف: ۲)، با خطاب ظاهری به رسول الله(ص)، هشدار عام به مؤمنان مبنی بر پرهیز از شک در اصالت قرآن و اسلام است. ابوحیان نیز در بحرالمحیط، در صورت پذیرش تفسیر حرج به «شک»، با توجه به عصمت پیامبر اکرم(ص)، مخاطب نهی را امت اسلام می‌داند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۸ و ۹). ابوالسعود این تعبیر بلاغی را تأکیدی بر منزّه بودن مقام نبوت از هرگونه شائبه شک، حتی در سیاق ظاهری نهی، می‌داند؛ زیرا شک، حالتی نفسانی است که عقلاً و شرعاً، ورود آن به قلب رسول خدا(ص) محال است (ابو السعود، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹).

۱-۲. نگرانی از عدم پذیرش مردم

فرآء (۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۳۷۰) کیهراسی (۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۳۱) نسفی (۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۵)، فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۵)، طبرسی (۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۶۱۰)، ابن عاشور (۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۱) و مکارم شیرازی (۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۹)، حرج را به تنگی صدر ناشی از تکذیب مردم در مسیر تبلیغ دین تفسیر می‌کنند. به بیان دیگر، این مفسران معتقدند پیامبر اکرم(ص) از احتمال عدم پذیرش پیام الهی و تکذیب رسالت خود نگران بودند. فخر رازی این تفسیر را با عبارت «لا يضيق صدرک بسبب ان یکذبوک فی التبلیغ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۵) بیان می‌کند که نمایانگر نگرانی رسول الله(ص) از واکنش منفی جامعه به پیام الهی است. طبرسی نیز برای تأکید بر آن به آیه «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف: ۶) استناد می‌کند و نگرانی پیامبر اکرم(ص) از عدم ایمان قوم و ناتوانی در ابلاغ کامل وحی و ایفای شایسته رسالت را مطرح می‌سازد. وی همچنین به روایتی

اشاره می‌کند که بیانگر نگرانی شدید پیامبر اکرم(ص) پس از نزول قرآن، از تکذیب مردم و پیامدهای آن است و تأکید می‌کند که نگرانی در آیه دو سوره اعراف مرتفع گردیده و به ایشان اطمینان داده می‌شود که تحقق رسالت توسط خداوند تضمین شده است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۶۱۰).

ابن عرفه معتقد است پیامبر اکرم(ص) به عنوان حامل وحی، مأمور به دریافت، حفظ و ابلاغ دقیق قرآن به امت اسلامی بود. این مسئولیت خطیر، توأم با تعهدی عمیق به هدایت بشریت، موجب اهتمام وافر ایشان به ایمان‌آوری مردم و تحقق هدف الهی بود. با این وجود، مقاومت برخی مخاطبان در برابر دعوت ایشان، موجب تأثر عمیق آن حضرت می‌شد که ناشی از عدم تأثیرگذاری پیام ایشان، علی‌رغم کوشش‌های فراوان، در قلوب برخی افراد بود (ابن عرفه، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۱۱).

۳-۱. نگرانی از سختی‌های ابلاغ رسالت

علامه طباطبایی با تأکید بر منشأ الهی و عظمت قرآن، حرج را نه به معنای تردید در وحی، بلکه به نگرانی از دشواری‌های ابلاغ رسالت، تفسیر می‌نماید. ایشان به صراحت بیان می‌دارند که حرج ناشی از «المشاق و المحن»، یعنی دشواری‌ها و مصائبی است که در ابلاغ کتاب و دعوت مردم به آن، وجود دارد. علامه در ادامه، دیدگاه برخی مفسران مبنی بر ارتباط حرج با «انذار» را نقد می‌کند. این نقد نیز نشان می‌دهد که علامه حرج را نه با خود محتوای وحی (انذار)، بلکه با فرایند ابلاغ مرتبط می‌داند (طباطبایی، ۱۳۵۲ش، ج ۸، صص ۷ و ۸).

مکارم شیرازی نیز حرج را شامل نگرانی از بار سنگین رسالت می‌داند. به عبارت دیگر، یکی از علل ضیق صدر رسول الله(ص) نگرانی از مسئولیت بزرگی بود که بر دوش او گذاشته شده بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۹).

این دیدگاه برخلاف دیدگاه پیشین که تنها تکذیب را عامل ضیق صدر نبی اکرم(ص) می‌دانست، متعلق حرج را تمام سختی‌های رسالت می‌داند.

۴-۱. نگرانی از عکس‌العمل دشمنان

تفسیر نمونه با اشاره به مکی بودن سوره اعراف، به موانع و دشواری‌های پیش روی پیامبر اکرم(ص) در آن برهه تاریخی پرداخته و تأکید می‌نماید که با توجه به شرایط خطیر و چالش‌های جامعه آن زمان، به خصوص ضرورت ایجاد تحول در جامعه‌ای واپس‌گرا، نگرانی ایشان از واکنش منفی مردم قابل درک است. بر این اساس، آیه مورد بحث، در مقام اطمینان‌بخشی به رسول الله(ص) نازل شده تا ایشان را از دغدغه‌های ناشی از مخالفت‌های اجتماعی آسوده سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۹). طبرسی نیز به حدیثی اشاره می‌کند که بیانگر نگرانی



پیامبر اکرم(ص) از آسیب‌های احتمالی مخالفان است. این حدیث، نمایانگر دغدغه‌های آن حضرت در مواجهه با تهدیدات شدید، به‌ویژه در دوره مکه، به عنوان یکی از چالش‌های اصلی ایشان است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۶۱۰).

برخی معتقدند رسول الله(ص) همانند سایر انبیای الهی، از جمله حضرت موسی(ع)، در مواجهه با مخاطرات احتمالی، احساس خوف را تجربه کرده‌اند. این دیدگاه با استناد به آیه ۱۴ سوره شعراء «فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ»، نگرانی حضرت موسی(ع) از احتمال قتل توسط قومش را شاهی بر مدعای خود می‌داند. استدلال ایشان مبتنی بر شناخت عمیق حضرت موسی(ع) از ویژگی‌های رفتاری قوم بنی اسرائیل، با خصایصی چون تمایل به رفتارهای خشونت‌آمیز و واکنش‌های تند و افراطی است. بر همین قیاس، احتمال مشابهت نگرانی پیامبر اکرم(ص) با توجه به شناخت ایشان از ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه مبعوث‌شده، مطرح می‌شود. این نگرانی، همانند آنچه در مورد حضرت موسی(ع) رخ داد، با حمایت و وعده‌های اطمینان‌بخش خداوند متعال مرتفع گردید (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۴۸).

بنابراین، این دیدگاه، واکنش‌های خشونت‌آمیز دشمنان را عامل ضیق صدر پیامبر اکرم(ص) می‌داند، نه تکذیب مردم. از آنجا که آیه مستقیماً به واکنش‌ها و خطرات اشاره‌ای ندارد، در نظر گرفتن تلازم «ابلاغ» با چنین مخاطراتی برای فهم آن ضروری است. لذا، بر این اساس، «ابلاغ» واژه‌ای مناسب برای تقدیر پیش از «کتاب» است.

۵-۱. دلتنگی از بزرگی شأن و جایگاه کتاب

ابن عاشور معتقد است «تنگی صدر» پیامبر اکرم(ص) می‌تواند ناشی از عظمت و جلالت قرآن کریم باشد، به گونه‌ای که ایشان در برابر آن احساس سنگینی می‌کردند. وی تصریح می‌کند: «فلا یکن فی صدرک حرج منه من عظم أمره و جلالت» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۱)، بدین معنا که بزرگی و سنگینی امر قرآن، خود منشأ احساس حرج و فشار است. در واقع، این دیدگاه با نگرشی تکوینی، قرآن را موجودی عظیم می‌داند که تحمل آن برای قلب مبارک رسول الله(ص) دشوار بوده است.

۶-۱. عدم انحصار حرج در معنای خاص

ابن عطیه، به نقل از قاضی ابومحمد، حرج را دربرگیرنده تمامی جوانب مرتبط با کتاب و رسالت، معرفی می‌کند. وی تخصیص این واژه به معنای محدود، مانند شک یا دشواری‌های تبلیغ را فاقد وجاهت دانسته و معتقد است حرج شامل همه ابعاد و مسائل ناشی از کتاب الهی، از جمله تبلیغ، انذار، مقابله با مشرکان، تکذیب منکران و موارد

مشابه است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷۳). ثعالبی نیز در تفسیر خود بر همین عقیده بوده و مرجع ضمیر در «منه» را «الکتاب، آی: بسبب من أسبابه» می‌داند (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵).

۱-۷. جمع‌بندی

طیف گسترده تفاسیر ارائه شده درباره واژه حرج و متعلق آن در آیه شریفه «فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ» (اعراف: ۲) نکته قابل توجه در پژوهش حاضر است. بررسی تطبیقی تفاسیر، آشکارا گویای تکرر چشمگیر دیدگاه‌ها در تبیین معنای این واژه و تعیین متعلق آن می‌باشد. تعدد آرا که غالباً مبتنی بر استنباطات ظنی و فاقد مستندات قطعی و متقن است، حاکی از وجود معنایی پنهان در آیه می‌باشد. در واقع، فقدان قرائن قطعی لفظی یا سیاقی برای دلالت قاطع بر معنای واحد حرج و متعلق آن، موجب ارائه تفاسیر گوناگون توسط مفسران، بر اساس مبانی کلامی، روایی، ادبی و برداشت‌های شخصی شده است که خود دلیلی بر وجود نوعی نص پنهان در آیه شریفه و دشواری تفسیر قطعی آن است.

نکته دیگر، عدم تبیین دقیق نسبت میان آیات «سعه صدر» و ضیق صدر در مورد پیامبر اکرم (ص) است. در حالی که آیات متعددی بر سعه صدر ایشان در امر رسالت تأکید دارند، انتساب ضیق صدر به همین حوزه در برخی تفاسیر، تضاد و ابهام ایجاد می‌کند که نشان می‌دهد تفاسیر موجود، تبیین جامعی از این دو مفهوم ارائه نداده‌اند. به نظر می‌رسد برای رفع ابهام، تعیین دقیق متعلق ضیق صدر و بررسی مواردی خارج از اصل رسالت که احتمالاً موجب انقباض روحی ایشان شده، ضروری است. لذا، این وضعیت، ضرورت بازنگری در روش‌های تفسیری مورد استفاده و جستجوی افق‌های جدید در فهم آیه شریفه، از جمله تحلیل سیاقی، مطالعه تطبیقی با سایر آیات مشابه و استفاده از روایات را ایجاب می‌نماید.

۲. تحلیل متعلق حرج با روش تلفیقی تفسیر قرآن با قرآن و روایات

در پژوهش حاضر، با بهره‌گیری از روش تلفیقی تفسیر قرآن با قرآن و روایات، به تحلیل دقیق‌تر آیه و تبیین متعلق حرج پرداخته می‌شود. روش تلفیقی، به عنوان یک رویکرد هرمنوتیکی ترکیبی، بر دو اصل استوار است:

الف. اصل انسجام معنایی درون‌متنی یا تفسیر قرآن با قرآن: این اصل بر فرض انسجام و عدم تناقض درونی متن قرآن مبتنی است و براساس آن می‌توان با مراجعه به آیات مشابه، به درک عمیق‌تر آیات دیگر نائل آمد. آیاتی نظیر «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) بر عدم وجود هرگونه تناقض و دوگانه‌گویی، و آیاتی نظیر «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» (زمر: ۲۳) بر وجود هماهنگی و پیوستگی در قرآن کریم دلالت دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۹، ص ۴۳۲). در تحلیل آیه مورد بحث، بررسی تطبیقی آیاتی که در آن‌ها از

مفاهیمی چون حرج و ضیق صدر و سایر مفاهیم مرتبط سخن به میان آمده، در دستور کار قرار خواهد گرفت. تحلیل تطبیقی، امکان استخراج مؤلفه‌های معنایی مشترک و در نتیجه، فهم دقیق‌تر مفهوم حرج در سیاق آیه دوم اعراف را فراهم می‌سازد.

ب. اصل حجیت روایات معصومان(ع) در تفسیر قرآن: این اصل بر جایگاه ویژه و نقش تعیین‌کننده روایات منقول از معصومان(ع) در فهم و تفسیر کلام الهی تأکید دارد. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که در صورت احراز صحت انتساب حدیث به معصوم، التزام به مفاد آن، صرفاً به مثابه ابزاری در جهت فهم مراد الهی تلقی نمی‌گردد، بلکه تبعیت از آن، حتی در مواردی که ظاهراً با ظاهر قرآن و نتایج حاصل از سایر روش‌های تفسیری در تعارض باشد، امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است (فاضل لنگرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۷۳). برخی دیگر نیز، حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن را نه از منظر تعبد محض، بلکه بر پایه کاشفیت ذاتی نزد عقلاً پذیرفته‌اند (معرفت، ۱۳۸۰ش، صص ۱۴۲-۱۴۶). در این راستا، با مراجعه به روایات مرتبط با آیه دوم سوره اعراف و نیز روایات ناظر به آیات مشابه (که در مرحله پیشین شناسایی شدند)، تلاش خواهد شد تا ابعاد مختلف معنایی حرج و متعلق آن تبیین گردد.

۲-۱. نظام استفاده از روش تلفیقی در تبیین متعلق حرج

به منظور تبیین دقیق‌تر متعلق حرج از الگوی زیر در چارچوب روش تلفیقی بهره گرفته می‌شود:

۲-۱-۱. جستجوی نظام‌مند آیات مرتبط

با بهره‌گیری از ابزارهای پژوهشی نوین مانند پایگاه‌های داده قرآنی و نرم‌افزارهای تخصصی، آیاتی که به نحوی با مسئله تفسیری ارتباط دارند، شناسایی می‌شوند. این ارتباط می‌تواند بر مبنای اشتراک لفظی، مفهومی، موضوعی، سیاقی یا ساختاری باشد. از جمله آیات مشابه، می‌توان به آیات ۱۲ سوره هود، ۱۲۷ سوره نحل، ۹۷ سوره حجر، ۴۱ سوره مائده، ۶۵ سوره یونس، ۷۰ سوره نمل، ۷۶ سوره یس، ۳۳ سوره انعام، ۸۸ سوره حجر و ۱۷۶ سوره آل عمران اشاره نمود.

۲-۱-۲. تحلیل تطبیقی آیات مشابه

آیات مرتبط شناسایی شده، با رویکردی تطبیقی مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در این تحلیل، وجوه اشتراک آیات در سطوح مختلف (مانند معنای لغوی، سیاق و...) بررسی می‌شود.

۲-۱-۳. تفسیر روایی و تبیین آیات

با استناد به منابع روایی معتبر، روایات مرتبط با مسئله تفسیری و آیات مربوطه شناسایی و به عنوان ابزاری جهت تفسیر آیات به کار گرفته می‌شوند. هدف این مرحله، رفع ابهامات احتمالی آیات و استخراج معنای دقیق‌تر آنها

از طریق روایات است. سپس، معنای حاصل شده از بررسی روایی، بر آیه اصلی مورد بحث نیز اعمال و تطبیق داده می‌شود تا فهم جامعی از آن حاصل گردد.

۲-۱-۴. بررسی شواهد درون‌متنی آیه مورد بحث

در مرحله نهایی، معنای به‌دست‌آمده با مراجعه به آیه اصلی و بررسی شواهد درون‌متنی (سیاق و سایر عناصر متن) مورد ارزیابی قرار می‌گیرد تا از انطباق کامل تفسیر با متن و دوری از تفسیر به رأی اطمینان حاصل شود.

۲-۲. تحلیل تطبیقی آیات دو سوره اعراف و ۱۲ سوره هود

آیه «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (هود: ۱۲) خطاب به پیامبر اکرم (ص) نازل شده و ایشان را از تأثیرپذیری منفی از گفتار منکران و درخواست‌های نامعقول آنان بر حوزه ابلاغ وحی الهی برحذر می‌دارد. خداوند متعال با تأکید بر رسالت انذار رسول الله (ص) و وکالت مطلقه خویش، ایشان را مورد تفقد قرار می‌دهد.

۲-۲-۱. ویژگی‌های مشترک دو آیه

بررسی تطبیقی دو آیه، وجوه اشتراک معنایی قابل توجهی را نمایان می‌سازد که به ویژه در تبیین مفهوم حرج در آیه دوم سوره اعراف حائز اهمیت است.

۲-۲-۱-۱. احساس دلتنگی

هر دو آیه، به وجود حالت روانی خاصی اشاره دارند که می‌تواند با مفهومی چون دلتنگی توصیف شود. در آیه دوم سوره اعراف، عبارت «حَرْجٌ فِي صَدْرِكَ» و در آیه ۱۲ سوره هود، تعبیر «وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ» به صراحت، تنگی سینه را در مواجهه با وضعیتی خاص بیان می‌کنند.

۲-۲-۱-۲. تأکید بر وظیفه انذار

هر دو آیه بر محوریت وظیفه ابلاغ پیام الهی توسط پیامبر اکرم (ص) تأکید می‌ورزند. در آیه دوم سوره اعراف، در عبارت «لَتُنذِرَ بِهِ» و در آیه ۱۲ سوره هود، با عبارت «إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ» بر این وظیفه تأکید می‌شود.

۲-۲-۱-۳. ایجاد آرامش و اطمینان الهی

هر دو آیه، آرامش و اطمینان الهی را به پیامبر اکرم (ص) القا می‌کنند. در آیه دوم سوره اعراف، نزول کتاب و تأیید الهی منشأ این آرامش است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۰) و در آیه ۱۲ سوره هود، خداوند متعال با اعطای قوت و تأییدات خاص، از ایشان حمایت کرده (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۳) و با عبارت «وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ



شَيْءٌ وَكَيْلٌ» بیان می‌دارد که نباید سخنان و اعمال آنان موجب اندوه پیامبر اکرم (ص) شود، زیرا عواقب سوء آن متوجه خود ایشان خواهد بود (شیخ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۶).

۲-۲-۲. بررسی روایات ذیل آیه ۱۲ سوره هود

با توجه به تشابه مضمونی دو آیه، تحلیل احادیث مرتبط با آیه ۱۲ سوره هود می‌تواند به فهم عمیق‌تر آیه دوم سوره اعراف کمک شایانی نماید. در این راستا، یکی از احادیث ذیل آیه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

براساس حدیثی که از طریق ابوالجارود از امام باقر (ع) نقل شده، پیامبر اکرم (ص) از خداوند متعال، مؤاخات، مؤازرت، اخلاص قلبی و نصیحت از سوی حضرت علی (ع) را مسئلت می‌نمایند. این درخواست، از جانب پروردگار متعال، مورد اجابت قرار می‌گیرد. در ادامه، واکنش یکی از اصحاب در قبال درخواست نبوی نقل می‌شود. وی، با لحنی معترضانه و از سر تعجب، چنین اظهار می‌دارد: «شگفتا از محمد (ص) که از پروردگار خویش، مؤاخات، مؤازرت و اخلاص قلبی پسرعمویش، علی بن ابی طالب (ع) را طلب نموده و خداوند نیز این درخواست را اجابت فرموده است. هرگاه رسول الله (ص) ایشان را به امری دعوت می‌فرمودند، بی گمان، اجابت می‌شد. به خداوند سوگند، یک مشک کهنه مملو از خرما نزد من، از آنچه محمد (ص) از پروردگارش مسئلت نموده، محبوب‌تر است. چرا ایشان از خداوند، فرشته‌ای جهت یاری یا گنجی برای غلبه بر دشمنان درخواست نفرمودند؟» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۸۷).

این بخش از روایت، بیانگر تمایز در سطوح فهم افراد از مفاهیم عمیق دینی است. فرد مورد اشاره، که احتمالاً از تفکری سطحی یا رویکردی منافقانه برخوردار بوده، قادر به درک ارزش حقیقی درخواست پیامبر اکرم (ص) نبوده و آن را با معیارهای مادی مورد سنجش قرار می‌دهد. وی با این استدلال که «هرگاه پیامبر اکرم (ص) ایشان را به امری دعوت می‌فرمودند، بی گمان، اجابت می‌شد»، در صدد تحریف معنای دعای رسول خدا (ص) و تقلیل آن به امری صوری و فاقد اهمیت برمی‌آید. او تلاش می‌کند اینگونه القا کند که درخواست همراهی حضرت علی (ع) از خداوند، امری زائد و بی مورد تلقی گردد؛ زیرا، حضرت علی (ع) همواره ملازم پیامبر اکرم (ص) بوده و اوامر ایشان را بدون تأخیر امتثال می‌نموده‌اند. لذا نیازی به دعای جداگانه از درگاه الهی برای آن وجود نداشته است.

این برداشت سطحی، درخواست رسول الله (ص) را در سطحی نازل و محدود به همراهی ظاهری تفسیر می‌نماید. در حالی که درخواست مذکور، ناظر به موضوعی فراتر از صرف همراهی و اطاعت ظاهری بوده و نیازمند تأیید و تنفیذ الهی در سطحی متعالی‌تر است. به بیان دقیق‌تر، پیامبر اکرم (ص) با این دعا، نه صرفاً خواستار استمرار

همراهی که پیش از آن نیز محقق بود، بلکه خواهان تأیید و صحه آسمانی بر امری خطیر و سرنوشت‌ساز بودند. درخواست ایشان، در واقع، استعانت از خداوند برای تثبیت و تأیید الهی بر جایگاه و نقش ویژه حضرت علی(ع) در پیشبرد اهداف رسالت نبوی بوده است.

مضمون این واقعه در روایتی دیگر با صراحت بیشتری بر موضوع جانشینی حضرت علی(ع) تأکید دارد. در روایت آمده است که پیامبر اکرم(ص) از خداوند درخواست نمودند که حضرت علی(ع) را به عنوان وصی خود قرار دهد که مورد اجابت قرار گرفت: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) لَمَّا قَالَ لِعَلِيٍّ (ع) إِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ يَجْعَلَكَ وَصِيَّيَ فَفَعَلَ...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۴۱). این نقل، به وضوح نشان می‌دهد که درخواست رسول الله(ص) صرفاً محدود به مؤاخات و مؤازرت نبوده، بلکه شامل تعیین جانشین و وصی برای امت پس از خود نیز می‌شده است. نکته مهم‌تر آن است که در ادامه روایات تصریح شده است که آیه «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ...» (هود: ۱۲) در شأن ولایت حضرت علی(ع) و در پاسخ به همین اعتراض‌ها نازل شده است: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرَ آيَاتٍ مِنْ هُوْدٍ أَوْلَهَا فَلَعَلَّكَ...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، صص ۱۴۱-۱۴۲). تأکید بر نزول آیه در شأن ولایت، ارتباط مستقیم بین درخواست پیامبر اکرم(ص) برای وصایت حضرت علی(ع) و تأیید الهی بر وصایت را نشان می‌دهد. اعتراض فرد مذکور نیز به همین موضوع بازمی‌گردد.

روایات در ادامه بیان می‌دارند: این سخن به پیامبر اکرم(ص) رسید و واکنش ایشان، حاکی از تأثیر عمیق آن بر روحیه مبارکشان بود و در پی آن، خداوند متعال آیه شریفه را نازل فرمود: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ...» (هود: ۱۲). پس از نزول آیه، آثار تسلی خاطر در وجود مبارک رسول الله(ص) مشهود گردید. بخش پایانی روایت، نشان‌دهنده نقش وحی الهی در آرامش‌بخشی به پیامبر اکرم(ص) است. نزول آیه ۱۲ سوره هود در این موقعیت، ارتباط مستقیمی با موضوع «تنگی سینه» دارد که در آیه دو سوره اعراف نیز مطرح شده است.

۳-۲. تحلیل تطبیقی آیات دو سوره اعراف و ۹۷ سوره حجر

آیه «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ» (حجر: ۹۷) به وضعیت روحی پیامبر اکرم(ص) در مواجهه با سخنان مخالفان اشاره دارد. خداوند در آیه شریفه به رسول خود(ص) خود اطمینان می‌دهد که از ناراحتی او آگاه است. نکته کلیدی در آیه شریفه، عبارت «بِمَا يَقُولُونَ» است که منشأ دلتنگی را مشخص می‌کند: «آنچه مخالفان می‌گویند».

۳-۱. ویژگی‌های مشترک دو آیه

بررسی تطبیقی دو آیه، وجوه اشتراک معنایی قابل توجهی را نمایان می‌سازد که به ویژه در تبیین مفهوم حرج در آیه دوم سوره اعراف حائز اهمیت است.

۲-۳-۱-۱. احساس دلتنگی

هر دو آیه به نوعی به وضعیت روحی خاص پیامبر اکرم(ص) اشاره دارند. در آیه دو سوره اعراف، از «حرج در سینه» سخن به میان آمده است. در آیه ۹۷ سوره حجر نیز به ضیق صدر اشاره شده که به معنای تنگی سینه و دلگیری است.

۲-۳-۱-۲. ایجاد آرامش و اطمینان الهی

هر دو آیه دربردارنده نوعی تسلی برای پیامبر اکرم(ص) هستند. در آیه ۹۷ سوره حجر خداوند به پیامبر(ص) یادآوری می‌کند که از دلتنگی ایشان آگاه است. تسلی و دلداری، به پیامبر اکرم(ص) کمک می‌کند تا در برابر سختی‌ها استوار بماند (طباطبایی، ۱۳۵۲ش، ج ۱۲، ص ۱۹۵).

۲-۳-۲. بررسی روایات ذیل آیه ۹۷ سوره حجر

با توجه به تشابه مضمونی دو آیه، تحلیل احادیث مرتبط با آیه ۹۷ سوره حجر، می‌تواند به فهم عمیق‌تر آیه دوم سوره اعراف کمک شایانی نماید. در این راستا، حدیث ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

طبق روایتی از امام صادق(ع)، سنت وصایت پیامبران، روندی الهی و گزینشی بوده است. این سنت از موسی(ع) به یوشع بن نون و سپس به فرزند هارون منتقل می‌شود که انتخابی الهی و نه بر اساس وراثت خونی است. موسی و یوشع به ظهور پیامبری به نام احمد از نسل اسماعیل(ع) بشارت می‌دهند و عیسی(ع) نیز آمدن پیامبر بعد از خود با نام احمد را نوید می‌دهد. سنت وصایت پس از عیسی(ع) در میان حواریون و گروه «مستحفظین» ادامه می‌یابد تا به پیامبر اسلام، محمد(ص) می‌رسد. پس از بعثت پیامبر اسلام(ص)، خداوند به ایشان دستور می‌دهد تا فضیلت و جایگاه ویژه وصی خود، علی(ع)، را برای مردم آشکار سازد. پیامبر اکرم(ص) ابتدا از عدم پذیرش مردم عرب به دلیل عدم آشنایی با مفهوم نبوت و وصایت و نیز خصلت‌های خاص فرهنگی خود، نگران بودند. با این حال، خداوند به ایشان اطمینان می‌دهد و بر ابلاغ آن تأکید می‌ورزد. پس از اعلام فضایل امام علی(ع)، برخی از افراد دچار نفاق می‌شوند و در مورد انتصاب الهی، تردید و مخالفت می‌کنند. خداوند نیز پیامبر خود را از مخالفت‌ها آگاه ساخته و می‌فرماید: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ» (حجر: ۹۷) و به ایشان یادآور می‌شود که انکارها از روی عناد و بدون دلیل منطقی است. رسول الله(ص) با مدارا با ایشان، همچنان به بیان فضایل وصی خود ادامه می‌دهند تا اینکه آیات و دستورات الهی در این زمینه به طور کامل نازل می‌شود. در نهایت، در آستانه رحلت خود، پیامبر اکرم(ص) با استناد به این آیات، بر حقانیت وصایت امام علی(ع) تأکید و احتجاج می‌نماید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۳).

این روایت به وضوح نشان می‌دهد که «إِنَّمَا يَقُولُونَ» به عنوان عامل ضیق صدر پیامبر اکرم(ص)، به طور خاص به سخنان و مخالفت‌هایی اشاره دارد که در مورد وصایت امام علی(ع) مطرح می‌شد.

۲-۴. تحلیل تطبیقی آیات دو سوره اعراف و ۴۱ سوره مائده

آیه «يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» (مائده: ۴۱) خطاب به پیامبر اکرم(ص)، ایشان را از تأثر ناشی از رفتارهای منافقانه یا مغرضانه گروهی باز می‌دارد. آیه به دسته‌بندی این افراد می‌پردازد: دسته‌ای منافقان‌اند که با تظاهر زبانی به ایمان، نفاق باطنی خود را پنهان می‌دارند. گروه دیگر، یهودیانی‌اند که به تمایل شدید به استماع و اشاعه اکاذیب و تحریف کلام الهی شناخته می‌شوند. آنان به عنوان واسطه‌ای برای انتقال اخبار به گروه‌های غایب از محضر رسول الله(ص)، با هدف ایجاد تشویش و انحراف در جامعه ایمانی عمل می‌کنند. در ادامه، به «فتنه» و اراده الهی اشاره می‌شود که بر گمراهی هر کس تعلق گیرد، هیچ نیرویی مانع آن نخواهد بود. ایشان، کسانی‌اند که خداوند تطهیر قلوبشان را اراده نکرده و عدم تطهیر، موجب خوراری دنیوی و عذاب اخروی آنان خواهد شد. در جمع‌بندی، آیه ضمن تسلی پیامبر اکرم(ص)، به ایشان یادآور می‌شود که از رفتارهای منافقان و یهودیان دروغگو و تحریف‌گر متأثر نشوند؛ زیرا سرنوشت آنان، چیزی جز عذاب الهی نیست.

۲-۴-۱. ویژگی‌های مشترک دو آیه

بررسی تطبیقی دو آیه، وجوه اشتراک معنایی قابل توجهی را نمایان می‌سازد که به ویژه در تبیین مفهوم حرج در آیه دوم سوره اعراف حائز اهمیت است.

۲-۴-۱-۱. احساس دلتنگی

همانند آیه دو سوره اعراف، در آیه ۴۱ سوره مائده، گزاره «لَا يَحْزُنُكَ» به صراحت، دلالت بر نهمی پیامبر اکرم(ص) از اتخاذ حالت اندوه و تأثر دارد. این نهمی، حاکی از وجود بستری بالقوه برای بروز اندوه و تأثر در وجود مخاطب است. به عبارت دیگر، استعمال گزاره نهمی، مؤید آن است که موقعیتی یا سلسله وقایعی وجود داشته که می‌توانسته منجر به بروز حالت اندوه و ناراحتی در پیامبر اکرم(ص) گردد.

۲-۴-۱-۲. ایجاد آرامش و اطمینان الهی

همانند آیه دو سوره اعراف، عبارت «لَا يَحْزُنُكَ» در آیه ۴۱ سوره مائده، دلالتی صریح بر تسلی خاطر پیامبر اکرم(ص) دارد. این امر، بیانگر توجه ویژه خداوند به رسول خود(ص) و تقویت روحی ایشان در مواجهه با چالش‌های تبلیغ دین است (طباطبایی، ۱۳۵۲ش، ج ۵، ص ۳۴۰).



۲-۴-۲. بررسی روایات ذیل آیه ۴۱ سوره مائده

در تفسیر آیه «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰) و تبیین ارتباط آن با آیه ۴۱ سوره مائده، حدیثی از طریق جابر از امام باقر(ع) نقل شده است که مورد تحلیل قرار می‌گیرد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۱۶۵-۱۶۶). در این حدیث، امام باقر(ع) «نعمت ظاهره» را به وجود مبارک پیامبر اکرم(ص) و آموزه‌های ایشان، شامل معرفت الهی، توحید و احکام شریعت، تفسیر می‌فرماید که به واسطه ماهیت آشکار خود، برای عموم مخاطبان قابل ادراک است. در مقابل، «نعمت باطنه» به ولایت اهل بیت(ع) و لزوم مودت به ایشان تأویل می‌گردد که واجد جنبه‌ای باطنی بوده و صرفاً توسط مؤمنان راسخ، درک و پذیرفته می‌شود.

مطابق با مضمون حدیث، افراد در مواجهه با این دو نوع نعمت، به دو گروه متمایز تقسیم می‌شوند: گروه نخست، که هم «نعمت ظاهره» و هم «نعمت باطنه» را توأمان پذیرفته و به هر دو مؤمن هستند؛ و گروه دوم، که منحصرأً به «نعمت ظاهره» ایمان آورده و از «نعمت باطنه» غافل مانده یا آن را انکار می‌نمایند. در این راستا، متعلق حزن پیامبر اکرم(ص) مشخص می‌گردد: ایشان از وضعیت کسانی محزون بودند که صرفاً به ظاهر به رسالت ایشان اذعان داشته، لیکن از پذیرش ولایت اهل بیت(ع)، که در واقع متمم رسالت ایشان محسوب می‌گردد، امتناع می‌ورزیدند. عدم پذیرش ولایت، در حقیقت، به منزله نوعی انکار عملی رسالت نبوی تلقی شده و موجبات تأثر خاطر ایشان را فراهم می‌آورد.

نزول آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ...» (مائده: ۴۱) در راستای همین دوگانگی در پذیرش نعمت‌ها، صورت پذیرفته است. خداوند متعال در آیه شریفه، به پیامبر اکرم(ص) اطمینان می‌بخشد که از وضعیت این دسته از افراد آگاه بوده و ایمان کسانی که از پذیرش ولایت اهل بیت(ع) استنکاف ورزیده‌اند، نزد او فاقد اعتبار است. به همین جهت، پیامبر اکرم(ص) از نزول آیه خرسند گردیدند، زیرا مبین این حقیقت بود که خداوند متعال، ایمان بدون التزام به ولایت اهل بیت(ع) را نمی‌پذیرد و بدین ترتیب، حجت را بر همگان تمام می‌نماید.

این حدیث، پیوند وثیقی میان آیه ۴۱ سوره مائده و موضوع ولایت برقرار نموده و نشان می‌دهد که «شتاب در کفر» مذکور در آیه می‌تواند به عدم پذیرش ولایت اهل بیت(ع) دلالت داشته باشد.

۲-۵. جمع‌بندی

بر اساس احادیث منقول از اهل بیت(ع)، پیامبر اکرم(ص) اهتمامی وافر به وحدت امت اسلامی حول محور امامت حق داشتند. با این وجود، مشیت الهی بر خلاف خواست ایشان، بر وقوع اختلاف و افتراق در امت پس از رحلت ایشان تعلق گرفته بود. این امر، به مثابه تقدیری نافذ، در روایات معصومان(ع) بازتاب یافته است.

به عنوان نمونه، امام باقر(ع) در حدیثی می‌فرماید: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ حَرِيصًا عَلَى أَنْ يَكُونَ عَلَى (ع) مِنْ بَعْدِهِ عَلَى النَّاسِ وَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ خِلَافٌ مَا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۹۷؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۳). این روایت، بیانگر آن است که علی‌رغم تلاش پیامبر اکرم(ص) برای تعیین جانشین و حفظ وحدت امت، اراده الهی بر وقوع آزمون و ابتلا از طریق اختلاف امت پس از ایشان تعلق گرفته بود.

مسئله عدم پذیرش ولایت علی(ع) توسط بخش‌هایی از جامعه اسلامی، پیامدهای ناگواری به دنبال داشت و موجب تأثر و اندوه پیامبر اکرم(ص) گردید (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۹۷). در این راستا، امام علی(ع) در حدیثی، این واقعه را از زبان رسول الله(ص) چنین نقل می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدْ قَضَى الْفُرْقَةَ وَ الْإِخْتِلَافَ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ لَوْ شَاءَ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى حَتَّى لَا يَخْتَلِفَ اثْنَانِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ لَا يُنَازِعَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ وَ لَا يَجْحَدَ الْمُفْضُولُ ذَا الْفَضْلِ فَضْلَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶۴). این حدیث، به صراحت، بر تقدیر الهی مبنی بر وقوع اختلاف در امت اسلامی دلالت دارد.

در واقع، هدف و خواسته اصلی پیامبر اکرم(ص) استقرار و تحقق تمدن الهی با محوریت امام حق پس از ایشان بود. اما بر اساس فرموده امام باقر(ع)، خداوند متعال به منظور امتحان و آزمایش (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۹۸)، تحقق کامل این خواسته را تا عصر ظهور حضرت حجت(عج) به تأخیر انداخته است. این مطلب در پژوهشی مستقل در آیات ۳۳ تا ۴۵ سوره انعام، به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است (فاضل بخشایش، ۱۴۰۱، صص ۴۶-۶۷).

۳. شواهد درون متنی آیه در تأیید متعلق حرج

یافته‌های پژوهش در بخش تحلیل آیات مشابه، حاکی از آن بود که ضیق صدر پیامبر اکرم(ص) در برخی آیات، ناشی از آگاهی ایشان از عدم پذیرش ولایت امیرالمؤمنین(ع) توسط امت و نگرانی از تفرقه و عدم شکل‌گیری تمدن حق پس از رحلتشان بوده است؛ امری که تحقق کامل آن به تأخیر افتاد. در ادامه، شواهدی از آیه دوم سوره اعراف در تأیید این یافته‌ها ارائه می‌شود.

۳-۱. المص: رمزگشایی از ظهور و افول تمدن‌ها

نخستین نکته قابل توجه، بررسی ضمیر «منه» به عنوان عامل نگرانی پیامبر اکرم(ص)، در عبارت «فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ» (اعراف: ۲) است. مرجع این ضمیر به احتمال قوی، «کتاب» است. برخی از مفسران «کتاب» را خبر «المص» دانسته (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۱۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۱۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۴) و به دلیل این‌همانی، منظور از «کتاب» را همان آیه اول سوره، یعنی «المص» (اعراف: ۱) تفسیر نموده‌اند. این تفسیر،



لزوم بررسی معانی رمزی حروف مقطعه را ایجاب می‌کند. براساس دیدگاه بسیاری از صاحب‌نظران، حروف مقطعه، اشاراتی رمزی میان خداوند سبحان و پیامبر او محسوب می‌شوند که از دسترس فهم متعارف بشری خارج بوده و ادراک مستقیم آن‌ها برای ما میسر نیست (طباطبایی، ۱۳۵۲ش، ج ۱۸، ص ۹).

روایات متعددی از ائمه اطهار(ع) در دست است که به ارتباط آیه اول سوره اعراف با مفاهیم عمیق تاریخی و اجتماعی، به‌ویژه پیشگویی درباره زوال تمدن‌های باطل و ظهور تمدن‌های حق، اشاره دارند. تحلیل پیش رو، با دیدگاه علامه مجلسی در خصوص حروف مذکور، همخوانی دارد. علامه مجلسی نیز در بررسی روایات مربوط به آیه اول سوره اعراف، بر جنبه رمزی آن‌ها به ظهور قدرت‌ها و حکومت‌های مرتبط با گروه‌های حق و باطل تأکید داشته و می‌نویسد: «أَنَّهُ (ع) بَيَّنَّ أَنَّ الْحُرُوفَ الْمُقَطَّعَةَ الَّتِي فِي قَوَاتِحِ السُّورَةِ إِشَارَةٌ إِلَى ظُهُورِ مُلْكٍ جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ وَ جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۰۷). یعنی حروف مقطعه‌ای که در آغاز سوره‌های قرآن آمده‌اند، اشاره‌ای است به ظهور حکومت گروهی از اهل حق و گروهی از اهل باطل.

برای نمونه، در روایتی از ابوجمعه رحمه بن صدقه از امام صادق(ع) نقل شده که مردی زندیق از ایشان درباره معنای «المص» سؤال می‌کند. امام(ع) در پاسخ، با محاسبه عددی حروف (الف=۱، لام=۳۰، میم=۴۰، صاد=۹۰) و رسیدن به عدد ۱۳۱، به‌طور مشخص پایان حکومت بنی‌امیه در این سال را پیش‌بینی می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸). این جزئیات، یعنی سؤال مرد زندیق، محاسبه عددی امام(ع) و تطابق آن با واقعه تاریخی، نشان می‌دهد که حروف مقطعه می‌توانند حامل اطلاعاتی دقیق درباره وقایع تاریخی و تحولات سیاسی و اجتماعی باشند و به نوعی، میزانی برای سنجش دوران حکومت‌ها و تحولات اجتماعی به شمار روند. در روایتی دیگر از ابولبید مخزومی از امام باقر(ع)، نه‌تنها بر ارتباط حروف مقطعه با علم فراوان تأکید شده، بلکه به ارتباط «الم» با ظهور پیامبر اکرم(ص) در سال ۷۰۳ از هزاره هفتم و همچنین ارتباط «المص» با خروج امام حسین(ع)، قیام قائم از فرزندان عباس و قیام قائم آل محمد(عج) اشاره شده و با تأکید تصریح شده است که هیچ حرفی از حروف مقطعه منقضی نمی‌شود مگر آنکه قیام قائمی از بنی‌هاشم(عج) در انقضای آن رخ خواهد داد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳).

همچنین در روایتی دیگر از ابولبید بحرانی از امام باقر(ع) نقل شده که در پاسخ به سؤالی درباره معنای «المص» با محاسبه عددی آن، خبر از سلب سلطنت قومی در سال ۱۶۱ هجری داده‌اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۷۰) که نشان دهنده ارتباط آیه شریفه با سرنوشت حکومت هاست.

این روایات، که در منابع معتبر روایی نقل شده‌اند، تأییدی بر این مدعاست که «المص» اشاره‌ای به تحولات بنیادین در تاریخ جوامع بشری و استقرار حکومت عدل الهی است. اگرچه دلالت مستقیم حروف مقطعه بر حوادث آینده نیازمند احتیاط است، اما با تکیه بر روایات صریح و تحلیل‌های عددی صادر از معصومان (ع)، می‌توان گفت که این حروف در نگاه امامیه، نه تنها مفاهیمی معرفتی و رمزی را حمل می‌کنند، بلکه در مواردی، نشانه‌های زمانی و تاریخی از زوال حکومت‌های باطل و طلوع حکومت‌های حق را نیز در خود دارند. بنابراین، ادعای مطرح‌شده در این مقاله، در چارچوب «دلالت اشاری» و «تفاسیر رمزی مأثور» قابل دفاع است. این تفسیر، به‌طور چشمگیری با یافته‌های پژوهش در مورد نگرانی رسول الله (ص) از عدم تحقق کامل اهداف رسالت و شکل‌گیری تمدن حق پس از ایشان، انطباق دارد. در واقع، ارتباط حرج با «المص» (به عنوان نمادی از تحولات تمدنی) نشان می‌دهد که دغدغه پیامبر اکرم (ص) معطوف به سرنوشت امت و چگونگی استمرار راه حق پس از ایشان بوده است. این ارتباط، به‌خوبی با یافته‌های بخش پیشین در مورد دغدغه پیامبر اکرم (ص) برای هدایت امت پس از خودشان سازگار است.

۳-۲. تأویل باطنی «ذکر» به اطاعت از امام

علاوه بر دلالت ضمیر «منه»، عبارت «وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۲) نیز مؤید دیگری بر مدعاست. این عبارت، فلسفه نهی از حرج در مورد رسول الله (ص) را تبیین می‌نماید: هدف آن است که کتاب، ذکر برای مؤمنان باشد. واژه «ذکر» در آیات متعددی از قرآن کریم، به «امام حق» و «اطاعت از امام حق» تفسیر شده است. این تفسیر، ابعاد معنایی عمیق‌تری از واژه «ذکر» را آشکار می‌سازد و آن را از معنای صرف یادآوری سطحی، فراتر می‌برد. به عنوان نمونه، در آیه ۳۱ سوره مدثر، در تفسیر عبارت «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ» که مشابه عبارت «وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ» در آیه مورد بحث است، مراد از ذکر، ولایت امیرالمؤمنین (ع) دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۴).

همچنین، در تفسیر آیه ۱۰ سوره انبیاء: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ» که همانند آیه دو سوره اعراف، از نزول کتاب به عنوان ذکر سخن می‌گوید، تفسیر «الطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ بَعْدَ النَّبِيِّ (ص)» بیان شده است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۹) که «ذکر» را به اطاعت از امام حق پس از پیامبر اکرم (ص) پیوند می‌دهد. علاوه بر این، در آیه ۱۱ سوره یس: «إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ» امام صادق (ع) مراد از تبعیت از ذکر را تبعیت از امام دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۲).



این تفاسیر نشان می‌دهند که مفهوم «ذکر» در قرآن، صرفاً به یادآوری و تذکر محدود نمی‌شود، بلکه در موارد متعددی، به معنای عمیق‌تر آن، یعنی «امام حق» و «اطاعت از امام حق» به کار رفته است.

با توجه به تفاسیر مذکور و با در نظر گرفتن سیاق آیه دوم سوره اعراف، می‌توان نتیجه گرفت که «ذکر» در عبارت «وَ ذِكْرِي لِلْمُؤْمِنِينَ» نیز می‌تواند به همین معنا باشد. یعنی، هدف از انزال کتاب، این است که مایه یادآوری و تذکر برای مؤمنان باشد تا از امام حق پس از رسول الله(ص) اطاعت کنند و در مسیر هدایت الهی ثابت قدم بمانند. این تفسیر، به‌خوبی با یافته‌های پژوهش در مورد نگرانی پیامبر اکرم(ص) از عدم پذیرش ولایت امیرالمؤمنین(ع) و پیامدهای آن برای امت، همخوانی دارد. در واقع، حرج نهی شده در آیه، می‌تواند به نگرانی از عدم تحقق این هدف، یعنی عدم اطاعت امت از امام پس از رسول الله(ص) و در نتیجه، عدم استمرار راه هدایت و شکل‌گیری تمدن حق، مرتبط باشد. این ارتباط، نشان می‌دهد که دغدغه اصلی پیامبر اکرم(ص) نه صرفاً ابلاغ وحی، بلکه استمرار هدایت الهی و تحقق اهداف والای رسالت، به‌ویژه در زمینه امامت و ولایت، بوده است.

نتایج تحقیق

پژوهش حاضر با هدف تحلیل و تبیین دقیق متعلق حرج در آیه دوم سوره اعراف، ضمن واکاوی آراء تفسیری مفسران و ارزیابی انتقادی آن‌ها، کوشید تا با بهره‌گیری از دو رویکرد مکمل تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر روایی، قرائتی جامع‌تر و عمیق‌تر از مضمون آیه ارائه دهد. در این راستا، نتایج زیر به‌عنوان دستاوردهای اصلی مقاله قابل اشاره است:

۱. تبیین تنوع آراء مفسران: پژوهش نشان داد که دیدگاه‌های مفسران در مورد علت یا متعلق حرج در آیه، متکثر و گاه متناقض‌اند؛ از فشار مشرکان و عدم ایمان مردم تا سختی تکذیب رسالت و رنج ناشی از مسئولیت پیامبری. با این حال، هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها بر دلیل قطعی و حجت تفسیرناپذیر تکیه نداشته‌اند.
۲. تحلیل روایی - باطنی از علت حرج: با استناد به روایات اهل بیت(ع)، به‌ویژه گزارش‌هایی که به نقش پیامبر اکرم(ص) در تبیین آینده امت و نهاد امامت پرداخته‌اند، روشن شد که دغدغه اصلی پیامبر اکرم(ص) در این آیه، نه تنها دشواری ابلاغ، بلکه نگرانی ژرف درباره چگونگی هدایت امت پس از رحلت ایشان بوده است. در این راستا، مفاهیمی چون ولایت امام علی(ع)، نقش منافقان در تحریف مسیر امت و نگرانی از فروپاشی وحدت اسلامی، عناصر اصلی در تبیین این حرج به شمار می‌روند.

۳. ارتباط کلیدی میان حرج، ذکر و امامت: دلالت باطنی واژه «ذکر» در آیه بر اطاعت از امام حق، از دیگر یافته‌های مهم این پژوهش بود که مؤید پیوند میان محتوای کتاب الهی و استمرار هدایت در قالب امامت است. بر این اساس، نوآوری این مقاله در مقایسه با آثار پیشین، ارائه تفسیری ساختارمند از آیه بر اساس شبکه مفهومی سه‌گانه حرج، ذکر و امامت است. به‌جای تحلیل منفرد و سطحی از واژگان، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نهی از حرج در آیه، ناظر به مأموریت تاریخی پیامبر اکرم (ص) در ایجاد زمینه برای تحقق حکومت عدل الهی و مهار خطر انحراف امت پس از ایشان بوده است. به بیان دیگر، مقاله حاضر با عبور از تبیین‌های جزئی‌نگر و تأویل‌گری‌های گسسته، کوشیده است تصویری کل‌نگر و نظام‌مند از دغدغه نبوی در آیه دوم سوره اعراف ارائه دهد که ولایت، هدایت و تمدن‌سازی اسلامی را به‌مثابه سه مؤلفه بنیادین در فهم آیه برجسته می‌سازد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عرفه، محمد بن محمد (۲۰۰۸م)، *تفسیر ابن عرفه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۸ق)، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (بی‌تا)، *تفسیر ابی السعود*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *تفسیر البغوی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف والبيان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۴۳۰ق)، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، عمان-اردن: دار الفكر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۲ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر*، اربد: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان*، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فاضل بخشایش، محسن (۱۴۰۱ش)، *نظام هندسی سوره انعام*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه معارف اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۶ق)، *مدخل التفسیر*، تهران: مطبعه الحیدری.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م)، *معانی القرآن*، قاهره: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتب.
- کیاهاresi، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات اهل السنه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت-قاهره-لندن: دار الکتب العلمیه-مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۰ش)، «کاربرد حدیث در تفسیر»، *الهیات و حقوق*، شماره ۱، صص ۱۴۲-۱۴۶.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، بیروت: دار النفاثس.

Bibliography:

The Holy Qur'ān.

- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī, (1975), *Kamāl al-Dīn wa tamām al-Ni'mah*, Tehran: Islāmiyya. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī, (1983), *Ma'ānī al-Akḥbār*, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī. (In Arabic)
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir, (2000), *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. (In Arabic)
- Ibn 'Arafa, Muḥammad b. Muḥammad, (2008), *Tafsīr Ibn 'Arafa*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn 'Aṭīyya, 'Abd al-Haqq b. Ghālib, (2001), *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Qutayba, 'Abd Allāh b. Muslim, (1978), *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Abū al-Su'ūd, Muḥammad b. Muḥammad, (n.d.), *Tafsīr Abī al-Su'ūd*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, (2000), *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Azhārī, Muḥammad b. Aḥmad, (2001), *Tahdhīb al-Lughā*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Astarābādī, 'Alī, (1989), *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faqā'il al-'Itra al-Ṭāhira*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, (1995), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad b. Khālīd, (1952), *al-Maḥāsīn*, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, (2000), *Tafsīr al-Baghawī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar, (1998), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, (1998), *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Tha'labī, Aḥmad b. Muḥammad, (2002), *al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir b. 'Abd al-Raḥmān, (2009), *Duraj al-Durar fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Amman, Jordan: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, (1992), *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam. (In Arabic)
- Zamakhshārī, Maḥmūd b. 'Umar, (1987), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, (1974), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, (2008), *al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbid: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī. (In Arabic)



- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, (1988), *Majma' al-Bayān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, (n.d.), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, (1961), *Tafsīr al-'Ayyāshī*, Tehran: Maktabat al-'Ilmiyya al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Fazel Bakhshayesh, Mohsen, (1983), *Geometric System of Sūra al-An'am*, M.A. Thesis, University of Islamic Studies. (In Persian)
- Fāḍil Lankaranī, Muḥammad, (1976), *Madkhal al-Tafsīr*, Tehran: Maṭba'at al-Ḥaydarī. (In Arabic)
- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, (2000), *Maḥāṣin al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Farrā', Yahyā b. Ziyād, (1980), *Ma'ānī al-Qur'ān*, Cairo: al-Hay'a al-Miṣrīya al-Āmma lil-Kitāb. (In Arabic)
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad, (1989), *Kitāb al-'Ayn*, Qom: Nashr Hijrat. (In Arabic)
- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, (1984), *Tafsīr al-Qummī*, Qom: Dār al-Kitāb. (In Arabic)
- Kiyā Harāsī, 'Alī b. Muḥammad, (2002), *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, (1987), *al-Kāfī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm, (1990), *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, Tehran: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr fī Wizārat al-Irshād al-Islāmī. (In Arabic)
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, (2005), *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, (1983), *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-'Immat al-'Athār*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Muṣṭafawī, Ḥasan, (2009), *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut-Cairo-London: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya – Markaz Nashr Āthār 'Allāma Muṣṭafawī. (In Arabic)
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī, (2002), *The Application of Hadith in Tafsir*, Ilāhīyāt wa Ḥuqūq, no. 1, pp. 142-146. (In Persian)
- Makārīm Shīrāzī, Nāṣir, (1996), *Tafsīr Nemūne*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Persian)
- Nasafī, 'Abd Allāh b. Aḥmad, (1996), *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Nafā'is. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷
پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۹۵-۱۲۱

10.30497/qhs.2025.247755.4093

مقاله پژوهشی

تحلیل معناشناسانه «ولایت» در قرآن کریم بر پایه روابط همنشینی و جانشینی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

سیدسجاد طباطبائی نژاد*

علی امینیان**

چکیده

در پی چوبی معنای «ولایت» در آیات قرآن، با مفاهیم متعددی روبه‌رو می‌شویم، که به یکدیگر پیوند خورده‌اند. این نوشتار قصد دارد با رویکرد معناشناسی ساختاری، به روش توصیفی تحلیلی به تبیین واژه «ولایت» در قرآن پرداخته و مؤلفه‌های معنایی آن را به کمک همنشین‌ها، جانشین‌ها و اضدادش در قرآن استخراج کند. «ولایت» در ساختار آیات قرآن، در یک رابطه مکملی، با مفاهیم «اتخاذ»، «نصرت»، «هدایت»، «توکل» و «سلطان» همنشین شده است؛ در یک رابطه اشتدادی، با مفاهیم «نصرت»، «شفاعت»، «ملک»، «هدایت» و برخی دیگر مفاهیم و در یک رابطه تقابلی با واژه «عدو» همنشین شده است. مشتقات «ولی» بر محور جانشینی نیز با واژگان «خلیل»، «رب»، «وکیل»، «نصیر» و «ملتحد» دارای هم‌معنایی است. بر پایه این بررسی و استخراج مؤلفه‌های معنایی «ولایت»، با چهار کارکرد «رفاقت و همراهی»، «تدبیر و سرپرستی»، «محافظت و پشتیبانی» و «کمک‌رسانی و یاری‌گری» برای «ولایت» در ادبیات قرآن روبه‌رو هستیم که دقت در این کارکردها و معانی، رابطه ولایی طولی میان ولی و مردم و نیز رابطه اجتماعی میان مؤمنان بر پایه ولایت را با معنای تازه‌ای بازآرایی می‌نماید.

واژگان کلیدی: روابط جانشینی، روابط همنشینی، معناشناسی، معناشناسی ساختاری، ولایت.

* استادیار گروه فرهنگ و تربیت، دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(s.tabatabaee@isu.ac.ir)

** استادیار گروه تربیت اسلامی، دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام، تهران، ایران. (aaminian@ihu.ac.ir)

طرح مسئله

طرح تعالی انسان در اندیشه ناب اسلامی، نه یک موضوع فرهنگی محض که در واقع نظام‌واره‌ای برای زندگی انسان با خوانشی مترقی از دستگاه رفتار و اخلاق و اندیشه او است. به منظور این تربیت و تعالی، می‌بایست طرحی اجتماعی و کلان داشت که از یک سو بتواند در برابر سیطره فرهنگی طاغوت، مقاومت کند و از سوی دیگر آغازی برای طرح‌ریزی نظم الهی و گسیل توجّهات عمومی به سمت معنویت اصیل دینی باشد. این طرح جز با تغییر عنصر مدیریت و برنامه‌ریزی اجتماعی برای اداره انسان‌ها و هجرت دادن آن‌ها از ماده محوری به خدامحوری، ممکن نیست و این همان طرح‌واره ولایت به معنای سرپرستی اراده‌های انسانی و هدایت جمعی آن‌ها به سوی تعالی و معنویت است. بر این اساس مفهوم «ولایت» از جمله مفاهیم کلیدی در ادبیات دینی به شمار آمده که حساسیت‌های ویژه صاحب نظران حوزه توسعه اجتماعی را به خود معطوف داشته است. این مقاله سعی نموده است با رویکرد معناشناختی ساختاری، به بررسی واژه ولایت در خلال مهم‌ترین منبع دینی یعنی کلام وحی پرداخته تا از این رهگذر فضای روشن‌تری را در مورد معنا و مفهوم آن و همچنین کاربردها و استعمالات واژه، پیش روی پژوهشگران علوم اسلامی و انسانی قرار دهد.

اساساً در علم «معناشناسی»^۱، کشف معنای دقیق یک واژه با دو رویکرد «درزمانی»^۲ و «هم‌زمانی»^۳ پیجویی می‌گردد. در معناشناسی درزمانی، دگرگونی‌های معنای واژه در طول زمان مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته؛ اما در معناشناسی هم‌زمانی، موضوع زمان لحاظ نمی‌گردد و صرفاً تمایزات میان معانی در یک مقطع مشخص مورد بررسی قرار می‌گیرد (رهنما، ۱۳۸۲ش، ص ۱۱)؛ در چنین شرایطی هر زبانی در هر برشی از زمان، به منزله یک نظام ارتباطی خودکفا و مستقل مطرح و مورد بررسی قرار می‌گیرد (Robins, 1976, p200). این رویکرد گونه‌ای از معناشناسی را معرفی می‌کند که بر پایه اصول زبان‌شناختی ساخت‌گرا، از طریق بررسی هم‌نشین‌ها و جانشین‌های واژه، در چارچوب روابط معنایی، به توصیف معنا می‌پردازد (ساسانی، ۱۳۹۰ش، ص ۶۸). بر این اساس، واژه‌ها، عناصر زبانی لحاظ شده که سیستم‌وار به هم اتصال یافته و معنای آنها تحت تأثیر بافت و ساختار یک متن قرار دارد، که این امر واکاوی ارتباط منطقی بین واژگان و اجزای درون آن را در یک متن می‌طلبد. قرآن کریم از جمله

۱. Semantic
۲. diachronic
۳. synchronic

متونی است که واژگان آن دارای پیوستگی معنایی هستند که با توجه به بافت سوره، از لایه‌های متعدد معنایی برخوردارند؛ بنابراین بررسی ژرف‌تر معنای واژگان این کتاب مقدس ضروری می‌نماید.

بررسی مفهوم «ولایت» در این متن آسمانی، در ارتباط با سایر مفاهیم نزدیک به آن و نیز مفاهیم متقابل آن و نیز جانشین آن، تکمیل‌کننده تصویر ساختمان درونی آن و نیز دلالت‌های معنایی در حوزه‌های معنایی گوناگون است. برای دستیابی به این هدف، این نوشتار با رویکرد معناشناسی ساختاری^۱، با محوریت متن قرآن و به روش تحلیلی توصیفی به تبیین واژه «ولایت» پرداخته تا عناصر معنایی این مفهوم و روابط میان این عناصر مورد کاوش قرار گیرد. با روشن شدن تدریجی ابعاد و زوایای مغفول مفهوم ولایت، کارکردها، دلالت‌ها و رهنمودهای این معنا در جهت رشد و تربیت انسان‌ها و جوامع انسانی - که قرآن به دنبال آن است - آشکار می‌گردد.

پیشینه پژوهش

سیدمحمدحسین فتحی (۱۳۹۴ش) در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم و مراتب ولایت در قرآن کریم» به این مسئله پرداخته که ولایت نه یک مسئله تاریخی صرف بلکه فراتر از آن، اجتماعی است. وی به تبیین انواع ولایت تشریعی و تکوینی پرداخته و نسبت ولایت امام با ولایت الهی و آثار آن را مورد مذاقه قرار داده است.

شمسی واقف‌زاده (۱۳۸۹ش) در مقاله‌ای با همین عنوان، پس از تبیین معنای ولایت به عنوان یک مشترک معنوی، بر مسأله مراتب ولایت در ادبیات قرآن تمرکز نموده و آن را در چهار مرتبه ولایت خداوند، ولایت پیامبران و معصومان، ولایت فقیه عادل و ولایت مؤمنان عادل تبیین نموده است.

وحید کاظم (۱۳۹۶ش) در پایان نامه خود با عنوان «معناشناسی هم‌زمانی و درزمانی واژه ولایت در قرآن کریم» با روش تحلیل محتوا به معناشناسی ولایت در قرآن پرداخته و حوزه معنایی این واژه را در محور همنشینی در اتصال به واژگانی نظیر نصرت، مالکیت، اطاعت، تبعیت و در محور جانشینی در ارتباط با مفاهیم سلطنت، مالکیت و نصرت تبیین و تحلیل می‌نماید.

زهره قاسم نژاد با همکاری زهرا رحیمی (۱۳۹۳ش) در مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی سیستماتیک واژه ولایت و رسم شبکه‌های معنایی مرتبط با واژه ولایت در آموزه‌های امام رضا (ع)»، با اتخاذ روش توصیفی تحلیلی به بررسی معناشناختی این واژه، در ارتباط با واژگان هم‌نشین آن در روایات رسیده از امام رضا (ع) پرداخته است. بر

^۱ . structural semantics

اساس یافته‌های مقاله، واژه ولایت علاوه بر ارتباط با توحید، با واژگانی چون نبوت، نبی، وصی نبی، امامت، اطاعت، اولی الامر، عروة الوثقی، حجت، هدایت، نور و دین حق در ارتباط است.

محبوبه سقاب گندم آبادی (۱۳۹۵ش) در رساله دکتری خود با عنوان «معناشناسی واژگان مرتبط به حوزه امامت و ولایت در قرآن»، دو واژه امام و ولی را از نظر معناشناسی تاریخی، توصیفی و شناختی مورد بررسی قرار داده تا از این رهگذر به مولفه‌های معنایی این دو واژه نائل آید. بر اساس یافته‌های این پژوهش در بخش معناشناسی ساختاری واژه «ولی»، مؤلفه‌های معنایی این واژه بر محور همنشینی، مفاهیم الله، نصیر، شفیع، واق، هدایت، خسران، عذاب و برخی دیگر مفاهیم بوده و نیز بر محور جانشینی، مفاهیم نصیر، محب، ولی دم، وصی، جار، ابن العم، حلیف و پاره‌ای دیگر واژگان با این واژه در یک حوزه معنایی قرار گرفته‌اند. همچنین مشخص می‌گردد این دو واژه دارای سطوح و لایه‌های معنایی ویژه‌ای هستند که هیچ واژه دیگری نمی‌تواند رساننده معنای آن‌ها باشد.

سیدحسین جمشیدی (۱۳۹۷ش) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «حوزه معنایی ولایت در قرآن» به شناسایی حوزه معنایی ولایت و ارتباط آن با دیگر مفاهیم مرتبط در خلال آیات قرآن پرداخته است. این پژوهش نشان می‌دهد که بین دو کلمه «ولی» و «مولی»، با وجود اشتراک در تعداد زیادی از مولفه‌های معنایی، رابطه مفهومی ترادف برقرار نیست؛ به طوریکه مؤلفه نسبیت که در کنار مؤلفه سببیت در مفهوم ولی وجود دارد، در مفهوم مولی نیست. همچنین مشخص می‌گردد که سه حوزه معنایی ولایت، امامت و خلافت، در ارتباط با یکدیگر و اشتراک در اعضاء و مولفه‌های معنایی هستند و ارتباط بین دو حوزه امامت و خلافت، از ارتباط میان دو حوزه ولایت و امامت و دو حوزه ولایت و خلافت قوی‌تر است.

در این میان، هر چند دغدغه دو پژوهش وحید کاظم (۱۳۹۶ش) و محبوبه سقاب (۱۳۹۵ش)، معناشناسی ساختاری واژه ولایت بر محور رابطه همنشینی و جانشینی است، اما همانگونه که در ادامه خواهد آمد، در هیچ‌یک از پژوهش‌های گذشته بر اساس روش‌شناسی دقیق مطالعه معناشناسی ساختاری، به کشف معنای این واژه مبتنی بر روابط چهارگانه مکملی، تقابلی، اشتدادی و توزیعی با عمق و کیفیتی که مقاله حاضر بررسی نموده پرداخته نشده است؛ چنانکه در مقاله حاضر، معنا و کارکردهای متفاوتی از مفهوم ولایت، نسبت به این دست پژوهش‌ها ترسیم خواهد شد.



چارچوب نظری پژوهش

در یک مطالعه ساختاری به منظور کشف معنای دقیق واژه در ارتباط با دیگر واژگان در بافت یک متن، دو نوع رابطه مهم میان واژگان قابل پیجویی است؛ یکی رابطه «همنشینی»^۱ بر محور افقی که رابطه‌ای است میان عنصرهای شکل دهنده توالی‌ها در یک متن و دیگری «جانشینی»^۲ بر محور عمودی که رابطه‌ای است که عنصرهای جایگزین یکدیگر را در متن معرفی می‌کند (پالمر، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۵۹). رابطه همنشینی، معناشناسی در سطح یک جمله است که واژه مورد نظر در ارتباط با کلمات همنشین آن مورد سنجش قرار گرفته و مطابق این ارتباط، زاویه‌هایی از معنای واژه به دست می‌آید. به طور کلی در هر ترکیب، قواعد تشکیلی خاصی وجود دارد و سازه‌ها به طرق مشخصی با یکدیگر مرتبطند، که از آن تحت عنوان رابطه همنشینی یاد می‌کنیم (لوبنر، ۱۳۹۹ ش، ص ۳۰۷). اصلی‌ترین هدف در همنشینی کلمات، به هم پیوستن مفاهیم نهفته در واژگان است؛ چرا که واژگان قرآن جدا از هم به کار نرفته و در ارتباط وثیق با یکدیگر هستند و معنایشان را از مجموع تعامل و ارتباطی که با یکدیگر دارند، به دست می‌آورند (ایزوتسو، ۱۳۶۱ ش، ص ۶). از سوی دیگر، مراد از رابطه جانشینی، رابطه و نسبت جایگزینی میان زنجیره کلماتی است که می‌توانند جایگزین لفظ مورد نظر شده و در همان معنا، واحد تازه‌ای به وجود آورند (پالمر، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۵۹).

در معناشناسی واژگان قرآن مبتنی بر روابط هم‌نشینی، می‌توان به ارتباط دو کلمه هم‌نشین با یکدیگر به عنوان «زوج معنایی»^۳ اشاره نمود؛ که به طور انحصاری در چهار نوع ارتباط طبقه‌بندی می‌شود. واژگان زوج‌های معنایی در قرآن با یکدیگر دو نوع رابطه «نحوی - معنایی» یا «معنایی - معنایی» را ساخت می‌دهند. در رابطه «نحوی - معنایی»، که با نام «رابطه مکملی» نیز شناخته می‌شود، نوعی از ارتباط را شاهد هستیم که بر اساس ساختار نحوی بین دو واژه ساخته می‌شود. رابطه «مبتدا و خبر»، «صفت و موصوف»، «فعل و فاعل» و «فعل و مفعول»، نمونه‌هایی از این نوع ارتباط شمرده می‌شوند. رابطه بین این موارد، از دو صورت خارج نیست: صورت اول به اصل و قاعده نحوی ناظر بوده و صورت دوم، ناظر به رابطه معنایی است که میان دو طرف یک رابطه نحوی مشاهده می‌شود و در این قالب معنایی، پیام جمله به مخاطب انتقال می‌یابد. در کنار این رابطه‌های معنایی، به شکل دیگری از رابطه‌های معنایی میان دو واژه (زوج‌های معنایی) می‌توان اشاره نمود که الزاماً از لحاظ ساختار نحوی با یکدیگر

^۱ syntagmatic relation

^۲ paradigmatic relation

^۳ Semantic pair

ارتباط نداشته؛ بلکه ارتباط میان آن‌ها «معنایی - معنایی» است. این شکل از ارتباط، خود به سه نوع «رابطه اشتدادی»، «رابطه توزیعی» و «رابطه تقابلی» تقسیم می‌شود. رابطه اشتدادی میان دو مفهومی شکل می‌گیرد که دارای مؤلفه معنایی مشترک بوده و دو واژه در مقام معاضدت و تقویت یکدیگر هستند (سلمان نژاد، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷). رابطه تقابلی میان دو مفهومی شکل می‌گیرد که در عین برخورداری از مؤلفه معنایی مشترک، در پاره‌ای از مؤلفه‌ها با هم در تخالف و تضاد هستند. مانند «مرد» و «زن»، که هر چند در مؤلفه «انسان بودن» مشترکند، اما در مؤلفه جنسیت، در تضاد با یکدیگر هستند (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۱۸-۱۱۷). رابطه توزیعی نیز میان واژگانی است که در حوزه معنایی، قلمروهای متمایزی دارند؛ به عنوان مثال می‌توان به رابطه دو به دوی جهات جغرافیایی، روزهای هفته، رنگ‌های اصلی و مواردی از این قبیل اشاره نمود. (سلمان نژاد، ۱۳۹۱ش، ص ۱۸)؛ که از این نوع رابطه، گاه با عنوان «تباین معنایی» نیز یاد می‌گردد (ر.ک: صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۱-۱۲۰). این روابط سه گانه در کنار رابطه مکملی، روابط چهارگانه انحصاری میان زوج‌های معنایی را ساخت می‌دهند.

«مؤلفه‌های معنایی» یک واژه با توجه و ناظر به واژگان هم‌نشین و جانشین آن تعیین می‌گردند که برای کشف این مؤلفه‌ها می‌بایست پس از استخراج موارد کاربرد واژه و مشتقات آن در قرآن، ابتدا واژه‌های هم‌نشین با واژه مورد نظر (در این پژوهش، ولایت) و مشتقات آن را بر اساس رابطه‌های چهارگانه (مکملی، اشتدادی، توزیعی و تقابلی) تعیین نمود. در این بخش، واژگانی اهمیت بیشتری دارند که از بسامد بالایی در هم‌نشینی با واژه مورد نظر (ولایت) برخوردار هستند. سپس نوبت به تعیین هم‌نشین‌های واژگان هم‌نشین مفهوم ولایت، به منظور کشف واژگان جانشین می‌رسد. در این مرحله نیز واژگانی در اولویت قرار می‌گیرند که از بسامد بالایی از حیث کاربرد برخوردار باشند. حاصل این بخش، کشف واژگان جانشین از میان پر بسامدترین واژگان هم‌نشین، مرتبط با معنای مورد نظر خواهد بود. نکته مهم در این مرحله آنکه تنها آن دسته از هم‌نشین‌های واژگان هم‌نشین منتخب در اینجا می‌توانند برای کشف واژگان جانشین به کار آیند که با واژه مورد نظر ارتباط مکملی (نحوی - معنایی)، آن هم در همان سیاق مشابه کاربرد ولایت در دیگر آیات، داشته باشند. به طوری که در ادامه خواهیم دید، واژگانی چون «خلیل»، «رب»، «وکیل»، «نصیر» و «ملتحد» از این ویژگی در ارتباط با مفهوم «ولی» برخوردار هستند. با طی این مراحل، مؤلفه‌های معنایی واژه مورد نظر (ولایت)، از طریق فهرست نمودن مفهوم واژگان پر تکراری که در رابطه اشتدادی و رابطه تقابلی با واژه مورد نظر بوده و نیز مفهوم نهفته در واژگان جانشین که در مرحله قبل تعیین شده‌اند، احصاء می‌گردد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱ش؛ سلمان نژاد، ۱۳۹۳ش، ص ۱۰۶-۱۰۵).



در ادامه پس از بیان معنای لغوی ولایت در قرآن، بر پایه این چارچوب نظری، همنشین‌ها و جانشین‌های «ولایت» در ادبیات قرآن استخراج شده و مؤلفه‌های معنایی آن ترسیم می‌گردد.

۱. کاربرد «ولایت» در قرآن

ریشه «ولی» بیش از ۲۳۰ بار در آیات گوناگون قرآن کریم با صورت‌هایی اسمی چون «ولی» (جمع: اولیاء)، مولی، ولایه، موالی و... و نیز صورت‌های فعلی مجرد و مزید -باب تفعیل (وَلَّی) و تَفَعَّلَ (تَوَلَّى)- به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۶۸-۷۶۴). لغویان، تلاش‌های فراوانی را برای فهم و ارائه تصویر معنایی صحیحی از این واژه داشته‌اند. در اینجا پس از نگاهی لغوی به کاربرست «ولایت» در آیات قرآن، مؤلفه‌های معنایی آن را با رویکرد معناشناسی ساختاری- بر پایه روابط همنشینی و جانشینی- مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

۱-۱. معنای لغوی ولایت:

«ولایت» از ماده «ولی» است که در کتاب‌های لغت، معانی مختلفی برای آن ذکر شده است. برخی ریشه لغت را به معنای قرب و مجاورت دو چیز دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۳۹۲ق، ج ۶، ص ۱۴۲-۱۴۲؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۷۲). برخی آن را به معنای حصول دو یا چند چیز بدون وجود هیچ غیر و فاصلی دانسته و مفهوم قرب در زمان، مکان، نسبت، دین، نصرت و... را مستعار از چنین معنایی می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵). حسن مصطفوی در همین راستا، در تحلیلی جامع، اصل «ولی» را به معنای قرار گرفتن چیزی، جلو یا پشت سر چیز دیگر با وجود نوعی رابطه میان آن‌ها می‌داند، که مفاهیمی چون قرب، حب، نصرت و... از آثار این اصل هستند. بر این اساس، یکی از مصادیق «ولایت»، قرار گرفتن ولی در کنار مولی علیه به منظور تدبیر و کفایت امور مولی علیه یا نصرت اوست که رابطه در اولی، تدبیر امور و در دومی نصرت لحاظ شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۳، ص ۲۰۳)؛ البته در این میان برخی لغت‌شناسان، تصرف و تدبیر ولی نسبت به امور مولی علیه را در معنای لغوی ماده ملحوظ دانسته، به نحوی که با عدم وجود آن، اسم «ولی» بر آن صدق نمی‌کند (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۲۲۸-۲۲۷).

در کنار این کوشش‌ها، به منظور تقویت و تکمیل مباحث در خصوص فهم دقیق معنای «ولایت» در قرآن یا سایر نصوص، ریشه‌شناسی و کشف معنای آن در سایر زبان‌های هم‌خانواده زبان عربی (خانواده زبان‌های سامی)، بسیار راهگشاست؛ چرا که این زبان‌ها یک نیای مشترک دارند (جهت مطالعه بیشتر، ر.ک: حجازی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۹-۱۲۸) و معناشناسی واژه در این زبان‌ها ما را با اشتقاق و معنای اصیل واژه بیش از گذشته آشنا می‌نماید.

با بررسی واژه «ولایت» در خانواده زبان‌های سامی می‌بینیم در زبان اکدی واژه (ولی) معادل ریشه lawûm (لاووم) به معنای «محاصره کردن، فراگرفتن چیزی، در پارچه پیچیدن»^۱ می‌باشد (Black, 2000, P179). در جست و جو از این ریشه در زبان عبری، به ریشه לָוַה (لاواه) با دو معنای «اتصال و پیوستگی»^۲ و نیز «پیچیدن، چرخیدن، انحنایافتن»^۳ روبه‌رو می‌شویم (Gesenius, 1939, P530-531). این ریشه در زبان آرامی به معنای «پیوستگی» و «همراهی کردن به منظور حمایت و حفاظت»^۴ (Zammit, 2002, P442) و در زبان سریانی با اندک تفاوت معنایی، به صورت «رفتن یا آمدن با، همراهی و مصاحبت، پیروی کردن»^۵ (همان) بیان شده است (ر.ک: پایگاه قرآن پدیا، فرهنگ ریشه شناختی واژگان قرآن، مدخل «ولی»).

توجه به معنای این ریشه در زبان‌های سامی گویای این مسئله است که معنای قرابت و پیوستگی و همراهی ولی و مولی علیه در اصل لغت لحاظ شده و این منحصر در زبان عربی نیست؛ البته نوعی از قرابت و به هم پیوستگی که از آن به احاطه و محاصره نمودن و پیچیدن به دور چیزی یاد شده است که نهایت و شدت قرابت و پیوستگی را در اصل ریشه لغت نشان می‌دهد.

با بررسی موارد کاربرد «ولایت» در آیات قرآن، مشاهده می‌شود هر دو معنای «اتصال و پیوستگی» و «احاطه و دور چیزی را گرفتن» کاربرد یافته است. معنای اول در آیاتی چون «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ...» (توبه: ۱۲۳)؛ ای مؤمنان، با کفاری که در مجاورت شما هستند، بجنگید... و «إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اللَّهُ وَ لِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»؛ (آل عمران: ۶۸) به راستی نزدیک‌ترین مردم به ابراهیم، همان کسانی هستند که او را پیروی کرده اند و (نیز) این پیامبر و کسانی که ایمان آورده اند و خدا ولی مؤمنان است... و مانند آن به کار رفته است.

از ماده «ولی» در معنای «احاطه کردن و دور چیزی را گرفتن»، هنگامی که به باب «تفعیل» می‌رود، معنای ثانوی «گرداندن (خود یا چیز دیگری)» ساخته شده است: «فَلَنُؤَلِّمَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ

^۱ . Besieged, to surround, wrap up in cloth

^۲ . Join, be joined

^۳ . Turn, twist, wind

^۴ . To join, cling to, to escort

^۵ To go or come with, accompany, follow



مَا كُنْتُمْ قَوْلُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...»؛ (بقره: ۱۴۴) پس تو را به قبل های که بدان خشنود شوی برمی گردانیم، پس روی خود را به سوی مسجدالحرام کن و هر جا بودید، روی خود را به سوی آن بگردانید.

یا در این آیه که ولایت در معنای گردش چهره جان انسان یا وجه باطن او آمده است: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۱۱۵)؛ و هر کس، پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد، با پیامبر به مخالفت برخیزد و (راهی) غیر از راه مؤمنان در پیش گیرد، وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده، برمی گردانیم.

اما این ماده، هنگامی که به باب «تَفَعَّلَ» می رود، معنای مطاوعه و پذیرش حکم را نیز می یابد: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ»؛ (مائده: ۵۶) کسانی که ولایت خدا و پیامبر او و افراد با ایمان را بپذیرند (پیروزند، زیرا) حزب خدا پیروز است.

بنابراین ماده «ولی» در آیات قرآن در هر دو معنای «اتصال و نزدیکی» و «احاطه کردن» که در تحلیل لغوی گذشت و مطاوعه و پذیرش اقتضای این معانی، در قرآن منعکس شده است (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۳ش). در گام بعد به بررسی همنشین ها و جانشین های واژه با رویکردی ساخت گرا می پردازیم تا ابعاد و مؤلفه های معنایی این واژه بر کاربرد قرآنی روشن تر گردد.

۱-۲. بررسی همنشین های معنایی «ولایت» در قرآن کریم

برای اجرای گام نخست، می بایست در ابتدا تمام همنشین های این واژه مبتنی بر روابط چهارگانه (مکملی، اشتدادی، تقابلی و توزیعی) تعیین گردد. البته در مورد واژه «ولایت»، با توجه به کاربست فراوان آن در آیات قرآن، طبیعتاً تعداد همنشین های آن نیز زیاد خواهد بود که در این مقاله، از پر بسامدترین همنشین ها و یا آن دسته از همنشین ها که بیش از یک نوع رابطه همنشینی با مفهوم ولایت برقرار ساخته اند (مثلاً مکملی و اشتدادی)، به منظور کشف مؤلفه های معنایی «ولایت» سود برده ایم.

جدول زیر، آیات حاوی «ولایت» به همراه همنشین ها و نوع رابطه همنشینی را نشان می دهد:

ردیف	آیه (به عنوان نمونه)	واژه اصلی	مفهوم همنشین	تکرار	رابطه
۱	كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ	توَلَّاهُ	هدایت	۱	مکملی (فعل-فاعل)
۲	وَ مَا كَانَ هُمْ مِنْ أَوْلِيَاءَ يَنْصُرُوهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ / أَأَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ	اولیاء / مولی	فعل «نصرت»	۳	

مکملی (فعل - مفعول)	۲۲	فعل «اتخاذ»	اولیاء / ولی	لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ / وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا	۳
	۱	فعل «تبعیت»	اولیاء	وَ لَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ	۴
	۳	فعل «جعل»	موالی / ولی / اولیاء	وَ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيًّا بِمَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ / وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا / إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ	۵
	۷	فعل «وجدان»	ولی / اولیاء	وَ لَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا / وَ مَنْ يَضِلْ فَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ	۶
مکملی (فعل - مفعول با واسطه)	۲	فعل «توکل»	مولی / ولی	إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ / وَ اللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ	۷
مکملی (فعل - تمییز)	۱	فعل «کفایت»	ولی	كَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَ كَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا	۸
مکملی (صفت - موصوف)	۱	حمید	ولی	هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ	۹
	۱	مرشد	ولی	وَ مَنْ يَضِلْ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا	۱۰
	۱	حمیم	ولی	فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ	۱۱
مکملی (مبتدا - خبر)	۱۸	الله	ولی	اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا	۱۲
	۱	رب	ولی	لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ هُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	۱۳
	۱	حکم	مولی	ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ	۱۴
	۲	سلطان	یتولونه / ولی	إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ / وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا	۱۵
	۱	نصرت	مولی	اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ	۱۶
اشتدادی	۲۲	نصرت	ولی / مولی / اولیاء	مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ / يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ / مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ	۱۷
	۲	هدایت	اولیاء	وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِلْ فَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ	۱۸
	۱	عشیر (معاشرت)	مولی	لَيْسَ الْمَوْلَى وَ لَيْسَ الْعَشِيرُ	۱۹

۲۰	أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ	ولی	غفران و رحمت	۱
۲۱	فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ	موالی	اخوت	۱
۲۲	وَ إِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ	مولی	ظهير(مظاهرت)	۱
۲۳	لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ	ولی	مُلک	۲
۲۴	قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَتَتَّخِذُونَ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ	اولیاء	رب (ربوبیت)	۱
۲۵	مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا شَفِيعٍ	ولی	شفاعت	۳
۲۶	مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا	ولی	حکم	۱
۲۷	مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا وَاقٍ	ولی	وقایت	۱
۲۸	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ثُلُثُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ	اولیاء	مودت	۱
۲۹	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ	اولیاء	عدو	۱
تقابلی				

جدول ۱: آیات حاوی «ولایت» به همراه همنشین‌ها و نوع رابطه همنشینی

چنانکه در جدول فوق انعکاس یافته است، مشتقات ماده «ولی»، با اسماء، صفات و افعالی روابط معنایی مکملی، اشتدادی و تقابلی برقرار نموده است. در خصوص روابط توزیعی ولایت، لازم به ذکر است که هر چند مفهوم ولایت در قرآن، رابطه توزیعی با واژه دیگری ایجاد نساخته است، اما سه واژه «خدا»، «رسول» و «مؤمنان» ذیل مفهوم کلی ولایت، با یکدیگر رابطه توزیعی برقرار می‌نمایند: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵). همان طور که از مفهوم آیه برداشت می‌شود، مصادیق ولایت میان سه دسته (خدا، رسول او و مؤمنان) توزیع شده است.

۱-۲-۱. روابط مکملی ولایت در قرآن

با توجه به جدول همنشین‌ها و کمیت روابط همنشینی ولایت (بیش از یک مورد)، مهم‌ترین همنشین‌های این واژه با رابطه مکملی با ولایت عبارتند از:

۱. «اتخاذ»؛ در قالب فعلی، به معنای تحصیل و کسب یک چیز (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۷) با بالاترین بسامد (۲۲ مرتبه)، در رابطه فعل و مفعول با ولایت قرار دارد. که البته در این سیاق، ولایت مفعول دوم فعل اتخاذ قرار گرفته است.

۲. «الله»؛ نام علم پروردگار، ۱۸ مرتبه به عنوان مبتدا برای واژه «ولی» در خلال آیات کاربرد یافته است.

۳. «وجدان» در قالب فعلی به معنای پیدا کردن و دست یافتن (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۱۸۲)، که در ۷ مورد «ولی» مفعول این فعل قرار گرفته است و رابطه فعل - مفعول میان این دو واژه برقرار شده است.

۴. «نصرت»؛ به معنای یاری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۸) که ۳ مرتبه در قالب فعلی، در رابطه فعل - فاعل و یک مرتبه به صورت اسمی و در رابطه مبتدا - خبر با مشتقات ولایت صورت بندی شده است.

۵. «جعل»؛ در قالب فعلی، سه مرتبه در رابطه فعل - مفعول با مشتقات ولایت به کار رفته است که در این میان، مشتقات ولایت، دو مرتبه به عنوان مفعول اول و یک مرتبه به عنوان مفعول دوم این فعل کاربرد یافته‌اند.

۶. «توکل»؛ در قالب فعلی، به معنای اعتماد و تفویض امر به یک شخص (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۲)، ۲ مرتبه به صورت رابطه فعل - مفعول با واسطه با مشتقات ولایت کاربرد یافته است.

۷. «سلطان»؛ به معنای قدرت و حجت (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۲۵۵) در قالب مصدری، ۲ مرتبه به صورت رابطه مبتدا - خبر با مشتقات ولایت استعمال شده است.

۸. «هدایت»؛ به معنای راهنمایی از روی لطف (دلالةً بلطف) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵) هر چند یک مرتبه در رابطه فعل و فاعلی با ولایت قرار دارد، اما با توجه به بسامد و تکرار آن در رابطه اشتدادی با ولایت در قالب اسم مفعول، در این مرحله مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱-۲-۲. روابط اشتدادی ولایت در قرآن

با بررسی کاربرست مشتقات «ولایت» در آیات قرآن، این مفهوم با تأکید بر پر بسامدترین واژگان، با مفاهیم زیر رابطه معنایی اشتدادی برقرار نموده است:

۱. «نصرت»؛ در هر دو قالب اسمی و فعلی، با ۲۲ مرتبه کاربرد، پر بسامدترین همنشین اشتدادی ولایت لحاظ

می‌گردد.

۲. «شفاعت»؛ در قالب اسمی و به صورت صفت مشبّهه (شفیع)، با ۳ مرتبه کاربرد عطفی در کنار واژه «ولی»

(انعام: ۵۱ و ۷۰؛ سجده: ۴)، بعد از نصرت بیشترین همنشینی را با این واژه برقرار نموده است. ریشه این واژه در اصل به معنای انضمام و پیوستگی میان دو چیز است که از این ماده، صورت مصدری شفاعت و دیگر صورت‌های

صرفی مانند «شفیع» ساخته شده است، بدین معنا که شفیع خواهش خویش را به ایمان و عمل ناقص فرد مورد شفاعت منضم نموده و هر دو مجموعاً پیش خدا اثر می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۴۹).

۳. «ملک»؛ این واژه به صورت مصدر، به معنای فرمان‌روایی و تصرف در امور با امر و نهی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۴)، ۲ مرتبه با واژه «ولی» همنشین شده است (بقره: ۱۰۷؛ توبه: ۱۱۶) و معنای تصرف در امور و مالکیت تدبیر انسان‌ها را در مفهوم ولایت مورد تأکید قرار می‌دهد.

۴. «هدایت»؛ این واژه نیز در قالب فعلی، ۲ مرتبه با «ولی» همنشین شده (اسراء: ۹۷؛ کهف: ۱۷) و معنای هدایتگری را در این مفهوم مورد تأکید قرار می‌دهد.

با توجه به اینکه همنشین‌های اشتدادی نقش مهمی در ساخت مؤلفه‌های معنایی یک واژه ایفا می‌کنند، توجه به معنای سایر همنشین‌های تک بسامدی نیز در اینجا با اهمیت خواهد بود؛ از این رو مفاهیمی چون معاشرت و همراهی (حج: ۱۳)، غفران و رحمت (اعراف: ۱۵۵)، اخوت و برادری (احزاب: ۵)، مظاهر و پشتیبانی (تحریم: ۴)، ربوبیت و تدبیر (رعد: ۱۶)، حکم و فرمان‌روایی (کهف: ۲۶)، وقایت و حفظ (رعد: ۳۷) و مودت و دوستی (ممتحنه: ۱) سهم قابل توجهی در تعیین مؤلفه‌های معنایی واژه ولایت ایفا می‌نمایند.

۱-۲-۳. رابطه تقابلی ولایت در قرآن

در نهایت با بررسی کاربردهای ولایت در ادبیات قرآن، می‌بینیم واژه «ولی» (از مشتقات ولایت) در یک‌جا با واژه «عدو» رابطه تقابلی برقرار می‌سازد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ...» (ممتحنه: ۱). این آیه با دستور به عدم اتخاذ «عدو» به عنوان «ولی» و تأکید بر این مسئله که این دو در کنار هم جمع نمی‌شوند، به نوعی این دو مفهوم را در تضاد و تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد. ادامه آیه نیز با اشاره به مفهوم اشتدادی «مودت» به معنای دوستی و محبت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶۰) در کنار ولایت، خود شاهی بر این تقابل می‌باشد.

با تعیین همنشین‌های اشتدادی و تقابلی، بخشی از مؤلفه‌های معنایی واژه ولایت در ادبیات قرآن برای ما روشن می‌گردد. حال در گام بعد می‌بایست بر محور روابط مکملی ولایت در قرآن، جانشین‌های این واژه را کشف نموده تا دیگر مؤلفه‌های معنایی واژه واضح و آشکار گردد.

۱-۳. بررسی جانشین‌های معنایی «ولایت» در قرآن کریم

در هیچ زبانی هم‌معنایی مطلق وجود ندارد، یعنی هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمامی بافت‌ها بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و تغییری در زنجیره پدید نیاورند (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰۶). با این حال می‌توان با

تأمل در بافت‌های واژگان همنشین با همنشین‌های پر بسامد با واژه ولایت، به جانشین‌های «ولایت» دست یافت. همانگونه که گذشت، تنها آن دسته از همنشین‌های واژگان همنشین ولایت در این مرحله می‌توانند برای کشف واژگان جانشین به کمک کنند، که با این واژه در ارتباط مکملی - آن هم در همان سیاق مشابه - قرار گرفته باشد. همان طور که در جدول قبل مشاهده شد، پر بسامدترین واژگان همنشین با ولایت در رابطه مکملی، سه واژه «اتَّخَذَ» با بسامد ۲۲ مورد، «الله» با بسامد ۱۸ مرتبه و «وجدان» با بسامد ۷ مورد می‌باشند. در این میان، واژه «الله» علی رغم بسامد بالا، رابطه معنایی با «ولایت» ندارد، چرا که نام علم در معناشناسی ارزش معناشناختی ندارد و جایگزین آن را هر واژه دیگری می‌توان قرار داد (راموز، ۱۳۹۶ ش، ص ۲۴). بنابراین در این مرحله به کشف واژگان همنشین با دو واژه «اتَّخَذَ» و «وجدان» و مشتقات آن می‌پردازیم. همنشین‌هایی که در رابطه مکملی با این واژگان در همان رابطه نحوی واژه «اتَّخَذَ» و «وجدان» با واژه ولایت به کار رفته باشند. از این رو با توجه به اینکه ولایت به عنوان مفعول دوم دو فعل «اتَّخَذَ» و «وجدان» در قرآن کاربست یافته است، در اینجا تنها به آن دسته از واژگان همنشین با این دو فعل اشاره می‌کنیم که به عنوان مفعول دوم آن دو در قرآن معرفی شده باشند.

جدول زیر این دسته از همنشین‌های «اتَّخَذَ» را با ویژگی‌های بیان شده گزارش می‌کند:

ردیف	آیه	واژه اصلی	مفهوم همنشین	تکرار
۱	وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا / وَإِذَا لَا تَخْذُوكَ خَلِيلًا / يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا	اتَّخَذَ / اتَّخَذُوا / لَمْ أَتَّخِذْ	خلیل	۳
۲	وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا آيَاتًا مِنْ دُونِ اللَّهِ... / وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ آيَاتًا... / اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَ رُحْبَاهُمْ آيَاتًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...	يَتَّخِذْ / تَتَّخِذُوا / اتَّخَذُوا	ارباب / رب	۳
۳	أَلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا / لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا	تَتَّخِذُوا / فَاتَّخِذْهُ	وکیل	۲
۴	أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ	اتَّخَذُوا	شفعاء / شفیع	۱
۵	وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا	مُتَّخِذَ	عَضُد	۱
۶	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا...	يَتَّخِذُ	انداد / ند	۱
۷	وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً...	لَمْ يَتَّخِذُوا	ولیجه	۱

جدول ۲: همنشین‌های «اتَّخَذَ»



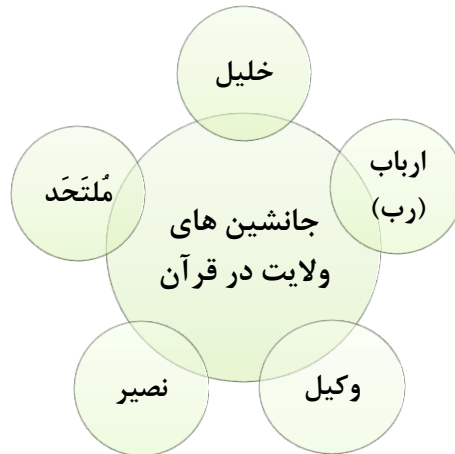
در جدول زیر نیز همنشین‌های فعل «وجدان» با شرایط پیش گفته گزارش شده‌اند؛ البته از آنجائیکه در سیاق کاربرد وجدان در رابطه فعل-مفعولی با ولایت، مفعول اول-به طور مستقیم یا غیر مستقیم- خداوند می‌باشد، در اینجا به آن دسته از همنشین‌های فعل «وجدان» توجه می‌کنیم که مفعول دوم این فعل در کنار خداوند به عنوان مفعول اول کاربرد یافته‌اند:

ردیف	آیه	واژه اصلی	مفهوم همنشین	تکرار
۱	أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْصِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا / ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا	تَجِدُوا / تَجِدُ	وکیل	۲
۲	ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا / فَأَدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا	تَجِدُ / يَجِدُوا	نصیر/ انصار	۲
۳	وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا / قُلْ إِنِّي لَنْ مُجِيرٍ مِنَ اللَّهِ أَخَذَ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا	تَجِدُ / أَجِدَ	مُلْتَحَد	۲
۴	لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا	يَجِدُوا	موئِل	۱
۵	لَوْجِدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا	وَجَدُوا	تَوَّاب	۱
۶	يَجِدِ اللَّهُ عَفْوَراً رَحِيمًا	يَجِدُ	عَفْوَراً	۱

جدول ۳: همنشین‌های فعل «وجدان»

با لحاظ بسامد بالای همنشینی و نیز تعدد نوع رابطه برای تعیین جانشین‌های واژه «ولایت» در ادبیات قرآن، از طریق فعل «اتَّخَذَ» با سه واژه و از طریق فعل «وجدان» نیز با سه واژه به عنوان واژگانی که بیشترین ظرفیت را برای جانشینی واژه «ولایت» دارند، رو به رو می‌شویم؛ که یکی از این سه واژه (وکیل) در هر دو مورد اشتراک داشته و بدین ترتیب با پنج واژه زیر به عنوان جانشین‌های «ولایت» رو به رو خواهیم بود:

۱. «وکیل» (با بسامد ۴ مرتبه)؛ ۲. «خلیل» (با بسامد ۳ مرتبه)؛ ۳. «رب» (با بسامد ۳ مرتبه)؛ ۴. «نصیر» (با بسامد ۲ مرتبه، اما با تعدد انواع روابط با ولی) و «ملتحد» (با بسامد ۲ مرتبه).



شکل ۱: پنج واژه به عنوان جانشین های «ولایت»

۱-۳-۱. جانشینی «وکیل» از «ولی»

«وکیل» از ریشه «وکل»، در لغت به معنای تکیه و اعتماد به غیر و واسطاری امور به وی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۲، مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۳، ص ۱۹۳) و نیز قیام برای حفظ و دفع ضرر از موکل (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۹۴) است؛ که با توجه به این جهات معنایی و معنایی که از «ولایت» بیان شد، اشتراکات معنایی قابل توجهی میان این دو واژه به چشم می خورد. به گونه ای که مشابه این دایره معانی در همنشین های اشتدادی ولایت همچون «مظاهر» و «تدبیر و سرپرستی» قابل مشاهده است و پیوند معنایی میان دو واژه را تأکید می کند.

این مشابهنها موجب شده است تا برخی محققان در تبیین مفهوم «ولایت فقیه» با اشاره به ارتباط معنایی میان دو واژه و بیان اینکه فقیه جامع الشرایط در نبودن امام، جانشینی و شؤون اجتماعی او یعنی حفاظت از دین و افتاء و قضاء را به نیابت عام از ایشان بر عهده دارد، به تبیین افتراقات مفهوم «ولایت فقیه» با مفهوم «وکالت فقیه» پرداخته اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۱۰-۲۰۷).

۲-۳-۱. جانشینی «خلیل» از «ولی»

«خلیل» از ریشه «خلل»، در اصل لغت به معنای شکاف میان دو چیز است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۰) و خلیل در معنای دوستی و محبت، از این جهت است که هر یک از دو طرف رابطه دوستی، کاستی و شکاف های طرف مقابل را می پوشاند یا در معنای کمال دوستی است، از این جهت که این دوستی تا شکاف و خلل قلب طرفین رسوخ می کند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۷۷).



در خصوص جانشینی این واژه با ولایت، لازم به ذکر است که اگر رابطه خلّت و محبت را یک جاذبه ادراکی بدانیم، ملاک این جذب و انجذاب، ملائمتی است که آن موجود با محبّ دارد و محبت انسان به چیزی تعلق می‌گیرد که ملائمت کمال آن را با وجود خودش دریافته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۳۱۵). در این معنا این رابطه محبت و دوستی، به عنوان انجذاب و رابطه‌ای وجودی میان محب و محبوب برقرار می‌شود که دقیقاً معنای اتصال و قرب در آن نهفته است. بر این اساس، رابطه معنایی و ثیقی میان ولایت و محبت ایجاد می‌شود که در خصوص ولایت الهی، همین محبت محور و مبنای ایجاد رابطه ولایی و اصلاً مساوق ولایت قرار می‌گیرد؛ چرا که اگر خاستگاه محبت، استکمال انسان باشد، اتصال انسان به کمال حقیقی -و به عبارتی پذیرش ولایت او- که همه کمال‌ها به او متصل می‌شود، ولایت را در تعاطی و تساوق با این رابطه محبت و دوستی معرفی می‌نماید (امینیان و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص ۱۸۷؛ نیز رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۱).

۱-۳-۳. جانشینی «رب» از «ولی»

«رب» در اصل لغت به معنای ایجاد کردن حالتی پس از حالتی دیگر در چیزی است تا به حدّ نهائی و کمال خود برسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶). برخی معتقدند، این واژه به معنای مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند و این مالکیت در معنای اصل لغت نهفته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱). برخی نیز واژه را به معنای سوق دادن شیء به سوی کمال آن گرفته‌اند، بدین معنا که شأن رب، سوق دادن اشیاء به سوی کمال و تربیت آنها است و مفاهیمی همچون مالکیت، مصاحبت و قیمومت، همه از لوازم و آثار ربوبیت بوده و هر یک مصداقی از مصادیق متفاوت تربیت است، نه معنای آن (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۳۳۱). البته باید دقت نمود که از «رب» در باب تفعلیل، مصدر «ترتیب» ساخته می‌شود، نه «تربیت»، چرا که ربّ از نظر صرفی مضاعف و مربّی ناقص واوی است و مربّی از ریشه «ربو» به معنای رشد و زیادت است (همو). با این وجود چه مالکیت و تدبیر امور را در معنای لغت ملحوظ دانسته یا از لوازم تحقق آن بدانیم، مالکیت و تصرف در امور به منظور تدبیر آنها از مؤلفه‌های معنایی «رب» به حساب می‌آید و از این جهت پیوند وثیقی با ولایت برقرار می‌سازد. از همین رو علامه طباطبائی پس از بررسی موارد کاربرد «ولایت» در آیات قرآن چنین نتیجه می‌گیرد که «ولایت»، عبارت است از نحوه‌ای خاص از نزدیکی ولی به افراد تحت ولایت خود که موجب نوعی خاصی از حقّ تصرف و تدبیر امور می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲).

۱-۳-۴. جانشینی «نصیر» از «ولی»

«نصیر» از ریشه «نصر» در معنای یاور و یاری رسان، از دیگر جانشین‌های «ولی» لحاظ می‌گردد. با بررسی مجموع روابط چهارگانه «ولایت»، شاهد آن هستیم که مفهوم «نصرت» و مشتقات آن، هم در رابطه مکملی و هم در رابطه اشتدادی (با بالاترین بسامد: ۲۲ مورد) و نیز در رابطه جانشینی با این واژه قرار گرفته است و از این رو این تعدد رابطه از جهت تعیین مؤلفه‌های معنایی واژه، درجه اهمیت فراوانی دارد. ذکر واژه نصرت در کنار ولایت، در یک جمله و در سیاق کاملاً مشابه در دو جای قرآن، خود شاهد دیگری بر این ارتباط معنایی وثیق به عنوان جانشین واژه می‌باشد (نک: «وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَ كَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا» (نساء: ۴۵) و «وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵)).

در خصوص این رابطه جانشینی، لازم به ذکر است به عقیده برخی قرآن پژوهان از آنجا که ولایت در حقیقت به معنای قرب و نزدیکی است، لازمه قرب به چیزی، تصدی و سرپرستی امور و یا نصرت و محبت خواهد بود، چرا که ولایت به معنای قرب، به دو قسم امکان ظهور دارد؛ قرب اعتباری که اضافه و نسبت آن مبتنی بر دوطرف است و قرب حقیقی که اساس آن بر مضاف الیه استوار است، نظیر خورشید و نور آن که اضافه یک طرفه است و نور فرع بر آن وجود می‌یابد. قرب خدا به انسان از نوع قرب حقیقی است؛ از این رو قرب از ناحیه خداوند همواره حاصل است اما ممکن است که از ناحیه انسان قرب حاصل نشده باشد. به بیان دیگر، خداوند به همه بندگان نزدیک است، اما بندگان در قرب به خدا متفاوتند، مؤمنان به خدا نزدیک، و کافران از خدا دورند. در نتیجه، معانی «ولایت» ناظر به نوع قرب و ارتباط دو طرف، متفاوت می‌گردد. در این تحلیل، رابطه اول که رابطه طرفینی و تأثیر و تأثر متقابل است، رابطه نصرت و اعانت و دومی که تأثیر و تأثر در آن، یک جانبه است، رابطه سرپرستی و رهبری می‌نامند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۸-۳۶). بر پایه این معنا، رابطه ولایی در نوع اول آن، کاملاً بر رابطه نصرت منطبق شده و رابطه نصرت را می‌توان به عنوان جانشین این رابطه مطرح نمود.

۱-۳-۵. جانشینی «مُلْتَحِد» از «ولی»

«مُلْتَحِد» از ریشه «لحد»، در اصل به معنی حفره‌ای است که از وسط به یکی از دو طرف مایل شده باشد، از این رو «مُلْتَحِد» به جایی گفته می‌شود که انسان تمایل به آن پیدا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۳۷)؛ که در ادبیات لغویین، معنای «ملجأ و پناهگاه» یافته است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۹۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۱۴۱). در این معنا، اشتراک معنایی واژه با معنای ولایت (قرب و نزدیکی) آشکار است؛ چرا که از لوازم میل و پناهندگی به چیزی، نزدیکی و قرب به آن است. به گونه‌ای که مشابه این معانی در سایر هم‌نشین‌های

اشتدادی ولایت همچون «مظاهرت»، «وقایت»، «شفاعت» و «نصرت» و نیز جانشین‌های واژه (وکیل و نصیر) به روشنی قابل مشاهده است و بر پیوند معنایی میان دو واژه تأکید می‌کند.

۲. مؤلفه‌های معنایی ولایت در قرآن

با استخراج واژگان همنشین و جانشین «ولایت»، در ادامه برای فهم عمیق‌تر مفهوم «ولایت»، قادر خواهیم بود مؤلفه‌های معنایی ولایت در قرآن را تعیین نمائیم. این تعیین، از طریق فهرست نمودن مفهوم واژگان پر بسامد که در رابطه اشتدادی و رابطه تقابلی با واژه مورد نظر بوده و نیز مفهوم نهفته در واژگان جانشین ولایت و مشتقات آن صورت می‌گیرد (ر.ک: سلمان نژاد، ۱۳۹۱ش، ص ۲۰). بر این اساس، با توجه به جداول و توضیحات گذشته، می‌توان به ۱۵ مؤلفه معنایی برای این واژه اشاره نمود، که دید نسبتاً جامعی نسبت به معنای «ولایت» در کاربست قرآنی آن برای ما ایجاد می‌نماید:



شکل ۲: مؤلفه های معنایی ولایت

همان طور که در تبیین روابط همنشینی و جانشینی ولایت در خلال آیات دیدیم، در ۲۲ مورد، این ماده با «نصرت» همنشین و در ۲ مورد نیز جانشین شده است، که این دو ماده، معنای یکدیگر را تشدید می‌نمایند و وجود

نوعی نصرت و یاری را در مفهوم «ولایت» در رابطه ولاء نشان می‌دهد. در سه جا نیز این ماده با «شفاعت» هم‌نشین شده است که معنای حمایتی در آنجا نیز مشاهده می‌شود. این ماده دو مرتبه نیز با مفهوم «هدایت» و «مالکیت» هم‌نشین اشتدادی شده است، که مفهوم هدایت و سرپرستی در آن مشهود است. همچنین به طور کلی در دیگر آیات قرآن، این واژه با مفاهیمی از قبیل معاشرت و همراهی، غفران و رحمت، اخوت و برادری، مظاهرت و پشتیبانی، ربوبیت و تدبیر، حکم و فرمان‌روایی، وقایت و حفظ مودت و دوستی در یک رابطه اشتدادی هم‌نشین شده است که وجود این معانی را در مفهوم قرآنی از ولایت تقویت می‌کند.

با بررسی روابط مکملی این واژه در ادبیات قرآن و کشف هم‌نشین هم‌نشین‌ها، علاوه بر واژه «نصیر»، با چهار جانشین «وکیل»، «خلیل»، «رب» و «مُلْتَحِد» برای واژه «ولی» و مفهوم ولایت رو به رو هستیم که این عبارات جانشین، در دریافت معنای دقیق‌تری از «ولایت» در قرآن ما را یاری می‌کنند.

۳. تحلیل و جمع‌بندی:

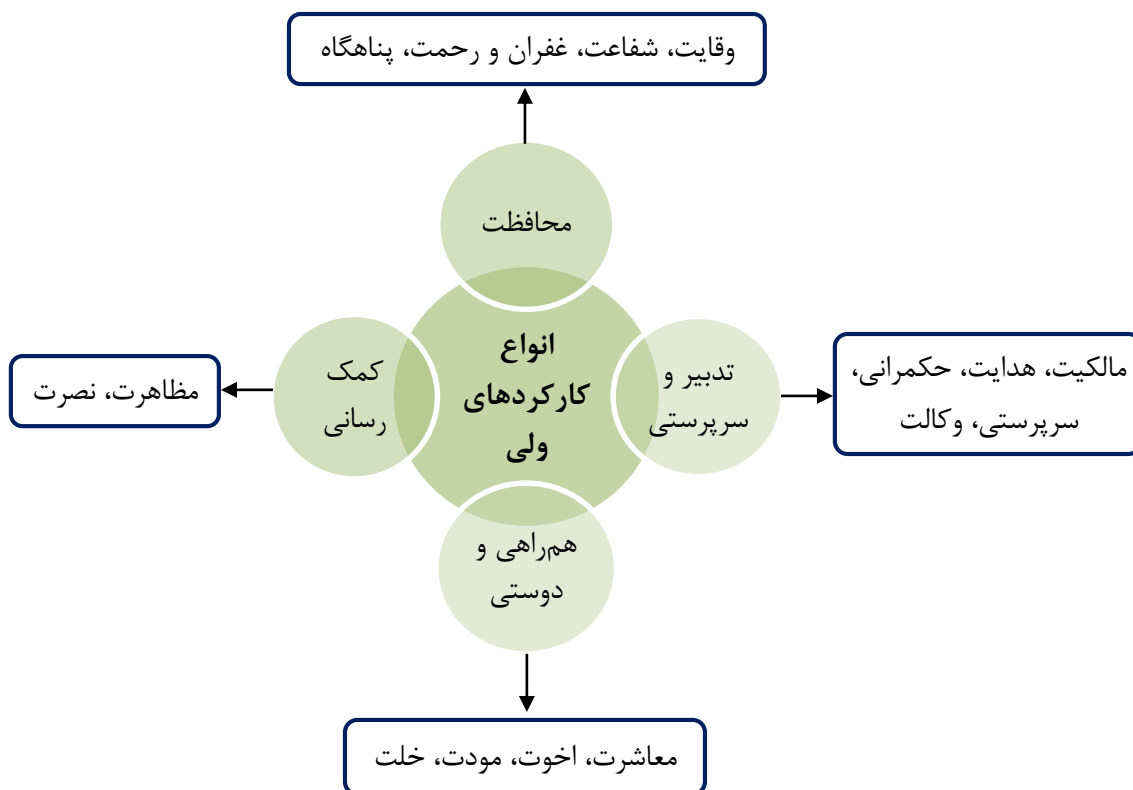
با در نظر گرفتن اشتراکات معنایی میان این ۱۵ مفهوم بیان شده، در مقام تحلیل و جمع‌بندی، با چهار کارکرد از «ولی» رو به رو خواهیم بود که توجه به آن‌ها، نقش بسزایی در درک صحیح از معنای واژه دارد:

۱. «رفاقت، همراهی و دوستی» که در واژگان هم‌نشین «معاشرت، اخوت، خلت، مودت»، جانشین «خلیل» و رابطه تقابلی با واژه «عدو» قابل مشاهده است؛

۲. «تدبیر و سرپرستی» که در واژگان هم‌نشین «مالکیت، هدایت، حکمرانی، سرپرستی، وکالت» و جانشین «رب» قابل مشاهده است؛

۳. «محافظت و پشتیبانی در خطر» که از واژگان هم‌نشین «وقایت، شفاعت، غفران و رحمت» و جانشین «مُلْتَحِد» به معنای پناهگاه قابل دریافت است؛

۴. «کمک رسانی و یاری‌گری» که از واژگان هم‌نشین «نصرت و مظاهرت» و واژه جانشین «نصیر» به خوبی قابل دریافت است.



شکل ۳: انواع کارکردهای ولی

بر پایه این تحلیل، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در یک رابطه ولایی، «ولی» و «مولی علیه» در اتصال و معاشرت با یکدیگر تعریف شده و پیوندی عاطفی بر مبنای اخوت، دوستی و مودت میان ایشان شکل می‌گیرد. به موجب این پیوند، ولی ملجأ، نگاهبان و پشتیبان مولی علیه قرار گرفته و نصرت، رحمت، حمایت و هدایت خویش را شامل حال او می‌کند. مولی علیه نیز با پذیرش حکمرانی و سرپرستی ولی، تسلیم تدبیر او شده، بر او تکیه می‌کند تا به لوازم این رابطه ولایی دست یابد. مجموعه این معانی مبتنی بر رابطه ساختاری واژه «ولایت» با دیگر واژگان در متن آیات قرآن کریم به دست می‌آید، در حالیکه از ابتدا در معنای ریشه‌ای واژه قابل مشاهده و کشف نبود. بر این اساس در الگوی حکمرانی دینی که در ادبیات سیاسی از آن با عنوان «ولایت» یاد می‌شود، با نوعی از حکمرانی رو به رو هستیم که در آن حاکم، در عین ولایت، دوست و حامی افراد تحت ولایت خود است، اعمال قدرت هست، اما از بالا به پایین نیست، بلکه همراه با برادری، دوستی و رفاقت، هدایتگری، پشتیبانی، حمایت و

یاری‌گری است و از خطای آنها چشم پوشی می‌کند. مشابه این معنا در کلام مقام معظم رهبری نیز قابل مشاهده است:

«اسلام، حکومت را با تعبیر «ولایت» بیان می‌کند و شخصی را که در رأس حکومت قرار دارد، به عنوان والی، ولی، مولا یعنی اشتقاقات کلمه ولایت معرفی می‌کند. معنای آن این است که در نظام سیاسی اسلام، آن کسی که در رأس قدرت قرار دارد و آن کسانی که قدرت حکومت بر آنها در اختیار اوست، ارتباط و اتصال و پیوستگی جدایی ناپذیری به هم دارند. این، فلسفه سیاسی اسلام را در مسئله حکومت برای ما معنا می‌کند. هر حکومتی که این طور نباشد، ولایت نیست؛ یعنی حاکمیتی که اسلام پیش بینی کرده است، نیست. اگر فرض کنیم در رأس قدرت کسانی باشند که با مردم ارتباطی نداشته باشند، این ولایت نیست. اگر کسانی باشند که رابطه آنها با مردم، رابطه ترس و رعب و خوف باشد نه رابطه محبت و التیام و پیوستگی، این ولایت نیست. اگر کسانی با کودتا بر سر کار بیایند، این ولایت نیست. اگر کسی با وراثت و جانشینی نسبی، منهای فضایل و کیفیات حقیقی که در حکومت شرط است در رأس کار قرار گیرد، این ولایت نیست. ولایت آن وقتی است که ارتباط والی یا ولی، با مردمی که ولایت بر آنهاست، یک ارتباط نزدیک، صمیمانه و محبت آمیز باشد.» (۱۳۷۶/۲/۶؛ دیدار با کارگزاران).

این رابطه ولایی، نه تنها در یک رابطه طولی با ویژگی‌های یاد شده قابل پیجویی است، بلکه به حکم آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (توبه: ۷۱)، در رابطه عرضی میان مؤمنان نیز مصداق یافته و پاره‌ای از مؤلفه‌های معنایی یاد شده از قبیل «معاشرت»، «اخوت»، «مظاهرت و پشتیبانی»، «مودت»، «خلت و رفاقت» و «نصرت و یاری‌گری» را می‌توان در کنار مؤلفه معنایی «هدایت‌گری» (در امر به معروف و نهی از منکر) - که در آیه بدان تصریح شده است - در این رابطه عرضی مصداق‌یابی و تحلیل نمود؛ به طوری که با مراجعه به آیات قرآن می‌بینیم از میان مؤلفه‌های معنایی بیان شده، به مؤلفه‌های «اخوت» (حجرات: ۱۰)، «مظاهرت» (تحریم: ۴)، «مودت» (ممتحنه: ۱) و «نصرت» (انفال: ۷۲) در رابطه میان مؤمنان تصریح شده است.

نتایج تحقیق

مفهوم «ولایت» یکی از مفاهیم مهم و پربسامد در آیات قرآن کریم است که در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و تربیتی کارکرد یافته است. معناشناسی این مفهوم بر پایه ساختار کاربست در آیات قرآن (معناشناسی ساختاری) نقش مهمی در کشف معنای آن در خلال آیات قرآن دست می‌دهد. این مفهوم در ساختار آیات قرآن، در یک رابطه مکملی، با مفاهیم «اتخاذ»، «نصرت»، «هدایت»، «توکل» و «سلطان» هم‌نشین شده است؛ در یک رابطه اشتدادی، با

مفاهیم «نصرت»، «شفاعت»، «ملک»، «هدایت» و پاره‌ای دیگر مفاهیم و در یک رابطه تقابلی با واژه «عدو» هم‌نشین گردیده است. «ولی» بر محور جانشینی نیز با واژگان «وکیل»، «خلیل»، «رب»، «نصیر» و «مُلْتَحَد» دارای هم‌معنایی است که دقت در این معانی مؤلفه‌های معنایی «ولایت» در آینه آیات قرآن را بر ما روشن ساخته و تحلیل دقیقی از ظرافت‌های معنایی این واژه دست می‌دهد.

مفاهیم اشتدادی، تقابلی و جانشین با مفهوم ولایت، حوزه معنایی «ولایت» در قرآن را ساخت می‌دهد که بر پایه تحلیل این مؤلفه‌های معنایی، با چهار کارکرد «رفاقت و همراهی»، «تدبیر و سرپرستی»، «محافظت و پشتیبانی» و «کمک‌رسانی و یاری‌گری» برای ولایت در ادبیات قرآن روبه‌رو هستیم. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در یک رابطه ولایی، «ولی» و «مولی علیه» در اتصال و معاشرت با یکدیگر تعریف شده و پیوندی عاطفی بر مبنای اخوت، دوستی و مودت میان ایشان شکل می‌گیرد. به موجب این پیوند، ولی ملجأ، نگاهبان و پشتیبان مولی علیه قرار گرفته و نصرت، رحمت، حمایت و هدایت خویش را شامل حال او می‌کند. مولی علیه نیز با پذیرش حکمرانی و سرپرستی ولی، تسلیم تدبیر او شده، بر او تکیه می‌کند تا به لوازم این رابطه ولایی دست یابد. مجموعه این معانی مبتنی بر رابطه ساختاری واژه «ولایت» با دیگر واژگان در متن آیات قرآن کریم به دست می‌آید، در حالیکه از ابتدا در معنای ریشه‌ای واژه قابل مشاهده و کشف نبود. این تحلیل، الگوی حکمرانی دینی (رابطه ولایی طولی میان ولی و مردم) و نیز الگوی رابطه اجتماعی میان مؤمنان (رابطه ولایی عرضی میان مؤمنان) را بر پایه ولایت با معنای تازه‌ای بازآرایی می‌نماید.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس بن زکریاء، احمد (۱۳۹۲ق)، *معجم مقاییس اللغة*. قاهره: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*. بیروت: دار الصادر.
- احمدی زاده، محمد؛ طباطبایی نژاد، سیدسجاد؛ امینیان، علی (۱۴۰۳ش)، *نظام ولایت در اسلام*، تهران: نشر دانشگاه جامع امام حسین.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱ش)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۳ش)، *درس گفتار انسان‌شناسی سیاسی در قرآن*، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش)، *گنج واژه قرآن کریم: ساختار معنایی بر اساس یک رابطه شبکه‌ای*، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع).

- پالمر، فرانک (۱۳۸۵ش)، *نگاهی تازه به معناشناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر کتاب ماد.
- جمشیدی، سیدحسین (۱۳۹۷ش)، *حوزه معنایی ولایت در قرآن*، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، *شمیم ولایت*، تحقیق سیدمحمود صادقی، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، *ولایت فقیه* تحقیق محمد محرابی، قم: نشر اسراء.
- حجازی، محمودفهمی (۱۳۷۹ش)، *زبان‌شناسی عربی*، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- راموز، ادريس؛ قانع، احمدعلی (۱۳۹۶ش)، «روش پیجویی مفاهیم مدرن در متون دینی (رابطه مفهوم امت در قرآن کریم و مفهوم فرهنگ)»، *دوفصلنامه دین و ارتباطات*، شماره ۵۱، صص ۳۵-۵.
- رهنما، هادی (۱۳۸۲ش)، *معناشناسی نام‌های معاد در قرآن کریم* (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ساسانی، فرهاد؛ آزادی، پرویز (۱۳۹۱ش)، «تحلیل مؤلفه‌های معنایی حق در قرآن با بهره‌گیری از شیوه هم‌نشینی و جانشینی»، *فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*، شماره ۹، صص ۸۴-۶۷.
- سقاب گندم آبادی، محبوبه (۱۳۹۵ش)، *معناشناسی واژگان مرتبط به حوزه امامت و ولایت در قرآن* (رساله دکتری)، دانشگاه فردوسی، مشهد.
- سلیمان نژاد، مرتضی (۱۳۹۱ش)، *معناشناسی تدبیر در قرآن با سه رویکرد ساختاری، ریشه‌شناسی و تاریخ‌نگاره* (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران.
- سلیمان نژاد، مرتضی (۱۳۹۳ش)، «معناشناسی تدبیر در قرآن کریم با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی»، *فصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۵۲، صص ۱۲۴-۱۰۳.
- صفوی، کوروش (۱۳۷۹ش)، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: سوره مهر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۴۰۸ق)، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، بیروت: دارالجلیل.
- فتحی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۴ش)، «مفهوم و مراتب ولایت در قرآن کریم»، *نشریه سخن جامعه*، شماره ۶، صص ۵۸-۴۱.
- الفیومی (۱۴۰۵ق)، *المصباح المنیر*، قم: مؤسسه دارالهجرة.
- قاسم نژاد، زهرا؛ رحیمی، زهرا (۱۳۹۳ش)، «معناشناسی سیستماتیک واژه ولایت و رسم شبکه‌های معنایی مرتبط با واژه ولایت در آموزه‌های امام رضا (ع)»، *پژوهشنامه تفسیر کلامی قرآن*، شماره ۴، صص ۶۵۴-۶۲۹.

قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

کاظم، وحید (۱۳۹۶ش)، معناشناسی هم‌زمانی و درزمانی واژه ولایت در قرآن کریم، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، خوی.

لوپنر، سباستین (۱۳۹۹ش)، درآمدی بر معناشناسی، ترجمه جلال رحیمیان، تهران: نشر نویسه پارسی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ش)، اخلاق در قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

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

واقف زاده، شمسی (۱۳۸۹ش)، «مفهوم و مراتب ولایت در قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۴، صص ۲۴۲-۲۱۱.

Bibliography:

The Holy Quran.

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād (1987). *al-Mu’jam al-Mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Jīl. (In Arabic)
- Ahmadi Zadeh, Mohammad; Tabatabayee Nezhad, Seyyed Sajjad; Aminian, Ali (2024). *The system of guardianship in Islam*. Tehran: Imam Hossein Comprehensive University Press. (In Persian)
- Black, Jeremy. (2000). *A Concise Dictionary Of Akkadian*. Londen: Oxford.
- Fathī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2015). The concept and degrees of guardianship in the Holy Qur'an. *Sokhan-e Jame'e*, 6, 41–58. (In Persian)
- Fayyūmī (1984). *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qom: Mu’assasat Dār al-Hijra. (In Arabic)
- Gesenius, William. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, London: Oxford.
- Ghasem Nejad, Zahra; Rahimi, Zahra (2014). "Systematic semantics of the word “Wilayah” and drawing semantic networks related to the word “Wilayah” in the teachings of Imam Reza". *Journal of Theological Exegesis of the Qur'an*, 4, 629–654. (In Persian)
- Hijāzī, Maḥmūd Fahmī (2000). *Arabic linguistics*. Translated by Seyyed Ḥusayn Sīdī. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. (In Persian)
- Ibn al-Athīr, Mubārak ibn Muḥammad (1988). *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qom: Mu’assisa-yi Maṭbū’ātī Ismā’īliyyān. (In Arabic)
- Ibn Fāris ibn Zakariyā’, Aḥmad (1972). *Mu’jam Maqāyīs al-Lughā*. Cairo: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1993). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Izutsu, Toshihiko (1982). *God and man in the Qur'an*. Translated by Aḥmad Ārām. Tehran: Sharikat-Sahāmī-yi Intishārāt. (In Persian)
- Jamshidi, S. H. (2018). *The semantic domain of guardianship in the Qur'an* (Master’s thesis). Retrieved from Ganj, Iranian Scientific Information Database (IranDoc). (In Persian)
- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (2009). *Shamīm Wilāyat*. Edited by Seyyed Maḥmūd Ṣādiqī. Qom: Nashr Isrā’. (In Persian)
- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (2009). *Tafsīr Tasnīm*. Qom: Nashr Isrā’. (In Persian)
- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (2010). *Wilāyat-i Faqīh*. Edited by Muḥammad Maḥrābī. Qom: Nashr Isrā’. (In Persian)

- Kazem, Vahid (2017). *Synchronic and diachronic semantics of the word "Wilayah" in the Holy Qur'an* (Master's thesis). Retrieved from Ganj, Iranian Scientific Information Database (IranDoc). (In Persian)
- Löbner, Sebastian (2020). *Introduction to semantics*. Translated by Jalāl Raḥīmīyān. Tehran: Nashr-i Nuwīsa-yi Pārsī. (In Persian)
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (2012). *Akhlāq dar Qur'ān*. Qom: Intishārāt-i Mu'assisa-yi Āmūzishī va Pazhūhishī-i Imām Khomeini. (In Persian)
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1981). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Bungāh Tarjuma va Nashr-i Kitāb. (In Arabic)
- Pakatchi, Aḥmad (2012). *Glossary of the Holy Qur'an: Semantic structure based on a network relation*. Tehran: Research Center of Imam Sadiq University. (In Persian)
- Pakatchi, Aḥmad (2014). *Lectures on political anthropology in the Qur'an*. Tehran: Research Center of Imam Sadiq University. (In Persian)
- Palmer, F.R. (2006). *Semantics: A new outline*. Translated by Kūrosh Ṣafavī. Tehran: Nashr Kitāb Mād. (In Persian)
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar (1992). *Qāmūs-i Qur'ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad (1992). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm. (In Arabic)
- Rahnemā, Hādī (2003). *Semantic study of the names of the Hereafter in the Holy Qur'an* (Master's thesis). Retrieved from Ganj, Iranian Scientific Information Database (IranDoc). (In Persian)
- Rāmūz, Idrīs; Qānī', Aḥmad 'Alī (2017). "Method of seeking modern concepts in religious texts (Relation between the concept of Ummah in the Holy Qur'an and that of culture)". *Religion and Communication*, No. 51, pp. 5-35. (In Persian)
- Robins, R.H. (1976). *A Short History of Linguistic*. London: Longman.
- Ṣafavī, Kūrosh (2000). *An introduction to semantics*. Tehran: Sūra Mehr. (In Persian)
- Salmān Nezhād, Murtaḍā (2012). *Semantic study of Tadabbur in the Qur'an with three approaches: structural, etymological, and historical conception* (Master's thesis). Retrieved from Ganj, Iranian Scientific Information Database (IranDoc). (In Persian)
- Salmān Nezhād, Murtaḍā (2014). "Semantic study of Tadabbur in the Holy Qur'an with emphasis on paradigmatic and syntagmatic relations". *Journal of Historical Studies of the Qur'an and Hadith*, 52, 103–124. (In Persian)
- Saqqāb-i Gandomābādī, Maḥbūba (2016). *Semantics of terms related to the domain of Imamate and Wilayat in the Quran*. (Doctoral Dissertation). Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad. (In Persian)
- Sāsānī, Farhād; Āzādī, Parvīz (2012). "Analysis of the semantic components of "Haqq" in the Qur'an using paradigmatic and syntagmatic relations". *Journal of Comparative Language and Literature Research*, No. 9, pp. 67-84. (In Persian)
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1996). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Intishārāt-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusraw. (In Arabic)
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn (1996). *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Kitābfurūshī-yi Murtaḍawī. (In Arabic)

- Vaghef Zadeh, Shamsi (2010). "The concept and degrees of guardianship in the Holy Qur'an". *Qur'anic Studies Quarterly*, 4, 211–242. (In Persian)
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1986). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (In Arabic)
- Zammit, Martin R. (2002). *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden. Boston, Koln: Brill.



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۱۴۰-۱۲۳

doi 10.30497/qhs.2025.244748.3796

مقاله پژوهشی

تحلیل و بررسی تفسیر «من وحی القرآن» در رابطه با اعتبارسنجی روایات ناظر به آیات قصص

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۰ روز نزد نویسندگان بوده است.

سیده زینب حسینی *

زهرا اخوان مقدم **

چکیده

باریک اندیشان همواره بر کارکردهای قصص در تاریخ بشر آگاهند. قرآن سرگذشت پیشینیان را برای عبرت‌آموزی به بهترین شیوه نقل کرده‌است. روایات تفسیری فراوانی ذیل آیات مرتبط با قصه‌های قرآنی وارد شده که به‌نحوی درصدد تبیین این آیات هستند. پژوهش حاضر برای پاسخ به این مسأله سامان یافته که فضل‌الله درباره‌ی روایات قصص قرآن چه موضعی دارد؟ و آیا روایات ناظر به قصص را دارای اعتبار می‌داند یا نه؟ براساس یافته‌های پژوهش که به روش استنتاجی و رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده، «من وحی القرآن» از جمله تفاسیر معاصر است که ذکر روایات تفسیری و بهره‌گیری از آن در تفسیر نمود دارد؛ ولی تعامل فضل‌الله با روایات تفسیری ناظر به آیات قصص، شیوه «رد و انکار روایات» و بسیار سخت‌گیرانه است. از نظر وی هرج و مرج و نابسامانی‌هایی در عرصه‌ی روایات ناظر به قصص قرآن رخ داده‌است. از این رو روش مواجهه‌ی او با روایات ناظر به قصص قرآن، روش نقد حدیثی است و روایات وارد شده در زمینه‌ی قصص را نمی‌پذیرد و آن‌ها را با معیارهایی چون: پرهیز از روایات ضعیف، طرد روایات تفسیری موضوعه، عدم پذیرش روایات به علت تنافی با ظاهر آیه، کنار گذاشتن روایات به‌خاطر بی‌نتیجه بودن یا ضابطه‌مند نبودن برخی روایات، طرد روایات غیرمرتبط، تردید درباره‌ی صحت و سقم روایات، طرد خبر واحد و ردّ روایات با تکیه بر مکی یا مدنی بودن آیات محک می‌زند.

واژگان کلیدی: قصص قرآن، روایات تفسیری، حدیث موضوعه، من وحی القرآن، سیدمحمدحسین فضل‌الله.

* دانش پژوه سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی رفیعه المصطفی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (szh1364@yahoo.com)

** دانشیار گروه تفسیر، دانشکده علوم قرآنی تهران، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. (akhavan.mo@quran.ac.ir)

طرح مسئله

یکی از ابزارهای ایجاد ارتباط قصه است. قصه قدمتی به اندازه‌ی تاریخ بشر دارد و همیشه در زندگی انسان نقش داشته و همراه او بوده است. ادیان نیز برخی آموزش‌ها را در قالب قصه بیان نموده و افکار و اندیشه‌ها را گسترانیده‌اند و قرآن نیز در آیه‌ی «... فَأَقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف: ۱۷۶) به این مطلب اشاره دارد. قصص قرآن بیان‌گر تجربه‌های متفاوت و تلخ و شیرینی از زندگی انسانهاست که به‌طور واقعی برای پندآموزی حکایت شده‌اند. قرآن کریم برای رساندن ذهن و احساسات انسان به تفکر خدامحور و راه حقیقت که از طریق آن به خدا می‌رسد، بیش از یک شیوه‌ی پیامی برای متقاعد ساختن او به‌کار گرفته‌است. قصه‌گویی از جمله روش‌هایی است که قرآن با این هدف، از آن بهره برده، چه داستان تاریخی که به تاریخ پیامبران پیشین و امت‌های پیشین می‌پردازد و چه داستانی که از آموزه‌ی امثال در ارائه برخی تصاویر اجتماعی جاری در زندگی واقعی برداشت شده و یا داستان کوتاه و پر زرق و برقی که موقعیتی خاص یا یک نوع یا مدل انسانی خاص را نشان می‌دهد. داستان در مقاصد و اهداف خود به دنبال ارائه تاریخ صرفاً برای نمایش صرف نیست تا فقط تصویری از واقعیت ارائه دهد؛ بلکه داستان قرآنی در تمام تاریخ و واقعیتی که در قرآن ارائه می‌کند، به دنبال دستیابی به اهدافی مانند دعوت به سوی خدا، هدایت مردم به سوی حق، هدایت آن‌ها به ایمان و تسلیم در برابر خدا و بیرون آوردن آن‌ها از ظلمات بوده، تا جایی که یک داستان تاریخی به دلیل ارتباط آن با اندیشه‌ای که در آن سوره جاری است، در بیش از یک سوره تکرار شد (فضل‌الله، ۱۴۲۰ق، صص ۲۲۹-۲۳۰). عبرت‌آموزی از اسطوره و خاطرات خیالی و وهمی برنمی‌خیزد. قرآن با بیان هنری ویژه حوادث تاریخی را در قالب داستان‌های زیبا ترسیم کرده تا برای مخاطب تأثیرگذارتر باشد. تفسیر اجتهادی «من وحی القرآن» در حوزه‌ی روایات نیز فراوان اجتهاد کرده و در نقد، تحلیل و توضیح روایات بسیار سخن گفته است. فضل‌الله روایات تفسیری را به‌طور کلی رد نمی‌کند؛ ولی با نگرشی اجتهادی و رویکردی نقادانه به آن‌ها نگرسته و صحت احادیث را با قرآن و ملاکات دیگری سنجیده‌است. از همین رو برخی روایات را به‌طور صریح و بعضی را به‌طور ضمنی پذیرفته، برخی را انکار کرده و بعضی را با فهم اجتهادی خود همراه کرده و توجیه و تفسیر می‌نماید، برخی را در دایره‌ی پرسش و تهدید وانهاده و گاهی از میان چندین روایت بعضی را گزینش کرده‌است. گفتنی است فضل‌الله در حوزه‌ی روایات ناظر بر قصص، سخت‌گیرانه‌تر عمل کرده، و به آن‌ها نگاهی نقادانه‌تر دارد و این دسته از روایات را از نظر متن و سند ناکافی و نامعتبر می‌داند. در واقع، تحقیق حاضر در پی پاسخ به این سوال است که رویکرد فضل‌الله در باب اعتبارسنجی روایات ناظر به قصص چگونه



است؟ این پژوهش با روش استنتاجی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی متن «من وحی القرآن» در باب قصص قرآنی می‌پردازد.

پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش‌های بسیاری در رابطه با تحلیل قصص و بیان روایت‌شناختی آن‌ها به طور عام و از دیدگاه اندیشمندان مختلف به طور خاص صورت گرفته است. همچنین تحقیق‌های متفاوت و فراوانی وجود دارند که به آرای مختلف علامه فضل‌الله در زمینه‌های گوناگون پرداخته‌اند. در این میان آثاری به بیان رویکرد فضل‌الله در باب روایات تفسیری و دیدگاه حدیث‌شناسی وی همت گماشته‌اند و دیدگاه وی در باب اعتبار روایات تفسیری را به بررسی نهشته‌اند. غروی نائینی و نجفی (۱۳۸۸ش) در مقاله‌ی «بررسی رویکرد آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله به روایات تفسیری در تفسیر من وحی القرآن» به رابطه‌ی قرآن و سنت در افق تفسیری فضل‌الله پرداخته و میزان توجه وی به متن یا سند حدیث و ترجیح مفسر در تعارض عقل و نقل را بررسی کرده، و بر تأکید مفسر بر اصل بودن قرآن و کنار گذاشتن روایات مخالف با قرآن اذعان دارند

از نظر سیاوشی (۱۳۹۲ش) در مقاله‌ی «روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در «من وحی القرآن»» ذکر روایات تفسیری در من وحی القرآن قابل توجه و نوع استفاده فضل‌الله از روایات، هوشمندانه و درس‌آموز است. نویسنده به نگاه سخت‌گیرانه‌ی مفسر در استفاده از روایات تفسیری اشاره کرده و مشکلات سنت از دیدگاه فضل‌الله را به عواملی مانند: مشکل اعتماد به راویان، جعل و وضع حدیث، عدم تواتر روایات و عواملی از این دست مستند می‌کند. روشن است که دو مقاله مذکور، نگاه کلی به دیدگاه فضل‌الله نسبت به کل روایات تفسیری دارند.

مقالاتی دیگر در ضمن پرداخت به موضوعاتی پیرامون آرای فضل‌الله، مطالبی را درباره‌ی دیدگاه وی در مورد آیات مربوط به قصص بیان کرده‌اند. ایازی (۱۳۸۹ش) در مقاله‌ی «گرایش عقلی و اجتهادی در تفسیر «من وحی القرآن» مدعی است که فضل‌الله با روش تحلیل عقلی، قصص قرآن را مورد مذاقه قرار داده و در زمینه‌ی رفتار پیامبران در قصص قرآن کاوش عقلانی نموده است. او با توجه به قصص قرآن، متفاوت بودن رفتار دو پیامبر راجع به یک موضوع را نتیجه می‌گیرد که این نشان از تفاوت پیامبران متفاوت در راه و روش استدلال دارد. بدیهی است که رویکرد این مقاله، روایت‌شناسی داستان‌های قرآن از حیث محتوا است و بیشتر به عملکرد انبیا توجه دارد؛ لذا چگونگی تعامل فضل‌الله با روایات تفسیری ناظر بر قصص مقصود مقاله نبوده است.

رجب محمد (۱۳۹۰ش) در مقاله‌ی «روش شناسی «تفسیر من وحی القرآن»» ضمن نگرش به اسلوب و سبک و سیاق «من وحی القرآن»، نگاهی به دیدگاه وی در باب داستان‌های قرآنی دارد. او معتقد است که فضل‌الله برای قصص قرآن صورتی از واقعیت را در نظر می‌گیرد که نه تنها گذشتگان، بلکه همه‌ی ادوار تاریخ می‌توانند توسط این قصص در مسیر نور و هدایت قرار گیرند. نویسنده اذعان دارد که فضل‌الله با اسلوب تفسیری خود که رنگ اجتماعی-تربیتی دارد به قصه‌ها نیز نگرسته و از بُعد تربیتی و هدایتی به داستان‌های قرآن می‌نگرد. این مقاله نیز اگر چه به قصص قرآن در من وحی القرآن پرداخته، ولی همان‌گونه که از نام مقاله پیداست، بین نگاه و روش فضل‌الله در برداشت از قصص توجه دارد و نوع نگاه من وحی القرآن به روایات قصص، هدف مقاله نیست.

چنانچه ملاحظه می‌شود در پژوهش‌هایی که تاکنون درباره‌ی دیدگاه فضل‌الله درباره‌ی روایات تفسیری منتشر شده و نیز در مقالات متعددی که یک موضوع خاص تفسیری را در آرای علامه فضل‌الله بررسی کرده‌اند، توجه ویژه به روایات ناظر بر قصص قرآن نشده، و روایاتی که ذیل آیات قصص وارد شده، بررسی و اعتبارسنجی نشده‌اند، با وجودی که ورود اسرائیلیات به احادیث داستان‌های قرآن را همه مفسران و اندیشمندان قرآنی تایید می‌کنند. بر این اساس، توجه به روایات ناظر بر قصص، مطالعه ویژه می‌طلبد. این خلأ، نویسندگان مقاله‌ی حاضر را بر آن داشت که به موضوع اعتبارسنجی روایات قصص از نگاه علامه فضل‌الله پرداخته و به‌طور ویژه و با تکیه بر نمونه‌های متعدد برگرفته از تفسیر من وحی القرآن، رویکرد علامه درباره‌ی روایات قصص را بررسی نمایند.

۱. شیوه‌های تعامل فضل‌الله با روایات در تفسیر به طور کلی

«من وحی القرآن» از جمله تفاسیری است که ذکر روایات و بهره‌گیری از آن در تفسیر نمود دارد. فضل‌الله در مقام بیان، توضیح و شرح روایات تفسیری به چهار شیوه با این روایات تعامل می‌کند. گاهی روایات را پس از سنجش سندی و متنی و تأیید توسط ملاکات معتبری مانند قرآن، می‌پذیرد، برخی روایات را از نظر محتوا و سند رد می‌نماید. گاهی از میان روایات مختلف، روایتی را که مطابق با معیارهای معتبر است برمی‌گزیند و روایاتی را نیز مطابق فهم اجتهادی خویش توجیه و تفسیر می‌کند.

۱-۱. شیوه اول: پذیرش روایات تفسیری

در موارد فراوانی، مفسر «من وحی القرآن» پس از نقد روایات تفسیری، از مفاد روایات نتیجه‌گیری و استفاده نموده است. تأیید و پذیرش روایات زمانی نمود بیشتری می‌یابد که فضل‌الله فتوای فقهی خود را بر روایات استوار ساخته و براساس آن از ظهور آیه دست برمی‌دارد.



در تفسیر آیهی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۸) در باب نهی از مصرف نادرست اموال، مصادیقی را از روایات ذکر می‌کند که قسم دروغ، قمار، غصب، ظلم و مواردی از این قبیل را مصادیقی از مصرف ناصحیح و باطل معرفی می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۴، ۵۵).

در تفسیر آیهی «...أَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُشْرِفُوا...» (انعام: ۱۴۱) که درباره‌ی پرداخت قسمتی از محصول باغ است و در کسوت فعل امر ظهور در وجوب دارد، فضل‌الله روایاتی را ذکر می‌کند که در مورد آیه به صدقه‌ی بیش از حق واجب اشاره کرده و حکم این صدقه را حتی بعد از تشریع زکات جاری دانسته‌است. وی با توجه به این روایات، از ظهور آیه دست برداشته و به استحباب پرداخت قسمتی از محصول باغ حکم می‌کند. فضل‌الله این صدقه را همان صدقه‌ی مستحبی می‌داند که هرکس در اعطای آن مخیر است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۴۴).

۱-۲. شیوه دوم: رد و انکار روایات تفسیری

در علم حدیث، روایات در دو عرصه‌ی سند و متن مورد بررسی قرار می‌گیرند. از این رو علاوه بر اطمینان از صحت سند و وثوق به راویان آن، باید استحکام و اتقان متن روایت نیز با ملاکاتی مانند عرضه به قرآن و روایات قطعی و سایر ملاکات معتبر سنجیده شده، بر این اساس مورد داوری قرار گیرد. فراوانی عبارت «نلاحظ علی...» در تفسیر «من وحی القرآن» که در معنای نقد و اشکال به کار می‌رود، به اهمیت نقد و تحلیل در این تفسیر به ویژه نقد مضمون روایات اشاره دارد.

فضل‌الله ذیل آیهی «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) روایاتی را بیان کرده که مرحله‌ی امامت را متأخر از نبوت می‌دانند. فضل‌الله این روایات را نمی‌پذیرد و آن‌ها را نقد می‌کند. احادیث را از نظر سندی صحیح نمی‌داند، سند آن‌ها را تحلیل کرده و می‌نویسد: «این روایات صحیح السند نیستند؛ زیرا در سند روایت اول محمد بن سنان و در سند روایت دوم سهل بن زیاد و اسحاق بن عبدالعزیز مجهول هستند و بر آن‌ها اعتماد نمی‌شود» و بر فرض صحت سند روایات، از نظر دلالی روایات را دال بر تاخیر زمانی بین امامت و نبوت نمی‌داند، بلکه شخصیت حضرت ابراهیم را دارای جوانب مختلفی می‌داند که همگی از امتیازات وی و الطاف خدا بر اوست و ترتیب بین این مقامات دلیل بر فاصله‌ی زمانی نیست و فقط دال بر ارتباط بین آن‌هاست (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸). فضل‌الله سپس نتیجه می‌گیرد که امامت در آیات قرآن به معنای نبوت است و امامت کلامی را از امامت قرآنی متفاوت می‌داند.

گفتنی است که فضل الله با تمام دقتی که دارد، از این موضوع غفلت کرده که اولاً «جاعل» دلالت بر زمان حال دارد، مگر آنکه قرینه‌ای آنرا به آینده موکول کند؛ ثانیاً خود مفسر تصریح کرده که «ابتلاء الله لإبراهیم بذبح ولده کان متأخراً عن النبوة» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۴). لذا دریافت وحی و آزمون سختی مانند ذبح فرزند در دوره‌ی نبوت رخ داده و وی از طریق وحی از آن‌ها آگاه و مأمور به انجامشان شده، و قطعاً مقام امامت، متفاوت از نبوت و بعد از نبوت است.

۱-۳. شیوه سوم: گزینش از میان روایات تفسیری متفاوت در یک باب

وجود احادیث مختلف در کتب گوناگون، به پیدایش اختلافات، تفاوت‌ها و تعارضاتی میان مدلول و مضمون روایات می‌انجامد. مفسر در مقام تفسیر باید بتواند با معیارهای تعادل و تراجیح و جمع میان روایات، با این روایات تعامل کند. فضل الله در این زمینه با توانایی علمی و دست‌مایه‌ی اجتهادی، به‌خوبی عمل کرده‌است.

در تفسیر آیه‌ی «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...» (بقره: ۱۸۵) روایت «صوموا لرؤیته و أفطروا لرؤیته» از پیامبر نقل شده است. مفسران شهود ماه رمضان که در آیه آمده و شرط وجوب روزه است را مطابق این روایت، رؤیت هلال معرفی می‌کنند. اما فضل الله روایت «مَنْ شَهِدَ الشَّهْرَ بَأَن دَخَلَ عَلَيْهِ الشَّهْرُ وَ هُوَ حَاضِرٌ، فَعَلَيْهِ أَنْ يَصُومَ الشَّهْرَ كُلَّهُ» را ترجیح داده و شهود موجود در آیه را به حضور در وطن تفسیر کرده است. وی توضیح می‌دهد که این معنا با شهود که در مقابل سفر قرار دارد، سازگارتر است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۹).

۱-۴. شیوه چهارم: توجیه و تفسیر روایات تفسیری براساس فهم مفسر

یکی از وظایف مفسر اجتهادی اینست که پس از بیان روایات، به شرح و تفسیر می‌پردازد و با اجتهاد خویش روایات را شرح و تبیین می‌کند. فضل الله با عبارت «هَذَا التَّفْسِيرُ وَارِدٌ مَوْدَّ الإِسْتِیْحَاءِ» یعنی این تفسیر در موضع الهام و القای معنوی ارائه شده است، چنین تعاملی را با روایات انجام می‌دهد؛ یعنی با الهام‌گیری از روایت، آیه را تفسیر می‌کند.

به عنوان نمونه در تفسیر آیه‌ی «فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام: ۷۶) فضل الله احتجاج ابراهیم را از عبارت «فَلَمَّا أَفَلَ» به دست آورده و دلیل نفی خدایان را افول می‌داند که با مقام ربوبیت الهی ناسازگار است. این در حالیست که علامه طباطبایی با توجه به روایت «هَلْ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟» از امام صادق (ع) نفی خدایان ساختگی توسط ابراهیم را از فعل «لَا أُحِبُّ» به دست می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۷). فضل الله در این تفسیر مناقشه کرده و به توجیه و تبیین روایت «هَلْ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟» می‌پردازد. وی عقیده دارد که منظور از حب درجه‌ای از ایمان



است که از طریق معرفت و شناخت خداوند به حدی رسیده که به حالتی از حب الهی تبدیل می‌شود. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۱۸۶)

۲. ارزیابی رویکرد علامه در اعتبارسنجی روایات ناظر به آیات قصص

از میان چهار شیوه‌ای که برای تعامل کلی فضل‌الله با روایات تفسیری بیان شد، تعامل وی با روایات تفسیری ناظر به آیات قصص، غالباً شیوه دوم یعنی «رد و انکار روایات» است. مفسر با این روایات برخوردی سخت‌گیرانه دارد و به‌خاطر کاستی‌هایی که در احادیث ناظر بر قصص وجود دارد، اولاً به صورت گسترده از آن‌ها استفاده نکرده و ثانیاً به هنگام استفاده از آنها، ملاحظات و تأملاتی را لحاظ کرده است. از نظر وی هرج و مرج و نابسامانی‌هایی در عرصه‌ی روایات پیرامون داستان‌های قرآن رخ داده و مشکلات روایات را به عواملی مستند می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳). روش مواجهه‌ی او با روایات ناظر به قصص قرآن، روش نقد حدیثی است که معیارهای او در این باب خواهد آمد.

۲-۱. معیارهای فضل‌الله در نقد روایات ناظر به قصص قرآن

فضل‌الله به مشکلات سنت توجه دارد و همواره دو جهت‌گیری کلی در رابطه با ارائه‌ی تفسیر روایی لحاظ می‌کند: اول اینکه آن قسمت از سنت را که مسئله دار و معیوب است در تبیین و فهم آیات وارد نکرده، از آن چشم می‌پوشد و ضعف آن را یادآور می‌شود. دوم اینکه آن قسمت از سنت را که دارای صحت است، مورد توجه قرار داده و در تفسیر از آن استفاده می‌کند. در این بخش، نگارندگان، هشت معیار مواجهه‌ی فضل‌الله با روایات ناظر به قصص قرآن را از تفسیر «من وحی القرآن» استنباط و استخراج کرده اند:

۲-۱-۱. معیار اول: پرهیز از روایات ضعیف

فضل‌الله از پذیرش روایات ضعیف امتناع می‌کند؛ به این صورت که یا اصلاً روایات ضعیف را نقل نمی‌کند و یا با نقل و گزارش برخی از این روایات، به ضعف سندی و محتوایی آن‌ها اشاره کرده و سپس با دلیل عقلی از پذیرش آن سرباز می‌زند. به عنوان نمونه در تفسیر آیه‌ی «وَاِذَا قُلْتُمْ اسْكُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (اعراف: ۱۹) به روایاتی اشاره می‌کند که بهشت ذکر شده در آیه را باغی زمینی از باغ‌های دنیا می‌دانند (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، صص ۲۲۵-۲۲۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۲). او این روایات را به چند دلیل نمی‌پذیرد:

۱. روایاتی از این دست مرفوع و ضعیف السند هستند؛ چون به امام متصل نیستند.

۲. این روایات مخالف با ظواهر قرآنی هستند که با توجه به سیاق، بهشتی را که آدم در آن سکونت داشته بهشت موعود می‌دانند.

۳. تعبیر «قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (اعراف: ۲۴) که در آیات بعد بیان شده، دلیلی است بر اینکه آن بهشت، باغی زمینی نبوده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۶۰)؛ زیرا آدم و همسرش مطابق نص آیه‌ی مذکور، پس از هبوط از بهشت به این زمین وارد شدند. بنابراین بهشتی که از آن رانده شدند، در همین زمین نیست.

۲-۱-۲. معیار دوم: طرد روایات تفسیری موضوعه

روایت موضوعه روایتی است که منشا صدور آن معصوم نیست و ساخته و پرداخته‌ی افراد و گروه‌های معاند یا منحرف است. از دیدگاه فضل‌الله احادیث زیادی وجود دارد که نمی‌توان به آنها اعتماد کرد؛ زیرا ممکن است از برخی راویان یهودی گرفته شده باشد که خود را مفسر داستان‌های قرآنی می‌دانند. احادیث جعلی زیادی از طریق یهودیان وارد میراث ما شده است که قصد دارند مفاهیم اسلامی را در خطوط کلی و جزئی تحریف کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳). این روایات اسرائیلیات نامیده می‌شوند.

از نظر فضل‌الله، هدف از نقل این روایات، برجای ماندن اثر منفی بر فهم مسلمانان از قرآن (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۲۵۶) و القای مفاهیم انحرافی در ذهن ایشان است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۱۴۸). او معتقد است در تاریخ اسلام دو گروه احادیث موضوعه و جعلی را به ساحت روایات وارد کردند. دسته اول یهودیان که درصدد انحراف مفاهیم اسلامی بودند و دسته دوم کذابانی که احادیث جعلی را در میان کتب افراد مورد وثوق ائمه قرار می‌دادند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

قصه‌های قرآنی از آن دسته موضوعاتی است که به صورت تفصیلی در قرآن مطرح نشده و حکمت خداوند اقتضای طرح اجمالی آنها را داشته است. انسان چون ذاتا به دانستن تفصیل قصص گرایش دارد، به اسرائیلیات روی می‌آورد که داستان‌های مجمل قرآن را مفصلا ذکر کرده است. بنابراین از مباحث اساسی عقیدتی، نظری و هدایتی دور می‌شود و مجذوب مباحث کم ارزشی مانند فضای قصه و تفصیل آن می‌گردد. اسرائیلیات از این طریق مفاهیم انحرافی خود درباره‌ی تاریخ، جهان و زندگی را به انسان مسلمان تحمیل می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۱۲). البته هیچ ایرادی ندارد که آنها سهمی از واقعیت داشته باشند و ممکن است پرتوی از فضایی را که آیه شریفه در مورد آن صحبت کرده به ما بدهد و این همان چیزی است که ما از داستان‌های قرآنی نیاز داریم تا با عبرت گرفتن از تاریخ و قصص برای زیستن تلاش کنیم (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۶؛ ج ۴، ص ۳۷۹).



بنابر این فضل الله بر لزوم بررسی دقیق سند روایات داستان‌های تفسیری و محتوای آن برای شناخت حدیث صحیح از نادرست براساس مقیاس‌های صحیح علمی که اساس آن در کتب و پیام‌های خداوند است، تأکید می‌کند (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۷۹). پرواضح است که در چنین روایاتی صرف بررسی سندی روایت کافی نیست و مضمون این روایات نیز باید با دقت فراوان بررسی شوند.

به عقیده‌ی فضل الله گاه اختلافات میان این قبیل روایات به صورت واضح از افکار پنهانی پشت پرده‌ی آن‌ها پرده برمی‌دارد. به عنوان نمونه در تفسیر آیات «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (حج: ۵۲) در رابطه با سبب نزول آیات، صاحب «من وحی القرآن» گزارش روایی زیر را از در المنثور ذکر می‌کند: «أَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ وَ ابْنُ الْمُنْذِرِ وَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ بِسندٍ صَحِيحٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ قَالَ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بِمَكَّةَ النَّجْمَ فَلَمَّا بَلَغَ هَذَا الْمَوْضِعَ: «أَقْرَأْتُمْ اللَّاتَ وَ الْعُزَّى وَ مِنَاءَ النَّائِلَةِ الْآخَرَى» (النجم: ۱۹-۲۰) أَلْقَى الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِهِ: «تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعُلَى وَ إِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى قَالُوا مَا ذُكِرَ إِلَهُتَنَا بِخَيْرٍ قَبْلَ الْيَوْمِ فَسَجَدَ وَ سَجَدُوا ثُمَّ جَاءَ جَبْرِيلُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ اغْرِضْ عَلَى مَا جِئْتُكَ بِهِ فَلَمَّا بَلَغَ تِلْكَ الْغَرَانِيقَ الْعُلَى وَ إِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى قَالَ لَهُ جَبْرِيلُ لَمْ أَتِكَ بِهَذَا هَذَا مِنَ الشَّيْطَانِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّايَهُ» (سيوطي، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۶۶). سپس این روایت را كاملاً رد می‌کند، با این دلائل: عدم تناسب با عصمت نبی، عدم تناسب با سیاق آیه، امکان ورود آیات جعلی در قرآن و لذا امکان موضوع تحریف در صورت پذیرش این گونه روایات، عدم سازگاری با شخصیت و هوش پیامبر در تمیز بین آیات توحیدی و عقیده‌ی شرک‌آلود. فضل الله در انتها بیان می‌کند که «ما به صدور چنین روایاتی از ابن عباس یا سعید بن جبیر یا دیگر تابعین اطمینان نداریم؛ ما برای آگاهی و اندیشه‌ی آن‌ها در مورد قرآن، پیامبر و اسلام احترام قائلیم؛ اما چنین روایاتی در زمره‌ی روایات ساختگی هستند که بر زبان صحابه بسته شده و منحرفان از رهگذر آنها قصد إسائه و آسیب به دین اسلام و پیامبر(ص) را داشته‌اند» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۹۶-۹۹). قابل توجه اینکه فضل الله با ذکر این نکته، با یک تیر سه هدف را نشانه گرفته: هم علت عدم پذیرش این گونه روایات را بیان کرده، هم ساحت راویان و افرادی که این روایات به ایشان نسبت داده شده، را پیرایش نموده، و هم هدف از جعل چنین احادیثی را ذکر می‌کند.

۲-۱-۳. معیار سوم: طرد خبر واحد در تفسیر قصص

از نظر فضل الله حدیث بدون «تواتر» در تفسیر روایی سامانی ندارد و تواتر را به عنوان شرطی برای استفاده‌ی مطمئن از روایات تفسیری می‌پذیرد. وی «خبر واحد» را تنها در امور فقهی و شرعی معتبر می‌شمارد، به شرطی که

به مضمون روایت قطع و اطمینان حاصل شود. اما مباحث وجودی آسمان و زمین و همچنین حوادث تاریخی از جمله مواردی هستند که در آن‌ها نمی‌توان به خبر واحد تکیه کرد و فضل‌الله در این موارد خبر واحد را دارای حجیت نمی‌داند. به عنوان نمونه در داستان گوساله‌ی سامری، روایاتی در ذیل آیه‌ی «قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي» (طه: ۹۶) وارد شده با این مضمون که سامری جبرئیل را درحال وحی به موسی دید، یا در روایتی دیگر، او جبرئیل را سوار بر اسبی بهشتی مقابل فرعون و سپاهیان‌ش دید و مقداری از خاک جای قدم او را برداشت. خاصیت این خاک این بود که به هرچه اصابت کند روح و حیات در آن حلول می‌کند. سامری توسط این خاک گوساله را زنده کرد و گوساله حرکت کرد و صدا داد. فضل‌الله پس از نقل این روایات، در وثاقت آن‌ها شک می‌کند؛ زیرا تناقضاتی در جزئیات دارند. وی در مورد تأثیر خاک در زنده کردن و دمیدن روح در اشیائی که با آن خاک برخورد کرده، سوال می‌کند که چرا مکانی که خاک در آن محافظت شده زنده نشد؟ از طرفی فضل‌الله این روایات را با ظاهر آیه در تناقض می‌بیند؛ زیرا آیه، گوساله را جسدی معرفی می‌کند که خالی از روح است. در نهایت فضل‌الله این روایات را خبرهای واحدی می‌داند که در تفسیر به آن‌ها اعتنایی نیست (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، صص ۱۵۰-۱۵۱).

۲-۱-۴. معیار چهارم: عدم پذیرش روایات ناظر بر قصص به علت تنافی با ظاهر آیه

در روش معتبر فهم قرآن، ظواهر آیات، اعتبار و حجیت دارد، مگر آنکه دلیلی قاطع، مانع حجیت ظاهر شود. اما عقل‌گرایان افراطی در موارد زیادی دست از ظواهر معتبر قرآنی کشیده و به تأویل و توجیه‌های رأی‌مدارانه و غیرمتمکی به عقل، روی آورده‌اند (اخوان مقدم، ۱۳۹۱: ص ۱۲۸). فضل‌الله به عنوان مفسری که گرایش ضابطه‌مند به اعتبار و حجیت عقل در تفسیر قرآن دارد، اندیشه‌ی «حجیت ظواهر قرآن» را می‌پذیرد و آن را از مسائل غیر قابل تردید و مورد اجماع اندیشمندان مسلمان می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۵ و ۸). وی حجیت ظواهر قرآن را به عنوان روشی عقلایی برای درک مفاهیم قرآن برمی‌شمارد و در پذیرش یا عدم پذیرش مفاهیم از این روش استفاده کرده و آیات قرآن را تبیین و تفسیر می‌نماید (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ ج ۲، ص ۴۵). به عنوان نمونه در تفسیر آیه‌ی «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۵۴): برخی مفسران متکلم درباره‌ی تناسب و ارتباط لطف الهی با عقوبت سخت کشته شدن گوساله پرستان در بنی اسرائیل مباحث جدالی فلسفی-کلامی را مطرح کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، صص ۵۱۵-۵۱۸). عده‌ای دیگر با گذر از مفهوم لغوی و ظاهری عبارت



«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» منظور از این عبارت را «کشتن هوا و هوس نفسانی و شهوت‌ها و حالات و صفات ناپسند و مذموم» دانسته‌اند نه ریخته شدن خون بنی اسرائیل (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۷؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۸). در این زمینه روایاتی را نیز مطرح کرده‌اند که فضل‌الله با رد این روایات و طرد این دیدگاه، عبارت موردنظر را مطابق معنای لغوی و ظهور لفظی آن تفسیر کرده و می‌نویسد: «با توجه به معنای ظاهری آیه، علت مجازات سخت بنی اسرائیل اینست که عقوبت باید مساوی و هم‌تراز با تمرّد و عصیان باشد. تمرّد بر نبی، طغیان علیه مسیر جدید دین در جامعه است و عقوبت باید ضربه‌ی محکمی به فطرت طغیانگر حاکم بر جریان دین باشد. این مجازات ممکن است همان قصاص باشد و نیازی به وجود فضا و مهلت زندگی در آینده نیست. چنانچه در بسیاری از حدود و مجازات‌های شرعی مجالی برای زنده ماندن شخص وجود ندارد و مجازات منجر به قتل می‌شود. مجازات گناهانی مثل قتل عمد و زنا محصنه اینچنین است و وسیله‌ی توبه و تطهیر شخص گناهکار است» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۴۴-۴۶).

۲-۱-۵. معیار پنجم: کنار گذاردن روایات ناظر بر قصص به خاطر بی نتیجه بودن یا ضابطه‌مند نبودن

برخی روایات به جزئیات حوادث یا شخصیت‌های تاریخی پرداخته‌اند، اما با توجه به تنوع و گوناگونی بسیار آن‌ها درباره‌ی جزئیات حوادث نمی‌توان این روایات را تحت قاعده یا ضابطه‌ی خاصی قرار داد. چنین روایاتی نتیجه‌ی شفاف و روشنی را هم به دست نمی‌دهند، از این رو نمی‌توان بر مبنای آن‌ها استدلال نمود. به عنوان نمونه درباره‌ی «ذی‌القرنین» جزئیاتی در روایات مطرح شده است. اما نمی‌توان از این روایات به نتیجه‌ای قطعی رسید. فضل‌الله در این باره می‌نویسد: «تاریخ دقیقی که خصوصیات شخصیت ذی‌القرنین و موقعیت زمانی و مکانی وی را تفصیل دهد، در دست نداریم. احادیث روایت شده در بیان اسم، موقعیت مکانی و مقدار پادشاهی او و درباره‌ی وجه نامگذاری عجیب او به ذی‌القرنین و اینکه آیا او دوشاخ داشته یا خیر و اینکه جنس شاخ‌های او از طلا بوده یا نقره و مسائل دیگر، آن چنان از کثرت و تنوع برخوردارند که نمی‌توان تحت قاعده‌ی مشخصی ضابطه‌مند شوند و نتیجه‌ی استواری به دست نداده و در برابر نقد علمی توان ایستادگی و مقاومت ندارند» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۸۲؛ ۱۸ج، ص ۳۵۷).

بنابراین فضل‌الله این روایات را نمی‌پذیرد و هدف قرآن از بیان این قصه‌ها را عبرت‌آموزی در ویژگی‌هایی نظیر قدرت ایمان، قدرت شخصیت، حرکت قاطع مسئولانه در مواجهه با انحراف یا استقامت، کمک به ضعیفان و... می‌داند. در دیدگاه او رویکرد داستان‌های قرآنی اینست که در بیان جزئیات زیاده‌روی نمی‌کنند، بنابراین به

ترسیم ویژگی‌های کلی افرادی که از آنها صحبت می‌کند اکتفا می‌کند. فضل‌الله بیان تفصیلات و مسائل جزئی در قصه را اضافی می‌شمرد و آن‌ها را اصل و اساس در جریان قصه نمی‌شناسد. او اعمال این روش را در تاریخ‌نویسی مؤثر می‌داند و پیشنهاد او عدم بیان جزئیات مفصل در تاریخ است تا تاریخ از بیان اصل مطلب دور نشود (ن.ک: همان، ص ۳۸۳).

۲-۱-۶. معیار ششم: طرد روایات غیرمرتبط با هدف اصلی قصه قرآنی

از نظر فضل‌الله روایاتی وجود دارند که مسیر درست فهم صحیح آیات را منحرف ساخته و تفسیر را به وادی امور غیرمفید و بی‌ربط می‌کشاند؛ از این رو استفاده از این روایات را لازم و ضروری نمی‌داند و با طرد آن‌ها، با صراحت، عدم نیاز به این گونه روایات را برای فهم نصوص قرآن اعلام می‌دارد. به عنوان نمونه جریان «افک» در آیه «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَبَرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۱) در تفسیر «من وحی القرآن» مورد نقد و ارزیابی محتوایی قرار گرفته است. فضل‌الله در تفسیر این آیات فقط اشاره می‌کند که آیات ۱۱-۱۸ سوره نور در مورد شایعاتی نازل شده که درباره یکی از همسران پیامبر انتشار یافته است؛ اما خود مفسر دریاب اینکه شایعات در مورد کدامیک از همسران رسول اکرم است، اظهار نظر نمی‌کند. او به روایات سبب نزول این آیات معترض است و آن‌ها را چه از طریق شیعه و چه سنی، توهین به شخصیت رسول اکرم می‌داند. مفسر در مورد روایتی که از طریق اهل سنت وارد شده می‌نویسد: «در این روایت نقاط ضعف فراوانی موجود است، از این رو باید مضمون متن روایت و سند آن مورد بررسی قرار گیرد.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۲۵۴). وی پس از بیان روایتی از تفسیر قمی از امام باقر (ع) که در آن تهمتی که عایشه به ماریه قبطیه وارد ساخته ذکر گردیده، می‌گوید: «اگر این روایت صحیح است، چرا پیامبر حدّ شرعی را بر عایشه جاری نکرد؛ درحالی‌که عایشه، ماریه قبطیه همسر رسول الله را مورد تهمت قرار داد بنابراین امثال این روایات، بخشی از میراث روایات ساختگی است» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، صص ۲۴۵-۲۵۵).

فضل‌الله سایر روایات گوناگون پیرامون قضیه افک را هم نپذیرفته و می‌نویسد: «برای آگاهی از متن قرآن نیازی به این گونه روایات نداریم؛ زیرا قرآن در مسأله افک از جنبه‌ی شخصی و ارتباط آن با همسر پیامبر سخنی به میان نیاورده است. بنابراین، این روایات، با تحلیل قرآنی جریان افک بیگانه‌اند. شاید ذکر این نکته کافی باشد که در جامعه مسلمانان در آن زمان (زمان نزول آیه) مشکل بزرگی مثل انحراف اخلاقی شخصیت‌های مهم اسلامی وجود داشته که قضیه افک به آن اشاره می‌کند و آیات برای رفع این مشکل و اصلاح انحراف آمده و از صفت



شخصی که موضوع در مورد او مطرح شده است، سخنی نگفته است. این موضوع، سبب نزول آیه است» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۲۵۷).

چنانچه ملاحظه می شود متن روایات وارد شده پیرامون این آیات، توسط فضل الله مورد بررسی، ارزیابی و نقد محتوایی قرار گرفته و از سوی وی پذیرفته نشده است.

۲-۱-۲. تردید درباره‌ی صحت و سقم روایات ناظر بر قصص، بدون رأی قطعی

در فرآیند بررسی و نقد روایات، گاهی مفسر به دلیلی دست نمی یابد که توسط آن درباره‌ی روایت اظهار نظر قطعی نماید و یا ضرورتی در جستجو و بررسی مفصل و اطاله‌ی کلام در مورد روایت نمی بیند؛ از این رو روایات را بدون داوری رها می کند. فضل الله نیز درباره‌ی اصالت و صحت برخی روایات ناظر به قصص با دیده‌ی گمان آلود می نگرد. وی این دسته از روایات را نه می پذیرد و نه رد می کند؛ زیرا او دلایل کافی و قاطعی نه برای پذیرش این روایات دارد و نه برای رد آن ها. بنابراین موضع دوگانه و تردیدآمیز و مبهمی را اتخاذ می کند. به عنوان نمونه در رابطه با آیات «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى / وَ أُعْطِيَ قَلِيلًا وَ أَكْذَى / أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى / أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى / وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى / أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى / وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى / وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يَرَى / ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى» (نجم: ۳۳-۴۱)، فضل الله روایت «رُوی أَنَّ عَثْمَانَ كَانَ يُعْطَى مَالَهُ فِي الْخَيْرِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ وَ هُوَ أَخُوهُ مِنَ الرَّضَاعَةِ يُوشِكُ أَنْ لَا يَبْقَى لَكَ شَيْءٌ فَقَالَ عَثْمَانُ إِنَّ لِي ذُنُوبًا وَ خَطَايَا وَ إِنِّي أُطْلَبُ بِمَا أَصْنَعُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى وَ أَرْجُو عَفْوَهُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أُعْطِنِي نَافَتَكَ بِرَحْلِهَا وَ أَنَا أَتَحْمِلُ عَنْكَ ذُنُوبَكَ كُلَّهَا فَأَعْطَاهُ وَ أَشْهَدَ عَلَيْهِ وَ أَمْسَكَ عَنِ الْعَطَاءِ فَتَنَزَلَتْ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۲۷) را از کشف در رابطه با سبب نزول جریان فوق نقل کرده با این مضمون که عثمان پولش را در راه خیر می بخشید. عبدالله بن سعد بن ابی سرح -برادر رضاعی عثمان- به او گفت: با این کار دیگر مالی برای تو باقی نمی ماند. عثمان گفت: من دارای گناه و معصیت هستم و با اعطای مال در کار خیر، رضایت خداوند متعال را می طلبم و به عفو او امید دارم. عبدالله گفت: شتر خود را با جهازش به من بده تا من تمام گناهانت را بر عهده بگیرم. عثمان شتر را به او داد و دیگر مالی را نبخشید. این آیه نازل شد که هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی کشد. فضل الله در ادامه می نویسد: «این داستان ممکن است درست باشد و ممکن است درست نباشد. چنان که برخی از مفسران نیز، هم آن را صحیح می دانند و هم آن را از آن جهت که روایت مرسلی است که مقابل معیارهای صحت روایات دوام نمی آورد، غیر صحیح می دانند. اما فضای داستان این تصور را القا می کند که یک مثال زنده در زمان نزول آیه در واقعیت تجسم یافته است و می تواند در

هر زمانی به عنوان یک مورد فرضی متحرک تجسم یابد» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۶۴). بنابراین او روایت کشاف را نه رد می‌کند و نه می‌پذیرد؛ بلکه با نگاه تردید آمیز با آن مواجه می‌شود.

۲-۱-۸. معیار هشتم: رد برخی روایات ناظر بر قصص با تکیه بر مکی یا مدنی بودن آیات

برخی آیات و سور قرآن در مکه و برخی در مدینه نازل شده‌اند. اخبار، نشانه‌ها و حواشی هریک از آیات مکی با آیات مدنی متفاوت است. یکی از ملاک‌های «من وحی القرآن» برای بررسی صحت و سقم برخی روایات، انسجام و توافق روایات با مکی یا مدنی بودن آیات است. اگر روایتی درباره‌ی آیات مکی و قصص مربوط به آیات مکی وارد شود اما جزئیات و فضای آن با شرایط و فضای مدنی تطابق داشته باشد و بالعکس، این قبیل روایات شرایط صحت را دارا نیستند و طرد می‌شوند. در این زمینه اطلاع از شرایط و فضای آیات مکی و مدنی و علت و معیار اطلاق مکی یا مدنی بودن به هر آیه ضروری است تا در مرحله‌ی بعد روایات با جزئیات این آیات تطبیق داده شوند. فضل الله در موارد بسیاری از این ویژگی آیات برای بررسی صحت یا عدم صحت روایات بهره برده است. به عنوان نمونه در تفسیر آیه‌ی «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۱۲۴)، روایت «لَمَّا نَزَلَتْ وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ بَنِي هَاشِمٍ فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ وَ جَمَعَ نِسَاءَهُ وَ أَهْلَهُ فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ أَطْلَعَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ يَا بَنِي هَاشِمٍ اشْتَرَوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ وَ اسْعَوْا فِي فَكَاکِ رِقَابِكُمْ أَوْ افْتَكُوها بِأَنْفُسِكُمْ مِنَ اللَّهِ فَإِنِّي لَا أُمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ وَ يَا حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ وَ يَا أُمَّ سَلَمَةَ وَ يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ...» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۵، ۹۶) را از الدر المنثور نقل می‌کند که در این روایت عایشه، حفصه و ام سلمه مورد خطاب پیامبر قرار گرفته‌اند. فضل الله با توجه به مکی بودن این سوره، روایت را ضعیف می‌خواند؛ زیرا عایشه، حفصه و ام سلمه در مدینه به ازدواج پیامبر درآمدند و جزئیات روایت با فضای سور مکی و شرایط حاکم بر آن تناسب ندارد (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، صص ۱۶۸-۱۶۹).

نتایج تحقیق

نتایج حاصل از پژوهش حاضر در محورهای زیر قابل جمع است:

۱. تفسیر اجتهادی «من وحی القرآن» در حوزه‌ی گزینش و ردّ یا قبول روایات ناظر بر قصص قرآن نیز فراوان اجتهاد کرده است و در نقد، تحلیل و توضیح روایات بسیار سخن گفته است.
۲. فضل الله با نگرشی اجتهادی و رویکردی نقادانه به روایات نگریسته و صحت آن‌ها را با قرآن، روایات صحیح و عقل سنجیده است.

۳. فضل الله همواره دو جهت گیری کلی در رابطه با ارائه ی تفسیر روایی لحاظ می کند: اول اینکه آن قسمت از سنت را که مسئله دار و معیوب است در تبیین و فهم آیات وارد نکرده، از آن چشم می پوشد و ضعف آن را یادآور می شود. دوم اینکه آن قسمت از سنت را که صحیح است، مورد توجه قرار داده و در تفسیر از آن استفاده می کند.
۴. صاحب «من وحی القرآن» در تعامل با روایات تفسیری برخی روایات را به طور صریح و بعضی را به طور ضمنی پذیرفته، برخی را انکار و رد کرده و بعضی را با فهم اجتهادی خود همراه کرده و توجیه و تفسیر می نماید و گاهی از میان چندین روایت بعضی را گزینش کرده است.
۵. تعامل فضل الله با روایات تفسیری وارد شده در ذیل آیات قصص، غالباً شیوه «رد و انکار روایات» است. وی با نگرشی نقادانه و برخوردی سخت گیرانه با این دست روایات تعامل می کند. از نظر وی هرج و مرج و نابسامانی هایی در عرصه ی روایات پیرامون داستان های قرآن رخ داده است. از این رو این دسته از روایات را از نظر متن و سند ناکافی و نامعتبر می داند.
۶. فضل الله روایات وارد شده در زمینه ی قصص را با معیارهایی مثل عدم پذیرش روایات به علت تنافی با ظاهر آیه، پرهیز از روایات ضعیف، طرد روایات تفسیری موضوعه، طرد خبر واحد، طرد روایات غیرمرتبط، کنار گذاردن روایات به خاطر بی نتیجه بودن یا ضابطه مند نبودن برخی روایات، تردید درباره ی صحت و سقم روایات و رد برخی روایات با تکیه بر مکی یا مدنی بودن آیات رد می کند.

کتاب نامه

قرآن کریم

- آلوسی، محمود (۱۴۱۶ق)، *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۲ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: انتشارات دار الفکر.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: انتشارات دار صادر.
- احمد خلف الله، محمد (۱۹۹۹م)، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، قاهره: انتشارات مؤسسه الانتشار العربی.

- اخوان مقدم، زهره (۱۳۹۱ش)، «بازکاوی اعتبار و کاربرد عقل در فهم قرآن از دیدگاه معصومان»، *نشریه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱، صص ۱۱۵-۱۳۰.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۹ش)، «گرایش عقلی و اجتهادی در تفسیر «من وحی القرآن»»، *نشریه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۶۴، صص ۲۴-۶۳.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۰ش)، *باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رجب محمد، فاطمه (۱۳۹۰ش)، «روش شناسی تفسیر «من وحی القرآن»»، *مجله حدیث و اندیشه*، دوره ۶، شماره ۱۲، صص ۱۰۵-۱۲۷.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبزواری، ملا هادی (بی‌تا)، *شرح اسماء الله الحسنى*، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، چاپ سنگی.
- سیاوشی، کرم (۱۳۹۲ش)، «روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در «من وحی القرآن»»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۲، صص ۴۳-۶۷.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- شوقی، ابوخلیل (۱۳۸۸ش)، *اطلس قرآن*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- غروی نائینی، نهله، نجفی، محمد (۱۳۸۸ش)، «بررسی رویکرد آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله به روایات تفسیری در تفسیر من وحی القرآن»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره ۱، صص ۲۵-۴۷.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: موسسه دارالهجره.
- فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۴۲۰ق)، *الحوار فی القرآن*، بیروت، الدار الاسلامیه.
- فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: انتشارات دارالکتاب.
- مشهدی قمی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۲ش)، «زبان تاریخی قرآن؛ نمادین یا واقع نمون»، *نشریه پژوهشهای قرآنی*، شماره ۳۵ و ۳۶، صص ۱۸۲-۱۹۹.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵ش)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه انتشاراتی التمهید.
جوادی آملی، عبدالله، *دروس تفسیر قرآن*، سایت بنیاد بین المللی علوم و حیان اسراء.

Bibliography:

The Holy Quran.

- Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf (2001). *Al-Baḥr al-Muḥīt fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Aḥmad Khalaf Allāh, Muḥammad (1999). *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Mu'assasat al-Intishār al-'Arabī. (In Arabic)
- Akhavan Moqaddam, Zohreh (2012). "Authority and application of reason in interpretation of Quran in view of Household of Prophet (pbuh)". *Journal of Qur'anic Interpretation and language*, No. 1, pp. 115–130. (In Persian)
- Ālūsī, Maḥmūd (1995). *Rūḥ al-Ma'ānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ayazi, Sayed Mohammad Ali (2010). "Rational and Jurisprudential Trend in Tafsīr Min Waḥy al-Qur'ān", *Qur'anic Research Quarterly*, No. 64, pp. 24–63. (In Persian)
- Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1994). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-Ba'tha, Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar (1997). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)*. Edited by Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mara'shalī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Bi-Āzār Shirazi, 'Abd al-Karīm (2001). *Archaeology and Historical Geography of Quranic Stories*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. (In Persian)
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1998). *Min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malik lil-Ṭibā'a wa al-Nashr. (In Arabic)
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1999). *Al-Ḥiwār fī al-Qur'ān*. Beirut: al-Dār al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1999). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥfātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad (1989). *Kitāb al-Ayn*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra. (In Arabic)
- Gharawī Nā'inī, Nahla; Najafī, Muḥammad (2009). "Studying Ayatullah Seyyed Muhammad Hosein FazloUah 's approach to interpretive traditions in "Men Waḥy al-Quran" exegesis." *Journal of Researches of Quran and Hadith Sciences*, Year 6, No. 1, pp. 25–47. (In Persian)
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (2001). *Tafsīr Ibn al-'Arabī (Ta'wīlāt 'Abd al-Razzāq)*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1993). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)

- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (n.d.). *Durūs-i Tafsīr-i Qur’ān*. Website of Bunyād-i Bayn al-Milālī-yi ‘Ulūm-i Wahyānī Isrā’. (In Persian)
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī (2003). "Historical Vocabulary of the Qur’an: Symbolic or Realistic? An interview with Ayatollah Ma‘rifat." *Qur’anic Research Quarterly*, No. 35-36, pp. 182–199. (In Persian)
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī (2006). *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Qom: Mu‘assisa-yi Intishārātī al-Tamhīd. (In Arabic)
- Mashhadī Qummī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā (1989). *Kanz al-Daqā’iq wa Baḥr al-Gharā’ib*. Edited by Ḥusayn Dargāhī. Tehran: Ministry of Guidance Publications. (In Arabic)
- Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm (1984). *Tafsīr al-Qummī*. Qom: Intishārāt Dār al-Kitāb. (In Arabic)
- Rajab Mohammad, Faṭeme (2011). "Methodology of the interpretation Min Wahy al-Qur’ān", *Hadīth va Andīsha*, Vol. 6, No. 12, pp. 105–127. (In Persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī (n.d.). *Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā*. Qom: Manshūrāt Maktabat Baṣīratī, lithograph edition. (In Arabic)
- Shawqī, Abū Khalīl (2009). *Quran Atlas*. Mashhad: Intishārāt-i Āstān-i Quds-i Raḍawī. (In Persian)
- Sīāvashī, Karam (2013). "The Method of Allameh Fadlulla's Confrontation with Interpretive Hadith in "Men Vahy al- Quran", *Journal of Qur'anic Interpretation and language*, No. 2, pp. 43–67. (In Persian)
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (1983). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma’thūr*. Qom: Kitābkhāna-yi Ḥaḍrat Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1996). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Jāmi‘a-yi Mudarrisīn-i. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar (1986). *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۱۷۳-۱۴۱

doi 10.30497/qhs.2025.248005.4117

مقاله پژوهشی

روش‌های کشف ساختار سوره‌های قرآن با رویکرد کل به جزء

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۳۰ روز نزد نویسندگان بوده است.

عبدالهادی فقهی زاده*

مرضیه رئیسی**

چکیده

تفسیر ساختاری رویکردی نوظهور در مطالعات قرآنی است که سوره را به مثابه شبکه‌ای به هم پیوسته می‌نگرد، نه توالی آیات منفک. با این حال تکرر آراء و نبود الگوریتمی نظام‌مند، فهم ساختار را دچار ذوقی‌گرایی کرده است. این پژوهش با هدف طراحی چارچوبی روش‌مند برای کشف ساختار سوره‌ها، از طریق تحلیل مضمون تفاسیر ساختارگرا، چهار روش کلیدی معرفی می‌کند: ۱. مطالعه کل‌نگر براساس تفکر سیستمی و با پیش‌فرض وحدت شبکه‌ای سوره، ۲. سیاق‌بندی مبتنی بر قرائن لفظی-معنایی، ۳. کشف شبکه مفاهیم و موضوعات، ۴. کاربست نشانه‌های متنی (کلمات و آیات کلیدی، تکرارها، اسلوب‌های بلاغی و نظم‌آهنگ سوره). یافته‌ها حاکی از انعطاف‌پذیری ترتیب روش‌ها و امکان گزینش یکی از دو رویکرد «کل به جزء» یا «جزء به کل» است. در رویکرد جزء به کل، کشف ساختار با تمرکز بر نشانه‌های خرد متنی (نظیر آیات کلیدی یا واژگان محوری) آغاز شده و به تدریج به نقشه کلی سوره منتهی می‌شود؛ اما در رویکرد کل به جزء که محور اصلی این پژوهش است درک ساختار کلی سوره تقدم داشته و جزئیات در پرتو این چارچوب کلان معنا می‌یابند. اولویت‌بندی میان رویکردها وابسته به ساختار ذهنی مفسر و ویژگی‌های سوره است. در سوره‌های طوال، کل‌نگری از تشتت تحلیلی می‌کاهد و در سوره‌های مفصل، جزءنگری کارآمدتر است. این پژوهش با نظام‌مندسازی فرآیند کشف ساختار، گامی در مسیر روشمندسازی علمی فهم ساختاری قرآن محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: تفسیر ساختاری، کل‌گرایی، سیاق‌بندی، شبکه مفاهیم، نشانه‌شناسی قرآنی.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (faghhizad@ut.ac.ir)

** دانش‌آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(m.raisi_9245@ut.ac.ir)

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

طرح مسئله

توجه به سه عنصر متن، مؤلف و مخاطب در مواجهه با مقوله فهم قرآن، حاکی از این نکته است که روشمند سازی فهم متن به حوزه مخاطب بازمی‌گردد؛ بدین معنا که میان خاستگاه روش و متن تفاوت وجود دارد. متن مقوله‌ای الهی و روش امری بشری است. در تفسیر ساختاری، روش گویای اجتهادهایی بر پایه نصوص در راستای فهم متن بوده که تزویجی میان عقل و نقل رقم می‌زند (رئسی، ۱۴۰۳، ص ۶۱). بنابراین تفسیر ساختاری گونه‌ای از تفسیر اجتهادی جامع است که با بهره‌گیری همزمان از منابع نقلی و تحلیل‌های عقلی، در پی فهم کامل محتوای سوره‌هاست. برخلاف تصور رایج، هدف این روش صرفاً کشف «غرض سوره» نیست، بلکه دستیابی به فهمی نظام‌مند از تمامی لایه‌های معنایی سوره است. ویژگی متمایزکننده‌ی آن، جایگاه محوری «ساختار سوره» است که دو نقش کلیدی ایفا می‌کند: یک. چارچوب سازمان‌دهنده؛ یعنی ساختار به‌عنوان نقشه راه، چینش آیات و مفاهیم را تبیین می‌کند. دو. معیار اعتبارسنجی؛ بدین معنا که فهم‌های حاصل از دیگر عناصر تفسیری (مانند شأن نزول، روایات یا علوم بلاغی) در پرتو ساختار سوره ارزیابی می‌شوند؛ برای نمونه، تحلیل مبتنی بر شأن نزول تنها زمانی پذیرفته می‌شود که با شبکه معنایی کل سوره سازگار باشد. این نگرش در تقابل جدی با رویکردهای تفسیری است که آیات را خارج از سیاق کلی سوره بررسی می‌کنند (رئسی، ۱۴۰۳، ص ۱۳). ضرورت تدوین روش‌شناسی نظام‌مند در تفسیر ساختاری قرآن، با توجه به سه مؤلفه کلیدی آشکار می‌گردد:

۱. نوپایی روش‌شناختی: رویکرد ساختاری به مثابه پارادایمی نوظهور در مطالعات قرآنی، فاقد چارچوب‌های تثبیت‌شده‌ای است که در روش‌های تفسیری کلاسیک (مانند تفسیر لغوی یا فقهی) مشاهده می‌شود. این نوپایی، چالش فقدان معیارهای اعتبارسنجی را پررنگ‌تر می‌کند (Saeed, 2008, p. 67).

۲. تکثرگرایی تفسیری: گسترش تفاسیر ساختاری با قرائت‌های گاه متعارض، پرسش‌هایی جدی در دو زمینه ایجاد کرده است: یک. نبود انسجام روش‌شناختی یعنی عدم توافق درباره چگونگی شناسایی ارتباطات بین آیات. دو. دشواری در بازآفرینی تحلیل به معنای عدم امکان تکرارپذیری نتایج توسط پژوهشگران دیگر. از دید زبان‌شناسی، ریشه این مشکل در فقدان معیارهای عینی برای تعیین محدوده بخش‌های مرتبط سوره و شناسایی پیوندهای معنایی بین آن‌هاست (Halliday & Hasan, 1976, p. 23).

۳. چالش ذهنیت‌گرایی: گرایش به تفسیرهای استحسان‌ی و عدم اتکا به شواهد متنی، این رویکرد را در معرض اتهام سلیقه‌ای بودن قرار داده است. بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی که در آن رابطه قدرت، ایدئولوژی و



زبان بررسی می‌شود، چنین وضعیتی مستلزم تدوین پروتکل‌های تحلیل ساختاری برای کاهش سوگیری‌های ذهنی است (Fairclough, 1995, p. 112).

این سه‌گانه چالش‌زا لزوم طراحی چارچوب روش‌شناختی مبتنی بر زبان‌شناسی متن را ایجاب می‌کند که هم از روابط هم‌نشینی در سطح صورت زبانی و هم از شبکه‌های معنایی^۱ در لایه محتوایی پشتیبانی نماید. تنها از این رهگذر می‌توان به استانداردسازی تفسیر دست یافت که هم پاسخگوی نیازهای آکادمیک باشد و هم از اقبال عمومی بهره‌مند گردد.

در راستای کشف استدلالی ساختار سوره‌های قرآن می‌توان دو رویکرد کلی «جزء به کل» و «کل به جزء» را اتخاذ نمود. در رویکرد جزء به کل خواننده در وهله نخست از طریق توجه به نشانه‌های جزئی و مؤثر در متن سوره تلاش می‌کند تا گام‌به‌گام به ساختار کلی سوره دست یابد. مانند شروع فرایند کشف ساختار در سوره بقره از طریق تکرار واژه «هدایت» در سراسر سوره؛ اما در رویکرد کل به جزء فهم نکات جزئی آیات و کلمات در بستر یک کل است که برای خواننده موضوعیت می‌یابد. به عنوان مثال شناسایی محور «امتحان الهی» در سوره عنکبوت و سپس تحلیل اختصاصی‌تر آیات آغازین و پایانی نمونه‌ای از کاربرد این رویکرد است. اتخاذ رویکرد جزء به کل و یا کل به جزء امری جزمی و ثابت نبوده، بلکه وابسته به دو عامل خواننده و متن متغیر است. خوانندگان مختلف به فراخور سطوح متفاوت در آشنایی با زبان قرآن، استعداد و حتی سطح نیاز، پیش‌دانسته‌ها و مسئله‌های ذهنی، می‌توانند رویکردهای مختلفی در مواجهه با متن اتخاذ کنند که در صورت روشمندی قابل قبول خواهد بود. در متن قرآن نیز تنوع ساختار سوره‌ها که برخاسته از چینش متمایز آیات و مفاهیم در آن‌هاست، جواز تنوع در اولویت‌بندی میان روش‌ها را صادر می‌کند. به عنوان مثال بدیهی است که جزء‌گرایی و کل‌گرایی به سبکی متفاوت در سور طوال و حزب مفصل دنبال شود. به این معنا که اگر در سور بلند جزئی‌نگری اولویت یابد، کشف ترابط کلی میان آیات به امری پیچیده و فرسایشی مبدل خواهد شد. حال آنکه مطالعه اجمالی سوره و استخراج سازه کلی آن در گام اول می‌تواند نقشه ذهنی مناسبی به خواننده داده تا جزئیات حاصل از مراحل بعد را در جایگاه خاص خود دهد. رویکردی که تبیین روشهای آن مسئله پژوهش پیش رو است و پرسش اصلی را به صورت ذیل طرح می‌کند: «چگونه می‌توان با تدوین الگوریتمی روش‌مند، تفسیر ساختاری را از ذوقی‌گرایی به علمی‌گرایی

سوق داد؟» نهایتاً مقاله درصدد است تا با ارائه چهار روش نظام‌مند با رویکرد کل به جزء، چارچوبی علمی برای کشف ساختار فراهم آورد. دستاورد نهایی، پروتکلی کاربردی است که وابستگی به سلیقه‌ی مفسر را کاهش می‌دهد.

پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین در حوزه ساختار سوره‌های قرآن در دو جریان اصلی قابل رهگیری است:

جریان کلاسیک با محوریت مفسرانی چون اصلاحی (۲۰۲۲) با طرح «نظم موضوعی»، فراهی (۱۳۸۸) با تأکید بر «نظم هماهنگ»، و سید قطب (۱۴۲۴) با روش «تقسیم سوره به مقاطع هدایتی»، علامه طباطبایی در «المیزان فی تفسیر القرآن» (۱۳۹۰) با تمرکز بر سیاق آیات و سور و سعید حوی در «الاساس فی التفسیر» (۱۴۲۴) با ارتباط یابی های ساختاری و بین سوره‌ای پایه‌های اولیه توجه به ساختار سوره‌ها را بنیان نهادند. با این حال، این مطالعات عمدتاً مبتنی بر شهود تفسیری بودند و مفسران مذکور، بدون تصریح بر روش‌ها، آنها را در مواجهه با سور به کار بسته و استقصاء روشهای تفسیری ایشان بالاخص با تاکید بر ساختارگرایی خود پژوهشی دیگر است.

جریان پژوهش‌های معاصر نیز در دو مسیر حرکت کرده‌اند. یکی مسیر زبان‌شناسی محور که مشتمل بر تالیفات نویسندگان حوزه ساختارگرایی و انسجام بالاخص به زبان های دیگر است و دوم تدوینات پژوهشی که داعیه دار ارائه روش شناسی جامع کشف ساختار سور بوده و می‌توان آن را پیشینه خاص این مقاله دانست.

رویکرد زبان‌شناسی شامل مطالعاتی چون تاکید بر وحدت یکپارچه سوره و نفی رویکرد تفکیکی به آیات در مقاله مستنصر میر (۱۹۹۳) با عنوان «The sura as a unity: A twentieth century development in Qur'an exegesis, in Approaches to the Qur'an» لزوم فهم آیات در ساختار کلی سوره با کمک مواردی چون الگوهای تقارنی در کتاب «The Composition of the Quran» از کواپرز (۲۰۰۹)، تبیین ابزارهای انسجام بخش مانند ارجاع، حذف، جایگزینی و پیوندهای منطقی در کتاب «Cohesion in English» مشتمل بر نظریه «انسجام متن» هلیدی و حسن (۱۹۷۶)، شناسایی فرمول‌های زبانی تکرارشونده در قرآن (مانند آیات افتتاحیه/ختامیه، خطابات مشترک، یا ساختارهای نحوی خاص) و نقش آن در تحلیل ساختار قرآن در کتاب «An Oral-Formulaic Study of the Quran» از بانینستر (۲۰۱۴) و همچنین تحلیل ساختار با استفاده از الگوهای زبانی، روایی و بلاغی در سوره‌ها توسط رابینسون (۲۰۰۳) در «Discovering the Quran» و تطبیق بر سور آل عمران (۲۰۰۸) و مائده (۲۰۰۱) را می‌توان نام برد. بدین ترتیب اثر مستنصرمیر را می‌توان تاکید بر مبنای سوره محوری دانست. کواپرز، بانینستر و رابینسون هر کدام بر برخی نشانه‌های متنی تاکید دارند. تلاش هلیدی و حسن نیز به‌عنوان چارچوبی زبان‌شناختی برای تحلیل پیوندهای لفظی و معنایی در سیاق‌بندی سوره‌های قرآن قابل استفاده



است. بنابراین در آثار آنها تنها به دو روش سیاق‌بندی و نشانه‌های متنی یا به بخشی از این دو روش پرداخته شده است و این نقص پژوهشی جامع در این حوزه را نشان می‌دهد.

در مطالعات معاصر آثاری چون «اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن» از محمد خامه‌گر (۱۳۹۶) و مقالات وی به عنوان پیشینه خاص قابل ذکر است. وی با هدف «کشف غرض سوره»، روش‌هایی چون سیاق‌بندی و تحلیل نشانه‌های متنی را پیشنهاد کرد. تمایز بنیادین این پژوهش با آثار خامه‌گر در دو محور اساسی قابل تبیین است؛ یک. تفاوت در غایت‌شناسی: درحالی‌که مطالعات خامه‌گر معطوف به «کشف غرض سوره» است. چنان‌که از عنوان اثر شاخص وی مستفاد می‌شود، این نوشتار «کشف ساختار» را به مثابه هدف غایی و مبنای فهم نظام‌مند غرض تعریف می‌کند. دو. شکاف روش‌شناختی: دو زمینه ارائه روش نیز دو نکته قابل لحظه است: الف) خامه‌گر در تبیین ارتباط روش‌های پیشنهادی (اعم از درون‌متنی و برون‌متنی) با فرآیند کشف ساختار یا غرض، فاقد وضوح نظری است. برای نمونه در کتاب تفسیر ساختاری قرآن کریم، کاربرد روش‌هایی چون «تحلیل روایات ترتیب نزول» یا «اسباب نزول» در آثار وی بدون تبیین سازوکار تأثیر آن‌ها بر درک ساختار سوره باقی مانده است. ب) دو روش محوری این پژوهش یعنی «مطالعه کل نگر پیشاتحلیلی» و «شبکه‌سازی مفاهیم» در چارچوب روشی خامه‌گر غایب بوده که نوآوری بنیادین این مطالعه محسوب می‌شود. این دوگانه تمایز، نشان‌دهنده تحول پارادایمی از «غرض محوری صرف» به «ساختارمداری نظام‌مند» در روش‌شناسی تفسیر ساختاری است.

بنابراین چهار شکاف بنیادین در ادبیات موجود عبارتند از: یک. فقدان چارچوب یکپارچه: هیچ پژوهشی چهار روش کلیدی «مطالعه کل نگر پیشاتحلیلی»، «سیاق‌بندی مبتنی بر قرائن»، «شبکه‌سازی مفاهیم» و «تحلیل نشانه‌های متنی» را همراه هم نساخته است. دو. غفلت از دو روش کلیدی: روش «شکل‌گیری نقشه ذهنی پیش از مواجهه با جزئیات» (کل‌نگری مقدماتی) و «کشف روابط غیرخطی مفاهیم» (شبکه‌سازی) در مطالعات پیشین مغفول مانده‌اند. سه. ابهام در مبانی روش‌شناختی: ارتباط روش‌های کمکی (مثل شأن نزول یا علوم بلاغی) با فرآیند کشف ساختار به صورت نظام‌مند تبیین نشده است. چهار. عدم تمایز رویکردها: مرز روش‌شناختی بین «مسیر جزء به کل» (شروع از نشانه‌های خُرد) و «مسیر کل به جزء» (تقدم ساختار کلی) در پژوهش‌های سابق مشخص نشده بود. این تحقیق با طراحی اولین نظام چهاربخشی جامع در حوزه روش‌شناسی تفسیر ساختاری، پاسخی عینی به شکاف‌های فوق است. به گونه‌ای که با «سیستماتیک‌سازی روش‌های چهارگانه» در مقابل روش‌های تک‌بعدی پیشین، با اولویت‌بخشی به حرکت از کل‌گرایی به خردنگری، گامی نوآورانه در مباحث روش‌شناسی فهم ساختاری قرآن برداشته است.

روش تحقیق

در این پژوهش از روش تحلیلی-توصیفی و مطالعه کتابخانه‌ای استفاده شده است. در حقیقت نوشتار پیش‌رو «کیفی-تحلیلی» با تمرکز بر تحلیل مضمون تفسیرهای ساختارگرا است. در این راستا استقصایی از تفاسیر با رویکرد ساختاری به عمل آمد، به‌عنوان جامعه آماری مواردی مانند المیزان فی تفسیر القرآن، فی ظلال القرآن و الأساس فی التفسیر و در نمونه‌گیری هدفمند سوره‌های متنوع از دسته‌های طوال، مئین و مفصل انتخاب شد. ضمن آنکه مؤلف پیش از مطالعه تفاسیر، خود به استخراج ساختار سور اقدام نموده تا نتایج حاصل را با آراء تفاسیر ساختاری قیاس نماید. همچنین با مطالعه آراء پژوهشگران ساختارگرا در کتب مبنایی و روشی با دامنه مسلمانان و مستشرقان پیشینه‌ای حاصل شد که با تحلیل آن و سنجش اعتبار نتایج با تطبیق بر سوره‌های انتخابی و قیاس با آراء مفسران ذیل آن سور به ارائه روش‌های چهارگانه نهایی اقدام شد. اعتبارسنجی از طریق تطبیق روش‌ها بر سوره‌های آزمایشی دیگر صورت پذیرفت.

روش اصلی در پردازش اطلاعات تحلیل مضمون است. تحلیل مضمون یک روش کیفی نظام‌مند برای شناسایی، دسته‌بندی و تحلیل الگوهای معنایی (تم‌ها) در داده‌های متنی است. مراحل اجرای تحلیل مضمون در این پژوهش به شرح ذیل بوده است:

۱. گردآوری داده‌ها: جمع‌آوری آراء مفسران ساختارگرا (مانند فراهی، اصلاحی، سید قطب، کواپرز) و نمونه‌های عملی از تفسیر سوره‌ها و همچنین استخراج گزاره‌های مرتبط با «روش‌های کشف ساختار» از منابع مکتوب.

۲. کدگذاری اولیه (کدباز): تبدیل داده‌های خام به کدهای مفهومی. به‌عنوان مثال می‌توان میان کدها و روش‌ها به‌صورت زیر رابطه برقرار نمود:

الف. کد «تقدم کل بر جزء» ← روش اول مقاله (مطالعه کل نگر).

ب. کد «قرائن لفظی-معنایی» ← روش دوم (سیاق بندی).

۳. شناسایی تم‌های اولیه: در این مرحله می‌بایست به گروه‌بندی کدهای مشابه تحت مفاهیم کلی اقدام شود. به‌عنوان مثال تم «وحدت موضوعی»، شامل کدهای «محور مرکزی»، «شبکه مفاهیم» و «غرض سوره» است. در مثال دیگر تم «تعامل جزء و کل»، شامل کدهای «سیاق بندی»، «نقشه ذهنی»، «ساختار حجمی» هست.

۴. بازبینی و تصفیه تم‌ها: حذف تم‌های تکراری یا نامرتب اقدام اصلی در این مرحله است. از باب نمونه ادغام تم‌های «انسجام لفظی» و «انسجام معنایی» در تم کلی «قرائن پیوستگی» قابل اجرا است.



۵. تعریف و نام‌گذاری نهایی تم‌ها: ایجاد چارچوبی مفهومی از تم‌های شناسایی شده گامی اساسی در این مرحله است. به‌عنوان مثال تم اصلی «روش‌های کل‌نگر» برخاسته از زیرتم‌های مطالعه اولیه سوره، شناسایی محور مرکزی، ترسیم سازه هندسی است.

در مواجهه با موضوع پژوهش جاری، «روش تحلیل مضمون» نسبت به «روش تحلیل محتوا» اولی است؛ زیرا در تحلیل تماتیک هدف شناسایی الگوهای معنایی پنهان است حال‌آنکه در تحلیل محتوا به شمارش و دسته‌بندی مفاهیم آشکار اقدام می‌شود. درحالی‌که در تحلیل محتوا تمرکز بر کمیت و فراوانی مفاهیم است، در تحلیل مضمون بر عمق مفاهیم و روابط بین آن‌ها تکیه می‌شود. بنابراین انعطاف‌پذیری در آن بالاتر خواهد بود. در این روش به جای کمیت سنجی به کشف الگوهای نامرئی اقدام می‌شود. مثلاً ارتباط بین «سیاق بندی» و «شبکه مفاهیم» را آشکار کند.

۱. روش‌های کشف ساختار

در این روش شکل گرفتن نقشه جامع سوره در ذهن خواننده مقدم بر سایر مراحل است. به عبارتی فهم جزئیات باید در بستر سازه سوره رخ دهد و جزئیات آیات و کلمات در جای خود بنشینند. بدین روی ابتدا قرائتی کل‌گرایانه از سوره انجام‌شده، سپس خواننده درصدد فهم رابطه خطی آیات برآمده تا در مرحله بعد سازه هندسی سوره را بر روی شالوده تناسبات خطی بنا نهد. پس از آن خواننده به بازخوانی عناصر متنی ویژه سوره در بستر ساختار خطی و حجمی می‌پردازد تا هم فهم خود را از آیات دقیق‌تر نموده و هم در روندی هم افزایانه جزئیات ساختار را تفصیل دهد. بنابراین روش‌های کشف ساختار در رویکرد کل به جزء به صورت ذیل خواهد بود.

۱-۱. روش اول: مطالعه سوره با رویکرد کل گرا

تبیین ابعاد مختلف این روش و تطبیق آن بر سوره در این بخش به صورت زیر ارائه می‌شود:

۱-۱-۱. مبانی نظری: نظریه سیستم‌ها

نظریه عمومی سیستم‌ها با تأکید بر کشف قانونمندی‌های حاکم بر تعامل اجزا (Bertalanffy, 1968, p. 32)، پایه‌ای علمی برای تحلیل سوره به مثابه «کل منسجم» فراهم می‌کند. این نظریه نقطه اوج تحول روش‌شناسی علمی در سه مرحله ذیل است: یک. کل‌گرایی نخستین، مبتنی بر شهود و نگرش کیفی به پدیده‌ها. دو. جزء‌گرایی، متکی بر تفکیک سیستم به اجزای سازنده و مطالعه تجربی آن‌ها. سه. کل‌گرایی سیستمی: ترکیبی از نگرش کل‌نگر و تحلیل جزءنگر با تأکید بر روابط پویای درون سیستم (Capra, 1996, p. 29). در این پارادایم، «کل بیش از

مجموع اجزای آن است» (Bertalanffy, 1968, p. 55) و رفتارهای نوظهور تنها در سطح کل سیستم قابل درک هستند (Meadows, 2008, p. 12).

۱-۲. کل‌گرایی در فهم متن قرآن

در حوزه تحلیل متون، کل‌گرایی سیستمی به این معناست که «معنای هر واحد زبانی (کلمه، جمله، پاراگراف) تنها در بستر کلیت متن و روابط شبکه‌ای آن قابل دریافت است» (Hayles, 1990, p. 7). براساس مطالب پیشین در نظریه سیستم‌ها، می‌توان «سوره» را نیز به مثابه «سیستم زنده»^۱ در نظر گرفت که دارای ویژگی‌های زیر است؛ یک. خودسازمان‌دهی: آیات در تعامل پویا، شبکه معنایی منسجمی می‌آفرینند. دو. هم‌تکاملی: مفاهیم در طول سوره تکامل یافته و به غرض هدایتی کلی گره می‌خورند. سه. انعطاف‌پذیری ساختاری: سازه سوره قابلیت بازنمایی در سطوح مختلف تحلیل (خطی، حجمی، شبکه‌ای) را دارد.

در این رویکرد سوره یک کل واحد با شبکه‌ای به هم پیوسته از آیات و مفاهیم خواهد بود. به همین سبب بدیهی‌ترین و مهم‌ترین گام در کشف ساختار، مطالعه سوره با رویکردی کل‌گرا بدان است؛ یعنی مخاطب در اولین مواجهه با سوره، با پیش‌فرض شبکه بودن واحد سوره، آن را مطالعه نموده و سعی در کشف ارتباط خطی آیات و تناسبات فراخطی مفاهیم می‌کند.

در این مدل از خوانش سوره به کلیت و پیکره سوره توجه شده و یافتن رابطه خطی آیات نسبت به جزءنگری و دست‌یابی به شبکه‌های دقیق مفاهیم در اولویت خواهد بود. به عبارتی فرد در چنین خوانشی به مهارت تک سیاقی دیدن کل سوره دست می‌یابد. هدف از این مواجهه، شکل‌گیری شاکله‌ای از روابط آیات و مفاهیم سوره در ذهن خواننده بر پایه یافتن ارتباط آیات و مفاهیم کلی و ظاهر در سوره است تا بر اساس چنین شالوده‌ای بتوان به لایه‌های فراخطی و چندبعدی مفاهیم در سطوح بعد دست یافت. این نگرش نافی تحلیل دقیق آیات به عنوان اجزاء سیستم نبوده، بلکه داعیه دار آن است که تحلیل آیات باید در ساختار سوره انجام شود و نکات مستفاد از تحلیل‌های هر آیه نیز در تعامل با جزئیات دیگر آیات ذیل سیستم کلان سوره رؤیت شود.

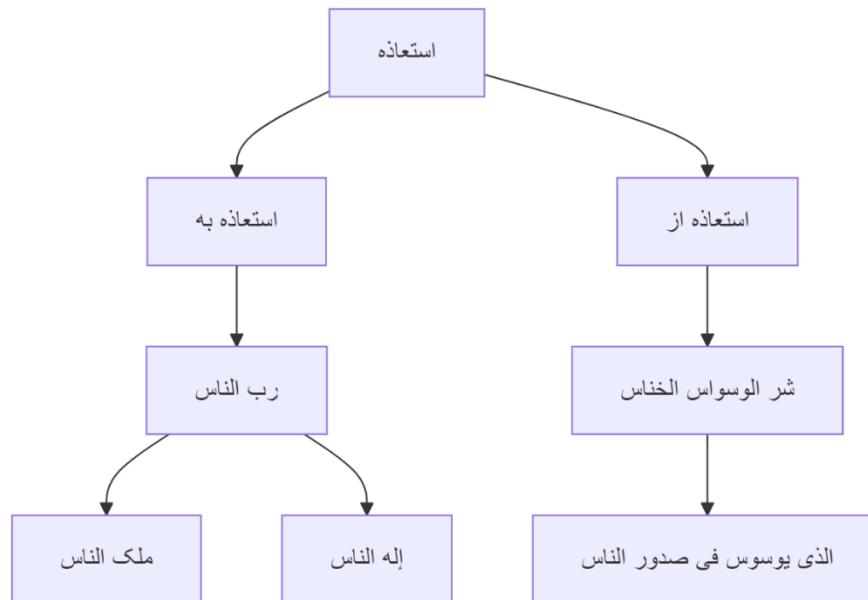
۱-۳. کاربرد تحلیل ساختاری قرآن

این رویکرد در قرآن‌پژوهی معاصر با مطالعاتی چون تحلیل ساختاری سوره‌ها بر پایه الگوهای تقارنی در سوره‌های مدنی (Cuypers, 2009)، شناسایی محورهای هدایتی از طریق روابط بینامتنی در سوره مائده (Robinson,



2003)، کشف نظام مفهومی مبتنی بر هم‌نشینی واژگان (Bannister, 2014) توسعه یافته است. به‌عنوان نمونه، میشل کواپرز (۲۰۰۹) با بهره‌گیری از بلاغت سامی، نشان می‌دهد که سوره‌های قرآن از ساختارهای حلقوی^۱ پیروی می‌کنند که درک آن‌ها مستلزم مطالعه کل نگر است.

در راستای عملیاتی‌سازی رویکرد کل نگر، پژوهش حاضر «شبکه مفهومی سلسله‌مراتبی» را به‌مثابه ابزاری نظام‌مند برای بازنمایی هندسه مفهومی سوره‌ها پیشنهاد می‌کند. این روش با الهام از مبانی نظریه سیستم‌ها و مبتنی بر پیش‌فرض وحدت شبکه‌ای سوره، طی سه گام اجرایی: (۱) استخراج مفاهیم کلیدی از طریق قرائت پیشاتحلیلی، (۲) تعیین روابط سلسله‌مراتبی میان مفاهیم (عمودی-افقی)، و (۳) ترسیم ساختار درختی با محوریت غایت هدایتی سوره در رأس نمودار، الگویی بصری از ساختار معنایی سوره ارائه می‌دهد. به‌عنوان نمونه در سوره ناس، غایت «استعاذه به الله» به‌مثابه رأس اصلی، شاخه‌های «استعاذه به» (ذیل شاخه‌ها: ربوبیت، مالکیت، الوهیت) و «استعاذه از» (ذیل شاخه: ماهیت و سواس خناس) را سامان می‌بخشد که در نمودار زیر تصویر شده است:



نمودار شماره ۱. شبکه مفهومی سلسله‌مراتبی سوره ناس در خوانش کل گرا

در شرح ساختار فوق می‌توان گفت: ۱. رأس اصلی: «استعاذه» به‌عنوان مفهوم محوری سوره است. ۲. شاخه چپ (استعاذه به) دارای یک گره میانی یا کانون دلالتی: «رب الناس» (به‌عنوان هسته مرکزی) و گره‌های فرعی: «ملک الناس» و «إله الناس» (به‌عنوان تجلیات ربوبیت) هستند. ۳. شاخه راست (استعاذه از) دارای گره میانی: «شر الوسواس الخناس» (به‌عنوان موضوع پناه‌جویی) و گره فرعی: «الذی یوسوس فی صدور الناس» (به‌عنوان توصیف عملکردی وسواس‌گر) است. تحلیل روابط حاکی از وجود روابط ذیل میان مفاهیم است: ۱. سلسله مراتب عمودی: الف. «رب الناس» ← «ملک الناس» + «إله الناس»: نمایش جنبه‌های توحید ربوبی، مالکیت و الوهیت. ب. «شر الوسواس الخناس» ← «الذی یوسوس...»: تبیین ماهیت و حوزه تأثیر دشمن. ۲. سلسله مراتب افقی: تقابل معنایی «استعاذه به/استعاذه از» به‌عنوان دو وجه مکمل پناه‌جویی.

نهایتاً انسجام ساختاری از طریق ترسیم شبکه مفهومی با حداقل گره‌ها و حداکثر انسجام در ۳ لایه سلسله‌مراتبی انجام شده است.

۱-۴-۱. تقدم روش‌شناختی خوانش کل‌نگر بر سایر مراحل کشف ساختار

تقدم اجرای روش کل‌نگری بر سیاق‌بندی و شبکه‌سازی مفاهیم، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر در روش‌شناسی تفسیر ساختاری است. دو بُعد این ادعا به شرح ذیل تبیین می‌شود:

۱-۴-۱-۱. تقدم بر سیاق‌بندی: معضل دور روشی

مطالعه سوره با تکیه ابتدایی بر سیاق‌بندی، منجر به دوگانگی پارادوکسیکال می‌شود: گام نخست: تقطیع سوره منسجم به واحدهای مجزا (سیاق‌ها) و انتساب عناوین انفکاک‌پذیر به هر بخش. گام بازگشتی: تلاش برای اتصال سیاق‌های منفصل به‌منظور بازسازی وحدت ازدست‌رفته (برای دیدن چنین نمونه‌هایی ر.ک: الهی زاده، ۱۳۹۸ش؛ خامه‌گر، ۱۳۹۶ش؛ صبحی، ۱۴۰۰ش). در تبیین این این دور روشی باید گفت که هدف اصلی از رویکرد ساختاری یکپارچه دیدن سوره است؛ حال آنکه با ترجیح سیاق‌بندی به خوانش کل‌گرا، وی ابتدا سوره‌ی منسجم را به متن‌های کوچک منفصلی تبدیل نموده، برای هر یک عنوانی بدون نظر داشت به سیاق‌های مجاور انتخاب می‌کند که این کار بر انفصال دسته‌ها از هم می‌افزاید؛ سپس خواننده برای رسیدن به شبکه واحد سوره، مسیر را بازگشت می‌کند و درصدد ارتباط یابی میان عناوین سیاق‌ها برمی‌آید. بنابراین بهتر است از ابتدا مبنا را بر یکپارچه بودن سوره و کشف وحدت آن قرار دهد و سیاق‌بندی را اقدامی اضطراری تعریف کند که در صورت ناتوانی از درک روابط آیات در سیستم سوره بروز می‌کند.



۱-۴-۲. تقدم بر شبکه‌سازی مفاهیم: خطر غرق‌شدگی در جزئیات

در سوره‌های طوال نظیر نساء (۱۷۶ آیه)، آغاز فرآیند با شبکه‌سازی مفاهیم بدون پشتوانه خوانش کل نگر، به افزایش بار شناختی^۱ و سردرگمی روش‌شناختی منجر می‌گردد. این امر ناشی از دو مکانیزم آسیب‌زا است:

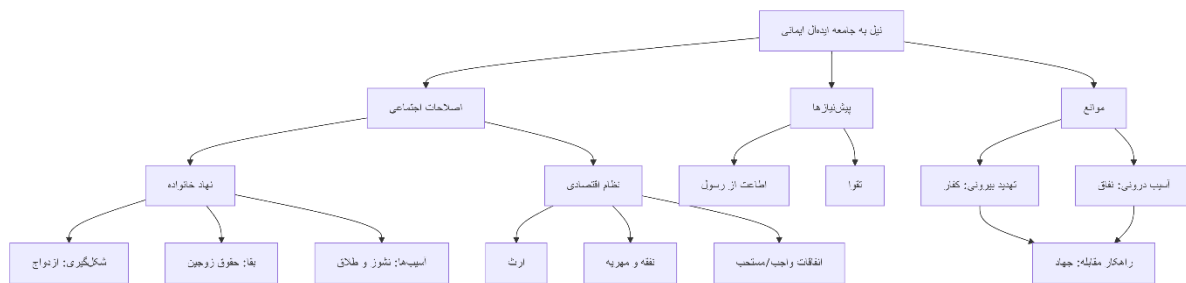
۱. انباشت داده‌های تحلیلی: موضوع‌نویسی و گزاره‌نویسی آیه‌به‌آیه (به‌عنوان پیش‌نیاز شبکه‌سازی)، با تولید انبوهی از داده‌های جزئی (مثلاً ۲۰۰+ گزاره در سوره نساء)، «نخ تسبیح ارتباطات کلان» را قطع می‌کند. ذهن مفسر در حجمی از مصادیق پراکنده (نظیر تفصیل احکام ارث در آیات ۷-۱۲) غرق شده، ظرفیت کشف پیوندهای ساختاری کلیدی (مانند نسبت «اقتصاد» با «جامعه ایمانی») را از دست می‌دهد.

۲. انتخاب واژگان کلیدی صرفاً بر اساس معیارهای کمی (مثلاً تکرار ۱۲ باره «یرث» در نساء) بدون اتکا به نقشه کلان، به تحریف وزن ساختاری مفاهیم می‌انجامد. برای نمونه، با وجود تکرار کمتر «جهاد» (۶ بار)، این مفهوم به‌دلیل جایگاه راهبردی در ساختار سوره (راهکار مقابله با موانع)، از مرکزیت بالاتری برخوردار است.

به عنوان مثال سوره نساء (۱۷۶ آیه) با اشتغال بر موضوعات متنوع نظیر خانواده و برخی احکام حقوقی آن، آفرینش انسان، برخی مباحث اقتصادی اسلام، ایمان به وحی و نبوت، برخی مسائل اهل کتاب، نفاق و گونه‌های آن در جامعه، پاره‌ای از احکام جهاد، احکام مرتبط با ارث و ازدواج و نیز نیم‌نگاهی به فرهنگ اعراب در دوران جاهلیت به‌ویژه باورها و رفتارهای آنان درباره ازدواج، ارث و زنان (انصاری، ۱۳۹۸ش، ج ۹، ص ۲۹۶) سبب شده تا حتی برخی مفسران ساختارگرا بر بی‌ارتباطی پاره‌ای از آیات با یکدیگر دهند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۴: ۳۵۹ ذیل سیاق آیه ۴۳ و نیز طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ۳۸۷). حال آنکه تحلیل‌های ساختاری از سوره گواه آن است که «سوره در صدد اصلاحات اجتماعی برای نیل به جامعه ایده‌آل ایمانی است. در این راستا محوریت اصلاحات بر دو حوزه خانواده و اقتصاد قرار دارد. در زمینه اقتصاد بر ارث، نفقه، مهریه و حتی انفاقهای واجب و مستحب در جامعه تاکید داشته و در زمینه خانواده نیز مراحل شکل‌گیری، بقا و مواجهه با آسیب‌ها را بررسی می‌کند. نیل به جامعه ایده‌آل اسلامی لزوماً از طریق اطاعت از رسول و گردن نهادن به مقام مرجعیت ایشان در احکام و پایبندی به تقوا میسر است. جامعه با آسیبی درونی به عنوان نفاق و تهدیدی بیرونی با نا کفار مواجه است که برای مقابله

۱. Increased Cognitive Load

با آنان باید به جهاد اقدام کند در غیر اینصورت خود به وادی نفاق دچار می‌شود» (رئیزی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۹).
ترسیم نقشه جامع سوره به صورت ذیل است:



نمودار شماره ۲: شبکه مفهومی سلسله مراتبی سوره نساء براساس خوانش کل گرا

ترسیم پیشاتحلیلی نقشه ذهنی با ارائه چارچوبی سلسله‌مراتبی («نیل به جامعه ایمانی ← اصلاحات اجتماعی/موانع ← مصادیق عملیاتی»)، دو دستاورد محوری دارد: ۱. جهت‌دهی هدفمند به جزئیات: قرارگیری گزاره‌های استخراج‌شده از هر آیه در سلول‌های ازپیش‌تعریف‌شده (مثلاً تحلیل آیه ۳۴ ذیل «آسیب‌های خانواده: نشوز»). ۲. تعمیق شبکه مفهومی: انطباق داده‌های خرد با سازه کلان (مثلاً کشف نسبت «نفقه» با «استحکام نظام اقتصادی» در راستای جامعه ایمانی)، که وحدت سیستماتیک سوره را آشکار می‌سازد. جدول ذیل نیز نمونه‌ای مقایسه‌ای از تمایز اولویت بخشی به رویکرد کل گرا و یا شبکه مفاهیم در سوره‌های قرآن ارائه می‌کند:

مؤلفه	رویکرد جزءنگر (شبکه‌سازی اولیه)	رویکرد کل‌نگر (نقشه ذهنی اولیه)
گزاره‌نویسی آیه ۱۱	گزاره پراکنده درباره تفصیل ارث	گزاره متمرکز بر «توزیع ثروت در نظام اقتصادی»
واژگان کلیدی	«یرث» (۱۲ بار) ← انتخاب صرفاً کمی	«جهاد» (۶ بار) ← انتخاب با محاسبه وزن ساختاری
پیوند مفاهیم	ناتوانی در ارتباط «نفقه» (آیه ۳۴) و «انفاق» (آیه ۱۱۴)	کشف ارتباط ذیل «اقتصاد در جامعه ایمانی»
خروجی نهایی	مجموعه‌ای نامنسجم از مفاهیم	شبکه عمیق‌شده مبتنی بر غایت سوره

جدول ۱: قیاس اولویت بخشی میان رویکرد کل گرا و جزء نگر

این الگو با تبدیل سوره به «سیستم زنده» (Bertalanffy, 1968)، می‌تواند استاندارد نوین در روش‌شناسی اکتشاف ساختار قرآن ارائه می‌دهد.

۲-۱. روش دوم: سیاق بندی به مثابه الگوریتم تقسیم متن بر پایه روابط زبانی با محوریت قرائن لفظی و معنایی
جنبه‌های مختلف بحث سیاق بندی متناسب با غرض نوشتار یعنی روش‌های کشف ساختار به صورت ذیل تبیین می‌شود.

۱-۲-۱. تعریف سیاق

در مطالعات تفسیری قرآن، اصطلاح «سیاق» با تعاریف متنوعی همراه است که بر وجوه متفاوتی تأکید دارند. رویکرد جامع، سیاق را شامل کلیه قرائن لفظی (همچون پیوند واژگان در ساختار جمله) و حالی (مانند شرایط نزول) مؤثر در فهم متن می‌داند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۰). دیدگاه مبتنی بر وحدت نزول، سیاق را ناظر به رابطه ذاتی میان آیات نازل شده در یک مناسبت خاص تعریف می‌کند (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۳۹). از منظر ساختارگرایی، سیاق به عنوان ساختار کلی حاکم بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات یا آیات که بر معنا تأثیرگذار است، تلقی می‌شود (رجبی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۳). نگرش درون‌متنی، سیاق را قرینه‌ای متصل می‌داند که در تبیین معنا، تعیین مرجع ضمائر و کشف اهداف آیات نقش محوری دارد (دروازه، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۸). در مقابل، رویکرد محدودگرا آن را صرفاً به قرائن متصل لفظی مشروط به «وحدت صدور» و «وحدت موضوعی» تقلیل می‌دهد (بابایی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۲۸۰). نگاه ادبی نیز سیاق را حاصل نظم و چینش خاص کلمات برای ایجاد لایه‌های معنایی فراتر از ظاهر الفاظ برمی‌شمارد (خامه‌گر، ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۹). با وجود این طیف دیدگاه‌ها، مراد از «سیاق» در این نوشتار، مجموعه آیاتی است که در محدوده یک سوره، دارای پیوستگی لفظی و معنایی روشن برای خواننده می‌باشند. این تعریف بر انسجام درون‌سوره‌ای و قابلیت ادراک بی‌واسطه توسط مخاطب تأکید دارد.

۲-۲-۱. تبارشناسی دووجهی: پیوند سنت تفسیری و زبان‌شناسی نوین

روش سیاق‌بندی به عنوان یک سازوکار تحلیلی، همزمان ریشه در تجربه مفسران کلاسیک مسلمان دارد که به شکل عملی از دسته‌بندی آیات بهره می‌بردند، و هم در نظریه‌های انسجام متن در زبان‌شناسی مدرن. این دو خاستگاه به ظاهر متمایز، در اصل بر «وحدت انسجامی متن قرآن» تأکید مشترک دارند.

۱-۲-۲-۱. خاستگاه تفسیری

تاریخ تفسیر قرآن گواه بهره‌گیری گسترده‌ی مفسران از روش دسته‌بندی آیات است؛ از بقاعی در نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور با محوریت تناسب آیات، ابن عاشور در التحرير و التنوير با تأکید بر نظم قرآن، تا علامه طباطبایی در المیزان با تحلیل روابط درون‌سوره‌ای. این رویکرد در آثار مفسران متأخری چون شحاته (اهداف کل سوره و مقاصدها فی القرآن الکریم)، حجتی و بی‌آزار شیرازی (تفسیر کاشف)، مدرسی (من هدی القرآن)، زحیلی (تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج) و بستانی (التفسیر البنائی) نیز تداوم یافته است. این سنت دیرپا، مبین تکوین تدریجی روش سیاق‌بندی در بستر تفسیر اسلامی است.

۱-۲-۲-۲. خاستگاه زبان‌شناختی

در چارچوب دانش نوین، سیاق‌بندی بر نظریه‌ی انسجام متن استوار است که نخستین‌بار توسط هلیدی و حسن صورتبندی شد: «متن شبکه‌ای از روابط لفظی-معنایی است که با ابزارهای انسجام‌بخش پیوند می‌یابد» (Halliday & Hasan, 1976, p. 4). کاربرد این چارچوب در قرآن‌پژوهی - چنانکه کواپرز تصریح می‌کند «قرآن با بهره‌گیری از ابزارهای انسجام‌بخش، شبکه‌ای چندلایه از معانی را می‌آفریند که تنها با مطالعه نظام‌مند روابط لفظی-معنایی قابل کشف است» (Cuypers, 2009, p. 67). این نگاه، پشتوانه‌ی نظری روش‌مند برای ایده‌ای است که مفسران پیشین به‌شکل تجربی به کار می‌بستند.

۱-۲-۳. واکاوی اصطلاحات و مواضع

در مطالعات قرآنی، تعدد اصطلاحات برای اشاره به دسته‌های آیات فراتر از عنوان «سیاق» مشهود است. یک رویکرد توصیفی مبتنی بر استعاره‌های تصویری، اصطلاحاتی چون «لحمه»، «موج»، «مقطع»، «شوط»، «جوله»، «خط»، «شطر»، «حلقه»، «فقره»، «درس» و «مشهد» را با توجه به طول و ویژگی‌های دسته‌های آیات پیشنهاد می‌دهد (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۷۱۱؛ ج ۲، ص ۱۰۲۲؛ ج ۱، ص ۱۷۹؛ ج ۳، ص ۱۶۵۰؛ ج ۶، ص ۳۲۵۶؛ ج ۴، ص ۲۴۸۶؛ ج ۵، ص ۲۷۵۵؛ ج ۴، ص ۲۱۲۲؛ ج ۵، ص ۲۷۸۳؛ ج ۵، ص ۳۰۲۶؛ ج ۱، ص ۶۴؛ ج ۵، ص ۲۹۸۳؛ ج ۵، ص ۲۹۹۱؛ ج ۵، ص ۲۵۸۴؛ ج ۵، ص ۲۷۸۳؛ ج ۵، ص ۲۹۹۲). در مقابل، یک رویکرد تقسیم‌بندی موضوعی ساختاریافته، اصطلاحاتی مانند «قسم»، «مقطع» و «فقره» را به کار می‌برد (حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۱). اگرچه مفسران کلاسیک از واژگان متفاوتی استفاده کرده‌اند، همگی به شکل تلویحی بر اصل وحدت انسجامی متن تأکید داشته‌اند. این مفهوم امروزه



در چارچوب زبان‌شناسی پیکره‌ای^۱ و با ابزارهایی مانند تحلیل هم‌رخدادی قابل سنجش است (McEnery & Hardie, 2011, p. 89).

۱-۲-۴. عملیاتی سازی روش

اگر خواننده در مطالعه اولیه سوره به پیوستگی خطی آیات پی بَرَد، می‌تواند به درکی از ساختار سوره دست یابد و در صورتی که خواننده در خوانش سوره با نقاط گسست روبه‌رو شده و نتواند اتصال آیات را پی‌گیری نماید، روش سیاق بندی بنا بر اضطرار خود را نشان خواهد داد. در بخش ذیل تلاش می‌شود گام‌های کشف ساختار سوره از طریق روش سیاق‌بندی به صورت مختصر ارائه شود.

۱-۲-۴-۱. گام اول: تشخیص نقاط گسست و تعیین مرز سیاق‌ها

نقاط گسست، مواضع نقص درک مخاطب در ارتباط یابی دقیق آیات مجاور خواهد بود و فاصله‌ی بین دو نقطه‌ی گسست، مرز یک سیاق است. به عبارتی سیاق‌بندی بر دو اصل استوار است: الف) انسجام درون‌سیاقی یعنی پیوستگی لفظی و معنایی بین آیات یک سیاق. ب) گسست بین‌سیاقی به معنای وجود نقاط قطع ارتباط ادراکی بین آیات مجاور. در این راستا، شناخت انواع پیوستگی لازم می‌نماید. از جمله «ادوات پیوستگی ادبی» میان آیات می‌توان به «اسماء و حروف ربط دهنده» همچون گروهی از ادوات استفهام، اذ، اذا، ألا، إله، أم متصله، أما تفصیلیه، إله عاطفه، أن تفسیریه، أو عاطفه، بل اضراییه ابطالیه، بلی، ثم، حتی، فاء، کلاً، لکن، لو، لولا، ضمائر غائب و واو، «ساختارهای نحوی» همچون مبتدا و خبر، فعل و فاعل، فعل و انواع مفعول‌ها، ظرف و مظروف، حال و ذوالحال، صفت و موصوف، تأکید، عطف بیان، بدل و مبدل منه، استثناء، منادا و جواب ندا، اسم اشاره، اشتغال، جواب شرط، جواب فعل امر و جواب قسم و نهایتاً «عوامل پیوستگی اسلوبی» مانند تکرار یک اسلوب در آغاز، پایان و میانه آیات، تکرار کامل آیه‌ای به روش ترجیع‌بند، تکرار واژه پایانی آیه در ابتدای آیه بعد، تکرار فواصل آیات و نهایتاً تکرار یک اسلوب بیانی مانند یک ساختار نحوی، اسلوب ندا و اسلوب قسم اشاره نمود. همچنین در باب «عوامل پیوستگی معنایی» می‌توان خطوط ارتباطی را میان آیات مجاور ردیابی نمود که در آن‌ها از صنایعی چون تمثیل، مصداق، تعلیل، تبیین، تفصیل، تقیید، تخصیص، تعمیم، تضاد، تنظیر، تفریع، استطراد، حسن تخلص، حسن مطلب، مراعات النظیر و لف و نشر بهره‌برده شده و یا به «ساختارهای معنایی» نظیر سؤال و جواب، مقدمه و ذی‌المقدمه، دعا و استجاب، شبهه و پاسخ، مدعا و دلایل، صحنه‌های داستان، مصادیق عنوانی کلی، انواع جزایهای یک گروه،

۱. Corpus Linguistics

فروع مختلف یک حکم فقهی، وظایف مختلف یک فرد یا گروه، مراحل وقوع یک حادثه، تقابل و تضاد ارجاع داد (خامه‌گر، ۱۳۹۶ش، صص ۱۲۳-۲۳۸). برخی از این ربط دهنده‌ها به صورت مشروط جزء ادات اتصالیه به حساب می‌آیند. بدین معنا که این ادوات به صورت مطلق رابط نبوده و گاه در نقش منقطع ظاهر می‌شوند؛ مانند ادات استفهام که ابتدائاً نشانه انقطاع کلام به حساب آمده، اما در این مقال در زمره حروف ربط دهنده شمرده شده‌اند. نتیجه آنکه در بررسی‌های سوره‌ای و در مواجهه با این ادوات نباید به محض رؤیت، حکم اتصال آیات را صادر نمود؛ بلکه لازم است به جایگاه نحوی آن ادوات نیز توجه و رابطه با ماقبل را مجدداً بازبینی نمود. چه آنکه گاه اقتضای اولیه حرفی انقطاع بوده، اما در سیاق سخن با ماقبل اتصال داشته و بالعکس. مثالی دیگر از این حالت «ف» استیناف و تفریع بوده که استیناف ابتدایه ساکن بر شروع کلام جدید دلالت دارد، اما به محض رؤیت آیه آغاز شونده با آن نمی‌توان رأی به شروع سیاق جدید داد و ممکن است سایر ادله همچون اسلوب، آیه را در زمره آیات پیشین قرار دهد (به عنوان مثال بنگرید به عبس: ۲۴) و نیز تفریع اگرچه به معنای نتیجه‌گیری از آیات پیشین است، اما ممکن است رابط میان دو گفتار و انقطاع گر میان دو آیه مجاور به شمار آید (به عنوان مثال بنگرید به غاشیه: ۱-۲۶). نکته حائز اهمیت آنکه باتوجه به غرض سیاق‌بندی که دسته‌بندی آیات متحدالموضوع در یک گروه بوده، در صورت عدم هم‌راستایی پیوستگی‌های لفظی و معنایی در حکم به اتصال و انقطاع، اولویت با معنا بوده و نه لفظ. بدین ترتیب می‌توان به حل چالش‌های این حوزه همت گماشت.

۱-۲-۴-۲. گام دوم: تحلیل روابط بین سیاقی

پس از تعیین نقطه گسست آغازین، خواننده با تداوم مطالعه تا شناسایی گسست بعدی، مرزهای سیاق دوم را مشخص می‌کند. ارتباط این سیاق جدید با بخش پیشین، دو الگوی متمایز دارد: الف) اتصال خطی: پیوند مستقیم با آخرین آیه سیاق قبل (مانند ارتباط سیاق ۱: آیات ۱-۴ (حمد و ثنای الهی) با سیاق ۲: آیات ۵-۷ (درخواست هدایت) در سوره حمد که با عبارت «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» به «اهْدِنَا الصِّرَاطَ» متصل می‌شود).

ب) اتصال کل‌نگر: پیوند معنایی با کل محتوای سیاق پیشین (چنان‌که در سوره انفطار، سیاق ۱: آیات ۱-۵ (توصیف فروپاشی کیهان در قیامت) با سیاق ۲: آیات ۶-۱۹ (پرسش از مسئولیت انسان) نه از طریق آخرین آیه، بلکه در چارچوب کلی «غفلت انسان از نعمت‌ها و حساب الهی و تذکر بدان» مرتبط می‌گردد).

۱-۲-۴-۳. گام سوم: ترسیم ساختار سوره

فرآیند سیاق‌بندی با تکرار نظام‌مند شناسایی گسست‌ها و تعیین مرزها تا پایان سوره، ساختاری سلسله‌مراتبی از سیاق‌های به هم پیوسته پدید می‌آورد. براین‌دگیری میان محتوای این سیاق‌ها رهنمون‌کننده به غرض هدایتی جامع

است. یکی از الگوهای تحلیل سیاقی آن است که برای سیاق‌ها، «نقش کارکردی» شامل تمهید (آماده‌سازی مقدمات بحث)، توسعه (بسط ابعاد موضوعی)، نتیجه (جمع‌بندی نهایی) قائل شد. مواضع سه گانه فوق (سیاق‌های تمهید، توسعه، نتیجه) در ساختار سوره می‌تواند متفاوت باشد. به عنوان مثال آیات سوره تکویر در قالب سه سیاق ذیل قابل دسته بندی است:

نقش ساختاری	محوریت محتوا	آیات	سیاق
تمهید: ایجاد بحران فکری	نشانه‌های قیامت	۱۴-۱	۱
توسعه: تحلیل علل انحراف	روان‌شناسی تکذیب	۲۵-۱۵	۲
نتیجه: ارائه نکته نهایی	وحيانی بودن قرآن	۲۹-۲۶	۳

جدول ۲: سیاق بندی سوره تکویر

سوره با توصیف هول‌های قیامت به مثابه ابزاری برای اثبات معاد آغاز، سپس به توصیف هول‌های هنگام وقوع آن منتقل شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۱۲۴). یعنی سیاق نخست به عنوان تمهیدی برای اثبات معاد عمل کرده و سیاق دوم توسعه ای است. نهایتاً سیاق سوم (آیات ۲۶-۲۹) به عنوان نتیجه‌گیری، با تأکید بر الهی بودن قرآن (همان)، غرض نهایی سوره را تحقق می‌بخشد. با توجه به این ساختار می‌توان یکی از اغراض هدایتی سوره را اثبات حقانیت قرآن از رهگذر توصیف نشانه‌های عظیم قیامت و تحلیل انگیزه‌های تکذیب‌گران دانست.

۱-۳. روش سوم: کشف شبکه مفاهیم و موضوعات

این روش ریشه در نظریه‌های شبکه‌های معنایی^۱ دارد که بر اساس آن، «معنا نه در واژگان منفرد، بلکه در روابط پویای بین مفاهیم و چارچوب‌های ذهنی شکل می‌گیرد» (Evans & Green, 2006, p. 157). این رویکرد در قرآن‌پژوهی معاصر، با الهام از مطالعاتی مانند تحلیل گفتمان انتقادی و نظریه سیستم‌های پیچیده، به عنوان روشی برای ترسیم هندسه معنایی سوره توسعه‌یافته است (Cuypers, 2015, p. 89).

۱. Semantic Networks

چارچوب نظری این بحث ریشه در نظریه میدان‌های معنایی و نظریه گراف معنایی دارد. بر اساس نظریه میدان‌های معنایی، مفاهیم قرآنی در قالب خوشه‌های موضوعی^۱ سازمان‌دهی می‌شوند که از طریق روابطی چون هم‌نشینی^۲ و جانشینی^۳ به هم پیوند می‌خورند (Cruse, 2004, p. 112). نظریه گراف معنایی با استفاده از الگوریتم‌های تحلیل شبکه، وزن و جهت روابط بین مفاهیم را کمی‌سازی می‌کند (Baron, 2020, p. 34). به‌عنوان مثال عبدالله شحاته (۲۰۰۳) در کتاب «اهداف کل سوره» نشان می‌دهد که سوره مریم حول دو گراف اصلی «معجزه تولد» و «آزمایش ایمان» ساختار یافته است.

از حیث روش‌شناختی نیز بر پایه زبان‌شناسی پیکره‌ای^۴ قرار دارد که در آن ابزارهایی مانند نرم‌افزار AntConc با تحلیل فراوانی واژگان و هم‌رخدادی‌ها، الگوهای مفهومی را آشکار می‌کنند (Anthony, 2022). نظر به آنکه هر سوره مشتمل بر موضوعات و مفاهیم گوناگونی است که بنا بر انسجام ساختاری دارای پیوند معنایی با یکدیگر هستند، هدف این روش، کشف نظام ارتباطی میان محورهای کلان سوره از طریق واکاوی روابط ساختاری آن‌هاست. این در حالی است که در سیاق بندی، کشف ساختار ابتدائاً از طریق توجه به روابط خطی از آیات آغازین به‌سوی آیات پایانی بود. از این‌رو اگرچه این دو روش لزوماً متباین نیستند، اما می‌توان مراحل متفاوتی برای آنان در نظر گرفت. اساس در سیاق بندی بر خوانش آیات و کشف تناسب و در نتیجه نقاط گسست لفظ و معنا بوده، حال آنکه در روش محورهای موضوعی تمرکز اصلی بر نگاشت موضوعات سوره و کشف کلان موضوعات در راستای ارتباط یابی میان آنان است. به عبارتی درحالی‌که سیاق بندی بر روابط خطی بین آیات متمرکز است، کشف شبکه مفاهیم به روابط غیرخطی در قالب سه سطح می‌پردازد: یک. سطح افقی: ارتباط مفاهیم هم‌جوار (مانند پیوند «ایمان» و «عمل صالح» در سوره بقره). دو. سطح عمودی: ارتباط مفاهیم پراکنده در طول سوره (مانند تکرار «نور» در سوره نور). سه. سطح شبکه‌ای: تعامل چند جهتی مفاهیم (مانند نقش «حکمت الهی»

۱. Thematic Clusters

۲. Syntagmatic

۳. Paradigmatic

۴. Corpus Linguistics

۵. Collocations



به‌عنوان گره مرکزی در سوره یوسف). مراحل پیاده‌سازی این روش به سبکی کاربردی در سوره‌های قرآن به‌صورت ذیل پیشنهاد می‌شود.

۱-۳-۱. موضوع نویسی و گزاره نویسی

موضوع‌نویسی و گزاره‌نویسی به‌عنوان دو سازوکار تحلیل متن، در چارچوب زبان‌شناسی متن^۱ و تحلیل گفتمان^۲، ابزارهایی کلیدی برای استخراج نظام‌مند محورهای موضوعی سوره‌های قرآن محسوب می‌شوند. این فرایندها با تکیه بر روابط همنشینی (که بر پایه نظریه سوسور (۱۹۱۶)، به ارتباط خطی و زنجیره‌ای واحدهای زبانی در متن اشاره دارد (Saussure, 1916, p.89)) پیوندی ناگسستنی با سیاق‌بندی دارند. گزاره‌نویسی، به‌طور خاص، متضمن ثبت پیام‌های برآمده از هم‌بستگی متنی است که از طریق تحلیل الگوهای همابندی واژگان در سطح جمله و فراجمله حاصل می‌شود (Sinclair, 1991, p. 45). از منظر معناشناسی چارچوبی، همنشینی واژگان نه تنها به ایجاد انسجام سطحی، بلکه به شکل‌گیری چارچوب‌های معنایی منجر می‌شود که بازتابی از شبکه مفهومی سوره است (Fillmore, 1982, p. 123). این فرایند با تمرکز بر سطوح مختلف تحلیل متن (حروف، واژگان، عبارات، جملات، و سیاق‌ها)، امکان نگاشت سلسله مراتب موضوعی را فراهم می‌کند. برای نمونه، در سطح واژگانی، تحلیل هم‌نشین‌های معنادار یک کلمه (مثلاً «هدایت» در سوره بقره)، به شناسایی خوشه‌های مفهومی و تعیین وزن موضوعی آن در ساختار سوره کمک می‌کند (McEnergy & Hardie, 2011, p. 78).

کاربست این دو روش در سه لایه تحلیل (آیه، سیاق، سوره)، نه تنها به بازسازی گفتمان کلان قرآن می‌انجامد، بلکه با تقویت سواد چندلایه‌ای خواننده، امکان عبور از تفسیرهای اتمیستی به سمت خوانش‌های نظام‌مند را فراهم می‌آورد. این امر با نظریه پردازش عمیق متن در روانشناسی زبان همسوست، که بر ضرورت ادغام سطوح خرد و کلان در فهم متن تأکید دارد (Kintsch, 1998, p.56).

ذیل تتبعات آیه محور می‌توان گزاره نویسی حروف محور (بر مبنای نظم آهنگ سخن)، واژه محور (ریشه‌ای، تصریفی، موقعیت سنجی واژه در آیه و...)، عبارت محور (دال بر هم‌نشینی واژگان پیش از تشکیل جمله)، جمله محور، ترکیبی جملات و نهایتاً کلیت آیه را انجام داد. همچنین موضوع نویسی در این سطح می‌تواند به‌صورت های جزئی-کلی و نیز تصریحی-ضمنی انجام شود. در تتبعات سیاق محور نگاشت گزاره‌های میان آیه‌ای (روابط

۱. Text Linguistics

۲. Discourse Analysis

میان آیات مجاور)، درون سیاقی (تمامی آیات درون سیاق) و نیز میان سیاقی (ارتباط میان مجموعه دو سیاق مجاور) ممکن است. در تدوین موضوع نویسی سیاق محور در قالب‌های پیش گفته لازم است به روابط طولی و عرضی موضوعات آیات دقت شود. در مرحله نهایی و تتبعات سوره محور گزاره‌های ساختار محور (بیان روابط میان مفاهیم و موضوعات در کل سوره) و گزاره‌های غرض محور (بیان فلسفه چینش‌ها و روابط در ساختار) خود را نشان می‌دهند. همچنین تجمیع مهم‌ترین عناوین سیاق‌ها و توجه به اصلی فرعی بودن موضوعات نسبت به یکدیگر جهت تدوین موضوع نویسی در این سطح لازم می‌آید. در لایه دوم، منابع فرانس هم چون روایات و تاریخ می‌توانند منبعی برای نگاشت گزاره‌های بینامتنی با سوره به شمار آیند.

۱-۳-۲. استخراج محورهای موضوعی

در این مرحله باید با تشکیل جداول کمیت سنج حول موضوع نویسی‌های پیشین، مفاهیم برخوردار از بیشترین کمیت به عنوان محورهای موضوعی انتخاب می‌شوند.

۱-۳-۳. کشف موضوع اصلی سوره

تعیین موضوع اصلی سوره، مستلزم تحلیل چندلایه مبتنی بر روش‌شناسی ترکیبی است که شامل مراحل زیر می‌شود:

۱. تحلیل سیاقی- زبانی از طریق بررسی قرائن لفظی -که در حقیقت به عنوان نشانگرهای گفتمانی عمل می‌کنند- و قرائن معنایی برای کشف چارچوب مفهومی غالب.

۲. تحلیل آماری- محتوا محور؛ در این بخش اقدام ذیل جهت تحلیل کمی بر پایه محتوا قابل اجرا است. یک، کشف محورهای موضوعی بر پایه بسامدسنجی مفاهیم و اولویت‌بخشی میان آنان از طریق تحلیل متن؛ دو، تعیین فراوانی وزنی که در آن صرفاً به تکرار واژگان نمی‌پردازد؛ بلکه سنجش تراکم مفهومی بر اساس همبستگی‌های معنایی را لحاظ می‌کند. سه، موضوع‌یابی نظام‌مند به وسیله استفاده از ابزارهای پیکره‌ای مانند نرم‌افزار (AntConc) برای شناسایی خوشه‌های واژگانی^۱ با بیشترین پراکندگی در سوره.

۳. معناشناسی چارچوبی^۲؛ در این رویکرد هر سوره به مثابه یک چارچوب معنایی در نظر گرفته می‌شود که شامل عوامل مانند فاعل/ مفعول در داستان‌های قرآنی، صحنه بافتار تاریخی یا تمثیلی و نهایتاً هدف یعنی همان پیام هدایتی است.

۱. Lexical Clusters

۲. Frame Semantics



۴. تحلیل کاربردشناختی؛ بررسی نقش گفتمانی آیات کلیدی (مانند آیات افتتاحیه/ختامیه) در القای هدف اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵. الگوی ارتباط سلسله‌مراتبی؛ موضوع اصلی ممکن است در رأس یک هرم معنایی قرار گیرد که زیرمجموعه‌های آن، محورهای فرعی را تشکیل می‌دهند.

با چنین تحلیل روش شناختی می‌توان نتیجه گرفت که موضوع اصلی نه لزوماً پرتکرارترین مفهوم، بلکه مفهوم شبکه‌ساز است که سایر مفاهیم را تحت سیطره دارد، به عبارتی دارای وابستگی سلسله‌مراتبی است و نیز با مفاهیم سوره‌های دیگر در تعامل است یعنی دارای ظرفیت بینامتنی است.

۱-۳-۴. کشف شبکه ارتباطی محورهای موضوعی

آخرین مرحله که در حقیقت دست‌یابی به ساختار حجمی سوره را در پی دارد، از طریق تحلیل روابط میان محورهای موضوعی و البته سنجش ارتباط آنان با موضوع اصلی انجام می‌شود. روابط درهم‌تنیده‌ای که در لایه‌های آشکار و نهان میان مفاهیم و موضوعات سوره وجود داشته و افراد به فراخور پیش دانسته‌ها، دقت در تحلیل و نیز پایبندی به قواعد می‌توانند به سطوحی از آن شبکه دست‌یافته و بیانی از ساختار سوره ارائه کنند که این خود نشانه‌ای از ساختارهای چندلایه معنایی در سوره است.

خروجی این تحلیل، مدلسازی ساختاری پویا است که با درنظرگرفتن توان تفسیری خواننده و پایبندی به پروتکل‌های روش‌شناختی، بازتابی از سلسله مراتب موضوعی سوره ارائه می‌دهد.

۱-۴. روش چهارم: کاربرست نشانه‌های متنی درون‌سوره‌ای

روش کاربرست نشانه‌های متنی درون‌سوره‌ای، بر پایه نشانه‌شناسی متن‌محور^۱ و زبان‌شناسی نقش‌گرا^۲ استوار است که نشانه‌های زبانی را به مثابه «کلیدهای رمزگشایی ساختار» در نظر می‌گیرد (Chandler, 2007, p. 45). این رویکرد با الهام از مطالعاتی چون تحلیل گفتمان قرآنی (Abdul-Raof, 2001) و سبک‌شناسی تطبیقی (Cuyppers, 2015)، بر شناسایی نقاط کانونی^۳ متن، مانند آیات حاوی اسماء الهی، تکرارهای هدفمند واژگان، و الگوهای آوایی متمایز تمرکز دارد. به‌عنوان نمونه، میشل کوایپرز (۲۰۱۵) نشان می‌دهد که تکرار سوگندهای متوالی در سوره

۱. Textual Semiotics

۲. Functional Linguistics

۳. Focal Points

صافات، نه تنها ریتمی مفهومی ایجاد می‌کند، بلکه به‌عنوان «نشانه‌های ساختاری» مرزهای سیاق‌ها را مشخص می‌نماید (Cuypers, 2015, p. 112). از سویی، ابزارهای زبان‌شناسی پیکره‌ای^۱ مانند «قرآنیک عربی کورپوس» (Dukes, 2020)، امکان تحلیل کمی این نشانه‌ها را فراهم می‌کنند، به‌طوری‌که پژوهش‌ها نشان می‌دهند ۶۸ درصد از سوره‌های قرآن از الگوهای تکرار حروفی (مانند «میم» در سوره مُلک) برای تقویت انسجام درونی بهره می‌برند (Bannister, 2014, p. 89). این روش، با تلفیق دانش سنتی (مانند تقسیم‌بندی‌های بقاعی در نظم الدرر) و روش‌های نوین، تفسیر ساختاری را از سطح توصیف به تحلیل الگوریتمی ارتقا می‌دهد و آن را به مثابه پلی بین کشف ذوقی و استنتاج نظام‌مند قرار می‌دهد.

ازاین رو پس از یافتن درکی اولیه از ساختمان سوره باید بتوان با گشودن دریچه‌هایی به روی ذهن، ساختار دریافتی را به نحوی دقیق‌تر کرد تا ویژگی‌هایی چون شاخص بودن نسبت به سایر سور و پرهیز از تحلیل‌های کلی در آن مراعات شود. اگرچه تمامی آیات، عبارات، کلمات و حروف سوره، عناصرمتمنی آن سوره و موضوع خواننده به حساب آمده که فرد با تدبیر در آن‌ها به فهمی از ساختار سوره دست پیدا می‌کند، پیشینه مطالعات قرآنی نشان می‌دهد که برخی نشانه‌های درون سوره به‌صورت ویژه‌تری مورد اهتمام قرآن‌پژوهان جهت دریافت مضامین و پیام‌های سوره بوده‌اند. با توجه به اینکه کاربرد موارد ذیل محدود به رویکرد ساختاری نبوده، باید اذعان داشت که این نشانه‌های متنی در نوشتار پیش‌رو به‌عنوان ابزارهایی در فهم بهتر ساختار سوره به کارگرفته شده‌اند تا از آن طریق بتوان به فهم دقیق‌تری از غرض هدایتی که ساختار عهده‌دار تأمین آن است، دست‌یافت.

۱-۴-۱. آیات کلیدی

از منظر زبان‌شناسی متن^۲، باور به وجود ساختار منسجم در سوره مستلزم آن است که هر آیه به مثابه یک «گره معناشناختی»^۳، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به شبکه مفهومی کلان ایفا کند. این دیدگاه مبتنی بر اصل همبستگی پویای متن است که طبق آن، حذف یا نادیده‌انگاری هر آیه منجر به نقصان در انسجام گفتمانی می‌گردد (Halliday & Hasan, 1976, p. 45; van Dijk, 1980, p. 112).

۱. Corpus Linguistics

۲. Text Linguistics

۳. Semantic Node



مطالعات تفسیرپژوهی تطبیقی نشان می‌دهد که برخی آیات به دلایلی چون موقعیت استراتژیک در چارچوب سوره (آیات کلیدی ابتدایی/انتهایی)، تراکم نشانه‌های زبانی نظیر تکرارهای واژگانی یا الگوهای بلاغی، کارکرد گفتمان‌ساز، از وزن ساختاری بالاتری برخوردارند (Abdul-Raof, 2001, p. 89; Izutsu, 1959, p. 67). این آیات به‌عنوان نقاط کانونی تفسیری، نقش محوری در بازسازی ساختار معنایی سوره ایفا می‌کنند. از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱-۴-۱-۱. آیه نخست

مطالعه سور حاکی از وجود جهت‌گیری محتوایی کل سوره در آیه نخست بوده، به‌نحوی که برخی مفسران نیز بدان اهتمام داشته‌اند؛ ازجمله می‌توان به سید قطب، علامه طباطبایی، حجتی و بی‌آزار شیرازی، بازرگان، جوادی، الهی زاده، حوی و محمد البهی اشاره نمود. یکی از ویژگی‌های قرآن از نظر علامه طباطبایی آن است که هدف ابتدای سوره، در انتهای سوره نیز اعلان می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۹، ص ۱۴۹). به عبارتی غرض را از باب براءت استهلال در ابتدا و به صورت حسن ختام در انتها می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۶، ص ۷۸). باید توجه داشت که مقصود از آیات ابتدایی و انتهایی لزوماً تک آیه‌ای در ابتدا و انتهای سوره نیست و می‌تواند چندآیه را دربرگیرد.

۱-۴-۱-۲. آیه پایانی

ازجمله تئوری‌های مطرح در باب موقعیت این آیه، جایگاه نتیجه‌گیری نسبت به مجموعه سوره است. انتظار می‌رود تفصیل بیان‌شده در گستره سوره از طریق این آیه، به مطالب کلیدی و محکّمات ابتدای سوره بازگشت کند. ازجمله مفسرانی که در تحلیل‌هایشان به این مهم توجه داشته‌اند، حوی و طباطبایی هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۵، ص ۱۵۳؛ حوی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۲۶۲).

۱-۴-۱-۳. آیات تکرارشونده

آیات تکراری به‌عنوان نشانگرهای ساختاری در قرآن، نقشی محوری در سازماندهی سوره‌ها ایفا می‌کنند. این آیات با ایجاد چهارچوب‌های تکراری، امکان تقسیم متن به واحدهای گفتمانی همگن را فراهم می‌سازند. بر اساس نظریه انسجام متن، آیات واقع‌شده میان دو تکرار، به مثابه یک سیاق فرعی، دربرگیرنده تفصیل موضوعی منسجمی هستند که در چارچوب الگوی حلقه‌های موازی قابل تحلیل است (Abdul-Raof, 2001, p. 134; Cuypers, 2009,).

89 p). این رویکرد با نظریه ساختار حلقه‌ای^۱ در قرآن پژوهی تطبیقی همسوست که بر تقارن و تکرار به عنوان ابزارهای شکل دهنده ساختار متن تأکید دارد (Robinson, 2003, p. 112).

۴-۱-۴. آیات مشتمل بر اسماء الله

این آیات در سوره‌های قرآن، به عنوان نشانگرهای متنی کلیدی و نقاط عطف معناشناختی، نقش تعیین کننده‌ای در کشف ساختار سوره‌ها ایفا می‌کنند (ابن برجان، ۱۹۸۳م، صص ۳۰-۵۰). این رویکرد که ریشه در سنت تفسیر عرفانی دارد، بر این فرض استوار است که اسماء الهی نه تنها به عنوان دال‌های زبانی، بلکه به مثابه «نقشه‌های مفهومی»، غایت هدایتی سوره را در قالب شبکه‌ای از تجلیات صفاتی بازتاب می‌دهند (بانو امین، ۲۰۰۵م، ج ۱، صص ۴۵-۶۰ و ج ۵، صص ۱۲۳-۱۴۰؛ جوادی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص ۲۳۴-۲۵۰ و ج ۷، صص ۸۹-۱۰۵). از منظر زبان‌شناسی متن، اسماء الله به عنوان «گره‌های انسجام‌بخش»، با ایجاد پیوندهای بینامتنی و تقویت انسجام گفتمانی، ساختار سوره را حول محور وحدت موضوعی سامان می‌بخشند (Halliday & Hasan, 1976, p. 89). نتیجه آنکه اسماء الهی فراتر از سطح زبانی هستند؛ آن‌ها ساختار معنایی سوره را حول محور صفات خدا شکل می‌دهند و گونه‌ای از خوانش سوره ارائه می‌دهند که مبنای آن اسماء الهی است.

مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که توزیع این اسماء در موقعیت‌های استراتژیک متن مانند طلعه سوره، فواصل آیات، و خاتمه، از الگوهای زبانی نظام‌مندی پیروی می‌کند که با کارکردهای بلاغی و اهداف هدایتی سوره همسوست (Cuypers, 2009, p. 156). برای نمونه، تکرار اسم «الرحمن» در فواصل سوره الرحمن (آیات ۱، ۳، ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۳، ...) نه تنها به ایجاد موسیقی واژگانی می‌انجامد، بلکه با تشکیل چارچوبی حلقه‌ای، مفاهیم رحمت الهی را در لایه‌های مختلف سوره بسط می‌دهد (Farrin, 2018, p. 92). تحلیل روشمند اسماء، امکان استخراج «ساختارهای نهفته» سوره‌ها را فراهم می‌کند و خواننده را به سمت کشف رابطه دیالکتیکی میان «ظاهر متن» و «ژرفای معنایی» رهنمون می‌شود (Zadeh, 2018, p. 23).

۴-۲. کلمات کلیدی

درک ساختار سوره‌های قرآن مستلزم تحلیل پیوستگی واژگانی به عنوان سنگ بنای شکل‌گیری متن است. از منظر زبان‌شناسی پیکره‌ای، واژگان نه تنها به مثابه واحدهای مستقل، بلکه به عنوان گره‌های شبکه معنایی^۲ عمل می‌کنند

۱. Concentric Structure

۲. Semantic Network Nodes



که از طریق روابط همنشینی و جانیشینی، لایه‌های چندگانه معنایی (سطح ظاهری، مصداقی، فرامتنی) را شکل می‌دهند (McEnery & Hardie, 2011, p. 89). در این چارچوب، واژگان کلیدی به دلیل برخورداری از تراکم معنایی و توزیع استراتژیک، نقش محوری در ساماندهی گفتمان کلان سوره ایفا می‌کنند (Sinclair, 1991, p. 112).

فرایند تحلیل در سه گام روش‌شناختی سامان می‌یابد:

۱. تعیین محورهای موضوعی: مبتنی بر ساختار اولیه دریافتی از روش‌های سه‌گانه نخست
۲. استخراج مفردات و مفاهیم مهم واژگان محوری: با استفاده از فنون موضوع‌نویسی و تحلیل آیات کلیدی.
۳. سنجش مرکزیت واژگانی: از طریق ترکیب تحلیل‌های کمی (مثل شمارش تکرار و همابندی) و کیفی (مثل بررسی نقش گفتمانی).

این رویکرد ترکیبی، امکان ترسیم مدل چندلایه معناشناختی را فراهم می‌کند که هم بازتاب‌دهنده نظام درون‌متنی است و هم با نظریه چهارچوب‌های معنایی در تبیین رابطه واژگان و بافتار همسوست (Fillmore, 1982, p. 124).

۱-۴-۳. اسلوب‌های خاص در بیان قرآن

تحلیل سبک‌شناختی قرآن، با تمرکز بر ابزارهای بیانی ویژه‌ای چون تکرار، قسم و خطابات به‌عنوان نشانگرهای درون‌متنی، نقش تعیین‌کننده‌ای در کشف ساختار سوره‌ها ایفا می‌کند. به باور شارل بالی، سبک‌شناسی بررسی نظام نشانه‌های بیانی است که زبان را برای انتقال اندیشه‌های خاص به کار می‌گیرد (Bally, 1951, p. 15). بالأخص آنکه عناصر متنی مذکور به‌صورت یک ویژگی تکرارشونده در سراسر قرآن مورد استفاده قرار گرفته و بدین جهت به‌عنوان سبکی در بیان قرآن قلمداد شده و مورد اهتمام مفسران پیشین نیز بوده‌اند.

۱-۴-۳-۱. تکرارهای لفظی و مفهومی

وقوع صنعت تکرار به شیوه‌های مختلفی همچون تکرار عین لفظ توسط کلمه، عبارت و یا تکرار اسلوبی در ابتدا، میانه یا انتهای آیات و یا تکرار یک معنا، مفهوم و مضمون در سوره تحقق یابد. از یک سو مضمون موکد می‌تواند بر پیامهای محوری سوره دلالت داشته باشد و از سوی دیگر چگونگی تکرار رهنمونگر به گسست یا پیوست آیات با همدیگر است. به عنوان مثال اگر یک اسلوب واحد در سراسر سوره تکرار شده باشد این امر نشانه گسستگی آیات و تشکیل گفتارهای مستقل در سوره خواهد بود و تکرار اسلوب در ابتدای آیات متوالی بر پیوست آنان دلالت دارد.

۱-۴-۳. قسم‌های قرآنی

با توجه به تأکیدی بودن ساختار سوگند، تأثیر آن بر پیام محوری سوره امری واضح است؛ زیرا در آن بر امر یا اموری تأکید شده که می‌توانند از محورهای موضوعی سوره به شمار روند. گاه محتوای قسم با فضای کلی سوره هماهنگ است و گاه تنها بر آیات هم‌جوار اشعار دارد.

۱-۴-۳. خطابات

خطابات قرآنی به گروه‌های خاص (رسول، مومنان، مردم) به‌عنوان نشانگرهای درون‌متنی، در کشف ساختار سوره‌ها نقش محوری ایفا می‌کنند (هریسی، ۱۳۷۷ش، ص ۳۳). این خطابات، گاه در طلیعه سوره (مانند تحریم: ۱)، میانه (حجرات: ۴) یا خاتمه (مائده: ۳)، با ایجاد الگوهای گفتمانی تکرارشونده، هم به تعیین سیاق‌ها کمک می‌کنند و هم پیوندی نظام‌مند بین محتوای سوره و مخاطبان آن برقرار می‌سازند (Abdul-Raof, 2001, p. 112). تحلیل خطاب آغاین با توجه به تئوری کلیدی بودن آیه نخست توجیه‌پذیر است. خطاب‌های میانی نیز با نظرداشت سایر قرائن معنایی می‌توانند نشانه‌ای از تشکیل سیاق جدید و یا اتصال آیات درون یک سیاق در صورت توالی خطابات در موضوع واحد باشد.

۱-۴-۴. نظم آهنگ سوره‌های قرآن

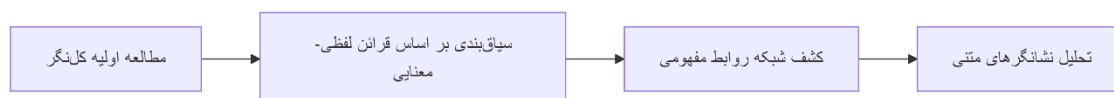
تحلیل نظم آهنگ^۱ یا هماهنگی آوایی - معنایی در قرآن، با بررسی تناسب بین صورت آوایی واژگان و دلالت‌های معنایی آن‌ها، یکی از ابزارهای کشف انسجام ساختاری سوره‌هاست. «می‌توان انسجام درونی قرآن کریم را به‌عنوان یکی از جلوه‌های تناسب لفظ و معنا دانست که گاه برگرفته از هم‌نشینی مجموعه آوایی واژگان است که در ایجاد سطوح معنایی مختلف و تصویرسازی‌های ذهنی برای مخاطب نقش اساسی بر عهده دارد و گاه از هم‌نشینی هدفمند واژگان و عبارات در کنار هم به‌منظور القای مفهوم خاصی به مخاطب صورت می‌گیرد» (اقبالی، ۱۳۹۹ش، ص ۲۱). اگرچه بحث آواشناسی با رویکرد ذکر شده امری وابسته به تفسیر ساختاری نیست، اما می‌توان از این مبحث در شناخت بهتر سیاق‌ها، ساختار و پیام‌های سوره بهره برد. برخی گونه‌های بهره‌وری از آواشناسی در ساختارگرایی عبارتند از دلالت نشانه شناختی ثبات موسیقایی سوره بر انسجام ساختار، تشخیص مرز سیاق‌ها با تغییر فواصل آیات به صورت گروهی، تشخیص استطرادها و تفاوت‌های رتبی با تغییر ضربتی فاصله یک آیه در میان آیات متشابه الفاصله. برای نمونه، تغییر ناگهانی ریتم در فواصل آیات متشابه (مانند سوره الرحمن)، نشانگر گذار به

۱. Phonosemantic Matching

سیاقی جدید یا تأکید بر مفهومی خاص است. این رویکرد که ذیل سبک‌شناسی قرآن جای می‌گیرد، درک دقیق‌تری از نظام سوره‌ها ارائه می‌دهد.

نتایج تحقیق

- ۱- کشف ساختار سوره‌های قرآن در رویکرد کل به جزء، مبتنی بر چهارچوبی نظام‌مند شامل چهار مرحله متوالی است: خوانش کل نگر سوره به عنوان پایه، تقسیم‌بندی مبتنی بر قرائن زبانی، نگاشت شبکه مفهومی و تحلیل نشانگرهای درون‌متنی. این سلسله مراتب، امکان بهره‌گیری از رهیافت جزء به کل را نیز بر اساس ظرفیت تفسیری خواننده و ویژگی‌های ذاتی سوره فراهم می‌کند.
- ۲- در مرحله خوانش کل نگر، خواننده با پیش‌فرض یکپارچگی شبکه‌ای سوره، به مطالعه کلی متن پرداخته و چارچوب هندسی اولیه را در ذهن شکل می‌دهد. این چارچوب، بستری برای جایگذاری دقیق جزئیات آیات در موقعیت‌های ساختاری متناسب فراهم می‌کند.
- ۳- سیاق‌بندی، راهکاری پویا برای رفع نقصان ادراکی در پیوند خطی آیات است. در این فرایند، دسته‌بندی آیات بر اساس الویت معنایی و پیوستگی لفظی انجام شده و تجمیع عناوین سیاق‌ها، نقشه راهی برای دستیابی به غایت هدایتی سوره ارائه می‌دهد.
- ۴- کشف شبکه مفاهیم و موضوعات، گویای ساختار حجمی است که برپایه ساختار خطی به دست می‌آید و برای نیل بدان از روش‌هایی چون کدگذاری گزاره‌ها در گزاره نویسی، موضوع نویسی، تعیین محورهای موضوعی، یافتن موضوع اصلی و ترابط میان آن‌ها و به عبارتی ترسیم روابط بینامتنی بهره گرفته می‌شود.
- ۵- مرحله نهایی، واکاوی الگوهای زبانی ویژه است و مواردی چون واحدهای واژگانی کلیدی، اسلوب‌های بیانی متمایز، هماهنگی آوایی-معنایی را در بر می‌گیرد. این نشانگرها، به عنوان نشانه‌های متنی، ساختار درونی سوره را بازتاب می‌دهند.



نمودار شماره ۳: تجمیع روش‌های کشف ساختار

سپاسگزاری: با تشکر از صندوق حمایت از پژوهشگران جوان دفتر ریاست جمهوری و بنیاد علم جهت حمایت از این پژوهش.

پیوست‌ها

عوامل ادبی رابط یا اتصال‌دهنده

عنوان	اسماء و حروف ربط دهنده	ساختارهای نحوی	عوامل اسلوبی	
	ادات استفهام (مشروط)	مبتدا و خبر	تکرار (حرف/ اسم / فعل/ عبارت) در آغاز آیات	
	اذ (مشروط)	فعل و فاعل		
	إذا (فجائیه و نه شرطیه)	فعل و مفعول به		
	ألا (عرض و تحضیض و نه تنبییه)	فعل و مفعول له	تکرار یک عبارت در پایان آیات	
		إلا (استثناء، اسمیه وصفیه، عاطفه)		فعل و مفعول مطلق
	أم (متصله و نه منقطعه)	فعل و مفعول فیه	تکرار یک کلمه در میانه آیات	
		أما (تفصیلیه و نه غیرتفصیلیه)		ظرف و مظروف
		أن (تفسیریه)		حال و ذوالحال
	أو (عاطفه)	صفت و موصوف	تکرار کامل آیه به روش ترجیع‌بند	
		تأکید		
		عطف بیان		
	ثمَّ حتی	بدل و مبدل منه	تکرار واژه پایانی آیه در ابتدای آیه بعد	
				استثناء
		ف (انواع ف بجز استینافیه-مشروط)		
	ألا (ردع و نه استفحیه)	منادا و جواب ندا	تکرار ساخت نحوی	
		اسم اشاره		
	لو شرطیه (مشروط)	اشتغال	تکرار اسلوب ندا	
		جواب شرط		
	لولا (عرض و تحضیض؛ مشروط؛ شرط و استفهام)	جواب فعل امر	تکرار اسلوب سوگند	
		جواب قسم		

جدول شماره یک پیوست: عوامل ادبی رابط یا اتصال‌دهنده

عنوان	رابطه دو آیه درون یک سیاق: رابطه آیات هم‌جوار	رابطه تمام آیات در یک سیاق: ساختارهای معنایی
عوامل پیوستگی معنایی	تمثیل	سؤال و جواب
	مصاداق	
	تعلیل	مقدمه و ذی المقدمه
	تبیین	دعا و استجابت
	تفصیل	شبهه و پاسخ‌های آن
	تقید	
	تخصیص	بیان مدعا و دلایل آن
	تعمیم	صحنه‌های یک داستان
	تضاد	مصادیق یک عنوان کلی
	تنظیر	
	تفریع	فروع مختلف یک حکم فقهی
	استطراد	وظایف مختلف یک فرد یا گروه
	حسن تخلص	انواع پاداش‌ها یا کیفرهای یک گروه
	حسن مطلب	
	مراعات‌النظیر	مراحل وقوع یک حادثه
	لف‌ونشر	تقابل و تضاد

جدول شماره دو پیوست: عوامل پیوستگی معنایی

کتاب‌نامه

- قرآن کریم؛ ترجمه انصاریان، حسین (۱۳۸۳ش)، قم: اسوه.
- ابن برجان، عبدالسلام (۱۹۸۳م)، *شرح اسماء الله الحسنی*، قاهره: دارالمعارف.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- اصلاحی، امین احسن (۲۰۲۲م)، *تدبر قرآن*، لاهور: انتشارات فاران.
- اقبال، مسعود (۱۳۹۹ش)، «تحلیلی بر معانی ضمنی برخی واژگان قرآن کریم با تکیه بر تجزیه بر آحاد واژگانی و بازتاب آن در ترجمه‌های معاصر»، *فصلنامه پژوهشهای قرآنی*، دوره ۲۵، صص ۱۱۱-۱۳۲.
- الهی‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۸ش)، *تدبر در قرآن*، مشهد: موسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره.
- انصاری، محمدعلی (۱۳۹۸ش)، *مشکات*، مشهد: بیان هدایت نور.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱ش)، *مکاتب تفسیری*، قم: سمت.
- بانوامین، نصرت بیگم (۲۰۰۵م)، *مخزن العرفان*، تهران: ام‌الکتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش)، *تسنیم*، قم: اسراء.
- حوی، سعید (۱۴۲۴ق)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دار السلام.
- خامه‌گر، محمد (۱۳۸۶ش)، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- خامه‌گر، محمد (۱۳۹۶ش)، *اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دروزه، محمدعزت (۱۳۸۳ش)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
- رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- رضایان، علی (۱۳۷۵ش)، *تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم*، تهران: سمت.
- رئسی، مرضیه (۱۴۰۳ش)، *تفسیر ساختاری سوره نساء: روش‌ها و دستاوردها* (رساله دکتری)، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- زورق، محمدحسن (۱۳۸۶ش)، *ارتباطات و آگاهی (مفاهیم، مبانی و روش‌ها)*، تهران: انتشارات دانشکده صدا و سیما.
- سیدقطب (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۲ش)، *کلیات سبک‌شناسی*، تهران: فردوس.
- صبوخی، علی (۱۴۰۰ش)، *تدبر در قرآن: حزب مفصل*، قم: تدبر در کلام وحی و سیره ائمه اطهار.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۶ق)، *دروس فی علم الأصول*، بی‌جا: مکتبه المدرسه.
- صفوی، کوروش (۱۳۸۲ش)، *معناشناسی کاربردی*، تهران: همشهری.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فراهی‌هندی، عبدالحمید (۱۳۸۸ق)، *دلائل النظام*، هند: المطبعة الحمیدیه.

معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵ق). *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 هاشم‌زاده (هریسی)، هاشم (۱۳۷۷ ش)، *شناخت سوره‌های قرآن*، تهران: مؤسسه فرهنگی نشر رامین.

Bibliography:

The Holy Quran.

- Abdul-Raof, Hussein. (2001). *Quranic Stylistics: A Linguistic Analysis*. Munich: Lincom Europa.
- Anṣārī, Muḥammad ‘Alī (2019). *Mishkāt*. Mashhad: Bayān-i Hidāyat-i Nūr. (In Persian)
- Anthony, L. (2022). *AntConc (Version 4.0) [Computer Software]*. Tokyo: Waseda University.
- Bābā’ī, ‘Alī Akbar (2002). *Interpretation offices*. Qom: SAMT. (In Persian)
- Bally, Charles. (1951). *Traité de stylistique française*. Paris: Klincksieck.
- Bannister, A. (2014). *An Oral-Formulaic Study of the Quran*, Leiden: Braille Publishing.
- Bānū Amīn, Nuṣrat Bīgum (2005). *Makhzan al- ‘Irfān*. Tehran: Umm al-Kitāb. (In Persian)
- Baron, D. (2020). *Semantic Network Analysis in Religious Texts*. Cambridge: CUP.
- Bertalanffy, L. (1968). *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: Braziller.
- Brown, Gillian and Yule, George (1989), *Discourse Analysis*, Britain: Cambridge University Press.
- Capra, F. (1996). *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Anchor Books.
- Chandler, D. (2007), *Semiotics: The Basics*, London & New York: Routledge.
- Cuypers, M. (2015), *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur’an*, Miami, USA: Convivium Press.
- Cuypers, Michel. (2009). *The Composition of the Quran*. Leiden: Brill.
- Darzah, Muḥammad ‘Izzat (2004). *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya. (In Arabic)
- ElahiZade, Mohammad Hosein (2019). *Tadabbur dar Qur’ān*. Mashhad: Mu’assasa-yi Farhangī-yi Tadabbur dar Qur’ān wa Sīra. (In Persian)
- Eqbali, Mas’ūd (2020). "Analysis of the Implications of Some of the Qur’anic Words with Reliance on “Componential Analysis” and its Reflection in Contemporary Translations", *Qur’anic Research Quarterly*, Vol. 25, pp. 111–132. (In Persian)
- Evans, V., & Green, M. (2006). *Cognitive Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fairclough, Norman (1995). *Critical Discourse Analysis*. London: Longman.
- Farāhī al-Hindī, ‘Abd al-Ḥamīd (1968). *Dalā’il al-Nizām*. India: al-Maṭba‘a al-Ḥamīdiyya. (In Arabic)
- Farrin, R. (2018). *Structure and Qur’anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence*. London: Routledge.
- Fillmore, Charles J. (1982). *Frame Semantics*. In *Linguistics in the Morning Calm*, edited by Linguistic Society of Korea, 111–137. Seoul: Hanshin.
- Halliday, M.A.K., and Ruqaiya Hasan. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Hāshimzādah (Harīsī), Hāshim (1998). *Understanding the Surahs of the Quran*. Tehran: Mu’assasa-yi Farhangī-yi Nashr-i Rāmīn. (In Persian)
- Ḥawwā, Sa’īd (2003). *Al-Asās fī al-Tafsīr*. Cairo: Dār al-Salām. (In Arabic)

- Hayles, N.K. (1990). *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir (1999). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. (In Arabic)
- Ibn Barjān, 'Abd al-Salām (1983). *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Cairo: Dār al-Ma'ārif. (In Arabic)
- Iṣlāḥī, Amīn Aḥsan (2022). *Tadabbur-i Qur'ān*. Lahore: Intishārāt-i Fārān. (In Persian)
- Izutsu, Toshihiko. (1959). *The Structure of the Ethical Terms in the Quran*. Tokyo: Keio University Press.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh (1999). *Tasnīm*. Qom: Isrā'. (In Persian)
- Kermani, N. (1999). *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*. Cambridge: Polity Press.
- Khamegar, Mohammad (2007). *Geometric structure of the Quranic surahs*. Tehran: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. (In Persian)
- Khamegar, Mohammad (2017). *Principles and rules of reasoning to discover the purpose of the surahs of the Quran*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang Islāmī. (In Persian)
- Kintsch, Walter. (1998). *Comprehension: A Paradigm for Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1994). *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- McEnery, Tony, and Andrew Hardie. (2011). *Corpus Linguistics: Method, Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meadows, D. (2008). *Thinking in Systems: A Primer*. London: Earthscan.
- Mir, Mustansir. (1993). *The sura as a unity: A twentieth century development in Qur'an exegesis, in Approaches to the Qur'an*, G.R Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (ed.), London: Routledge.
- Ra'īsī, Marziyya (2024). *Structural interpretation of Surah An-Nisa: Methods and achievements*. (Doctoral Dissertation). Tehran University, Faculty of Theology & Islamic Studies. (In Persian)
- Rajabī, Maḥmūd (2004). *Method of interpreting the Quran*. Qom: Research Institute of Seminary and University. (In Persian)
- Rezā'iyān, 'Alī (1996). *System analysis and design*. Tehran: SAMT. (In Persian)
- Robinson Neal (2003). *Discovering the Quran*, London: Assyam Publishing.
- Ṣabūḥī, 'Alī (2021). *Tadabbur dar Qur'ān: Hizb-i Mufaṣṣal*. Qom: Tadabbur dar Kalām-i Waḥy wa Sīra-yi A'imma-yi Aṭhār. (In Persian)
- Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir (1985). *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*. n.p.: Maktabat al-Madrassa. (In Arabic)
- Saeed, Abdullah (2008). *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge.
- Ṣafavī, Kūrosh (2003). *Applied semantics*. Tehran: Hamshahrī. (In Persian)
- Saussure, Ferdinand de. (1916). *Course in General Linguistics. Translated by Wade Baskin*. New York: McGraw-Hill.
- Sayyid Quṭb (2004). *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shurūq. (In Arabic)
- Shamīsā, Sīrūs (1993). *Stylistic generalities*. Tehran: Ferdows. (In Persian)
- Sinclair, John. (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1970). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-A'lāmī lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)

- Van Dijk, Teun A. (1980). *Macrostructures: An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition*. Hillsdale: Erlbaum.
- Zadeh, Travis (2018). *The Vernacular Quran: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Zawraq, Muḥammad Ḥasan (2007). *Communication and awareness (concepts, principles and methods)*. Tehran: IRIB University Press. (In Persian)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۱۹۱-۱۷۵

doi 10.30497/qhs.2025.248167.4133

مقاله پژوهشی

برادر خوانی قاتل و مقتول یا اولیای او در قتل عمد با نظر به آیه ۱۷۸ سوره بقره

محمد حسن موحدی ساوجی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۴ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

دین اسلام، مسلمانان را برادران یکدیگر خوانده و رابطه اخوت را میان آنان برقرار ساخته است. توصیف مؤمنان به برادران یکدیگر، در حقیقت تأکید بر حقوق متقابل آنان، همبستگی، تعاون و یاری‌رسانی میان آنان و پرهیز از پراکندگی است. از مواردی که به این برادری تصریح شده، در آیه ۱۷۸ سوره بقره است. یک سوی افراد این آیه قاتل در قتل عمد است، و همین امر موجب شده است تا مفسران را به تکاپو آورد که این برادری میان چه افرادی در این آیه اعتبار شده، و اگر قاتل عمد یکی از اطراف آن است، از چه روای و بی به برادر دینی یاد شده است. گویا عدم فسق و عدم ارتکاب گناه کبیره از شرایط برقراری برادری دینی نزد بیشتر مفسران به شمار آمده است. این مقاله درصدد ارائه و اثبات این برداشت است که برادری دینی میان همه طبقات ایمانی و افراد جامعه اسلامی است، و ارتکاب گناه کبیره و فسق، مانع از این اعتبار نیست؛ و اساساً هدف از اعتبار برادری دینی در آیات قرآن کریم همدلی میان همه افراد جامعه اسلامی است، و این همبستگی تنها در صورتی تحقق خواهد یافت که طرد و دوگانه‌سازی از جامعه اسلامی رخت بربندد و حتی مؤمنانی که در مراتب نازل ایمانی قرار دارند نیز مشمول اعتبار برادری گردند.

واژگان کلیدی: برادری، اخوت، قتل عمد، برادری دینی، حقوق ایمانی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه مفید، قم، ایران. (movahedi@mofidu.ac.ir)

طرح مسئله

از مجموع آیات قرآن کریم به دست می‌آید که آفریدگار حکیم بر آن بوده است که میان بندگان صلح و دوستی، و آرامش و همبستگی برقرار باشد. از این رو در ده‌ها آیه مسلمانان یا همه انسان‌ها را به همگرایی و همدلی دعوت کرده راه‌های وصول به آن را بیان فرموده است؛ یا تفرقه و نزاع را مذمت کرده، و به چگونگی پیشگیری از آن راهنمایی نموده است؛ و بارها به انسان یادآور شده است که شیطان به عنوان دشمن آشکار در پی ایجاد اختلاف و نزاع میان آدمیان است. در این بین تأکیدات قرآن خطاب به پیروان خود یعنی مسلمانان بیشتر است.

آیاتی از قرآن کریم را می‌توان نشان‌گر آن دانست که افراد جامعه اسلامی از منظر این کتاب آسمانی، برادران یکدیگر خوانده شده‌اند. در این آیات، از مؤمنان با تعبیری همچون: «إخوان»، «أخ» و «إخوة» یاد شده است. نظیر همین تعبیر درباره طبقات ضعیف جامعه نسبت به سایر طبقات، مقتول یا اولیای او در قتل عمد نسبت به قاتل، متخلفان از دستور جهاد نسبت به مجاهدان، و حتی باغیان نسبت به سایر مسلمانان به کار رفته است. علامه طباطبایی، این‌که برخی از مفسران معنای حقیقی برادری را شرکت انسان در ولادت دانسته و برادری دینی و نظایر آن را از باب استعاره و مجاز شمرده‌اند، نقد کرده و برادری را اعتباری شرعی دانسته است، که اگر نسبی باشد دارای آثار مختلفی در نکاح و ارث است، و اگر رضاعی باشد فقط آثاری را در نکاح به دنبال دارد، و اگر دینی باشد آثار اجتماعی دربر داشته و در نکاح و ارث فاقد اثر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، صص ۳۱۷-۳۱۶).

سعی و اهتمام ما در نوشتار حاضر بر آن است که مراد پروردگار متعال از اعتبار برادری میان مسلمانان با تأکید بر این اعتبار میان قاتل و مقتول یا اولیای او در آیه ۱۷۸ سوره بقره را بازشناسیم، و وجوه و نظرات مختلف در این باب را بررسی، و در نهایت این فرضیه را تقویت نماییم که برادری ایمانی در قرآن کریم، اعتباری همگانی است که همه اهل ایمان حتی با درجات ضعیف ایمانی را دربر می‌گیرد و اموری همچون فسق و ارتکاب کبیره مانعی برای این اعتبار و آثار آن به‌شمار نمی‌آید. مفسران و فقیهان شیعه و سنی معمولاً پیرامون آیه ۱۷۸ سوره بقره و آیات مشابه نظیر آیات حرمت غیبت (حجرات: ۱۲)، برادری باغیان (حجرات: ۹) و... به توجیهاتی نظیر اعتبار برادری پیش از ارتکاب قتل یا بغی و یا فسق، یا پس از توبه از آنها پرداخته‌اند؛ اما چنان‌که در این مقاله استدلال خواهیم کرد این توجیهات فاقد دلیل کافی است، و ادله دیگر قرآنی و روایی نیز آنها را مورد خدشه قرار می‌دهند. نتیجه این بحث آنجا آشکار می‌گردد که در صورت پذیرش نظریه مشهور، برادری و همبستگی میان همه مؤمنان مقصود آیات شریفه نخواهد بود؛ بلکه تنها مؤمنانی که دارای مراتب بالای ایمانی باشند یا دست‌کم از فسق و گناه کبیره دوری نمایند مشمول این آیات خواهند بود. همچنین حقوق برادری همچون حرمت غیبت و ایجاد سازش

و همیاری و تعاون تنها میان این دسته از مؤمنان جاری خواهد بود. در حالی که در فرض پذیرش نظریه مختار، همه مسلمانان با درجات ایمانی مختلف مشمول اعتبار برادری دینی می‌باشند، و این اعتبار و حقوق مستقل از تفاوت درجات ایمانی آنان خواهد بود.

پیشینه تحقیق

مبحث برادری در آثار نویسندگان اسلامی دارای سابقه دیرین است و علاوه بر کتب تفسیری که در ذیل آیات برادری به این موضوع پرداخته‌اند در کتاب‌های اخلاقی نیز در این باره سخن رفته است. اما باید دانست که هیچ‌یک از آثار فوق به طور مستقل به مفهوم برادری نپرداخته‌اند، و علاوه بر این در هیچ یک از آنها نظرات مختلف پیرامون برادری میان قاتل در قتل عمد با مقتول یا اولیای وی بررسی و تحلیل نشده است؛ و از سوی سوم، از این نکته اساسی نیز غفلت شده است که حقوق برادری مستقل از تفاوت درجات ایمان مؤمنان است و همبستگی اجتماعی در جامعه اسلامی علت غایی برای برادری دینی می‌باشد.

در مقالات و نوشته‌های معاصران نیز به موضوع برادری پرداخته شده است؛ از جمله محمدتقی جعفری در مقاله «اهمیت انسان به طور عام از دیدگاه علی علیه‌السلام و وحدت و برادری نوع بشر» هرچند به برادری و انسجام میان همه ابنای بشر از نگاه امام علی علیه‌السلام پرداخته، اما هیچ اشاره‌ای به آیه ۱۷۸ سوره بقره و مباحث برادری پیرامون آن نداشته است (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۳ش). محمد جوادی یزدی نیز در «نکته ای نو در انما المؤمنون اخوة» آیه شناسی پیرامون واژه اخوت داشته، اما در عین حال هیچ اشاره‌ای به آیه ۱۷۸ سوره بقره نداشته و بیشتر بر آیه انما المؤمنون اخوة تاکید داشته است (ر.ک: جوادی یزدی، ۱۳۸۳ش). محمدامین خوانساری نیز در «نظام اخوت و برادری دینی در منظر قرآن و حدیث» بدون پرداختن به آیه ۱۷۸ سوره بقره بیشتر نگاهی روایی به موضوع برادری داشته است (ر.ک: خوانساری، ۱۴۰۴ش).

۱. برادری در قتل عمد از نگاه قرآنی

قرآن کریم از مقتول یا اولیای او در قتل عمد با عنوان برادران قاتل یاد کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۱۷۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بر شما (حکم) قصاص درباره کشتگان نوشته شد: آزاد در برابر آزاد و بنده در برابر بنده و زن در برابر زن و هر کس که از سوی برادر (دینی) اش (یعنی ولی مقتول)، چیزی (از حق قصاص) برای او گذشت شود (یا از خون برادر مقتولش نسبت به او گذشت شود)، (باید از گذشت ولی یا اولیای مقتول) به طور پسندیده پیروی کند و با (رعایت) احسان، (خونبها را) به او بپردازد».

از معنای لغوی «عفو» و ترکیب نحوی عبارت که بگذریم، مفسران پیرامون مقصود از عبارات «مَنْ عَفَى لَهُ»، «شیء»، «أَخ» و ضمائر به کار رفته در آیه نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند، که در نهایت درباره دو طرف نسبت برادری در آیه به دو نظر روی آورده‌اند:

۱-۱. برادری میان مقتول و اولیای وی

بر اساس این نظر، برادری مورد اشاره در آیه برادری میان مقتول و ولی یا اولیای دم اوست، و این نسبت میان قاتل با مقتول یا اولیای او برقرار نیست. این دیدگاه با دو بیان ارائه شده است:

۱-۱-۱. قول منسوب به حسن بصری (د ۱۰۹)

این که مراد از موصول (مَنْ) در عبارت مذکور، قاتل است و ضمیر در «لَهُ» نیز به او باز می‌گردد؛ ولی مرجع ضمیر در «أَخیه» مقتول است. در این تفسیر که شیخ طوسی آن را به حسن منسوب می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۲)، معنای عبارت چنین است که اگر برادران مقتول قاتل را بخشیدند، قاتل قصاص نمی‌شود. به عبارتی، بنابر این نظر مقصود از «أَخ» ولی یا اولیای مقتول‌اند و نسبت برادری میان آنان است.

این قول که از میان مفسران کسی جز حسن قائل به آن نشده، از دو جهت قابل خدشه است:

اول: این که بر اساس آن، مرجع ضمیر در کلام ذکر نشده است؛ و این امر هرچند جایز، اما نیازمند مؤونه و دلیل است. ارجاع ضمیر به مرجع ظاهر در کلام و اقرب مکانی به آن، تقدم دارد، مگر بر خلاف آن دلیل یا قرینه‌ای باشد.

دوم: این که در بسیاری از موارد، مقتول اولیای متعددی دارد که تعبیر به «أَخ» نسبت به آنها (به صورت لفظ مفرد) مناسب نیست، مگر این که مقصود از آن را شخصیت حقوقی صاحب دم فرض کنیم که البته این فرض نیز دور از ذهن به نظر می‌رسد.

ادعای اقلیت در مورد عدم تعدد ولی نیز پذیرفتنی نیست؛ چراکه ولی یا اولیای مقتول که حق قصاص دارند، نوعاً از او ارث می‌برند و واضح است که وجه غالب در ورثه مقتول که حق قصاص برای آنان ثابت باشد، تعدد آنان است. البته در دفاع از قول حسن بسا بتوان با آیه: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ» (إسراء: ۳۳) پاسخ داد، که در آن از اولیای مقتول به «ولی» به صورت مفرد تعبیر شده است. ولی در نقد آن نیز می‌توان گفت: شخص حقوقی شخصیتی اعتباری است که برای رسیدن به اهداف خاصی ایجاد شده است (مدنی، ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۹۲) و بر این اساس، بسا لفظ «ولی» ظرفیت پذیرش شخصیت حقوقی را دارد، در حالی که

واژه «اخ» از چنین ظرفیتی برخوردار نیست؛ زیرا دارای وجودی حقیقی و نه اعتباری است. آری اگر به جای واژه اخ از اخوت (برادری) استفاده شده بود، ممکن بود آن را بر شخصیت حقوقی حمل کرد.

۲-۱-۱. قول منسوب به مالک

گروهی از مفسران معتقدند مقصود از: «مَنْ عَفَى لَهُ»، ولی دم است و ضمیر در «أخیه» نیز به آن باز می‌گردد. مطابق این نظر، معنای عبارت چنین است: ولی دمی که از برادرش، یعنی مقتول، به او دیه می‌رسد. در این صورت، عافی همان پرداخت کننده دیه است. مرحوم طبرسی این قول را به مالک نسبت داده و توجیهاتی که برای این قول بیان شده را چنین مطرح کرده که کلمه «شیء» در آیه به صورت نکره آمده و بر این اساس، مقصود از آن، دیه‌ای است که به اولیای دم پرداخت می‌شود.

نکته حائز اهمیت آن که اگر مراد از «مَنْ» در «مَنْ عَفَى لَهُ» قاتل باشد و ضمیر در «أخیه» به وی بازگردد، مقصود از «شیء» که نکره است، قود و قصاص خواهد بود. این در حالی است که قصاص، امری معلوم است و مناسب با تنکیر نمی‌باشد، ولی دیه مبهم است و آنچه به صاحبان دم پرداخت می‌شود (از این جهت که به مقدار دیه است یا بیشتر و یا کمتر، و نقد است یا جنس) مختلف است. مرحوم طبرسی، قول و توجیه آن را نقل و سپس، آن را تضعیف می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۰). در این فرض نیز هیچ‌گونه نسبت برادری میان قاتل و مقتول یا اولیای او متصور نیست.

در نقد دیدگاه مالک می‌توان گفت:

اولاً: از آیه شریفه به دست می‌آید که در جنایت قتل، عفو کننده، صاحب یا صاحبان دم هستند؛ پس «عَفَى لَهُ» نمی‌تواند ولی دم باشد، بلکه کسی است که مورد عفو قرار گرفته که همان قاتل است.

ثانیاً: واژه «عفی» و مشتقات آن اگر به جانی یا جنایت وی (گناهکار یا گناه او) نسبت داده شود، با حرف «عن» متعدی می‌شود، همان‌طور که در آیه «وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ» (آل عمران: ۱۵۵) عفو نسبت به گناهکاران صورت پذیرفته و در آیات «عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ» (مائده: ۹۵) و «عَفَا اللَّهُ عَنْهَا» (مائده: ۱۰۱) نسبت به گناه تحقق یافته است؛ اما اگر این واژه به جانی و جنایت هر دو نسبت داده شود، در مورد جانی به «لام» و در مورد جنایت به «عن» متعدی می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «عَفُوْتُ لِفُلَانٍ عَمَّا جَنَى» یا «غَفِرْتُ لَهُ ذَنْبَهُ»؛ بنابراین، تعبیر به کار رفته در آیه به مثابه آن است که گفته شود: «فَمَنْ عَفَى لَهُ عَنْ جَنَايَتِهِ»؛ و در حقیقت ترکیب نازل شده، از بیان جنایت بی‌نیاز

گردیده است (زمخشری، ۱۹۹۶م، ج ۱، صص ۲۲۲-۲۲۱). بر اساس این برداشت که زمخشری نیز در تفسیر خود به آن اشاره نموده، مقصود از: «مَنْ عَفَى لَهُ» کسی جز جانی و قاتل نمی‌تواند باشد.

ثالثاً: به نظر مالک، مراد از «مَنْ عَفَى لَهُ»، ولیّ دمی است که از برادرش، یعنی مقتول، به او دیه می‌رسد، در حالی که عفو جانی می‌تواند شامل موردی نیز گردد که مطلق بوده و بدون درخواست دیه باشد.

رابعاً: نکره آمدن «شیء» در آیه شریفه نیز مؤید این قول نیست؛ زیرا توجیهات دیگری برای این تنکیر می‌توان ذکر کرد تا نیازی به این قول نباشد؛ چنان‌که می‌توان تنکیر شیئی را نشانه عمومیت عفو دانست که همه مصادیق آن را دربر گیرد (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۳۵۸).

خامساً: مقصود از برادری میان مقتول و ولیّ دم او چیست؟ اگر مقصود برادری نَسَبی است، مگر با حضور وارثان طبقه اول برادر مقتول ولیّ دم او می‌باشد؟ و چندان مناسب نیست بدون اشاره به وارثان نخستین، از دیگران نام برده شود. و اگر مقصود برادری دینی است، علقه نَسَبی که میان مقتول و اولیای اوست همچون پدری، مادری، فرزندی و حتی برادری نَسَبی بسیار قویتر از علقه برادری دینی است؛ و بنابر پذیرش این دیدگاه، وجه ذکر آن در آیه ناموجه به نظر خواهد آمد.

بنابراین، نظریه مالک و مؤیدی که برای آن ذکر کرده است، دیدگاه قابل قبولی به نظر نمی‌رسد.

۲-۱. برادری میان قاتل با مقتول یا اولیای او

بیشتر مفسران معتقدند که مقصود از «مَنْ عَفَى لَهُ» قاتل است و ضمیر در «له» و «أَخِيه» نیز به او باز می‌گردد. این گروه از مفسران نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱-۲-۱. برادری قاتل با مقتول

گروهی بیان می‌دارند مراد از «أَخ»، مقتول است و کلمه «دم» را در تقدیر می‌گیرند؛ یعنی: «فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ دَمِ أَخِيه شَيْءٍ» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۰؛ جرجانی، ۱۳۳۷ش، ج ۱، صص ۲۱۰-۲۰۹؛ شبّر، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۱۸۱؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۳۶ش، ج ۱، ص ۳۲۷). در احتمال دیگر بیان می‌کنند که مراد از «شیء» همان «دم» است؛ بنابراین، عبارت را «فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيه دَمٌ» معنا می‌کنند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۲)؛ یعنی خون مقتول به قاتل بخشیده می‌شود و اولیای مقتول از خون او می‌گذرند.

۲-۲. برادری قاتل با اولیای مقتول

جمعی نیز مقصود از «أَخ» را ولیّ یا اولیای مقتول می‌دانند که قاتل را عفو می‌کنند (حسینی جرجانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۸۳؛ کاشانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۴۷؛

میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۲۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۱۵).

مفرد بیان شدن واژه «أخ» ممکن است مؤید گرایش نخست از دیدگاه مشهور باشد؛ چراکه در فرض گرایش دوم، چنانچه اولیای دم متعدد باشند، تعبیر به «أخ» به صورت مفرد، نامناسب به نظر می‌رسد. این در حالی است که روایات ثبت شده در تفاسیر «برهان» و «نور الثقلین» به نقل از «کافی» از حضرت امام صادق علیه‌السلام، گرایش دوم را تأیید می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۵۸، حدیث ۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۷۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۳۷۷-۳۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۴۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۷).

بنابر هر دو فرض از تفسیر مشهور - که ظاهراً جز حسن و مالک، تقریباً همه مفسران اسلامی را دربر گرفته است - نسبت برادری دینی میان قاتل و مقتول (بنابر گرایش نخست) یا قاتل و اولیای مقتول (بنابر گرایش دوم) برقرار شده است.

۲. دلیل اعتبار برادری دینی برای قاتل

با اینکه اکثر مفسران، نظریه سوم را برگزیده‌اند و به برقراری نسبت برادری دینی میان قاتل و مقتول یا اولیای مقتول از ناحیه شرع معتقد شده‌اند؛ اما هنوز این پرسش مطرح است که چطور ممکن است قاتل در قتل عمد، برادر دینی مقتول یا اولیای دم وی به شمار آید، در حالی که مرتکب قتل عمد و فسق شده است؟ این گروه از مفسران در پاسخ به این اشکال، توجیهات متفاوتی آورده‌اند. شیخ طوسی سه توجیه نخست را در تفسیر خود صرفاً نقل کرده و درباره آن‌ها اظهار نظر نکرده است (طوسی، بی تا، ج ۲، صص ۱۰۲-۱۰۱).

۲-۱. برادری در نسب

دلیل این نظر، آیه: «وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمُ هُودٌ» (اعراف: ۶۵) است که حضرت هود علیه‌السلام برادر قوم خود نامیده شده و مقصود از آن، برادری در نسب است. بر فرض پذیرش برادری نسبی میان هود علیه‌السلام و قوم او، ادعای همانندی برادری در آیه قصاص با این آیه فاقد دلیل است.

۲-۲. برادری قاتل پس از توبه

بر اساس این نظرگاه، مفروض آیه شریفه این است که قاتل پس از ارتکاب قتل، توبه کرده و در زمره مؤمنان قرار گرفته است. این ادعا نیز فاقد دلیل به نظر می‌رسد.

۳-۲. برادری قاتل پیش از ارتکاب قتل

مطابق این نظر، از آنجا که قاتل پیش از ارتکاب قتل، برادر دینی مؤمنان بوده، آیه شریفه به اعتبار گذشته، او را برادر خوانده است؛ همان‌طور که در آیه شریفه: «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۲) مراد از «ازواج»، همسران پیش از طلاق هستند.

در این توجیه، علاوه بر فقدان دلیل، قیاسی مع الفارق با آیه طلاق صورت پذیرفته؛ چراکه اولاً برخی بزرگان از مفسران، مقصود از «ازواج» را همسران سابق نمی‌دانند، بلکه بر کسانی تطبیق کرده‌اند که زنان مطلقه پس از عده تمایل به ازدواج با آنان داشته و میان آنان توافق حاصل شده است (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۴۸)؛ ثانیاً بر فرض کلمه «ازواج» در آیه شریفه، تحمل معنایی دیگر جز همسران سابق را نداشته باشد، قیاس آن با آیه قصاص صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا واژه «أخیه» در آن تحمل معنایی دیگر (جز آنچه در این توجیه ذکر شده است) را دارد. به علاوه، از برخی آیات و روایات (که پس از این به آن‌ها خواهیم پرداخت) بسا به دست آید که شرط مؤاخات میان مؤمنان، دوری آنان از معاصی نیست.

۴-۲. برادری قاتل به اعتبار ملازمت با ولی دم

مطابق این نظر، چون ولی دم ملازم و همراه قاتل است و خون مقتول را از او مطالبه می‌کند، از وی به برادر قاتل تعبیر شده است. مشابه این تعبیر، واژه «صاحب» است. صاحب به کسی اطلاق می‌شود که اندک همراهی و ملازمه‌ای با شخص دیگری داشته باشد. به چنین شخصی می‌گویند: «قل لصاحبک کذا» (زمخشری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۲۲۱). البته مشخص نیست چرا زمخشری استعمال کلمه «صاحب» را در کسی که اندک ملازمه‌ای با دیگری دارد، به واژه «أخ» سرایت داده است؟ علاوه بر این که به کارگیری کلمه «أخ» نسبت به قاتل و اولیای مقتول که به نظر وی به مناسبت ملازم بودن ولی دم با قاتل و مطالبه خون مقتول از اوست، با مفاد آیه ناسازگار است؛ زیرا آیه درصدد بیان مطالبه خون مقتول توسط ولی دم نیست، بلکه بیان‌گر صورت عفو و صرف نظر وی از آن است.

۵-۲. تعبیر برادری برای برانگیختن رأفت اولیای مقتول

گروهی از مفسران معتقدند شارع مقدس این تعبیر را به کار برده تا حسن رأفت و ترحم اولیای مقتول نسبت به قاتل را برانگیزد (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱۵؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۲۲۸؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، صص ۱۵۴-۱۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ سبزواری، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۱۸).

۲-۶. اشاره به محبویت گذشت

براساس این دیدگاه برادر دینی شمردن اولیای دم نسبت به قاتل، تلویحی است بر محبوب‌تر بودن گذشت از حق قصاص (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۳۲).

دو توجیه اخیر با ظاهر آیه شریفه تناسب بیشتری دارند؛ هرچند این دو نیز تنها با گرایش دوم از قول مشهور، یعنی اگر مراد از «أخ» اولیای مقتول (نه شخص او) باشند، سازگارند و بنابر گرایش نخست، نیازی به این توجیهات نبوده و برادری دینی میان قاتل و مقتول، حتی پس از ارتکاب قتل، همچنان ثابت است. و تعبیر برادری برای برانگیختن رأفت اولیای مقتول، نافی آثار حقوقی و اخلاقی آن نیست؛ زیرا منشأ این انگیزش اعتباری است که از ناحیه شارع مقرر شده است. به عبارت دیگر اگر کسی بپرسد چرا گذشت قاتل از سوی اولیای مقتول مطلوب است، پاسخ داده می‌شود که علت آن اعتبار برادری دینی است که خدا میان مؤمنان برقرار کرده است، و از لوازم این اعتبار، مطلوبیت گذشت است.

۳. استقلال حقوق برادری از تفاوت درجات ایمان مؤمنان

با این همه، نباید این نکته را فراموش کنیم که ظاهر آیه درصدد تفهیم این معناست که قرآن کریم، همه افراد جامعه اسلامی را برادران ایمانی یکدیگر می‌شمارد؛ حتی اگر مرتکب گناه بزرگی چون قتل عمد شده باشند؛ گناهی که خدای متعال آن را همچون قتل همه انسان‌ها دانسته است (مائده: ۳۲). به دلایل این برداشت در ذیل اشاره می‌شود:

۳-۱. شرط‌نشدن ایمان حقیقی در قصاص

اگر برادری تنها میان مؤمنان حقیقی اعتبار شده بود و مقصود از «مؤمن» در آیه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» صرفاً مؤمنان حقیقی و کامل می‌بودند، موجب قصاص نیز تنها در صورت قتل عمد مؤمنان حقیقی بود و سلطنت اولیای مقتول نسبت به قصاص قاتل را فقط باید در قتل مؤمنان حقیقی ثابت و نافذ می‌دانستیم، در حالی که آیه شریفه این سلطه را برای اولیای هر نفس محترمه‌ای ثابت دانسته است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا» (إسراء: ۳۳) همچنین موضوع دیه قتل خطایی نیز که در آیه: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا» (نساء: ۹۲) تنها در فرض قتل مؤمنان حقیقی واجب می‌شد، در حالی که هیچ فقیه و مفسری به این امر ملتزم نشده و امکان تمایز مؤمنان حقیقی از دیگران و سنجش ایمان آنان توسط محاکم قضایی نیز وجود نداشت.

۳-۲-۱. آیہ اول

۳-۲-۲. آیه دوم

۳-۲-۳. آیه سوم

در آیه دیگر نیز فرزندخواندگانی را که نسب آنها مشخص نیست برادران دینی سایر مؤمنان معرفی کرده است: «ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ» (احزاب: ۵) و این نکته نشان‌دهنده اهمیت بیوند و همبستگی میان همه افراد جامعه اسلامی است؛ و حتی کسانی را دربر گرفته است که به هر علت

از خانواده خود جدا شده، فاقد نسب مشخص می‌باشند؛ و شاید در میان آنان کسانی باشند که به صورت مشروع متولد نشده باشند، و ممکن است این برادری ایمانی حتی آنان را نیز در بر گیرد.

۳-۲-۴. آیه چهارم

در سوره حجرات از اصلاحگری میان دو گروه از مؤمنان یاد شده است که با یکدیگر قتال می‌کنند: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا» (حجرات: ۹) در ادامه دستور به قتال با گروهی داده شده است که به اصلاح تن نداده به قتال ادامه می‌دهند: «فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَىٰ فَقَاتِلُوا أَلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» ولی اگر همین گروه دست از قتال کشیده به امر خدا بازگردند مجدداً دستور به اصلاحگری میان آنان داده شده است: «فَإِنْ قَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَالْقِسْطِ» و در نهایت در آیه بعد به برادری میان مؤمنان تأکید و برای مرتبه سوم به اصلاحگری میان آنان سفارش شده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ».

اگر در دو مورد نخست واژه مؤمن را بر مجاز یا به اعتبار ایمان در گذشته یا توبه در آینده حمل نماییم، چنین حملی در آیه بعد بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا با صراحت از اصلاحگری میان دو گروهی سخن می‌گوید که بالفعل در حال درگیری‌اند و با این حال از آنان با واژه مؤمن یاد شده است. البته بسا بتوان گفت در صورتی که گروه متجاوز به امر خدا باز نگردند و همچنان بر قتال خود اصرار بورزند، این برادری درباره آنان در این وضعیت صادق نمی‌باشد. زیرا بر اساس ظاهر آیه اصلاحگری تنها در صورتی است که آنان بخواهند به اصلاح تن دهند یا در نهایت از قتال دست کشیده و به امر خدا بازگردند؛ اما اگر همچنان بر تجاوز و قتال اصرار و تداوم داشته باشند به قتال با آنان دستور داده شده است و در این حالت بسا از اعتبار برادری دینی خارج گردند.

نیز بسا بتوان گفت: «حکم جنگ و قتال در آیه شریفه به صفت بغی تعلق گرفته است؛ و تعلیق یک حکمی بر صفتی اشعار بر این دارد که وجود آن صفت علت تشریع حکم است. بلکه علاوه بر اشعار، دلالت بر علیت وصف برای حکم می‌کند» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۰). بنابراین بغی می‌تواند «از جانب طایفه‌ای بر طایفه دیگر، یا دولتی بر دولت دیگر، یا طایفه‌ای بر امام عادل، یا از جانب حاکم ظالم و سربازانش بر بر امت و ملت خود باشد» (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۴۷۸). و بغی بر امام نیز ممکن است بر امام عادل یا امام معصوم علیه‌السلام باشد؛ و دست کم در فرضی که بر علیه امام معصوم باشد اگر باغیان بعد از اصلاحگری و اتمام حجت همچنان بر بغی خود اصرار بورزند، دیگر از جرگه مؤمنان حتی با درجات نازله آن، خارج می‌شوند و اعتبار برادری درباره آنان صادق نیست. این تبیین با دو حدیث نقل شده از امام سجاد علیه‌السلام نیز سازگار است که واژه اخوان در

کلام امیرالمؤمنین علیه السلام «اخواننا بغوا علينا» درباره باغیان صفین را برادری دینی ندانسته‌اند (عیاشی ۱۳۸۰ق، ج ۲، صص ۲۰ و ۱۵۱؛ بحرانی ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۶۵).

۳-۲-۵. آیه پنجم

مفسران بدون اختلاف مقصود از واژه مؤمن در آیه ۵ سوره انفال را منافقان دانستند: «كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاذِبُونَ»؛ در حالی که مشخص است که ایمان آنان ظاهری است یا در مراتب نازل آن قرار دارد. هرچند ممکن است مصادیق منافقان در قرآن متعدد، و شدت مذمت آنان در این آیات متفاوت باشد.

۳-۳. فراگیری واژه مؤمن در قرآن

به نظر می‌رسد اساساً واژه مؤمن در قرآن کریم اگر بدون قرینه به کار رود بر همه مؤمنان حتی بر مؤمنان با ایمان ظاهری نیز حمل گردد. به این دلیل که اولاً اکثر خطابات قرآن به مؤمنان، همچون خطاب به اقامه نماز و روزه و پرداخت واجبات مالی و جهاد و...، شامل همه مؤمنان با مراتب ایمانی مختلف می‌گردد، نه صرفاً مؤمنان حقیقی یا با درجه بالای ایمانی؛ و ثانیاً در مواردی که مقصود از اهل ایمان مؤمنان حقیقی بوده معمولاً این تخصیص در آیات قرآن با قرینه‌ای داخلی یا خارجی مشخص شده است، مثلاً پس از ذکر واژه مؤمن از اعمال صالح آنان یاد شده یا تصریح شده است که مقصود مؤمنان حقیقی است؛ همچون آیه شریفه: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (انفال: ۷۴).

۳-۴. همبستگی اجتماعی، علت غایی برادری دینی

اگر ترک معاصی، شرط برقراری برادری دینی میان مؤمنان بود، اتحاد و همبستگی میان افراد جامعه اسلامی تحقق نمی‌یافت، بلکه در عمل جای خود را به نزاع و بدبینی و کینه‌جویی می‌داد؛ زیرا افراد در جامعه اسلامی همگی از یک درجه از ایمان برخوردار نیستند و کم نیستند افرادی که دچار گناهان و خطاهای بزرگ می‌شوند، بلکه پرهیزکاران و خداترسان نیز دارای درجات و مراتب مختلفی از ایمان و تقوا هستند و همگی مصون از گناه و اشتباه نیستند. در این صورت هرکس دیگری را به خاطر ارتکاب گناه و خطا یا ضعف ایمان و اعتقاد خارج از حیطه مؤمنان تلقی می‌کرد و در فرض خوش‌بینانه، اعتبار برادری دینی تنها در میان درصد ناچیزی از افراد در این جامعه امکان تحقق می‌یافت. اما به نظر می‌رسد خدای متعال از اعتبار برادری دینی میان مؤمنان، همبستگی اجتماعی و ایجاد محیطی آکنده از محبت و ایثار را از آنان خواستار است و همه اقشار مسلمان را با هر درجه از ایمان و تقوا که باشند، ترغیب به همدلی و همبستگی فرموده است. در این زمینه از زراره نقل شده است که به امام باقر علیه السلام گفتم: ما شاغول می‌گذاریم؛ پس هرکس با ما موافق بود، از علویان باشد یا غیر آنان، با او همراه و دوستیم؛ و

هرکس با ما مخالف بود، از علویان یا غیر آنان، از او بیزاری می‌جویم. امام علیه‌السلام فرمود: ای زراره! کلام خدا از کلام تو راست‌تر است. پس کجایند کسانی که خدای عزوجل فرمود: «إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا»؟ کجایند «الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ»؟ کجایند کسانی که «خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيئًا»؟ کجایند «أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ»؟ «أَيْنَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ»؟ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۴۵-۴۴) در حقیقت امام علیه‌السلام تقسیم‌بندی افراد جامعه به خودی و غیر خودی را تخطئه فرموده، بر همراهی و عدم طرد اقشار مختلف تأکید فرموده‌اند، هرچند در ایمان ضعیف باشند (منتظری، ۱۳۸۱ش، ج ۱، صص ۱۴۵-۱۴۴).

نتایج تحقیق

۱. آیات فراوانی از قرآن کریم بر تعامل و رفتار مسلمانان نسبت به یکدیگر نظر داشته، چگونگی آن را یادآور شده است. این آیات جنبه‌های گوناگون از روابط مسلمانان را شامل شده، حوزه‌های عمومی و خصوصی اعم از جامعه، خانواده و سیاست را دربر گرفته است. در برخی از آیات بر وحدت و همگرایی و مدارا میان مسلمانان تأکید، و در برخی دیگر به زمینه‌های ایجاد این هدف یا به موانع آن برای پیشگیری اشاره شده است.
۲. از میان ده‌ها آیه قرآن کریم در این زمینه، آیات متعددی بر برادری میان افرادی از جامعه اسلامی تأکید کرده است، که می‌توان این برادری را اعتباری دینی و نه از باب استعاره یا تشبیه به شمار آورد. ظاهراً تلقی بسیاری از مفسران و فقیهان اسلامی از برادری دینی اعتبار آن تنها میان مؤمنان حقیقی بوده است که متصف به ملکه عدالت باشند و از گناهان کبیره اجتناب نمایند؛ و از همین رو هنگامی که با آیاتی مواجه می‌شوند که از برخی مرتکبان کبیره، همچون غیبت‌کنندگان، قاتلان در قتل عمد، یا باغیان (دست‌کم قبل از اصرار بر بغی و یا باغیان بر غیر امام معصوم علیه‌السلام) به برادر تعبیر شده است، به توجیه آن پرداخته و بر خلاف ظاهر آیات، برادری را به اعتبار خویشاوندی یا به اعتبار قبل از ارتکاب گناه یا بعد از توبه از آن تلقی نموده‌اند.
۳. به نظر می‌رسد هدف از اعتبار برادری ایجاد همگرایی و همبستگی میان همه افراد جامعه اسلامی می‌باشد، و این هم‌بستگی جز با فراگیر دانستن این اعتبار امکان تحقق نخواهد داشت و اساساً این آیات درصدد هم‌دلی و همبستگی میان اقشار مختلف جامعه است نه طرد و دوگانه‌سازی جامعه دینی.
۴. نکته حائز اهمیت اینکه اعتبار برادری دینی ما را به حفظ و پاسداشت حقوق همه اقشار جامعه اسلامی هرچند کسانی که در مراتب نازل ایمانی قرار دارند یا مرتکب گناه کبیره و فسق شده‌اند، رهنمود می‌سازد.

کتاب نامه

قرآن کریم

- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بحرانی، هاشم (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثه، مرکز الطباعة و النشر.
- بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰ق)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، قم: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۳۷ش)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، تهران: مهر آیین.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۳ش)، «اهمیت انسان به طور عام از دیدگاه علی علیه السلام و وحدت و برادری نوع بشر»، *پژوهش های نهج البلاغه*، دوره ۱۳، شماره ۴۱، صص ۲۴-۱۱.
- جوادی یزدی، محمد (۱۳۸۳ش)، «نکته ای نو در انما المؤمنون اخوة»، *پیام جاویدان*، دوره ۲، شماره ۵، صص ۱۳۱-۱۲۲.
- حسینی جرجانی، امیر ابوالفتح (۱۳۶۲ش)، *آیات الأحکام*، تهران: نوید.
- حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد (۱۳۳۶ش)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میقات.
- حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۴ق)، *تقریب القرآن الی الأذهان*، لبنان: دار العلوم.
- خوانساری، محمد امین (۱۴۰۴ش)، «نظام اخوت و برادری دینی در منظر قرآن و حدیث»، *علوم حدیث*، شماره ۱۱۵، صص ۱۵۲-۱۶۹.
- زمخشری، محمود (۱۹۹۶م)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- سبزواری، حبیب الله (۱۴۱۹ق)، *ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سبزواری، حبیب الله (۱۴۰۲ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، چاپ اول، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سیوطی، جلال الدین و جلال الدین محلی (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- شبر، عبدالله (۱۳۸۸ش)، *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*، قم: ذوی القربی.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *فتح القدير*، دمشق: دار ابن کثیر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *جوامع الجامع*، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *نور النقلین*، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *کتاب التفسیر*، جاض اول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.

- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۶ش)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق)، *الصافی فی تفسیر کلام الله*، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
- قمی، محمدرضا (۱۳۶۷ش)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، محمد بن مرتضی (بی تا)، *تفسیر المعین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مدنی، جلال الدین (۱۳۸۵ش)، *حقوق مدنی* چاپ اول، تهران: انتشارات پایدار.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية*، چاپ اول، قم: انتشارات دار الفکر.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۱ش)، *دیدگاه‌ها، بیجا، قم*، دفتر آیت الله منتظری.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹ش)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، تهران: نشر سرای.
- میرزا خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ش)، *تفسیر خسروی*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

Bibliography:

The Holy Quran.

- Ālūsī, Maḥmūd (1994). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya. (In Arabic)
- Baḥrānī, Seyyed Hāshim (1994). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-Ba'tha, Markaz al-Tibā'a wa al-Nashr. (In Arabic)
- Ballāghī Najafī, Muḥammad Jawād (1999). *Ālā' al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*. 1st ed. Qom: Bunyād-i Ba'that. (In Arabic)
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar (1997). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Jurjānī, al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan (1958). *Jalā' al-Adhhān wa Jalā' al-Aḥzān*. Tehran: Mehr Āyīn. (In Arabic)
- Ja'farī, Muḥammad Taqī (2014). "The importance of man in general from the perspective of Ali (peace be upon him) and the unity and brotherhood of mankind." *Pazhūhish-hā-yi Nahj al-Balāgha*, Vol. 13, No. 41, pp. 11–24. (In Persian)
- Javādī Yazdī, Muḥammad (2004). "A new point in innamā al-mu'minūn ikhwa." *Payām-i Jāwīdān*, Vol. 2, No. 5, pp. 122–131. (In Persian)
- Ḥusaynī Jurjānī, Amīr Abū al-Faṭḥ (1983). *Āyāt al-Aḥkām*. Tehran: Navid.
- Ḥusaynī Shāh 'Abd al-'Azīmī, al-Ḥusayn ibn Aḥmad (1957). *Tafsīr Ithnā 'Asharī*. Tehran: Miqat. (In Persian)

- Husaynī Shīrāzī, Muḥammad (2003). *Taqrīb al-Qur'ān ilā al-Adhhān*. Lebanon: Dār al-'Ulūm. (In Arabic)
- Khānsārī, Muḥammad Amīn (2025). "The system of religious brotherhood and sisterhood in the light of the Quran and Hadith." *'Ulūm-i Ḥadīth*, No. 115, pp. 152-169. (In Persian)
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1996). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. (In Arabic)
- Sabzawārī Najafī, Ḥabīb Allāh (1998). *Irshād al-Adhhān ilā Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Sabzawārī Najafī, Ḥabīb Allāh (1981). *Al-Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. 1st ed. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn and Jalāl al-Dīn Maḥallī (1995). *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirut: Mu'assasat al-Nūr lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Shubbar, 'Abd Allāh (2009). *Al-Jawhar al-Thamīn fī Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn*. Qom: Dhawī al-Qurbā. (In Arabic)
- Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī (1993). *Fath al-Qadīr*. Damascus: Dār Ibn Kathīr. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1970). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Ṭabresī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1991). *Jawāmi' al-Jāmi'*. 1st ed. Qom: Markaz-i Mudīriyyat-i Ḥawza-yi 'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ṭabresī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. 3rd ed. Tehran: Nāṣir Khusraw. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- 'Aerūsī Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'a (1994). *Nūr al-Thaqalayn*. 4th ed. Qom: Ismā'īliyyān. (In Arabic)
- 'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd (1960). *Kitāb al-Tafsīr*. 1st ed. Tehran: Maktabat al-'Ilmiyya al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn (1998). *Min Wahy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malāk lil-Ṭibā'a wa al-Nashr wa al-Tawzī'. (In Arabic)
- Feyḍ Kāshānī, Muḥsin (1997). *Al-Aṣfī fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar-i Tablighāt-i Ḥawza-yi 'Ilmiyya. (In Arabic)
- Feyḍ Kāshānī, Muḥsin (1994). *Al-Ṣāfi fī Tafsīr Kalām Allāh*. 2nd ed. Tehran: Maktabat al-Ṣadr. (In Arabic)
- Qummī, Muḥammad Riḍā (1988). *Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Guidance. (In Arabic)
- Kāshānī, Muḥammad ibn Murtaḍā (n.d.). *Tafsīr al-Mu'in*. Qom: Kitābkhāna-yi Āyat Allāh Mar'ashī Najafī. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1986). *Al-Kāfi*. 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1982). *Biḥār al-Anwār*. 2nd ed. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Madanī, Jalāl al-Dīn (2006). *Huqūq-i Madanī*. 1st ed. Tehran: Intishārāt-i Paydār. (In Persian)

- Muṣṭafawī, Ḥasan (1989). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance. (In Arabic)
- Muntazarī, Ḥusayn 'Alī (1988). *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawla al-Islāmiyya*. 1st ed. Qom: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Muntazarī, Ḥusayn 'Alī (2002). *Dīdgāh-hā*. n.p., Qom: Daftar-i Āyat Allāh Muntazarī. (In Persian)
- Muntazarī, Ḥusayn 'Alī (2000). *Mabānī-yi Fiqhī-yi Ḥukūmat-i Islāmī*. Translated by Maḥmūd Ṣalawātī and Abū al-Faḍl Shukūrī. Tehran: Nashr-i Sarā'ī. (In Persian)
- Mīrzā Khusrawānī, 'Alī Ridā (2011). *Tafsīr-i Khusrawī*. Tehran: Islāmiyya. (In Persian)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۲۱۹-۱۹۳

doi 10.30497/qhs.2025.248394.4151

مقاله پژوهشی

تحلیل محتوای روایات مهدویت در مدرسه حدیثی قم تا دوران شیخ صدوق (ره)

مسلم کامیاب*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۷ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

مدرسه حدیثی قم، یکی از مراکز علمی مهم و اثرگذار در مکتب امامیه است که همواره مورد توجه محققان بوده است. مطالعات موجود درباره آموزه‌های مهدویت در مدرسه قم، با کمبودهایی از جمله فقدان نگاه مدرسه‌محور و تحلیل ناکافی محتوای روایات مواجه است. بررسی دقیق روایات مهدوی این مدرسه، تصویر روشنی از آموزه‌های مهدوی آن دوره ارائه می‌دهد. از این رو، نوشتار پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس «تحلیل محتوا»، با استخراج ۳۵۸ روایت از میراث محدثان قم، به تحلیل آموزه‌های مهدویت در این مدرسه تا پیش از دوره شیخ صدوق پرداخته است. در ابتدا، بر اساس منابع موجود، بیشترین نقل در منابع مستقیم، توسط مرحوم کلینی و آن هم در کتاب «الحججه» صورت گرفته است؛ اما در منابع واسطه‌ای، شیخ صدوق (ره) (با توجه به زیست او در آن دیار) نقش مؤثری در نقل و بقای میراث مهدوی قمی‌ها داشته است. بر اساس موضوعات بررسی‌شده، از میان مجموعه روایات، نزدیک به ۴۶۸ واحد تحلیل (شامل جمله، عبارت و مضمون حدیثی) استخراج گردید. این واحدها در چهار محور اصلی ساماندهی شدند: ویژگی‌های شخصی امام مهدی (عج)، دوران غیبت، نشانه‌های ظهور و دوران ظهور. در این میان، شناخت تبار امام مهدی، غیبت، انتظار، توقیعات و رفتارشناسی امام در عصر ظهور، از بسامد بالایی برخوردار بود که خود حکایت از گفتمان غالب مدرسه حدیثی قم دارد. در مقابل، مسئله شمایل امام، ادعیه مهدوی و نشانه‌های ظهور، چندان جایگاهی در میان محدثان قم نداشته است. وجود برخی از گزارش‌های فوق‌العاده، نشان‌دهنده روحیه نص‌گرایی مدرسه حدیثی قم است.

واژگان کلیدی: امام مهدی (عج)، مهدویت، مدرسه حدیثی قم، تحلیل محتوای کمی، تحلیل محتوا کیفی.

* استادیار گروه جریان‌شناسی مهدویت، پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

(m.kamyab@isca.ac.ir)

طرح مسئله

در کتاب‌های حدیثی، روایات فراوانی مرتبط با موضوع مهدویت ثبت شده است که در طول دوران، با رویکردهای متفاوتی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در قرون اولیه، هدف مؤلفان، جمع‌آوری روایات و حفظ میراث شیعی بوده است. سه کتاب خاص در موضوع مهدویت با نام‌های «الغیبه» تألیف محمد بن ابراهیم نعمانی (د ۳۶۰)، «کمال‌الدین و تمام النعمه» اثر شیخ صدوق (د ۳۸۱) و «الغیبه» نوشته‌ی شیخ طوسی (د ۴۶۰)، بر همین اساس به نگارش درآمده‌اند. بعد از دوران رکود حدیث شیعه، در قرن دهم، علامه مجلسی با تدوین «بحارالانوار» و اختصاص جلد‌های ۵۱ تا ۵۳ به روایات مهدویت، خدمت شایانی به حفظ و نگهداری میراث روایی نمود. این روند در کتاب «منتخب الأثر» (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰ش) و «معجم أحادیث الإمام المهدی» (کورانی و همکاران، ۱۴۲۸ق)، در قالب معجم‌نگاری، شکلی تکامل یافته به خود گرفت. علاوه بر آثار پیش‌گفته مذکور، برخی از پژوهش‌ها با رویکردی حدیثی و به‌منظور پاسخگویی به پرسش‌ها و مسائل خاص، به نگارش درآمده‌اند. به‌عنوان نمونه، کتاب «کشف التعمیه فی حکم التسمیه» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق) با هدف بررسی حکم جواز یا عدم جواز نام‌بردن از امام مهدی (عج) سامان یافته است. همچنین، کتاب «موسوعه الإمام المهدی» (صدر، ۱۴۲۱ق) برای تحلیل مسائل تاریخی، به‌طور گسترده از روایات شیعی بهره برده است. در سال‌های اخیر، شماری از مطالعات حدیثی در حوزه مهدویت، در قالب تک‌نگاشت‌هایی با محوریت موضوعات خاص صورت گرفته است. از جمله این آثار، می‌توان به مجموعه دروس خارج آیت‌الله طوسی اشاره نمود که با اتکا بر روش‌های متداول سندمحور و متن‌محور، از جمله مباحثی همچون توقیت، نشانه‌های ظهور، و اصحاب و یاران امام مهدی (عج)، به انتشار رسیده است (طوسی، ۱۳۹۵، ۱۳۹۷). دستاورد این دست‌کوشش‌ها عمدتاً معطوف به اثبات یا نفی یک مسئله خاص است که هرچند در چارچوب خود، برای مخاطبان ارزشمند است. با این وصف، این احادیث با توجه به رویکرد «مدارس حدیثی» مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند. در این میان، مدرسه قم - که وجهه آن عمدتاً با رویکرد حدیثی شهره شده است - از اهمیت والایی برخوردار است.

قم به‌عنوان یکی از کانون‌های علمی برجسته جهان تشیع، با میزبانی از محدثان و عالمان نامدار در حوزه حدیث، جایگاهی رفیع در میان مراکز حدیثی شیعه به دست آورده بود. این شهرت علمی سبب شد دانشمندان و محدثان شیعی از دیگر مناطق، نگاهی احترام‌آمیز و مثبت به این حوزه علمی داشته و پیوندهای مستحکم علمی و دینی با آن برقرار کنند. با این وجود، در دوران ابتدایی انتقال میراث حدیثی به قم تا پیش از شیخ صدوق، تصویری

روشن از مسئله‌ای مهم همچون مهدویت مشاهده نمی‌شود. بازشناسی این میراث، آن هم از منظر یک مدرسه پرنفوذ، فهم دقیق‌تری از مسئله مهدویت به دست خواهد داد.

بر همین اساس، نوشتار پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تصویری روشن از روایات مهدوی در مدرسه حدیثی قم، تا پیش از شیخ صدوق ارائه دهد. از این رو، مسائلی چند قابل طرح است: مهم‌ترین روایات مهدویت در کدام منابع بازتاب یافته است؟ آموزه‌های مهدویت در این منابع شامل چه مواردی است؟ کدام یک از این آموزه‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است و چگونه قابل تحلیل خواهد بود؟ انتخاب این دوره زمانی به پیش از صدوق، با این ملاحظه صورت گرفته که شیخ صدوق (ره) با توجه به فراوانی اخذ روایات مهدوی از مدارس دیگر، نقطه عطفی در حوزه حدیث پژوهی مهدویت به شمار می‌رود؛ از این رو، نمی‌توان روایات وی را به‌طور کامل محصول مدرسه قم دانست.

پیشینه تحقیق

با توجه به رسالت پژوهش حاضر که بررسی پیوند میان مهدویت و مدرسه حدیثی قم است، پژوهش‌های موجود در این حوزه را می‌توان به دو گونه تقسیم نمود: گونه نخست، شامل تئنگاری‌های متعددی است که با رویکردی تاریخی و حدیثی به بررسی مدرسه حدیثی قم پرداخته‌اند. این آثار عمدتاً در پی معرفی شهر قم، میراث حدیثی و چهره‌های شاخص این مدرسه بوده‌اند. نمونه شاخص این دسته، کتاب «مکتب حدیثی قم» اثر محمدرضا جباری است که به جایگاه علمی قم، امتیازات محدثان قمی و مرجعیت علمی این حوزه اشاره دارد. همچنین در این اثر، حساسیت بالای محدثان قمی در نقل روایات و مخالفت آنان با اخبار ضعیف و غلوآمیز مورد تأکید قرار گرفته است (جباری، ۱۳۸۴). پژوهشی دیگر با عنوان «دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی؛ گفتمان حدیثی میان قم و بغداد»^۱ توسط آندرو جی. نیومن^۲، شرق‌شناس معاصر منتشر شده است (۱۳۸۶ش). این اثر به بررسی فرآیند شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی و مسائل حدیثی قرن سوم می‌پردازد و محور اصلی آن، تحلیل سه کتاب حدیثی «محاسن برقی»، «بصائر الدرجات صفار» و «الکافی کلینی» است. از مهم‌ترین یافته‌های نیومن در حوزه مهدویت این است که برقی در کتاب «محاسن» به مسئله غیبت و دوازده امام اشاره نکرده و رویکرد او عمدتاً معطوف به احادیث عبادی است. به باور نیومن، امیدواری شیعیان به حضور قریب الوقوع امام، سبب عدم نقل گسترده احادیث غیبت

^۱. The Formative Period of Twelver Shī'ism: Hadīth as Discourse Between Qom and Baghdad .

^۲. Andrew Newman.

شده است؛ از این رو، روایات مهدویت برقی بیشتر حول محور انتظار شکل گرفته است (نیومن، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۳). وی در تحلیل کتاب «بصائر الدرجات» نتیجه می‌گیرد که اگرچه صفار تصویری معجزه آسا از ائمه ارائه داده است اما در این زمینه نیز کوتاهی کرده و تنها به معدود روایات درباره عدد ۱۲ و غیبت اکتفا نموده است. به عقیده او، مجموعه احادیث صفار بازتابنده نیازهای خاص شیعیان قم در اواسط و اواخر قرن سوم است (نیومن، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵۳). در مقابل، کلینی، همزمان با دوران غیبت، به شکلی شفاف به این مسئله پرداخته و ابوابی ویژه را به آن اختصاص داده است (نیومن، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵۳). نیومن در تحلیل احادیث شیعه، با تکیه بر پیش‌فرض‌های خاص خود، گاه دچار بی‌انصافی‌هایی شده که پذیرش آنها برای محققان شیعی دشوار است و لازم است در جای خود مورد نقد جدی قرار گیرد. از دیگر آثار مرتبط، مجموعه مقالاتی است با عنوان «جستارهایی در مدرسه حدیثی قم» که تحت اشراف محمدتقی سبجانی (۱۳۹۵ش) منتشر شده است. محورهای اصلی این مقالات عبارت‌اند از: «شکل‌گیری مدرسه قم»، «اندیشه‌ها و آثار» و «شخصیت‌ها». همان‌گونه که از عنوان اثر برمی‌آید، این مجموعه فاقد سبک واحد بوده و مشتمل بر مقالاتی پراکنده است. در این اثر کوشیده شده تا با معرفی مدرسه قم و تبیین خاستگاه آن، تصویری نسبتاً روشن از فضای فکری حاکم بر این مدرسه، رویکردهای خاص آن و نیز شناخت بهتر چهره‌های شاخص آن دوره ارائه گردد.

گونه دوم، مطالعاتی است که با رویکرد مدرسه حدیثی قم به مسئله مهدویت پرداخته‌اند. نمونه آن مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی تطبیقی احادیث مهدویت در مکاتب حدیثی قم، بغداد و اصفهان» اثر علی راد و مریم نساج است. در این مقاله، روش‌شناسی روایی و عقلی سه کتاب «کمال‌الدین» (نمایند قم)، «الارشاد» (شیخ مفید (نمایند بغداد) و «بحارالانوار» مجلسی (نمایند اصفهان) مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است (راد و نساج، ۱۳۹۵ش، صص ۵۹-۸۶). با توجه به تمرکز پژوهش حاضر بر دوران پیش از شیخ صدوق، این مقاله خارج از محدوده موضوعی این تحقیق قرار می‌گیرد. به تازگی، مجموعه مقالاتی با رویکردی متن‌بنیاد و با تأکید بر متون مدرسه حدیثی قم به انتشار رسیده است. مقاله‌ای تحت عنوان «دراسة حول منهج علی بن ابراهیم القمی فی الروایات المهدویة فی تفسیر القمی» به تحلیل محتوایی روایات مهدوی در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی اختصاص یافته است. نویسندگان در این مقاله، با واکاوی شخصیت علی بن ابراهیم قمی و مسئله انتساب تفسیر به او، نتیجه گرفته‌اند که این اثر به طور کامل از وی نیست و بخش‌هایی از آن در دوران پس از او افزوده شده است. در ادامه با به کارگیری روشی علمی و استناد به اسناد ابتدایی روایات، احادیث مرتبط با این محدث تحلیل شده است. نکته قابل توجه، عدم بازتاب این روایات در منابع متأخر است (کامیاب و طباطبایی، ۲۰۲۴م، صص ۱۱۳-۱۳۸). مقاله



ای دیگر با عنوان «بررسی و تحلیل روایات مهدوی قرب الاسناد عبدالله بن جعفر حمیری» به رشته تحریر درآمده است. مؤلف در این اثر، به واکاوی شخصیت عبدالله بن جعفر حمیری و تحلیل روایات مهدوی این کتاب همت گمارده و در نهایت بدین نتیجه دست یافته است که هرچند بازتاب روایات حمیری در منابع هم‌عصر و متأخر محدود بوده، اما بیشتر آنها با آموزه‌های اصیل مهدویت و مکتب تشیع همخوانی دارد (کامیاب، ۱۴۰۳ش، ص ۷۵-۱۰۰).

روش پژوهش

پژوهش پیش‌رو با روش تحلیل محتوا به سامان رسیده است. این روش از نظر ماهیت، روشی کمی تلقی می‌شود که از رهگذر آن، محتوای کیفی منابع مورد بررسی قرار می‌گیرد. برخی از صاحب‌نظران، این روش را شیوه‌ای برای تجزیه و تحلیل داده‌ها به شمار می‌آورند. این شیوه ابتدا در حوزه علوم ارتباطات به کار گرفته شد، ولی در حال حاضر در تحلیل‌های مختلف متون نیز کاربرد دارد. روش تحلیل محتوا، پژوهشگر را قادر می‌سازد تا به تهیه، بیان و ارزیابی متنی مستقل و عاری از دخالت و پیش‌داوری دست یابد (خنifer، مسلمی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۷). در تعریف علمی این روش آمده است، «روشی است که به کمک آن می‌توان پیام‌های یک متن را به صورتی عینی و منظم تشریح کرد» (خنifer، مسلمی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۷).

در این روش، پس از تقطیع جملات، به استخراج، جداسازی موضوعات اصلی و فرعی و طبقه‌بندی آنها پرداخته می‌شود و در نهایت، مضمون اصلی تحت عنوان «مقوله» کشف خواهد شد. در این نوشتار، تحلیل محتوا بر اساس واحدهای تحلیل شامل «جملات» و «کلیدواژگان» اصلی و فرعیِ روایی انجام شده است. مراحل کار به شرح زیر است:

۱. جمع‌آوری و تفکیک احادیث مدرسه قم بر اساس مسئله پژوهش؛
 ۲. بررسی محتوایی برای شناسایی موضوعات اصلی و کلیدواژگان؛
 ۳. استخراج موضوعات فرعی مرتبط با هر موضوع اصلی؛
 ۴. دسته‌بندی موضوعی؛
 ۵. ارائه اطلاعات آماری در قالب نمودار؛
 ۶. تحلیل کیفی احادیث هر دسته (با تمرکز بر مهم‌ترین و خاص‌ترین موضوعات)؛
- با اجرای این شش مرحله، می‌توان آموزه‌های مورد اهتمام مدرسه حدیثی قم را از جنبه‌های آماری و محتوایی به صورت دقیق و شفاف مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

۱. بررسی ضابطه‌مند روایات مهدوی مدرسه قم

برای دستیابی به میراث مهدوی مدرسه قم، ضروری است به منابع متعلق به آن دوره مراجعه نموده و پس از واکاوی این متون، روایات مرتبط با مسائل و موضوعات مهدویت را استخراج و طبقه‌بندی نماییم. این منابع به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

۱-۱. منابع اصیل

منابع اصیل در این پژوهش، به آثاری اطلاق می‌شود که توسط محدثان قم در بازه زمانی مورد مطالعه، تألیف شده و اکنون در دسترس اند. این منابع شامل موارد زیر هستند:

«محاسن» برقی، «بصائر الدرجات» صفار، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، «قرب الاسناد» حمیری، «الکافی» کلینی و «کامل الزیارات» ابن قولویه.

در مورد «تفسیر قمی»، تنها روایات مهدوی با اسناد معتبر، که با عبارت «حدثنی ابی» آغاز شده‌اند، مورد استناد قرار گرفته‌اند، زیرا تمام این تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی نیست. همچنین در «الکافی»، با توجه به تلفیق میراث حدیثی مدارس مختلف (مانند ری و بغداد)، تنها روایات مهدوی که منشأ قمی دارند، بررسی شده‌اند.

۲-۱. منابع واسطه‌ای

برخی از روایات مهدوی در منابع متأخر به دوران پیش از شیخ صدوق بازمی‌گردند. این روایات با تکیه بر اسناد موجود در منابع پسین و با معیارهایی نظیر حضور چند قمی در سند و تحلیل فهرستی، بازایی شده‌اند. اهمیت این منابع در آن است که نه تنها میراث حدیثی محدثان قم را احصا می‌کنند، بلکه افکار و اندیشه‌های مهدوی این مکتب را نیز قابل دسترسی می‌سازند. از جمله این منابع که حاوی روایات با اسناد قمی هستند، می‌توان به «الغیبه» نعمانی، آثار شیخ صدوق (مانند «کمال الدین»، «من لا یحضره الفقیه»، «علل الشرائع»، «عیون أخبار الرضا»، «ثواب الأعمال») و «الغیبه» شیخ طوسی اشاره کرد. بر اساس معیارهای یادشده و با حذف موارد تکراری، در مجموع ۳۵۸ روایت و گزارش تاریخی از مدرسه حدیثی قم شناسایی شده که در ادامه مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

۲. تحلیل محتوای مدرسه قم

محتوای روایات این مدرسه از دو نظر قابل بررسی است:

۲-۱. بر اساس منبع شناسی

منابع اصیل ۱۶۸ روایت معادل تقریبی ۴۷ درصد و منابع واسطه‌ای ۱۹۰ مورد معادل ۵۳ درصد از این دست منابع می‌باشد.

۲-۱-۱. منابع مستقیم

از مجموع ۱۶۸ روایت، توزیع روایات به شرح زیر است:

محاسن برقی: ۱۳ روایت معادل ۸ درصد

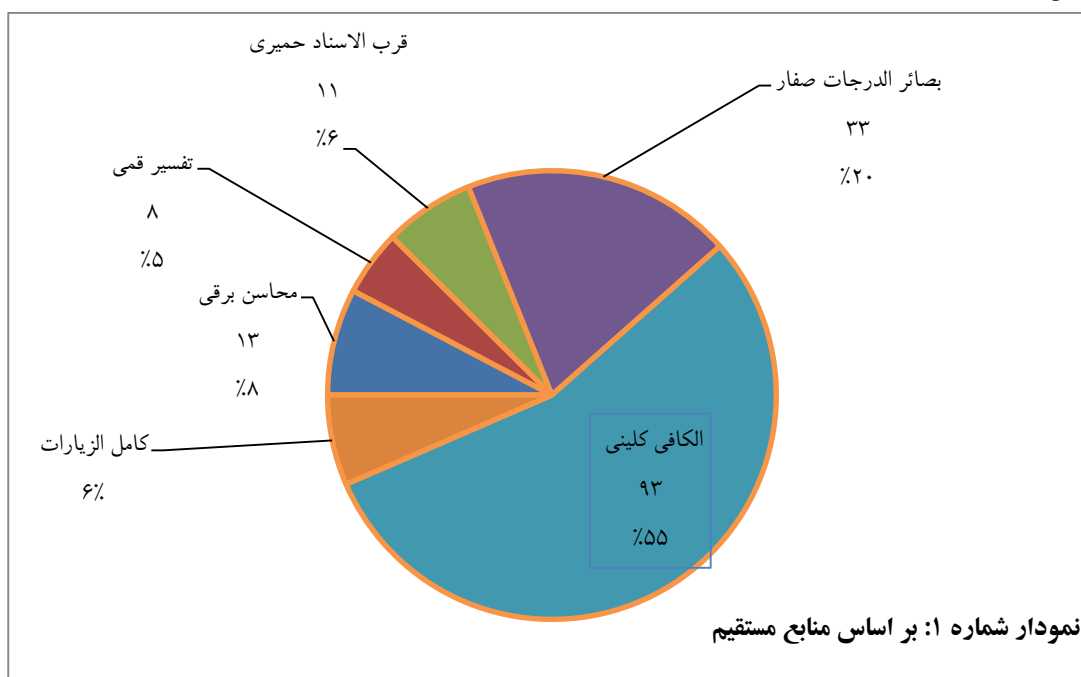
تفسیر قمی: ۸ روایت معادل ۵ درصد

بصائر الدرجات صفار: ۳۲ روایت معادل ۲۰ درصد

قرب الاسناد حمیری: ۱۱ روایت معادل ۶ درصد

الکافی کلینی: ۹۳ روایت معادل ۵۵ درصد

کامل الزیارات ابن قولویه: ۱۱ روایت معادل ۶ درصد



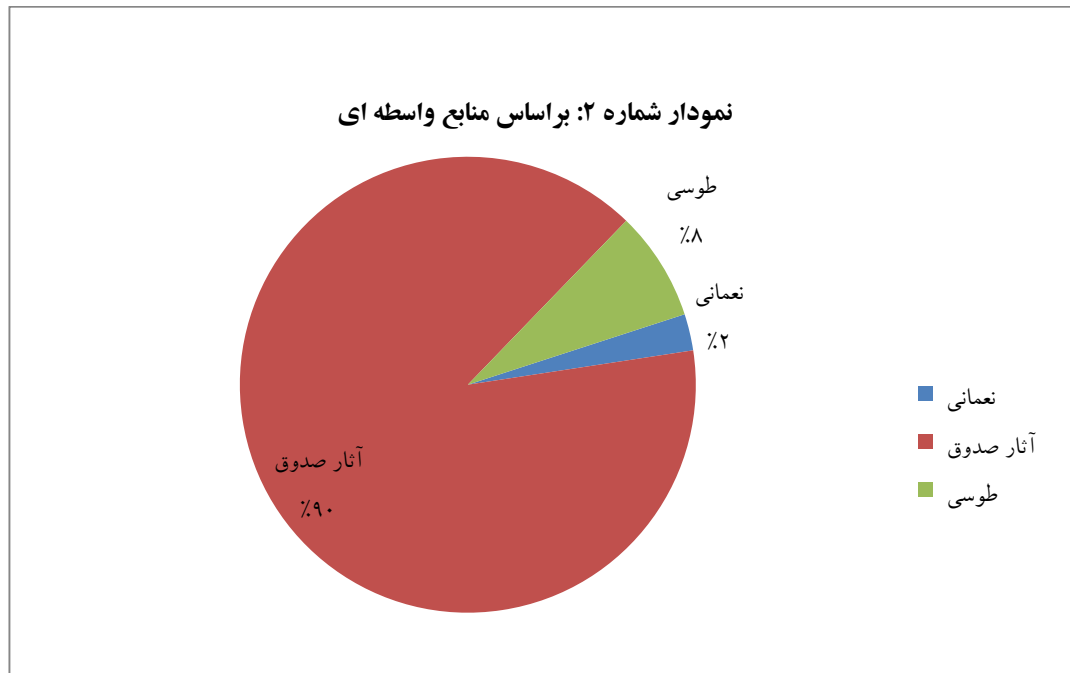
۲-۱-۲. منابع واسطه ای

از مجموع ۱۹۰ روایت، توزیع روایات در منابع واسطه‌ای به شرح زیر است:

الغیبه نعمانی: ۵ روایت معادل ۲ درصد

آثار شیخ صدوق: ۱۷۰ روایت معادل ۹۰ درصد

الغیبه شیخ طوسی: ۱۵ روایت معادل ۸ درصد



تحلیل و بررسی

همان‌گونه که هویداست، بیشترین نقل مؤثر در منابع مستقیم، توسط کلینی صورت پذیرفته است. وی با رویکرد جامع‌نگاری و در قالب تألیف «کتاب الحجّه»، ابواب متنوعی در موضوع امامت سامان داد و در این میان، به مضامین بنیادین مهدویت نیز اهتمامی ویژه ورزید که بخش عمده‌ای از این روایات را از میراث مدرسه حدیثی قم اخذ کرده است. در مقابل، دیگر تألیفات این عصر، عمدتاً فاقد نگاهی نظام‌مند به مسئله مهدویت هستند و روایات این عرصه، صرفاً به تناسب سیاق ابواب، به شیوه‌ای پراکنده و تصادفی بازتاب یافته‌اند. در منابع واسطه‌ای، شیخ صدوق با توجه به زیست خود در آن سامان، بیشترین مرادوه و نقش را در بقای میراث قمی‌ها دارد. او نزدیک به ۹۰ درصد از احادیث قمی‌ها را در آثار خود درج کرده است.

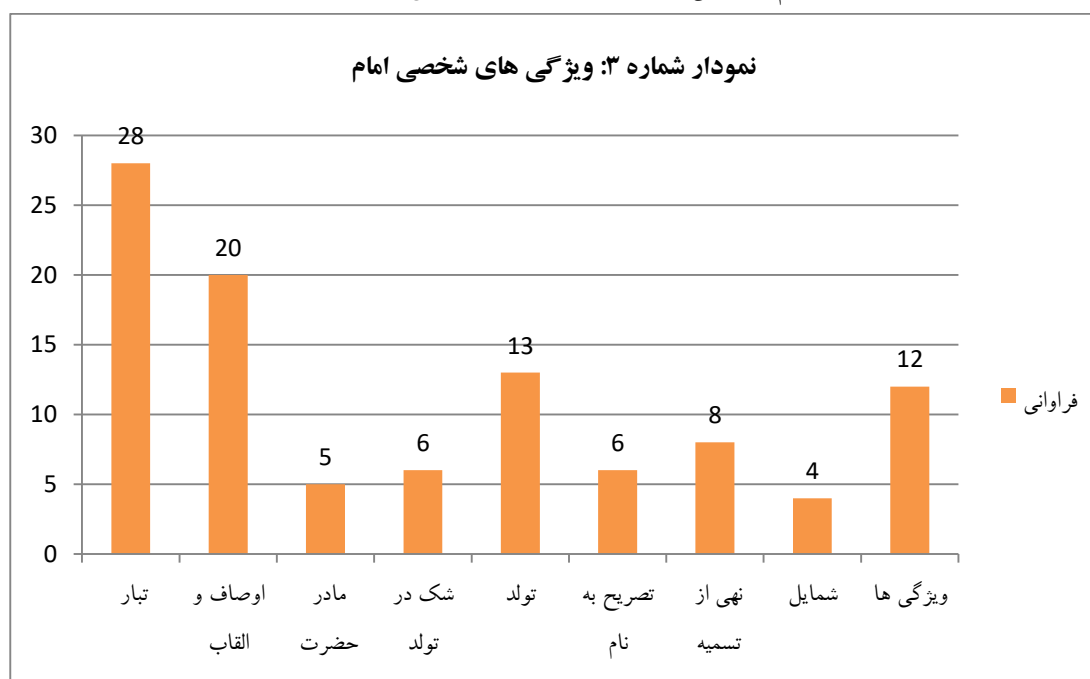
۲-۲. بر اساس موضوع

بر پایه تفکیک و واکاوی ۳۵۸ روایت، نزدیک به ۴۶۸ واحد تحلیل (شامل جملات، عبارات و مضامین حدیثی استخراج گردید). در نگاهی کل‌نگر، به‌منظور ساماندهی و تدوین نظام موضوعی، این واحدهای تحلیلی را می‌توان

در چهار محور اصلی دسته‌بندی نمود. شایان ذکر است که نگارنده در این مقاله، با توجه به محدودیت‌های متعارف، تنها بخش‌های مهم و کلیدی را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

۲-۱- ویژگی‌های شخصی امام مهدی

از مجموع روایات، ۲۸ واحد معادل ۲۵ درصد به ویژگی‌های شخصی امام مهدی مانند تبار امام، نام حضرت، القاب، اوصاف ظاهری و معنوی امام، شمایل، تولد، شک در تولد و نهی از تسمیه اختصاص دارد.



۲-۱-۱- تبار امام مهدی

نمودار فوق نشان می‌دهد که بیشترین فراوانی موضوعی، به «شناخت دقیق امام» اختصاص دارد که در قالب دو محور «تبار» و «اوصاف» امام تبلور یافته است. در بخش تبار، ۱۷ واحد تحلیلی (معادل ۶۰ درصد) امام مهدی (عج) را از نسل امام حسین (ع) دانسته‌اند (رک: صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۱۷). همچنین ۱۱ واحد تحلیلی (معادل ۴۰ درصد) ایشان را از خاندان پیامبر (ص) و فرزند دیگر اهل بیت (ع) معرفی کرده‌اند (رک: حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۵۱).

۲-۲-۱. القاب امام

از بررسی مجموع روایات، حدود ۲۰۰ واحد تحلیلی به القاب امام اختصاص یافته که حضرت بدان‌ها شناخته می‌شوند. ۷۵ درصد از این موارد به لقب «قائم»، ۱۰٫۵ درصد به «مهدی» و ۱۳٫۵ درصد به واژه‌هایی همچون «صاحب‌الامر»، بقیه الله، حجت بن الحسن و مشابه آن اشاره دارد. فراوانی چشمگیر لقب «قائم» در روایات مدرسه قم، حاکی از جایگاه ویژه این واژه در گفتمان اهل‌بیت (ع) است. در میان محدثان قمی، برقی در «محاسن» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۶۱)، علی بن ابراهیم در «تفسیر قمی» (منسوب به قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۵)، صفار در «بصائر الدرجات» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱)، حمیری در «قرب‌الاسناد» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵) و کلینی در «الکافی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۳۳۳-۳۳۴)، با بسامد قابل توجهی به لقب «قائم» پرداخته‌اند. در مقابل، واژه‌های «مهدی» و «صاحب‌الامر» به صورت پراکنده در سراسر دوره مدرسه قم نقل شده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۳ و...).

جالب آنکه برقی در کتاب «محاسن» تنها از لقب «قائم» استفاده کرده و از سایر القاب در نقل روایات بهره نبرده است. دو لقب «حجت بن الحسن» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۰۷) و «بقیه‌الله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۱) که امروزه از شهرت گسترده‌ای برخوردارند، در منابع محدثان قمی کمتر مشاهده می‌شوند.

۲-۲-۳. مادر امام

در باب نام مادر امام (عج)، در مجموع پنج گزارش در میان محدثان قم وجود دارد. در دو گزارش، به دو نام «نرجس» و «صقیل» اشاره شده که هیچ‌یک به معصوم (ع) منسوب نیست و در منابع اصیل و نخستین قم نیامده است. صدوق در دوران پسین، به نقل از قمی‌ها به این نام‌ها اشاره کرده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۵۹). محدثان قم، کنیزبودن مادر امام را مسلم دانسته‌اند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۳۶۹ و ۳۷۱) از این رو تعدد نام برای کنیزان امری متداول بوده و مواردی چون علاقه مالک به یکی از کنیزان و استفاده از نام گل‌ها برای نامیدن آنان، مطابق با فرهنگ عربی است. همچنین، پنهان‌داری نام و مشخصات مادر امام از حکومت عباسی می‌تواند از دیگر علل تنوع نام باشد (صدر، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۲). در باب ملیت ایشان، برخی گزارش‌ها بدون ذکر جزئیات، این بانو را پرورش‌یافته خانه حضرت حکیمه (س) معرفی می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۴۲۶). تنها در یک گزارش، ایشان سودانی دانسته شده که نخستین بار توسط کلینی در «الکافی» نقل شده است؛ آنجا که امام رضا (ع) به عموی خود فرمودند: «يَا عَمَّ أَلَمْ تَسْمَعْ أَيُّ وَهُوَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص بَأَيِّ ابْنِ خَيْرَةِ الْإِمَاءِ ابْنِ التَّوْبَةِ الطَّيِّبَةِ الْقَمِ الْمُنْتَجَبَةِ الرَّحِمِ... وَهُوَ الطَّرِيدُ الشَّرِيدُ الْمُؤْتَوَّرُ بِأَبِيهِ وَجَدَّهِ صَاحِبِ الْعَبَّيَّةِ يُقَالُ مَاتَ أَوْ هَلَكَ أَيُّ وَادٍ سَلَكَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳).



ملا صالح مازندرانی این حدیث را کنایه از مادر امام عصر (عج) دانسته است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۱۹۶). عبارات به کار رفته در این روایت با سایر احادیث نیز تأیید می شود (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۲۹). از دیگر نکات، نقل روایتی درباره وفات مادر حضرت در دوران حیات امام عسکری (ع) است. این گزارش نخستین بار توسط شیخ صدوق از فردی به نام ابوعلی خیزرانی - که آن را از کنیزش نقل کرده - روایت شده است، «صیقل (مادر امام) در حیات امام حسن عسکری (ع) درگذشت و بر سر قبر او لوحی نصب شده که بر آن نوشته اند: این قبر مادر محمد است» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۳۱). بر این گزارش اشکالاتی متعددی وارد شده است مانند:

اول، این روایت مستند به معصوم (ع) نیست، بلکه صرفاً گزارشی از یک کنیز است که خود او و نیز راوی حدیث (ابوعلی خیزرانی) هر دو مجهول هستند. دوم، این گزارش با روایاتی که به حیات مادر امام پس از شهادت امام عسکری (ع) اشاره دارند، در تعارض است. نجاشی در شرح حال «محمد بن علی بن حمزه» - ضمن توثیق وی - تصریح می کند، «مادر صاحب الامر پس از وفات امام حسن عسکری (ع) در خانه او زندگی می کرده است» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۷). همچنین در گزارش دیگری، شیخ صدوق به رویداد شهادت امام عسکری (ع) اشاره می کند که در آن روز، صیقل در امر وضو یاری رسان حضرت بود و اندکی پس از آن، امام به شهادت رسید (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۷۳). سوم، محتوای این روایت غیرمتعارف و غلوآمیز است. در ادامه، کنیز ادعا می کند: چون سید (امام مهدی (عج)) متولد شد، نوری درخشان دیدم که از وجودش ساطع شد و تا آسمان بالا رفت و مرغان سپیدی مشاهده کردم که از آسمان فرود می آمدند و پره های خود را به سر و صورت و دیگر اعضای بدنش می مالیدند و سپس پرواز می کردند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۳۱).

۲-۱-۴. تولد حضرت

به طور کلی درباره تولد امام دو دسته روایات را می توان نام برد:

دسته اول: روایات خفای ولادت) عباسیان حاکم بر سامرا و بغداد، برای کنترل زندگی امام حسن عسکری (ع) و جلوگیری از تولد آخرین ذخیره الهی، تلاش های فراوانی به عمل آوردند. به نقل از محدثان قم، آنان توطئه قتل زودهنگام امام را در سر می پروراندند که در این امر ناکام ماندند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۰۷). بر همین اساس، اعلام عمومی تولد حضرت در میان اقشار مختلف مردم، خلاف مصلحت مسئله امامت تلقی می گردید. از این رو، پنهان داری ولادت امام در روایات، به عنوان یک سیاست پیش بینی شده تثبیت گردید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۱).

مطابق این رویکرد، برای پیشگیری از تردید پیروان، یکی از ویژگی‌های زندگی امام، «شک در ولادت» ایشان معرفی شد. در همین راستا، روایاتی از سوی ائمه معصومین (ع) در این زمینه صادر گردید؛ از جمله روایت امام صادق (ع) که فرمود، «... هُوَ الَّذِي يُشْكُ فِي وَلَادَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷). مجموع روایات مربوط به شک در ولادت، به شش گزارش می‌رسد.

دسته دوم: روایات گزارش ولادت) در مدرسه قم، درباره تولد و مشاهده امام، سیزده مفهوم وجود دارد. این روایات همگی از دوران کلینی به بعد نقل شده‌اند؛ اما میان این نقل‌ها تفاوتی چشمگیر مشاهده می‌شود: کلینی در تلاش خود برای اثبات تولد، صرفاً به اصل وقوع تولد؛ بدون تفصیل به جزئیات اشاره دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۵۱۴). در مقابل، صدوق با بسامد بالاتر و با تفصیل بیشتر، به وقایع تولد پرداخته است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶ و ۴۳۰).

دربارخی از این گزارش‌ها، نگاهی معجزه آسا قابل ملاحظه است. شیخ صدوق به وقایعی همچون سخن گفتن امام در شکم مادر، غیب شدن نرجس خاتون در لحظه تولد، نگهداری امام توسط پرندگان به مدت چهل روز، و بزرگ شدن حضرت در طی چهل روز به اندازه یک کودک یک‌ساله اشاره کرده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶). در زنجیره سند این روایات، افراد مهملی چون محمد بن ابراهیم کوفی (نمازی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۶۶) و محمد بن عبدالله الطهوی حضور دارند.

به نظر می‌رسد نقل این‌گونه گزارش‌ها در دورانی از مدرسه قم، به عنوان «غلو» تلقی می‌شده است؛ چرا که محدثان دوره نخست، همچون کلینی، به نقل از حضرت حکیمه (س) تنها به این عبارت اکتفا کرده‌اند، «حَكِيمَةُ ابْنَةُ مُحَمَّدٍ بِنِ عَلِيٍّ وَ هِيَ عَمَّةُ أَبِيهِ أَتَتْهُ رَأَتْهُ لَيْلَةَ مَوْلِدِهِ وَ بَعْدَ ذَلِكَ»؛ حکیمه دختر امام محمد تقی (ع) برایم روایت کرد که او را در شب ولادتش و پس از آن دیدم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۱). اما در ادامه، حسین بن حمدان (م ۳۳۴) که از غالیان آن دوران به شمار می‌رود در کتاب «الهدایة الکبری» گزارش‌های مفصل و مذکور را آورده است (خصیبی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۵۷).

البته نقل ویژه صدوق با اسناد قمی را می‌توان با رویکرد نص‌گرایی مدرسه قم توجیه نمود. قمی‌ها، با وجود پرهیز شدید از اخبار ضعیف، از آنجا که کاملاً به اخبار و نصوص دینی وابسته بودند و برای عقل در مقوله فهم و استنباط شریعت جایگاه چندانی قائل نبودند، ناگزیر به اعتماد و تکیه بر اخبار به‌ویژه در موارد کمبود نص در یک مسئله بودند (جباری، ۱۳۸۴ش، ص ۴۱۰). روایات مربوط به تولد نیز، از آنجا که به مراتب کمتر از دیگر روایات مهدوی هستند، ناچار همان مقدار موجود را نقل کرده‌اند.



افزون بر نکته پیشگفته، اعتقاد صدوق به حجیت اخبار آحاد می‌تواند توجیه دیگری برای نقل این گونه روایات باشد. به‌طور نمونه با نگاهی به کتب شیخ صدوق به‌راحتی می‌توان دریافت که او حتی در مسائل اعتقادی نیز بر طبق اخبار آحاد حکم می‌کرده است به‌عنوان نمونه می‌توان کتاب اعتقادات و کتاب التوحید او را نام برد که بر اساس اخبار آحاد حکم کرده است.

۲-۱-۵. نام امام

مورد دیگر، روایات مربوط به «تسمیه امام مهدی (عج)» است که در ۱۴ واحد (روایت و گزارش) نقل شده است. از این تعداد، ۶ مورد به ذکر اسم خاص (م ح م د) و ۸ مورد به روایات نهی از تسمیه اختصاص دارد. این روایات از دوره کلینی به بعد مطرح شده‌اند؛ وی باب مستقلی با عنوان «نهی از تسمیه» ترتیب داده و در آن به احادیث حرمت نام امام اشاره کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۳). با این حال، در موارد متعددی، روایاتی نقل کرده که در آنها به اسم امام تصریح شده است. نکته جالب‌تر آنکه گاه از یک راوی - مانند محمد بن یحیی - هم روایات نهی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۳) و هم روایات جواز (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۷) نقل شده است. این امر در مورد سعد بن عبدالله اشعری نیز صادق است که در گزارش‌های خود به هر دو دسته روایات اشاره دارد (صدوق، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۳۸۱ و ۳۸۵). از این رو، روشن می‌شود که مدرسه قم در نقل این دسته از روایات حساسیت خاصی نداشته و هدف اصلی، صرفاً حفظ میراث حدیثی شیعه بوده است.

۲-۱-۶. شمایل امام

نکته دیگری که در نمودار قابل ملاحظه است، نقل اندک روایات مربوط به شمایل حضرت می‌باشد. مجموع گزارش‌های منقول در «بصائر الدرجات» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۹)، «کمال‌الدین» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۴۵) و «الغیبه» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۰)، حاکی از عدم اهتمام مدرسه قم به این موضوع است. آنچه در این گزارش‌ها شایان توجه می‌نماید، نقل تشرف ابراهیم بن مهزیار و توصیف سیمای امام توسط اوست. وی در این گزارش، حضرت را چنین توصیف کرده است، «جوانی ساده‌رو، با سیمایی درخشان، دندان‌هایی زیبا، ابروانی پیوسته، هیكلی فربه‌گونه و بینی‌ای کشیده...» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۴۶). در کتب معتبر رجال شیعه، دو برادر با عنوان «ابن مهزیار» معرفی شده‌اند: یکی علی بن مهزیار اهوازی و دیگری ابراهیم بن مهزیار اهوازی. درباره‌ی علم، تقوا، وثاقت و منزلت والای علی بن مهزیار هیچ تردیدی وجود ندارد (کشی، ۱۳۸۴ق، ص ۵۴۹ و ۵۶۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵۴)، اما در مورد برادرش ابراهیم بن مهزیار اختلاف نظر مشاهده می‌شود (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۳۰۴-۳۰۵). کلینی در گزارشی که راویان آن ضعیف شمرده شده‌اند به وفات ابراهیم بن مهزیار پس از شهادت امام

عسکری(ع) اشاره دارد. در این گزارش، امام در توقیعی فرزند وی را به جای پدر منصوب می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۱۸) کشی نیز نقلی مشابه دارد، ولی بدون تصریح به وکالت؛ تنها به وصیت ابراهیم به فرزندش اشاره می‌کند که اموال را به شخصی با نشانی خاص تحویل دهد. سرانجام فرزند، نایب امام را ملاقات و اموال را به او می‌سپارد (کشی، ۱۳۸۴ق، ص ۵۳۱).

این دو گزارش، تنها اطلاعات موجود درباره ابراهیم بن مهزیار است. اگر وی واقعاً دارای مقام وکالت بوده، تلاش او برای دیدار امام مهدی(عج) بی‌معنا می‌نماید؛ مگر آنکه این ملاقات پیش از دوران وکالتش رخ داده باشد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۴۵).

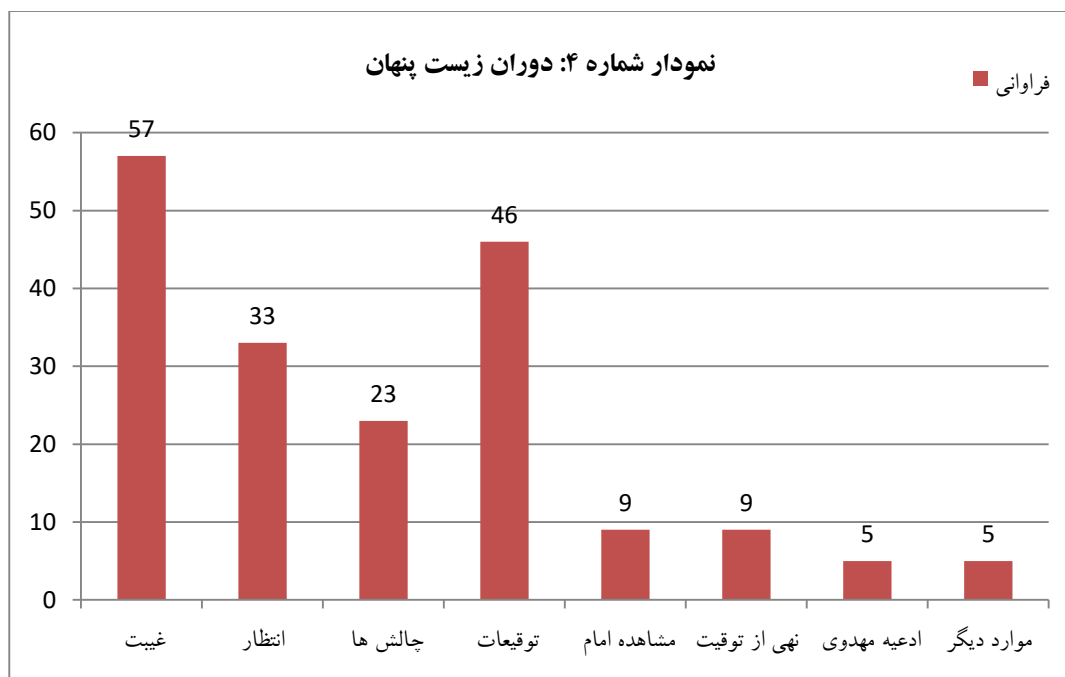
گذشته از موارد پیشین و حتی با فرض توثیق وی، در این گزارش آمده است: «به خدا سوگند، پیشانی محمد و موسی (فرزندان حسن بن علی علیه السلام) را نورانی و درخشان می‌بینم و من سفیر آنها هستم تا اخبارشان را به تو برسانم» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۴۲). حال آنکه برای امام عسکری(ع) تنها یک فرزند یعنی حضرت مهدی(عج) ثابت شده است و ادعای دو فرزند برای ایشان، آشکارا با اجماع شیعه در تعارض است (رک: عطاردی، ۱۳۹۱، ص ۵۰). در برخی گزارش‌ها، راوی ملاقات با امام «علی بن ابراهیم بن مهزیار» معرفی شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۶۵). این نام در منابع رجالی متقدم وجود ندارد و اگر چنین شخصیتی واقعاً وجود داشته، اطلاعاتی درباره وثاقت و صداقت او در دست نیست و تنها در همین گزارش تشریف از او یاد شده است.

این ادعا که «علی بن ابراهیم بن مهزیار» ممکن است همان «علی بن مهزیار» مشهور باشد، به دلایل متعدد مردود است. زیرا علی بن مهزیار از اصحاب برجسته امام رضا(ع)، امام جواد(ع) و امام هادی(ع) بود و منصب وکالت و نیابت را از سوی دو امام اخیر به عهده داشت؛ توقیعاتی نیز در تمجید او صادر شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۵). اگر وی در عصر امام عسکری(ع) زنده می‌ماند، قطعاً گزارش‌های متعددی از ارتباطش با امام نقل می‌شد، حال آنکه چنین نیست و این نشان می‌دهد که وی پیش از دوره امامت امام عسکری(ع) یا در اوایل آن درگذشته است. بقای او تا عصر غیبت مستلزم عمری غیرعادی است، در حالی که رجال‌شناسان با وجود اشاره به وثاقت و مقام علمی به عمر طولانی وی اشاره‌ای نکرده‌اند. برخی محققان معاصر نیز بر این باورند که دلیلی بر زنده ماندن وی تا دوران امام عسکری(ع) وجود ندارد (خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲، ص ۱۹۸). همچنین گزارش‌هایی از درگذشت او پیش از شهادت امام عسکری(ع) وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۱۰).

علاوه بر عدم امکان انطباق تاریخی، اشکال دیگر این است که علی بن مهزیار از نزدیکان و وکلای ائمه بود؛ چگونه ممکن است طبق متن حدیث، سالیان متمادی برای دیدار حضرت به حج رود و در جست‌وجوی ورثه امام باشد؟ بنابراین، نمی‌توان این دو شخصیت را یکی دانست.

۲-۲-۲. دوران زیست پنهان

از مجموع روایات، ۳۷ درصد به دوران زیست پنهان امام اختصاص دارد. محور اصلی این روایات بر موضوعاتی همچون غیبت (اصل غیبت، انواع و علل آن)، انتظار، چالش‌ها و بحران‌های پیش روی شیعه، ملاقات با امام، توقیعات، نهی از تعیین زمان ظهور، و موارد جزئی دیگری مانند ادعیه و... تأکید دارد.



۲-۲-۲-۱. غیبت

نمودار فوق نشان می‌دهد که بیشترین فراوانی روایات در این دسته، مربوط به موضوع غیبت امام مهدی (عج) است. کلینی با ۲۱ واحد (معادل ۳۷ درصد) و صدوق با ۳۶ واحد (معادل ۴۵ درصد) به اصل غیبت و ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند. بسامد بالای روایات غیبت حتی در دوران پیش از کلینی، حاکی از اهمیت بنیادین این مسئله در مکتب امامیه است. پرداختن به موضوع غیبت در سال‌های نخستین غیبت امام، از مباحث جوهری امامیه به شمار می‌رود.

در کنار این مسئله، روایات انتظار به عنوان عاملی امیدبخش برای شیعیان مطرح شد و همچنین توقیعات با کارکردی مؤثر در تأیید وجود امام و تداوم ارتباط ایشان با جامعه شیعی نقل و انتشار یافت. در ادامه، برای حفظ وحدت شیعیان و پیشگیری از فرقه‌گرایی، بر روایات تمسک به امام واحد و پرهیز از فتنه‌ها تأکید شد. البته تصور اینکه این روایات صرفاً متناسب با جامعه قم باشد، دشوار می‌نماید؛ چرا که قم جامعه‌ای یکدست و شیعه‌نشین بود که پیوندی ناگسستنی با ائمه (ع) داشت. از این رو، نقل این روایات عمدتاً با هدف حفظ و انتقال میراث حدیثی شیعه انجام گرفته است.

۲-۲-۲. انتظار

آموزه انتظار فرج در روایات مدرسه قم با واژگانی چون «انتظار»، «منتظر» و «تَوَقُّع» بیان شده است. در این روایات، انتظار ظهور قائم (عج) به عنوان یکی از شاخصه‌های برجسته دینداری معرفی شده و شیعیان به آن ترغیب گردیده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۱). برقی نخستین محدثی است که روایات متنوعی در این زمینه نقل کرده است. در این روایات، فضیلت انتظار فرج به حضور در خیمه قائم (عج)، همراهی با رسول الله (ص) و شهادت در رکاب حضرت تشبیه شده است (برقی، ۱۳۷۱ق ج ۱، صص ۱۷۳-۱۷۴). پس از وی، دیگر محدثان قمی نیز به این موضوع پرداخته‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۲۲-۲۳). در همه این روایات، واژه «انتظار» همراه با عبارت «هذا الأمر» به کار رفته که با توجه به قرائن متنی، مراد از آن امر امامت و تحقق حکومت حضرت مهدی (عج) است. بنابراین، محتوای این روایات بر انتظار فعال برای برپایی حکومت مهدوی تأکید دارد.

۲-۲-۳. توقیعات

یکی از نکات قابل توجه، فراوانی نقل توقیعات در میان محدثان قمی است. در منابع اولیه قم، همچون «تفسیر قمی»، «بصائر الدرجات» و «قرب الاسناد»، گزارش روشنی از توقیعات دیده نمی‌شود. اما در دوره‌های بعد، کلینی در باب «مولد صاحب الزمان (عج)» به مکاتبات شیعیان با امام مهدی (عج) اشاره کرده است. وی بیشتر این مکاتبات را از علی بن محمد علان کلینی نقل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۵۱۸، ۵۲۱ و ۵۲۲). احتمالاً این روایات از کتاب «اخبار القائم» علان کلینی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶۰) اخذ شده است. کلینی تنها یک توقیع از قمی‌ها - آن هم از حسین بن محمد اشعری - درباره تمدید وکالت وکیلان نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۲۴). پس از او، شیخ صدوق با نقل ۴۱ توقیع (معادل ۸۶ درصد از کل توقیعات) در «کمال الدین»، بیشترین سهم را در ثبت این اسناد دارد. در نهایت، شیخ طوسی در «الغیبه» با ۴ گزارش، به نقل توقیعات قمی‌ها پایان داده است. در این باره چند نکته قابل ذکر است:



اول، از مجموع ۴۶ توقیع ثبت شده، ۳۶ مورد از طریق سعد بن عبدالله اشعری نقل شده است. توقیعات منقول وی در «کمال الدین» گردآوری شده که برخی اسناد آن به صورت تحویلی یا تعلیقی است مورد استناد قرار گرفت (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۹۵). به نظر می‌رسد سعد بن عبدالله نیز همانند کلینی بخشی از توقیعات را از علان کلینی و کتاب «اخبار القائم» نقل کرده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۴۸۵-۴۹۰). مقایسه گزارش‌های کلینی و سعد بن عبدالله نشان می‌دهد که هر یک، روایات متمایزی از علان کلینی ثبت کرده‌اند (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۵۱۸، ۵۲۱-۵۲۲ و صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۴۸۵، ۴۸۷-۴۹۲). احتمالاً حجم روایات علان کلینی گسترده بوده و صدوق، با توجه به شهرت «الکافی» و در دسترس بودن آن، روایاتی را گزینش کرده که در «الکافی» موجود نبوده است. این رویکرد، نشان‌دهنده تنوع منابع و دقت محدثان قمی در نقل و حفظ میراث روایی شیعه است.

دوم، با توجه به فراوانی توقیعات در گزارش‌های سعد بن عبدالله، کتابی با عنوان «توقیعات» که در آن دوران در قم مرسوم بوده است (رک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، صص ۲۲۰ و ۳۳۴) در فهرست آثار وی مشاهده نمی‌شود. تنها احتمال قابل طرح این است که سعد بن عبدالله این گزارش‌ها را به صورت شفاهی برای شاگردانی چون علی بن حسین بن بابویه نقل کرده باشد. یا با توجه به مضامین توقیعات که بر اثبات ارتباط شیعیان با امام خود دلالت دارد، می‌توان حدس زد که این دسته از روایات در کتاب «مناقب الشیعه» وی ثبت شده باشد.

سوم، در آثار برخی از محدثان قمی مانند عبدالله بن جعفر حمیری، کتابی با عنوان «التوقیعات» دیده می‌شود؛ اما در میان قمی‌ها، تنها سه توقیع از او و آن هم به واسطه صدوق (د ۳۸۱ق) نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۴۸۳، ۵۰۷ و ۵۱۰).

چهارم، محتوای توقیعات عمدتاً بر مسائل شخصی شیعیان متمرکز است، نه مسائل اعتقادی. برخلاف مدارس علمی دیگر مانند بغداد و سمرقند که به مباحث اعتقادی گسترده‌تری پرداخته‌اند؛ از جمله لعن کسانی که نام امام را فاش می‌کنند، تکذیب تعیین‌کنندگان وقت ظهور (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۴۸۲-۴۸۳)، یا مسائل فقهی مانند: خمس، حرمت آبجو، حرمت کنیز مغنیه، مسئله وقف، نماز جلوی آتش، و حرمت تصرف در اموال امام (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۴۸۴-۴۸۵، ۵۲۰ و ۵۲۲)، و همچنین امور مربوط به وکیلان و مدعیان دروغین مانند شلمغانی و احمد بن هلال (طوسی، ۱۴۱۱ق، صص ۳۵۳ و ۴۰۵).

پنجم، در نگاهی کلی، محتوای این توقیعات در درجه اول به پاسخگویی سؤالات شخصی و فردی پیروان اختصاص دارد. با توجه به ماهیت خصوصی این نامه‌ها، سطح موضوعات مطرح شده محدود به مسائل شخصی افراد بوده و کمتر به مباحث بنیادین اعتقادی و معارف دینی پرداخته شده است.

۲-۲-۴. ادعیه مهدوی

یکی از نکات قابل توجه در داده‌های این پژوهش، کمبود چشمگیر ادعیه مهدوی در میراث حدیثی مدرسه قم است. از میان تمام گزارش‌های موجود، تنها دو دعای مستقل شناسایی شده است که هر دو دعا به‌طور ویژه برای دوران غیبت توصیه شده‌اند:

۱. دعای «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ» با محوریت معرفت امام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷)؛

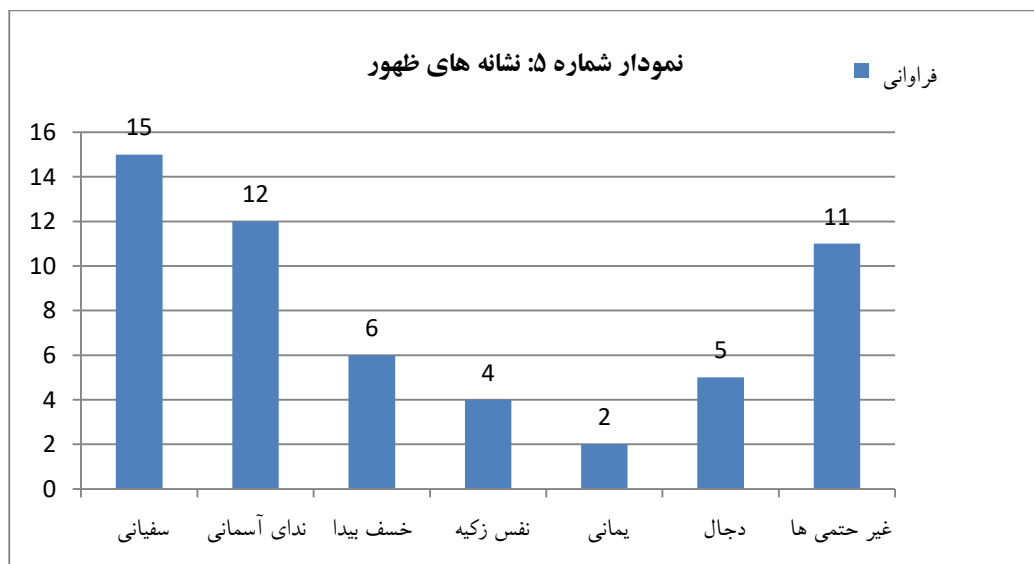
۲. دعای ثبات قدم در پیروی از اهل بیت (ع) (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۴۸).

در دوران‌های بعد، ادعیه مهدوی با فراوانی بیشتری نقل شده است. شیخ طوسی در «مصباح المتهجد» با عنوان «الدُّعَاءُ لِصَاحِبِ الْأُمْرِ» به دعایی از امام رضا (ع) اشاره می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۰۹). مشهدی نیز در «المزار الکبیر» در باب زیارات ائمه، زیارات سوم تا هفتم را به امام عصر (عج) اختصاص داده است (مشهدی، ۱۴۱۹ق، صص ۴۶۰-۴۷۲). علاوه بر این، در ادامه ادعیه مشهور دیگری مانند دعای ندبه (مشهدی، ۱۴۱۹، ص ۵۷۳)، دعای عهد و زیارت آل یاسین (طبرسی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۹۲) ترویج یافته‌اند. به نظر می‌رسد عدم نقل ادعیه مهدوی را نمی‌توان به گفتمان قمی‌ها نسبت داد، چرا که در میان محدثان قم، کتاب‌های متعددی در زمینه ادعیه و زیارات گزارش شده است. برای نمونه، احمد بن محمد بن خالد (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۶)، احمد بن محمد بن حسین دول قمی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۵)، محمد بن اورمه (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۰) و محمد بن حسن بن صفار (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴) همگی دارای آثاری با عنوان «کتاب الدعاء» بوده‌اند. اگرچه هیچ‌یک از این آثار به‌طور کامل باقی نمانده، نمونه‌هایی از آنها توسط کلینی در «الکافی» نقل شده است. محتوای این آثار عمدتاً بر اصل دعا و ارتباط با پروردگار متمرکز بوده است. از سوی دیگر، افرادی مانند حسین بن سعید اهوازی (طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۹) و حسین بن علی بن خزاز قمی (طوسی، بی‌تا، ص ۶۸) نیز دارای کتاب‌هایی در حوزه «المزار» و «الزیارات» بوده‌اند. هرچند این آثار می‌توانستند ظرفیت مناسبی برای دربرگیری ادعیه مهدوی باشند، به نظر می‌رسد وجود چنین ادعیه‌ای در آنها چندان مورد انتظار نبوده است. قرینه این ادعا، کتاب «کامل الزیارات» به عنوان مشهورترین اثر باقی‌مانده از آن دوران است که با وجود سبک مزارنویسی و پرداختن به ثواب زیارات معصومین (ع)، هیچ باب مستقل یا اشاره‌ای به ادعیه مهدوی یا زیارت امام مهدی (عج) در آن دیده نمی‌شود.

به نظر می‌رسد ظهور ادعیه مهدوی در دوران‌های متأخر، تا حدی متأثر از ادبیات شیعیانی باشد که برخی از آنها به اشتباه به عنوان «مأثور» تلقی شده‌اند. برای مثال، در «مصباح المتهجد»، محمد بن همام اسکافی دعایی را از محمد بن عثمان نقل کرده که تصریح می‌کند این دعا به املای همین وکیل امام بوده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۱). همچنین شیخ طوسی در ادامه به «دعای سمات» اشاره می‌کند و تصریح می‌نماید که آن را از عمّری (وکیل امام) نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۶). در «المزار الکبیر»، مشهدی به ادعیه مشهوری مانند «دعای ندبه» پرداخته که هیچ اشاره‌ای به انتساب آن به معصوم (ع) نشده است (مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۷۳). وی همچنین به چهار دعا اشاره دارد که هیچ‌یک مستقیماً به امام معصوم منتسب نشده‌اند (مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۵). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که برخی از این ادعیه به دلیل عدم قطعیت انتساب به معصوم (ع)، در مدرسه قم نقل نشده‌اند. با این حال، برخی ادعیه دیگر مانند «دعای عهد» (مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۶۴) و «زیارت آل یاسین» (مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۶۸) - که به ترتیب از امام صادق (ع) و امام عصر (عج) نقل شده‌اند - مأثور به نظر می‌رسند. عدم نقل این ادعیه در مدرسه قم، ابهامی است که پاسخی قاطع برای آن یافت نشد.

۲-۳. نشانه‌های ظهور

از مجموع واحدهای تحلیل، نزدیک به ۱۰٫۵ درصد به روایات نشانه‌های ظهور اختصاص یافته است که شامل نشانه‌های حتمی (مانند خروج سفیانی، ندای آسمانی، خسف بیداء، قتل نفس زکیه و خروج یمانی) و نشانه‌های غیر حتمی (مانند خورشید گرفتگی، ماه گرفتگی، مرگ سفید و مرگ سیاه) می‌شود.



از مجموع مجموعه این علائم، ۱۲ مورد در منابع اولیه قم، ۱۱ مورد در «الکافی»، ۲۴ مورد در «کمال‌الدین» صدوق و یک مورد در «الغیبه» نعمانی با سند قمی ذکر شده است. در این باره نکاتی قابل توجه است:

اول، در همه این منابع، تنها به ۱۷ نشانه حتمی و غیرحتمی اشاره شده است. این تعداد در مقایسه با دیگر مدارس حدیثی شیعه بسیار اندک به نظر می‌رسد و نشان می‌دهد که در میان مدرسه قم، به ویژه در متون قدیمی تا دوره صدوق، مسئله نشانه‌های ظهور از اهمیت بالایی برخوردار نبوده است. یکی از قرائن این مدعا، عدم اختصاص باب مستقل برای نشانه‌های ظهور در آثار قمی‌ها، به ویژه در «الکافی» است. کلینی (با وجود گنجاندن ابوابی به مهدویت و حتی اشاره به برخی نشانه‌ها) هیچ باب مستقلی با عنوان «نشانه‌های ظهور» ترتیب نداده است؛ بلکه بیشترین اشارات به نشانه‌ها را در «کتاب الروضة» و به صورت پراکنده آورده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۲۰۹، ۲۷۴ و ۳۱۰). از دیگر قرائن کم‌اهمیتی این موضوع در مدرسه قم، فراوانی نقل روایات نشانه‌ها در دیگر مدارس است. برای نمونه، نعمانی در «الغیبه»، شیخ مفید در «الارشاد» و شیخ طوسی در «الغیبه» به نشانه‌هایی اشاره کرده‌اند که پیش از آنان سابقه‌ای در نقل نداشته است (سلیمیان، ۱۳۹۸ش، ص ۱۶۴).

دوم، همان‌گونه که در نمودار ملاحظه می‌شود، در میان قمی‌ها، «سفیانی» بیشترین فراوانی روایی را دارد. نقل این موضوع در منابعی چون «تفسیر قمی» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۵)، «قرب‌الاسناد» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۴)، «الکافی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۲۶۴ و ۲۷۴) و «کمال‌الدین» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۵۰ و ۶۵۱) نشان می‌دهد که مسئله سفیانی در طول دوران مورد اهتمام مدرسه قم بوده است. پس از آن، «ندای آسمانی» و «خسف بیداء» نیز به همین ترتیب در منابع اولیه بازتاب یافته‌اند (رک: حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۳؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۱۰).

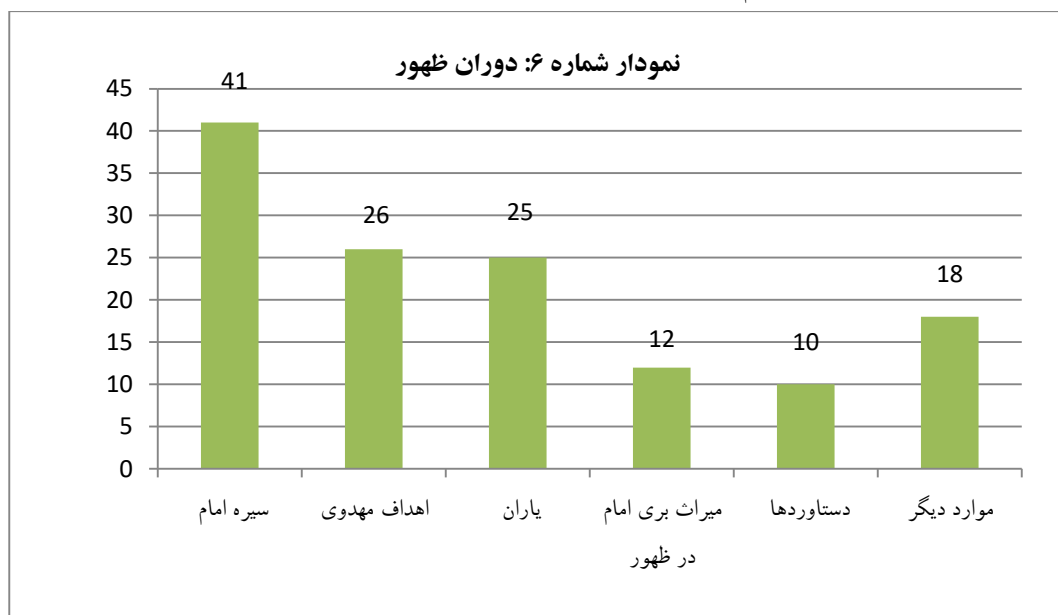
سوم، در خلال این بررسی باید اشاره کرد که در منابع اولیه قم، عمدتاً اصل نشانه‌ها به صورت کلی ذکر شده و کمتر به توضیح و تفصیل آنها پرداخته شده است. اما در دوره‌های پس از کلینی، در منابع واسطه‌ای، تفصیل بیشتری به این نشانه‌ها داده شده است. برای مثال، صدوق با استناد به اسناد قمی، درباره سفیانی به ویژگی‌های ظاهری، زمان خروج، مکان خروج و تصرف‌های وی اشاره می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۶۵۰، ۶۵۱ و ۶۷۲). همچنین درباره ندای آسمانی، به زمان این ندا و همراهی آن با «صیحه شیطانی» پرداخته شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۶۵۰ و ۶۵۲).

چهارم، مورد دیگری که در نمودار، به دلیل شباهت موضوعی، در کنار نشانه‌های ظهور نمایش داده شده، روایات مربوط به دجال است. دجال در منابع اولیه قم، مانند «محاسن» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۹۰) و

«بصائرالدرجات» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۷) و سپس در «الکافی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶۰) به صورت کلی با عباراتی مانند «درک دجال» یا «خروج او» بدون ارتباط مستقیم با مهدویت مطرح شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت این روایات ارتباطی با مهدویت نداشته‌اند. اما در آثار واسطه‌ای مانند «کمال‌الدین»، ارتباط دجال با مهدویت آشکار می‌گردد. وی در سندی قمی به ظهور دجال از سجستان (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۰) و در روایتی دیگر به قتل دجال به دست قائم (عج) اشاره می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۰). بنابراین، در میان قمی‌ها، آموزه دجال از اهمیت خاصی برخوردار نبوده است.

۴-۲-۲. دوران ظهور

از مجموع کل روایات، ۲۷٫۵ درصد به دوران ظهور اختصاص دارد. این روایات، موضوعاتی همچون میراث‌بری امام، یاران خاص حضرت، سیره امام در عصر ظهور و اهداف و دستاوردهای حکومت مهدوی را در بر می‌گیرد.



۴-۲-۲-۱. رفتار شناسی امام مهدی

همان‌طور که در نمودار نمایان است، بیشترین حجم روایات به سیره و رفتار امام مهدی (عج) در دوران ظهور مربوط می‌شود. این سیره شامل ابعاد مختلفی است همچون: رفتار حکومتی، مبارزاتی، قضایی، فقهی و اقتصادی. سهم «بصائرالدرجات» صفار و «الکافی» کلینی در این زمینه برجسته‌تر از دیگر منابع است؛ به گونه‌ای که ۲۰ مورد

(معادل ۴۹ درصد از مفاهیم) به این دو کتاب اختصاص دارد. نکته مشترک در این روایات، ترسیم رویکرد قاطع و انتقام‌جویانه امام در برابر گروه‌های معارض و مخالف است. برای نمونه، در «بصائر الدرجات» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۳) و «کامل‌الزیارات» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، صص ۶۳-۳۳۷) به روایات متعددی درباره کشتار و انتقام‌جویی امام مهدی (عج) اشاره شده است. حتی روایات فقهی نیز حاکی از برخورد شدید امام با کسانی است که واجبات دینی را رعایت نمی‌کنند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۸). علاوه بر این، روایاتی که به مسئله اراضی می‌پردازند، حاکی از آن است که نگاه امام (عج) تنها معطوف به شیعیان بوده و دیگران در دولت مهدوی سهمی نخواهند داشت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۷). به نظر می‌رسد این رویکرد (که در تقابل با نگاه رحمانی موعود پایانی قرار دارد) متأثر از شرایط دشوار آن دوران و خصومت با شیعیان شکل گرفته و روایات مربوط به آن، به صورت گزینشی و بدون تغییر به قم منتقل شده است. محدثان قم نیز با التزام به وظیفه حفظ میراث حدیثی، این رویکرد غالب را ثبت کرده‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر از روایات، رفتار امام (عج) را مبتنی بر احکام الهی و قرآن دانسته و محور حرکت حکومت مهدوی را بر پایه اقامه قسط و عدل معرفی می‌کنند.

۲-۴-۲. نقل روایات یاران امام

از دیگر دیگر مواردی که در نمودار قابل مشاهده است، نقل روایات مربوط به یاران امام مهدی (عج) است. منابعی همچون «تفسیر قمی» (قمی، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵) «بصائر الدرجات» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۱) «الکافی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۱۱) از نخستین آثاری هستند که به موضوع یاران خاص حضرت و شمار ۳۱۳ نفری آنان اشاره کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که مسئله اصحاب امام و تعداد ایشان، همواره در کانون توجه محدثان مکتب قم قرار داشته است. با این حال، در میان روایات قمی‌ها، گزاره‌های ناهمگونی نیز مشاهده می‌شود که جایگاهی فوق‌العاده برای یاران امام ترسیم می‌کنند. برای نمونه، صفار روایتی شگفتی نقل می‌کند که بر اساس آن، در دوران امام صادق (ع) گروهی در شهری آنسوی دریا زندگی می‌کنند که هرگز خدا را معصیت نکرده و شیطان را نمی‌شناسند. آنان می‌پرسند قائم ما کی ظهور خواهد کرد؟، در حالی که عمر هر یک از ایشان هزار سال است. این افراد در دوران قائم حاضر می‌شوند و چنان قدرتی دارند که آهن در آنان اثر نمی‌کند و در جنگ‌ها امام را همراهی خواهند کرد (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹۰). راوی این روایت «احمد بن محمد بن حسین» است که نامی مشترک میان چند تن می‌باشد و تنها «احمد بن محمد بن حسین قمی» (د ۳۵۰) توثیق شده است. با توجه به تاریخ درگذشت صفار (د ۲۹۰)، وی نمی‌توانسته است از این راوی که پس از او می‌زیسته روایت نقل کند. افزون بر این، در سلسله سند این روایت، افرادی مجهول‌الهویه مانند «بسطام» و «عمار» حضور دارند که بر ضعف سند می‌افزایند.



۲-۲-۳. میراث‌بری از اولیای الهی

یکی دیگر از موضوعات قابل توجه، نقل روایاتی است درباره میراث‌بری امام مهدی (عج) از اولیای الهی که به امور خارق‌العاده در دوران ظهور اشاره می‌کند. برای نمونه، در این روایات آمده است که حضرت، سنگ حضرت موسی (ع) را با خود حمل می‌کنند و یاران ایشان از آن سنگ ارتزاق می‌نمایند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۸). صفار این روایت را از راویان ضعیفی چون موسی بن سعدان (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۴) و عبدالله بن قاسم بن حارث (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۶) نقل کرده است. در روایت دیگری به عصای حضرت موسی (ع) اشاره شده که هنگامی که دو لب آن گشوده شود، یکی در زمین و دیگری در سقف قرار می‌گیرد و فاصله میان دو لب آن چهل ذراع است و جادوگران را به زبان خود فرو می‌برد. (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۴). راوی این حدیث، سلمه بن خطاب است که از دیدگاه رجالیان، ضعیف به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۸). گفتنی است برخی معتقدند ابن ولید به دلیل نقل چنین روایاتی، کتاب «بصائر الدرجات» صفار را از فهرست آثار معتبر استثنا کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴). نکته دیگر در این بخش، مفاهیمی است که در قالب ۱۸ واحد تحلیلی به نمایش درآمده‌اند. این گزاره‌ها در همه ادوار مدرسه قم به صورت پراکنده مطرح بوده و عمدتاً به سیمای جوان امام در روز ظهور، تاریخ روز ظهور و سیر حرکت امام مهدی (عج) در دوران ظهور اشاره دارند.

نتایج تحقیق

مدرسه حدیثی قم، از برجسته‌ترین مراکز علمی شیعه امامی به شمار می‌رود که از عصر حضور امامان معصوم (ع) تا آستانه غیبت کبری، تأثیر چشمگیری در حفظ و گردآوری روایات شیعی داشته است. در این مرکز علمی، احادیث مربوط به امام مهدی (عج) نیز همانند سایر روایات، به همت عالمان قمی ثبت و تدوین شده است. با این حال، رویکرد و محتوای این روایات، نیازمند واکاوی و پژوهشی عمیق و نظام‌مند بود که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت. حاصل این بررسی، به نتایج زیر منجر گردیده است:

۱- در تحلیل محتوای روایات مدرسه قم، ۳۵۸ روایت و گزارش وجود دارد که با دو رویکرد منبع‌شناسی و موضوع‌محور مورد مطالعه قرار گرفته است. در رویکرد منبع‌شناسی، منابع اصیل و واسطه‌ای به تفکیک نمایش داده شده‌اند. در این میان، کتاب «الکافی» به عنوان یکی از منابع اصلی (با توجه به جامعیت آن و اهتمام ویژه مرحوم کلینی به مسئله امامت) روایات بیشتری را در خود جای داده است. پس از کلینی، آثار شیخ صدوق به عنوان مهم‌ترین منبع واسطه‌ای مدرسه قم شناخته شده است.

- ۲- بررسی موضوع‌های مورد اهتمام قمی‌ها در چهار محور «ویژگی‌های شخصی امام»، «زیست امام»، «نشانه‌های ظهور» و «مسائل دوران ظهور» به عنوان رویکردی دیگر مورد توجه قرار گرفته است.
- ۳- در باب ویژگی‌های شخصی امام مهدی (عج)، ایشان از نسل امام حسین (ع) شناخته شده و مادرشان به عنوان کنیزی باکرامت معرفی گردیده است. نام خاص ایشان (م.ح.م.د) ذکر نمی‌شود. نکته متمایز در بحث تولد، نقل برخی گزارش‌های تاریخی است که در دوره خاصی در مدرسه قم مورد نقل نبوده و احتمال می‌رود این نقل‌ها به دلیل غلوآمیز بودن نقل نشده یا پس از مرحوم کلینی افزوده شده باشد.
- ۴- یکی از موضوعات مهم دیگر، «دوران زیست پنهانی امام» است که در آن، روایات غیبت و انتظار از فراوانی بیشتری برخوردار است. نقل گسترده توقیعات از سعد بن عبدالله و مضامین غیراعتقادی آن نیز از دیگر ویژگی‌های این مدرسه به حساب می‌آید. همچنین عدم گزارش روشن از ادعیه مهدوی در دوران ابتدایی مدرسه قم، یکی از نقاط متمایز این مدرسه با مدارس بعدی است.
- ۵- نشانه‌های ظهور به عنوان سومین موضوع این مدرسه مطرح گردیده است. با نگاهی کلی، ۱۷ نشانه مورد نقل قرار گرفته که بیشترین آن به جریان سفیانی اختصاص دارد. نقل کلی روایات نشانه‌ها و عدم پرداختن به جزئیات آنها، از شاخصه‌های مدرسه حدیثی قم است.
- ۶- آخرین موضوعی که در نوشتار مورد توجه قرار گرفته، «دوران ظهور و پس از آن» است. در میان محدثان، در نقل روایات سیره رفتاری امام همداستانی وجود ندارد؛ در برهه‌ای، برخی منابع به نمایش روایات سخت‌گیری امام پرداخته‌اند، در حالی که در منابع دیگر، نگاه رحمانی نظام امامت به تصویر کشیده شده است. به نظر می‌رسد نقل و انتقال این نوع روایات متأثر از سختی‌ها و فشارهای زمانه بوده است.
- ۷- در پایان، نکته قابل توجه این است که با بررسی منابع مؤلفان اصیل و مورد پژوهش تا قبل از دوران صدوق، می‌توان دریافت که رویکرد آنان نقل گرایانه است و هیچ‌گونه مباحث عقلی یا شرح عقلی در ذیل روایات مهدویت صورت نگرفته است. اساساً مسئله کلامی مانند مهدویت از مستقلات عقلی دور بوده و در نقل متبلور گردیده است. بعید نمی‌نماید که نقل برخی روایات مستبعد درباره تولد، یاران حضرت و اتفاقات عصر ظهور، منبع ترویج آن، همان رویکرد نص‌گرایی بوده است.

کتاب‌نامه

- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارات*، نجف: دار المرتضویه.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، *المزار الكبير*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- باردن، لورنس (۱۳۷۵ش)، *تحلیل محتوا*، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- حنیفر، حسین؛ مسلمی، ناهید (۱۳۹۷ش)، *روش های پژوهش کیفی*، تهران: نگاه دانش.
- جباری، محمد رضا (۱۳۸۴ش)، *مکتب حدیثی قم*، قم: انتشارات زائر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، *خلاصه الاقوال*، نجف: دار الذخائر.
- حمیری، عبد الله بن جعفری (۱۴۱۳ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- خصیصی، حسین بن حمدان (۱۳۷۷ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، *معجم رجال الحديث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- سلیمیان، خدامراد (۱۳۹۸ش)، *بررسی تحلیلی روایات نشانه های ظهور*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدر، محمد (۱۴۱۲ق)، *تاریخ الغیبة الصغری*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- صدر، محمد (۱۴۱۲ق)، *موسوعة الامام مهدی*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- صدوق، علی بن الحسین (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: انتشارات اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- صفری، فروشانی، نعمت الله؛ احمدی کچایی، مجید (۱۳۹۱ش)، «چگونگی طرح و کلاء در منابع امامی در دوره غیبت صغرا»، *فصلنامه مشرق موعود*، سال ۶، دوره ۲۴، صص ۱۶۳-۱۷۷.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۶۱ش)، *الاحتجاج*، مشهد: نشر المرتضی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۱ق)، *رجال*، نجف: انتشارات حیدریه.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، *الفهرست*، نجف: المکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبة*، دار المعارف الإسلامیه، قم.
- عطاردی، عزیزالله (۱۳۹۱ش)، *مسند الامام العسکری*، تهران: عطارد.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر قمی*، قم: دارالکتب.
- کامیاب، مسلم؛ طباطبائی، سید محمد کاظم (۲۰۲۴م)، *دراسة حول منهج علی بن ابراهیم القمی فی الروایات المهدویه فی تفسیر القمی*، *مجله وعد الامم فی القرآن و الحديث*، سال ۱، دوره ۱، صص ۱۱۳-۱۳۸.

کامیاب، مسلم (۱۴۰۳ش)، «بررسی و تحلیل محتوایی روایات مهدوی قرب الاسناد عبدالله بن جعفر حمیری»، *مجله انتظار موعود*، شماره ۸۴، صص ۷۵-۱۰۰.

کشی، محمد بن عمر (۱۳۸۴ش)، *رجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، *شرح الکافی*، تهران: المكتبة الإسلامية.

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

نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیبه*، تهران: مكتبة الصدق.

نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق)، *مستدرکات علم رجال الحديث*، تهران: فرزند مؤلف.

نیومن، آندرو جی (۱۳۸۶ش)، *دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد*، ترجمه مهدی ابوطالبی، محمد رضا امین و حسن شکر اللهی، قم: انتشارات شیعه شناسی.

Bibliography:

- Ibn Qūlawayh, Ja'far ibn Muḥammad (1937). *Kāmil al-Ziyārāt*. Najaf: Dār al-Murtaḍawiyya. (In Arabic)
- Ibn Mashhadī, Muḥammad ibn Ja'far (1998). *al-Mazār al-Kabīr*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Barden, Lawrence (1996). *Content analysis*. Translated by Malīḥa Āshtiyānī and Muḥammad Yamānī Dūzī. Tehran: Shahid Beheshti University. (In Persian)
- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad (1951). *Al-Maḥāsīn*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Khunīfar, Ḥusayn; Muslimī, Nāhīd (2018). *Qualitative research methods*. Tehran: Negahe Danesh. (In Persian)
- Jabbārī, Muḥammad Riḍā (2005). *Maktab-i Ḥadīth-i Qom*. Qom: Intishārāt-i Zā'ir. (In Persian)
- Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf (1990). *Khulāṣat al-Aqwāl*. Najaf: Dār al-Dhakhā'ir. (In Arabic)
- Ḥimyarī, 'Abd Allāh ibn Ja'far (1992). *Qurb al-Isnād*. Qom: Mu'assasat Ālal-Bayt (PBUH). (In Arabic)
- Khuṣaybī, al-Ḥusayn ibn Ḥamdān (1957). *al-Hidāya al-Kubrā*. Beirut: Mu'assasat al-Balāgh. (In Arabic)
- Khu'ī, Abū al-Qāsim (1989). *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*. Qom: Markaz-i Nashr-i Āthār-i Shī'a. (In Arabic)
- Salīmīyān, Khadāmūrād (2019). *Analytical study of the narrations of the signs of the advent*. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture. (In Persian)
- Ṣadr, Muḥammad (1991). *Tārīkh al-Ghayba al-Ṣughrā*. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Ṣadr, Muḥammad (1991). *Mawsū'at al-Imām al-Mahdī*. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)



- Şadūq, 'Alī ibn al-Ḥusayn (1975). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'ma*. Tehran: Intishārāt-i Islāmiyya. (In Arabic)
- Şaffār, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1983). *Başā'ir al-Darajāt*. Qom: Maktabat Āyatollāh Mar'ashī. (In Arabic)
- Şafārī Furūshānī, Ni'mat Allāh; Aḥmadī Kachā'ī, Majīd (2012). "How lawyers are depicted in Imami sources during the period of the Minor Occultation." *Faslnāma-yi Mashriq-i Maw'ūd*, Year 6, Vol. 24, pp. 163–177. (In Persian)
- Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī (1982). *Al-Ihtijāj*. Mashhad: Nashr al-Murtaḍā. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1961). *Rijāl*. Najaf: Intishārāt al-Ḥaydariyya. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.). *Al-Fihrist*. Najaf: al-Maktaba al-Murtaḍawiyya. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1990). *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*. Beirut: Mu'assasat Fiḥ al-Shī'a. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1990). *al-Ghayba*. Qom: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyya. (In Arabic)
- 'Aṭārādī, 'Azīz Allāh (2012). *Musnad al-Imām al-'Askarī*. Tehran: 'Aṭārād. (In Persian)
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm (1983). *Tafsīr al-Qommī*. Qom: Dār al-Kutub. (In Arabic)
- Kāmyāb, Moslem; Ṭabāṭabā'ī, Seyyid Muḥammad Kāzīm (2024). "Dirāsa ḥawla manhaj 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qommī fī al-riwāyāt al-mahdawiyya fī tafsīr al-Qommī." *Majallat Wa'd al-Umam fī al-Qur'an wa al-Ḥadīth*, Year 1, Vol. 1, pp. 113–138. (In Arabic)
- Kāmyāb, Moslem (2024). "Examination and Content Analysis of Mahdavi Narrations in Ghurba al-Asnad of Abdullah ibn Ja'far Hemyarie." *Majalla-yi Intizār-i Maw'ūd (Awaiting The Promised)*, No. 84, pp. 75–100. (In Persian)
- Kashī, Muḥammad ibn 'Umar (2005). *Rijāl*. Mashhad: Mashhad University Publications. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1986). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ ibn Aḥmad (1962). *Sharḥ al-Kāfī*. Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī (1986). *Rijāl*. Qom: Jāmi'a-yi Mudarrisīn. (In Arabic)
- Nu'mānī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1977). *al-Ghayba*. Tehran: Maktabat al-Şadq. (In Arabic)
- Namāzī Shāhrūdī, 'Alī (1993). *Mustadrakāt 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. Tehran: Farzand-i Mu'allif. (In Arabic)
- Newman, Andrew J. (2007). *The formation period of Twelver Shiism; Hadith dialogue between Qom and Baghdad*. Translated by Mahdī Abūṭalībī, Muḥammad Riḍā Amīn and Ḥasan Shukr Allāhī. Qom: Intishārāt-i Shī'a-shenāsī. (In Persian)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۲۴۳-۲۲۱

doi 10.30497/qhs.2025.248408.4152

مقاله پژوهشی

واکاوی ادله تحدی به فرازهای مستقل قرآن کریم

احد داوری چلقائی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۵ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

قرآن کریم برای اثبات حقانیت خود، مخالفان را به مبارزه دعوت کرده است. کمیت مبارزه طلبی (تحدی) قرآن در آیات متفاوت بوده و گاه به کل قرآن، گاه به ده سوره و گاه به یک سوره واقع شده است. مشهور علما کمینه تحدی را یک سوره اصطلاحی (بین دو بسمله) می‌دانند؛ در حالی که برخی محققان معتقدند مجموعه‌ای از آیات منسجم (حتی کمتر از یک سوره) می‌تواند مصداق تحدی باشد. پژوهش حاضر در پی تبیین حداقل میزان مبارزه طلبی قرآن است که با بررسی ادله و شواهد هر دو دیدگاه و تحلیل انتقادی آنها، از طریق تبیین آیات تحدی، بررسی آرای مفسران متقدم و معاصر، مطالعه شواهد تاریخی، تحلیل واژگان کلیدی با استفاده از منابع ادبی و لغوی و نقد دلالتی و ارزیابی ادله طرفین انجام شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد به رغم برخی مستندات نظر مشهور مانند استناد به واژه «سوره» در آیات ۳۸ سوره یونس و ۲۳ سوره بقره، معارضات ذکر شده از سوی معارضان و ادعای اجماع بیشتر علما در طول تاریخ، شواهد نظریه اقلیت اتقان بیشتری دارد. به نظر این گروه، معنای واژه «حدیث»، «قرآن» و «سوره» در آیات تحدی و کاربرد آنها در قرآن، برخی وجوه اعجاز مانند اعجاز غیبی، نزول تدریجی برخی سوره، تحدی قرآن به هدایتگری و عدم اختلاف در محتوای قرآن نشان می‌دهد قرآن به تعدادی از آیات متوالی دارای یک موضوع منسجم، بدون شرط رسیدن به حدّ یک سوره اصطلاحی تحدی کرده است.

واژگان کلیدی: کمیت تحدی، آیات تحدی، اعجاز بیانی، اعجاز قرآن کریم.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی مراغه، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران. (Davari@quran.ac.ir)

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های معجزات پیامبران، تحدی یا هم‌واردطلبی است که در تعریف اعجاز نیز انعکاس یافته است. بیشتر محققان اعجاز را کار خارق‌العاده‌ای می‌دانند که پیامبران برای اثبات حقانیت ادعای نبوت از سوی خداوند، به مردم ارائه نموده و به این کار تحدی کرده‌اند (خویی، بی‌تا، ص ۳۵ و ۳۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۸). قرآن کریم نیز مانند بقیه معجزات پیامبران، مخاطبان را به مبارزه طلبیده است تا حقانیت این معجزه آسمانی را اثبات کند. تحدی قرآن همه انس و جن را در سرتاسر تاریخ در بر می‌گیرد (اسراء: ۸۸) و بر اساس آیات ۲۳ و ۲۴ سوره بقره از جهت زمانی محدود به عصر نزول یا عرب زبانان نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۶)؛ ولی میزان آن در آیات، متفاوت نقل شده است. قرآن در برخی آیات مانند قرآن در آیه «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (قصص: ۴۹) و آیه «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء: ۸۸) به آوردن «کتابی» مانند قرآن تحدی کرده است. در آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود: ۱۳) به «ده سوره» و در آیه «أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَاْنُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور: ۳۳ و ۳۴) به آوردن «حدیثی» مانند قرآن مبارز طلبیده شده است. تحدی در دو آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸) و «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳) به «یک سوره» محدود شده است.

تفاوت تعبیر قرآن در میزان تحدی باعث شده است تا دیدگاه‌های گوناگونی از سوی علما در باره کمترین میزان تحدی آیات ارائه شود. بنابر ادعای سیوطی گروهی از معتزله، اعجاز قرآن را به کل این کتاب مربوط می‌دانند که برخلاف تصریح آیات قرآن در تحدی به یک سوره و ده سوره است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۲)؛ اما اشاعره و بیشتر معتزله، حداقل اعجاز را به یک سوره کوتاه یا بلند منحصر کرده‌اند (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۲). در مقابل این نظریه مدعی اشتها (سلامه، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۱۵۲)، برخی از محققان معاصر اعجاز قرآن را شامل مجموعه‌ای از جملات دارای آغاز و انجام مشخص می‌دانند که هدف مشخصی را دنبال می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۸ و ۱۶۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۴۴ - ۴۵؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ج ۷، ص ۲۸۳). به نظر گروهی از آنها حتی اگر یک آیه مانند بسمله (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۹۷ و ۲۲۷) یا آیه‌ای با محتوای کامل ولی به اندازه یک سوره (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۲؛ رضوانی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۶ - ۱۰۸)



و دارای بافتاری واحد و ادبیاتی فرابشری (جواهری، ۱۳۹۸ش (ب)، ص ۲۹۵ - ۳۰۰ و جواهری، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳۳) می‌تواند معجزه باشد. با توجه به تفاوت دیدگاه‌های فوق، پژوهش حاضر با بررسی شواهد و ادله طرفین، در پی بررسی انتقادی کمترین میزان تحدی از نگاه آیات قرآن کریم است تا کمینه مبارزه‌طلبی قرآن روشن شود.

پیشینه تحقیق

علاوه بر این که مفسران در ضمن تفسیر آیات تحدی، به صورت گذرا به کمینه تحدی اشاره کرده‌اند، پژوهش‌های مستقل اخیر نیز به صورت محدود به قلمرو تحدی پرداخته و نظریه تحدی به کمتر از یک سوره را نپذیرفته‌اند. مؤلف مقاله «مرز تحدی» پس از بررسی دیدگاه‌های مختلف در باره کمیت تحدی، به این نتیجه رسیده که تحدی در مرز سوره متوقف شده است. نویسنده همان‌طور که انحصار اعجاز به تمامی قرآن را باطل می‌داند تسری آن به تعداد آیاتی کمتر از کوتاه‌ترین سوره قرآن را نیز قابل قبول نمی‌داند (نصیری، ۱۳۷۵ش، ص ۲۳-۴۰). مؤلفان مقاله «مفهوم‌شناسی واژه سوره در آیات قرآن کریم از دیدگاه مفسران» نیز با بررسی مفهوم سوره در آیات قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که معنای متداول سوره یعنی «مجموعه کامل آیات آغاز شده با بسم‌الله» مناسب‌ترین وجه تفسیری این واژه در قرآن است (شریفی نسب، ۱۴۰۲ش، ص ۲۳۳ - ۲۵۰)؛ لذا کمترین میزان تحدی را بیان می‌کند؛ بنابراین دو دیدگاه در زمینه کمینه تحدی وجود دارد؛ اکثریتی که قائل به تحدی به یک سوره اصطلاحی (بین دو بسمله) هستند و اقلیتی که تحدی را محدود به یک سوره اصطلاحی ندانسته و آن را به فرازهای مستقل قرآن نیز تسری داده‌اند. پژوهش حاضر برخلاف پژوهش‌های مستقل قبلی، نظریه تحدی به کمتر از یک سوره را تقویت کرده است.

۱. بررسی مفاهیم

برخی واژه‌های به کار رفته در آیات تحدی معانی گوناگون یا مصادیق مختلفی دارند یا محدوده آنها به صورت دقیق مشخص نیست، از این رو بررسی دقیق آنها برای مشخص کردن دقیق کمیت تحدی ضرورت دارد.

۱-۱. مفهوم تحدی

تحدی از ریشه «ح د و» در اصل به معنای سوق دادن (ابن فارس، بی تا، ج ۲، ص ۳۵) و راندن شتر بوده (العین ج ۳ ص ۲۷۳) و در باب تفعل به معنای مسابقه دادن و مبارز طلبیدن آمده است (ازهری، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۱؛ ابن فارس، بی تا، ج ۲، ص ۳۵). تحدی در اصطلاح مبارزه طلبی خداوند از مخالفان پیامبران برای آوردن همانندی برای معجزه فرستاده الهی است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ج ۷، ص ۲۷۳ و ۲۷۴) و بر این برهان استوار است که اگر کار خارق‌العاده فرد مدعی نبوت، از سوی خداوند نباشد کار بشری است پس بقیه انسان‌ها نیز باید بتوانند

شبيه آن را انجام دهند. اگر انسان ها نتوانستند چنین کاری را انجام دهند، معلوم می‌شود که کار بشری نیست، لذا ادعای نبوت و رسالت آورنده آن اثبات می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۸ و ۱۲۹). در مورد قرآن نیز خداوند فصیحان عرب را به مبارزه طلبیده است و سخنی از جنس کلام آنها به حضرت محمد(صلی الله علیه و آله) فرستاده و سپس آنها را به مبارزه طلبیده است که مانند آن را بیاورند. ناتوانی عرب ها از آوردن مانند قرآن نشان می‌دهد که آن حضرت از سوی خداوند این کتاب را آورده و رسول الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۵۸). گفتنی است واژه تحدی در قرن سوم از سوی متکلمان ایجاد شده و از قرن چهارم به بعد به صورت وسیعی به کار رفته است (شاکر، ۱۳۹۹ش، ص ۲۳ - ۲۸).

۱-۲. مفهوم سوره

با توجه به این که مصداق «سوره» و میزان آن در آیات تحدی (آیه ۲۳ سوره بقره و آیه ۳۸ سوره یونس) متفاوت است، لذا نیاز است که به اجمال معنا، مصداق و محدوده آن از نگاه لغویان و مفسران مشخص شود تا در تعیین میزان تحدی بر اساس مسلمات پذیرفته شده طرفین بحث شود. سوره از ریشه «س و ر» در اصل به معنای بلندی و ارتفاع است (ابن فارس، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۵) از این جهت دیوار شهر را نیز سور می‌گویند (خلیل، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۹)، همچنین به منزلت نیز سوره گفته می‌شود (ابن درید، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲۲) که بلندی مقام و جایگاه است. بنا بر اشتقاق و ریشه اصلی، وجه تسمیه سوره در قرآن از آن جهت است که خواننده را از جایگاهی به مرتبه‌ای بالاتر می‌برد و به آن مشرف می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۵۶) یا دارای منزلت، درجه رفیع و ارزش خاصی است (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۱) یا تعدادی از آیات را همچون دیوار شهر احاطه می‌کند (صاحب بن عباد، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۶). البته برخی سوره را از ریشه «س و ر» به معنای باقیمانده چیزی گرفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۴) و سوره‌های قرآن، باقیمانده و قطعه‌ای جدا شده از آن هستند (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۱ و ۱۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۳۴). تطبیق ریشه معانی لغوی با بحث تحدی نشان می‌دهد که مبارزه‌طلبی قرآن با هر یک از ریشه‌های فوق تناسب دارد. هم بخشی از کل قرآن می‌تواند دارای منزلت و درجه خاصی باشد و هم ده سوره و هم یک سوره؛ همچنین بخشی از یک سوره نیز که مفهوم مستقلی دارد با این معانی سازگار است. وجه تسمیه‌های دیگر سوره (احاطه تعدادی از آیات، باقیمانده و قطعه جدا شده از قرآن) نیز با همین معانی سازگار هستند؛ از این رو بر اساس معانی لغوی، هر دو دیدگاه مطرح در کمینه تحدی با وجه تسمیه سوره هماهنگ هستند.



سوره در اصطلاح علوم قرآنی به هر یک از بخش‌های ۱۱۴ گانه از قرآن گفته می‌شود که در بردارنده تعداد مشخصی از آیات به دستور پیامبر (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۲۱) با آغاز و انجام مشخص است (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۹۳). حداقل تعداد آیات سوره سه آیه (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴۹) بوده و اغلب با بسمله آغاز می‌شود (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۴).

۱-۳. مفهوم حدیث

یکی از ادله طرفین کمینه تحدی، استناد به کلمه حدیث در آیه «أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُ بِلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَاذُبُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور: ۳۳ و ۳۴) است. حدیث از ریشه «ح د ث» بر وجود یافتن چیزی پس از عدم اطلاق می‌شود (ابن فارس، بی تا، ج ۲، ص ۳۶) لذا به معنای چیزی جدید به کار می‌رود (خلیل، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۷)، مانند تعبیر «مُحَدَّثٌ» در آیه «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ» (انبیاء: ۲) که به معنای جدید است و تعبیر «يُحَدِّثُ» در آیه «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (طلاق: ۱) که به معنای ایجاد کردن آمده است. سخن پیامبر را نیز بدان جهت حدیث می‌گویند که نسبت به کتب آسمانی جدید است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۷۲).

بر اساس معنای لغوی می‌توان گفت حادثه، واقعیت‌های جدیدی است که اتفاق می‌افتد و حدیث خبر دادن از آن حوادث است، این معنی، گسترش یافته و به مطلق واقعیات، اعم از قدیمی یا جدید، حدیث گفته شده است، آنگاه معنای حدیث گسترده شده و بر هر نوع سخنی اطلاق شده است حتی اگر خبر نباشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۷۷).

کاربرد این واژه در قرآن نشان می‌دهد که به‌رغم معانی گوناگونی همانند سخن (نساء: ۸۲؛ نساء: ۷۸؛ مرسلات: ۵۰) و خبر (کهف: ۷۰؛ طه: ۹) و... معنای موضوع له واژه حدیث، یعنی خبری که از حادثه و رخدادی حکایت کند محفوظ مانده و معنای ریشه اصلی از بین نرفته است (قربانخانی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۴۷). همچنین بررسی مصادیق و کاربرد های حدیث، نشان می‌دهد که مراد از حدیث سخنی است که آغاز، انجام، هدف و منطقی دارد (جواهری، ۱۳۹۸ش، ب، ص ۲۹۶).

۲. دلایل و شواهد نظریه مشهور در کمیت تحدی

بیشتر مفسران و علمای علوم قرآنی بر آن‌اند که بر اساس آیه ۳۸ سوره یونس مکی «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» و آیه ۲۳ سوره بقره مدنی «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» تحدی حداقل به یک سوره واقع شده است (سلامه، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۱۵۲؛ وحید شعبان، ۱۴۲۷ق، ص ۵۱) و مراد از سوره در آیات فوق نیز مجموعه مطالبی است که با بسمله آغاز می‌شود (باقلائی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲۴). از سوی دیگر مخاطبان اولیه قرآن با حروف ادبیات عرب آشنا بوده و می‌توانستند یک حرف یا یک کلمه مانند حروف مقطعه و سایر کلمات قرآن بیاورند. مدعای برتری قرآن عدم توانایی آوردن کلماتی بود که با ترکیب کلمات دیگر، تناسب آوایی و معنایی ویژه‌ای ایجاد می‌کرد که دیگران از آوردن چنین معنا و آوایی عاجز بودند. حداقل این ترکیب در یک سوره هر چند کوچک از قرآن تحقق پیدا می‌کند. مهم‌ترین شواهد و ادله این نظریه را می‌توان چنین بر شمرد:

۲-۱. ظاهر کلمه «سُورَة» در آیات تحدی

در آیات سوره یونس و بقره به کلمه «سورة» تحدی شده است و قرآن از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، قرآن به ۱۱۴ سوره مجزا با ابتدا و انتهای مشخص تفکیک شده بود (رامیار، ۱۳۷۹ش، ص ۵۷۴ - ۵۹۱). از آنجا که تحدی به یک «سورة» انجام شده است؛ لذا هر یک از سوره‌های طولانی یا کوتاه قرآن کریم می‌تواند مصداق تحدی باشد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۲؛ باقلائی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۲).

نام‌گذاری بخش‌هایی از کتاب آسمانی به سوره، اصطلاح قرآنی است و در کتاب‌های آسمانی پیشین رواج نداشت (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۳)؛ در طول تاریخ نیز تطور معنایی برای این واژه گزارش نشده است (شریفی نسب، ۱۴۰۲ش، ص ۲۴۷). هر چند در زمان نزول آیات تحدی همه سوره‌های قرآن نازل نشده بود؛ ولی اطلاق آیات تحدی و نکره بودن کلمه سوره نیز نشان می‌دهد تحدی می‌تواند شامل هر سوره کوتاه یا بلندی بشود؛ بنابراین مراد از سوره در آیات فوق همان میزان آیاتی است که بین دو بسمله در صدر اسلام معروف بوده است. کلمه عشر سور در آیه «فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ» (هود: ۱۳) نیز نشان می‌دهد سوره‌ها برای مردم عصر نزول قابل‌درک بوده که به ده مورد از آنها تحدی شده است.

بررسی روایات اهل بیت علیهم‌السلام و اخبار و گزارشات صحابه نشان می‌دهد که کاربرد سوره در مورد بخش‌هایی از قرآن به کار رفته است که بین دو بسمله قرار دارند (شریفی نسب، ۱۴۰۲ش، ص ۲۴۶). به عنوان نمونه در عیون اخبار الرضا علیه‌السلام آمده است: «أَوَّلُ سُورَةٍ نَزَلَتْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ وَ آخِرُ سُورَةٍ نَزَلَتْ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۶). بررسی‌های متعدد با کمک نرم‌افزارهای رایانه‌ای نیز روایتی را نشان نمی‌دهد که سوره را برای بخشی از قرآن به کار برده باشد.

استدلال فوق محکم‌ترین دلیل بر کمترین میزان تحدی است که با دو چالش مواجه است:



الف: اگر سوره به معنای اصطلاحی به کار برود آیا می‌توان پذیرفت که معارضان می‌توانند کمتر از یک سوره بزرگ نیز بیاورند؟ مثلاً قادر به آوردن دویست آیه از سوره بقره هستند؟ (جواهری، ۱۳۹۸ش، ب، ص ۲۹۹). آیا در طول تاریخ مدعیان مبارزه با قرآن توانسته‌اند در این میدان پاگذارند؟ و آیا طرفداران این دیدگاه می‌پذیرند که می‌توان به اندازه بخش قابل توجهی از سوره‌های بزرگ را که موضوعات متنوعی دارند آورد؟

ب: این استدلال با کاربرد کلمه «سوره» در آیات قرآن سازگار نیست. «سوره» در قرآن برای قسمتی از یک سوره مصطلح نیز به کار رفته است؛ بنابراین اگر در زبان یا گفتمان قرآن، سوره به کمتر از معنای اصطلاحی به کار رفته باشد در آیات تحدی چه مانعی باعث می‌شود این معنا اراده نشود؟

بر اساس کاربرد کلمه سوره در قرآن، برخی محققان معتقدند این واژه علاوه بر مجموعه‌های شروع شده با بسمله، می‌تواند بر مجموعه آیاتی که هدف واحدی را دنبال می‌کنند اطلاق شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۴۴ - ۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۸ و ۱۶۹؛ جواهری، ۱۳۹۸ش، ب، ص ۲۹۸ و ۲۹۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۹۶ و ۹۷). آیات زیر مصادیقی هستند که نشان می‌دهد کلمه «سوره» بر تعدادی از آیات قرآن اطلاق شده است (جواهری، ۱۳۹۸ش، ب، ص ۲۹۸ و ۲۹۹):

آیه اول: «يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ» (توبه: ۶۴). منافقان از نزول آیاتی هراس داشتند که اسرار پنهانشان را آشکار می‌ساخت. این نگرانی در سوره توبه بازتاب یافته است که از آخرین سوره‌های نازل شده در دوران پیامبر (ص) است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۹) و به اعتقاد برخی آخرین سوره قرآن محسوب می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۷). کاربرد واژه «سوره» در این آیات به مجموعه‌ای از آیات اشاره دارد که با هدف افشای حقایق پنهان منافقان نازل شده‌اند، نه لزوماً به یک سوره کامل. شاهد این مدعا، آیات ۱۰۷ تا ۱۰۹ همین سوره درباره مسجد ضرار است که به شکلی منسجم و هدفمند، ماهیت واقعی منافقان را آشکار می‌سازد. قابل توجه اینکه سوره منافقون که به طور مستقل به رفتار منافقان پرداخته، پیش از سوره توبه نازل شده است (بهجت پور، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۶) و بنابراین نمی‌تواند مراد از «سوره» در این آیات باشد.

آیه دوم: «وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمْ» (محمد(ص): ۲۰). موضوع جهاد در آیات مختلف قرآن کریم مطرح شده است، از جمله در آیه «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظِلْمًا» (حج: ۳۹)، آیه «فَصَرْبَ الرِّقَابِ» (محمد(ص): ۴)، آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» (بقره: ۱۹۱)، آیه «وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» (نساء: ۹۱) و... با توجه به اینکه سوره مستقلی با عنوان

جهاد یا قتال در قرآن وجود ندارد، کاربرد واژه «سوره» در این آیات به معنای اصطلاحی (مجموعه‌ای که با بسمله آغاز می‌شود) نیست، بلکه اشاره به مجموعه‌ای از آیات پراکنده دارد که در موضوع جهاد با مشرکان نازل شده‌اند. آیه سوم: «وَإِذَا أَنْزَلْتُ سُورَةً أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذِنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ» (توبه: ۸۶). در این آیه نیز همچون آیه ۶۴ سوره توبه، معنای متبادر و مصداق کامل سوره به ذهن نمی‌آید؛ زیرا در خصوص ایمان به خدا و جهاد، آیاتی در سوره‌های مختلف نازل شده است (جواهری، ۱۳۹۸ش، ب، ص ۲۹۹).

باتوجه به کاربرد واژه «سوره» در قرآن، برخی از علمای تفسیر این اصطلاح را در مواردی به معنای بخش‌هایی از یک سوره (نه لزوماً سوره کامل) به کار برده‌اند. در این زمینه، راغب اصفهانی در تفسیر آیه «سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور: ۱) این واژه را به «مجموعه‌ای از احکام» معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۴). برخی مفسران کلمه «سُورَةُ» را در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره: ۲۳) به مجموعه‌ای از کلمات (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۱)، سخن (کاشفی، بی‌تا، ص ۸) یا جمله‌ای کوتاه (شیخ علوان، ۱۹۹۹ق، ج ۱، ص ۲۴) تفسیر کرده و گفته‌اند سوره در این آیه به معنای لغوی به کار رفته (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳) و مراد از آن مجموعه آیاتی است که معنای کاملی داشته و در یک نوبت بر پیامبر نازل شده‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۸۹). برخی مفسران معنای «سُورَةُ» در آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸) را نیز بخش مستقلی از قرآن می‌دانند بدون آن که با بسمله بین آنها فاصله بیفتد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۹۶ و ۹۷) یا مجموعه آیاتی می‌دانند که هدف واحدی را دنبال می‌کنند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ۲۱۳).

۲-۲. معارضات ذکر شده در عصر نزول

فهم مردم عصر نزول از تعبیر قرآن جایگاه ویژه‌ای در تعیین معنای واژگان دارد و بررسی پاسخ‌های مشرکان و مخالفان قرآن به هم‌آوردطلبی قرآن نشان می‌دهد که معارضات ذکر شده در عصر نزول شبیه سوره کامل هستند. معارضات ذکر شده از مسیلمه کذاب از جمله سوره قورباغه، گوسفند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۸۴) و سوره فیل (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۳) از نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهند فهم مردم عصر نزول از سوره، همان سوره اصطلاحی بین دو بسمله بوده است.

این استدلال با همه شواهد نقل شده از معارضات در صدر اسلام سازگار نیست؛ زیرا برخی از معارضات به صورت سوره کامل نیستند. مسیلمه در پاسخ به سجاح جملات زیر را آورده است: ان الله خلق النساء افراجا...



(باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۵). این عبارت شبیه بخش‌هایی از قرآن هست و سوره کامل محسوب نمی‌شوند. همچنین معارضات منتسب به سجاح مانند اعدوا للركاب... (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۷۰) نیز به صورت بخشی از یک سوره هستند و نمی‌توان آنها را در مقایسه و مسابقه با یک سوره کامل دانست؛ بلکه صرفاً تعبیری هستند که گوینده ادعا کرده است از طرف خدا نازل شده است. گفتنی است همه عبارات نقل شده، دارای محتوای کاملی هستند هر چند سوره اصطلاحی محسوب نشوند.

شواهد تاریخی نیز نشان می‌دهد در سده‌های آغازین اسلام و بعد از آن عده‌ای تلاش کردند تا مانند بخشی از یک سوره را بیاورند؛ ولی از آن ناتوان ماندند. این نکته نشان می‌دهد که حتی نمی‌توان بخشی از یک سوره را آورد و کمترین میزان تحدی به کمتر از یک سوره تسری می‌یابد. نقل شده است ابن ابی العوجاء و سه نفر دیگر از دهریون (ابوشاکر دیصانی، عبدالملک بصری و ابن مقفع) تصمیم گرفتند که هر کدام یک چهارم قرآن را تا سال بعد بیاورند. بعد از گذشت مدت معهود در مقام ابراهیم جمع شدند یکی از آنها از آوردن سخنی در مقابل آیه «يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَّمَاءُ اقْلَعِي...» (هود: ۴۴) و دیگری از آوردن ماندی برای آیه «فَلَمَّا اسْتِئْذِنُوا مِنْهُ خُلِصُوا نَجِيًّا...» (یوسف: ۸۰) اظهار یأس نمود (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۱۰). سومی در باره آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاذْكُمُو لَهُ...» (حج: ۷۳) و چهارمی در باره آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» (انبیاء: ۲۲) اظهار عجز نمود (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۷۷).

مقایسه تعبیر آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹) با عبارت «القتل انفی للقتل» از این سنخ است که نشان از برتری حداقل بیست‌گانه سخن الهی با سخن بشر دارد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۹-۸۱) این ناتوانی در مقابل آیات «أَنْ أَقْلِفِيهِ فِي التَّائِبِينَ...» (طه: ۳۹) و آیه «اقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱) نیز نقل شده است (فانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۱).

برخی از اندیشمندان قدیم و جدید، «اعجاز تأثیری» را به عنوان یکی از ابعاد اعجاز قرآن برشمرده‌اند (جواهری، ۱۳۹۸الف، ج ۲، ص ۶۱-۱۱۸). این جنبه از اعجاز همانند دیگر وجوه اعجاز قرآن قابل تحدی بوده و هیچ متن دیگری نمی‌تواند به پای تأثیرگذاری قرآن برسد. شواهد تاریخی متعددی حاکی از آن است که تأثیر شگرف قرآن محدود به سوره‌های کامل نبوده، بلکه بخش‌هایی از آیات نیز این ویژگی اعجاز‌آمیز را داشته‌اند (جواهری، ۱۳۹۸الف، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۷۲). نمونه بارز این تأثیر را می‌توان در روایت تاریخی تلاوت بخش‌هایی از سوره مریم توسط جعفر بن ابی‌طالب در حضور نجاشی مشاهده کرد (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۶) که چگونه آیاتی با

محتوای منسجم و کامل (بدون نیاز به کل سوره) توانست مشرکان را به عجز وادارد و حقانیت اسلام را به اثبات برساند.

پرسش‌های مشرکان از پیامبر (ص) درباره داستان اصحاب کهف، ذوالقرنین و روح که با تحریک یهودیان مطرح می‌شد (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۰) گواه دیگری بر این واقعیت است که در صدر اسلام، حتی بخش‌هایی از سوره‌های قرآن که محتوایی مستقل داشتند (و نه صرفاً به دلیل بلاغت و فصاحت)، می‌توانستند مخالفان را به عجز وادارند.

۲-۳. اجماع بیشتر علما و مفسران

برخی ادعا کرده‌اند بیشتر مفسران در طول تاریخ، مراد از سوره را «سوره کامل» دانسته‌اند (سلامه، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۱۵۲؛ مسلم، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰). این نگاه در نگاه مفسران سده‌های آغازین مانند طبری (۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۷) و شیخ طوسی (بی‌تا، ج ۵، ص ۴۵۷) تا مفسران معاصر مانند ابن عاشور (۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۳) دیده می‌شود (شریفی نسب، ۱۴۰۲ش، ص ۲۴۵).

در کنار این دیدگاه مشهور برخی از علما به‌ویژه معاصران، تحدی کمتر از یک سوره را نیز پذیرفته‌اند که در بررسی معنای سوره به تعدادی اشاره شد و ادله برخی دیگر در بحث شواهد تسری تحدی به کمتر از یک سوره خواهد آمد.

۲-۴. دلیل عقلی

اقتضای تحدی آن است که طرفین مبارزه، از موضوع معارضه و میزان آن آگاهی کافی داشته باشند؛ لذا کمترین میزان مبارزه‌طلبی در آیات مورد استناد، باید به‌روشنی مشخص باشد. تحدی به یک سوره اصطلاحی اندازه مشخصی است که طرفین به‌سادگی می‌توانند آن را بسنجند. اما اگر میزان مبارزه به کمتر از یک سوره باشد تعیین اندازه آن مشکل خواهد بود. اگر معنای سوره به طور دقیق مشخص نبود زمینه بهانه‌جویی مشرکان فراهم می‌شد (شریفی نسب، ۱۴۰۲ش، ص ۲۴۲ - ۲۴۴). همچنین در ذیل آیه ۲۳ سوره بقره نیز، از دعوت شاهدان نیز برای سنجش طرفین معارضه سخن به میان آمده و گفته است: «وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ». برای قضاوت طرفین مدعا باید روشن باشد که شاهد چه چیزی را قضاوت خواهد کرد و بر چه چیزی شاهد بوده و گواهی خواهد داد.

از این دلیل کمترین میزان تحدی قابل‌برداشت نیست و همه تحدی‌های قرآن به ده سوره و کل قرآن را شامل می‌شود. از این دلیل فقط معلوم می‌شود که تحدی باید معیار مشخصی داشته باشد، این معیار می‌تواند یک سوره، ده سوره یا کل قرآن و... باشد. وظیفه گواهان نیز در مرحله اول اثبات برابری دو طرف مبارزه با هر کمیتی است.



مثلاً اگر طرفین با ده سوره مبارزه می‌کنند شاهدان قبل از اثبات برتری یکی از طرفین، اصل ده سوره بودن را شهادت می‌دهند.

۳. دلایل و شواهد تسری تحدی به کمتر از یک سوره

برخی از علما و محققان با توجه به برخی تعبیر و کاربرد واژه‌ها در قرآن معتقد هستند که قرآن به کمتر از یک سوره نیز تحدی کرده است. باقلانی از علمای قرن چهارم از قول ابوالحسن اشعری نقل کرده است که بر کمتر از یک سوره نیز می‌تواند اعجاز تحقق یابد به شرط آن که حجم آن به اندازه یک سوره باشد: (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۲). در میان معاصران آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۶۸ و ۱۶۹)، مؤلف تفسیر من هدی القرآن (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۲) در این دسته جای می‌گیرند. از برخی تعبیر علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۶۶) و مؤلفان تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۴۴ و ۴۵) نیز اشاره به این قول برداشت می‌شود. حتی برخی از مفسران آیات دارای معنای مستقل مانند آیه بسمله را نیز شامل تحدی می‌دانند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۹۷). دلایل و شواهد این دیدگاه عبارت‌اند از:

۳-۱. معنای حدیث در آیه ۳۳ سوره طور

در سوره طور، میزان تحدی قرآن با کلمه «حدیث» بیان شده است که معنای آن می‌تواند محدوده تحدی را بهتر روشن کند: «أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَاثُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور: ۳۳ و ۳۴)؛ یا می‌گویند آن را بریافته (نه)؛ بلکه باور ندارند، پس اگر راست می‌گویند سخنی مثل آن بیاورند.

برخی از مفسران این آیه را از بقیه آیات تحدی عام‌تر دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۶۹) و حدیث را در اینجا به کل قرآن یا مثل آن تفسیر کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۴۷، سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۲۰؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۱۲۸؛ ابن ابی زینین، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۹؛ دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۱۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۵۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۴۰۶ و ۴۰۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۰)، لذا به صراحت از تحدی به کل قرآن سخن گفته‌اند (شنقیطی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۴۵۷). تعدادی نیز مراد از حدیث را بخشی از قرآن می‌دانند که تا آن موقع نازل شده بود (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۳۰۴).

برداشت عمومیت تحدی در آیه فوق به کل قرآن یا بخش‌های نازل شده، بدون کلمه حدیث نیز حاصل می‌شود و کلمه حدیث بر معنایی بیشتر دلالت می‌کند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ لذا گروهی از مراد از حدیث را بخشی از قرآن دانسته و مبارزه‌طلبی این آیه را به کمتر از یک سوره معنا کرده‌اند (مبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۰۵؛

ابن عرفه، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۸۶؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۲. یکی از دلایل انتخاب این معنا، نکره بودن کلمه حدیث است که می‌تواند بیانگر تبعیض باشد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۲۲).

ناگفته نماند از نگاه برخی مفسران، این آیه به بخش‌هایی از قرآن مبارزه‌طلبی می‌کند که مربوط به اخبار پیشینیان است؛ زیرا حدیث خبر دادن از حوادث است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۷۷). در قرآن نیز شواهدی از کاربرد حدیث به معنای اخبار پیشینیان وجود دارد: «فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» (سبأ: ۱۹). همچنین در روایات تفسیری از امام صادق علیه‌السلام کلمه حدیث در آیه «أَقِمْنَ هَذَا الْحَدِيثَ تَعْبُجُونَ» (نجم: ۵۹) به اخبار پیشینیان تفسیر شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۷۷).

بر اساس دو دیدگاه اخیر، بخش‌هایی از یک سوره نیز می‌تواند شامل تحدی باشد. به‌ویژه اگر کاربرد کلمه حدیث در صدر اسلام و قرآن مدنظر قرار گیرد. در صدر اسلام حدیث را سخنی می‌دانستند که آغاز، انجام، هدف و منطق دارد (جواهری، ۱۳۹۸ش، ب، ص ۲۹۶). در آیه «وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا» (تحریم: ۳) و آیه «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ» (غاشیه: ۱) حدیث به سخنی اطلاق شده است که معنای کاملی دارد. بنابراین می‌توان حدیث را در آیه ۳۴ سوره طور «سخنی مانند قرآن» دانست که معنای کاملی دارد خواه بیشتر از یک سوره و خواه کمتر از آن باشد.

۳-۲. باز بینی در معنای قرآن در آیه ۸۸ سوره اسراء

به نظر برخی مفسران معنای قرآن در آیه «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء: ۸۸) قرائت و تلاوت است که بر کل و بخشی از قرآن صدق می‌کند؛ بنابراین تفاوت چندانی بین تحدی به یک سوره یا ده سوره از نظر مفهوم وجود ندارد و در واقع تحدی به مجموعه آیاتی شده است که هدف مهمی را تعقیب می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۴۴؛ ج ۱۲، صص ۴۳-۴۵). از آنجا که این آیه، از اولین آیاتی است که در مورد تحدی نازل شده است؛ لذا نمی‌توان از آن تحدی بر کل قرآن را برداشت کرد. به‌ویژه که در آن زمان بخش مهمی از آیات هنوز نازل نشده بود و نمی‌توان انتظار داشت که خداوند از مخالفان بخواهد مطالبی بیاورند که از محتوای آنها اطلاعی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۸). از این رو قرآن می‌تواند بخش کاملی از یک محتوای قرآن باشد که گاهی در یک سوره کوچک مانند کوثر و حمد و گاهی در یک آیه تام مصداق پیدا می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۷، ص ۳۳۸).



شاهد تأیید این دیدگاه، اطلاق «قرآن» بر بخشی از آیات از جمله در تعبیر زیر است: «فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (مزمّل: ۲۰)، «إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (نحل: ۹۸)، «وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا» (اسراء: ۴۵) و «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف: ۲۰۴).

۳-۳. اعجاز غیبی و تاریخی قرآن

تعدادی از مفسران، اعجاز غیبی را از وجوه اعجاز دانسته‌اند (هیتو، ۱۴۲۱ق، ص ۹۸ - ۱۴۰)، قرآن نیز می‌فرماید: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ» (هود: ۴۹). اعجازهای غیبی قرآن در حوزه اخبار از گذشته، حال و آینده (مسلم، ۱۴۲۶ق، ص ۲۵۹ - ۲۸۸) در بخش‌هایی از یک سوره قرار دارد و به گونه‌ای نیست که یک سوره کامل به اعجاز غیبی اختصاص یابد. از این رو تحدی قرآن در مبارزه طلبی به اخبار غیبی - که در بخش‌هایی از یک سوره جریان دارد - قابل تفوق نیست.

گفتنی است میرزای نوری در یک نسخه خطی به زبان فارسی تصریح می‌کند اعجاز قرآن علاوه بر فصاحت و بلاغت، گاهی به کمتر از یک سوره در مواردی مانند اخبار از غیب، شفاعت قرآن از امراض و دردها، خواص برخی آیات و تازگی آیات قرآن و علوم و معارف غیرمتناهی نیز محقق شده است (نوری، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵ و ۱۶۶).

۴-۳. تحدی قرآن به عدم اختلاف

یکی از وجوه صریح اعجاز، عدم اختلاف در قرآن است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). تحدی به عدم اختلاف مربوط به محتوای قرآن بوده و اغلب در جزئیات واقع می‌شود و به گونه‌ای نیست که بیانگر اختلاف کلی و کلان بین سوره‌ها باشد. ذکر معارف و داستان‌های مختلف در مورد توحید، نبوت، اداره جوامع، داستان پیامبران و... به‌رغم تکرار در سوره‌های مختلف با هم هماهنگ هستند (خوبی، بی‌تا، ص ۵۷ - ۵۹) ولی هیچ کدام از آنها سوره مجزایی را تشکیل نمی‌دهند، بلکه در بخشی از سوره‌ها آمده‌اند. نمونه‌های ادعا شده در اختلاف (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶ - ۱۰) نیز نشان می‌دهد اختلاف‌ها در مطالبی است که درون یک سوره آمده است که با مطالب بخشی از یک سوره دیگر مخالف است؛ بنابراین تحدی به عدم اختلاف در محدوده کمتر از یک سوره واقع می‌شود.

۵-۳. نزول تدریجی برخی سوره

بر اساس شواهد تاریخی، تعدادی از سوره‌های بزرگ قرآن به تدریج نازل شده‌اند. لازمه تحدی قرآن آن است که معارضان در صورت توانایی، می‌توانستند به همان آیات نازل شده در آن سوره پاسخ بدهند، بدین ترتیب هر چند سوره کامل نشده بود؛ ولی تحدی به همان مقدار نازل شده نیز تسری داشت. مثلاً هنگامی که بخشی از سوره بقره

نازل شده بود معارضان می‌توانستند به همان اندازه نازل شده، در مقام پاسخ برآیند. روایات متعددی نقل شده که آیه ۲۸۱ سوره بقره آخرین آیه نازل شده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) که در حجه‌الوداع نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۱۱)، از آنجایی که سوره بقره از نخستین سوره‌های نازل شده در مدینه است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱) تا نزول آیه آخر در حجه‌الوداع، فرصت زیادی بود تا برای کمتر از یک سوره کامل اصطلاحی، همانندی آورده شود؛ بنابراین نزول تدریجی قرآن به معارضان فرصت می‌داد تا به تحدی قرآن به اندازه همان بخش نازل شده از سوره (که کمتر از سوره اصطلاحی بود) پاسخ دهند.

۳-۶. تحدی به هدایتگری قرآن

اطلاق آیات تحدی نشان می‌دهد قرآن فقط به جنبه فصاحت و بلاغت مبارزه‌طلبی نکرده است. بر اساس سیر ترتیبی، خداوند برای اولین بار در سوره قصص با هدایتگری قرآن تحدی کرده است (جواهری، ۱۳۹۸ش(ب)، ص ۲۶۷): «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (قصص: ۴۹).

قرآن کتاب هدایت است (بقره: ۹؛ اسراء: ۹ و...) ولی هدایتگری آن مقید و منحصر به کل قرآن یا سوره کامل نیست. برخی شواهد تاریخی نشان می‌دهد تعدادی از مسلمانان صدر اسلام با شنیدن بخش‌هایی از یک سوره به اسلام گرویده و هدایت را پذیرفته اند، اسلام آوردن خلیفه دوم با شنیدن آیات آغازین سوره طه (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۷۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۸۹ و ۲۹۰)؛ تثبیت ایمان در قلب عثمان بن مظعون با شنیدن آیه ۹۰ سوره نحل (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۸۷) و برخی از حکایات بیانگر اعجاز تأثیری گذاری قرآن کریم در کتاب‌هایی مانند قتلی القرآن ثعلبی (ثعلبی، ۱۴۲۹ ق، ص ۵۱ - ۹۷؛ ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۹ش، ص ۷ - ۲۹) شواهدی هستند که نشان می‌دهند هدایتگری قرآن می‌تواند با بخش‌هایی از یک سوره نیز اتفاق بیفتد.

ناگفته نماند هدایتگری قرآن در آیات متعددی آمده است، گاهی کتاب و قرآن هدایت‌بخش معرفی شده (بقره: ۲؛ اعراف: ۵۲؛ نحل: ۶۴ و ۸۹؛ لقمان: ۲ و ۳؛ مائده: ۱۵ و ۱۶؛ اسراء: ۹؛ نمل: ۹۲) و گاهی از هدایتگری مطلق وحی سخن به میان آمده است (اعراف: ۲۰۳؛ یونس: ۵۷) گاهی نیز داستان پیشینیان هدایتگر است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف: ۱۱۱)، بر این اساس هدایت با بخشی از قرآن که داستان پیشینیان را ذکر کرده است می‌تواند تحقق یابد.



۳-۷. فقدان معیار مشخص برای تعیین تعداد آیات یک سوره

تعداد آیات در سوره‌های قرآن با دستور خداوند مشخص شده و این امر توقیفی است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۴)؛ ولی ملاکی برای تعیین تعداد آیات سوره‌های معارض وجود ندارد. لذا نمی‌توان برای کسی که مثلاً در مقابل ۱۲ آیه سوره تحریم، معارضی در ۷ آیه می‌آورد بر تعداد آیات اشکال گرفت (جواهری، ۱۳۹۸ش (ب)، ص ۳۰۰).

ملاک در معارضه باید مشخص باشد. آنچه در همه سوره‌های قرآن (اعم از کوچک یا بزرگ) یکسان است وجود حداقل یک واحد مستقل نزول است که موضوع منسجمی داشته و در باره آن بحث می‌کند. این واحد مستقل ملاک روشنی است که کمترین میزان محتوای یک سوره را نشان می‌دهد که می‌تواند مورد تحدی واقع شود. شناخت این واحد موضوعی مستقل نیز بر اساس تعبیر «وَاذْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ» در آیه ۲۳ سوره بقره به عهده گواهان گذاشته شده است که ابتدا اصل متن معارض را بپذیرند آنگاه به ارزیابی برتری یکی از متون بپردازند. نمونه‌های تاریخی نیز بر این مطلب صحه می‌گذارد؛ مثلاً نصیرالدین ظافر در معارضه با ۷ آیه سوره حمد، سوره‌ای کوتاه‌تر حداکثر در ۵ آیه آورده است (خویی، بی‌تا، ص ۹۶). شاید به همین دلیل باشد که برخی از علما در کمترین میزان تحدی، به تعیین تعداد کلمات پرداخته و گفته‌اند کمترین میزان تحدی قرآن آوردن متنی به اندازه کوچک‌ترین سوره قرآن است (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۲)؛ بنابراین اگر مخالفان نتوانند متنی به اندازه کوچک‌ترین سوره قرآن بیاورند به‌طریق‌اولی نمی‌توانند با آیات بزرگی مانند آیه دین معارضه کنند که از جهت کمیت چندین برابر سوره کوثر است (جواهری، ۱۳۹۵ش، صص ۱۲۶-۱۳۰). به بیان دیگر غرض از تحدی، اثبات عجز دیگران از آوردن ماندی برای قرآن است. چه بخشی از قرآن باشد و چه سوره مجزایی از آن؛ لذا تحدی بر نوع قرآن سوره گرفته است و نه بر مقدار آن (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، صص ۱۸۶۱ و ۱۸۶۲). اگر نوعیت در تحدی مدنظر باشد تحدید آن به یک سوره وجهی نداشته و می‌تواند بخش‌هایی از سوره‌های بزرگ (که با این غرض همراهی می‌کنند و معارضان از آوردن آنها عاجز هستند) شامل تحدی باشند.

نتایج تحقیق

۱. قرآن کریم در آیات مختلف با سطوح متفاوتی تحدی کرده است (کل قرآن، ده سوره، یک سوره). دو دیدگاه اصلی در تعیین کمینه تحدی وجود دارد: دیدگاه مشهور که حداقل تحدی را به سوره کامل (بین دو بسمله)

منحصر می‌دانند در مقابل این گروه تعدادی معدود هستند که معتقدند مبارزه‌طلبی قرآن در کمتر از یک سوره نیز تحقق می‌یابد.

۲. دیدگاه مشهور به ظاهر واژه «سوره» در آیات تحدی استناد می‌کنند. تفکیک «سوره‌های قرآن» از صدر اسلام و دعوت آیات ۳۸ سوره یونس و ۲۳ سوره بقره به آوردن همانندی مانند یکی از سوره‌های قرآن کریم، باعث تقویت این دیدگاه شده است. در این دیدگاه شواهد تاریخی از معارضات عصر نزول ارائه می‌شود، پشتیبانی اکثریت علما در طول تاریخ و لزوم داشتن معیار مشخص برای تحدی نیز از نقاط قوت این دیدگاه است.

۳. اقلیت ضمن مناقشه در ادله فوق، با تحلیل کاربرد کلمه «سوره» در قرآن، بر این باورند که این واژه بر کمتر از یک سوره نیز صدق می‌کند و شواهد از مطالب معارضان ذکر می‌کنند که نشان می‌دهد مبارزان میدان مبارزه با قرآن در مقابل بخشی از آیات یک سوره نیز عاجز مانده‌اند.

۴. معنای کلمه «حدیث» در آیه ۳۳ سوره طور (که به آوردن «حدیثی» مانند قرآن تحدی کرده است) در کنار مصداق قرآن در آیه دیگر تحدی (اسراء: ۸۸)، دلیل صدق کمینه تحدی به آیاتی است که محتوای کاملی دارند هر چند بخشی از یک سوره را شامل شوند. اعجاز تاریخی و هدایتگری قرآن که در کمتر از یک سوره تحقق می‌یابد ادله دیگری هستند که نشان می‌دهد کمینه تحدی می‌تواند در کمتر از یک سوره اصطلاحی معنا یابد. از سوی دیگر مبارزه‌طلبی قرآن به عدم اختلاف و نزول تدریجی آیات، شواهدی دیگر بر تأیید دیدگاه کمینه خواهند بود.

۵. بررسی و ارزیابی ادله طرفین نشان می‌دهد طرف‌داران نظریه کمینه تحدی قرآن به کمتر از یک سوره، دقت بیشتری در بررسی معانی واژگان و کاربرد آنها به‌ویژه در قرآن داشته و شواهد دیگری بر صحت ادعای خود اقامه کرده‌اند؛ لذا می‌توان گفت حداقل میزان تحدی، به اندازه یک واحد نزول است و آیاتی را شامل می‌شود که در باره یک موضوع خاص نازل شده‌اند. این میزان در سوره‌های کوچک، کل یک سوره را در بر می‌گیرد؛ ولی در سوره‌های بزرگ می‌تواند بخش‌هایی از یک سوره را نیز شامل شود. به بیان دیگر، آوردن بخش‌هایی از سوره‌های بزرگ که در آیات متوالی و منسجم به موضوع خاصی پرداخته‌اند برای معارضان قرآن مقدور نیست و قرآن به این فرازهای مستقل که غرض خاصی را دنبال می‌کنند تحدی کرده است.



کتابنامه

قرآن کریم

- ابراهیمی محمدیه، زهرا؛ یازی، سید محمد علی؛ نکونام، جعفر (۱۳۹۹ش)، «اعجاز تأثیری قرآن با تأکید بر واکاوی «قتلی القرآن» ثعلبی»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۴۱، صص ۷-۳۰.
- ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ق)، *تفسیر ابن ابی زمنین*، بیروت: دار الکتب العلمیه / منشورات محمد علی بیضون.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران: نشر جهان.
- ابن درید، محمد بن حسن (بی تا)، *جمهره اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی: تأویلات عبد الرزاق*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن عرفه، محمد بن محمد (۲۰۰۸م)، *تفسیر ابن عرفه*، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.
- ابن فارس، احمد بن فارس (بی تا)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دار الفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام (بی تا)، *السیره النبویه*، بیروت: دار المعرفه.
- ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق)، *مجاز القرآن*، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ازهری، محمد بن احمد (بی تا)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۲۱ق)، *اعجاز القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق)، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *جمل من انساب الأشراف*، بیروت: دار الفکر.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۳ش)، *همگام با وحی: تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)*، قم: تمهید.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۹ق)، *قتلی القرآن*، ریاض: مکتبه العبیکان.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۳۰ق)، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، عمان: دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش)، *قرآن در قرآن*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴ش)، *حقیقت و تأثیر اعجاز*، قم: اسراء.
- جواهری، سید محمد حسن (۱۳۹۵ش)، واکاوی ملاک تحدی در قرآن و نقد منطق تنزلی، *پژوهش های قرآنی*، شماره ۷۹، صص ۱۱۰ - ۱۳۵.

جواهری، سید محمد حسن (۱۳۹۸ش، الف)، *اعجاز بیانی و تأثیری قرآن کریم*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جواهری، سید محمد حسن (۱۳۹۸ش، ب)، *اعجاز و تحدی: پاسخ به شبهات*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق)، *تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر*، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.

خلیل، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.

خویی، سید ابو القاسم (بی تا)، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، بیروت: دار الکتب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.

رامیار، محمود (۱۳۷۹ش)، *تاریخ قرآن*، تهران: امیر کبیر.

رضوانی، روح الله (۱۳۹۱ش)، *مبانی کلامی اعجاز قرآن*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.

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

سلامه، محمد علی (۲۰۰۲م)، *منهج الفرقان فی علوم القرآن*، قاهره: دار نهضة مصر.

سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت: دار الفکر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المثور فی التفسیر بالماثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، *الایقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی.

شاکر، محمد کاظم (۱۳۹۹ش)، *رویکردی نو به اعجاز قرآن کریم*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

شریفی نسب، محمد رضا و دیگران (۱۴۰۲ش)، *مفهوم شناسی واژه «سوره» در آیات قرآن کریم از دیدگاه مفسران، کتاب قیم*، شماره ۲۸، صفحه ۲۳۳ - ۲۵۰.

شنقیطی، محمد امین (۱۴۲۷ق)، *أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.



- شیخ زاده، محمد بن مصطفی (۱۴۱۹ق)، *حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی*، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.
- شیخ علوان، نعمه الله بن محمود (۱۹۹۹ق)، *الفواتح الإلهیه و المفاتيح الغیبیه*، قاهره: دار رکابی للنشر.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (بی تا)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتاب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: فرهنگ اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م)، *التفسیر الکبیر*، اربد: دار الکتاب الثقافی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دار التراث.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فانی اصفهانی، علی (۱۴۱۱ق)، *آراء حول القرآن*، بیروت: دار الهادی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قربانخانی، امید؛ شریفی نسب، حامد؛ طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۸ش)، *مفهوم شناسی واژه «حدیث» و «احادیث» در قرآن کریم، تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۴۴، صص ۱۳۷-۱۶۳.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۹ق)، *الخراج و الجرائع*، قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- کاشفی، حسین بن علی (بی تا)، *تفسیر حسینی: المواهر العلیه*، سراوان: کتابفروشی نور.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۲ش)، *دایره المعارف قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب قم.
- مسلم، مصطفی (۱۴۲۶ق)، *مباحث فی إعجاز القرآن*، دمشق: دارالقلم.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵ش)، *قرآن شناسی*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مکی بن حموش (۱۴۲۹ق)، *الهدایه إلى بلوغ النهایه*، شارجه: جامعه الشارقه.

میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، تهران: امیر کبیر.

نصیری، علی (۱۳۷۵ش)، *مرز تحدی، اندیشه حوزه*، شماره ۵، صص ۱۹-۴۰.

نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۸۷ش)، *چند نکته در باب تواتر، تحدی و اعجاز قرآن*، به کوشش عبدالحسین حائری، *نشریه سفینه*، شماره ۲۱، صص ۱۶۳-۱۷۰.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، *اسباب نزول القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.

وحید شعبان، مروان (۱۴۲۷ق)، *الإعجاز القرآنی فی ضوء الاكتشاف العلمی الحدیث*، بیروت: دار المعرفة.

هیتو، محمدحسن (۱۴۲۱ق)، *المعجزة القرآنیة الإعجاز العلمی و الغیبی*، بیروت: موسسه الرساله.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Abū 'Ubayda, Ma'mar ibn Muthannā (1961). *Majāz al-Qur'ān*. Cairo: Maktabat al-Khānjī. (In Arabic)
- Azhārī, Moḥammad ibn Aḥmad (n.d.). *Tahdhīb al-lughā*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd (2000). *Ma'ālim al-tanzīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Bahjatpūr, 'Abd al-Karīm (2014). *Hamgām bā wahy: tafsīr-i tanzīlī*. Qom: Tamhīd. (In Persian)
- Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā (1996). *Jumal min ansāb al-ashrāf*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Bāqillānī, Moḥammad ibn al-Ṭayyib (2000). *I'jāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar (2006). *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Dīnawārī, 'Abdallāh ibn Moḥammad (2003). *Al-Wādeḥ fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Ebrāhīmī Moḥammadīya, Zahrā; Āyāzī, Seyyed Moḥammad 'Alī; Nekūnām, Ja'far (2020). "E'jāz-e ta'thīrī-ye Qur'ān bā ta'kīd bar vākāvi-ye 'Qatlā al-Qur'an-e Tha'labī," *Pizhūhishnāmah-i Ma'ārif-i Qur'ānī*, No. 41, pp. 7-30. (In Persian)
- Fakhr al-Rāzī, Moḥammad ibn 'Omar (2000). *Maḥātīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Fānī Eṣfahānī, 'Alī (1991). *Ārā' ḥawl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Hādī. (In Arabic)
- Hītū, Moḥammad Ḥasan (2000). *Al-Mo'jeza al-Qur'āniya al-i'jāz al-'elmī wa al-ghaybī*. Beirut: Mo'assasat al-Resāla. (In Arabic)
- Ibn Abī Zamanīn, Moḥammad ibn 'Abd Allāh (2003). *Tafsīr Ibn Abī Zamanīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Ibn al-'Arabī, Moḥammad ibn 'Alī (2001). *Tafsīr Ibn al-'Arabī: Ta'wīlāt 'Abd al-Razzāq*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Ibn 'Arafa, Moḥammad ibn Moḥammad (2008). *Tafsīr Ibn 'Arafa*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Ibn 'Āshūr, Moḥammad ibn Ṭāhir (2000). *Al-Taḥrīr wa-l-tanwīr al-ma'rūf bi-Tafsīr Ibn 'Āshūr*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. (In Arabic)

- Ibn Bābawayh, Moḥammad ibn 'Alī (1958). *Uyūn Akhbār al-Riḍā 'alayhi al-salām*. Tehran: Nashr-i Jahān. (In Arabic)
- Ibn Dorayd, Moḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.). *Jamharat al-Lughā*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad (n.d.). *Maqāyīs al-lughā*. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik (n.d.). *Al-Sīra al-nabawiyya*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar (1987). *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Javādī Āmolī, 'Abdollah (2002). *Qur'ān dar Qur'ān*. Qom: Esrā'. (In Persian)
- Javādī Āmolī, 'Abdollah (2015). *Ḥaqīqat va ta'thīr-e e'jāz*. Qom: Esrā'. (In Persian)
- Jawāherī, Seyyed Moḥammad Ḥasan (2016). "Vākāwī-ye molak-e taḥaddī dar Qur'ān va naqd-e manṭeq-e tanzīlī," *Pajūheshhā-ye Qur'ānī*, No. 79, pp. 110-135. (In Persian)
- Jawāherī, Seyyed Moḥammad Ḥasan (2019). *E'jāz va taḥaddī: pāsokh be shobohāt*. Tehran: Sāzmān-e Enteshārāt-e Pajūheshgāh-e Farhang va Andīshe-ye Eslāmī. (In Persian)
- Jawāherī, Seyyed Moḥammad Ḥasan (2019). *E'jāz-e bayānī va ta'thīrī-ye Qur'ān-e karīm*. Tehran: Sāzmān-e Enteshārāt-e Pajūheshgāh-e Farhang va Andīshe-ye Eslāmī. (In Persian)
- Jorjānī, 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān (2009). *Doroj al-dorar fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Amman: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Kāshefī, Ḥosayn ibn 'Alī (n.d.). *Al-Mawāheeb al-'aliya*. Sarāwān: Ketābforūshī-ye Nūr. (In Persian)
- Khalīl ibn Aḥmad (1989). *Kitāb al-'ayn*. Qom: Hijra. (In Arabic)
- Khaṭīb al-Sharbīnī, Moḥammad ibn Aḥmad (2004). *Al-Sirāj al-munīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Khū'ī, Abū al-Qāsem (n.d.). *Al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mo'assasat Ihya' Āthār al-Emām al-Khū'ī. (In Arabic)
- Makārem Shīrāzī, Nāser, et al. (1992). *Tafsīr-e nemūneh*. Tehran: Dār al-Kotob al-Eslāmīya. (In Persian)
- Makkī ibn Ḥamūsh (2008). *Al-Hedāya ilā bolūgh al-nihāya*. Sharjah: Jāme'at al-Shāreqa. (In Arabic)
- Ma'refat, Moḥammad Hādī (1994). *Al-Tamhīd fī 'ulūm al-Qur'ān*. Qom: Mo'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Markaz-e Farhang va Ma'āref-e Qur'ān (2003). *Dā'erat al-ma'āref-e Qur'ān-e karīm*. Qom: Būstān-e Ketāb-e Qom. (In Persian)
- Mešbāḥ Yazdī, Moḥammad Taqī (2006). *Qur'ān-shenāsī*. Qom: Markaz-e Enteshārāt-e Mo'assese-ye Āmūzeshī va Pajūheshī-ye Emām Khomeinī. (In Persian)
- Meybodī, Aḥmad ibn Moḥammad (1992). *Kashf al-asrār wa 'oddāt al-abrār*. Tehran: Amīr Kabīr. (In Persian)
- Modarresī, Moḥammad Taqī (1998). *Min hodā al-Qur'ān*. Tehran: Dār Moḥibbī al-Ḥosayn. (In Arabic)
- Moqātil ibn Solaymān (2002). *Tafsīr Moqātil ibn Solaymān*. Beirut: Dār Ihya' al-Torāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Moslem, Moṣṭafā (2005). *Mabāḥeth fī i'jāz al-Qur'ān*. Damascus: Dār al-Qalam. (In Arabic)
- Naṣīrī, 'Alī (1996). "Marz-e taḥaddī," *Andīshe-ye Hawze*, No. 5, pp. 19-40. (In Persian)

- Nūrī, Hosayn ibn Moḥammad Taqī (2008). "Chand nokte dar bāb-e tawātur, taḥaddī va e'jāz-e Qur'ān," *Nashriye-ye Safīne*, No. 21, pp. 163-170. (In Persian)
- Qorbānkhānī, Omīd; Sharīfī Nāsab, Hāmed; Tayyeb Hosaynī, Seyyed Maḥmūd (2019). "Mafhūm-shenāsī-ye vāḡe-ye 'ḥadīth' va 'aḥādīth' dar Qur'ān-e karīm," *Tahqīqāt-e 'Ulūm-e Qur'ān va Ḥadīth*, No. 44, pp. 137-163. (In Persian)
- Qoṭb al-Dīn al-Rāwandī, Sa'īd ibn Hibatollāh (1989). *Al-Kharā'ej wa al-jarā'eḥ*. Qom: Mo'assasat Emām Mahdī. (In Arabic)
- Qoṭb, Seyyed (2004). *Fī ṡelāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shorūq. (In Arabic)
- Rāghib al-Eṣfahānī, al-Hosayn ibn Moḥammad (1992). *Mofradāt alfāz al-Qur'ān*. Beirut-Damascus: Dār al-Qalam - al-Dār al-Shāmīya. (In Arabic)
- Rāmyār, Maḥmūd (2000). *Tārīkh-e Qur'ān*. Tehran: Amīr Kabīr. (In Persian)
- Reẓwānī, Rūḥollāh (2012). *Mabānī-ye kalāmī-ye e'jāz-e Qur'ān*. Qom: Markaz-e Beyn al-Melalī-ye Tarjoma va Nashr al-Moṣṭafā. (In Persian)
- Ṣādeqī Tehrānī, Moḥammad (1986). *Al-Forqān fī tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān wa al-sonna*. Qom: Farhang-e Eslāmī. (In Arabic)
- Ṣādeqī Tehrānī, Moḥammad (1998). *Al-Balāgh fī tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*. Qom: Maktabat Moḥammad al-Ṣādeqī al-Tehrānī. (In Arabic)
- Ṣāḥeb ibn 'Abbād, Esmā'īl (n.d.). *Al-Moḥīṭ fī al-lughā*. Beirut: 'Ālam al-Ketāb. (In Arabic)
- Salāma, Moḥammad 'Alī (2002). *Manhaj al-forqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Dār Nahḍat Miṣr. (In Arabic)
- Samarqandī, Naṣr ibn Moḥammad (1995). *Baḥr al-'ulūm*. Beirut: Dār al-Fekr. (In Arabic)
- Shāker, Moḥammad Kāẓem (2020). *Rūykardī-ye now be e'jāz-e Qur'ān-e karīm*. Tehran: Enteshārāt-e Dāneshgāh-e 'Allāma Ṭabāṭabā'ī. (In Persian)
- Sharīfī Nāsab, Moḥammad Riḍā, et al. (2021). "Mafhūm-shenāsī-ye vāḡe-ye 'sūra' dar āyāt-e Qur'ān-e karīm az dīdgāh-e mofasserān," *Ketāb-e Qayyem*, No. 28, pp. 233-250. (In Persian)
- Shaykh 'Alwān, Ne'matollāh ibn Maḥmūd (1999). *Al-Fawāteḥ al-elāhīya wa al-mafāteḥ al-ghaybīya*. Cairo: Dār Rakābī lil-Nashr. (In Arabic)
- Shaykh Zāda, Moḥammad ibn Moṣṭafā (1998). *Hāshiyat Moḥyī al-Dīn Shaykh Zāda 'alā Tafsīr al-Qāḍī al-Bayḍāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Shenqītī, Moḥammad Amīn (2006). *Aḍwā' al-bayān fī ṡdāḥ al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Soltān 'Alī Shāh, Soltān Moḥammad ibn Ḥaydar (1988). *Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ebāda*. Beirut: Mo'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Soyūtī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (1984). *Al-Dorr al-manthūr fī al-tafsīr bi-l-ma'thūr*. Qom: Ketābkhāna-ye 'Omūmī-ye Ḥaḍrat Āyatollāh al-'Ozmā Mar'ashī Najafī. (In Arabic)
- Soyūtī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (2000). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ketāb al-'Arabī. (In Arabic)
- Ṭabarānī, Solaymān ibn Aḥmad (2008). *Al-Tafsīr al-kabīr*. Irbid: Dār al-Ketāb al-Thaqāfī. (In Arabic)
- Ṭabarī, Moḥammad ibn Jarīr (1967). *Tārīkh al-omam wa al-molūk*. Beirut: Dār al-Torāth. (In Arabic)
- Ṭabarī, Moḥammad ibn Jarīr (1992). *Jāme' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)

- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥosayn (1970). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mo'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Ṭabresī, Aḥmad ibn 'Alī (1983). *Al-Eḥtejāj 'alā ahl al-lejāj*. Mashhad: Nashr-e Mortaḍā. (In Arabic)
- Ṭabresī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Nāṣer Khosrow. (In Arabic)
- Tha'labī, Aḥmad ibn Moḥammad (2002). *Al-Kashf wa-l-bayān al-ma'rūf bi-Tafsīr al-Tha'labī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Tha'labī, Aḥmad ibn Moḥammad (2008). *Qtlā al-Qur'ān*. Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān. (In Arabic)
- Ṭūsī, Moḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.). *Al-Tebyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Torāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Waḥīd Sha'bān, Marwān (2006). *Al-I'jāz al-Qur'ānī fī ḍaw' al-ekteshāf al-'elmī al-ḥadīth*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad (1991). *Asbāb nozūl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya - Manshūrāt Moḥammad 'Alī Bayḍūn. (In Arabic)
- Zahabī, Moḥammad ibn Aḥmad (1992). *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-mashāhīr wa-l-a'lām*. Beirut: Dār al-Ketāb al-'Arabī. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Omar (1987). *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'eq ghawāmeḍ al-tanzīl*. Beirut: Dār al-Ketāb al-'Arabī. (In Arabic)
- Zarkashī, Moḥammad ibn 'Abdollāh (1990). *Al-Borhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۲۴۵-۲۷۰

doi 10.30497/qhs.2025.247622.4078

مقاله مروری

مصدربابی و اعتبارسنجی حدیث «خیر الأمور أوسطها» در منابع فریقین

میثم کهن ترابی* ^{ID}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۹ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

از جمله احادیث مشهوری که به توصیف عمل صحیح می‌پردازد، روایت «خیر الأمور أوسطها» است. در این روایت، بهترین کارها، میانه ترین آن‌ها معرفی شده است به گونه‌ای که اگر کسی در هر امری، جانب میانه را حفظ کند، به بهترین نحو وظیفه خویش را در قبال آن به انجام رسانده است. اعمال این معیار در برخی امور مانند امور علمی، معرفتی و همچنین فضایل اخلاقی چه در حوزه فردی و چه اجتماعی و حتی سیاسی، با چالش‌هایی عقلانی و دینی روبروست. به همین منظور پژوهش حاضر به دنبال آن است که هم مصادر اولیه حدیث را بیابد و ریشه تاریخی نقل و انتشار آن را بررسی نماید و هم به بررسی اعتبار آن از منظر سندی و متنی بپردازد. این پژوهش برای انجام این مهم منابع شیعه و سنی را مورد بررسی قرار داده است. اولین بار این روایت در قرن دوم توسط منابع اهل سنت به نقل از مطرف بن شخیر نقل شده است. در منابع شیعی نیز مهم‌ترین منبع، کتاب کافی است که این عبارت را از امام کاظم (ع) در واکنش به یک کنایه پیرامون مرکبی که سوار بودند، نقل کرده‌اند. تمامی منقولات روایی چه اهل سنت و چه شیعه از منظر سندی ضعیف هستند. وجود این عبارت در مثلی مشهور که برای توصیف بغال به کار رفته این گمانه را تقویت می‌کند که امام کاظم (ع) (در فرض صحت صدور حدیث) بدون توجه به محتوای سخن نقل شده توسط گوینده کنایه، برای اسکات وی از مثلی مشهور که برای همگان آشنا بوده، استفاده کرده‌اند.

واژگان کلیدی: مصدربابی، اعتبارسنجی، خیر الأمور أوسطها، امام کاظم (ع)، مطرف بن شخیر.

* دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قانات، قائن، ایران. (kohantorabi@buqaen.ac.ir)

طرح مسئله

حدیث «خیر الأمور أوسطها» هم در میان دانشمندان و هم در افواه عموم مردم شهرت فراوانی یافته است. بر اساس این روایت، بهترین کارها میانه‌ترین آن‌هاست و به عبارتی اگر کسی به دنبال انجام بهترین کار است در آن کار، جانب میانه را بگیرد. در بررسی منابع روایی شیعه و اهل سنت روایات متعددی وجود دارد که در آن «بهترین کار» معرفی و توصیف شده است. این روایات اغلب با عبارت «خیر الأمور» که در مقام بیان نیکوترین کارها است همراه هستند. «ال» وارده بر واژه «الأمور» در این روایات به خصوص از آنجا که به واژه «خیر» که صیغه افعال التفضیل است اضافه شده، از نوع جنس استغراق است که می‌توان واژه «کل» را جایگزین آن کرد (ابن هشام، ۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۵۰) و اینگونه ترجمه نمود: بهترین در همه کارها. بنابراین ترجمه حدیث «خیر الأمور أوسطها» این است: در همه کارها بهترین، میانه‌ترین آن‌هاست. از طرفی شهرت این حدیث سبب شده در بسیاری از رفتارها به آن استناد شود. اگرچه این مفهوم در برخی امور، صادق و عقلانی است؛ مانند آنکه زیاده‌روی و یا کوتاهی در اموری چون کار کردن برای کسب معیشت، مذموم و حد میانه مطلوب است لکن به نظر می‌رسد اعمال این قاعده در برخی امور دیگر مانند امور علمی و معرفتی صحیح نیست؛ چراکه در چنین اموری بهترین، اعلا و اکثر است و نه میانه. در کسب فضایل نیز چنین است؛ در عدالت، تقوا و کرم بهترین آن‌ها عدل، اتقا و اکرم است (جوادی آملی، ش ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۳۷۱). به عنوان نمونه در عدالت‌ورزی چه میان افراد و چه میان جوامع متخاصم، جانب میانه را گرفتن، چیزی جز ستم بر ذی حق نیست. با عنایت به موارد مطرح شده و به نوعی تشکیک در دایره شمول حدیث، این ضرورت ایجاب شد که انتساب و یا عدم انتساب آن به امامان معصوم علیهم السلام در استناد و قرار دادن آن به عنوان یک معیار مقبول برای اندیشه دینی و جامعه دینداران مورد پژوهش قرار گیرد. بدین جهت پژوهش حاضر در پی پرداختن به این پرسش است که اولاً مصدر این عبارت چیست و ثانیاً از چه اعتباری برخوردار است. به عبارتی دیگر چه منابعی این عبارت را نقل کرده‌اند و این منقولات از منظر سندی و از دیدگاه دانش مصطلح الحدیث در چه جایگاهی است؟ به همین جهت با بررسی گسترده کتب فریقین از ابتدای نقل این عبارت در منابع فوق‌الذکر، این مهم به انجام رسید. با عنایت به بنیادی بودن پژوهش حاضر و استناد آن به منابع کتابخانه‌ای، روش انجام پژوهش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تحلیلی، انتقادی است.

پیشینه تحقیق

با بررسی انجام شده در آثار و پژوهش‌های مکتوب، پژوهشی که به صورت مستقل و مستوفی به ابعاد مختلف این موضوع بویژه مصادر و اعتبار آن پرداخته باشد یافت نشد. آنچه موجود است توضیحاتی است پیرامون مفهوم واژه



«وسط» که در تفاسیر فریقین و ذیل آیاتی که این واژه در آن آیات مورد استفاده قرار گرفته (بقره: ۱۴۳، بقره: ۲۳۸، مائده: ۸۹، قلم: ۲۸) ذکر شده است. گرچه این مقوله از اهمیت بسیاری در مفهوم‌شناسی عبارت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» برخوردار است و در پژوهش حاضر نیز در بخش نقد محتوایی از آن‌ها استفاده شده‌است لکن خارج از مسئله پژوهش حاضر قرار می‌گیرد. به عبارتی رسالت پژوهش پیش‌رو در گام اول بررسی مصادر اولیه این حدیث و صحت انتساب آن به امامان معصوم علیهم السلام و در گام دوم سنجش اعتبار سندی و محتوایی آن است که تاکنون مورد پژوهش قرار نگرفته‌است.

۱. سیر نقل و تطور حدیث «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» در منابع اهل سنت

به جهت ارائه اعتبار دقیق‌تری از عبارت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» ضرورت دارد که نقل و نشر آن در منابع متقدم و انتقال آن به منابع متأخر مورد بررسی قرار گیرد. از این‌رو در ادامه، نقل و انتشار آن در منابع اهل سنت که در گزارش این روایت تقدم زمانی داشته‌اند مورد بررسی قرار می‌گیرد. نکته قابل ذکر اینکه در این قسمت صرفاً به معرفی منابع پرداخته شده و ارائه تحلیل در قسمت‌های بعدی انجام می‌شود. به جهت اینکه امکان دستیابی به تاریخ دقیق تألیف برای تمامی کتب وجود نداشت ملاک، تاریخ وفات مؤلف در نظر گرفته شده‌است.

۱-۱. قرن دوم هجری

برای اولین بار این عبارت توسط ابو عبدالله شیبانی (د. ۱۸۹ هجری) از دانشمندان اهل سنت نقل شده‌است. او در کتاب الکسب دوبار از این عبارت با ضبط «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» بدون انتساب آن به شخصی (اعم از پیامبر و یا دیگران) استفاده کرده‌است؛ یکبار در مقام توصیه برای رعایت حد وسط در پوشش؛ به گونه‌ای که نه لباس شهرت و فخر پوشیده شود و نه لباس فقر بلکه حد وسطی از آن رعایت شود (شیبانی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۳) و در جای دیگر همین توصیه را برای انفاق مطرح کرده است (شیبانی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۵). با این وصف او این عبارت را به عنوان یک حدیث نقل نکرده‌است. این کتاب تنها منبع ناقل این عبارت در قرن دوم بوده‌است.

۲-۱. قرن سوم هجری

قاسم بن سلام (د. ۲۲۴ هجری) که در اوایل قرن سوم هجری می‌زیست در دو کتاب خویش عبارت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» را نقل کرده‌است. او ابتدا در کتاب امثال و در ستایش میانه‌روی این عبارت را ذکر و اجمالاً آن را به مطرف بن شخیر نسبت می‌دهد (ابن سلام، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۹۵). مطرف بن شخیر از جمله تابعین طبقه اول است. او اهل بصره بوده که پس از طاعون جارف که در سال هشتاد و هفت هجری رخ داده، درگذشته است (بخاری، ۱۳۷۷ق، ج ۷، ص ۳۹۶). ابن حبان او را از جمله راویان ثقه معرفی نموده که از عباد اهل بصره و از زمره

زاهدان آن دیار بوده‌است. البته او سال طاعون را ۶۹ هجری تاریخ‌گذاری کرده‌است (ابن حبان، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۴۳۰). صاحب کتاب الغارات نیز او را در زمره عبّاد بصره معرفی کرده لکن نقل کرده که او به علی (ع) بغض داشته و مدام او را خوار می‌شمرد و از ابن‌سیرین نقل کرده که عمار بن یاسر وارد بر ابن مسعود شد در حالی که مطرف آنجا بود و با عبارتی نادرست از علی (ع) سخن می‌گفت. عمار او را فاسق خطاب کرده و با او درشتی نمود. آنگاه ابن مسعود از عمار خواست که احوال مهمانش را رعایت کند. هم‌چنین از ابومسعود جریری نقل کرده که سه نفر از بصریان بودند که همواره کینه علی (ع) را در دل داشتند و یکی از آنها مطرف بود (ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۵۶-۵۵۵).

اما در کتاب غریب الحدیث نقل کامل‌تری از مطرف را ارائه می‌کند. گویا فرزند مطرف به نام عبدالله بسیار عبادت می‌کرد مطرف به وی چنین گفت:

«يَا عَبْدَ اللَّهِ الْعِلْمُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ وَالْحَسَنَةُ بَيْنَ السَّيِّئَتَيْنِ وَ خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا وَ شَرُّ السَّيْرِ الْحَقِيقَةُ» (ابن سلام، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۲۸)؛ علم بافضیلت‌تر از عمل است و حسنه میان دو سیئه قرار گرفته و بهترین امور میانه‌ترین آن است و بدترین رفتار، با شتاب رفتن است. ابن‌سعد (د. ۲۳۰) در الطبقات الکبری نیز دقیقاً عین همین عبارت را البته با ذکر سند از مطرف بن عبدالله نقل می‌کند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۰۳). ابن‌ابی‌شیه (د. ۲۳۵) مؤلف دیگری است که با ذکر سند نقل فوق را از مطرف ذکر کرده‌است (ابن‌ابی‌شیه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۷۹).

جاحظ (د. ۲۵۵) در یکی از آثارش عبارت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» را با فعل قالوا نقل می‌کند که می‌تواند بیانگر شیوع آن در افواه اهل علم و حتی عموم مردم باشد (جاحظ، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۳). همو در کتاب دیگرش این عبارت را از حسن بصری خطاب به یک اعرابی نقل می‌کند (جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۳۱). در جایی دیگر از همین کتاب می‌گوید عبدالله بن مسعود این عبارت را در خطبه‌ای که ایراد کرده بیان نموده است (جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۱۴).

دیگر مؤلفی که این عبارت را به نقل از مطرف در کتاب خویش نقل کرده ابن‌قتیبه دینوری (د. ۲۷۶) است (دینوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

براساس یافته‌های این پژوهش، مسعودی (د. ۲۸۳) اولین کسی است که در کتاب مشهور خویش ضبط «خَيْرِ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» را به پیامبر اسلام (ص) منتسب نموده است (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۹۵). البته او هیچ سندی برای نقل خویش ذکر نکرده و این عبارت را در کنار تعداد زیادی از جملات کوتاه که به صورت پیاپی نقل کرده از پیامبر اکرم (ص) دانسته است.



۱-۳. قرن چهارم هجری

در اوایل قرن چهارم ابن مززع عبدی (د ۳۰۴) در کتاب خویش به صراحت و البته بدون ذکر سند این عبارت را به پیامبر اسلام (ص) منتسب می‌سازد (عبدی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۴). ابن جریر طبری (د. ۳۱۰) در تفسیر مشهور خویش با ارائه سندی کامل این عبارت را به نقل از قتاده از مطرف بن شخیر نقل می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۹، ص ۲۴). صاحب «تفسیر القرآن العظیم» (د. ۳۲۷) نیز با ارائه سندی کامل از خود تا مطرف بن شخیر، این عبارت را از او نقل می‌کند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۷۲۷). ابن عبدربه (د. ۳۲۸) دیگر مؤلفی است که بدون ذکر سند، سخن فوق را به نقل از مطرف بن شخیر ذکر کرده است (ابن عبدربه، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۹).

ماتریدی (د. ۳۳۳) بدون ذکر سند در فصلی که از کتاب خویش به مذمت قدریه پرداخته و مذهب صحیح را مذهبی معتدل و حدوسط معرفی می‌کند این عبارت را نقل و آن را به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده است (ماتریدی، بی‌تا، ص ۳۱۸). قدریه از جمله فرقه‌های کلامی است که پیدایش آن به نیمه دوم قرن نخست هجری برمی‌گردد و معبد جهنی از پیشتازان آن به شمار می‌رود. محوری‌ترین اندیشه آنان پیرامون مقوله اختیار بود. بر اساس اندیشه قدریه انسان در افعال و اعمال خود راهی از پیش تعیین شده را نمی‌پیماید بلکه به اختیار خویش گام برمی‌دارد و از این روی در برابر آنچه می‌کند مسئول است (شهرستانی، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۶۳). علاوه بر این، پیرامون ایمان و مسئله خلافت نیز دیدگاه‌هایی مختص به خود دارند (ر.ک: صابری، ۱۳۸۴ش، ص ۵۵-۶۴).

ابوالقاسم جوهری (د. ۳۸۱) با ارائه سندی پیوسته از خود تا اسحاق بن سوید، این عبارت را از مطرف بن شخیر نقل می‌کند (جوهری، ۱۹۹۷م، ص ۸۵). هم‌چنین اسماعیل جوهری (د. ۳۹۳) و ابن فارس (د. ۳۹۵) در کتب لغوی و ادبی خود، این نقل را بدون ذکر سند، منقول از مطرف دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸). ابوهلال عسکری (د. ۳۹۵) این عبارت را در کتاب جمهره الأمثال در قالب یک ضرب المثل و بدون استناد به گوینده‌ای خاص در فهرست امثال مشهور آورده است (عسکری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۱۱). ابوبکر باقلانی (د. ۴۰۳) در کتاب اعجاز القرآن که در اواخر قرن چهارم به رشته تحریر درآورده خطبه‌ای را از عبدالله بن مسعود نقل می‌کند که عبارت «خیرُ الأمور أوسطها و شرُّ الأمور محدثاتها» را ابن مسعود در خطبه خود بدون آنکه آن را به پیامبر (ص) انتساب دهد به زبان آورده است (باقلانی، ۱۹۹۷م، ص ۱۴۷).

۱-۴. قرن پنجم هجری

ابراهیم بن علی حصری (د. ۴۱۳) از دانشمندان اهل سنت گزارشی از ملاقات امام کاظم (ع) و هارون الرشید ارائه می‌کند که در عین اختلاف الفاظ و عبارات، از لحاظ گزارش واقعه‌ای، بسیار شبیه به نقل ابوالفرج اصفهانی است.

گرچه او را مالکی مذهب معرفی نموده‌اند لکن برخی به‌جهت منقولاتی که او در این کتاب از اهل بیت نقل کرده و چه بسا منابع شیعی را مد نظر خود قرار داده - همانند حدیث مورد بحث - او را شیعه دانسته‌اند (ر.ک: حداد عادل، ۱۳۹۳ش، ج ۱۳، مدخل حصری). متنی که نقل شده چنین است:

«وَلَقِيَ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ الرَّشِيدِ الْأَمِينِ بِالْمَدِينَةِ وَمُوسَى عَلَى بَغْلَةٍ، فَقَالَ لِلْفَضْلِ بْنِ الرَّبِيعِ: عَاتِبْ هَذَا، فَقَالَ لَهُ الْفَضْلُ: كَيْفَ لَقِيتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى هَذِهِ الدَّابَّةِ الَّتِي إِنْ طَلَبْتَ عَلَيْهَا لَمْ تُسَبِّقْ، وَإِنْ طَلَبْتَ عَلَيْهَا تَلْحَقُ، فَقَالَ: لَسْتُ أُحْتَاجُ أَنْ أُطَلَّبَ، وَلَا إِلَى أَنْ أُطَلَّبَ؛ وَلَكِنَّهَا دَابَّةٌ تَنْحَطُّ عَنْ خِيَلِ الْخِيَلِ، وَتَرْتَفِعُ عَنْ ذِلَّةِ الْغَيْرِ وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (حصری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ موسی بن جعفر (ع) محمد بن رشید امین را در مدینه ملاقات کرد در حالی که سوار بر قاطر بود. امین به فضل بن ربیع گفت: او را سرزنش کن. فضل گفت: چه حیوانی است که با آن به ملاقات امیرالمؤمنین آمده‌ای که اگر بخواهی بررسی نمی‌توانی و اگر دنبال شوی به تو می‌رسند. فرمود: نه احتیاجی به رسیدن به کسی دارم و نه از کسی می‌گیریم و لکن این حیوانی است که از تکبر اسب فروتر و از ذلت الاغ فراتر است و بهترین کارها میانه‌ترین است آن‌هاست.

ابی‌نعیم اصفهانی (د. ۴۳۰) اولین محدث اهل سنت است که این عبارت را با ذکر سند به پیامبر اسلام (ص) نسبت می‌دهد. سند و متن آنچه نقل کرده به شرح ذیل است:

«حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو بْنُ حَمْدَانَ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ سُفْيَانَ، ثنا دُحَيْمٌ، ثنا مَرْوَانُ، ثنا الْحَكَمُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ الْقَزَارِيُّ، عَنْ زَيْدِ بْنِ رُفَيْعٍ، عَنْ مَعْبُدِ الْجُهَنِيِّ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْعِلْمُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا، وَدِينَ اللَّهِ بَيْنَ الْفَاتِنِ وَالْغَالِي، وَالْحَسَنَةُ بَيْنَ السَّيِّئَتَيْنِ لَا يَنَالُهَا إِلَّا بِاللَّهِ، وَشَرُّ السَّيْرِ الْحَقِيقَةُ» (ابن نعیم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۱۷۰)؛ معبد جهنی از برخی اصحاب پیامبر نقل می‌کند که ایشان فرمود: علم از عمل بافضیلت‌تر است و بهترین کارها میانه‌ترین آن‌هاست و دین خدا میان کندروی و تندروی است و حسنه در وسط دو سیئه قرار گرفته که کسی جز با یاری خدا به آن نمی‌رسد و بدترین سلوک، با شتاب رفتن است. لکن همو در دیگر کتاب خویش با ذکر سند این سخن را از ابی‌قلابه نقل می‌کند:

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي سَهْلٍ، قَالَ: ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: ثنا يَعْمَرُ، عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، قَالَ: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (ابن نعیم، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۲۸۶).

ماوردی (د. ۴۵۰) در کتاب أدب الدنيا و الدين، عبارت مذکور را بدون ذکر سند از پیامبر اسلام (ص) نقل کرده‌است (ماوردی، ۱۹۸۶م، ص ۲۴). بیهقی (د. ۴۵۸) دیگر مؤلفی است که چندین بار این عبارت را نقل کرده لکن اسناد متفاوتی را ذکر کرده‌است.



او در کتاب السنن الکبری می‌نویسد:

«قَالَ عَمْرُو: بَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَمْرًا بَيْنَ أَمْرَيْنِ، وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (بيهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۷۸).

اما در کتاب شعب الإيمان ابتدا با ذکر سند سخن را از پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند:

«أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدِ الصَّفَّارِ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ، حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ رُفَيْعٍ، عَنْ مَعْبِدِ الْجُهَنِيِّ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْعِلْمُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، وَخَيْرُ الْأَعْمَالِ أَوْسَطُهَا، وَدِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بَيْنَ الْقَاسِي وَالْعَالِي، وَالْحَسَنَةُ بَيْنَ السَّيِّئَتَيْنِ لَا يَنَالُهَا إِلَّا بِاللَّهِ وَشَرُّ السَّيْرِ الْحَقِيقَةُ» (بيهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۳۹۶)؛ معبد جهنی از برخی اصحاب پیامبر نقل می‌کند که ایشان فرمود: علم از عمل بافضیلت‌تر است و بهترین کارها میانه‌ترین آن‌هاست و دین خدا میان کندروی و تندروی است و حسنه در وسط دو سیئه قرار گرفته که کسی جز با یاری خدا به آن نمی‌رسد و بدترین سلوک، با شتاب رفتن است.

او ضبط «خیر الأعمال أوسطها» را در این نقل آورده‌است. سپس در همان صفحه و در حدیث بعدی، عبارت «خیر الأمور أوسطها» را از مطرف نقل نموده است (بيهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۳۹۶). دیگر مؤلف مشهوری که این عبارت را نقل کرده غزالی (د. ۵۰۵) است. وی در کتاب اخلاقی خویش این عبارت را از پیامبر اسلام (ص) و بدون ذکر سند نقل کرده‌است (غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰۴).

۵-۱. قرن ششم هجری

میدانی (د. ۵۱۸) در کتاب مجمع الأمثال گفتگوی حسن بصری و اعرابی را نقل کرده که در قسمتی از آن حسن بصری به اعرابی می‌گوید «احسنت یا اعرابی خیر الأمور أوسطها» (میدانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵۴). قاضی عیاض (د. ۵۴۴) بدون ذکر سند عبارت مورد بحث را به پیامبر اسلام (ص) نسبت می‌دهد (قاضی عیاض، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۵). ابن عساکر (د. ۵۷۱) عبارت مذکور را از قول مطرف بن شخیّر به فرزندش بیان می‌کند (ابن عساکر دمشقی، ۱۴۱۵ق، ج ۵۸، ص ۳۴). زمخشری (د. ۵۸۳) همانگونه که از نام کتاب «المستقصى فی الأمثال العرب» پیداست این عبارت را مثلی معرفی کرده که پس از بیان مطرف به فرزندش در میان عموم رواج یافته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۷).

۱-۶. قرن هفتم هجری

ابن‌اثیر جزری (د. ۶۰۶) در دو کتاب خود این عبارت را نقل کرده‌است. او در کتاب جامع‌الأصول می‌گوید که ابوهریره این سخن را از پیامبر (ص) نقل کرده‌است. وی سندی برای این روایت عرضه نمی‌کند (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۱۸). اما در کتاب النهایه سخن مطرف‌بن‌شخیر به فرزندش را ذکر کرده و به عبارتی آن را سخن مطرف دانسته‌است (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۳۰). یاقوت حموی (د. ۶۲۶) نیز بدون ذکر سند این سخن را به پیامبر گرامی اسلام (ص) منتسب نموده‌است (حموی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۵، ص ۲۸).

۲. اعتبارسنجی سندی حدیث «خیر الأُمُور أَوْسَطُهَا» در منابع اهل سنت

در منابع اهل سنت، این عبارت به سه صورت نقل شده‌است. برخی آن را به پیامبر (ص) منتسب کرده‌اند. گروهی دیگر آن را از شخصی دیگر - اعم از صحابه، تابعی و غیر آن - نقل کرده‌اند و برخی نیز به شخصی منتسب نکرده و حتی برخی آن را در زمره امثال مشهور دانسته‌اند.

تعداد منابعی که به پیامبر (ص) نسبت داده بودند به مراتب کمتر بوده‌است. اکثر منابع، آن را از مطرف‌بن‌شخیر نقل و تعداد اندکی آن را به ابن‌مسعود و حسن بصری منتسب نموده‌اند.

منابعی که این نقل را به افرادی چون مطرف، ابن‌مسعود و یا حسن بصری منتسب کرده‌اند گاه برای نقل خود سندی ارائه کرده و اغلب نیز بدون ذکر سند صرفاً گوینده سخن را نام برده‌اند. گرچه از منظر علم‌الحديث اهل سنت، اگر نقلی توسط صحابی و یا تابعی نیز مطرح شود در زمره احادیث به حساب می‌آید (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۵۳) لکن به جهت آنکه از منظرگاه حدیث شیعه این گفتارها حدیث محسوب نمی‌شود از این رو به بررسی سندی آن نمی‌پردازیم و در عمل، آن را سخنی منقول از یک صحابی و یا تابعی قلمداد می‌کنیم که حدیث موقوف و یا مقطوع نام دارد و در شمار احادیث ضعیف است (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۹).

منابعی که این سخن را به پیامبر اسلام (ص) انتساب داده‌اند نیز غالباً سندی برای آن ارائه نکرده و از این رو در زمره احادیث ضعیف قرار می‌گیرند. تنها دو منبع به ذکر سند پرداخته‌اند. منبع اول کتاب معرفه الصحابه ابی‌نعیم اصفهانی (ابی‌نعیم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۱۷۰) و منبع دیگر کتاب شعب الإیمان بیهقی است (بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۳۹۶). در این دو منبع، معبد الجهنی که از تابعین محسوب می‌شود حدیث را به نقل از برخی صحابه پیامبر (ص) روایت می‌کند. اما عبارت «بعض اصحاب النبی» از آنجا که شناخته‌شده نیست و دقیقاً مشخص نیست که کدام یک از صحابه بوده‌اند از منظر درایه‌الحديثی موجب مجهول بودن (نفیسی، ۱۳۹۲ش، ص ۹۷) و در پی آن ضعف حدیث می‌شود. آلبانی نیز در دو کتاب خود این اسناد را مرسل و مجهول خوانده و حکم به ضعف آن



داده‌است (آلبانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۶۹؛ آلبانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۸۱). خود بیهقی در کتاب السنن الکبری این حدیث را منقطع معرفی کند (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۸۷). از طرف دیگر، هم ابی‌نعیم و هم بیهقی در انتساب این حدیث به ناقل آن دچار اضطراب هستند؛ چنانکه ابی‌نعیم در یک اثر خویش آن را از پیامبر (ص) دانسته (ابی‌نعیم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۱۷۰) و در اثری دیگر آن را از ابی‌قلابه نقل می‌کند (ابی‌نعیم، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۲۸۶). بیهقی نیز در جایی دیگر از همان منبعی که حدیث را به پیامبر (ص) منتسب نموده آن را از مطرف نقل می‌کند (بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۳۹۶) که این خود گواه دیگری بر ضعف سندی روایت است. صنعانی پس از نقل منابعی که این روایت را ذکر کرده‌اند آن را جداً ضعیف توصیف می‌کند (صنعانی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۳۱۱). با توجه به اینکه این روایت توسط رجالیون تضعیف شده و در مقابل در کتب امثال و حکم ظهور فراوانی دارد (عسکری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۱۱؛ میدانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴۳) به گونه‌ای که ابن عبدالبر صراحتاً می‌گوید: این جمله را حکما نقل کرده‌اند (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۲۴) از این رو طبق قاعده «رَبِّ شَهْرَةٍ لَا أَصْلَ لَهَا» (زرکشی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵) نمی‌توان آن را در زمره احادیث به‌شمار آورد.

۳. سیر نقل و تطوّر حدیث «خیرُ الأُمُورِ أَوْسَطُهَا» در مصادر شیعه

نقل و انتشار این حدیث در منابع شیعه با تأخر تاریخی حدوداً دویست سال نسبت به منابع اهل سنت همراه بوده است. در ادامه سیر تاریخی نقل حدیث در منابع شیعه مورد بررسی قرار می‌گیرد. با عنایت به تأخر زمانی که سابقاً گفته شد، بررسی این سیر تطوری در منابع شیعه از قرن چهارم آغاز می‌شود.

۳-۱. قرن چهارم هجری

معتبرترین منبعی که این سخن را نقل کرده، کتاب «الکافی» است. به جهت اهمیت موضوع، متن کامل حدیثی که کلینی از امام کاظم (ع) نقل کرده، ارائه می‌شود:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَوْ غَيْرُهُ رَفَعَهُ قَالَ: خَرَجَ عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَلِيٍّ وَ مَعَهُ جَمَاعَةٌ فَبَصُرَ بِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع مُقْبِلًا رَاكِبًا بَغْلًا فَقَالَ لِمَنْ مَعَهُ مَكَانُكُمْ حَتَّى أَضْحِكُكُمْ مِنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ فَلَمَّا دَنَا مِنْهُ قَالَ لَهُ مَا هَذِهِ الدَّابَّةُ الَّتِي لَا تُدْرِكُ عَلَيْهَا النَّارُ وَ لَا تَصْلُحُ عِنْدَ النَّزَالِ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع تَطَاطَأَتْ عَنْ سُمُوِّ الْحَيْلِ وَ تَجَاوَزَتْ قُومُوهُ الْعَيْرِ وَ خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا فَأُفْجِحَ عَبْدُ الصَّمَدِ فَمَا أَخَارَ جَوَابًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۴۱-۵۴۲)؛ عبدالصمد بن علی به همراه عده‌ای از جایی عبور می‌کرد چشمش به موسی بن جعفر (ع) افتاد که در حالی که سوار بر استر بود به‌سوی او می‌آمد. وی به کسانی که همراه او بودند گفت بمانید تا موسی بن جعفر (ع) را تمسخر کنیم پس هنگامی که امام (ع) به او نزدیک شد به ایشان گفت: این چه حیوانی است که نه می‌توانی برای خونخواهی کسی را تعقیب کنی و به‌هنگام فرود آمدن نیز

مناسب نیست. امام (ع) فرمود: این حیوان از تکبر اسب پایین تر و از ذلت الاغ بالاتر است و بهترین امور میانه آن است پس عبدالصمد خاموش شد و امام پاسخ قاطعی به او داد.

عبدالصمد بن علی نوه ابن عباس و از کارگزاران خلافت عباسی بود. او در سال ۱۰۴ یا ۱۰۶ هجری متولد شد (صفدی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۸، ص ۴۴۹). او عموی صفاح و منصور عباسی بود (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۲۹). وی به امارت‌های مختلفی بر بلاد گوناگون از جمله مدینه، شام، بصره و مکه منصوب شد. در سال ۱۴۶ که منصور برای حج به مکه آمد عبدالصمد عامل او در مکه و طائف بود (ابن خلکان اربلی، ۱۳۶۴ق، ج ۳، ص ۱۹۵). هارون الرشید او را بزرگ می‌داشت. وی در سال ۱۸۵ وفات کرد و هارون شبانه بر پیکر او نماز گزارد (بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۹).

ابوالفرج اصفهانی (د. ۳۵۶) با ذکر سندی البته ناقص این عبارت را در قالب روایتی از امام کاظم (ع) نقل کرده است. سند و متن ارائه شده توسط او چنین است:

« حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَدَائِنِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا. أَنَّ الرَّشِيدَ لَمَّا حَجَّ لَقِيَهُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَى بَغْلَةٍ، فَقَالَ لَهُ الْفَضْلُ بْنُ الرَّبِيعِ: مَا هَذِهِ الدَّابَّةُ الَّتِي تَلْقَيْتَ عَلَيْهَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَأَنْتَ إِنْ طَلَبْتَ عَلَيْهَا لَمْ تُدْرِكَ وَإِنْ طَلَبْتَ لَمْ تُفْت. قَالَ: إِنَّهَا تَطَاطَأَتْ عَنْ خِيَلِ الْخَيْلِ، وَارْتَفَعَتْ عَنْ ذِلَّةِ الْعَبِيرِ، وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۴)؛ هنگامی که رشید حج می‌گزارد موسی بن جعفر (ع) سوار بر استر او را ملاقات کرد فضل بن ربیع از او پرسید: این چه حیوانی است که با آن به ملاقات امیرالمؤمنین آمده‌ای؟ اگر بخواهی به کسی برسی نمی‌توانی و اگر کسی دنبالت کند نمی‌توانی بگریزی. فرمود: این از تکبر اسب فروتر و از ذلت الاغ فراتر است و بهترین کارها میانه‌ترین آن‌هاست.

۲-۳. قرن پنجم هجری

شیخ مفید (د. ۴۱۳) در کتاب الإرشاد، حدیث زیر را اینگونه نقل کرده است.

«وَذَكَرَ ابْنُ عَمَّارٍ وَغَيْرُهُ مِنَ الرُّوَاةِ أَنَّهُ لَمَّا حَرَجَ الرَّشِيدُ إِلَى الْحَجِّ وَ قَرُبَ مِنَ الْمَدِينَةِ اسْتَقْبَلَتْهُ الْوُجُوهُ مِنْ أَهْلِهَا يَفْقُدُهُمْ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ع عَلَى بَغْلَةٍ فَقَالَ لَهُ الرَّبِيعُ مَا هَذِهِ الدَّابَّةُ الَّتِي تَلْقَيْتَ عَلَيْهَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْتَ إِنْ طَلَبْتَ عَلَيْهَا لَمْ تُدْرِكَ وَإِنْ طَلَبْتَ لَمْ تُفْت فَقَالَ إِنَّهَا تَطَاطَأَتْ عَنْ خِيَلِ الْخَيْلِ وَارْتَفَعَتْ عَنْ ذِلَّةِ الْعَبِيرِ وَ خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۴).

تفاوت متن این حدیث با حدیث منقول در کتاب مقاتل الطالبین، ضبط «خیر الأمور أوسطها» به جای «أوسطها» است.



حلوانی در کتاب خود بدون ارائه سند و با ذکر فعل مجهول «قیل» این عبارت را اینگونه نقل کرده است:

«قِيلَ: وَ حَجَّ الرَّشِيدُ فَلَقِيَهُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى بَغْلِهِ فَقَالَ لَهُ الرَّشِيدُ: مِثْلَكَ فِي حَسَبِكَ وَ نَسَبِكَ وَ تَقَدُّمِكَ (يَلْقَانِي عَلَى بَغْلِهِ؟ فَقَالَ: تَطَاطَأْتُ عَنْ خِيَلَاءِ الْخَيْلِ، وَ ارْتَفَعْتُ عَنْ ذِلَّةِ الْعَيْرِ وَ خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۶)؛ نقل شده رشید حج می‌گزارد. موسی بن جعفر (ع) سوار بر استر او را ملاقات کرد. رشید به او گفت: شخصی چون تو با این ویژگی‌ها و این نسب مرا سوار بر بغل ملاقات می‌کند؟ امام پاسخ داد: از تکبر اسب فروتر و از ذلت الاغ فراتر است و بهترین کارها، میانه‌ترین آن‌هاست.

۳-۳. قرن ششم هجری

فضل‌بن‌حسن طبرسی (د. ۵۴۸) این عبارت را در قالب روایتی قریب به آنچه سابقاً در منابع شیعه نقل شده مطرح می‌کند لکن به بیان فعل «ذکروا» بسنده کرده و سندی ارائه نمی‌کند:

«و ذَكَّرُوا أَنَّ الرَّشِيدَ لَمَّا خَرَجَ إِلَى الْحَجِّ وَ قَرَّبَ مِنَ الْمَدِينَةِ اسْتَقْبَلَهُ وَجُوهُ أَهْلِهَا يَقْدُمُهُمُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَى بَغْلِهِ فَقَالَ لَهُ الرَّبِيعُ مَا هَذِهِ الدَّابَّةُ الَّتِي تَلْقَيْتَ عَلَيْهَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْتَ إِنْ طَلَبْتَ عَلَيْهَا لَمْ تُدْرِكْ وَ إِنْ طَلَبْتَ لَمْ تَفُتْ. فَقَالَ إِنَّهَا تَطَاطَأْتُ عَنْ خِيَلَاءِ الْخَيْلِ وَ ارْتَفَعْتُ عَنْ ذِلَّةِ الْعَيْرِ وَ خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (طبرسی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۰۷)؛ ذکر کرده‌اند که چون رشید برای حج خارج شد و به مدینه نزدیک شد گروهی به استقبال او رفتند که موسی بن جعفر سوار بر استر پیشاپیش آن‌ها قرار داشت. ربیع به امام گفت: این چه حیوانی است که با آن به ملاقات امیرالمؤمنین آمده‌ای؟ در حالی که اگر بخواهی با آن کسی را دنبال کنی نمی‌رسی و اگر دنبال کنند نمی‌توانی بگریزی. امام (ع) فرمود: این حیوان از نخوت اسب فروتر و از ذلت الاغ فراتر است و بهترین امور میانه‌ترین آن است.

ابن شهرآشوب (د. ۵۸۸) در کتاب مشهور خویش روایت منقول از امام کاظم (ع) را به صورت ذیل و عبارت مورد بحث را با ضبط «خیرُ الأمورِ أوسطُها» نقل می‌کند:

«ابْنُ عَمَّارٍ أَنَّهُ اسْتَقْبَلَ الرَّشِيدَ عَلَى بَغْلِهِ فَاسْتَنْكَرَ ذَلِكَ فَقَالَ أَتَوَكَّبْتُ دَابَّةً إِنْ طَلَبْتَ عَلَيْهَا لَمْ تَلْحَقْ وَ إِنْ طَلَبْتَ لَمْ تَسْبِقْ وَ فِي رِوَايَةٍ أَنَّهُ قَالَ إِنْ طَلَبْتَ عَلَيْهَا لَمْ تُدْرِكْ وَ إِنْ طَلَبْتَ لَمْ تَفُتْ فَقَالَ ع لَسْتُ بِحَيْثُ أَسْتَأْجِ أَنْ أُطَلَّبَ أَوْ أُطَلِّبَ وَ إِنَّهَا تَطَاطَأْتُ عَنْ خِيَلَاءِ الْخَيْلِ وَ ارْتَفَعْتُ عَنْ ذِلَّةِ الْعَيْرِ وَ خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ۳۲۰)؛ ابن‌عمار نقل می‌کند که امام سوار بر استر به استقبال رشید رفت. رشید این کار را ناخوش دانست. پس به او گفت: آیا سوار حیوانی می‌شوی که اگر بخواهی برسی نمی‌توانی و اگر دنبال شوی نمی‌توانی بگریزی. امام فرمود: من احتیاج به

دنبال کردن و دنبال شدن ندارم و برآستی که این حیوان فروتر از تکبر اسب و بالاتر از ذلت الاغ است و بهترین امور میانه‌ترین آن است.

لیثی واسطی که در اواخر قرن ششم می‌زیست عبارت «خیرالأمور أوسطها» را هم‌چون دیگر منقولاتش در کتاب عیون الحکم و المواعظ بدون ذکر سند نقل کرده اما از آنجا که تمامی منقولات این کتاب روایات منقول از امیرالمؤمنین (ع) است، وی این روایت را به ایشان نسبت داده است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۴۰).

۳-۴. قرن هفتم هجری و پس از آن

اربلی (د. ۶۹۲) عیناً متن منقول توسط شیخ مفید را در کتاب کشف الغمه نقل کرده است (اربلی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۲۲۹). از آنجا که منابع ناقل این روایت در قرون بعدی بالاتفاق این عبارت را از منابع متقدمی که در قسمت‌های قبل مورد اشاره و بررسی قرار گرفت نقل کرده‌اند از ذکر مجدد آنها خودداری می‌شود. لکن به چند نکته اشاره می‌شود:

شیخ حرعاملی گرچه صراحتاً نقل خود را برگرفته از کتاب کافی معرفی می‌کند لکن به‌رغم اینکه تمامی الفاظ و عبارات یکسان است عبارت «خیرالأمور أوسطها» را با ضبط «خیر الأمور أوسطها» نقل کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۴۷۳). مؤلف مستدرک الوسائل، حدیث مواجهه امام کاظم (ع) با هارون الرشید را از کتاب اخلاق ابوالقاسم کوفی (درگذشته در قرن چهارم هجری) نقل کرده و البته خود می‌نویسد این حدیث در کتاب کوفی به صورت مرسل نقل شده است. نگارنده علیرغم جستجو موفق به دستیابی به متن این کتاب نشد و به همین سبب به نقل صاحب مستدرک استناد می‌شود. به‌جهت تفاوت‌هایی که این حدیث با منقولات گذشته دارد متن آن ذکر می‌شود:

«أَبُو الْقَاسِمِ الْكُوفِيُّ فِي كِتَابِ الْأَخْلَاقِ، مُرْسَلًا: وَلَمَّا حَجَّ الرَّشِيدُ اسْتَقْبَلَهُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ بِالْمَدِينَةِ عَلَى بَعْلِ فَقَالَ لَهُ الرَّشِيدُ يَا أَبَا الْحَسَنِ عَزَّتْ بِكَ الْخَيْلُ حَتَّى رَكِبْتَ بَعْلًا فَقَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّهُ يَتَّضِعُ عَنْ خَيْلَاءِ الْخَيْلِ وَ يَرْتَفِعُ عَنْ ذِلَّةِ الْعِيرِ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۵۵)؛ ابوالقاسم کوفی در کتاب اخلاق به صورت مرسل نقل کرده است: هنگامی که هارون الرشید قصد حج کرد، موسی بن جعفر (ع) در مدینه سوار بر استر به استقبال او رفت. رشید به او گفت: ای ابالحسن با این کار که سوار بر استر شده‌ای اسب را عزت داده‌ای! موسی بن جعفر (ع) گفت: بدرستی که استر فروتر از تکبر اسب و فراتر از ذلت الاغ است و پیامبر خدا فرمود: برگزیده‌ترین امور میانه‌ترین آن‌هاست.



۴. اعتبارسنجی سندی حدیث «خیرُ الأمورِ اوسطُها» در منابع شیعه

در میان منابع شیعه که در قسمت قبل معرفی شد مؤلف کتاب عیون‌الحکم اساساً شیوه تحمل حدیث و اینکه از چه کسی شنیده است را ذکر نکرده و صرفاً متن عبارت را از سخنان علی (ع) دانسته که هیچ منبع متقدم و یا متأخری این انتساب را مطرح نکرده است.

حلوانی در کتاب نزهه الناظر، داستان گفتگوی امام کاظم (ع) با هارون را باز هم بدون ذکر سند و حتی نقل یک راوی از سلسله راویان مطرح کرده است. وی صرفاً به بیان فعل مجهول «قیل» بسنده کرده است (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۶).

طبرسی در اعلام الوری هم مطلقاً از سلسله‌سند چیزی نگفته و به فعل «ذکروا» اکتفا کرده است (طبرسی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۰۷). کلینی در سلسله سند تنها عبارت «علی بن ابراهیم او غیر رفعه» را آورده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۴۱). دو ضعف بر سند وی وارد است. ضعف اول همان عدم نقل مابقی راویان است که کلینی با فعل «رفع» آن را تصریح نموده است. از طرف دیگر حرف «او» می‌تواند بیانگر تردید کلینی باشد. اینکه حدیث را علی بن ابراهیم یا فردی غیر از او برای کلینی نقل کرده است، شاهی بر این تردید است. برخی معتقدند «او» به معنای حرف عطف «واو» است یعنی علی بن ابراهیم و شخصی غیر از او. در هر صورت حدیث منقول در کافی هم چون احادیث قبل، از منظر سندی ضعیف به شمار می‌آید. شیخ حرعاملی نیز منبع خویش را کتاب کافی قرار داده است.

ابوالفرج اصفهانی سندی دیگر و البته نسبت به کلینی، کامل‌تری ارائه داده است (اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۱۴) لکن عبارت «بعض اصحابنا» دلالت بر مجهول بودن راویان برای ما و نهایتاً ضعف سندی حدیث دارد. گویا سه منبع شیعی دیگر که در قسمت قبل بدان‌ها اشاره شد نیز همین سند را مدنظر داشته‌اند. البته آنها سلسله‌سند را نقل نکرده و صرفاً به اینکه گوینده این حدیث در آخر سند، ابن‌عمار است بسنده کرده‌اند. مفید در الإرشاد (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۴)؛ ابن شهر آشوب در مناقب (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ۳۲۰) و اربلی در کشف الغمه (اربلی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۲۳۰)، مؤلفینی بوده‌اند که صرفاً نام ابن‌عمار را در ابتدای نقل خود آورده‌اند. البته اینکه سندی در اختیار داشته‌اند یا نه یا اینکه سند آنها همان سند اصفهانی است؟ معلوم نیست لکن چون سندی ارائه نداده‌اند حدیث منقول توسط آنها در زمره احادیث ضعیف قرار می‌گیرد.

چنانکه به هنگام معرفی منابع نیز گفته شد آنچه که میرزا حسین نوری در مستدرک به نقل از کتاب اخلاق ابوالقاسم کوفی نقل کرده نیز از ضعف سندی برخوردار است؛ چرا که خود به صراحت حدیث را مرسل معرفی کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۵۵).

بنابراین احادیثی که در منابع شیعه نقل شده و حاوی عبارت مورد بحث است از منظر سندی ضعیف به شمار می آیند.

۵. اعتبارسنجی محتوایی حدیث «خیر الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» در منابع فریقین

در ادامه به سنجش محتوایی حدیث مورد بحث و بررسی متنی آن پرداخته می شود:

۱-۵. مفهوم‌شناسی واژه «وسط»

از آنجا که مفهومی که برای واژه «وسط» برگزیده می شود نقش محوری در مدلول این روایت دارد معانی ارائه شده برای این واژه مختصراً مورد بررسی قرار گیرد. از نظر گروهی وسط به معنای قرار گرفتن بین دو یا چند چیز است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۹۲) و گروهی دیگر آن را به معنای عدل (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۳۰) و نیز خیر (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۲۱) تعریف کرده اند. گاه مراد از وسط چیزی است که از هر طرف در احاطه و اکتناف چیز دیگری باشد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۵۹).

۲-۵. کاربرد و مفهوم واژه «وسط» در قرآن

پنج بار در قرآن از ریشه وسط استفاده شده است. بررسی آیاتی که این واژه در آن‌ها آمده است نشان می دهد که از هر دو معنای مشهور آن یعنی «میان» و «خیر» استفاده شده است. در سوره مائده پیرامون مصادیق کفاره حنث قسم آمده است: «فَكْفَارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ» (مائده: ۸۹). در اینجا مراد از وسط همان میان و بین دو چیز است. به عبارتی کفاره حنث قسم اطعام ده مسکین با متوسط غذا و پوشاکی است که خانواده کفاره دهنده از آن استفاده می کنند. در روایاتی نیز به این موضوع اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۴۳-۴۴۵).

در آیه ای دیگر می خوانیم: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳). در این آیه نیز اکثر مفسران معنای حد وسط را برگزیده اند. البته در باب اینکه دو طرف این حد وسط چیست و اینکه آیا عمودی است یا افقی اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۳۶). برخی دیگر از مفسرین با استناد به آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰) مراد از امت وسط را امت برتر می دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۸۵).



در سومین آیه توصیه به محافظت بر نماز وسطی شده است: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره: ۲۳۸). پیرامون مصداق‌یابی نماز وسطی اختلاف نظر فراوانی در بین مفسرین وجود دارد با این وجود نظر غالب، نماز ظهر است که در میانه روز و نیز بین نماز صبح و نماز عصر قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

در چهارمین آیه آمده است: «فَوَسِّطْنَ بِهِ جَمْعًا» (عادیات: ۵). در این آیه نیز، مراد از وسط، میانه و بین دو یا چند چیز است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۲۰، ص ۳۴۶).

در پنجمین آیه که در آن می‌خوانیم: «قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ» (قلم: ۲۸) گرچه برخی متوسط بودن سن و سال را مطرح کرده‌اند اما اکثر مفسرین معنای بهترین، عادل ترین، با انصاف‌ترین و... را ترجیح داده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۵۲۶). بنابراین می‌توان دریافت که هر دو معنا در قرآن مورد استفاده قرار گرفته گرچه از لحاظ کمی، غلبه با معنای میانه و حدوسط است.

۳-۵. بررسی خانواده حدیث

با اغماض از ضعف سندی، اگر صدور روایت از معصوم را فرض بگیریم تشکیل خانواده حدیث می‌تواند تا حد زیادی به فهم صحیح آن کمک کند. آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء: ۲۹) میانه‌روی در بخشش را متذکر شده است. احادیثی نیز وجود دارد که میانه‌روی را مورد تأکید قرار می‌دهد و به‌نوعی مؤید معنای رایجی است که از حدیث مورد بحث ارائه شده است. به‌عنوان نمونه به میانه‌روی در هزینه‌کردن (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۲۵)، خوراک (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۲، ص ۳۱۰)، عبادت (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۲)، سخن‌گفتن (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۶)، دوستی و دشمنی (سیدرضی، نامه ۳۱)، اعتمادکردن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸، ص ۲۳۹)، معاشرت با دیگران (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۰۱) و مدح و ذم دیگران (سیدرضی، حکمت ۳۴۷) توصیه شده است.

در مقابل احادیثی وجود دارد که از توقف در یک مرحله و اکتفا به حد خاصی نهی کرده است. چنانکه در روایات به علم‌آموزی مستمر و تلاش بی‌وقفه برای کسب آن (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۳۵) و پی‌جویی آن در دورترین نقاط (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۸) توصیه شده است. در مورد ایمان از امام صادق (ع) روایت شده که ایمان درجاتی دارد چون نردبانی که پله به پله باید از آن بالا رفت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۵). در حیطه عمل نیز بر عدم توقف توصیه شده است. امیرالمؤمنین (ع) در توصیف متقین تصریح می‌کند که یکی از ویژگی‌های آن‌ها

این است که به عمل کم راضی نمی‌شوند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۰). از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: هر زمان کاری را انجام می‌دهی آن را به‌بهترین نحو انجام بده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۳). کلینی روایتی نقل کرده که در آن یکی از اصحاب پیامبر (ص) پس از شهادت علی (ع) ایشان را اینگونه توصیف می‌کند: او خالص‌ترین ایمان، شدیدترین یقین، شجاع‌ترین قلب، نیکوترین عمل و ... را داشت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۴-۴۵۵). بنابراین در این امور توقف به حد میانه مطلوب نیست.

از طرفی روایات متعددی وجود دارد که با عبارت «خیر الأمور» آغاز می‌شود. در این روایات هرزمان از «بهترین کار» سخن گفته شده از کیفیت امور سخن به میان آمده و عملاً صحبتی از کمیت نشده است. به‌عنوان نمونه بهترین کارها آن است که برای رضای خداوند باشد (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۳۲)، بهترین سرانجام را داشته باشد (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۴۰۲)، موجب اصلاح انسان شود، روشن‌کننده حقیقت و یقین و خالی از طمع باشد (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳۷).

با کنار هم نهادن مطالب فوق می‌توان گفت این روایت در فرض صحت، اطلاق ندارد و اینگونه نیست که در همه امور، بهترین آن‌ها وسط و میانه آن باشد بلکه مخصوص اموری است که دو طرف آن به‌عنوان افراط و تفریط، مبتلا به نقص، عیب و زیان است (ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۱۹) و گرنه در امور علمی و معرفتی و کمال‌های نفسانی که از سنخ عمل‌های عادی نیست بهترین آن‌ها اعلا، اشد، اکثر، اوفر و ... خواهد بود. مثلاً در خرج کردن و خوراک و سخن‌گفتن چون دارای دو طرف افراط و تفریط است حد میانه و معتدل بهتر است اما علم و ایمان که مراتبی دارد بهترین آن‌ها عالی‌ترین مرحله آن است چنانکه در فضایی مانند عدل، تقوا، کرم و... بهترین آن‌ها عدل، اتقا، اکرم و نظیر آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۷، ص ۳۷۱).

۴-۵. بررسی متن حدیث

جدای از تفاوت «خیر الأمور أوسطها» و «خیر الأمور أوسطها» و «خیر الأعمال أوسطها» که در منابع فریقین به چشم می‌خورد - و قابل اغماض است - عدم استحکام متن نیز چالشی است که این روایات با آن مواجه هستند. در روایات منقول در کافی، عبدالصمد بن علی و همراهانش امام کاظم (ع) را دیدند و قصد تمسخر کردند و گفتگو آغاز شد. در نقل ابوالفرج اصفهانی سخنی از عبدالصمد نیست بلکه هارون الرشید که برای حج به مکه آمده بود با امام (ع) برخورد کرد و شخصی که از همراهان هارون بود باب سخن را باز کرد و از مرکب امام (ع) پرسید. همین رخداد در گزارش شیخ مفید در الإرشاد و اربلی در کشف‌الغمه و طبرسی در اعلام‌الوری نیز آمده است لکن در نقل اصفهانی آن شخص فضل‌بن‌ربیع است و در سه کتاب بعدی شخصی با نام ربیع.



نقلِ ابراهیم بن علی حصری (که تنها مؤلفِ اهل سنت است که متن روایتِ منقول در منابع شیعه را ذکر کرده‌است) بسیار نزدیک به ابوالفرج اصفهانی است. با این تفاوت که آورده است: وقتی هارون امام کاظم (ع) را سوار بر چنان مرکبی دید به فضل بن ربیع گفت این شخص را مورد عتاب قرار ده و سپس فضل بن ربیع سخن را با امام کاظم آغاز کرد. در این گزارش نام آن شخص فضل بن ربیع است. البته در این گزارش ملاقات امام کاظم (ع) و هارون در مدینه بوده و در گزارش‌های مؤلفین دیگر در موسم حج و در مکه این گفتگو انجام شده است.

در نقل ابن شهر آشوب، خود هارون الرشید با امام (ع) سخن گفته و از او پرسیده‌است این چه مرکبی است که سوار می‌شوی؟ همین واقعه در الأخلاق ابوالقاسم کوفی و نزّه الناظر حلوانی گزارش شده‌است. محتوای سخن هارون با امام کاظم (ع) در همین منابع، متنوع و با اختلاف‌هایی نقل شده‌است. البته به جهت نقل به معنا و یا تفاوت در ضبط راویان - در صورت پذیرش صدور روایت - می‌توان از این مقوله اغماض کرد، اما اختلاف در اینکه طرف سخن با امام کاظم (ع) چه کسی بوده و در چه مکانی این گفتگو اتفاق افتاده، قابل تأمل است. عبدالصمد بن علی، فضل بن ربیع، ربیع، هارون، مکه یا مدینه؟ این اختلاف می‌تواند بیانگر اضطراب متنی روایت قلمداد شود و در کنار ضعف سندی، به گونه‌ای به ضعف متنی نیز اشاره کند.

بر اساس آنچه در قسمت شناسایی و معرفی مصادر عبارت «خیرُ الأمور أوسطُها» ارائه شد، می‌توان گفت که این عبارت یک مثل مشهور در افواه بوده‌است. نقل پر شمار کتب امثال، بدون استناد آن به شخصی خاص، گواهی بر این ادعاست. یک احتمال این است که این مثل سابقاً شهرت داشته و مطرف بن شخیر به هنگام تبیین ضرورت میانه‌روی در عبادت، برای فرزندش استفاده کرده و چون از تابعین بوده و عامه، سخن تابعین را نیز حجت و برگرفته از گفتار و کردار پیامبر (ص) می‌دانستند از آن تلقی به حدیث کرده‌اند. این تلقی در میان اهل سنت رایج است.

حالت مفروض دیگر آن است که منبع این سخن مطرف بن شخیر بوده و سپس به جهت استفاده مکرر بدل به یک مثل شده‌است.

با توجه به عدم وجود این عبارت در کتب معتبر حدیثی اهل سنت و حضور کم تعداد آن در برخی منابع اهل سنت و به عبارتی عدم اقبال به ذکر و انتساب این عبارت به پیامبر (ص)، نمی‌توان انتساب آن را به ایشان صحیح دانست مضافاً به اینکه خود رجالیان اهل سنت حکم به ضعف انتساب این سخن به پیامبر (ص) داده‌اند (ابن اثیر جزری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۱۸؛ آلبانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۹۴).

اما گزارش منقول در منابع شیعه پیرامون گفتگوی امام کاظم (ع) با یکی از افرادی که در متن احادیث آمده همانگونه که گفته شد از منظر سندی ضعیف و از منظر متنی نیز فاقد استحکام کافی است و در نقل قول‌ها تشتت قابل توجهی وجود دارد لکن به جهت رعایت احتیاط علمی اگر فرض بر صحت صدور گذاشته شود می‌توان چنین تحلیلی ارائه داد: این عبارت مثل مشهوری بوده است که در میان عموم رایج بوده و این رواج در اکثریت قریب به اتفاق منابع در ارتباط با توصیف «استر» وجود داشته است. به عبارتی در توصیف «استر» که حد وسط حمار و اسب قرار دارد از این عبارت مکرراً استفاده شده است. این فراوانی به اندازه‌ای است که می‌توان امتزاج این دو را به آسانی در منابع لغوی و ادبی متقدم یافت. نه تنها عبارت «خیر الأمور أوسطها»، بلکه عبارت «هذا مرکب تطأطأ عن خيلاء الخيل وارتفع عن ذل الحمار وخير الأمور أوساطها» و عباراتی شبیه به این در توصیف این حیوان به کار رفته است (دینوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵۰؛ جاحظ، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲؛ ابن عبد ربّه، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۵۵؛ ثعالبی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۴۲). امام کاظم (ع) نیز بر استر سوار بوده و این مرکب مورد بحث قرار گرفته و به همین سبب، این عبارات را به کار برده است؛ عباراتی که برای توصیف این حیوان معمول و مشهور بوده است. بنابراین اشخاصی که صاحب قدرت بوده و همانگونه که در متن یکی از نقل‌ها وجود داشت به هدف تمسخر و در نقلی دیگر به هدف معاتبه امام (ع)، مرکب ایشان را نامناسب دانسته بودند با پاسخی از ایشان مواجه می‌شوند که در میان همگان رواج دارد و به نوعی اسکات مخاطب و یا به فرموده قرآن برخورد و گذری سالم است آنگاه که جاهلی انسان را مخاطب قرار می‌دهد (فرقان: ۶۳). دلیل این سخن آن است که اساساً پاسخ ارائه شده توسط امام (ع) ارتباطی به سؤال مطرح شده ندارد. به عبارتی این سخن، پاسخ آن سؤال نیست و امام (ع) با ذکر این عبارت مشهور از پاسخ طفره می‌رود چون پرسش‌کننده هدفی نادرست (تمسخر، عتاب) را در ذهن داشته است. وقتی ایشان مورد این پرسش قرار می‌گیرد که این چه مرکبی است سوار شده‌ای که نه می‌توانی کسی را با آن تعقیب کنی و نه از تعقیب‌کننده بگریزی؟ پاسخ می‌فرماید: این حیوان کندروتر از اسب و تندروتر از حمار است و بهترین کارها میانه را گرفتن است. پر واضح است که پاسخ ارائه شده برای کناره‌گیری از بحث و اسکات مخاطب است همچنانکه در نقل کافی نیز آمده است که مخاطب از پاسخ، صورتش سرخ شد.

۵-۵. بررسی عقلی و عملی حدیث

از نقطه نظر عقلی نیز مطلق دانستن این حدیث موجب بروز چالش‌های متعددی می‌شود. اینکه حد وسط دقیقاً چیست و چه کسی تعیین‌کننده آن است یکی از پرسش‌های مهمی است که در مصداقیابی این قاعده مطرح می‌شود. تنوع تکالیف، شرایط حاکم بر آن، تفاوت ظرفیت، آگاهی و توانایی انسان‌ها و ده‌ها عامل دیگر موجب



می‌شود تعیین حد وسط حتی در مورد یک کار مشخص نیز اقدام بسیار دشواری باشد. چه بسا اقدامی که از نظر یک شخص عین میانه‌روی باشد از دیدگاه دیگری افراط و یا تفریط محسوب شود. از این‌رو این پرسش اساسی مطرح می‌شود که مراد از میانه‌روی چیست و ملاک تشخیص آن چیست؟ ذیل آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳) روایات متعددی وارد شده است که بویژه با عنایت به مقام شهادت بر اعمال که مقام بلندی است و در این آیه معلول وسط‌بودن امت بیان شده است، مصداق امت وسط را امامان معصوم (ع) (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۶۳) و در برخی روایات شیعیان (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۱) دانسته‌اند. در روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که ایشان فرمود: ما امت وسط هستیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱). برخی از علمای اهل سنت نیز عمل به حد وسط را پیروی از پیامبر (ص) و صحابه ایشان دانسته و تصریح کرده‌اند عمل به حد وسط یعنی عیناً و بدون کم یا زیاد از آنان تبعیت کنیم و بیان داشته‌اند: اگر گمان شما این است که سلیقه و زمانه شما تعیین‌کننده حد وسط است از راه صحیح منحرف شده و گمراه شده‌اید (حمید، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۹). این نمونه‌ها بیانگر آن است تعیین یک حد وسط که بتوان آن را برای همگان تجویز کرد تا چه اندازه دشوار است. بدیهی است که این سخن بدان معنا نیست که اساساً این قاعده قابل اجرا نیست سخن آنجاست که حتی تشخیص عرفی حد وسط بسیار دشوار است از این‌رو تسری این قاعده به تمامی امور نه مطلوب است و نه عملی.

نتایج تحقیق

- ۱- منابع اهل سنت غالباً و اکثراً عبارت «خیرُ الأمورِ أوسطُها» را از مطرف‌بن‌شخیر نقل کرده و عده معدودی گاه بدون سند و گاه با سندی مرسل آن را به پیامبر (ص) انتساب داده‌اند.
- ۲- اولین ظهور این حدیث در منابع موجود در قرن دوم بدون انتساب به پیامبر (ص) بوده است. هرچه از قرن دوم فاصله می‌گیریم بر تعداد منابعی که این حدیث را به پیامبر یا حضرت علی (ع) منتسب کرده‌اند افزوده می‌شود. افزون بر آن در صحت این انتساب نیز می‌توان تردید کرد؛ چراکه اسناد ارائه شده از استحکام برخوردار نیستند.
- ۳- دو مفهوم ارائه شده برای وسط یعنی «میانه» و «بافضیلت» که هر دو در قرآن نیز به کار رفته است دو معنای متفاوت از این حدیث ارائه می‌دهد. تشکیل خانواده حدیث نیز همین دو معنا را پیش‌رو می‌گذارد. معنای دوم مورد بحث پژوهش حاضر نبوده است اما معنای اول که میانه‌روی را بهترین کار می‌داند با چالش‌های متعددی از خود قرآن، روایات و نیز کاربرد عملی روایت مواجه است.

- ۴- در مسیر بررسی مصادر روایت معلوم شد که این عبارت بخشی از توصیفی است که هم در منابع ادبی و لغوی و هم در افواه عموم غالباً برای «استر» استفاده شده و فراز «خیر الأمور أوسطها» به جهت اختصار و به عنوان جمع‌بندی آن توصیف برای بیان میانه‌روی در افواه اشتها یافته‌است.
- ۵- کتب متعددی پیرامون امثال و حکم، این عبارت را در فهرست امثال رایج ذکر کرده و تصریح نموده‌اند که گفته حکماست. بنابراین اگرچه مشهور است اما ریشه در روایات صادره از معصوم ندارد.
- ۶- منابع شیعه البته بدون ذکر سندی معتبر این توصیف را در گفتگوی امام کاظم (ع) با یکی از صاحبان قدرت که جهت تمسخر، از ایشان پرسیده بود چرا استر سوار هستی؟ نقل کرده‌اند. متون ناقل این گزارش به جهت تفاوت در نقل این ماجرا و کیفیت آن، از اضطراب برخوردارند لکن می‌توان گفت در صورت پذیرش صدور این روایت از امام کاظم (ع)، پاسخ ایشان به مخاطب، استفاده از گفتاری مشهور در توصیف مرکبشان بوده که به جهت کناره‌گیری از بحث و مروری کریمانه بر رفتار یک جاهل و برای اسکات مخاطب از آن بهره گرفته‌اند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه مصطفی الباز.
- ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، *المصنف فی الأحادیث والآثار*، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبه الرشد.
- ابن اثیر جزری، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۲۰ق)، *النهایه فی غریب الحدیث و الآثار*، تحقیق محمود طناحی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن اثیر جزری، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۲۰ق)، *جامع الأصول*، بیروت: دارالفکر.
- ابن حبان، محمد (۱۳۹۹ق)، *کتاب الثقات*، تحقیق حسین ابراهیم زهران، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی (۱۴۲۱ق)، *نزهة النظر فی شرح نخبه الفکر*، دمشق: مطبعة الصباح.
- ابن خلکان ارلی، احمد بن محمد (۱۳۶۴ش)، *وفیات الأعیان و انباء الزمان*، تحقیق: عباس احسان، قم: نشر شریف‌رضی.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سلام، ابوعبید قاسم (۱۳۸۴ق)، *غریب الحدیث*، تحقیق محمد عبدالمجید خان، حیدرآباد: دائره المعارف العثمانیه.
- ابن سلام، ابوعبید قاسم (۱۴۰۰ق)، *الأمثال*، تحقیق عبدالمجید قطامش، دمشق: دارالمأمون للتراث.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۷۹ش)، *منقب آل ابی طالب*، قم: نشر علامه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۲۱ق)، *الإستدکار*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابن عبد ربه، احمد بن محمد (۱۴۰۴ق)، *العقد الفريد*، بیروت: دارالکتب .
- ابن عساکر دمشقی، ابوالقاسم علی بن حسن (۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن نعیم، احمد بن عبدالله (۳۹۴ق)، *حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، مصر: دارالسعادة.
- ابن نعیم، احمد بن عبدالله (۴۱۹ق)، *معرفه الصحابه*، تحقیق عادل بن یوسف الخرازی، ریاض: دارالوطن للنشر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۹۸۵م)، *معنی اللیب عن کتب الأعاریب*، دمشق: دار الفکر.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ش)، *کشف الغمه فی معرفه الائمه*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی.
- ازهری، محمد بن احمد (۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- اصفهانى، ابوالفرج علی بن حسین (۴۱۴ق)، *مقاتل الطالبین*، تحقیق: سیداحمد صقر، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- آلبانی، ناصرالدین (۴۰۸ق)، *ضعیف الجامع الصغیر و زیادته*، دمشق: المکتب الإسلامی.
- آلبانی، ناصرالدین (۴۱۲ق)، *سلسله الأحادیث الضعیفه و الموضوعه*، ریاض: مکتبه المعارف.
- باقلانی، ابوبکر (۱۹۹۷م)، *اعجاز القرآن*، محقق سیداحمد صغر، مصر: دار المعارف.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۳۷۷ق)، *التاریخ الکبیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغدادی، خطیب (۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه..
- بیهقی، احمد بن حسین (۴۲۳ق)، *شعب الإیمان*، ریاض: مکتبه الرشد للنشر.
- بیهقی، احمد بن حسین (۴۲۴ق)، *السنن الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دار الکتاب الإسلامی.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۴۰۱ق)، *التمثیل و المحاضره*، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، بیروت: دارالعربیہ للکتاب.
- ثقفی، ابراهیم محمد (۳۹۵ق)، *الغارات*، تحقیق جلال الدین محدث، تهران: انجمن آثار علمی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۴۱۸ق)، *البغال*، بیروت: مکتبه الهلال.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۴۱۹ق)، *البخلاء*، بیروت: مکتبه الهلال.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۴۲۳ق)، *البيان و التبیین*، بیروت: مکتبه الهلال.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
- جوهری، ابوالقاسم (۱۹۹۷م)، *مسند الموطأ*، تحقیق محمد الصغیر، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۴۰۴ق)، *الصحاح*، بیروت: دارالفکر.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البیت.
- حصری، ابراهیم بن علی (۴۱۷ق)، *زهر الآداب و ثمر الألباب*، تصحیح یوسف علی طویل، بیروت: دارالجلیل.

- حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۰۸ق)، *نزهه الناظر و تنبيه الخاطر*، قم: مؤسسه امام مهدی.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *معجم الأدباء*، بیروت: دارالفکر.
- حمید، أبو محمد عبدالکریم بن صالح (بی تا)، *إِمْعَانُ النَّظَرِ فِي مَشْرُوعِيَةِ الْبُغْضِ وَالْهَجْرِ وَإِحْيَاءِ مَا عَفَا مِنْهُ وَانْدَثَرُ: دراسة علمية في مشروعية البغض في الله والهجر فيه عز وجل*، اردن: دار التوحيد للنشر.
- دینوری، ابن قتیبہ (۱۴۱۸ق)، *عيون الأخبار*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۴ق)، *سير أعلام النبلاء*، تحقیق شعب ارناووط، بیروت: مؤسسه الرساله.
- زركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله (۱۴۰۶ق)، *التذكرة في الأحاديث المشتهرة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *المستقصى في أمثال العرب*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، قم: نشر هجرت.
- شیبانی، ابو عبدالله محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، *الکسب*، تحقیق سهیل زکار، دمشق: انتشارات حرصونی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۳م)، *الملل و النحل*، تحقیق عبدالأمیر مهنا و علی فاعور، بیروت: دارالمعرفه.
- صابری، حسین (۱۳۸۴ش)، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: انتشارات سمت.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۰۱ق)، *الوافی بالوفیات*، تحقیق هلموت رتیر، بیروت: دارالنشر فرانزشتایر.
- صنعانی، ابوابراهیم محمد بن اسماعیل (۱۴۳۳ق)، *التحبير لايضاح معاني التيسير*، ریاض: دار الرشد.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق)، *الميزان في تفسير القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: انتشارات اسلامیة.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق)، *مشكاة الأنوار في غرر الأخبار*، نجف: المكتبة الحيدرية.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البيان في تفسير القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- عادل، حداد (۱۳۹۳ش)، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- عبدی، یموت بن مززع (۱۴۲۱ق)، *الأمالی*، تحقیق صالح ابراهیم، دمشق: دارالبشائر.
- عتر، نورالدین (۱۴۱۲ق)، *منهج النقد في علوم الحديث*، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- عسکری، ابو هلال (۱۴۰۸ق)، *جمهره الأمثال*، بیروت: دارالفکر.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسير العياشي*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- غزالی، ابو حامد محمد (بی تا)، *احياء علوم الدين*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *تفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، *قاموس المحيط*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر*، قم: مؤسسه دار الهجره.
- قاضی عیاض، ابوعبدالله محمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *الشفای بتعریف حقوق المصطفی*، تحقیق اسامه رفاعی، اردن: دارالفیحاء.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، *عیون الحکم والمواعظ*، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحدیث.
- ماتریدی، ابومنصور (بی تا)، *التوحید*، تحقیق فتح الله خلیف، اسکندریه: دارالجامعات المصریه.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۹۸۶م)، *ادب الدنیا و الدین*، مصر: دار مکتبه الحیاة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم: مؤسسه دار الهجره.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *الأمالی*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- میدانی، احمد بن محمد (۱۴۲۵ق)، *مجمع الأمثال*، تحقیق نعیم زررور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نفیسی، شادی (۱۳۸۲ش)، *درایه الحدیث؛ بازپژوهی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین*، تهران: انتشارات سمت.
- نوری، میرزاحسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت.

Bibliography:

The Holy Quran.

- ‘Abdī, Yamūt bin Muzra’ (2000). *al-Amālī*. Edited by Šālih Ibrāhīm. Damascus: Dār al-Bashā’ir. (In Arabic)
- ‘Ādil, Ḥaddād (2014). *Dānishnāma-yi Jahān-i Islām*. Tehran: Bunyād-i Dā’irat al-Ma’ārif al-Islāmiyya.
- Albānī, Nāṣir al-Dīn (1987). *Ḍa‘īf al-Jāmi’ al-Šaghīr wa Ziyādatuh*. Damascus: Al-Maktab al-Islāmī. (In Arabic)
- Albānī, Nāṣir al-Dīn (1991). *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfa wa al-Mawḍū‘a*. Riyadh: Maktabat al-Ma’ārif. (In Arabic)
- Askarī, Abū Hilāl (1987). *Jamharat al-Amthāl*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas’ūd (1960). *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Tehran: Maktabat al-‘Ilmiyya al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (2000). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Bāqillānī, Abū Bakr (1997). *I’jāz al-Qur’ān*. Edited by Sayyid Aḥmad Šaghīr. Cairo: Dār al-Ma’ārif. (In Arabic)

- Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn (2002). *Shu‘ab al-Īmān*. Riyadh: Maktabat al-Rushd lil-Nashr. (In Arabic)
- Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn (2003). *al-Sunan al-Kubrā*. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl (1957). *al-Tārīkh al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad (1993). *Sīyar A‘lām al-Nubalā’*. Edited by Shu‘ayb al-Arna‘ūt. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla. (In Arabic)
- Dīnawarī, Ibn Qutayba (1997). *‘Uyūn al-Akhhbār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar (1999). *al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥfātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1994). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (n.d.). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (In Arabic)
- Ḥalwānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad (1408AH/1987). *Nuzhat al-Nāzīr wa Tanbīh al-Khāṭir*. Qum: Mu‘assasat Imām Mahdī. (In Arabic)
- Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh (1979). *Mu‘jam al-Udabā’*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ḥamīd, Abū Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Ṣāliḥ (n.d.). *Im‘ān al-Nazar fī Mashrū‘iyyat al-Baghḍ wa al-Hajr wa Iḥyā’ mā ‘Afā minhu wa Indathar*. Jordan: Dār al-Tawḥīd lil-Nashr. (In Arabic)
- Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1988). *Wasā’il al-Shī‘a*. Qum: Mu‘assasat Āl al-Bayt. (In Arabic)
- Ḥuṣrī, Ibrāhīm ibn ‘Alī (1996). *Zahr al-Ādāb wa Thamar al-Albāb*. Edited by Yūsuf ‘Alī Ṭawīl. Beirut: Dār al-Jalīl. (In Arabic)
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh (2000). *al-Istidhkār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad (1983). *al-‘Iqd al-Farīd*. Beirut: Dār al-Kutub. (In Arabic)
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (1998). *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*. Edited by As‘ad Muḥammad Ṭayyib. Riyadh: Maktabat Muṣṭafā al-Bāz. (In Arabic)
- Ibn Abī Shayba, Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḥammad (1988). *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*. Edited by Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Riyadh: Maktabat al-Rushd. (In Arabic)
- Ibn al-Athīr al-Jazarī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad (1999). *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Edited by Maḥmūd Ṭanāḥī. Qum: Mu‘assasat Ismā‘īliyyān. (In Arabic)
- Ibn al-Athīr al-Jazarī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad (1999). *Jāmi‘ al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn al-Nu‘aym, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh (1973). *Ḥilyat al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*. Cairo: Dār al-Sa‘āda. (In Arabic)
- Ibn al-Nu‘aym, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh (1998). *Ma‘rifat al-Ṣaḥāba*. Edited by ‘Ādil ibn Yūsuf al-‘Izzī. Riyadh: Dār al-Waṭan lil-Nashr. (In Arabic)
- Ibn ‘Asākir al-Dimashqī, Abū al-Qāsim ‘Alī ibn al-Ḥasan (1994). *Tārīkh Madīnat Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘a wa al-Nashr wa al-Tawzī‘. (In Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad (1983). *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughā*. Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qum: Maktab al-A‘lām al-Islāmī. (In Arabic)

- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī (2000). *Nuzhat al-Nazar fī Sharh Nukhbat al-Fikr*. Damascus: Maṭba‘at al-Ṣabāḥ. (In Arabic)
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad (1978). *Kitāb al-Thiqāt*. Edited by Ḥusayn Ibrāhīm Zahrān. Beirut: Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya. (In Arabic)
- Ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf (1985). *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘arīb*. Damascus: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Khallikān al-Irbilī, Aḥmad ibn Muḥammad (1985). *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*. Edited by ‘Abbās Iḥsān. Qum: Nashr al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1993). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Sa‘d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (1990). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Sallām, Abū ‘Ubayd al-Qāsim (1964). *Gharīb al-Ḥadīth*. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Majīd Khān. Hyderabad: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya. (In Arabic)
- Ibn Sallām, Abū ‘Ubayd al-Qāsim (1979). *al-Amthāl*. Edited by ‘Abd al-Majīd Qaṭāmish. Damascus: Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth. (In Arabic)
- Ibn Shahr Āshūb al-Māzandarānī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī (2000). *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Qum: Nashr ‘Allāma. (In Arabic)
- Ibn Shu‘ba al-Ḥarrānī, al-Ḥasan ibn ‘Alī (1983). *Tuḥaf al-‘Uqūl*. Qum: Jāmi‘at al-Mudarrisīn. (In Arabic)
- Irbilī, ‘Alī ibn ‘Īsā (2002). *Kashf al-Ghumma fī Ma‘rifat al-A‘imma*. Edited by Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Tabriz: Bunyād Hāshimī. (In Arabic)
- Iṣfahānī, Abū al-Faraj ‘Alī ibn al-Ḥusayn (1993). *Maqātil al-Ṭālibīyyīn*. Edited by Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Beirut: Mu‘assasat al-‘Ilāmī lil-Maṭbū‘āt. (In Arabic)
- ‘Itr, Nūr al-Dīn (1991). *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir. (In Arabic)
- Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān ‘Amr ibn Baḥr (1997). *al-Bighāl*. Beirut: Maktabat al-Hilāl. (In Arabic)
- Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān ‘Amr ibn Baḥr (1998). *al-Bukhalā’*. Beirut: Maktabat al-Hilāl. (In Arabic)
- Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān ‘Amr ibn Baḥr (2002). *al-Bayān wa al-Tabyīn*. Beirut: Maktabat al-Hilāl. (In Arabic)
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh (2007). *Tafsīr-i Tasnīm*. Qum: Nashr-i Isrā’.
- Jawharī, Abū al-Qāsim (1997). *Musnad al-Muwaṭṭa’*. Edited by Muḥammad al-Ṣaghīr. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Arabic)
- Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād (1983). *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Khaṭīb al-Baghdādī (1996). *Tārīkh Baghdād*. Edited by Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ṣābirī, Ḥusayn (2005). *Tārīkh-i Firq-i Islāmī*. Tehran: Intishārāt-i Samt.
- Ṣadūq (Ibn Bābawayh), Muḥammad ibn ‘Alī (1983). *al-Khiṣāl*. Qum: Jāmi‘at al-Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak (1980). *al-Wāfi bi-al-Wafayāt*. Edited by Hellmut Ritter. Beirut: Dār al-Nashr Frankhshtāyn. (In Arabic)
- San‘ānī, Abū Ibrāhīm Muḥammad ibn Ismā‘īl (2011). *al-Taḥbīr li-Īdāḥ Ma‘ānī al-Taysīr*. Riyadh: Dār al-Rushd. (In Arabic)
- Sayyid al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn (1993). *Nahj al-Balāgha*. Qum: Nashr Hijrat. (In Arabic)

- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm (1993). *al-Milal wa al-Niḥal*. Edited by ‘Abd al-Amīr Muḥannā and ‘Alī Fā‘ūr. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic)
- Shaybānī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan (1979). *al-Kasb*. Edited by Suhayl Zakkār. Damascus: Ḥarṣūnī Publications. (In Arabic)
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1991). *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic)
- Ṭabarsī, ‘Alī ibn al-Ḥasan (1965). *Mishkāṭ al-Anwār fī Gharar al-Akḥbār*. Najaf: Al-Maktaba al-Ḥaydariyya. (In Arabic)
- Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1970). *I‘lām al-Warā bi-A‘lām al-Hudā*. Tehran: Intishārāt-i Islāmiyya. (In Arabic)
- Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1987). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1973). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī lil-Maṭbū‘āt. (In Arabic)
- Tamīmī al-Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad (1989). *Gharar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī. (In Arabic)
- Tha‘ālabī, ‘Abd al-Malik ibn Muḥammad (1980). *al-Tamthīl wa al-Muḥāḍara*. Edited by ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw. Beirut: Dār al-‘Arabiyya lil-Kitāb. (In Arabic)
- Thaqafi, Ibrāhīm Muḥammad (1974). *al-Ghārāt*. Edited by Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Tehran: Anjuman Āthār ‘Ilmī. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar (1986). *al-Mustaḥṣā fī Amthāl al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh (1985). *al-Tadhkira fī al-Aḥādīth al-Mushtahira*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۳۷
پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۲۹۰-۲۷۱

 10.30497/qhs.2025.248508.4167

مقاله ترویجی

بررسی هم‌معنایی واژگان «إتمام» و «إكمال» در ترجمه‌های قرآن کریم (نمونه موردی ترجمه مکارم شیرازی، گرمارودی و فولادوند)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

مقاله برای اصلاح به مدت ۴ روز نزد نویسندگان بوده است.

 جواد خانلری *

 ابراهیم نامداری **

 فهیمه توپره ریزی ***

چکیده

پژوهش حاضر، به تحلیل و بررسی دقیق واژگان «إتمام» و «إكمال» و نقش آن‌ها در ترجمه‌های قرآن کریم می‌پردازد. این واژه‌ها علی‌رغم شباهت ظاهری، در متن قرآن، دارای ترجمه‌های مختلف، معانی و کاربردهای گوناگون هستند که فهم درست آن‌ها برای درک صحیح مفهوم آیات ضروری است. هر واژه در بستر خاص خود از نظر معنایی و فضایی قرار می‌گیرد و استفاده از آن نیازمند شناخت عمیق زبان و متن است. مترجمان مختلف، مانند مکارم شیرازی، گرمارودی و فولادوند، در ترجمه‌های خود، بر اساس دیدگاه‌های فرهنگی، فکری و زبانی، تفاوت‌هایی در انتخاب این واژگان نشان داده‌اند که این تفاوت‌ها در انتقال معنا و پیام‌های قرآن بسیار تاثیرگذار است. این جستار با مقایسه این ترجمه‌ها نشان می‌دهد که هر مترجم با توجه به درک شخصی و سبک ترجمه خود، ممکن است از واژگان متفاوتی استفاده کند که هر کدام نقش خاصی در توجه القا کردن به مخاطب دارد. در نتیجه، این بررسی کمک می‌کند تا تفاوت‌های ظریف و مهم در انتخاب واژگان در ترجمه‌های قرآن بهتر شناخته شود و درک عمیق‌تری از نحوه انتقال مفاهیم قرآن به فارسی حاصل گردد. دستاورد پژوهش حاکی از آن است که «إتمام» و «إكمال» از واژگانی هستند که در نگاه اول مترادف و هم‌معنی می‌نمایند؛ اما استفاده از آن‌ها در کنار هم این نکته را به مخاطب یادآور می‌شود که هر یک از این واژه‌ها دارای معنی متفاوت و فضای خاص و مستقلی از دیگری است.

واژگان کلیدی: هم‌معنایی واژگانی، ترجمه قرآن، إتمام، إكمال، تحلیل معنایی.

* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (dr.khanlari@pnu.ac.ir)

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران. (enamdari@abru.ac.ir)

*** کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (mr5950mm@gmail.com)

طرح مسئله

معناشناسی شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی است که نظریه‌ی معنا را تبیین می‌کند (مختار احمد، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹ و ۲۰). معناشناسی چارچوب‌ها و قوانین و ضوابط علم زبان‌شناسی را تدوین می‌کند به وسیله‌ی این قوانین و ضوابط از درک اشتباه یک واژه و فهم معنی اشتباه از آن و در نتیجه استفاده و ترکیب نادرست یک واژه با واژه‌های دیگر جلوگیری می‌شود. معناشناسی دانش جدیدی است که در اختیار قرآن‌پژوهان قرار گرفته است و برای کشف معانی و دلالت الفاظ به کار می‌رود، به همین دلیل این علم برای درک و فهم بهتر آیات قرآن بسیار ارزشمند است و بایستگی دارد. اولین گام برای دریافت معنی یک متن درک معنای واژگان به کار رفته در آن است. برخی از معناشناسان بر این عقیده هستند که معنای یک واژه را می‌توان در بافت معنایی و متنی که در آن به وقوع پیوسته است تبیین کرد. به عبارت دیگر معنای یک واژه در بافتی که در آن به کار برده شده است، قابل توصیف است، زیرا هر واژه به تنهایی دارای معنای اصلی است که از آن با عنوان عناصر معناشناختی یاد می‌شود و هنگامی که این واژه در یک بافت و در کنار واژه‌های دیگر قرار می‌گیرد، مفاهیم جدیدی را کسب می‌کند که معنایی نسبی را به او می‌دهد، این معنای نسبی نیز اهمیت زیادی دارد و برای درک یک واژه باید مورد مطالعه قرار گیرد. کشف معناهایی که در متن نهفته شده است از رویکردهای شیوه‌ی معناشناسی است که در سال‌های اخیر در مطالعات قرآنی رواج یافته است. در این روش با مطالعه‌ی ساختار قرآن و بررسی بافت آیات قرآنی به معنای واژه دست می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۸۷).

در آیات قرآن کریم بسیار دیده می‌شود که دو واژه شباهت‌های بسیار زیادی به هم دارند و دارای مرزهای مشترکی هستند اما تفاوت‌های ریشه‌ای و ماهوی دارند که خداوند متعال با قائل بودن به چنین تفاوت‌هایی از مفهوم خاص هر واژه‌ای استفاده نموده است. با بررسی در بافت آیات قرآنی و چگونگی چینش واژه‌ها در کنار هم مشخص می‌شود هر واژه در گفتمان قرآنی کارکرد منحصر به فردی از لحاظ معنادهی به آیات و مفاهیم الهی دارد که این موضوع با تألیفات ادبی رایج منافات دارد. واژه‌ها در قرآن کریم دارای مفهوم ویژه‌ای هستند که یک واژه‌ی مترادف نمی‌تواند آن مفهوم را به مخاطب القا کند؛ به همین دلیل بحث ترادف واژه‌ها در قرآن کریم و یا انتخاب واژه‌ای به عنوان جانشین واژه‌ای دیگر امکان‌پذیر نمی‌باشد. واژه در قرآن کریم دارای مأموریت منحصر به فرد است، بطوریکه اگر واژه‌ای را از آیه حذف و واژه‌ای دیگر را به جای آن قرار داد مفهوم آیه از بین می‌رود و یا شکوه و جلوه‌ی آیات از میان رفته و در نتیجه بلاغت از قرآن رخت می‌بندد (بنت الشاطیء، ۱۳۷۶ش، ص ۳۱۵).

قرآن کریم از دو واژه‌ی «إكمال» و «إتمام» در آیات مختلفی استفاده کرده‌است، استفاده از این واژه‌ها در آیات قرآن محدود بوده و برای معنایی چون به کمال رسانیدن و تمام کردن به کار برده شده‌اند. همانطور که از معنای ظاهری این واژه‌ها بر می‌آید؛ آن‌ها دارای مفاهیم و مضامین متفاوتی هستند به طوریکه یکی از آن‌ها نمی‌تواند مفهوم دیگری را به صورت کامل مورد پوشش قرار دهد. پژوهش حاضر ترجمه‌های سه تن از مترجمان مشهور را مورد بررسی قرار داده‌است تا تفاوت‌ها و تشابه‌های مفهومی این واژگان در معنا آشکار شود، هم‌چنین تفاوت دیدگاه‌های این مترجمان و میزان دقت آن‌ها در معنی واژه‌ها تبیین خواهد شد. می‌توان در باب انتخاب مترجمان مذکور به سه جهت‌گیری مختلف در ترجمه‌های قرآن دست یافت: رویکرد فقهی-اخلاقی در ترجمه مکارم شیرازی، رویکرد ادبی در ترجمه گرمارودی؛ و رویکرد خوانش تفسیری در ترجمه فولادوند. این تنوع امکان مقایسه دقیق از نظر میزان دقت معنایی، سطح زبان، و میزان تطبیق با بافت آیات را هم فراهم می‌کند.

سوال پژوهش

چگونه واژگان «إتمام» و «إكمال»، در ترجمه‌های قرآن کریم به ویژه ترجمه‌های مکارم شیرازی، گرمارودی و فولادوند، با وجود شباهت ظاهری و هم‌معنایی ظاهری، در انتقال معانی و مفاهیم قرآن نقش و کاربرد متفاوتی دارند و چگونه تفاوت‌های فرهنگی و سبک ترجمه در انتخاب این واژگان بر فهم و تفسیر آیات تاثیر می‌گذارد؟

پیشینه تحقیق

درباره هم‌معنایی واژه‌های «إكمال و إتمام» و بررسی آن‌ها در ترجمه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی، آقای گرمارودی و فولادوند تا کنون اثر و یا مقاله‌ای به رشته‌ی تحریر در نیامده‌است. اما پژوهش‌های دیگری صورت گرفته‌است که از جنبه‌های متفاوتی این واژگان را مورد بررسی قرار داده‌اند از جمله‌ی مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به پژوهش‌هایی که به آیه‌ی ولایت پرداخته‌اند اشاره کرد:

۱- جهان بین (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «روش فریقین در تفسیر آیه إكمال»، با رجوع به تفاسیر مختلف آیه‌ی ۳ سوره مائده که به آن آیه‌ی إكمال نیز می‌گویند مورد بررسی قرار گرفته‌است. این آیه یکی از آیات مهم برای بررسی هم‌معنایی واژه‌های «إكمال» و «إتمام» می‌باشد زیرا این دو واژه در کنار هم با مفعول‌های مختلفی به کار رفته‌است که بررسی آن می‌تواند در دست‌یابی به مفاهیم متفاوت هر یک از واژه‌ها راهگشا باشد. از دیگر نمونه‌ها که این رویکرد را در دستور کار قرار داده‌اند می‌توان به نمونه‌های زیر نیز اشاره کرد.

۲- نجار زادگان (۱۳۸۴) در مقاله «پژوهشی درباره مفاد آیه اِکمال دین از دیدگاه فریقین»، به اتفاق نظر فریقین در پاره‌ای از نکات آیه اِکمال اشاره دارد و در ادامه نقطه اصلی اختلاف آنان در تفسیر این آیه در دو امر زمان نزول و علت نزول آیه بر می‌شمارد.

۳- رستمی مهر (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان «بررسی تناسب آیه اِکمال از دیدگاه شیعه» به بررسی آرای مفسران مختلف در دوره‌های زمانی مختلف می‌پردازد؛ مفسران دوره نخست یعنی بین قرن ۶ تا ۱۴ معتقدند که آیه اِکمال، جمله معترضه است که به خاطر اهمیت بالای آن در میان امور دیگر مطرح شده است، مفسران دوره‌های بعدی یعنی از قرن ۱۴ به بعد برآنند که این آیه یا به خاطر دشمنی با امیرالمؤمنین (ع) و از روی عناد در میان محرمات گنجانده شده و یا اینکه بدون غرض شخصی از باب وضع شیء در غیر محل خود بوده است.

۱. تحلیل معنای لغوی «اِتمام» و «اِکمال»

لسان‌العرب «اِکمال» را کامل کردن و یا تکمیل کردن معنا می‌کند. نکته‌ای که در این لغت‌نامه حائز اهمیت است این است که او میان تمام کردن و کامل کردن تفاوت قائل است و این تفاوت را به زیبایی بیان می‌کند و توسط این شعر منظور خود را به مخاطب می‌رساند: فُقِرَى الْعِرَاقَ مَقِيلُ يَوْمٍ وَاحِدٍ / وَ الْبَصْرَتَانِ وَ وَاسِطُ تَكْمِيلِهِ. در رابطه با این شعر از ابوعمید نقل شده است که منظور از «بصرتان» بصره و کوفه است. «بصرتین» و یا «بصرتین» مثنی و یا جمع نیست بلکه یک شیء واحد است، زیرا منظور کامل شدن این دو در کنار یکدیگر است، به طوریکه یک شهر واحد را تشکیل دهند هم‌چنین تام و کامل بودن زیبایی‌ها و جذابیت‌هایشان در کنار هم نیز مورد توجه است. آیه‌ی ۳ سوره مائده نیز در ادامه آورده شده است تا بیان این معنا واضح‌تر و کامل‌تر باشد، در این آیه می‌خوانیم: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (مائده: ۳)، اکنون من دین را برای شما کامل کردم، تا شما را کفایت کند و برای ترساندن و نشان دادن خود به دشمنانتان کافی باشد. این جمله بسان جمله‌ای است که مردم در برابر پادشاهی که برای مردم خود امکانات و رفاه و امنیت را کامل کند به کار می‌برند و می‌گویند: پادشاه کامل کرده است برای ما هر آنچه که می‌خواهیم و کامل کرده است آنچه که می‌خواهیم را در برابر دشمنانی که از آن‌ها می‌ترسیم (ابن منظور، ۲۰۰۰م، ج ۱۱، ص ۵۹۸).

در لغت‌نامه «العین» نیز «کمل» کامل شدن هر چیز به طور کامل معنا شده است. در این لغت‌نامه آمده است اِکمال به معنای تکمیل کردن و زیباکردن چیزی است پس «تام» جزئی از اِکمال است، زیرا امکان دارد چیزی تمام شود اما زیبا نباشد و نقص‌هایی داشته باشد. هرگاه که می‌گوییم «اُکملت شیء» یعنی آن را زیبا و کامل کردم (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۷۸).

راغب اصفهانی کامل بودن یک چیز را در این می‌داند که آن شیء یا امر به هدف و غایت خود برسد. از نظر او چیزی کامل است که به معنا و مقصود نهایی خود رسیده باشد. او آیه‌ی ۲۳۳ سوره بقره را ذکر کرده: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» و در توضیح آیه می‌گوید عمل شیر دادن در طی دو سال نهایت و مقصودی است که به صلاح فرزند تعلق می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۴۷).

کمال وصفی بالاتر از تمام است؛ برای مثال تمام انسان آن است که اعضایش ناقص نباشد و کمال انسان در این است که آراسته به صفات نیکو و حمیده باشد صفاتی مانند: شجاعت، علم. در قاموس نیز آمده‌است: «کَمَلَهُ: اَتَمَّهُ و اَجْمَلَهُ»؛ کمال را آنگاه می‌توان به کار برد که اجزایش تمام و محاسنش کامل باشد (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۴۷). فراهیدی در معنی کمال می‌گوید: کمال تمامیتی است از هم جدا شده‌است و شما نیمی از آن و یا همه‌ی آن را دارید و «وَأَكْمَلْتُ الشَّيْءَ» این گونه معنا می‌شود که من آن را زیبا و تمام کردم. بسیاری از مترجمین نیز به همین صورت آن را «کامل کردن» معنا کرده‌اند (نک: جوهری، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۵۴۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۷۸). اما در معجم مقاییس اللغة نیز کمال مترادف تمام آمده‌است (ابن فارس، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۶۷). از نظر مصطفوی کمال می‌تواند در موضوعات مادی مانند بدن باشد یا در موضوعات معنوی مانند روح و نفس (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۱۳).

در معنای تمام آمده‌است «تمم» به معنای پایان رساندن و تمام کردن چیزی است؛ «وَتَمَّمَهُ اللَّهُ تَتْمِيمًا وَتَمَّةً» یعنی خداوند آن را تمام کرد و به پایان رسانید. فراهیدی در توصیف عبارت «كَلِمَاتُ اللَّهِ التَّامَّاتِ» می‌گوید: سخنان خود را کامل بیان کند و در کلامش مانند کلام عوام نقص و کاستی دیده نشود. او معنای تمام را به معنای کسی تعبیر می‌کند که انسان به او پناه می‌برد، کسی که نقص و کاستی ندارد و برای او کافی است. هم‌چنین تمام هر شیء هدف وجودی آن شیء است و درباره آیه‌ی «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) گفته شده‌است «فَأَتَمَّهُنَّ» به معنای به انجام رسیدن آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۱۱). در معجم مقاییس اللغة نیز گفته شده‌است «إتمام» نشانه‌ای از اِکمال است، زیرا هنگامی که چیزی کامل می‌شود، می‌گوییم تمام شده‌است (ابن فارس، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۳۹). در کتاب لسان‌العرب نیز همین معنا یعنی به پایان رساندن و تمام شدن برای «تمم» آمده‌است. عباراتی مانند «وَلَدْتُ لَتَمَامٍ وَتَمَامٍ» به معنای به پایان رسیدن بارداری و متولد شدن، «وَقَمَرٌ تَمَامٌ» طولانی‌ترین شب سال، موبد این کلام است. گفته شده‌است که «قمر تمام» طولانی‌ترین شبی است که به خاطر زیادتش نقص و عیبی در آن دیده نمی‌شود.

هم چنین به معنای ماه شب چهارده است که ماه کامل است و شبی است که در آن ماه کامل می شود و به آن ليله البدر می گویند (ابن منظور، ۲۰۰م، ج ۱۲، ص ۶۷).

بر اساس آنچه آمد می توان اینگونه نتیجه گیری کرد که «إتمام» و «إكمال» دارای تفاوت های آشکاری با هم هستند. تکمیل کردن تمام کردنی است که همراه با زیبایی و کمال باشد اما تمام، این ویژگی جمال را در خود ندارد و تنها به انجام رسانیدن و تمام کردن تلقی می شود. همانطور که گفته شد تمام جزئی از إكمال است. برخی از لغویان به این تفاوت اشاره کرده اند اما برخی به دور مبتلا شده اند و این دو واژه را توسط یکدیگر تعریف کرده و یا مترادف یکدیگر دانسته اند.

۲. کاربرد واژگانی إكمال در قرآن

واژه ی «کمل» ۵ مرتبه در ۳ سوره و ۵ آیه از قرآن کریم به کار رفته است. این واژه در هر پنج آیه در شکل ها و هیأت های گوناگونی آمده اند. در آیه ی ۱۸۵ سوره بقره «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ... وَ لِيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَانَا وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» به شکل «لِيُكْمِلُوا»؛ در آیه ی ۱۹۶ سوره بقره: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ... تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» به شکل «كَامِلَةٌ»؛ در آیه ی ۲۲۳ سوره بقره: «وَالْوِلْدَانِ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» به شکل «كَامِلَيْنِ»؛ در آیه ی ۳ سوره مائده: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» به شکل «أَكْمَلْتُ»؛ و در آیه ی ۲۵ سوره نحل: «لِيُخَمِّلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّوهُمْ بَغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ» نیز به صورت «كَامِلَةً» ظاهر گشته اند.

واژه ی «کمل» در قرآن کریم برای کامل کردن و به پایان رساندن دوره ها و یا اعمال مختلفی به کار رفته است. اولین موردی که خداوند متعال برای اشاره به تکمیل آن از واژه ی «کمل» استفاده کرده است مربوط به سی روز ماه رمضان است. خداوند متعال در آیه ی ۱۸۵ سوره بقره ابتدا به نزول قرآن در این ماه اشاره می کند و پس از اشاره به تأثیرات قرآن کریم بر روح و روان انسان به این موضوع می پردازد که روزه داری هنگام سفر و در بیماری امری واجب نیست و انسان می تواند پس از گذر از این شرایط در روزهای دیگری به این مهم پردازد، زیرا خداوند برای انسان دشواری نمی خواهد. پس از این جمله برای بیان اهمیت تکمیل این سی روز از واژه ی «لِيُكْمِلُوا» استفاده می کند. علامه طباطبایی در این باره می گوید: حرف لام در جمله ی «لِيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» لام غایت است. خداوند متعال فرموده به تعداد روزهایی که روزه نگرفته اید در دیگر روزهای سال روزه بگیرید تا سی روز واجب ماه رمضان را کامل کنید. این جمله عطف است بر جمله ی «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ». این مفهوم از این دو جمله

برداشت می‌شود که اگر ما دستور دادیم تا هنگام سفر و بیماری روزه نگیرید به این دلیل بود تا متحمل سختی نشوید، بار تکلیف شما سبک شود و سی روز ماه رمضان نیز کامل گردد. در ادامه آیه خداوند متعال از تأثیرات روزه و تکمیل این سی روز صحبت می‌کند که توسط آن می‌توان پرده از دلیل انتخاب واژه «کمل» برداشت. «لام» در جمله‌ی «لَتَكْمِلُوا اللَّهَ» نیز لام غایت است زیرا می‌خواهد هدف و غایت سی روز روزه‌داری را بیان کند نه احکام مربوط به بیماری و مسافرت در ماه رمضان را. در ابتدای آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ» مقید شده‌است به «الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» تا به این وسیله نشان دهد میان روزه‌داری و نزول قرآن ارتباط و پیوستگی وجود دارد، زیرا در همان ماهی که روزه بر مومنان واجب گشته، قرآن کریم نازل گردیده‌است. در نتیجه در معنای آیه می‌توان گفت روزه‌داری برای اظهار کبریایی خداوند متعال است، زیرا در این ماه کتاب خود را بر مومنان نازل کرده و ربوبیت خود و عبودیت بندگانش را اعلام فرموده‌است، هم‌چنین به عنوان شکرگذاری در برابر نزول کتاب آسمانی و این اعلام ربوبیت بوده‌است. هنگامی روزه‌داری می‌تواند شکر در برابر این نعمت بزرگ خداوند باشد که مشتمل بر حقیقت روزه باشد؛ از روی اخلاص باشد و از آلودگی‌های طبیعت مبرا باشد (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۳).

با توجه به سخنان علامه می‌توان این نتیجه را گرفت که روزه‌داری یکی از راه‌های شکرگذاری در برابر لطف خداوند متعال به زمینیان و نزول کتاب آسمانی برای آن‌هاست. هم‌چنین نزول قرآن و روزه‌داری در یک ماه مشترک یعنی ماه رمضان مقرر گشته‌است، این اشتراک بر زیبایی روزه‌داری و ارزش و اهمیت آن برای خداوند متعال افزوده‌است، پس می‌توان نتیجه گرفت تکمیل سی روز روزه‌داری در ماهیت خود دارای زیبایی و جمال است، زیبایی که با نزول قرآن عجین شده‌است، به همین دلیل این واژه می‌تواند بهترین واژه برای تکمیل کردن این سی روز باشد.

روزه‌داری علاوه بر تأثیرات مثبتی که بر جسم و سلامت انسان می‌گذارد، تأثیرات فراوانی بر روح و قلب او نیز دارد، همانطور که علامه در تفسیر آیه فرمودند روزه باید مشتمل بر حقیقت روزه‌داری باشد و انسان را از آلودگی‌هایی که در دنیای اطراف وجود دارد پاک کند و از بند گرفتاری‌ها و تعلقات زمینی برهاند. خداوند متعال با استفاده از این واژه یادآور می‌شود سی روز روزه‌داری تنها برای تمام کردن یک ماه نیست بلکه تکمیلی است که انسان را به صفات حمیده می‌آراید که سبب زیبایی روح انسان است.

مورد بعدی که خداوند متعال در آن از واژه «کمل» استفاده کرده‌است مربوط به یکی از احکام و قوانین حج است. در آیه‌ی ۱۹۶ سوره بقره، خداوند متعال درباره کسانی صحبت می‌کند که توانایی قربانی کردن را ندارند، ده روز کامل را روزه بگیرند، سه روز از این ده روز باید در ایام حج و هنگامی که شخص در سفر است ادا شود و

هفت روز دیگر هنگامی که به خانه بازگشت. علامه طباطبایی در توضیح واژه تکمیل و بیان دلیل انتخاب این واژه به تفاوت میان تمام و کمال پرداخته و می‌گوید: سه روز در حج و هفت روز در مراجعت کامل است، خداوند متعال به این دلیل عدد هفت را مکمل سه خوانده و متمم آن ندانسته‌است تا این موضوع را بیان کند که هر کدام از این سه روز و ده روز حکمی مستقل و جدا دارد همین موضوع نشان‌دهنده تفاوت میان تمام و کمال است زیرا این نکته را بیان می‌کند که سه روز روزه نفسه است یعنی به خودی خود تمام است و اگر به روزهی هفت روزه محتاج است، محتاج در کمال است نه در تمامیتش (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۱۱۵).

در آیه‌ی ۲۲۳ سوره بقره نیز خداوند متعال برای تکمیل کردن مدت شیردهی به نوزادان که معادل دو سال است نیز از این واژه استفاده کرده‌است. این سوال پیش می‌آید که چرا خداوند متعال تنها به آوردن مدت زمان «دو سال» اکتفا نکرده‌است و در کنار آن از واژه‌ی «کاملین» نیز استفاده فرموده‌است. در تفسیر مجمع‌البیان دلیل آوردن این واژه این‌گونه بیان شده‌است: گاهی برای بیان یک مدت زمان تقریبی از واژه‌ای مطلق استفاده می‌شود برای مثال گفته می‌شود من مدت زمان یک سال را در آن شهر ماندم، در حالی که شاید این مدت زمان یک سال کامل نباشد نه ماه و چند روز باشد، به همین دلیل خداوند متعال این واژه را در کنار دو سال آورده تا دو سال کامل بدون کم و کاست مورد نظر باشد (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۱).

مورد چهارم در آیه‌ی ۳ سوره‌ی مائده می‌باشد که در آن هم واژه‌ی تمام و کمال در کنار هم استفاده شده‌است. «کمل» این بار برای تکمیل دین به کار رفته‌است. مفسران در باب این آیه سخن بسیار گفته‌اند، ابتدای آیه احکامی در رابطه با خوردن گوشت آمده است و طبق آن خصوصیات گوشت حرام که مؤمنین باید از آن‌ها منع شده‌اند آمده است، پس از آن خداوند متعال در دل این احکام به روزی که دین خود را کامل کرده‌است و نعمت بر مومنین تمام کرده سخن می‌گوید. آوردن احکامی در رابطه با خوراک را نمی‌توان کامل شدن دین و تمام شدن نعمت تلقی کرد، هم‌چنین پس از این احکام، احکام دیگری نیز نازل گشته و آخرین احکام قرآن کریم نبوده‌اند. پر واضح که خداوند متعال از این طریق موضوع مهمی را در لفافه و در پوشش این احکام برای مومنین بیان کرده‌است، به اتفاق مفسران شیعه و بر اساس شواهد بسیار این روز مربوط به عید غدیر خم است که در آن امام علی(ع) به عنوان وصی پیامبر اکرم(ص) برگزیده شد و این ولایت توسط پیامبر اعلام گردید. اهمیت این روز به این دلیل است که تا آن روز گمان می‌رفت دین اسلام پس از رحلت پیامبر عظیم‌الشأن از میان برود، اما با برگزیده شدن امام علی(ع) به عنوان ولی دین این گمان از میان رفت و مژده‌ی بقای دین در میان مسلمین سر داده شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۲۶۵).

مورد پایانی در آیه‌ی ۲۵ سوره نحل مربوط به دوش کشیدن بار گناهان است، خداوند متعال برای بیان عاقبت کسانی که با رواج دادن گناهی یا پایه‌گذاری بدعتی دیگران را ندانسته به گناه می‌اندازند، می‌فرماید: نه تنها بار گناهان خود را به طور کامل به دوش می‌شکنند بلکه قسمتی از بارگناهان کسانی که سبب گمراهی آنان شده‌اند را نیز به دوش خواهند کشید. به نظر می‌رسد که منظور از قسمتی، قسمتی از گناهان است که فرد مذکور سبب بروز آن‌ها شده‌است. در زمان نزول قرآن کریم کسانی بوده‌اند که با حرف‌های خود سبب گمراهی مردم شده و آن‌ها را از شنیدن ندای حق برحذر می‌داشتند، خداوند متعال با مقید کردن جمله‌ی «لِيَحْمِلُوا أُوزَارَهُمْ» را بر «كامله»، این موضوع را بیان فرموده است که هیچ راه بخششی برای چنین افرادی نیست و گمان نکنند که بعضی از گناهان خود و بعضی از گناهان گمراه‌کنندگان را بر دوش خواهند کشید (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۳۳۵).

۲-۱. شاخصه‌های معنایی إكمال

با توجه به تحلیل آیات می‌توان شاخصه‌های معنایی إكمال به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

- ۱- کامل کردن سی روز، روزه‌داری در ماه رمضان (بقره: ۱۸۵)
- ۲- کامل کردن ده روز، روزه‌داری حج‌گذارانی که توانایی قربانی کردن را ندارند (بقره: ۱۹۶).
- ۳- کامل کردن دو سال شیردهی به نوزادان (بقره: ۲۳۳)
- ۴- کامل کردن دین توسط خداوند متعال (مائده: ۳)
- ۵- حمل بارگناهان به طور کامل برای کسانی که سبب گمراهی و به گناه افتادن دیگران شده‌اند (نحل: ۲۵)

۳. کاربرد واژگانی إتمام در قرآن

إتمام از ریشه‌ی «تمم» ۲۲ مرتبه در ۱۲ سوره و ۲۰ آیه از قرآن کریم ذکر شده‌است. این واژه در معنای به پایان رساندن دوره‌های مختلف و یا به انجام رسانیدن احکام مختلفی ذکر شده‌است. موارد استفاده از این واژه در قرآن کریم را می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

۳-۱. تمام کردن وقت تعیین شده

در آیات مختلف قرآن کریم خداوند متعال برای اشاره به تمام کردن و به پایان رساندن دوره‌های زمانی مقرر شده از افعالی با ریشه‌ی «تمم» استفاده کرده‌است. برای مثال در آیه‌ی «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَزْبَعِينَ لَيْلَةً وَ قَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۱۴۲) برای بیان إتمام موعد تعیین شده برای حضرت موسی از فعل «أَتَمَمْنَاهَا» استفاده می‌کند. این موعد مقرر شده برای حضرت موسی سی شب بوده‌است که ایشان باید در طول این ایام روزه بگیرند و عبادت کنند و به درگاه باری تعالی تقرب بجویند

تا مخاطب کلام خداوند شوند و خداوند متعال با ایشان سخن بگوید. این وقت معین و محدود توسط خداوند متعال به چهل روز می‌رسد و گفته می‌شود که موسی ده روز دیگر به میقات می‌رود و این وقت تعیین شده را به اتمام می‌ساند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۳۰۳).

در آیهی «قَالَ إِيَّيْ أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (قصص: ۲۷) نیز هنگامی که خداوند متعال درباره پیمان میان حضرت شعیب و حضرت موسی صحبت می‌کند برای بیان مهلت ده ساله‌ای که برای موسی تعیین شده‌است، از واژه «أَتَمَمْتَ» استفاده می‌کند. این مدت زمان هشت ساله مربوط به این موضوع می‌شود که اگر حضرت موسی برای حضرت شعیب کار کند، ایشان دخترش را به نکاح او درمی‌آورد. دو سال دیگر به این هشت سال اضافه می‌شود و این ده سال، تمام خوانده می‌شود. این نکته را می‌توان با آیه پیش یعنی آیه ۱۴۲ سوره اعراف مشترک دانست، زیرا در آیهی قبل نیز مهلت سی روزه با اضافه شدن ده روز به چهل روز تغییر می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۶، ص ۳۶). عدد چهل برای مسلمین عدد مقدسی است و بر این باورند که انسان با تهذیب و تربیت نفس خود و انجام عبادات، تغییرات زیادی را در روح و جسم خود پدید خواهد آورد شاید دلیل این اعتقاد وقت مقرر شده‌ی چهل روزه برای حضرت موسی (ع) باشد، زیرا خداوند متعال این چهل روز را تمام می‌خواند. در رابطه با عدد هشت نیز که با اضافه شدن دو سال به آن، حضرت شعیب آن را تمام می‌خواند می‌توان گفت: عدد ده تمامیت اعداد است، که دیگر اعداد در ادامه شکلی از آن به خود می‌گیرند که عدد هشت این ویژگی را ندارد.

در آیهی ۱۸۷ سوره بقره نیز خداوند متعال برای پایان یافتن روزه در هنگام شب از واژهی اتمام می‌کند. خداوند به این وسیله احکام روزه را بیان می‌کند، لحن روزه بسیار آشکار است تا هیچ شکی در آن نباشد، با آمدن شب دیگر نیازی به ادامه دادن روزه نیست و روزه تمام می‌شود.

آیهی ۲۳۳ سوره بقره نیز درباره تمام کردن وقت تعیین شده برای شیردهی به نوزاد است. خداوند متعال در این آیه وقت مقرر شده برای شیردهی را دو سال کامل بیان می‌کند و می‌فرماید هر که بخواهد این وقت مقرر شده را تمام کند، باید دو سال کامل به نوزاد شیر دهد. دیده می‌شود که در این آیه دو واژهی «إكمال» و «إتمام» در کنار یکدیگر استفاده شده‌است. خداوند متعال در ابتدا می‌گوید دو سال کامل را باید به نوزاد شیر دهند و این دو سال برای کسانی است که می‌خواهند مدت زمان شیردهی را تمام کنند. همانطور که گفته شد واژهی کمال به معنای تمامیت بی‌عیب و نقص و بی‌کم و کاستی و در عین حال دارای جمال و زیبایی می‌باشد. این واژه برای بیان حالات روحی و روانی بسیار مناسب است. شیر دادن به نوزاد نیز سبب شکل‌گیری شخصیت و سرشت او می‌گردد

که در حالات روحی و روانی انسان بسیار موثر است، پس می‌توان نتیجه گرفت عبارت شیر دادن به مدت دو سال کامل مؤید این نکته است. در عبارت تمام شدن شیرخواری در مدت زمان دو سال نیز، تمام شدن به عنوان یک نوع ضرب‌آهنگ آمده‌است که تأکید می‌کند این دوران پس از دو سال به پایان می‌رسد و دیگر نیازی به ادامه دادن نیست، هم‌چنین می‌گفت تمام به کمیت این وقت مقرر اشاره دارد نه به کیفیت و چگونگی آن؛ چرا که گاهی از روی تسامح و تعارف می‌گوییم دو سال پیش فلانی بودم در حالی که دو سال تمام نشده است. لذا کاملین (دو سال تمام) را بعد از (حولین) ذکر کرده است تا از این احتمال، جلوگیری شود (نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۸).

۳-۲. تمام کردن نور

در چهار آیه از قرآن کریم خداوند متعال از تمام شده و پایان یافتن نور صحبت می‌کند. در آیات ۳۲ سوره توبه و ۸ سوره صف، خداوند متعال درباره کسانی صحبت می‌کند که قصد دارند با بدگویی و کذب در رابطه با قرآن نور آن را خاموش کنند. در تفسیر الکشاف آمده‌است کسانی فکر می‌کنند می‌توانند نور دین را با فوت دهن خاموش کنند، در حالی که این نور در پرتو افکنی و اشراق به بالاترین درجه رسیده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۵). با بررسی تفاسیر می‌توان این نتیجه را گرفت که منظور از تمام شدن نور خداوند رسیدن به بالاترین نقطه و حد نورافکنی در جهان است، علامه طباطبائی در این رابطه به مسئله‌ی دعوت دیگر ملت‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید نور اسلام، بدل به نوری جهان‌آرا شده‌است و این آیات را می‌توان به عنوان نوعی نوید قلمداد کرد که روزی این نور عالم‌تاب به تمام جهان خواهد رسید (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۳۲۹). برداشت دیگری که می‌توان از این عبارت داشت، تکمیل نزول آیات قرآن است زیرا بدینوسیله آیات آسمانی خداوند به تمامیت می‌رسد و دیگر سخنی برای مشرکین باقی نمی‌ماند.

در آیه ۸ سوره تحریم، تمام شدن نور در قالبی متفاوت بیان شده‌است، این‌بار این مومنین هستند که در سرای باقی از خداوند متعال می‌خواهند نور آن‌ها را تمام کند. علامه طباطبائی می‌گوید: مومنین خواستار مغفرتی هستند که سبب تمامیت نور و یا ملازمت با تمامیت نور شود، طبق آیه شریفه مومنین در آن روز نمی‌توانند خداوند را به صورت کامل ببینند، علت این موضوع نقص و کوتاهی در بندگی و عمل صالح است زیرا نور آن روز برآمده از اعمال صالح امروز است، هم‌چنین امکان دارد گناهی جای عبودیت آن‌ها را گرفته باشد. ممکن است که گناهی در نامه اعمال آن‌ها بوده و به سبب عفو آن گناه از بین رفته و جای خالی آن هنوز در میان اعمال است و همین جای خالی از تمام شدن نور جلوگیری می‌کند، به همین دلیل آن‌ها می‌خواهند با پر کردن این جای خالی خداوند متعال نور آن‌ها را تمام کند (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۹، ص ۵۶۵).

می‌توان نتیجه گرفت منظور از تمام شدن نور ملحق شدن به منبع نور و یا تبدیل شدن به آن است، نوری مانند نور خورشید که هیچ‌گاه تمام نمی‌شود و خاموشی ندارد.

۳-۳. به جا آوردن عهد و پیمان

در آیه ۴ سوره توبه خداوند متعال درباره به انجام رسانیدن و تمام کردن عهد پیامبر با مشرکان صحبت می‌کند و به ایشان توصیه می‌کند که عهد آن‌ها را به جا بیاورند و برای بیان این موضوع از عبارت «فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ» استفاده می‌نماید. آیت‌الله مکارم شیرازی برای ترجمه‌ی آن از عبارت «محترم شمردن عهد» استفاده می‌کند، در دیگر ترجمه‌ها نیز از عبارتی مشابه استفاده شده‌است که در بخش بررسی ترجمه‌ها به آن خواهیم پرداخت. می‌توان این گونه برداشت کرد که منظور از تمام کردن عهد ادامه دادن و انجام دادن عهد است و یا به تمامیت رساندن عهد و پیمان. تمام کردن عهد یک معنای استعاری به خود گرفته است که می‌توان محترم شمردن عهد را از معانی صحیح این عبارت استعاری دانست، به عبارت دقیق‌تر نباید عهد را فراموش کرد و باید به تمام قواهد و قوانین تعریف شده برای آن پایبند بود.

۳-۴. به پا داشتن حج و عمره

عبارت «تمام کردن حج و عمره» در آیه‌ی ۱۹۶ سوره بقره آمده است. در تفسیر مجمع‌البیان حول معنی این عبارت، از ابن عباس و مجاهد نقل شده‌است که این عبارت برای حکم لزوم و وجوب حج عمره پس از حکم وجوب جهاد آمده‌است، تا خصوصیات و حدود حج و عمره تعیین شود و مسلمین را به انجام دادن این خصوصیات و حدود رهنمون کرده و می‌فرماید اعمال حج را انجام داده و به پایان برسانید.

در روایتی از امیرالمؤمنین (ع) و امام سجاد (ع) واژه «أَتُوا» را در این آیه به معنای به پایان دادن، حمل نمی‌کنند، بلکه آن‌را مترادف با «أَقِمُوا» یعنی (پا دارید) می‌دانند. مفسرینی مانند «سعید بن جبیر و مسروق و سدی» نیز این‌گونه معنا کرده‌اند؛ یعنی حج و عمره تا آخر آنچه دارند پا دارید (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۴۱).

۳-۵. تمام کردن نعمت

این عبارت را می‌توان از عبارت‌های پربسامد ساخته شده توسط ریشه «تم» دانست. «تمام کردن نعمت» هفت مرتبه در قرآن کریم به کار رفته‌است که می‌توان آن‌ها را در سه قسمت زیر دسته‌بندی کرد.

۳-۵-۱. تمام کردن نعمت برای پیامبران

خداوند متعال در آیه ۶ سوره یوسف عبارت تمام کردن را خطاب به حضرت یوسف به کار می‌برد، در این آیه منظور از تمام کردن نعمت؛ برگزیدن ایشان به پیامبری و آموختن علم تعبیر خواب به آن حضرت می‌باشد، هم‌چنین

انتخاب پدر و جد ایشان نیز برای پیامبری این نعمات را دربر می‌گیرد، چنانچه در آیه نیز آمده‌است: من نعمتم را بر شما تمام کردم همانگونه که بر پدرانت، یعنی حضرت یعقوب و اسحاق تمام کرده بودم (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۹۲). در آیه ۱۵۴ سوره انعام نیز خداوند متعال خطاب به حضرت موسی (ع) این عبارت را به کار برده و نازل کردن کتاب آسمانی بر ایشان و در نتیجه به قوم ایشان نعمتش را در حق آن‌ها تمام کرده‌است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۰). در آیه ۲ سوره فتح نیز خداوند متعال با خطاب قرار دادن حضرت محمد (ص) می‌فرماید: با بخشیدن گناهان امت، نعمتم را بر تو تمام کردم.

۳-۵-۲. نعمت‌هایی مختص مسلمانان

در آیه «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنُوا بَعْدَ الْغَلَبَةِ عَلَيْهِمْ» (بقره: ۱۵۰) خداوند متعال درباره تغییر قبله صحبت کرده و این تغییر را تمام کردن نعمت بر مسلمانان می‌داند. تغییر دادن قبله را از دو جهت می‌توان تمام کردن نعمت تلقی کرد، اول از این جهت که یهودیان بر مسلمانان حجتی ندارند و قدرت محاجه در برابر مسلمانان پیدا نمی‌کنند، دوم از این جهت که مسلمانان به همان قبله‌ی پدری و آباء و اجداد خود یعنی ابراهیم رهنمون می‌شوند و از این طریق نعمت بر نعمت خداوند بر آنان تمام می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۱۵). در آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳) نیز خداوند متعال از تمام کردن نعمت بر مسلمانان سخن می‌گوید. در این آیه خداوند پس از بیان احکامی در رابطه با خوراک و تعیین محدودیت برای نحوه شکار و خوردن گوشت، می‌فرماید: دین را برای شما کامل و نعمتم را بر شما تمام گردانیدم. علمای شیعه معتقدند این آیه در رابطه با ولایت امام علی (ع) نازل گردیده‌است و چون این بشارت را به مسلمانان می‌دهد که دین اسلام آئینی است ریشه‌دار و پایدار. این دیدگاه را می‌توان از صحیح‌ترین تأویل‌ها نسبت به این آیه دانست، زیرا ذکر احکامی راجع به گوشت را نمی‌توان سبب کامل شدن دین و یا تمام شدن نعمت تلقی کرد، امری که باعث کامل شدن دین شود، سبب به وحشت افتادن و ترسیدن مشرکین خواهد شد و تنها معرفی جانشین و ولی دین و مسلمین است که چنین ترسی را در دل دشمنان اسلام پدید می‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۲۶۵).

آیه ۶ سوره مائده نیز احکامی در رابطه با وضو و غسل را مطرح می‌کند. طبق این آیه اراده خداوند بر این بوده‌است که به وسیله‌ی وضو و غسل در صورت وجود آب و تیمم در صورت فقدان آب و یا بیماری نعمت خود

را بر شما تمام کند، مسئله‌ی تیمم در صورت نبود آب و یا وجود زخم و بیماری را نیز می‌توان به عنوان گذشت و تخفیفی دانست که خود یکی از نعمت‌های خداوند است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۳۱).

۳-۵-۳. نعمت‌های مادی

خداوند متعال در آیه ۸۱ سوره نحل، نعمت خود را برمی‌شمرد و می‌فرماید نعمتم را بر شما تمام گردانیدم، این نعمت‌ها را می‌توان نعمت‌های مادی دانست که عبارتند از؛ خانه‌ها و بناها یا درخت‌هایی که با ایجاد سایه انسان می‌تواند در کنار آن‌ها استراحت کند، غارهایی که انسان در کوه‌ها برای پناه گرفتن از آن‌ها استفاده می‌کند و یا لباس‌هایی که انسان را از سرما و گرما حفظ می‌کند، هم‌چنین جامه‌های آهنین مخصوص جنگ که از انسان محافظت می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۵).

۴. بررسی ترجمه‌ی واژگان «إتمام» و «إكمال»

با بررسی تفاسیر مختلف مشخص شد دو واژه «إكمال» و «إتمام» دارای تفاوت‌های مفهومی و معنایی با یکدیگرند و به همین دلیل با ظرافت و هنرمندی خداوند متعال در کنار گزاره‌ها و یا واژه‌های متفاوتی استفاده شده‌اند، در نتیجه این دو واژه را نباید هم‌معنا پنداشت و به یک شکل و توسط واژگانی مشترک معنا کرد. در این پژوهش سه ترجمه از آقایان «مکارم شیرازی»، «فولادوند» و «گرمارودی» مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و در این بخش ترجمه‌های آیات مربوط به این واژگان مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهند گرفت. لازم به ذکر است برای جلوگیری از تکرار مباحث آیاتی که هم واژه إكمال و هم إتمام در آن‌ها آمده‌است در بخش اول یعنی آیات مربوط به إكمال بررسی خواهد شد.

۴-۱. ترجمه‌های آیات مربوط به واژه «إكمال»

آیه اول: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره: ۱۸۵).

مکارم شیرازی: هدف این است که این روزها را تکمیل کنید.

فولادوند: تا شماره (مقرر) را تکمیل کنید.

گرمارودی: و (می‌خواهد) تا شمار (روزه‌ها) را کامل کنید.

آیه دوم: «وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لَا تَحْلِفُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنْ

الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (بقره: ۱۹۶).

مکارم شیرازی: و حج و عمره را برای خدا به اتمام برسانید! ... این ده (روز) تمام است.

گرمارودی: و حج و عمره را برای خداوند تمام (و کامل) بجا آورید، ... این ده روز کامل است.

آیه سوم: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيمَ الرِّضَاعَةَ» (بقره: ۲۳۳).

مکارم شیرازی: مادران، فرزندان خود را دو سال تمام، شیر می‌دهند. (این) برای کسی است که بخواهد دوران

شیرخوارگی را تکمیل کند.

فولادوند: و مادران (باید) فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند. (این حکم) برای کسی است که بخواهد

دوران شیرخوارگی را تکمیل کند.

گرمارودی: و مادران فرزندان خود را دو سال کامل شیر می‌دهند؛ این برای کسی است که بخواهد دوران

شیردهی را کامل کند.

آیه چهارم: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ

مُتَجَانِفٍ لِإِيمَانِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳).

مکارم شیرازی: امروز، دین شما را کامل کردم؛ و نعمت خود را بر شما تمام نمودم.

فولادوند: امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم.

گرمارودی: امروز دینتان را کامل و نعمتم را بر شما تمام کردم.

آیه پنجم: «لِيُخِمِّلُوا أَوزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّوهُمْ يَغْيِرُ عِلْمٌ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ» (نحل: ۲۵).

مکارم شیرازی: آنها باید روز قیامت، (هم) بار گناهان خود را بطور کامل بر دوش کشند.

فولادوند: تا روز قیامت بار گناهان خود را تمام بردارند.

گرمارودی: تا در روز رستخیز بارهای (گناه) خود را یکسر ... بردارند.

۴-۱-۱. بررسی ترجمه اِكمال، آیت الله مکارم شیرازی

در آیه ۲۳۳ سوره بقره دو واژه از ریشه «تمم» و «کمل» در کنار یکدیگر آمده‌اند به همین دلیل ترجمه‌ی این آیه

دارای حساسیت بیشتری است. در جمله «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيمَ الرِّضَاعَةَ» «دو سال

کامل» و «تمام کردن دوران شیرخوارگی» مدنظر بوده‌است و بر اساس تفاسیر جمله باید به این صورت ترجمه

شود؛ والدین باید دو سال کامل به فرزند خود شیردهند، البته این برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تمام کند. اما دیده می‌شود که در ترجمه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی این دو واژه کاملاً برعکس یعنی دو سال تمام و کامل کردن دوران شیرخوارگی آمده‌است.

۴-۱-۲. بررسی ترجمه واژه اِکمال، آقای فولادوند

در آیه ۲۳۳ سوره بقره، جمله «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ» به صورت «دو سال تمام» و «کامل کردن دوران شیردهی» معنا شده‌است. در آیه ۱۹۶ سوره بقره عبارت «عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» به معنی ده روز کامل می‌باشد که آقای فولادوند، ده روز تمام ترجمه کرده‌اند. در آیه ۲۵ سوره نحل نیز عبارت «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً» به معنی حمل گناهان به صورت کامل آمده‌است که آقای فولادوند آن را به معنی «تمام گناهان» آورده‌اند.

۴-۱-۳. بررسی ترجمه واژه اِکمال، ترجمه آقای گرمارودی

در آیه ۲۳۳ سوره بقره، «يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ» کامل کردن دوران شیرخوارگی معنی شده‌است. در آیه ۲۵ سوره نحل «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً» آقای گرمارودی به جای واژه کامل از «یکسر» استفاده کرده‌است.

۴-۲. نقد ترجمه‌ی آیات مربوط به واژه «تمام»

همانطور که ذکر شد واژه تمام به معنای به پایان رساندن و یا انجام دادن می‌باشد و حد تمام یک امر را مشخص می‌کند نه حد کمال و کامل شدن آن را، زیرا کمال ویژگی‌هایی را داراست که تمام آن‌ها را ندارد. در ترجمه‌های مترجمین مورد مطالعه این پژوهش دیده می‌شود که برخی از مترجمین این واژه را در معنای کامل آورده‌اند که به تشریح زیر است:

۴-۲-۱. بررسی ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی

۱. در آیه ۱۸۷ سوره بقره، عبارت «اتَّبِعُوا الصِّيَامَ» به صورت «کامل کردن روزه» ترجمه شده‌است.
۲. در آیه ۱۵۴ سوره انعام عبارت «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا» که در آن نزول کتاب آسمانی بر حضرت موسی و امتش به عنوان یک نعمت ذکر شده‌است، کامل کردن نعمت ترجمه شده‌است.
۳. در آیه ۱۴۲ سوره اعراف عبارت «أَتَمَّنَّاهَا بَعْشَرًا»، به صورت «با ده شب کامل نمودیم» ترجمه شده‌است.
۴. در آیه ۳۲ سوره توبه عبارت «يُنَمِّمُ نَوْرَهُ»، کامل کردن نور معنی شده‌است.
۵. در آیه ۶ سوره یوسف عبارت «يُنَمِّمُ نِعْمَتَهُ»، کامل کردن نعمت معنی شده‌است.
۶. در آیه ۸۱ سوره نحل عبارت «يُنَمِّمُ نِعْمَتَهُ»، کامل کردن نعمت معنی شده‌است.

۷. در آیه ۸ سوره صف عبارت «مُتِمُّ نُورِهِ» کامل کردن نور معنا شده‌است.
۸. در آیه ۸ سوره تحریم عبارت «أَتَمِّمَ لَنَا نُورًا»، «نور ما را کامل کن» معنا شده‌است.

۴-۲-۲. بررسی ترجمه آقای فولادوند

۱. در آیه ۱۵۰ سوره بقره عبارت «لَا تُتِمَّ نِعْمَتِي» کامل کردن نعمت ترجمه شده‌است.
۲. در آیه ۳۲ سوره توبه عبارت «يُتِمُّ نُورَهُ»، کامل کردن نور ترجمه شده‌است.
۳. در آیه ۸ سوره صف عبارت «مُتِمُّ نُورِهِ»، کامل کردن نور معنی شده‌است.
۴. در آیه ۸ سوره تحریم، عبارت «أَتَمِّمَ لَنَا نُورًا»، «نور ما را برای ما کامل گردان» معنا شده‌است.

۴-۲-۳. بررسی ترجمه آقای گرمارودی

۱. در آیه ۱۹۶ سوره بقره عبارت «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ» به معنای کامل کردن حج و عمره ترجمه شده‌است.
۲. در آیه ۱۱۵ سوره انعام عبارت «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا» به صورت «و سخن پروردگارت به راستی و دادگری کامل شد» ترجمه شده‌است.
۳. در آیه ۱۴۲ سوره اعراف عبارت «أَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ» به صورت «با ده شب دیگر کامل کردیم» معنا شده‌است.
۴. در آیه ۳۲ سوره توبه عبارت «يُتِمُّ نُورَهُ»، کمال بخشیدن به نور ترجمه شده‌است.
۵. عبارت «مُتِمُّ نُورِهِ» در آیه ۸ سوره صف، کامل کردن نور معنی شده‌است.
۶. عبارت «أَتَمِّمَ لَنَا نُورًا»، «فروغ ما را برای ما کامل گردان» معنا شده‌است.

نتایج تحقیق

بر اساس بررسی‌های انجام شده به منظور فهم دقیق واژگان إتمام و إكمال از طریق بررسی تفسیر آیات مربوط به این واژه‌ها نتایج زیر به دست آمده‌است:

۱- إتمام به معنای پایان یافتن امری یا چیزی است اما مشخص نیست که این کار به مرحله‌ی کمال رسیده‌است یا نه.

۲- إكمال به معنای تمام شدن کار است اما به صورتی که به آن نقطه‌ی مطلوب و ایده‌آل رسیده‌باشد و دیگر نتوان نهایی برای آن در نظر گرفت.

۳- دو واژه «إكمال» و «إتمام» دارای تفاوت‌های بنیادین و مفهومی با یکدیگرند، گرچه شباهت‌های بسیاری نیز با هم دارند، برای مثال هر دو واژه متضاد واژه «نقص» می‌باشند و در عرف نیز گاهی آن‌ها را در کنار هم و در یک معنا استفاده می‌کنند زیرا معنای نزدیکی با یکدیگر دارند. اما نمی‌توان از تفاوت میان آن‌ها چشم‌پوشی کرده و هر دو به یک صورت معنا کرد. همانطور که ذکر شد إكمال تمام شدن است اما تمام شدنی بی‌عیب و نقص و دارای زیبایی. پس إتمام جزئی از إكمال است و هر تامی کامل نیست اما هر کمالی تمام است و کمال در مرحله‌ی بالاتری از إتمام قرار دارد. کمال اتفاق می‌افتد که ویژگی‌ها و خوبی‌ها و جمال به تمامیت اضافه شود.

۴- با مطالعه‌ی موردی ترجمه سه تن از مترجمان مطرح یعنی آیت‌الله مکارم شیرازی و آقایان فولادوند و گرمارودی مشخص شد ایشان در برخی از آیات این دو واژه را هم‌معنای یکدیگر دانسته‌اند و در آیاتی که مشخص شد یا کمال را تمام معنا کرده‌اند و یا تمام را کمال. با تعیین تفاوت إكمال و إتمام و بر اساس آنچه گفته شد این نوع ترجمه‌ها نیاز به بررسی و تأمل بیشتری دارد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، مصحح: محمد هارون عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، الطبعة: الثالثة، بیروت: دار صادر.
- بنت‌الشاطی، عایشه (۱۳۷۶ش)، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، *شمیم ولایت*، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۴م)، *تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳ش)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، تهران: المکتبه‌المرتضویه لإحیاء آثار الجعفریه.
- جهان‌بین، فرزاد (۱۳۹۱ش)، «روش فریقین در تفسیر آیه إكمال»، *مطالعات تفسیری*، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۱۶-۹۷.
- رستمی مهر، سیما (۱۳۸۸ش)، «بررسی تناسب آیه إكمال از دیدگاه شیعه»، *مجله بینات*، شماره ۶۳، صص ۱۸۰-۱۶۳.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، بيروت: دار الكتاب العربي.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.

عمر، مختار احمد (۱۳۸۶ش)، *معناشناسی*، ترجمه‌ی حسن شهیدی، چاپ دوم، مشهد: دانشگاه فردوسی.

فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: بی‌نا.

فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، *ترجمه قرآن*.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۷ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

موسوی گرمارودی، سید علی (۱۳۹۶ش)، *ترجمه قرآن کریم*، چاپ هجدهم، تهران: قدیانی.

نجار زادگان، فتح الله (۱۳۸۴ش)، «پژوهشی درباره مفاد آیه إكمال دین از دیدگاه فریقین»، *پژوهش‌های فقهی*، دوره ۱، شماره ۳، صص ۱۱۶-۱۰۵.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Ibn Fāris, Aḥmad (1983). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*. Edited by Muḥammad Hārūn 'Abd al-Salām. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. (In Arabic)

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram (1993). *Lisān al-'Arab*. 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)

Bint al-Shāṭi', 'Ā'isha (1997). *I'jāz-i Bayānī-yi Qur'ān*. Translated by Ḥusayn Ṣābirī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. (In Persian)

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (2006). *Shamīm-i Wilāyat*. 3rd ed. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. (In Persian)

Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād (1984). *Tāj al-Lughā wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyya*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)

Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad (2004). *Tarjuma va Tahqīq-i Mufradāt-i Alfāz-i Qur'ān*. Tehran: Al-Maktaba al-Murtaḍawiyya li-Ihyā' Āthār al-Ja'fariyya. (In Arabic)

Jahānbīn, Farzād (2012). "The method of the sects in interpreting the verse of completion." *Journal of the Holy Quran and Islamic Texts*, Year 3, No. 12, pp. 97–116. (In Persian)

Rostamī Mehr, Sīmā (2009). "Examining the appropriateness of the verse of Iqmal from the Shiite perspective." *Majalla-yi Bayyināt*, No. 63, pp. 163–180. (In Persian)

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1986). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (In Arabic)

- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1995). *Tafsīr al-Mīzān*. Qom: Jāmi'a-yi Mudarrisīn, Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (In Persian)
- Ṭabresī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1985). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Nāṣir Khusraw. (In Arabic)
- ʿUmar, Mukhtār Aḥmad (2007). *Semantics*. Translated by Ḥasan Shahīdī. 2nd ed. Mashhad: Ferdowsi University. (In Persian)
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1988). *Kitāb al-Ayn*. Qom: n.p. (In Arabic)
- Fulādvand, Muḥammad Mahdī (1994). *Tarjuma-yi Qur'ān*. (In Persian)
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1989). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance. (In Arabic)
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir (1978). *Tafsīr-i Nimūna*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Persian)
- Mūsavī Garmārūdī, Sayyid 'Alī (2017). *Translation of the Holy Qur'ān*. 18th ed. Tehran: Qadyānī. (In Persian)
- Najjār Zādagān, Faṭḥ Allāh (2005). "A study on the contents of the verse of "Ikmal al-Din" from the perspective of the sectarians." *Jurisprudential Research*, Vol. 1, No. 3, pp. 105–116. (In Persian)



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

10.30497/qhs.2025.247373.4062

Research Paper

The Connection Between Etymology, Variant Readings, and Interpretation of the Qur'ān A Case Study of "bādiya/ bādi'a r-ra'yi" in Verse 27 of Surah Hud

Mohammad Ali Khavanin Zadeh *

Received: 07/12/2024

Accepted: 29/04/2025

Abstract

The pronunciation of *hamza* is one of the factors influencing the variant readings of the *Qur'ān*, often manifesting in the “reading principles” (*‘uṣūl al-qirā’āt*) and sometimes in the “specific variants” (*farṣ al-ḥurūf*). One example that demonstrates the impact of lexical and, particularly, etymological differences of the hamzated words on the variant readings is the word *bādiya/ bādi'a* in Q 11:27. Abū ‘Amr al-Baṣrī reads it as *bādi'a*, with *hamza*, while other Readers read it without *hamza* as *bādiya*. Scholars of the variant readings attribute this difference to the etymology of the word, considering the reading *bādi'a* to represent the hamzated root *b-d-*, while *bādiya* reflects the defective root *b-d-w*. They also suggest that the reading *bādiya* may still derive from the hamzated root, arguing that a *hamza* with *fatha*, preceded by a consonant with *kasra*, may have been substituted by *yā*. The research question is whether the etymological explanation provided by the scholars of the variant readings is a *priori*, meaning the Readers read the word with or without *hamza* based on the etymological differences, or whether this explanation is a later development, with scholars seeking to justify the two readings through morphological and etymological analysis, while it may be that this variant reading is purely phonetic, where a hamzated word is read with a full articulation of *hamza* (*taḥqīq*) or with lightening of *hamza* (*taḥfīf*). An examination of the views of early exegetes reveals that some did not accept Abū ‘Amr’s reading at all, while others attempted to explain it in a way that connected it to an older interpretation, widely accepted by most exegetes, which understood it as derived from *buduww*, meaning “to become apparent.” A reverse effort is seen in some of the scholars of the variant readings, who attempt to interpret both readings as having the same meaning, derived from *ibtidā*, meaning “the beginning of a matter,” and consider the issue as part of the “reading principles.”

Keywords: *bādiya/ bādi'a r-ra'yi*, etymology, *Qur'ānic interpretation*, variant readings of the *Qur'ān*, reading principles (*‘uṣūl al-qirā’āt*), specific variants (*farṣ al-ḥurūf*).

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran/Karaj, Iran. (alikhavanin@khu.ac.ir)



OPEN ACCESS



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

 10.30497/qhs.2025.247512.4072

Research Paper

Conceptual Pathology of the Perceptions of the Word "*Tabākī*" in Religious Geometry with a Lexicographic Approach

Sadegh Zarinmehr * 

Received: 05/01/2024

Accepted: 07/06/2025

Abstract

“Feigning weeping (*tabākī*) is one of the practices recommended in Islam, and it has been mentioned for various contexts such as supplication, Qur’an recitation, prayer, and mourning for the Imam Husayn (PBUH), the third Imam of the Shia. Given the Ahl al-Bayt’s (PBUH) recommendation of this act and the extensive promotion surrounding this term—especially concerning the observance of mourning rituals—clarifying its precise meaning and safeguarding it from semantic distortion is an important step in explaining Islamic etiquettes and promoting a proper culture of mourning. The common meaning presented for *tabākī* is ‘pretending to cry,’ that is, displaying the outward state of crying without truly shedding tears. Alongside this meaning, a second interpretation has also been mentioned under the title *takalluf al-bukā’*, meaning ‘exerting oneself to weep.’ Reflection on this meaning shows that what is intended is the willingness to cry and imposing the act of weeping upon oneself despite difficulty and hardship. This article, by presenting the historical survey of both meanings, uses a descriptive-analytical method and a lexicographical approach to thoroughly examine and elucidate the two interpretations. In the next step, by assessing the credibility of the reports and directly comparing the meanings with the usage of the word *tabākī* in the narrations, it considers the first meaning incorrect and affirms *takalluf al-bukā’* as the accurate one. Based on this meaning, the issue of the permissibility of showing-off (*riyā’*) does not arise at all. Factors such as relying on the meaning of pretension as one of the predominant senses of the *tafā’ul* morphological pattern, the scholarly status of those who understood it as pretension, as well as inaccurate translations and disregard for the subtle nuances of classical Arabic, have contributed to the adoption and spread of the incorrect meaning of ‘pretending’ for *tabākī*.”

Keywords: *Tabākī*, pretending to cry, hypocrisy, mourning, Imam Hussein (PBUH), Understanding the Hadith.

© The Author(s) 2025.

* Third grade student (level one), Amir al-Mu'minin Seminary in Lavizan, Tehran, Iran.
(sadegh.zarinmehr@gmail.com)



OPEN  ACCESS



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

 10.30497/qhs.2025.247719.4089

Research Paper

The active role of the Holy Quran in combating the burial of girls alive

Hamid Naderi Ghahfarokhi * 

Received: 11/02/2025

Accepted: 11/06/2025

Abstract

Coinciding with the beginning of the revelation of the Holy Quran, the people of Hejaz used to bury their daughters alive, but some time after the struggle of the Quran, this culture was eradicated. Considering the wisdom of the gradual revelation of the Quran, it seems that this struggle took place in the course of revelation based on a specific pattern. "Discovering the dimensions of the wisdom of the gradual revelation of the Holy Quran", "The Quran's concern for correcting incorrect behaviors in the field of culture" and "The importance of the gradual method in the cultural changes of society" require this issue to be examined. The aim of this research is to show how the Holy Quran eradicated this anti-human culture by analyzing the verses in the course of revelation. The findings of the study show that this struggle was achieved in five steps: First: "Supporting girls buried alive on the Day of Judgment without mentioning the perpetrators in Surah *Takwīr* (Revelation: 7)", Second: "Indirect criticism of the Arabs' hatred of girls in Surahs *Najm*, *Isrā'* and *Ṣāffāt* (Revelation: 23, 50 and 56)", Third: "Direct criticism of the Arabs' hatred of girls in Surah *Zukhruf* (Revelation: 64)", Fourth: "Explicit and comprehensive criticism of the culture of burying girls alive in Surah *Nahl* (Revelation: 70)" and Fifth: "Erasing the remnants of the wrong view of girls in Surah *Tūr*" (Revelation: 75)". The analysis of these five steps shows the gradual action of the Holy Quran to eradicate this culture.

Keywords: *Burying girls alive, reductive interpretation, cultural struggle of the Quran, Arabs of ignorance.*

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahrekord University, Shahrekord, Iran.
(Hamid.naderi@sku.ac.ir)



OPEN ACCESS



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

doi 10.30497/qhs.2025.247741.4092

Research Paper

Quranic Explanation - Narration of the Concept of *Ḥaraj* and Its Relationship with the Mission of the Holy Prophet (PBUH) In the Light of the Second Verse of Surah al-A'raf

Mohsen Fazel Bakhshayesh *
Mohammad Hadi Mansouri **

Received: 03/02/2025

Accepted: 06/06/2025

Abstract

In the Holy Quran, the contradictory concepts of spiritual constriction (*Ḍayq Ṣadr*) and the spiritual openness (*Sharḥ Ṣadr*) have been attributed to the Holy Prophet (PBUH); a phenomenon that at first glance conflicts with the high status of prophethood and the status of his infallibility. In the interpretations, the causes of the narrowness of the heart of the Prophet (PBUH) have been explained with multiple and sometimes conflicting opinions, ranging from the pressure of the infidels and the harassment of the polytheists to the inner suffering of the nation's misguidance. In addition to revealing the complexity of the issue, this reveals the lack of definitive documentation and the need to revise the analysis of this issue. The present study, using the descriptive-analytical method and combining the two approaches of interpreting the Quran with the Quran and narrative interpretation, critically analyzes the views of the commentators and, citing intratextual evidence and the narrations of the Ahl al-Bayt (PBUH), presents a new explanation of the nature of the narrowness of the heart. The findings of this study indicate that the distress of the Holy Prophet (PBUH) was not the result of external failure, but rather stemmed from his deep concern for the continuity of the flow of divine guidance after him and his concern about accepting the guardianship of the Commander of the Faithful (PBUH) as the institution of the continuation of the mission. Accordingly, the distress of the Holy Prophet (PBUH) in the prophetic sphere is considered a manifestation of the historical responsibility of the Holy Prophet (PBUH) in laying the groundwork for the realization of the guardianship of the truth and preserving the unity of the Islamic nation. By revealing the connection between the distress of the Holy Prophet (PBUH) and the issue of guardianship, this study offers a new perspective on its importance and consequences within the framework of the mission of the Holy Prophet (PBUH).

Keywords: *Ḥaraj*, *Ḍayq Ṣadr*, *Messengership*, *Imamate*, *Surah al-A'raf*, *Unity of the Islamic Ummah*.

© The Author(s) 2025.

* PhD student in the Quran and Hadith Teaching, Islamic Studies University, Qom, Iran. (Corresponding author) (mohsenfazel1373@gmail.com)

** Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Islamic Studies University, Qom, Iran. (mansouri@maaref.ac.ir)



OPEN ACCESS



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

10.30497/qhs.2025.247755.4093

Research Paper

Semantic Analysis of "*Wilāyah*" in the Holy Quran Based on the Relationships of syntagmatic and paradigmatic

Seyyed Sajjad Tabatabaie Nejad *
Ali Aminian **

Received: 26/02/2025

Accepted: 30/08/2025

Abstract

In the search for the meaning of "*Wilāyah*" in the verses of the Quran, we encounter several concepts that are linked to each other. This article aims to explain the word "*Wilāyah*" in the Quran using a structural semantics approach and a descriptive-analytical method and extract its semantic components with the help of its companions, substitutes and antonyms in the Quran. "*Wilāyah*" in the structure of the verses of the Quran is accompanied in a complementary relationship with the concepts of "*Ittikhādh*", "*Nuṣrah*", "*Hidāyah*", "*Tawakkul*" and "*Sulṭān*"; in an intensified relationship, it is accompanied in a complementary relationship with the concepts of "*Nuṣrah*", "*Shafā'ah*", "*Mulk*", "*Hidāyah*" and some other concepts and in an opposing relationship with the word "*Adūw*". Derivatives of "*Walī*" on the axis of substitution are also synonymous with the words "*Khalīl*", "*Rabb*", "*Wakīl*", "*Naṣīr*" and "*Mutaḥad*". Based on this study and extraction of the semantic components of "*wilayah*", we are faced with four functions of "companionship and companionship", "management and supervision", "protection and support", and "assistance and help" for "*Wilāyah*" in the literature of the Quran. The accuracy of these functions and meanings rearranges the longitudinal *Wilāyah* relationship between the guardian and the people, as well as the social relationship between believers based on wilayah, with a new meaning.

Keywords: syntagmatic relations, paradigmatic relations, semantics, structural semantics, guardianship (*Wilāyah*).

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Culture and Education, Faculty of Islamic Studies, Culture and Communication, Imam Sadeq University, Tehran, Iran. (Corresponding author) (s.tabatabaee@isu.ac.ir)

** Assistant Professor, Islamic Education Department, Imam Hussein University, Tehran, Iran. (aaminian@ihu.ac.ir)





<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

 10.30497/qhs.2025.244748.3796

Research Paper

Analysis and study of the commentary of "*Min Wahy al-Qur'ān*" in relation to the validation of narrations according to the verses of the stories

Seyede Zeynab Hosseini * 
Zohreh AkhavanMoghadam ** 

Received: 11/03/2025

Accepted: 06/09/2025

Abstract

The narrow-minded are always aware of the functions of stories in human history. The Quran has narrated the stories of the predecessors in the best way for us to learn lessons. Numerous interpretive narrations have been included under the verses related to the Quranic stories, which in some way seek to explain these verses. The present study is organized to answer the question of what is *Faḍlallāh's* position on the narrations of the stories of the Quran? And does he consider the narrations regarding the stories to be credible or not? Based on the findings of the study, which was conducted using the inferential method and descriptive-analytical approach, "*Min Wahy al-Qur'ān*" is among the contemporary commentaries that mentions interpretive narrations and uses them in the interpretation; however, *Faḍlallāh's* interaction with the interpretive narrations regarding the verses of the stories is a very strict method of "rejecting and denying the narrations". In his opinion, chaos and disorder have occurred in the field of narrations regarding the stories of the Quran. Therefore, his method of dealing with narrations regarding the stories of the Quran is the method of hadith criticism and he does not accept narrations introduced in the field of stories and tests them with the following criteria: avoiding weak narrations, rejecting narratives based on subjective interpretations, not accepting narrations due to their contradiction with the appearance of the verse, setting aside narrations due to their inconclusiveness or lack of standardization of some narrations, rejecting unrelated narrations, doubting the authenticity and inaccuracy of narrations, rejecting single news, and rejecting narrations based on the Meccan or Medinan nature of the verses.

Keywords: *Stories of the Quran, exegetical narrations, Fake Hadith, Min Wahy al-Qur'ān, Sayyid Muhammad Hussein Faḍlallāh.*

© The Author(s) 2025.

* 4th level Scholar in Comparative Interpretation, Rafieh Al-Mustafa Institute of Higher Education, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (szh1364@yahoo.com)

** Associate Professor, Department of Interpretation, Faculty of Quranic Sciences, Tehran University of Holy Quran Sciences, Tehran, Iran. (akhavan.mo@quran.ac.ir)





<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

10.30497/qhs.2025.248005.4117

Research Paper

Methods for discovering the structure of the Quranic surahs with a whole-to-part approach

Abdolhadi Feghhizadeh *
Marzieh Raisi **

Received: 05/04/2025

Accepted: 16/09/2025

Abstract

Structural interpretation is an emerging approach in Quranic studies that views the surah as an interconnected network, rather than a sequence of discrete verses. However, the plurality of opinions and the lack of a systematic algorithm have made understanding the structure subjective. This study aims to design a methodological framework for discovering the structure of the surahs through the analysis of the content of structural interpretations, introducing four key methods: 1. Holistic study based on systemic thinking and assuming the network unity of the surah, 2. Contextualization based on literal-semantic evidence, 3. Discovery of the network of concepts and topics, 4. Application of textual signs (key words and verses, repetitions, rhetorical devices, and the rhythm of the surah). The findings indicate the flexibility of the order of methods and the possibility of choosing one of the two approaches: "whole-to-part" or "part-to-whole". In the part-to-whole approach, the discovery of structure begins by focusing on small textual signs (such as key verses or key words) and gradually leads to the overall map of the surah; however, in the whole-to-part approach, which is the main focus of this research, understanding the overall structure of the surah takes precedence and the details gain meaning in light of this macro-framework. Prioritizing between approaches depends on the mental structure of the interpreter and the characteristics of the surah. In long surahs, a holistic approach reduces analytical dispersion, and in detailed surahs, a detailed approach is more efficient. By systematizing the process of discovering structure, this research is considered a step towards the scientific method of structural understanding of the Quran.

Keywords: *Structural interpretation, holism, contextualization, network of concepts, Quranic semiotics.*

© The Author(s) 2025.

* Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (faghhizad@ut.ac.ir)

** PhD in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding author) (m.raisi_9245@ut.ac.ir)



OPEN ACCESS



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

 10.30497/qhs.2025.248167.4133

Research Paper

The brotherhood between the murderer and the victim, or their guardians, in cases of intentional homicide with reference to verse 178 of Surah al-Baqarah

Mohammad Hasan Movahedi Saveji * 

Received: 30/04/2025

Accepted: 08/09/2025

Abstract

Islam regards Muslims as brothers to one another and establishes a bond of brotherhood among them. Describing believers as brothers in faith is, in fact, an emphasis on their mutual rights, solidarity, cooperation, and assistance, as well as a call to avoid division and disunity. One of the instances where this brotherhood is explicitly mentioned is in verse 178 of Surah al-Baqarah. One of the parties referred to in this verse is the murderer in a case of intentional homicide, and this has led commentators to explore which individuals are included in this brotherhood in the verse and, if the intentional murderer is one of them, how he can still be referred to as a "brother in faith." It seems that most exegetes have considered the absence of debauchery (*fisq*) and major sin (*kabīrah*) to be prerequisites for the establishment of religious brotherhood. This article seeks to present and substantiate the interpretation that religious brotherhood encompasses all ranks of believers and all members of the Islamic community, and that committing major sins or acts of debauchery does not nullify this bond. The fundamental purpose of recognizing religious brotherhood in the Qur'anic verses is to foster empathy and unity among all members of the Muslim community. Such solidarity will only be achieved when exclusion and polarization are eliminated from the Islamic society, and even those believers who occupy lower levels of faith are included within the scope of this brotherhood.

Keywords: *Brotherhood, Ukhuwwah, intentional murder, religious brotherhood, Religious rights.*

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Mofid University, Qom, Iran. (movahedi@mofidu.ac.ir)





<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

10.30497/qhs.2025.248394.4151

Research Paper

Content Analysis of Mahdism Narrations in the Hadith School of Qom up to the Era of Shaykh Ṣadūq

Moslem Kamyab *

Received: 30/04/2025

Accepted: 08/09/2025

Abstract

The Hadith School of Qom is one of the important and influential scholarly centers of the Imami tradition, which has always attracted the attention of researchers. However, existing studies on Mahdism teachings within the Qom school suffer from certain shortcomings most notably, the lack of a school-centered perspective and insufficient content analysis of the related narrations. A careful examination of the Mahdist narrations from this school provides a clearer picture of its doctrinal teachings on the subject. Accordingly, the present study, employing a descriptive-analytical method and based on content analysis, extracts 358 narrations from the hadith heritage of Qom's traditionists in order to analyze the Mahdist teachings of this school prior to the era of *Shaykh Ṣadūq*. Initially, based on existing sources, the greatest number of direct transmissions are found in the works of the late *Kulaynī*, particularly in his book "*al-Hujjah*". In intermediary sources, however, *Shaykh Ṣadūq* given his residence in that region played a significant role in transmitting and preserving the Mahdist legacy of the scholars of Qom. Based on the thematic analysis, from the collected narrations approximately 468 analytical units (including sentences, phrases, and hadith contents) were extracted. These were organized into four main categories: The personal characteristics of Imam Mahdī (PBUH), The period of occultation (*ghaybah*), The signs of appearance (*ẓuhūr*), and The period of appearance itself. Among these, the themes of the Imam's lineage, occultation, expectation (*intizār*), epistles (*tawqī'āt*), and the Imam's behavioral characteristics in the era of appearance had the highest frequency, reflecting the dominant discourse of the Hadith School of Qom. In contrast, topics such as the physical depiction of the Imam, Mahdist supplications, and signs of the appearance held relatively minor positions among Qom's traditionists. The presence of certain extraordinary reports further indicates the text-centered and literalist orientation of the Hadith School of Qom.

Keywords: *Imam Mahdi (PBUH), Mahdism, Qom Hadith School, Quantitative Content Analysis, Qualitative Content Analysis.*

© The Author(s) 2025.

* Mahdism Flowology Department, Mahdism and Future Studies Research Institute, Islamic Science and Culture Research Institute, Qom, Iran. (m.kamyab@isca.ac.ir)





<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

10.30497/qhs.2025.248408.4152

Research Paper

Analysis of the Arguments for the Challenge (*Tahaddī*) in the Independent Passages of the Holy Qur'an

Ahad Davari Chelaghahi *

Received: 31/05/2025

Accepted: 16/09/2025

Abstract

The Holy Qur'an has challenged its opponents to a contest (*mu'āraḍa*) to prove its authenticity. The quantity of the Qur'an's challenge (*tahaddī*) varies across different verses, sometimes extending to the entire Qur'an, ten sūras, or a single sūra. Prominent scholars commonly hold that the minimum unit of challenge is one conventional sūra (bounded by two instances of the basmala). However, some researchers contend that a collection of coherent verses (even less than a sūra) can constitute an instance of *tahaddī*. The present study seeks to elucidate the minimum extent of the Qur'an's challenge. This is accomplished by examining the evidence and proofs for both viewpoints through a critical analysis of the challenge verses (*āyāt al-tahaddī*), a review of the opinions of early and contemporary exegetes, a study of historical evidence, an analysis of key terms using literary and lexicographical sources, and a critical evaluation of the arguments from both sides. The research findings indicate that, despite the evidence supporting the majority view—such as the use of the word "sūra" in Q 10:38 and Q 2:23, the counter-challenges (*mu'āraḍāt*) presented by opponents, and the claim of a scholarly consensus (*ijmā'*) throughout history—the evidence for the minority theory is more robust. According to this group, the meanings of the words "*ḥadīth*," "*Qur'an*," and "*sūra*" in the challenge verses and their usage in the Qur'an, certain aspects of inimitability (*i'jāz*) such as prophecies of the unseen (*i'jāz ḡhaybī*), the gradual revelation of some sūras, the Qur'an's challenge to provide guidance, and the absence of contradiction in the Qur'an's content all demonstrate that the Qur'an has challenged others to produce a number of consecutive verses with a coherent theme, without the condition of reaching the length of a conventional sūra.

Keywords: *Quantity of Tahaddī, Challenge Verses, Inimitability of Eloquence, Inimitability of the Qur'an.*

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Maragheh Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Maragheh, Iran. (Davari@quran.ac.ir)



OPEN ACCESS



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

 10.30497/qhs.2025.247622.4078

Review Article

Source Identification and Authentication of the Hadith “The Best of Affairs is the Middle Course” (*Khayr al-umūr awsaṭuhā*) in the Sources of Both Islamic Sects

Meysam Kohantorabi * 

Received: 21/01/2025

Accepted: 08/06/2025

Abstract

Among the well-known hadiths that describe proper conduct is the narration “*The best of affairs is the middle course (khayr al-umūr awsaṭuhā)*.” In this narration, the best of all actions is described as the most moderate one—such that if a person maintains balance in any matter, they have fulfilled their duty toward it in the best possible way. However, applying this criterion to certain matters—such as intellectual and epistemological issues, as well as moral virtues in individual, social, and even political domains—faces rational and religious challenges. For this reason, the present study seeks both to identify the primary sources of this hadith and to examine the historical origins of its transmission and dissemination, as well as to assess its authenticity from both the chain of transmission (*isnād*) and textual (*matn*) perspectives. To this end, the study investigates both Shi‘i and Sunni sources. The narration first appeared in Sunni sources in the second century (AH), transmitted from *Muṭarrif ibn Shikhhūr*. In Shi‘i sources, the most important reference is *al-Kāfī*, where the phrase is attributed to Imam al-Kāzīm (PBUH) in response to a remark about the mount he was riding. All reported versions of this narration—whether from Sunni or Shi‘i sources—are weak in terms of their chains of transmission. The occurrence of this phrase in a popular proverb used to describe mule drivers strengthens the likelihood that Imam al-Kāzīm (PBUH), assuming the authenticity of the report, employed a well-known saying familiar to everyone simply to silence the speaker, without endorsing the content of the original remark.

Keywords: Source Identification, Authentication, *The Best of Affairs is the Middle Course*, *khayr al-umūr awsaṭuhā*, Imam al-Kāzīm (PBUH), *Muṭarrif ibn Shikhhūr*.

© The Author(s) 2025.

* Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran. (kohantorabi@buqaen.ac.ir)





<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Autumn 2025 & Winter 2026

 10.30497/qhs.2025.248508.4167

Review Article

A Study of the Semantic Equivalence of the Words ‘*Itmām*’ and ‘*Ikmāl*’ in Translations of the Holy Quran; A Case Study of the Translations by Makarem Shirazi, Garmarudi, and Fouladvand

Javad Khanlari * 
Ebrahim Namdari ** 
Fahimeh Toobrehizi *** 

Received: 22/05/2025

Accepted: 21/09/2025

Abstract

The present study conducts a detailed analysis of the words “*Itmām*” and “*Ikmāl*” and their role in translations of the Holy Quran. Despite their apparent similarity, these words have different translations, meanings, and usages within the Quranic text, and a correct understanding of them is essential for accurately grasping the meaning of the verses. Each word occupies a specific semantic and contextual space, and its proper use requires a deep understanding of both the language and the text. Different translators, such as Makarem Shirazi, Garmarudi, and Fouladvand, have shown variations in their choice of these words based on cultural, intellectual, and linguistic perspectives. These differences significantly affect the conveyance of meaning and messages in the Quran. This study, by comparing these translations, demonstrates that each translator, depending on their personal understanding and translation style, may use different words, each of which plays a particular role in guiding the reader’s attention. Consequently, this examination helps to better recognize the subtle yet important differences in word choice in Quranic translations and provides a deeper understanding of how the concepts of the Quran are conveyed in Persian. The findings of the study indicate that “*Itmām*” and “*Ikmāl*” are words that, at first glance, appear synonymous; however, their combined use reminds the reader that each of these words carries a distinct meaning and occupies a specific, independent semantic space.

Keywords: *Lexical equivalence, Quran translation, Itmām, Ikmāl, semantic analysis.*

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Payam Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding author) (dr.khanlari@pnu.ac.ir)

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran. (enamdari@abru.ac.ir)

*** M.A student of Quranic and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran. (mr5950mm@gmail.com)



Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Fall & Winter 2025-2026

Contents

(Research Articles)

The Connection between Etymology, Variant Readings, and Interpretation of the Qur'ān; A Case Study of "bādiya/ bādi'a r-ra'yi" in Verse 27 of Surah Hud 1

Mohammad Ali Khavanin Zadeh

Conceptual Pathology of the Perceptions of the Word "Tabākī" in Religious Geometry with a Lexicographic Approach 23

Sadegh Zarinmehr

The active role of the Holy Quran in combating the burial of girls alive 43

Hamid Naderi Qahfarokhi

Quranic Explanation - Narration of the Concept of Ḥaraj and Its Relationship with the Mission of the Holy Prophet (PBUH) In the Light of the Second Verse of Surah al-A'raf 71

Mohsen Fazel Bakhshayesh / Mohammad Hadi Mansouri

Semantic Analysis of "Wilāyah" in the Holy Quran Based on the Relationships of syntagmatic and Paradigmatic 95

Seyyed Sajjad Tabatabaie Nejad / Ali Aminian

Analysis and study of the commentary of "Min Waḥy al-Qur'ān" in relation to the validation of narrations according to the verses of the stories 123

Seyede Zeynab Hosseini / Zohreh Akhavan Moghadam

Methods for discovering the structure of the Quranic surahs with a whole-to-part Approach 141

Abdolhadi Feghizade / Marzieh Raisi

The brotherhood between the murderer and the victim, or their guardians, in cases of intentional homicide with reference to verse 178 of Surah al-Baqarah 175

Mohammad Hasan Movahedi Saveji

Content Analysis of Mahdism Narrations in the Hadith School of Qom up to the Era of Shaykh Ṣadūq 193

Moslem Kamyab

Analysis of the Arguments for the Challenge (Taḥaddī) in the Independent Passages of the Holy Qur'an 221

Ahad Davari Chelaghaei

(Review Articles)

Source Identification and Authentication of the Hadith "The Best of Affairs is the Middle Course" (Khayr al-umūr awsaṭuhā) in the Sources of Both Islamic Sects 245

Meysam Kohantorabi

A Study of the Semantic Equivalence of the Words 'Itmām' and 'Ikmāl' in Translations of the Holy Quran; A Case Study of the Translations by Makarem Shirazi, Garmarudi, and Fouladvand 283

Javad Khanlari / Ebrahim Namdari / Fahimeh Toobrehrazi

In the name of Allah the compassionate the merciful

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 19, No. 1, (Serial. 37), Fall & Winter 2025-2026

37

Publisher: Imam Sadiq University

Director: Abbas Musallai Pour Yazdi

Editor in Chief: Mahdi Izadi

Managing Editor: Amin Abbaspour

Editorial Board (In Alphabetical Order):

Mahdi Izadi Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq University

Ahmad Pakatchi Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq University

MohammadReza HajiEsmaeili Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Isfahan University

Nikoo Dyalameh Associate Professor
(Expertise: Islamic Education) Imam Sadiq University

Abdal-Hady Fegghi Zadeh Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Tehran University

Abbas Musallai Pour Yazdi Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq 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 University. The Quotes Are Only Full References

Printing House: Imam Sadiq University Publication

Address: Imam Sadiq 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 372

Address of the Dedicated Journal System: <https://qhs.isu.ac.ir/>

Email: qhs@isu.ac.ir



IMAM SADIQ UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY, ISLAMIC STUDIES & GUIDANCE

QURAN & HADITH STUDIES

37

Biannual Journal of Quran & Hadith Studies

Vol. 19, No. 1 (Serial 37), Fall & Winter 2025-2026

- ❖ **The Connection Between Etymology, Variant Readings, and Interpretation of the Qur'ān; A Case Study of "bādiya/ bādi'a r-rāyi" in Verse 27 of Surah Hud1**
Mohammad Ali Khavanin Zadeh
- ❖ **Conceptual Pathology of the Perceptions of the Word "Tabākī" in Religious Geometry with a Lexicographic Approach 23**
Sadegh Zarinmehr
- ❖ **The active role of the Holy Quran in combating the burial of girls alive 45**
hamid Naderi Qahfarokhi
- ❖ **Quranic Explanation - Narration of the Concept of Ḥaraj and Its Relationship with the Mission of the Holy Prophet (PBUH) In the Light of the Second Verse of Surah al-A'raf 71**
Mohsen Fazel Bakhshayesh / Mohammad hadi Mansouri
- ❖ **Semantic Analysis of "Wilāyah" in the Holy Quran Based on the Relationships of syntagmatic and paradigmatic 95**
Seyyed Sajjad Tabatabaie nejad / Ali Aminian
- ❖ **Analysis and study of the commentary of "Min Waḥy al-Qur'ān" in relation to the validation of narrations according to the verses of the stories 123**
Seyede Zeynab Hosseini / Zohreh Akhavanmoghadam
- ❖ **Methods for discovering the structure of the Quranic surahs with a whole-to-part approach 141**
Abdolhadi Feghhizade / Marzieh Raisi
- ❖ **The brotherhood between the murderer and the victim, or their guardians, in cases of intentional homicide with reference to verse 178 of Surah al-Baqarah 175**
Mohammad Hasan Movahedi Saveji
- ❖ **Content Analysis of Mahdism Narrations in the Hadith School of Qom up to the Era of Shaykh Ṣadūq 193**
Moslem Kamyab
- ❖ **Analysis of the Arguments for the Challenge (Taḥaddī) in the Independent Passages of the Holy Qur'an 221**
Ahad Davari Chelaghaei
- ❖ **Source Identification and Authentication of the Hadith "The Best of Affairs is the Middle Course" (Khayr al-umūr awsaṭuhā) in the Sources of Both Islamic Sects .. 245**
Meysam Kohantorabi
- ❖ **A Study of the Semantic Equivalence of the Words 'Itmām' and 'Ikmal' in Translations of the Holy Quran; A Case Study of the Translations by Makarem Shirazi, Garmarudi, and Fouladvand 271**
Javad Khanlari / Ebrahim Namdari / Fahimeh Toobrehrizi