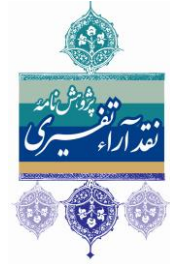


اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ



دوفصلنامه علمی
پژوهش نامه نقد آراء تفسیری
شماره پیاپی سوم، سال دوم، دوره اول
بهار و تابستان ۱۴۰۰ش



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه‌کار گراب

سردبیر: حسن نقی‌زاده

جانشین سردبیر و ویراستار علمی و ادبی: حامد خانی (فرهنگ مهر و ش)

ویراستار چکیده انگلیسی مقالات و آوانگار منابع لاتین: سیده فرناز اتحاد

مدیر اجرایی: سیدحسن موسوی

نشانی: مشهد، نیش سناباد ۳۳، دانشکده علوم قرآنی مشهد مقدس.

تلفن: ۳۸۴۴۹۶۰۰ (۰۵۱) - داخلی ۳۰

رایانامه: pnat@quran.ac.ir

وبگاه: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: انتشارات دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

شماره استاندارد بین‌المللی نشریه:

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

بها: ۴۰۰٬۰۰۰ ریال.

هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی، استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران.
مرتضی ایروانی نجفی، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.
حامد خانی (فرهنگ مهروش)، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان.
محسن دیمه کار گراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
علی نصیری، استاد گروه معارف دانشگاه علم و صنعت تهران.
حسن نقی زاده، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

مشاوران علمی

عباس اسماعیلی زاده، علی اکبر بابایی، سید عبدالرسول حسینی زاده، بی بی حکیمه حسینی دولت آباد، حسن خرقانی، محمدعلی رضایی کرمانی نسب پور، سید محمود طیب حسینی، و مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

علی آهنگ، مهدی آریان فر، مهدی ابراهیمی، زهره اخوان مقدم، ابوذر پورمحمدی، مهدی حبیب اللهی، بی بی زینب حسینی، بی بی حکیمه حسینی دولت آباد، سید عبدالرسول حسینی زاده، ابوالفضل خوش منش، حسن خرقانی، حسین خوشدل مفرد، قاسم درزی، کبری راستگو، محسن رجبی، الهه شاهپسند، محمد عترت دوست، محسن دیمه کار گراب، مرتضی سلمان نژاد، زهرا محققیان، فرهنگ مهروش، مجتبی نوروزی، و مریم ولایتی کباییان.

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری

در پایگاه های زیر نمایه می شود:

بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

دوفصلنامه پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری عهده‌دار انتشار آن دسته از مطالعات در حوزه مطالعات قرآن و حدیث است که در آن‌ها تولیدات نظری اندیشمندان، جریان‌های فکری و مکاتب مختلف جهان اسلام در حوزه فهم قرآن کریم بازشناسی یا ارزیابی شوند؛ خواه این تولیدات نظری فهم کلان‌ساختار آموزه‌های قرآنی را دنبال کنند یا در آن‌ها صرفاً کوششی برای بازنمون فهم مفردات و ترکیبات و آیات و سوره‌های مختلف دنبال شده باشد.

براین پایه، هر مقاله‌ای که پژوهش در زمینه‌هایی همچون موارد ذیل را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد: (۱) بازشناسی و نقد آراء مفسران مسلمان در حوزه علوم و معارف مختلف - اعم از دانش‌های دینی (هم‌چون فقه، کلام...) و عرفی (هم‌چون علم النفس، زبان‌شناسی، علم الاجتماع، جغرافیا...) - برپایه رویکردها و روش‌های نوین بازخوانی و نقد آراء در دانش‌های مختلف؛ (۲) کاربردی‌سازی مطالعات قرآنی با پدید آوردن بازمینه تعامل آراء متفکران کهن مسلمان با علوم مختلف.

الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

برای تحقق رسالت فوق، هیأت تحریریه پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری از نشر مقالاتی با محورهای زیر استقبال می‌کند:

محور اول: بازشناسی فهم مفسران مختلف از قرآن، مثل کوشش برای بازشناسی آراء تفسیری بزرگان دین و عالمان، اعتبارسنجی انتساب آراء تفسیری و مسئله هویت و انتساب کتب تفسیری، یا بازشناسی و نقد آراء تفسیری عالمان مسلمان و احیاناً غیرمسلمان.

محور دوم: بازشناسی خاستگاه آراء مفسران و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آن‌ها، مثل بازشناسی مبانی کلامی، عرفانی، فلسفی، فقهی، اصولی و قرآن‌شناختی مفسران، بازخوانی نظریه تفسیری بزرگان دین و عالمان مسلمانان، بحث درباره تأثیر مبانی، منابع و رویکردهای مفسران بر فهم ایشان از قرآن کریم، و گونه‌شناسی و تبارشناسی فهم‌ها از قرآن، تحول تفسیرها در گذر زمان و زمینه‌های اجتماعی آن.

محور سوم: بازشناسی تأملات مفسران مسلمان در شئون مختلف هستی و زندگی بشر،

هم‌چون کوشش برای بازشناسی اندیشه‌های دین‌شناختی، اخلاقی، فلسفی، اجتماعی، و روان‌شناسانه مفسران، بازشناسی بینش‌های طبیعت‌شناختی مفسران، اعم از نظریات نجومی، جغرافیایی، زیست‌شناسانه، طبی و امثال آن‌ها، تحلیل‌های زبان‌شناسانه در تفاسیر قرآن کریم، یا نظریه‌پردازی‌های زیبایی‌شناختی در مقام فهم قرآن.

محور چهارم: فهم قرآن در پرتو نظریات و دستاوردهای علمی نوین، مثلاً کوشش برای نقد یا تعدیل آراء مفسران در پرتو نظریات علمی نوین، بازفهم منابع تفسیر قرآن کریم با بهره‌جویی از رویکردها و روش‌های علمی یا آراء دین‌شناختی نوین، یا بحث درباره اصول و مبانی کاربرد علوم نوین در فهم قرآن.

(ب) ضوابط شکلی

پذیرش مقاله در پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری مستلزم مراعات این ضوابط است:

۱) مقاله در محیط نرم‌افزار مایکروسافت ورد نوشته، و تنها از طریق سامانه مجله و بدون ذکر نام مؤلفان ارسال شود.

۲) مشخصات نویسندگان در فایل جداگانه ارسال شود و دقیقاً در سامانه نیز مطابق استاندارد مذکور در سامانه درج گردد. درج همه این موارد الزامی است: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، نام دانشگاه یا مؤسسه محل اشتغال، سمت و نوع اشتغال، و رایانامه تک تک مؤلفان، به همراه شماره تلفن و نشانی مکاتبات پستی نویسنده مسئول.

۳) مقاله به ترتیب مُشمَل خواهد بود بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، درآمد، طرح مسئله، بدنه مقاله، نتیجه، و منابع.

چکیده در بردارنده توضیحی است مختصر در حدود ۱۵۰-۲۲۵ کلمه درباره زمینه بحث، مسئله بحث، رویکرد، روش و فرضیات و نتایج محتمل.

درآمد مشتمل است بر تبیین فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه موضوع این مقاله در آن زمینه و توضیح مفاهیم بنیادین بحث در ضمن توضیح زمینه و ضرورت و جایگاه بحث.

طرح مسئله مروری است فشرده و دسته‌بندی‌شده بر آن‌چه تا به حال در باره موضوع زمینه بحث گفته‌اند، اشکالات آن دیدگاه‌ها و ابهامات باقی‌مانده، سؤالاتی از میان آن ابهام‌ها که در

این مطالعه قرار است برای‌شان پاسخ یافت، و مراحل‌ی که باید پیاپی بدین منظور در بخش‌های بعدی (بدنه مقاله) دنبال شود.

بدنه مقاله دربردارنده حداقل سه و حداکثر چهار بخش با حجم‌های متوازن است که هر یک دربردارنده حداقل سه و حداکثر چهار فصل با حجم‌های متوازن اند.

نتیجه مقاله لزوماً به معنای مرور و تلخیص مقاله نیست و در آن به دستاوردهای مطالعه تصریح می‌شود.

لازم است عنوان مقاله، نام و سمت مؤلفان، چکیده، کلیدواژه‌ها، و منابع نیز به انگلیسی ترجمه، و در قالب فایل‌ی جداگانه در سامانه ارسال شوند.

ب) شیوه ارجاع‌دهی

ارجاعات برپایه بومی‌سازی روش مستندسازی ام.ال.ای دنبال می‌شود. درج این ارجاعات نیز به شیوه درون‌متنی است و بی‌فاصله پس از نقل مطالب و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام اشهر مؤلف، نام اشهر اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). اسم اشهر کتاب و نام مجله باید با حروف درشت و کج نوشته شود و نام مقاله‌ها داخل گیومه بیاید. هرگاه پیاپی به چند ارجاع داده شود، منابع مختلف در داخل متن مقاله به ترتیب سال تألیف‌شان یا سال درگذشت مؤلفان‌شان درج، و با نقطه‌ویرگول از هم جدا می‌شوند. مثلاً داخل پرانتز ارجاع می‌نویسیم:

(ابن حجر عسقلانی، *الاصابه*، ۴/ ۱۲۶؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵).

منابعی نیز که به زبان‌های لاتین و جز آن‌ها باشند، نام مؤلف و اثر داخل متن فارسی آوانگاری می‌شود، عنوان اثر به نام اصلی در پاورقی می‌آید (به ارجاعات پایین همین صفحه و پاورقی‌های‌شان توجه کنید)، و شماره جلد و صفحه نیز به ترتیب با حروف رومی و اعداد لاتین درج می‌شود؛ مثلاً می‌نویسیم:

(نولدکه، *تاریخ قرآن*، 154/ II؛ شاخت، «مالک بن انس»، 187).

1. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*.
2. Schacht, "Mālik b. Anas".

خواننده از روی اعداد لاتین و نام مؤلف و اثر به زبان اصلی در پاورقی درمی‌یابد که باید مشخصات منبع را در منابع لاتین بجوید. منابع لاتین و امثال آن‌ها بعد از منابع فارسی و عربی، و قبل از آوانگاری عموم منابع با خط لاتین (بیبلیوگرافی^۱) درج می‌شوند. ارجاع در منابع پایانی مقاله چنین است: مشخصات مؤلف (نام اَشْهَرِ مؤلف، نام مؤلف)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصَحِّح اثر (دقیقاً با این الگو: ترجمه احمد آرام، یا به‌کوشش علی‌اکبر غفاری)، و در پایان، مشخصات نشر (محل نشر، ناشر، سال نشر، یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند. برای نمونه:

- حسینی، محمدرضا، «مقولهٔ جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹، بهار ۱۴۱۰ق.

- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *بُعْیَةُ الوُعَات*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/صیدا، المكتبة العصرية، ۱۹۶۴م.

نام اَشْهَرِ مؤلفان و کتاب‌ها را باید بر اساس شیوه‌ی یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به‌کتاب اعلام و دائرةالمعارف‌ها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمدحسن نجفی، «صاحب‌جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *فقیه مَن لَا یَحْضُرُهُ الفقیه* در سده‌های متأخر به‌نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ وی و ضبط آثاری همچون *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* «ابن بابویه»، و نام اشهر خود کتاب نیز *مَن لَا یَحْضُرُهُ الفقیه* است. اگر مؤلفی به‌چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد. شماری از نام‌های پذیرفتنی در شیوه‌نامه ضمیمه مجله (موجود در صفحه نخست پایگاه اینترنتی مجله) قابل دسترسی است.

پ) سیاست‌های پذیرش و نشر

مقاله باید حاصل مطالعات خود نویسندگان باشد و پیش از این هم در هیچ یک از

مجله‌های داخل یا خارج از کشور به چاپ نرسیده، و برای ارزیابی نیز هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشده باشد. نیز، مؤلفان باید هنگام ارسال مقاله گواهی کنند که در نشر مقاله هیچ تعارض منافی وجود ندارد و هیچ شخص حقیقی یا حقوقی مدعی منافع آن مقاله نخواهد شد. لازم است نویسندگان با نگارش تعهدنامه‌ها مطابق الگوی موجود در پایگاه اینترنتی مجله و ارسال تصویر فرم‌های امضاء شده توسط همه مؤلفان موارد فوق را گواهی کنند.

روند ارزیابی چنین است که سردبیر مجله مقاله را پس از ارسال، در ظرف زمان دو روز کاری، نخست از حیث میزان تطابق با رسالت مجله و میزان تطابق آن با ضوابط شکلی مجله می‌سنجد و هر مشکلی در این زمینه‌ها را با نویسنده مطرح می‌کند. هر گاه مقاله با رسالت و ضوابط شکلی مجله سازگاری داشت، سردبیر آن را به داوری ارسال می‌کند. لازم است که دست‌کم دو داور اعتبار علمی مقاله را تأیید کنند و مؤلف از مجموع داوری‌ها دست‌کم نیمی از امتیازات نشر مقاله را حاصل کند. هر گاه مقاله در داوری امتیاز لازم را کسب کرد، در جلسه اعضای هیأت تحریریه به بحث گذاشته خواهد شد. پذیرش مقاله مشروط به تأیید هیأت تحریریه است.

پس از تأیید هیأت تحریریه مقاله پذیرفته، و نتیجه به مؤلفان اعلام می‌شود؛ اما نشر آن منوط به تأیید اصالت و اعتبار علمی مقاله از سوی ویراستار علمی است. ارسال مقاله به پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری مستلزم پذیرش نقش ویراستاران در بهبود کیفیت مقاله است. به هر روی، نشر نهایی مقاله تنها با تأیید نسخه نهایی از جانب مؤلف و ویراستار ممکن خواهد بود. مقالات پذیرفته در سامانه مجله بارگذاری خواهند شد و عنوان و چکیده و کلیدواژه‌های‌شان پیش از انتشار نهایی قابل دست‌رسی خواهد بود.

مراحل مختلف گردش کار و پذیرش مقالات در پایگاه اینترنتی مجله با فلودیاگرامی نمایش داده شده است. نیز، شیوه‌نامه تفصیلی نگارش مقاله، نمونه مقاله صفحه‌آرایی شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف‌چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله^۱ دست‌یافتنی است.

1. <http://naghdeara.quran.ac.ir>.

فهرست مقالات

- شش آیه آغازین سورهٔ مرسلات... / لیلا علیخانی و دیگران..... ۱۱
- تأثیر روایات تفسیری بر آراء مفسران... / جواد ایروانی..... ۳۵
- روایت تفسیری امام جواد (ع) دربارهٔ حد سرقت... / محمد اسعدی..... ۶۱
- محبت یعقوب (ع) به یوسف... / محسن دیمه کار و سید محمد سجادی پور..... ۸۹
- نقد آراء مفسران پیرامون هویت ذوالقرنین... / سید علی دلبری و البرز محقق گرفمی..... ۱۱۱
- نقد آراء مفسران دربارهٔ مفردات معوذتین... / محسن رجبی و حسین مرادی زنجانی..... ۱۴۱



The First Six Verses of Sūra al-Mursalāt A Critical Consideration Based on the Interpretation of the Qur'ūn by itself

Leylā 'AlīKhānī

PHD in *Qur'an* and Hadith Studies.
(Corresponding author: alikhanileila27@gmail.com)

Amīr Jūdavi

Associate professor in Quran and Hadith Studies,
Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran.

Ahmad Zare' Zardīnī

Associate professor in Quran and Hadith Studies,
Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran.

Abstract

The first six verses in Surah al-Mursalāt are examples of verses from which the commentators have understood different meanings. It seems that the type of selection and arrangement of words in these verses has made it difficult to understand the meaning; a difficulty that the previous and subsequent contexts of the verses do not diminish, and this issue has led many commentators to understand an example of it. The argument of some other commentators who have chosen the approach of leaving a specific example is based solely on the application of these verses. The present article uses a descriptive-analytical method by explaining the opinions and arguments of commentators, relying on the interpretation of the Qur'an to the Qur'an and counting the narrations, presents the preferred view in not being exclusive to an example. Also evaluate the selected view by explaining the context of the verses and determining the purpose of Surah al-Mursalāt. The result of the reasons is that the limitation of the six verses on a single instance reduces the semantic meaning of the words used in the verses. Therefore, it seems that the verses under study include several examples, which are: Rīyah, angels, verses, prophets and spiritual successors.

Keywords: Mursalāt, Rīyah, al-Malā'ika, Al-Anbiyā', Al-Awṣiyā'.

Original Research

Received: 23/ 9/ 2021, accepted: 22/ 2/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 11-34.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



شش آیه آغازین سورهٔ مرسلات نقد آراء تفسیری بر پایهٔ تفسیر قرآن به قرآن

لیلا علیخانی

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث

(نویسندهٔ مسئول: alikhanileila27@gmail.com)

امیر جودوی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

احمد زارع زردینی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیه‌الله حائری میبد، میبد، ایران.

چکیده

شش آیه آغازین سورهٔ مرسلات از جمله آیاتی است که مفسران مفرداتش را به شیوه‌های مختلف تفسیر نموده‌اند. به نظر می‌رسد نوع‌گزینش و چینش واژگان در این آیات صعوبت درک معنا را به همراه داشته است؛ صعوبتی که زمینه‌های پیشین و پسین آیات نیز از آن نمی‌کاهد و همین مسئله بسیاری از مفسران را به فهم مصداقی از آن مفردات سوق داده است. چنان‌که خواهیم دید، استدلال بعضی دیگر از مفسران هم که به خروج از مصداقی خاص و تعمیم مفاد آیه تمایل نشان داده‌اند صرفاً تکیه بر اطلاق آیات مزبور است. در مطالعه حاضر با روش توصیفی - تحلیلی خواهیم کوشید پس از تبیین آراء و استدلال‌های مفسران، با تکیه بر تفسیر قرآن به قرآن و احصاء روایات، دیدگاه برگزیده مبنی بر عدم انحصار به یک مصداق را مطرح کنیم و با تبیین سیاق آیات و تعیین هدف سورهٔ مرسلات، این خوانش را ارزیابی و از آن دفاع نماییم. مجموع شواهد نشان می‌دهد که حصر آیات شش‌گانه بر مصداقی واحد سبب کاهش معنایی واژگان کار بسته در این آیات است. به نظر می‌رسد این آیات مصادیق متعددی را شامل می‌شوند که عبارت اند از: ریح، ملانکه، آیات، انبیاء و اوصیاء.

کلیدواژه‌ها: مرسلات، ریح، ملانک، انبیاء، اوصیاء.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۳ ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، صفحه ۱۱ تا ۳۴.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

سوره مُرسَلات هفتاد و هفتمین سوره قرآن و مکی است. شش آیه آغازین این سوره از جمله آیاتی است که مفسران از آن‌ها معانی مختلفی فهمیده، و دیدگاه‌های متعددی را درباره معنای آن‌ها بیان داشته‌اند:

وَ الْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا * فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا * وَ النَّاشِرَاتِ نَشْرًا * فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا *
فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا * عُذْرًا أَوْ نُنْدُرًا (مرسلات/ ۱-۶).

تعبیر به کاررفته در این آیات مثل «مرسلات»، «عُرف»، «عاصفات»، «ناشرات»، «فارقات» و... برای مفسران مختلف موضوع بحث واقع شده‌اند. برخی مفسران در فهم آیات مزبور به این گرایش یافته‌اند که بگویند آیه‌ها درباره امری بخصوص بحث می‌کنند. البته هرکدام برای کشف موضوع بحث در این آیات به مصداقی بخصوص تمایل نشان داده‌اند. از میان این مفسران عده‌ای موضوع بحث در این شش آیه را یک موضوع دانسته‌اند و به عکس، شماری دیگر نیز در توضیح مفردات یادشده چنان عمل کرده‌اند که به زحمت می‌توان بحث همه آیات را مرتبط با یک موضوع دانست. اینان با تمسک به ظاهر آیات، از امکان و صحت دلالت آیات یادشده بر معانی و مصداق چندگانه دفاع کرده‌اند. در مطالعه پیش‌رو درصدد ایم تا با روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از دلالت‌های عقلی و نقلی به نقد و بررسی دیدگاه مفسران در فهم آیات مزبور پردازیم.

طرح مسئله

مقالات متعددی با موضوع تحلیل گفتمان سوره مرسلات نوشته شده است (تنها برای چند نمونه، بنگرید به: سرپرست، فلاح، نوش‌آبادی، سراسر همه مقالات). با این حال، در هیچ یک از آثار مذکور آیات آغازین سوره مرسلات با این هدف که مشخص شود در این آیه‌ها دقیقاً درباره چه بحث می‌شود موضوع بررسی نبوده است.

مطالعه پیش‌رو برای حل همین مسئله صورت می‌گیرد. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، مفسران مختلف در توضیح این آیات شش‌گانه و کشف موضوع بحث در آن‌ها چه آرائی را ابراز داشته‌اند؛ ثانیاً، چه نقدهایی بر این آراء وارد است؛ و ثالثاً، با تکیه بر شواهدی از خود متن قرآن

کریم و بیرون از آن به چه فهمی از این آیه‌ها می‌توان دست یافت. بدین منظور نخست آراء مفسران دربارهٔ آیات شش‌گانهٔ آغاز سوره را تبیین خواهیم کرد، سپس با تکیه بر دلایل لغوی، قرآنی و روایی از امکان تعدد مصادیق در فهم آیات دفاع خواهیم کرد، و بالاخره با تکیه بر سیاق و غرض سوره دیدگاه مرجح را باز خواهیم نمود.

۱. آراء مفسران دربارهٔ موضوع بحث در آیات

گام نخست از مطالعهٔ فوق باید همین باشد که بینیم مفسران مختلف چه مصادیقی را برای مرسلات برشمرده‌اند. بدین منظور، نخست مشهورترین آراء را بیان می‌داریم و در ادامه سراغ آرائی می‌رویم که کم‌تر از شهرت برخوردار شده‌اند.

۱-۱) مشهورترین آراء

عده‌ای از مفسران، شش آیهٔ آغازین را دربارهٔ ملائکه دانسته‌اند. معنای لغوی واژگان عاملی مؤثر در چنین برداشتی بوده است. برای نمونه، طباطبایی از معاصرانِ قائل به این رأی، بر اساس دلالت واژهٔ «عُرف» بر تعاقب و پشت سر هم واقع شدن، «عصف» بر سرعت سیر، «نشر» بر گشودن و «فرق» بر جدایی حق از باطل، چنین نتیجه می‌گیرد که این آیات اشاره به ملائکه‌ای دارند که پشت سر هم روانه می‌شوند و با سرعت سیری همچون بادهای تند، مأموریت خود را انجام می‌دهند. آنان صحیفه‌های وحی را برای دریافت پیامبر (ص) می‌گشایند و جداکنندهٔ حق و باطل اند. ملائکه ذکر — به معنی قرآن یا مطلق وحی — را بر پیامبر اکرم و دیگر انبیاء (ع) القاء می‌کنند تا حجت بر تکذیب‌گران تمام شود و تهدیدی برای غیر باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۱۴۵-۱۴۷).

همین رأی در نوشته‌های تفسیری مختلف با حمل واژگان مزبور بر مصادیقی دیگر از عمل کرد ملائکه نیز دیده می‌شود. برپایهٔ آراء اینان تفسیر «عُرف» به تعاقب و پی‌درپی روان شدن موجب تطبیق آیهٔ نخستین بر ملائکه‌ای گشته است که برای ایصال نعمت یا نقتت ارسال می‌شوند. کاربرد «عصف» در زبان عربی در عباراتی مثل «عَصَفَ بالشیء» به معنای نابودی و هلاکت شیء سبب تفسیر آیهٔ دوم به سختی جان ستاندن ملائکه از کفار شده است. به‌همین ترتیب، آیهٔ سوم نیز با نظر به معنی لغوی «نشر» و در تقدیر گرفتن متعلق محذوف بر

معنای گشودن بال‌های ملانکه هنگام نزول بر زمین، گسترش شرایع در زمین، نشر رحمت و عذاب، یا گشودن نامه اعمال انسان‌ها در قیامت توسط ملانکه حمل شده است (بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۶۷۷/۴؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۷۶۴/۳۰).

برخی مفسران هم سوگندهای آیات آغازین سورهٔ مرسلات را در ارتباط با بادهای فهمیده‌اند (مثلاً بنگرید به: میدانی، *معارج التفکر*، ۵۵۴/۲؛ خطیب، *التفسیر القرآنی للقرآن*، ۱۵/۱۳۹۰). کاربردهای قرآنی ماده «ارسال» دربارهٔ بادهای در آیاتی نظیر: «يُؤَسِّلُ الرِّيَّاحَ» (روم/۴۶) یا «وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ» (حجر/۲۲) سبب حمل «مرسلات» بر «ریاح» و تسری همین معنا بر معنای آیات پسین گشته است. توجه به معنی لغوی «عصف» و «نشر» در کنار دیگر کاربردهای قرآنی واژگان فهم چنین معنایی از آیات دوم و سوم را نزد مفسران مقبول ساخته است که: این بادهای شدت می‌گیرند و به صورت تندباد در می‌آیند، بادهای رحمت ابرها را در فضا می‌گسترند؛ و بادهای گستراننده گیاهان اند (برای دیگر کاربردهای قرآنی دو واژه یادشده، بنگرید به: نمل/۶۳؛ روم/۴۸؛ حجر/۲۲).

قائلان به دیدگاه مزبور، با توجه به معنی لغوی «فرق»، آیهٔ چهارم — فَأَلْفَارِقَاتٍ فَرَقًّا — را نیز بر جدایی اجزاء ابرها در اثر وزش باد، یا انفکاک انسان‌ها حمل کرده‌اند. مقصود از جدایی انسان‌ها ظهور اختلاف بین دوستان و دشمنان خداوند به سبب ویرانی قریه‌ها توسط ریاح (حاقه/۶) یا بروز تفاوت میان مُقِرِّ و منکر به هنگام ایجاد بادهای مختلف و توالی آثار عجیب آن همچون جنبش بادهای و تخریب دیار دانسته شده است. بنابراین، بادهای القاء‌کننده «ذکر» نیز خواهند بود؛ زیرا فرد عاقل با مشاهدهٔ بادهایی که قلعه‌ها را نابود و صخره‌ها و کوه‌ها را ویران می‌کند و موجب بالا آمدن امواج می‌شود به ذکر خدا تمسک می‌جوید و به یاری پروردگار متوسل می‌شود. پس گویی بادهای ذکر و ایمان و عبودیت را در قلب آدمی ایجاد می‌کنند (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۷۶۵/۳۰؛ نیز، بنگرید به: مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۳۹۸/۲۵).

نزد برخی مفسران قرآن‌پژوه تفسیر آیات بر بادهای پذیرفتنی نیست. از این نظرگاه، گرچه دو تعبیر آغازین با صرف‌نظر از سیاق می‌تواند مختصر ظهوری در بادهای تند و پشت‌سرم داشته باشد، حمل تمامی صفات پنجگانهٔ یادشده بر بادهای ممکن نیست؛ زیرا عبارت «فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا عُذْرًا أَوْ نُذْرًا» تصریح بر نزول ملانکه حامل وحی بر رسولان خدا به قصد اتمام حجت و

انذار و سایر اغراض دارد و حمل آن بر باها مستلزم تکلف شدید در ارائهٔ توجیحات است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۱۴۵).

برخی عالمان مسلمان هم آیات مورد بحث را ناظر به قرآن دانسته‌اند. بر پایهٔ این دیدگاه مقصود از «وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا» آیاتی است یک‌سره نیک و خیر که پی‌درپی بر زبان جبرئیل به سوی پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شود. آیه «فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا» عظمت و چیرگی دولت اسلام و قرآن بر سایر ادیان و دولت‌ها را پس از دوران ضعف ابتدائی آن نشان می‌دهد. «وَالنَّاسِرَاتِ نَشْرًا» بیانگر نشر و گسترش آثار حکمت و هدایت در قلوب جهانیان، و «فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا» گواه جدایی حق و باطل توسط آیات است. از این منظر، هم‌خوانی عبارت «فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا» نیز با «ذکر» خوانده‌شدن قرآن در دیگر سوره‌ها (برای نمونه، بنگرید به: ص/۱؛ زخرف/۴۴؛ انبیاء/۵۰)، شاهدی دیگر دربارهٔ دلالت آیات بر قرآن است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/۷۶۶). رأی مشهور چهارم نیز که بعضی مفسران ابراز داشته‌اند این است که آیات مورد بحث دربارهٔ بعثت انبیاء (ع) است. با چنین فرضی، مصداق عبارت «وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا» اشخاصی هستند که با وحیی دربردارندهٔ همهٔ نیکویی‌ها ارسال گشته‌اند. «فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا» گویای استحکام امر رسولان پس از ضعف نخستین و قوت گرفتن آن‌هم‌چون وزش باد، و «وَالنَّاسِرَاتِ نَشْرًا» هم بیانگر انتشار دین، مذهب و گفتار این انبیاء است؛ انبیائی که بین حق و باطل و توحید و الحاد فرق می‌نهند (فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا) و مردم را به ذکر خدا دعوت، و بدان تشویق می‌کنند: «فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا» (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/۷۶۶).

۲-۱ دیدگاه گرایندگان به جمع میان آراء

برخلاف مفسران پیشین که شش آیه آغازین سورهٔ مرسلات را حمل بر یکی از چند معنای یادشده می‌کردند، شماری نیز آیات را ناظر به چند مورد از معانی پیشین دانسته، و میان معانی مختلف جمع کرده‌اند. به باور آنان سه آیهٔ نخست بر ریح، و دو آیهٔ پسین بر ملائکه دلالت دارد (برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۰/۶۲۹-۶۲۸؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/۷۶۷-۷۶۶؛ سبزواری، *الجدید*، ۱۷/۲۹۱-۲۹۰).

با رویکردی مشابه، بعضی دیگر از مفسران صرفاً دو آیهٔ نخستین را بر ریح، و سه آیهٔ بعد را بر ملائکه حمل کرده‌اند. برای نمونه، برخی عطف آیهٔ دوم با حرف فاء بر آیهٔ اول و جداسازی

آیه سوم با حرف واو، و نیز عطف دو آیه بعدی با حرف فاء بر آیات قبل را دلیل تمایز مفهومی دو آیه آغازین از سه آیه بعد می‌دانند (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰ / ۷۶۷). این دیدگاه دقیقاً در تقابل با دیدگاه کسانی قرار می‌گیرد که حمل دو آیه اول بر ریح و دو یا سه عبارت بعدی بر ملائکه را — به سبب بی‌تناسبی میان بادهای پیاپی و ملائکه وحی به منظور قرارگیری در سیاق واحد سوگندها — بر نمی‌تابند و توجیهاات را در این باره معانی بعید از ذهن می‌انگارند (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰ / ۱۴۵).

یکی دیگر از دیدگاه‌های مبتنی بر جمع میان معانی آن است که دو آیه آغازین بر ملائکه رحمت و عذاب، و سه آیه پسین را بر آیات *قرآن* حمل کنند (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰ / ۷۶۷). از همین قبیل است نظر برخی معاصران که چهار آیه آغازین را درباره ریح و دو آیه بعدی را درباره ابرها می‌دانند (خطیب، *التفسیر القرآنی للقرآن*، ۱۵ / ۱۳۹۰ - ۱۳۹۳). از میان مفسران کهن، طبری گرچه تصریح نمی‌کند که با جمع میان معانی موافق‌تر است، برداشتی از آیات بازمی‌نماید که نشان می‌دهد او خود نیز چنین رویکردی دارد. او ذیل آیه «وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا» می‌گوید خداوند به هرآنچه صفتش این گونه است قسم می‌خورد و هرآنچه چنین ویژگی‌هایی داشته باشد، شامل سوگندها می‌شود؛ خواه ملائک، بادهای یا رسولانی از میان انسان‌ها (طبری، *جامع البیان*، ۲۹ / ۱۴۱).

وی در تفسیر «وَالنَّاسِرَاتِ نَشْرًا» نیز می‌گوید که در آیه دلیلی بر تخصیص مصادیق نیست (همو، ۲۹ / ۱۴۲)؛ یا به عبارت دیگر، دلیلی نداریم که مفهوم آیه با قرینه‌ای لفظی تخصیص خورده باشد. با همین رویکرد وی در تفسیر آیه چهارم نیز بیان می‌دارد که بهترین دیدگاه در این باره آن است که گفته شود: خدا به «فارقات» سوگند یاد کرده، و مصادیق آن را تخصیص نزده است؛ پس در آیه به هر فرق‌گزارنده‌ای میان حق و باطل قسم یاد می‌شود؛ خواه ملائکه، *قرآن*، یا جز آن‌ها (همو، ۲۹ / ۱۴۲ - ۱۴۳)؛ نیز برای رویکردی مشابه، بنگرید به: فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۲۳ / ۲۹۰).

۳-۱ تبیین دیدگاه برگزیده برپایه سیاق

یکی از ملاک‌های ارزیابی فهم آیات همین است که آن‌ها را با محور موضوعی و هدف سوره بسنجیم. این سنجش با توجه به قرارگیری آیات یادشده در مطلع سخن و در ساختار

نحوی سوگندها واجد اهمیت ویژه‌ای است. بدین منظور لازم است به تحلیل محتوای سورهٔ مرسلات و تبیین نحوهٔ ارتباط محورهای موضوعی آن پردازیم.

بدین منظور، نخست لازم به توجه است که سورهٔ مرسلات هفتاد و هفتمین سورهٔ قرآن، مکی، و دربردارندهٔ ۵۰ آیه است، به شهادت سیاق آیتش دربارهٔ «قیامت» سخن می‌گوید، و در آن دربارهٔ حقانیت معاد از جنبه‌های مختلفی بحث می‌شود: نخست نشانه‌های یادآور وعدهٔ خدا یعنی تحقق معاد و حتمیت وقوع آن در آیات ۱-۷ بیان می‌شود. سپس در آیات ۸-۱۱ از حوادثِ مقارنِ وقوع قیامت به مثابهٔ یکی از شواهد حتمیت وقوع قیامت سخن می‌رود. در ادامه، آیات ۱۲-۱۵ به تبیین عظمت روز قیامت اختصاص می‌یابند، از داوری خدا و جدایی صفوف مؤمنان و منکران سخن می‌رود و بر همین پایه از قیامت به «یوم الفصل» تعبیر می‌شود.

آیات ۱۶-۲۸ با استناد به محسوسات و مشهودات، درصدد رفع تصورات و توهماتِ تکذیب‌کنندگان دربارهٔ امکان معاد است. رفع این تصورات در سورهٔ مرسلات با ذکر شواهد محسوس و نمونه‌های دنیوی هلاکت و جدایی گنهکاران از نیکوکاران، قدرت خدا در آفرینش اولیهٔ انسان‌ها، و هم‌سویی آیات آفاقی با زندگی دنیوی او سامان می‌پذیرد. در آیات ۲۴-۴۵ نیز با تبیین وضعیت منکران و معتقدان و مرز میان این دو تأثیر باور به معاد بر سعادت انسان تبیین می‌شود. در پایان، آیات ۴۶-۵۰ نیز با تأکید بر فانی بودن زندگی دنیوی به تبیین چرایی وضعیت اخروی تکذیب‌کنندگان اختصاص یافته است.

محورهای موضوعی یادشده با محورهای فرعی‌تری پشتیبانی می‌شوند که مرور آن‌ها در جدول شمارهٔ ۱ می‌تواند ما را به درک بهتر سیاق سوره رهنمون شود. چنان‌که در این جدول می‌توان دید، بر حسب میزان تأکیدات صورت‌گرفته در آیات و نیز میزان فراوانی بحث‌ها باید حکم کنیم که مهم‌ترین موضوع یادشده در این سوره حقانیت معاد و وضعیت اخروی تکذیب‌گران معاد است. از دیگر سو، توالی مجموع مطالب و عناوین هم سبب می‌شود حکم کنیم غرض سورهٔ مرسلات اتمام حجت خدا بر تحقق معاد است. گویی در این سوره بناست پیایی بر این هشدار تأکید رود که حجت خدا با بندگان از طریق ارسال رسولان کامل شده، و زمینهٔ رویارویی انسان‌ها با پیامد اعمال‌شان فراهم آمده است.

جدول شماره ۱: سیاق پیش‌نهادی برای سورهٔ مرسلات		
آیات	محور اصلی بحث	محورهای فرعی
۱-۷	مقدمه	سوگند به آیات یادآور وعده خدا
۸-۱۱	حوادث مقارن وقوع قیامت	محو ستارگان، شکافتن آسمان، کنده‌شدن کوه‌ها، و به میقات آمدن رسولان.
۱۲-۱۵	بیان عظمت قیامت و هشدار به تکذیب‌گران	
۱۶-۱۹	مقدمه‌ای برای بحث تبیین امکان و ضرورت معاد	توضیح بازگشت اعمال انسان به او، هشدار به تکذیب‌گران، استشهاد بر نمونه‌های دنیوی هلاکت گنهکاران، توضیح پیامدهای انکار معاد
۲۰-۲۸	تبیین امکان معاد برپایه ذکر مظاهر قدرت خداوند	قدرت خدا در آفرینش انسان (آیات ۲۰-۲۴)، قدرت خدا در آفرینش آفاق (آیات ۲۵-۲۸)، هشدار به تکذیب‌کران (۲۴، ۲۸).
۲۹-۴۵	تأثیر اعتقاد به معاد در سعادت اخروی انسان‌ها	وضعیت اخروی منکران معاد (آیات ۳۵-۴۰)، توضیح رهسپاری اشخاص به سوی دوزخ (۲۹-۳۳)، ترسیم اوصاف رهسپاری مثل خاموشی و بی‌عذری و ناکارآمدی چاره‌ها (آیات ۳۵-۳۹)، و هشدار مکرر به تکذیب‌گران (آیات ۳۴، ۳۷، ۴۰). وضعیت اخروی معتقدان به معاد: پادشاه‌های ایشان (آیات ۴۱-۴۲)، علت دریافت پاداش (آیات ۴۳-۴۴)، هشدار به تکذیب‌گران (آیه ۴۵).
۴۶-۵۰	هشدار به تکذیب‌گران با ترسیم عملکرد دنیوی آنان	فانی بودن نعمات دنیوی (آیه ۴۶)، گنهکاری تکذیب‌گران (آیه ۴۶)، عدم تواضع ایشان در برابر حق (آیه ۴۸)، ایمان نداشتن‌شان به قرآن (آیه ۵۰)، هشدار به تکذیب‌گران (آیات ۴۹، ۴۷).

۲. ارزیابی هدف سوره

اکنون جا دارد فرضیه پیش‌نهادی خود درباره هدف سوره را برپایه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی مختلف بسنجیم.

۱-۲ آیات آغازین و پایانی سوره

عبارات آغازین و پایانی سخن بر زیبایی و بلاغت آن اثرگذار است. عالمان بلاغت از دیرباز حسن مطلع و حسن مقطع هر سوره را از جمله ویژگی‌های قرآن دانسته، و مقتضای چنین امری را ارتباط معنادار و عمیق آیات هر سوره با غرض و مقصود اصلی سوره دانسته‌اند. گاه گفته می‌شود پیوند میان آغاز و انجام سوره با محور اصلی بحث در آن طوری است که می‌شود

بدون مطالعهٔ آیات هر سوره و تنها با توجه به آغاز و انجام آن به غرض و موضوع اصلی سوره پی برد (خامه‌گر، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن کریم*، ۱۷۰؛ نیز بنگرید به: همو، «تفسیر ساختاری...»، ۱۷۴-۱۷۵).

از جملهٔ مفسرانی که به ارتباط آیات ابتدایی و انتهایی سوره با غرض اصلی آن توجه کرده طباطبایی است. وی معتقد است که جز در چند مورد استثنایی — مانند سورهٔ مریم — در عموم سوره‌های طولانی غرض از سوره هم‌چون براعت استهلال در آغاز، و هم‌چون حسن ختام در پایان آن بیان می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/۷۴).

اکنون با پذیرش همین مبنا می‌توان گفت یکی از شواهدی که دلالت آیات نخستین و پایانی را بر غرض اصلی سوره نشان می‌دهد وجود نام سوره در این آیات است؛ نامی که با بیانی نمادین و ظریف غرض سوره را باز می‌نماید (خامه‌گر، *ساختار...*، ۱۷۲-۱۷۳). نام سورهٔ مرسلات نیز چنین دلالتی دارد. مرسلات به معنی فرستاده‌شدگان است. موضوع آیات آغازین سوره یعنی سوگند به فرستاده‌شدگان خدا و اشاره به وظائف ایشان هم‌چون اتمام حجت و انداز انسان‌ها در تحقق معاد با فرضیهٔ پیش‌نهادی ما دربارهٔ هدف سوره سازگار است.

از دیدگرسو، موضوع آیات پایانی هم این فرضیه را تأیید می‌کند؛ آیاتی که در بردارندهٔ هشدار به تکذیب‌کنندگان معاد، تأکید بر فانی بودن دنیا، و تصریح به این است که عمل کرد دنیوی افراد بر وضعیت اخروی آنان تأثیر می‌گذارد.

۲-۲) اسم سوره

یکی از علائمی که مفسران را به کشف غرض سوره‌ها راهنمایی می‌کند اسم سوره است. هر اسمی بر مسمای خود دلالت دارد و باید میان اسم و مسمای رابطه‌ای نزدیک وجود داشته باشد. بر همین اساس، برخی مفسران تأکید می‌نمایند اسامی سوره‌های قرآن ارتباط عمیق و محکمی با مقصود و اغراض اصلی سوره دارند. حتی گاه برخی مفسران گفته‌اند اسم هر سوره آینهٔ تمام‌نمای اغراض آن است (بقاعی، *نظم الدرر*، ۱/۱۲). حتی اگر این دیدگاه را نپذیریم، باز نمی‌توانیم انکار کنیم که در اغلب موارد نام هر سوره دست‌کم به مسئله‌ای اشاره دارد اکثر

آیات آن سوره از آن سخن می‌گویند. برای نمونه، اکثر آیات سوره «برائت» دربارهٔ بیزاری جستن از مشرکان و منافقان است (بنگرید به: خامه‌گر، ساختار، ۱۵۸).

به‌رغم اعتقاد برخی مفسران مسلمان به توقیفی نبودن ترتیب آیات (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، قرآن در اسلام، ۲۰۵)، بسیاری از ایشان اسامی سوره‌ها را توقیفی، و مرتبط با هدایتگری قرآن دانسته‌اند. برخی حتی فراتر از این، اسم هر سوره را از مهم‌ترین واژه‌های کلیدی سوره برشمرده‌اند که با آن می‌توان به اغراض سوره پی برد. از منظر اینان، قرآن کتابی ادبی است و در رعایت اصول ادبی معجزه‌ای بی‌بدیل و شگفت‌انگیز است. پس در نام‌گذاری سوره‌ها نیز باید اعجاز ادبی قرآن دیده شود. پس هم‌چنان‌که نام هر قطعهٔ ادبی از روح حاکم بر آن خبر می‌دهد، و بر اساس جزئیات بی‌ارزش یا مسائل فرعی یا صرفاً برپایهٔ تناسب کلمات آغازین و پایانی گزینش نمی‌شود، باید پذیرفت که اصلی‌ترین پیام هر سوره نیز در اسم آن تجلّی پیدا کرده است (خامه‌گر، ساختار، ۱۶۵).

اکنون برپایهٔ این مقدمات و البته با پذیرش فرضیهٔ توقیفی بودن نام‌گذاری سوره‌های قرآن می‌توان به نام سورهٔ مرسلات عطف نظر کرد: سوره را به دو نام «مرسلات» و «عرف» نامیده‌اند (بقاعی، نظم الدرر، ۸ / ۲۸۱). اگر به خاطر آوریم که موضوع کلی سوره بحث از معاد و قیامت است، گزینش نام «مرسلات» — به معنای فرستاده‌شدگان — به‌جای بسیاری دیگر از اسامی، می‌تواند نشان از آن باشد که در این سوره بناست بر پیوند میان معاد و فرستاده‌شدگان و تأکید رود؛ تأکیدی که اسباب و علل آن محتاج تأمل بیش‌تر است (بنگرید به: بخش بعد).

۳-۲) روایات فضائل و خواص سوره

فضیلت‌های مذکور برای قرائت سوره در روایات پیامبر (ع) و اهل بیت (ع) نیز با غرض سوره رابطه دارند و می‌توانند به ما در فهم غرض سوره‌ها یاری رسانند (در این‌باره، بنگرید به: خامه‌گر، ساختار، ۲۰۰). از جملهٔ این روایات همان است که از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند: هرکه سورهٔ «والمّرسلات» را تلاوت کند خدا میان او و محمد (ص) آشنایی و معرفت افکند (ابن بابویه، ثواب الاعمال، ۱۲۱؛ حویزی، نور الثقلین، ۵ / ۴۸۷).

برپایهٔ این روایت، آشنایی با پیامبر (ص) هم چون مهم‌ترین مصداق مُرسلات (فرستادگان الهی)، نتیجهٔ منطقی تلاوت سوره و سازگار با نام سوره، آیات آغازین و هدف آن است. مطابق گزارشی دیگر، پیامبر (ص) در پاسخ شخصی که علت پیری زود هنگام آن حضرت را جویا شد، فرمود: «سورهٔ هود، واقعه، مرسلات و عم یتسانلون مرا پیر کرد» (ابن بابویه، *الخصال*، ۱/ ۱۹۹؛ حویزی، ۵/ ۴۸۷). حدیث مزبور هم با محتوای سوره یعنی بزرگ دانستن قیامت و ترس آفرین بودن وضعیت اخروی تکذیب‌کنندگان هماهنگی دارد. روایت دیگری هم دربارهٔ خواص سورهٔ مرسلات نقل شده است. برپایهٔ آن ابی بن کعب، صحابی مشهور، از پیامبر نقل می‌کند که فرمودند هرکه سورهٔ مرسلات را قرائت کند ثبت می‌شود که از مشرکان نیست (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۰/ ۶۲۷؛ حویزی، ۵/ ۴۸۷). بالاین حال، اشارهٔ صریحی به بحث از توحید یا شرک در سورهٔ مرسلات نمی‌توان یافت و براین پایه پذیرش صدور چنین روایتی از پیامبر اکرم (ص) دشوار است.

۳. نظائر آیات آغازین سورهٔ مرسلات

با توجه به شفاف نبودن دلالت آیات آغازین سورهٔ مرسلات، ملاحظهٔ جامع‌تر آیات مرتبط با مضامین محتمل این آیه‌ها در سراسر قرآن ضروری است.

۱-۳) مفهوم «ریاح»

چنان‌که گفته شد، برخی مفسران بادهای تند (ریاح) را از مصادیق مرسلات برشمرده بودند. در مواضع متعدد قرآن هم نشینی «ریاح» با مشتقات ارسال دیده می‌شود: «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ» (فرقان/ ۴۸)؛ «وَلَكِنَّ أَرْسَلْنَا رِيحًا» (روم/ ۵۱)؛ «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ» (حجر/ ۲۲). به جز مادهٔ مزبور، کاربرد لفظ «عاصف» دربارهٔ بادهای را نیز می‌توان در قرآن دید: «جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ» (یونس/ ۲۲)؛ «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً» (انبیاء/ ۸۱).

در آیات دیگر نیز گفته می‌شود که بادهای ابرها را در فضا می‌گسترانند:

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ (روم/ ۴۸)

از اسباب نزول باران هستند:

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا
(فرقان/۴۸؛ نیز بنگرید به: حجر/۲۲)

و این نزول باران نیز نشر و احیای زمین را در پی دارد:

وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ» (زخرف/۱۱).

انتساب چنین عمل کردی به ریح سازگاری آن را با آیه: «وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا» موجه می‌سازد.

افزون بر این، آیات یادشده گواهِ امکان انتساب «فرق» در دومین آیه سورهٔ مرسلات به ریح است؛ زیرا عمل کرد بادهای عذاب و رحمت «فرق» یا همان جدایی حق از باطل را در پی دارند: قرآن بعضی بادهای را عامل عذاب:

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لِنُذِقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا» (فصلت/۱۶)

وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ * مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ
كَالرَّمِيمِ» (ذاریات/۴۱-۴۲)

و برخی دیگر را مایه رحمت:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ (اعراف/۵۷)

یا از اسباب یاری و نصرت مؤمنان در برابر کفار:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَ
جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا (احزاب/۹).

می‌شناساند. به جز دلالت بر معنای جدایی حق از باطل، واژه «فرق» بر معنای شکافتن هم دلالت می‌کند. نمونه‌ای از این کاربرد را در آیه: «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ» (بقره/۵۰) می‌توان دید. گویی در آیات نخست سورهٔ مرسلات نزول باران که به دنبال وزش بادهای و جابجایی ابرها اتفاق می‌افتد موجب شکافتن زمین، دانه‌ها و رویش گیاهان می‌گردد:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ (أعراف / ۵۷).

ریاح را می‌توان از مصادیق القاء‌کنندگان «ذکر» هم به شمار آورد. در قرآن از وزش باد و احیاء زمین بر معاد انسان‌ها استدلال شده است:

وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (زخرف / ۱۱).
وَاللَّهُ الَّذِي أَوْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (فاطر / ۹).

آیاتی نیز احیاء زمین را که با ارسال بادهای پیوندی دارد عامل ذکر می‌شناسانند:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (أعراف / ۵۷)

وَهُوَ الَّذِي أَوْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيِّتًا وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِيهِمْ لِيَذَكَّرُوا... (فرقان / ۴۸-۵۰).

در آیاتی دیگر نیز وزش باد موجب یاد خدا و بازگشت به خداشناسی شناسانده می‌شود:

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَبَ بِهَمِّ بَرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (يونس / ۲۲).

۲-۳) کلمات کلیدی دیگر

چنان‌که پیش از این هم گفته شد، مفسران مختلفی ملائکه، آیات، انبیاء و اوصیاء را مصداق مرسلات برشمرده بودند. آیات قرآن کاربست مشتقات ماده ارسال را درباره انبیاء:

وَ كَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيٍّ فِي الْأَوَّلِينَ (زخرف / ۶)

ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ (مؤمنون / ۴۵)

درباره ملائکه:

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ (حج/ ۷۵)
 وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ
 بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ (شوری/ ۵۱)
 الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا (فاطر/ ۱)

و هم چنین درباره آیات الهی:

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَ آتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً
 فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا (اسراء/ ۵۹)

نشان می دهند.

از آن سو، بر پایه آیات دیگر نیز می دانیم که رسولان، ملائکه و آیات همگی به امور پسندیده
 و نیک فرامی خوانند: «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» (اعراف/ ۱۹۹). واژه پژوهان «عرف» را پی در پی بودن
 چیزی نیز معنا کرده اند. مثلاً گفته اند: «جاء القَطَا عُرْفًا» یعنی «مرغان سنگ خواره پیای آمدند
 (راغب اصفهانی، مفردات، ۵۶۱).

در قرآن با تعبیر دیگری نیز به این پی در پی آمدن رسولان الهی اشاره می شود:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ (بقره/ ۸۷)
 ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا (حدید/ ۲۷)
 ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا (مؤمنون/ ۴۴).

ارسال پیای رسولان مستلزم ارسال پی در پی ملائکه:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ (نحل/ ۴۳؛ یوسف/ ۱۰۹)

و آیات و نشانه های الهی است:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ (روم/ ۴۷)
 لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ (حدید/ ۲۵).

در ارزیابی سازگاری مصادیق پیشین با آیه دوم تبیین معنای لغوی «عصف» نقشی کلیدی

دارد. خلیل بن احمد آن را به معنی سرعت در هر چیزی می داند (خلیل بن احمد، العین، ۱/

(۳۰۷). ابن فارس اصل ماده «عصف» را به معنای چابکی و سرعت می‌شناساند (ابن فارس، مقایسه اللغه، ۴ / ۳۲۸). از معاصران نیز، مصطفوی آن را سرعت همراه با شدت معنا می‌کند. به طبع چنین شدتی بسته به مورد می‌تواند معنای متفاوتی داشته باشد. برای مثال، کاربرد عصف درباره کسب مرد به معنی فعالیت شدید و سریع وی برای تأمین معاش خانواده، و درباره رفت و آمد به معنی سرعت در حرکت است (مصطفوی، التحقیق، ۸ / ۱۵۱). بنابراین، تفسیر آیه بر انبیاء و ملائکه — که در امثال اوامر الهی به سرعت اقدام می‌کنند — یا بر آیات الهی — که به سرعت فراگیر می‌شوند — بی‌اشکال به نظر می‌رسد.

اطلاق واژه «نشر» در آیه «وَالنَّاسِرَاتِ نَشْرًا» و مقید نبودن آن سبب می‌شود که حمل مصادیق مختلف بر آن ممکن باشد؛ مصادیقی مانند نشر و توسعه کتب آسمانی، دین خدا، رحمت الهی و غیره که با توجه این‌که نشردهنده چه کسی باشد قابل تعیین است. ماده «نشر» در قرآن در معانی‌ای نظیر گستردن رحمت:

وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ (شوری / ۲۸)
فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ (کهف / ۱۶)

گشودن صحف، طومار و کتاب‌ها:

وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (تکویر / ۱۰)

فِي رَقٍ مَنشُورٍ (طور / ۳)

وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (إسراء / ۱۳)

پراکندگی و متفرق شدن:

فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا (أحزاب / ۵۳)

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ (جمعه / ۱۰)

احیاء زمین:

وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (زخرف / ۱۱)

و احیاء مردگان:

ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ (عبس / ۲۲)

آمده است.

۳-۳) دیگر شواهد درون‌متنی و برون‌متنی

شواهد قرآنی دیگری هم از وفاق همین مصادیق که مفسران برشمرده‌اند با آیه چهارم سوره مرسلات — فَأَلْفَارِقَاتٍ فَرَقًّا — نشان دارد. برای نمونه، در آیاتی معجزات و آیات، کتب انبیاء و قرآن فرقان نامیده شده است (بنگرید به: بقره / ۳۵؛ انبیاء / ۴۸؛ فرقان / ۱؛ بقره / ۱۸۵) و در مقام تعلیل می‌توان گفت ملائکه با انزال وحی بر انبیاء، بین حق و باطل جدایی می‌افکنند و انبیاء و اوصیاء نیز به سبب برخورداری از بالاترین مراتب ایمان و تقوا از ویژگی «فرقان» بهره‌مند (انفال / ۲۹) و خود فارق حق و باطل اند. توصیف علی (ع) با وصف «فاروق» در در روایات مختلف (بنگرید به: صفار، بصائر الدرجات، ۱ / ۵۳، ۲۰۲-۱۹۹، ۴۱۵-۴۱۶؛ عیاشی، التفسیر، ۱ / ۴؛ کلینی، الکافی، ۱ / ۱۹۸-۱۹۶؛ ابن بابویه، الامالی، ۲۶، ۳۱، ۲۰۶) هم صحت استعمال این تعبیر درباره انسان‌های خاصی از اولیاء خدا را نشان می‌دهد.

دیگر مصداق مذکور برای مرسلات یعنی ملائکه نیز بر پایه آیاتی از قرآن القاء‌کننده ذکر بر

فرستادگان الهی اند:

أَلْقَى الذُّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا (قمر / ۲۵).

و انبیاء و اوصیاء هم القاء‌کنندگان ذکر بر مردم:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (غاشیه / ۲۱).

خود قرآن هم در آیاتی با ذکر پیوند می‌خورد. مثلاً در جایی قرآن اسباب القاء ذکر

شناسانده می‌شود:

فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ (ق / ۴۵).

گاه نیز تصریح می‌شود که قرآن خود، ذکر است:

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ (یس / ۶۹)

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر / ۹)

گاه نیز گفته می‌شود که قرآن حاوی ذکر است (ص/ ۱) و برای ذکر فروفرستاده شده است (بنگرید به: قمر/ ۱۷، ۳۲، ۲۲، ۴۰؛ اسراء/ ۴۶). جای دیگر گفته می‌شود که آیات الهی عموماً از چنین کارکردی برخوردار اند که سبب تذکیر می‌شوند:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ (سجده/ ۲۲؛ کهف/ ۵۷)

قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (أنعام/ ۱۲۶)

وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِآذَنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (بقره/ ۲۲۱).

همین فایدهٔ آیات الهی برای متذکرشدن افراد است که سبب می‌شود ساحران پس از مشاهدهٔ معجزهٔ موسی (ع) دچار تحول شوند (شعراء/ ۴۳-۴۸؛ اعراف/ ۱۱۵-۱۲۲).

هدف از القاء ذکر بستن راه هر گونه عذر و انذار و اتمام حجت است:

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ * لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقِّ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ (یس/

۶۹-۷۰)

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (نساء/ ۱۶۵).

همین معنا در روایات متعددی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه، از قول علی (ع) نقل شده است که دربارهٔ پیامبر اکرم (ص) فرمود:

وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا ص عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أَرْسَلَهُ لِإِنْفَاقِ أَمْرِهِ وَ إِتْهَاءِ عُدْرِهِ وَ تَقْدِيمِ نَذْرِهِ

(نهج البلاغه، خطبهٔ ۸۳).

ترجمه: گواهی می‌دهم که محمد (ص) بنده و فرستادهٔ خدا ست؛ او را فرستاد

برای روان ساختن فرمان و بستن راه عذر بر مردمان و بیم دادن از کیفر آن جهان.

در برابر شواهد فوق که همگی با تفسیر «مرسلات» به پیامبران الهی سازگارتر اند، مقبولیت

انطباق سوگندها بر ریاح هم از مؤیدات روایی برخوردار است. روایتی از علی (ع) مقصود از

«فَالْعَاصِفَاتُ عَصْفًا» (مرسلات/ ۲) را ریاح می‌شناساند (طبری، جامع البیان، ۲۹/

۱۴۱-۱۴۲). در حدیثی منسوب به پیامبر (ص) نیز بادها به هشت نوع تقسیم شده، و «مرسلات»

در زمرهٔ بادهای رحمت قرار گرفته‌اند (سیوطی، الدر المنثور، ۳۰۳/۶). در روایاتی نیز مصداق

«فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا» (مرسلات/ ۵) ملائکه‌ای معرفی شده‌اند که ذکر را بر پیامبر (ص) و امام (ع) القاء می‌نمایند (مجلسی، بحار الانوار، ۳۰ / ۲۶۱). براین پایه، ضروری است «مرسلات» بر معنایی چنان عام حمل شود که همه این تفاسیر مختلف را تاب آورد.

نتیجه

برپایه آن‌چه مرور شد به نظر می‌رسد که در تفسیر آیات آغازین سوره مرسلات باید از حصر معنا بر مصداقی خاص پرهیز کرد و هرآنچه با مجموع شواهد درون‌متنی و برون‌متنی سازگار باشد را هم‌چون مصداق مرسلات پذیرفت. افزون بر ظاهر آیات، بررسی جامع‌تر هم‌خانواده‌ها و مشتقات واژگان کار بسته در آیات قرآن، سیاق آیات، و روایات مختلف همگی آشکار می‌کند که هدف این آیات حصر معنا در مصداقی بخصوص نبوده، و هدف سوره نیز با تعدد مصداق «مرسلات» – و به تبع آن، تعدد مصداق دیگر مفردات مذکور در شش آیه نخست – سازگارتر است. در سخن از مصداق مختلفی که می‌توان برپایه بررسی شواهد پیش‌گفته برای مرسلات برشمرد باید به ریا، ملائکه، آیات الهی (اعم از معجزات پیامبران (ع) یا وحی ایشان)، انبیاء و اوصیاء اشاره کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- ۳- _____ *الامالی*، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- ۴- _____ *ثواب الأعمال*، قم، شریف‌رضی، ۱۴۰۶ق.
- ۵- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۶- بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر*، به کوشش عبدالرزاق غالب مهدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۷- حویزی، عبد علی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۸- خامه‌گر، محمد، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن کریم*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۵ش.
- ۹- _____ «تفسیر ساختاری سوره بینه با تبیین قواعد روش تفسیر ساختاری سوره‌های قرآن»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۳۷، سال دهم، ۱۳۹۸ش.
- ۱۰- خطیب، عبد الکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۴۲۴ق.
- ۱۱- خلیل بن احمد، *العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- ۱۳- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۴- سبزواری، محمد، *الجدید فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۶ق.
- ۱۵- سرپرست، فاطمه و رحیمی‌نژاد، محمدکاظم، «سبک‌شناسی سوره مرسلات بر مبنای سطح زبانی»، *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، سال سوم، شماره دوم، شماره پیاپی ۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش.
- ۱۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتاب‌خانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.

- ۱۷- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، به کوشش محسن کوچه‌باغی، قم، کتاب‌خانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۸- طباطبایی، محمدحسین، *قرآن در اسلام*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۳ش.
- ۱۹- _____ *المیزان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۱- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۲- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- ۲۳- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۴- فضل‌الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۲۵- فلاح، ابراهیم و شفیع پور، سجاده، «کاربردشناسی نشانه‌های آوایی در نظام معنایی قرآن کریم: تحلیل موردی سورهٔ مرسلات»، *پژوهش‌های قرآنی در ادبیات*، سال دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.
- ۲۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۲۷- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۲۸- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۲۹- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۳۰- میدانی، عبدالرحمان حسن، *معارج التفکر*، دمشق، دارالقلم، ۱۳۶۱ق.
- ۳۱- نوش‌آبادی، کاوه و دیگران، «جستاری سبک‌شناسانه به سورهٔ مبارکهٔ مرسلات»، *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، سال هفتم، شماره اول، شماره پیاپی ۲۳، خرداد ۱۳۹۵ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. 'Āyyāshī, Mūḥammad b. Mas'ūd, *al-Tafsīr*, Tehran, Īslāmīyyah, 1380 SAH.
3. Biqā'i, Ibrāhīm b. 'Ōmar, *Naẓm al-Durar*, ed. 'Ābd al-Razzāq Ghālib Maḥdī, Beirut, Dār Al-Kutub al- 'Ilmiyyaa, 1427 AH.
4. Fadh'lullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Wahy al-Ḳur'an*, Beirut, Dāral milāk, 1419 AH.
5. Fakhruddīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
6. Fallah, Ibrāhīm & Shafi'pūr, Sajjād, "The Application of Phonetic Signs in the Semantic System of the Holy *Quran*: a Case Study of Surah Mursalāt", *Quranic Researches in Literature*, vol. 2, no. 1 (3), spring and summer 2015.
7. Ḥuwayzī, 'Ābd 'Alī b. Djum'a, *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā'īlīan publication, 1415 AH.
8. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *al-Khiṣāl*, Qom, Djamā'at al-Mudarrisīn, 1362 SAH.
9. _____ *Al-'Amālī*, Tehrān, Kitābchī, 1376 SAH.
10. _____ *Thawāb al-'Amāl wa 'Iqāb al-'Amāl*, Qom, Dār al-Sharīf al-Raḍī, 1406 AH.
11. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Luqa*, ed. 'Ābd al-Salām Muḥammad Harūn, Tehran, Maktabat al-Ilām al-Islāmi, 1404 AH.
12. Khālīl b. Aḥmad, *al-'Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH.
13. Khāmegar, Muḥammad, "Geometric structure of the The Surahs Of The Holy Qur'an", Tehran, International Publishing Company, 1395 SAH.
14. _____ "The Structural Interpretation Of The Surah Al-Bayyina Through Explaining the Rules of The Structural Interpretation Method of The Suras of The Qur'an", *Quarterly Commentary Studies*, Spring 2019 , Volume 10 , Number 37.
15. Khatīb, 'Ābd al-Karīm, *al-Tafsīr al-Qurānī lil Qurān*, Beirut, Dār al-Fikr al-'Ārabī, 1424 AH.
16. Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Kāfi*, ed. 'Āli Akbar Ghaffārī, Qom, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1407 AH.
17. Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH.

18. Makārim Shīrāzī, Naṣīr, *Tafīr Nīmūna*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1371 SAH.
19. Maydāni, ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan, Ma‘ārīdj al-Tafakkur, Damascus, Dār al-Qalam, 1361 SAH.
20. Mūstafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān al-Karīm*, Tehrān, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1368 SAH.
21. Noushābādī, Kaveh et al, “Stylistical Research on Surah Mursalat”, *Journal of Literary Criticism and Stylistics Research*, vol. 7, no. 1 (23), spring 2016.
22. Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt*, ed. Ṣafwān ‘Ādnān Dāwūdī, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH.
23. Sabziwārī, Muḥammad, *al-Jadīd fī Tafīr al-Qurān al-Majīd*, Beirut, Dar al-Ta‘āruf lil-Maṭbū‘āt, 1406 AH.
24. Ṣaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Baṣā‘ir al-Drajāt*, ed. Moḥsen Kuche Baghi, Qom, Mar‘ashī Library, 1404 AH.
25. Sarparast, Fatemeh & Rahimi Nezhad, Mohammad Kazem, “Stylistics of Surah Al-Mursalāt Based on Language Level”. *Stylistic Studies of the Holy Quran*, vol. 5, year 3, no. 1, 2020.
26. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. AbīBakr, *al-Durr al-Manthūr*, Qom, Mar‘ashī Library, 1404 AH.
27. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH.
28. Ṭabarsī, Fadhl b. Ḥasan, *Madjma‘ al-Bayān*, Tehran, Naser Khosrow Press, 1372 SAH.
29. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, *Qurān in Islam*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīa, 1353 SAH.
30. ————— *Al-Mizān*, Tehran, Islāmīyya, 1390 SAH.
31. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, ed. Mustafā Ḥusayn Aḥmad, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.



The Effect of Narrations on Exegetical Opinions The Case Study of Satan's contact with the Prophet Job

Javād Īrvānī

Associate professor in *Quran* and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (irvani_javad@yahoo.com).

Abstract

It is possible that the weak and invalid movables, with their unstable content, created a mentality for the commentator that would confuse him with Israelites and forgeries. The story of "Satan's touch" on Job and his "symbolic punishment" has also provided a basis for storytelling and the rise of storytellers, so that even influenced by them, "jurisprudential rules" have been deduced and attributed to the Qur'an. The present research has been organized in a library method and descriptive-analytical method, has reviewed the transmitted in this field and their effect on interpretive views. The results of the research show that "Satan's touch" has a general meaning that includes harming the body and other matters belonging to Job, tempting him to weaken his morale and psychological harassment, and inciting people to slander him. There are also numerous, conflicting, and difference accounts of Job's "symbolic punishment" that do not clarify the nature of the story and even cast doubt on the fact that the punishment was about Job's wife. Therefore, the inference of rulings such as "permission to punish a woman for discipline" and its attribution to verses is unstable and rejected. Rather, these verses are used as a kind of "jurisprudential tactic" to solve problems in certain situations, which is briefly discussed in the text of the article.

Keywords: Interpretive Narrations, Fiqh al-Hadith, Prophet Job, beating of women, stories of the Qur'an.

Original Research

Received: 6/ 2/ 2022, accepted: 13/ 4/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 35-60.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



تأثیر روایات تفسیری بر آراء مفسران مطالعه موردی داستان تماس شیطان با ایوب

جواد ایروانی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
مشهد، ایران (irvani_javad@yahoo.com).

چکیده

از نگاه مفسران مسلمان، روایات نامعتبر ممکن است ذهنیتی ناصحیح را برای مفسر شکل دهد. حکایت قرآنی مسّ شیطان بر ایوب هم زمینه‌ای را برای توسعه ادبیات داستانی و حتی نقل این ادبیات هم چون روایات منسوب به بزرگان دین فراهم کرده، و متأثر از چنین ادبیاتی احکام فقهی نیز استنباط، و به قرآن منتسب شده است. در این مطالعه که با نگاهی درون‌دینی سامان یافته است به نقد و بررسی منقولات در این عرصه و تأثیرگذاری آن‌ها بر دیدگاه‌های تفسیری می‌پردازیم. هدف آن است که خوانشی از آیات قرآنی مرتبط با داستان ایوب نبی (ع) و روایات رسیده بازنموده شود که با مبانی کلامی تشیع سازگاری داشته باشد. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد «مسّ شیطان» که در قرآن کریم به ایوب نبی (ع) نسبت داده می‌شود مفهومی عام دارد که آسیب زدن به بدن و دیگر امور متعلق به ایوب، وسوسه کردن او برای تضعیف روحیه و آزار روحی روانی، و تحریک مردم برای شماتت او را شامل می‌گردد. در مورد مجازاتی نیز که ایوب در مقام تنبیه بر هم‌سر خود روا داشت روایاتی متعدد، مشتت و متعارض وجود دارد که ارتباط میان مجازات با همسر ایوب را تردیدبرانگیز می‌کند. بنابراین، استنباط احکامی مانند «جواز تنبیه زن برای تأدیب» و انتساب آن به آیات ناستوار و مردود است؛ بل که از این آیات نوعی تدبیر فقهی برای حل معضلات در شرایط خاص استفاده می‌شود که در متن مقاله به آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری، فقه الحدیث، ایوب پیامبر (ع)، ضرب زنان، قصص قرآن، تأویل.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷، پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۴، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳، صفحه ۳۵ تا ۶۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghd-e-ara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

روایات تفسیری نقش قابل توجهی در شکل‌گیری دیدگاه‌های مفسران ایفا می‌کند. در منابع حدیثی و تفسیری حجم گسترده‌ای از منقولات از پیامبر (ص)، امامان شیعه (ع)، صحابه و تابعین در تبیین آیات رسیده است که مستند دیدگاه مفسران قرار گرفته‌اند و گاهی نیز حتی بی‌آن‌که مفسر تصریحی به استناد به آن روایت‌ها داشته باشد، بر جهت‌گیری‌های ذهنی او تأثیرگذار بوده‌اند. این ایفاء نقش اقتضا می‌کند که مفسر پیش از ارائه نظر خود بر پایه روایات، از صحت و اعتبار آن‌ها اطمینان حاصل نماید؛ چه، به همان اندازه که روایات معتبر می‌توانند مفسر را به فهم درستی از آیه نزدیک بکنند، روایات مجعول نیز می‌توانند او را از فهم درست آیه دور کنند.

شماری از روایات تفسیری درباره شئون و رفتارهای پیامبران مختلف است. گاه در میان این روایت‌ها مضامینی دیده می‌شود که با گزارش‌های دیگر تاریخی ناسازگار است یا حتی با مضامین دیگر آیات قرآنی هم قابل جمع نیست. فاصله این قبیل روایت‌ها با سیره عموم پیامبران گاه به حدی است که ذهن خواننده به دشواری می‌تواند بپذیرد این رفتارها از آن پیامبران صادر شده باشند.

از دیگر سو، می‌دانیم پیامبران الهی به دلیل مقابله با زورگویی قدرت‌های مستکبر و نیز تلاش برای ریشه‌کن ساختن سنت‌ها و رسوم غلط اجتماعی همواره در معرض افتراء و اتهام‌زنی دشمنان قرار داشته‌اند (برای نمونه بنگرید به: اعراف/ ۱۰۹؛ قمر/ ۹؛ ذاریات/ ۵۲). پس از دوره حیات پیامبران (ع) هم این اتهام‌زنی‌ها استمرار پیدا کرده، و گاه تا سده‌ها در جریان بوده است. می‌توان تصور کرد بخشی از این اتهامات نیز در قالب روایاتی به نقل از بزرگان دین انتشار داده شوند. براین پایه، کوشش برای یافتن روش‌هایی که بتوان بر اساس آن‌ها مرزی میان مجعولات تاریخی درباره پیامبران و سیره راستین ایشان کشید یک ضرورت مطالعاتی است.

طرح مسئله

از جمله پیامبرانی که داستانش در قرآن کریم و هم البته پیش از آن البته در عهد عتیق آمده، ایوب (ع) است. براساس آیات قرآن، ایوب از جمله پیامبران الهی است که اسوه صبر و شکرگزاری در میان انبوه بلاها و مشکلات است. هر یک از اولیای الهی که شرح حال آنان در

قرآن آمده است، نماد یک یا چند فضیلت اخلاقی و انسانی اند و در قیامت به سان «موازین» سنجش دیگران قرار می‌گیرند (بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۸/ ۲۲۸-۲۲۹). ایوب نیز هم چون فردی با همه ویژگی‌های بشری، ولی در اوج صبر و تحمل و موفق در آزمون بزرگ الهی، اتمام حاجتی برای تمام افراد گرفتار در بلا خواهد بود که نتوانستند خویشتن‌داری کنند:

روز قیامت فرد گرفتار در بلا را می‌آورند. می‌گویند: پروردگارا! بلا را بر من سخت کردی تا این‌که به فتنه افتادم. در این هنگام ایوب (ع) را می‌آورند و گفته می‌شود: آیا بلای تو سخت‌تر بود یا بلای این فرد؟ او مبتلا شد ولی به فتنه گرفتار نگردید (همان‌جا).

ذکر داستان ایوب (ع) در قرآن کریم سبب شده است که مفسران قرآن کریم روایات مختلفی را در برای توضیح جزئیات حکایت رفتار وی نقل کنند؛ جزئیاتی که گاه رفتاری را به ایوب نسبت می‌دهد که به دشواری می‌توان پذیرفت از یک پیامبر الهی صادر شده باشد. بحث درباره محتوای این قبیل داستان‌ها از دیرباز در کتب تفسیری جهان اسلام رواج داشته است. افزون بر مفسران متعددی که در آثار خود به جوانب مختلف داستان ایوب نظر کرده، و در استخراج احکامی اخلاقی و فقهی از آن کوشیده‌اند (بنگرید به: دنباله مقاله)، پیوند میان این داستان قرآنی با نقل *عهد عتیق* نیز موضوع توجه برخی معاصران واقع شده است.

برای نمونه، شاکر و سلیم (۱۳۹۹ش) در «تحلیلی تطبیقی از رنج ایوب بر اساس قرآن کریم و کتاب مقدس» ضمن مطالعه‌ای تطبیقی بین قرآن کریم و *عهد عتیق* در داستان ایوب (ع)، شکل و محتوای داستان در این دو کتاب را بررسی کرده‌اند. معارف و دیگران (۱۳۹۹ش) هم در «بررسی تطبیقی داستان حضرت ایوب در قرآن کریم و *عهد قدیم* و استنتاج آموزه‌های تربیتی آن» به مقایسه داستان ایوب (ع) در قرآن و *عهد قدیم* از حیث تفاوت پیام‌های تربیتی این دو نقل از حکایت پرداخته‌اند (برای این دو اثر، بنگرید به: منابع همین مقاله).

با این حال، تا کنون تأثیر روایات تفسیری بر آراء مفسران درباره این داستان قرآنی مطالعه نشده است. محل بحث در این مطالعه تأثیر منقولات بر دیدگاه‌های تفسیری در آیات مربوط به ایوب (ع) خاصه در سوره ص (آیات ۴۱-۴۴) است. پرسش مطالعه کنونی این است که روایات تفسیری چه تأثیری بر آراء تفسیری در داستان قرآنی تماس شیطان با ایوب و تنبیه نمادین او داشته‌اند.

۱. دو رویکرد متمایز به پیامبران

تأمل در روایات تفسیری مربوط به انبیاء الهی دو رویکرد متمایز را از حیث انتساب صفات معمول انسانی به این پیامبران بازمی‌نمایاند: رویکرد تنزیهی، و رویکرد غیرتنزیهی.

۱-۱) رویکرد غیرتنزیهی

یک رویکرد پیامبران الهی را انسان‌هایی در سطح متوسط مردم و گاه پایین‌تر معرفی می‌کند و حتی نسبت‌هایی ناروا مثل ظلم، گناه و جنایت نیز به آنان می‌دهد. می‌توان در این دسته از روایت‌ها تلاش برای نسبت دادن شتباهات مکرری را به پیامبران دید؛ آن‌سان که در حوزه عقیده و نظر افرادی سست و متزلزل و گرفتار شک و تردید، در حوزه رفتارهای اجتماعی به‌دور از ادب و نزاکت، و در حوزه رفتارهای فردی نیز نامطلوب و خطاکار جلوه نمایند.

رویکرد دوم هم از آن روایاتی است که پیام‌آوران الهی را مصون از هرگونه خطا و اشتباه می‌داند و الگوی کامل و شایسته‌ای برای بشریت در طول تاریخ می‌شناساند. از این نگاه، پیامبران در حوزه عقیده در بالاترین مراحل یقین و شهود، در عرصه رفتارهای اجتماعی دل‌سوز و خیرخواه و متخلق به فضایل، و در عرصه فردی در اوج قله کمال و خودسازی قرار دارند.

نگاهی به این دو سنخ از روایات نشان می‌دهد که رویکرد غیرتنزیهی ارتباط مستحکمی دارد با روایات اسرائیلی که در منابع حدیثی عامه مسلمانان به‌وفور دیده می‌شوند؛ روایاتی که از نگاه شیعیان، خاصه در دوران بنی‌امیه گسترش یافتند تا با پایین آوردن مقام انبیا و بالا بردن مقام خلفا و سردمداران اموی - با فضیلت‌تراشی - سنخیتی بین این دو گروه برقرار نمایند. حتی در مهم‌ترین منبع حدیثی عامه مسلمانان یعنی صحیح بخاری نیز می‌توان از این قبیل نمونه‌ها فراوان یافت؛ نمونه منقولاتی مشتمل بر دروغ گفتن ابراهیم (ع) و محرومیت او و سایر انبیا از مقام شفاعت (بنگرید به: بخاری، *الصحیح*، ۱۱۳/۴؛ ۲۲۶/۵، ۲۰۱/۸)، سیلی زدن موسی (ع) به صورت عزرائیل (بنگرید به: همان، ۹۳/۲، ۱۳۰/۴)، یا مسابقه سنگ و موسی (ع) و عریان شدن وی در مقابل مردم (همان، ۱۲۹/۴؛ نیز، برای توضیح موارد پرشمار دیگر، بنگرید به: نجفی، *سیری در صحیحین*، ۲۰۵-۲۷۱).

دیگر منابع روایی اهل سنت - همچون *تفسیر طبری* و *الدر المشهور* سیوطی - نیز حجم فراوانی از اسرائیلیات و مطالب خلاف عقل و شرع را به پیامبران منتسب می‌دارند (بنگرید به:

رشید رضا، المنار، ۳ / ۲۹۸-۲۹۹؛ ابوشهبه، الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر، ۱۲۳؛ معرفت، التفسیر و المفسرون، ۲ / ۱۵۴-۱۵۵، ۱۶۷-۲۰۲، ۲۱۹-۲۳۲، ۳۱۳). شمار قابل توجهی از همین روایت‌ها به منابع تفسیری شیعیان هم راه پیدا کرده است؛ چنان‌که در برخی از تفاسیر روایی شیعه نیز طیفی از مجعولات و اسرائیلیات را می‌توان دید. در عین اعتقاد عمومی مسلمانان به عصمت پیامبران، این روایت‌ها تا بدان حد بر ذهنیت مفسران تأثیر نهاده‌اند که نتوانسته‌اند خود را از رسوب ذهنی منقولات مذکور برهانند. آن‌ها روایاتی متناقض با اعتقاد به عصمت را نقل و سپس توجیه کرده‌اند؛ روایاتی مثل: «أنه لیس من نبی إلا وقد أخطأ أو هم بخطیئة غیر یحیی بن زکریا (ع)» یا «کل بنی آدم یلقى الله بذنب، و قد یعذبه علیه إن شاء، أو یرحمه، إلا یحیی بن زکریا» (برای این دو روایت، بنگرید به: ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ۴۰۴؛ برای نمونه از توجیه‌گری این روایت‌ها، بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱۲ / ۲۴۲).

۲-۱) رویکرد تنزیه‌گرایانه

رویکرد دوم ریشه در روایات مکتب اهل بیت (ع) دارد که مضمون این قبیل روایات را از قبیل افتراءات و مردود می‌شناسانند (برای تفصیل بحث درباره این رویکرد، بنگرید به: طبرسی، الاحتجاج، ۲ / ۲۱۵-۲۲۴). عالمانی شیعه از قبیل شیخ مفید با نگارش رساله «عدم سهو النبی»، یا سید مرتضی با نگارش تنزیه الانبیاء همین رویکرد را دنبال کرده‌اند (برای دیگر عالمان شیعه، بنگرید به: معرفت، التفسیر و المفسرون، ۲ / ۱۴۱-۳۱۱). عالمانی از عامه مسلمانان هم چون فخر رازی، ابن کثیر و محمد عبده نیز با این رویکرد هم‌راهی دارند. توجه به نکته‌ای که یاد کردیم، از نگاه شیعی، نتیجه‌ای به دست می‌دهد که می‌توان آن را اصل اولیه شیعیان در روایات تفسیری مربوط به پیامبران دانست: هرگاه روایتی به گونه‌ای در مقام انتقاد از عمل‌کرد و بیان خطا و اشتباه پیامبری باشد، ظن قوی بر ضعف آن ایجاد می‌کند؛ زیرا این‌گونه منقولات به‌طور معمول ریشه در ساخته‌های جریان غیرتنزیه‌گرایانه دارد و مخالف انبوه آیات و روایاتی است که مقامات معنوی، اخلاقی و رفتاری پیامبران را هم‌چون الگوی مردمان برمی‌شمرد.

۳-۱) دسته‌بندی تفاسیر از حیث این دو رویکرد

تفاسیر جهان اسلام را از نظر نقل و نشر اسرائیلیات مخالف با رویکرد تزیه‌ی می‌توان در سه دسته جای داد: دسته نخست تفاسیری را دربر می‌گیرد که به طور گسترده به نقل و نشر اسرائیلیات پرداخته، و در غالب موارد نیز بدون نقد و رد از کنار آن گذشته‌اند. از جمله **جامع البیان** محمد بن جریر طبری (درگذشته ۳۱۰ق)، **الکشف و البیان** ثعلبی (درگذشته ۴۲۷ق)، **معالم التنزیل** بغوی (درگذشته ۵۱۶ق)، **الجواهر الحسان** ثعالبی (درگذشته ۸۷۶ق)، **الدر المنثور** سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) و **نور الثقلین** حویزی (درگذشته ۱۱۱۲ق) را می‌توان یاد کرد.

دسته دوم تفاسیری را شامل می‌شود که هر چند کم‌ویش به نقل اسرائیلیات پرداخته‌اند، آنجا که مخالف مبانی اعتقادی‌شان بوده است اجتناب ورزیده، و گاه به نقد روایات پرداخته‌اند. از جمله تفاسیری که می‌توان در آن‌ها کمابیش مخالفت با روایات غیرتزیه‌گرایانه را دید می‌توان **تفسیر علی بن ابراهیم قمی** (درگذشته ۳۰۷ق)، **روض الجنان و روح الجنان** ابوالفتح رازی (زنده در ۵۳۵ ق)، **کشاف زمخشری** (درگذشته ۵۳۸ق)، **مجمع البیان** طبرسی (درگذشته ۵۴۳ق)، و **تفسیر قرطبی** (درگذشته ۶۷۱ق) را یاد کرد.

دسته سوم تفاسیری است که یا به نقد و رد اسرائیلیات پرداخته، واهی بودن آن را اثبات کرده‌اند یا تا حد زیادی تلاش نموده‌اند تفسیر خود را از آلوده شدن به آن بپیرایند. از آن جمله می‌توان **تبیان** شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق)، **مفاتیح الغیب** فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ق)، **تفسیر القرآن العظیم** ابن کثیر (درگذشته ۷۷۴ق)، **روح المعانی** آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق)، **المنار** محمد عبده (درگذشته ۱۳۲۳ق) و **المیزان** طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق) را یاد کرد.

۲. تبیین‌های متکلمانه از روایات‌ها درباره حکایت ایوب

قرآن کریم گرفتاری ایوب به بلاء را در عبارتی موجز چنین بیان کرده است:

وَ اذْکُرْ عَبْدَنَا اَيُّوبَ اِذْ نَادَى رَبَّهُ اَنْى مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَّ عَذَابٍ (ص / ۴۱).

ترجمه: و بنده ما ایوب را یاد کن، هنگامی که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا

سرزنش و شماتت می‌کند.

«نُصْب» به معنی رنج و مشقت است (خلیل بن احمد، **العین**، ۱۳۵ / ۷؛ زمخشری، **الکشاف**، ۹۷ / ۴). ظاهر آیه نشان می‌دهد شیطان موجب رنج و شکنجه ایوب شد. حال از

منظر کلام شیعی این پرسش پیش می‌آید که مگر شیطان بر اولیاء الهی تسلط دارد؛ آیا شیطان می‌تواند در امور دنیوی به کسی آسیب رساند و موجب رنج او گردد؛ و آیا ایوب مرتکب خطایی شده بود که به چنگال شیطان و آزار و آسیب او رها شود.

۱-۲) ایوب در قرآن هم چون اسوه صبر

آیات قرآن همه جا از ایوب به نیکی یاد کرده، هیچ گونه خطا و ترک اولایی به او نسبت نداده، و او را ستوده است:

إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (ص / ۴۴).

ترجمه: بی‌تردید ما او را شکیبایافتیم. چه نیکو بنده‌ای. یقیناً بسیار رجوع‌کننده به سوی ما بود.

در روایات اهل بیت (ع) نیز به این نکته تصریح شده که ایوب، به آزمایش الهی مبتلا شد، نه عقوبت خطا:

گرفتاری‌های ایوب به سبب شکر نعمت بود؛ زیرا شیطان به پیشگاه خدا عرضه داشت که اگر ایوب را شاکر می‌بینی به دلیل نعمت فراوانی است که به او داده‌ای. اگر این نعمت‌ها از او گرفته شود او هرگز بنده شکرگزاری نخواهد بود. خداوند برای این‌که اخلاص ایوب را بر همگان روشن سازد و او را الگویی برای جهانیان قرار دهد که به هنگام نعمت و رنج هر دو شاکر و صابر باشند به شیطان اجازه داد که بر دنیای او مسلط گردد. شیطان از خدا خواست اموال سرشار ایوب، زراعت و گوسفندانش و همچنین فرزندان او از میان بروند. آفات و بلاها در مدت کوتاهی آن‌ها را از بین برد؛ ولی نه تنها از مقام شکر ایوب کاسته نشد، بل که افزوده گشت. رنج و درد بیماری، و شماتت مردم نیز از مقام شکر او چیزی نکاست و چون از عهده امتحانات الهی به خوبی برآمد، خدا درهای رحمتش را بار دیگر به روی این بنده صابر و شکیبایافتن و نعمت‌های ازدست‌رفته را یکی پس از دیگری و حتی بیش از آن را به او ارزانی داشت (بنگرید به: کلینی، الکافی، ۲/ ۲۵۶؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع، ۱/ ۷۵-۷۶؛ نیز: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۶/ ۳۹۷)

برپایه این روایت می‌توان دو هدف مهم برای سختی‌های طاقت‌فرسای ایوب در نظر داشت: نخست، ابتلاء و آزمایش شخص ایوب — همان آزمایشی که برای اولیاء الهی بیش از دیگران

است و موجب ترفیع درجه آنان و دست‌یابی به مقامی ستودنی مثل آن‌چه در آیه ۴۴ سوره ص ذکر شده است می‌شود؛ و دوم، درس زندگی برای تمام خردمندان — که در مشکلات و حوادث دشوار شکیبایی ورزند و امیدوار به رحمت الهی بمانند؛ همان‌که در آیه بعد از ستایش یادشده بر آن تأکید می‌رود:

... وَ ذِكْرِي لِأُولَى الْأَلْبَابِ (ص / ۴۳)

ترجمه: ... و تذکری برای خردمندان باشد.

۲-۲) تماس شیطان با یعقوب یا عقوبت الهی

در مورد جزئیات سختی‌های ایوب و به‌ویژه بیماری او در روایت تفسیری مطالب غریبی نقل شده است؛ از جمله این‌که بدن ایوب هنگام بیماری کرم برداشت و آن قدر متعفن و بدبو شد که ساکنان منطقه او را از آبادی بیرون کردند. این مطلب، در روایت مفصلی که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (۲/ ۲۳۹-۲۴۰) نقل شده آمده است و دیگران هم آن را بازنشر داده‌اند (بنگرید به: حویزی، *نور الثقلین*، ۴/ ۴۶۴)؛ ولی در روایت *کافی* کلینی (۲/ ۲۵۶) و دو روایت نسبتاً مفصلی که ابن‌بابویه در *علل الشرایع* (۱/ ۷۵-۷۶) در این‌باره آورده است مشاهده نمی‌شود.

معرفت از این دیدگاه دفاع می‌کند که تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی اصیل نیست (بنگرید به: معرفت، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، ۲/ ۳۲۵-۳۲۶؛ همو، *صيانة القرآن من التحريف*، ۲۲۹-۲۳۰). بر پایه شواهد وی، این تفسیر در حقیقت ساخته فردی مجهول‌الحال به نام ابوالفضل علوی است که نیمی از روایات را به ابوالجارود — رأس فرقه جارودیه از زیدیان — و نیمی را نیز به علی بن ابراهیم قمی منسوب می‌کند. در *رجال کشی* پیرامون شخصیت ابوالجارود چنین آمده است: «کان ابوالجارود مکفوفاً اعمی اعمی القلب» (کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۴۹۵).

به هر حال، همین‌گونه مضامین در منابع تفسیری عامه مسلمانان هم دیده می‌شود. مثلاً، طبری روایت می‌کند که ایوب هفت سال و چند ماه مبتلا به بیماری شد؛ درحالی‌که در مزبله‌ای به پشت افتاده بود و جنبندگان [حشرات و کرم‌ها] بر بدن او راه می‌رفتند؛ تا این‌که خداوند برایش گشایش داد و پاداش او را بزرگ گردانید (طبری، *جامع البیان*، ۲۳/ ۱۰۶).

از منظر کلام اسلامی چنین روایاتی مجعول به نظر می‌رسد؛ زیرا از یک سو رسالت پیامبران

ایجاب می‌کند که مردم در هر زمان بتوانند با میل و رغبت با آنها تماس بگیرند. پس هرآنچه موجب تنفر و بیزاری مردم و فاصله گرفتن افراد از آنها می‌شود، با فلسفه رسالت پیامبران تعارض دارد؛ خواه بیماری‌های تنفرآمیز باشد یا عیوب جسمانی یا خشونت اخلاقی (بنگرید به: آل عمران/ ۱۵۹؛ نیز بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۸/ ۷۴۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، *تفسیر نمونه*، ۱۹/ ۳۰۰؛ صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۲۵/ ۲۵۸-۲۵۹).

در روایات شیعی دیگر هم این مضامین تکذیب شده است:

امام صادق (ع) از پدرش نقل نمود: ایوب بی‌آنکه گناهی کرده باشد مبتلا شد؛ چرا که پیامبران گناهی نمی‌کنند: آنان معصوم و پاک اند و هرگز به گناه و انحرافی آلوده نمی‌شوند؛ نه گناه کوچک و نه بزرگ. ایوب در مدت ابتلای خود هرگز بوی بد نگرفت و چهره‌اش زشت نشد و خون و چرکی از وی خارج نگردید و هیچ بیننده‌ای او را آلوده ندید و از او وحشت نکرد و بدنش کرم نگرفت. خداوند در ابتلاء و آزمایش همه پیامبران و اولیاء خود این چنین رفتار می‌کند. مردم صرفاً به سبب فقر و ضعف ظاهری او از وی دوری کردند؛ چراکه از یاری و گشایش پروردگار نسبت به او ناآگاه بودند. پیامبر (ص) نیز فرموده است: بیش‌ترین ابتلاء بین مردم از آن پیامبران است و سپس هر کسی که به آنان شبیه‌تر باشد (ابن‌بابویه، *الخصال*، ۳۹۹-۴۰۰).

۲-۳) مقصود از تسلط شیطان بر پیامبر الهی

از منظر متکلمان مسلمان یک سؤال که این‌جا جای طرح دارد این است که آیا تسلط شیطان بر پیامبر الهی ممکن است و با دیگر آیات در این زمینه سازگاری دارد یا نه. در این‌جا به طور عمده دو دیدگاه وجود دارد. یک دیدگاه این است که مقصود از تماس شیطان در عبارت «أَنْتَ مَسْنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» رنج و آزار شیطان نسبت به ایوب با وسوسه‌های مختلف است؛ همین‌که شیطان نعمت‌های فراوان گذشته و بلاهای فعلی را به یاد ایوب آورد تا حسرت و اندوه یا بدبینی به خدا و نومیدی را در او القاء کند و حس شکرگزاری را در او از بین ببرد (برای این تفسیر، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۸/ ۷۴۵؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۲۶/ ۳۹۷-۳۹۶).

بر پایه دیدگاه دیگر، مقصود آیه همان است که در روایات یادشده هم از آن سخن رفته بود؛

یعنی سلطه شیطان بر جان و مال ایوب به هدف سلب نعمت مال و سلامتی و خانواده وی، آن‌سان که روحیه شکر و صبر او را درهم شکنند. از منظر پذیرندگان این دیدگاه، چنین تسلطی — با توجه به این‌که به فرمان خدا، محدود و موقتی، و برای آزمایش این پیامبر و ترفیع درجه او شکل گرفته بود — تضادی با نگرش‌های کلامی شیعه درباره پیامبران الهی و عصمت‌شان ندارد (بنگرید به: مکارم شیرازی و دیگران، *تفسیر نمونه*، ۱۹/۲۹۶). استناد بیماری و مانند آن به شیطان نیز، منافاتی با استناد آن به اسباب طبیعی ندارد؛ چرا که این دو سبب، در عرض یکدیگر و مزاحم هم نیستند؛ بل که در طول یکدیگر اند (*طباطبایی، المیزان*، ۱۷/۲۰۹).

برخی از مفسران این اشکال را مطرح کرده‌اند که ممکن نیست خداوند شیطان را بر پیامبرانش مسلط کند تا آنان را شکنجه دهد و به رنج افکند. اگر چنین بود، هیچ فرد صالحی از آزار و نکبت شیطان در امان نمی‌ماند. *قرآن* نیز مکرر بیان کرده است که شیطان سلطه‌ای جز «وسوسه» ندارد (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۹۷).

مفسران و متکلمان مسلمان این دیدگاه را نقد کرده‌اند؛ زیرا چیزی که پیامبران و معصومین (ع) به سبب عصمت‌شان از آن در امان‌اند، تأثیر وسوسه شیطان در «نفوس» آنان است؛ اما دلیلی بر ناممکن بودن تأثیر شیطان بر بدن‌ها و سایر آنچه متعلق به پیامبران و معصومین (ع) است با آزار دادن و به سختی افکندن — و نه اضلال — ایشان وجود ندارد. *قرآن* از قول مصاحب موسی (ع) که در تفاسیر گفته شده است یوشع نبی (ع) بود نقل کرده است:

فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَ مَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذْكَرَهُ (کهف / ۶۳).

من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان آن را از خاطر من نبرد.

از منظر معتقدان به این دیدگاه، این شواهد نشان می‌دهند شیطان می‌تواند برای اولیاء الهی مزاحماتی پدید آورد. باین‌حال، لازمه تسلط شیطان برای آزار دادن برخی از اولیاء به سبب مصلحتی همچون آزمایش این نیست که شیطان بر هر کس بخواهد این سلطه را اعمال کند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۷/۲۰۹-۲۱۰).

۴-۲) مؤیدات بیش‌تر برای این دیدگاه

افزون بر نمونه قرآنی یادشده درباره یوشع (ع)، می‌توان داستان آدم (ع) را نیز شاهدی مؤید همین دیدگاه دانست که شیطان با وسوسه خودش توانست آدم و حوا را از بهشت بیرون کند و آنان را به سختی و مشقت افکند (بنگرید به: طه / ۱۱۷-۱۲۱). در مقام تبیین دقیق‌تر این دیدگاه

چنین باید گفت که شیطان از راه وسوسه نمی‌تواند اهل عصمت را از مسیر حق گمراه سازد یا به گناه و خطا در امور دینی وادارد یا بر عقل و دل آنان تسلط یابد؛ ولی به دو شکل می‌تواند به معصومین آسیب رساند: یکی با وسوسه برای این‌که خود آنان اقدامی در راستای به زحمت افتادن خود انجام دهند (مانند داستان آدم یا یوشع)، و دیگر، با تسلط بر بدن و اموال آنان — به اذن خدا — برای آسیب زدن به ایشان (مانند داستان ایوب).

آیه:

اَزْكَصُ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ (ص / ۴۲)

ترجمه: [به او گفتیم:] با پایت به زمین بکوب، این آبی است برای شستشو، آبی سرد و آشامیدنی

هم اشاره‌ای به ابتلاء ایوب در قالب بیماری جسمانی دارد؛ ابتلائی که گویا به سربلندی ایوب در آزمون می‌انجامد و ایوب در پایان دورهٔ بلاء با شست‌وشوی تن در این چشمهٔ آب زلال از تمام دردها و رنج‌ها رهایی می‌یابد. آیه:

وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَ ذِكْرًا لِأُولَى الْأَلْبَابِ (ص / ۴۳)

ترجمه: و خانواده‌اش را [که در حادثه‌ها از دستش رفته بودند] و مانندشان را هم‌راه با آنان به او بخشیدیم تا رحمتی از سوی ما و تذکری برای خردمندان باشد

نیز نشان می‌دهد که ایوب در صحنهٔ ابتلاء، خانواده و اهل خود را از دست داده بود و اکنون آنان (بنگرید به تعبیر «أَهْلَهُ» در آیهٔ فوق) و مانندشان به او بازگردانده می‌شوند. بنابراین، روایاتی که بر ابتلاء ایوب در جسم و مال و خانواده‌اش دلالت دارند به کلیت خود صحیح است.

با این‌همه، هیچ دلیلی وجود ندارد که مفهوم «مَسْنَى الشَّيْطَانِ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» را در تفسیر اول یعنی رنج و آزار شیطان نسبت به ایوب از ناحیهٔ وسوسه‌های مختلف او منحصر کنیم. این عبارت مفهوم عامی دارد که آسیب زدن به بدن و دیگر امور متعلق به ایوب، وسوسه کردن او برای تضعیف روحیه و آزار روحی - روانی، و تحریک کردن مردم برای بدبینی به ایوب و اخراج و شماتت او را شامل می‌گردد (بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۸ / ۷۴۵).

از سوی دیگر، مطالب غریبی که در برخی روایت‌ها دربارهٔ جزئیات مس شیطان و تسلط او بر بدن ایوب ذکر شده است هم باورناپذیر می‌نماید؛ از جمله آن روایتی که بیان می‌دارد:

... قال قد سَلَطْتُكَ عَلَى جَسَدِهِ وَلَمْ أُسَلِّطْكَ عَلَى قَلْبِهِ فَنَزَلَ فَنَفَخَ تَحْتَ قَدَمِهِ نَفْحَةً

قُرْحًا مَا بَيْنَ قَدَمَيْهِ إِلَى قَرْنِهِ فَصَارَ قَرْحَةً وَاحِدَةً (سیوطی، الدر المنثور، ۳۱۵/۵).

ترجمه: [خداوند به شیطان] فرمود: تو را بر بدن او مسلط کردم ولی بر قلبش نه.

شیطان نیز فرود آمد و از پایین پای ایوب یک بار دمید. در پی آن ایوب از سر تا پا

مجروح و خون‌آلود شد و تمام بدنش هم‌چون یک جراحت شد.

این نکته نیز روشن است که ستایش از صبر ایوب، با شکوه و شکایت او منافاتی ندارد

(زمخشری، الکشاف، ۹۸/۴؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۹۹/۲۶). قرآن کریم خود

شکوه‌های ایوب (ع) را یاد کرده است:

وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (انبیاء / ۸۳).

ترجمه: و ایوب را [یاد کن] هنگامی که پروردگارش را ندا داد که: مرا آسیب و

سختی رسیده و تو مهربان‌ترین مهربانانی.

وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (ص / ۴۱)

ترجمه: و بنده ما ایوب را یاد کن، هنگامی که پروردگارش را ندا داد که شیطان [به

سبب رنج و شکنجه‌ای که دچارش هستم] مرا سرزنش و شماتت می‌کند [تا از

رحمت تو دلسردم کند].

در مقام توضیح این معنا باید افزود آنچه نکوهیده و مخالف مقام صابران است شکایت از

مشکلات یا شکوه بردن از خدا به مردم است؛ ولی شکایت بردن به خدا از نابسامانی‌ها و

مشکلات امری مطلوب و نشانه باور عمیق به توحید و قدرت و فریادرسی خداوند است. در

مورد یعقوب پیامبر (ع) نیز آمده است:

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ (یوسف / ۸۶).

گفت: شکوه اندوه شدید و غم و غصه‌ام را فقط به خدا می‌برم.

۳. ایوب و تنبیه همسرش

قرآن کریم پس از توضیح بهبودی ایوب (ع) و رفع بلاها از وی دستور برگرفتن دسته‌ای از

چوب‌های نازک و زدن همسرش با آنها را بیان کرده است؛ باشد که قَسَم خود را نشکند:

وَ خُذْ بِلِيطِكَ ضِغْتًا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (ص / ۴۴).

ترجمه: [به او گفتیم:] با دست بسته‌ای ترکه خشک بگیر و با آن بزن، و سوگندت را مشکن. بی‌تردید ما او را شکویا یافتیم. چه نیکو بنده‌ای. یقیناً بسیار رجوع کننده به سوی ما بود. این عبارت سربسته، پرسش‌های متعددی را پیرامون جزئیات این مجازات مطرح کرده، و برخی از آراء تفسیری متأثر از روایات نیز پرسش‌ها و اشکالاتی را پدید آورده است.

۱-۳) جرم همسر ایوب در روایات تفسیری

در قرآن اشاره نمی‌شود ایوب در چه موردی سوگند یاد کرده بود. صرفاً از عبارت «لَا تَحْنُتْ» که از ریشه «حَنْثٌ» به معنای شکستن قسم است چنین برمی‌آید که او پیش‌تر سوگندی یاد کرده بوده، و از عبارت «حُذِّبِیْکَ ضِغْثًا فَاصْرِبْ بِهٖ» هم استفاده می‌شود که مُتَعَلِّقِ سوگند او زدن کسی یا چیزی بوده است و می‌بایست اکنون دسته‌ای از چوب‌های نازک یا ساقه‌های گندم و جو یا رشته‌های خوشه خرما یا دسته‌ای گل و گیاه یا خلاصه هرچه وصف «ضِغْثٌ» بر آن صادق باشد را بگیرد و با آن بزند تا سوگندش نشکند. این، تمام چیزی است که می‌توان از قرآن درباره رویداد دریافت.

با این حال، در برخی روایات تفسیری چنین آمده است که ایوب سوگند یاد کرده بود همسرش را تنبیه کند و چند ضربه با چوب و مانند آن به او بزند؛ ولی پس از بهبودی، او را بخشید و برای این که سوگندش را نقض نکند دستور رسید با دسته‌ای از شاخه‌های نازک تنها یک بار بر بدن او بزند (بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۹۸ / ۴؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۸ / ۷۴۶؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۹۹ / ۲۶).

روایات تفسیری درباره این که همسر ایوب مرتکب چه اشتباهی شده بود متعدد و متشتت است. از ابن عباس نقل شده است که شیطان بر همسرش ظاهر شد و گفت من شوهرت را معالجه می‌کنم؛ به این شرط که پس از بهبودی بگوید یگانه عامل بهبودی‌اش من بوده‌ام. همسرش نیز پذیرفت و این پیش‌نهاد را با ایوب در میان گذاشت. ایوب سخت برآشفته و سوگند یاد کرد که همسرش را با صد ضربه تنبیه کند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۸ / ۷۴۶؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۹۷ / ۲۶).

در روایتی دیگر آمده است:

همسر ایوب گیسوانی زیبا داشت که ایوب هنگام برخاستن آن‌ها را می‌گرفت. پیش از بهبودی ایوب روزی برای تهیه تکه‌ای نان مجبور شد گیسوانش را بچیند و

بفروشد. وقتی به همراه تکه‌نان پیش ایوب آمد و ایوب وضعیت او را دید، سوگند یاد کرد که وی را صد ضربه بزند. باین حال، پس از این‌که شرح ماجرا را از همسرش شنید و به اضطرار او پی برد اندوهگین شد. خداوند نیز دستور داد که دسته‌ای مشتمل بر صد تکه چوب بگیرد و همسرش را یک بار با آن بزند تا به سوگند خود عمل کرده باشد (حویزی، *نور الثقلین*، ۴/ ۶۵-۴۶۶؛ نیز، بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۹۸؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۲۶/ ۳۹۸).

در روایات دیگر نیز دلالتی مشابه ذکر شده است. مثلاً نقل کرده‌اند که همسر ایوب در پی کاری روان گشت. چون تأخیر کرد، سینه ایوب بیمار تنگ شد و قسم یاد کرد او را تنبیه کند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۸/ ۷۴۶). روایات دیگری نیز حکایت می‌کنند شیطان به همسر ایوب پیش‌نهاد کرد بر او سجده کند، یا ایوب برای رفع بیماری خود خمر بیاشامد؛ وقتی وی این پیش‌نهادها را با ایوب در میان گذاشت، ایوب قسم خود او را مجازات کند (بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۹۸؛ قرطبی، *التفسیر*، ۱۶/ ۲۱۲).

تأثیر این منقولات بر ذهنیت مفسران تا به حدی است که گاه برپایه آنها حکم فقهی هم استنباط کرده‌اند. برای نمونه، قرطبی، فقیه و مفسر بزرگ عامه مسلمانان، این آیه را دلیل بر جواز زدن همسر برای تأدیب می‌داند (همان، ۱۶/ ۲۱۳). پیش از او، جصاص نیز همین آیه را دلیل بر جواز تأدیب زن برای غیر نشوز انگاشته است:

این آیه دلالت بر این دارد که زوج حق دارد همسرش را برای ادب کردن بزند. اگر این نبود، قطعاً ایوب حق نداشت بر این کار سوگند یاد کند و همسرش را بزند و خداوند نیز پس از سوگند او، دستور زدن همسرش را نمی‌داد.... داستان ایوب دلیل بر این است که مرد می‌تواند همسرش را برای تأدیب بزند؛ بدون آن‌که وی ناشزه باشد (جصاص، *احکام القرآن*، ۱۵/ ۲۶۰؛ هم‌چنین، بنگرید به: کیه‌راسی، *احکام القرآن*، ۴/ ۳۶۱).

۳-۲) نقد روایات

چنان‌که مشهود است این روایت‌ها با هم‌دیگر تعارض دارند و دقیق نمی‌توان بر اساس آن‌ها دریافت همسر ایوب چرا مستوجب چنین مجازاتی شده بود. این روایات افزون بر تعارض محتوا، از ضعف سندی نیز رنج می‌برند. حتی اصل این‌که فرد مجازات شده همسر ایوب (ع)

باشد نیز تردیدبرانگیز به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه آن‌که قرآن کریم هیچ اشارتی به خطاکار بودن همسر او نکرده، و به‌عکس عبارت ستایش‌آمیز «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا» را به‌کار برده است.

این در حالی است که قرآن به‌صراحت از انحراف همسر نوح و همسر لوط (ع) و خطاهای برخی از همسران پیامبر اکرم (ص) سخن گفته است (بنگرید به: تحریم/ ۳، ۴، ۱۰). از خود همان روایات نیز وفاداری، صبر و تحمل تحسین‌برانگیز همسر ایوب استنباط می‌شود. بنابراین، چه‌گونه ممکن است پیامبر الهی، صرفاً به سبب سر زدن خطایی از این همسر رنج‌دیده و باوفا سوگند یاد کند که او را با چوب یا تازیانه تنبیه کند؟

این‌گونه تبیین ماجرا در مورد روایاتی که سوگند بر تنبیه را صرفاً به سوءظن و اشتباه ایوب نسبت می‌دهند ناپذیرفتنی‌تر می‌نماید. چه‌گونه ممکن است پیامبری به صریح احتمال و سوءظن دست به چنین اقدامی بزند؟ آیا از شخصیت پیامبری که خداوند او را با وصف صابر و «نِعْمَ الْعَبْدُ» ستوده است چنین برمی‌آید که قسم یاد کند همسرش را به سبب صرفاً تأخیری در بازگشت از انجام کار تنبیه بدنی نماید؟

از مفسران معاصر، محمد جواد مغنیه این نکته را یادآور شده است که این آیه نه اشاره‌ای به همسر ایوب (ع) دارد، نه به هیچ فرد نزدیک یا دور دیگر. باین‌حال، خود وی نیز در ادامه بحث از سخن مفسران، انتساب این ماجرا به همسر ایوب (ع) را بعید نمی‌داند؛ چراکه در آیه از «حِثٌّ» و «ضَرْبٌ» سخن رفته است و تردیدی نیست که حث فرع بر سوگند، و ضرب نیز نیازمند مضروب است. وی می‌افزاید: افزون‌براین، کسی نیز که در بستر بیماری افتاده است به اندک چیزی خُلُقش تنگ می‌شود؛ به‌ویژه زمانی که مشکلی با تقصیر خانواده‌اش حادث شود. بنابراین، بعید نیست که ایوب (ع) سوگندی برای تأدیب همسرش خورده باشد (مغنیه، *الکاشف*، ۳۸۲/۶).

مغنیه البته توضیح نداده است که از دو تعبیر حث و ضرب، چه‌گونه سوگند بر ضرب (همسر) استفاده می‌شود. هم‌چنین، توضیح نداده است چه‌گونه پیامبری که شخصیتش در قرآن به‌مثابه الگوی اخلاق نیکو و صبر و شکیبایی ترسیم شده است، به اندک چیزی خُلُقش چنان تنگ شود که قسم بخورد همسرش را صد تازیانه بزند. این برداشت‌ها درحقیقت نتیجه تأثیر روایات بر ذهنیت مفسر است؛ روایاتی که از نگاه درون‌دینی به دلیل مشکلات متعدد

سندی و دلالتی قابل استناد نیست. بیش تر به نظر می رسد که این تفسیر نیز با همان رویکرد غیرتزیه گرایانه نسبت به پیامبران سازگارتر است و با نگرش عموم شیعیان به مسئله فاصله دارد. در تفسیر البرهان که جامع روایات تفسیری شیعیان است، ۱۵ روایت ذیل آیات مورد بحث دیده می شود. از این میان، حکایت خطای همسر ایوب و سوگند برای تنبیه او تنها در سه روایت ذکر شده است: یکی روایت منقول از تفسیر قمی، که پیش از این گفته شد مشتمل بر مطالبی ناپذیرفتنی از نگاه کلام شیعی هم چون بیماری تنفرآمیز ایوب (ع) است و مفسران بزرگ شیعه هم آن را رد کرده اند؛ دوم، روایتی مفصل در کتاب *تحفة الاخوان* که اثر مؤلفی ناشناخته است و بیش از روایت قبلی مطالب غریب دارد و بیش تر به داستانی تخیلی شبیه است (بنگرید به: *تحفة الاخوان*، ۱۴۱ به بعد)؛ سوم روایت دیگری که بحرانی به نقل از همین منبع می آورد و منتسب به ابن عباس است؛ نه هیچ یک از امامان (برای مجموع روایت ها درباره داستان ایوب و مجازات همسرش، بنگرید به: بحرانی، البرهان، ۴/ ۶۶۰-۶۷۸).

بنابراین، می توان از نگاه یک مفسر شیعی گفت که روایت معتبری در این زمینه وجود ندارد. شهرت نقل و دست به دست شدن همین روایت ها در تفاسیر هم از نگاه غالب شیعیان به هیچ روی اعتباری به آن نمی بخشد.

۳-۳ حکمت تنبیه

نکته غریب دیگر آن است که مفسران تحت تأثیر خوانشی که برپایه روایات یاد شده از داستان قرآنی ایوب نبی (ع) حاصل کرده اند، احکامی مانند جواز ضرب همسر برای تأدیب را هم به قرآن منتسب داشته اند؛ احکامی که مشخص نمی شود چه گونه از این آیات قابل استنباط است. نهایت چیزی که بتوان از آیات یاد شده استنباط کرد همین است که ایوب (ع) خطایی از کسی دیده، او را مستحق مجازات شناخته، و سوگند یاد کرده است که حد یا تعزیری بر وی جاری کند. با این حال، هنگام اجراء این حد یا تعزیز، به هر دلیلی، مثلاً ضعف بدنی فرد مجرم یا استحقاق عفو او، از جانب خدا فرمان رسیده است که آیین مجازات را به شکل معمول آن اجراء نکند.

برخی از مفسران معاصر در توضیح حکمت این گونه اجراء حکم گفته اند:

هرچند زدن یک دسته ساقه گندم و مانند آن مصداق واقعی سوگند او نبوده است، ولی او برای حفظ احترام نام خدا و عدم اشاعه قانون شکنی این کار را انجام داد.

البته این تنها در موردی است که طرف مقابل مستحق عفو باشد و انسان می‌خواهد در عین عفو، ظاهر قانون را نیز حفظ کند؛ و گرنه، در مواردی که استحقاق عفو نباشد هرگز چنین کاری مجاز نیست (مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۹/۲۹۹-۳۰۰).

برخی دیگر نیز گفته‌اند:

چنین می‌نماید که ضابطه‌ای کلی در تعهداتی ناشی از اسبابی هم‌چون سوگند وجود دارد؛ و آن این‌که تا حد امکان بر رعایت و محافظت آن‌ها اهتمام گردد (صادقی تهرانی، الفرقان، ۲۵/۲۶۳).

براین‌پایه، حتی در جایی که به هر دلیل اجراء حد رجحان یا مطلوبیت و مشروعیت نداشته باشد، چنان‌که خواهد آمد، براساس مُفادّ آیات سوره تحریم باید کفاره پرداخت شود. حتی آنجا که مُتَعَلِّقِ سوگند عملی مرجوح و شکستن آن سوگند هم جائز باشد، باز می‌سزد برای احترام نهادن به سوگند و نام خداوند کفاره پرداخت. پس می‌توان گفت که تنبیه توصیه‌شده در آیات قرآن کریم به ایوب، تنبیهی نمادین بوده که با هدف حفظ حرمت نام خداوند اجراء شده است. با وجود آن‌که اغلب مفسران مسلمان معتقد بوده‌اند این حکم به ایوب (ع) اختصاص دارد و تعمیم آن به دیگران دلیل خاص می‌طلبد (بنگرید به: قرطبی، التفسیر، ۱۶/۲۱۳؛ قاسمی، محاسن التأویل، ۸/۲۶۵-۲۶۴)، در روایتی از امام صادق (ع) این آیه در بردارنده حکمی فقهی بازنموده شده است. برپایه این روایت:

از امام صادق (ع) درباره مردی سؤال شد که مرتکب زنا شده، ولی بیمار است؛ به گونه‌ای که اگر حد بر او جاری شود خوف مرگ او وجود دارد. امام (ع) در پاسخ، ماجرای مشابهی را که در عصر رسول خدا (ص) اتفاق افتاده بود نقل کردند که پیامبر (ص) دستور دادند پایه خوشه خرمایی مشتمل بر صد خوشه بیاورند و یک بار با آن به هر یک از دو مجرم که بیمار بودند بزنند و رهاشان کنند. آن‌گاه امام به آیه ۴۴ سوره ص استناد کردند (کلینی، الکافی، ۷/۲۴۳-۲۴۴؛ برای نقل روایت مورد استناد امام صادق (ع) در منابع عامه مسلمانان، بنگرید به: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۶/۳۹۹).

برخی فقیهان شیعه، هم‌چون مقداد سیوری، با استناد به روایت یادشده و اشاره به آیه

یادشده می‌گوید اگر کسی که بایستی حد بر او جاری شود بیمار باشد و ترس آن برود که با اجراء حکم بمیرد، حاکم شرع می‌تواند صبر نماید تا بهبود یابد؛ هم‌چنان‌که می‌تواند با دسته‌ای از چوب‌ها به تعداد ضربات حد لازم تازیانه‌ای بسازد و با کاربرد آن حد را جاری کند (مقداد سیوری، *کنز العرفان*، ۲/ ۳۴۵).

۳-۴) حیلۀ شرعی بودن تنبیه

یک مسئله تأمل‌برانگیز دیگر از نگاه متدینانه در این داستان همین است که آیا مبادرت به چنین تنبیهی استفاده از یک جور حیلۀ شرعی نیست؛ و آیا می‌توان در مواردی مشابه نیز با چنین شیوه‌هایی قانون شرع را دور زد؟ مفسرانی گفته‌اند این اقدام حیلۀ شرعی به مفهوم منفی آن، یعنی دور زدن حکم شرع به نفع خود، محسوب نمی‌شود؛ چرا که خدا خود بدان دستور داده است و معنا ندارد خداوند که طرف سوگند است برای خود حیلۀ کند (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۲۵/ ۲۶۳).

به نظر می‌رسد که باید میان دو تدبیر فقهی و حیلۀ شرعی منفی تفکیک نمود: اولی ناظر به یافتن راه‌کارهای شرعی برای برون‌رفت از مشکل و تسهیل اموری مشروع و مطلوب است؛ اما دومی ناظر به دور زدن قانون شرع از راه‌های صوری و تحفظ بر ظواهر قوانین شریعت با نادیده گرفتن روح و فلسفه آن. برای هردو مورد نیز می‌توان از *قرآن کریم* نمونه آورد؛ *قرآن* روزه ماه رمضان را واجب کرده، و در عین حال، این تکلیف را از دوش مسافر برداشته است (بنگرید به: بقره / ۱۸۳-۱۸۴). این‌گونه، فرد اجازه دارد که دشواری روزه در هوای گرم تابستان را با سفر کردن و شکستن روزه بر خود هموار سازد.

نمونه دیگر آن تجویز شکستن سوگندها در جایی است که عمل متعلق سوگند مرجوح باشد. در این صورت شکستن سوگند با پرداخت کفاره - برای حفظ حرمت قسم - جایز است (بنگرید به: مکارم، *تفسیر نمونه*، ۲۴/ ۲۷۴). از همین رو در *قرآن کریم* آمده است:

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (تحریم/ ۲).

ترجمه: به یقین خدا راه گشودن [و شکستن] سوگندهایتان را [در مواردی] برای شما مقرر کرده است، [و آن اینکه سوگندها را با کفاره دادن بشکنید تا از محدودیت و تنگنا درآید] و خدا سرپرست و یار شماست، و او دانا و حکیم است.

عبارت «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ» گویای راهی است که در *قرآن* برای رهایی از تنگنای

ناشی از سوگند در موارد خاص گشوده است. آیات مورد بحث در داستان ایوب هم از این قبیل اند. البته، در آن آیات سوگند بر اجرای مجازات با کفاره همراه نمی‌شود و تخفیف در اجرای حد به شکل دیگری اعمال می‌شود.

نمونه حیلۀ شرعی مذموم را در قالب داستان قرآنی اصحاب سَبْت می‌توان دید:

وَ سَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (اعراف / ۱۶۳).

ترجمه: از آنان سرگذشت شهری را که در ساحل دریا بود پرس، هنگامی که [اهلس] در [روز تعطیلی] شنبه [از حکم خدا] تجاوز می‌کردند به این صورت که روز [تعطیلی] شنبه ماهی‌هایشان [به اراده خدا از اعماق آب به سوی ساحل می‌آمدند و] به روی آب آشکار می‌شدند و غیر شنبه‌ها نمی‌آمدند [و آنان بر خلاف حکم خدا در تعطیلی شنبه به صید می‌پرداختند]. این گونه آنان را در برابر نافرمانی و فسقی که همواره داشتند، آزمایش می‌کردیم.

براساس برخی روایات، این آیه‌ها به جماعتی از بنی اسرائیل اشاره دارد که دست به حیلۀ به اصطلاح شرعی زدند. آن‌ها در کنار دریا حوضچه‌هایی ترتیب دادند و راه آن را به دریا گشودند: روزهای شنبه راه حوضچه‌ها را باز می‌کردند و ماهیان فراوان همراه آب وارد آن حوضچه‌ها می‌شدند؛ اما به هنگام غروب که ماهی‌ها می‌خواستند به دریا بازگردند، راه‌شان مسدود شده بود. این اسرائیلیان روز یک‌شنبه شروع به صید ماهی‌ها می‌کردند و گمان می‌بردند این‌گونه ممنوعیت صید روز شنبه را مراعات نموده‌اند (برای این روایت، بنگرید به: بحرانی، البرهان، ۲/ ۵۹۹).

تفصیل بحث از موارد جواز و حرمت حیل شرعی امری خارج از موضوع بحث کنونی است. با این حال، برپایه آن‌چه گفته شد می‌توان پذیرفت که راه‌کار ارائه شده برای ایوب چیزی از جنس آموزش حیل‌های شرعی مذموم نیست؛ بل که نمونه‌ای از تدبیر شرعی مقبول شارع برای برون‌رفت از تنگناها در موارد خاص، بدون کم‌اهمیت انگاشتن یا نادیده گرفتن قوانین و چارچوب‌های شریعت است.

نتیجه

بر پایه دستاوردهای این مطالعه می‌توان دریافت که اولاً، روایات رسیده درباره داستان ایوب نبی (ع) همگی در یک سطح از اعتبار نیستند و با هم‌دیگر تعارضاتی نیز دارند. مرور مضامین مندرج در این روایت‌ها می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که هم‌سو با رویکرد غیرتنزیه‌گرایانه پدید آورده شده‌اند و رفتارهایی به پیامبران الهی نسبت می‌دهند که سرزدن‌شان گاه از افراد بی‌مبالات جامعه نیز به‌دور است و نمی‌توان پذیرفت کسانی که الگوی اخلاقی دیگران بوده‌اند چنین کرده باشند.

این مطالعه نشان داد می‌توانیم از موضع فردی معتقد به مبانی کلامی شیعه اصل اولیه را در روایات موهن انبیاء نقد و رد آن‌ها بگذاریم یا دست‌کم در انتساب هر عملی به انبیاء الهی نگاه محتاطانه را وانهمیم. از این منظر، تنها روایاتی شایسته اعتماد خواهند بود که محتوای‌شان با نص یا ظاهر آیات قرآن موافق باشد و تصویری از شخصیت انبیاء بازنماید که با شخصیت اخلاقی ایشان سازگار باشد.

براین پایه می‌توان گفت منقولاتی که جزئیاتی از تسلط شیطان بر بدن ایوب را گزارش کرده، و بیماری‌های تنفرآمیز را به او نسبت داده، گذشته از آن‌که در تعارض با روایات دیگر اند، تصویری ناپذیرفتنی و متعارض با اعتقادات شیعی از شخصیت ایوب (ع) می‌نمایانند. آنچه از تعبیر قرآنی «مس شیطان» درباره ایوب می‌توان دریافت همین است که شیطان آسیبی در حد بیماری متعارف به بدن او رسانده، و به وسوسه کردن او برای تضعیف روحیه و آزار روحی - روانی، و تحریک مردم برای شماتت او پرداخته است.

درباره مجازاتی که ایوب (ع) به انجام رساند نیز چنان‌که دیدیم نمی‌توان به روایاتی اعتماد کرد که می‌گویند وی چنین رفتاری را در حق همسر خود روا داشته است. سوگند خوردن ایوب و دیگر جزئیاتی که در روایات مختلف ذکر شده نیز تعارضات متعددی با هم‌دیگر دارند و با شخصیت اخلاقی یک پیامبر (ص) هم ناسازگار اند. این رو، استنباط احکام فقهی مانند جواز ضرب زن غیرناشزه برای تأدیب، و انتساب این استنباط فقهی به قرآن با مبانی اعتقادی تشیع ناسازگار است. از این آیات می‌توان حکم عامّ لزوم تدبیر فقهی برای حل معضلات در شرایط خاص را دریافت که البته با حیلۀ شرعی منفی متفاوت است.

منابع

- ۱- قرآن کریم: اصل عربی؛ نیز ترجمه حسین انصاریان، تهران، رهروان حسینی، ۱۳۹۱ش.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- ۳- _____ *علل الشرایع*، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۶ق.
- ۴- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مشکل القرآن*، قاهره، دارالتراث، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
- ۵- ابوشهبه، محمد بن محمد، *الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر*، قاهره، مكتبة السنه، ۱۴۰۸ق.
- ۶- ایروانی، جواد، «نقد اسرائیلیات از دیدگاه آیه الله معرفت»، *مجله تخصصی الهیات و حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، سال هفتم، شماره ۲۶، زمستان ۸۶.
- ۷- بحرانی، هاشم، *البرهان*، تهران، انتشارات بعثه مقام معظم رهبری، ۱۴۱۵ق.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- ۹- *تحفة الاخوان فی تفسیر آیات من القرآن*، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۸۲۲، شماره ثبت ۳۱۵۲۷.
- ۱۰- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۱- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۱۲- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، اعلامی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۳- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- رشید رضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۱۵- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قم، منشورات البلاغه.
- ۱۶- سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۶۵ق.
- ۱۷- شاکر، محمدکاظم و سلیم، اکرم، «تحلیلی تطبیقی از رنج ایوب بر اساس قرآن کریم و کتاب مقدس»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۴۱، تابستان ۱۳۹۹ش.
- ۱۸- شیخ مفید، محمد بن محمد، *علم سهو النبی (ص)*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

- ۱۹- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- ۲۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۷ق.
- ۲۱- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر خراسان، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ۲۴- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۴ش.
- ۲۵- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۶- قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۲۷- قرطبی، محمد بن احمد، *التفسیر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۲۸- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۲۹- کشی، محمد بن عمر، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجائی، قم، آل البيت، ۱۴۰۴ق.
- ۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۷ش.
- ۳۱- کیهراسی، علی بن محمد، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
- ۳۲- معارف، مجید و دیگران، «بررسی تطبیقی داستان حضرت ایوب در قرآن کریم و عهد قدیم و استنتاج آموزه‌های تربیتی آن»، *بصیرت و تربیت اسلامی*، سال هفتم، شماره ۵۵، زمستان ۱۳۹۹ش.
- ۳۳- معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.
- ۳۴- معرفت، محمدهادی، *صیانة القرآن من التحریف*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ق.
- ۳۵- مغنیه، محمدجواد، *الکاشف*، تهران، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ۳۶- مقداد سیوری، *کنز العرفان*، قم، مرتضوی، ۱۳۷۳ش.
- ۳۷- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۳ش.
- ۳۸- نجمی، محمدصادق، *سیری در صحیحین*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۵ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*: Arabic text, and also the persian translation by Ḥuseyn Anṣāriyān, Tehran, Rahrovān-e Ḥoseynī, 1391 AH.
2. Abū *Shuhba*, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Isrā'iliyaāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr*, Cairo, Maktabat al-Sunna, 1408 AH.
3. Baḥrānī, Ḥāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān*, Tehrān, Al-Ba'tha establishment, 1415 AH.
4. Bukhārī, Mūḥammad b. Ismā'īl, *Al-Saḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1403 AH.
5. Dhahabī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
6. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
7. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Esmā'iliyān, 1415 AH.
8. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *al-Khiṣāl*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Jama'at al-Mudarrisīn, 1403 AH.
9. _____ *Ma'ānī al-Akbbār*, Qom, Jama'at al-Mudarrisīn, 1403 AH.
10. Ibn Qutayba, 'Abdullāh b. Muslim, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'an*, Cairo, Dār al-Turāth, 1973.
11. Iravānī, Javād, "The Review of Israelites from View Point of Ayatullāh Ma'rifat", *Professional Journal of Theology and Law of Razavi University of Islamic Sciences*, year 7, NO. 26, winter 1386 AH.
12. Jaṣṣās, Aḥmad b. 'Alī, *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut, Dārul-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
13. Kashshī, Muḥammad b. 'Umar, *Ma'rifa al-Ridjāl*, ed. M. M. Rajā'ī, Qom, Āl al-Bayt Publication, no date.
14. Khālīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrrā'ī, Beirut, al-'A'lamī, 1408 AH.
15. Kīāharāsī, 'Alī b. Muḥammad, *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1405 AH.
16. Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Kāfī*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī,

- Qom, Dār al-Kutub al-Islāmīa, 1367 SAH.
17. Ma'āref, Majīd, Zarnūshī Farāhānī, Ḥasan, Zarnūshi Farāhānī, 'Alī Rezā, "A Comparative Study of the Story of Prophet Ayyoub in the Holy Quran and the Old Testament and the Inference of its Educational Teachings", Insight and Islamic Education, year 7, No. 55, Winter 1399 SAH.
 18. Makārīm Shirāzi, Nāsīr, *Tafsīr Nimūni*, 16th ed., Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīe, 1373 SAH.
 19. Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī, *al-Tafsīr wa al-Muffasirūn*, Mashhad, Raḍawī Islamic Sciences University, 1418 AH.
 20. Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī, *Ṣiānat al-Qurān min al-Taḥrīf*, 2nd ed., Qom, al-Nashr al-Islāmī Foundation, 1418 AH.
 21. Miqdād Sīwarī, *Kanz al-'Irfān*, Qom, Mortaḍawī publication, 1373 SAH.
 22. Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *Adam Sabw al-Nabīy*, Beirut, Dār al-Mufīd, 1414 AH.
 23. Mughnīyah, Muḥammad awād, *al-Tafsīr al-Kāshif*, Tehrān, Dār al-Kitāb al-Islāmīya, 1424 AH.
 24. Namī, Muḥammad Ṣādiq, *Sūri dar Ṣaḥīḥīn*, Qom, Islamic Publication, 1385 SAH.
 25. Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Ta'wil*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīa, 1418 AH.
 26. Qumī, Ālī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qumī*, 3rd ed., Qom, Dār al-Kitāb, 1404 SAH.
 27. Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Djāmi' li Aḥkām al-Qurān*, Beirut, al-Tārīkh al-'Arabī foundation, 1405 AH.
 28. Rashīd Rīḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1414 AH.
 29. Ṣādiqī Ṭahrānī, Muḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture Publication, 1365 SAH.
 30. Sayyid Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā'*, Qom, Maktabat Baṣīratī, no date.
 31. Shākir, Muḥammad Kāzīm and Salīm, Akram, "A Comprative Analysis on Job's Suffering in the *Qur'an* and the Bible", *Quranic*

- Knowledge Research*, No. 41, Summer 1399 SAH.
32. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, “*Al-Durr al-Manṭḥūr*”, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1365 LAH.
 33. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1415 AH.
 34. Ṭabarsī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Iḥtijāj*, ed. Muḥammad Bāqir Khirsān, Najaf, Dār al-Nu‘mān, 1386 LAH.
 35. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Madjma‘ al-Bayān*, Tehran, Nāser Khosrow, 1372 SAH.
 36. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Beirut, ‘A‘lamī, 1417 AH.
 37. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tabḏīb al-Aḥkām*, Tehrān, Islāmīyya, 1364 SAH.
 38. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kasbshāf*, Qom, Manshūrāt al-Balāqa.

Imām Jawād'd Exegetical Narration on thieve's Punishment and Its Implication on Interpreting *Qur'ān* by *Qur'ān*



Moḥammad As'adi

Associate professor in Quranic Studies,
Research Institute of Hawzah and University
Qom, Iran (masadi@rihu.ac.ir).

Abstract

In *Tafsir al-Mizan*, Mohammad Hossein Ṭabāṭaba'ī, a contemporary interpreter of the *Quran*, presents a method to understand the *Qur'an*, usually known as "Interpreting the Qur'an by the Qur'an". Many other contemporary religious scholars also argue in favor of this method. One of their reasons to support this method is a narration related to Imam Javad (AS) about the permissible limit of cutting off a thief's hand; the problem raised in verse 38 of Surah al-Mā'idah. As stated in that narration, Imam Javād interprets that Limit based on the verse 18 of Surah al-Jin saying that that mosques belong to God and he concludes that the thief's hand should be cut from the place where she can prostrate in his or her prayer. Contrary to these views, In the 27th issue of the *Qur'anic Teachings* magazine (spring and summer 2017), an article entitled "Examination of the Interpretation of the Verse on the Limit of the Thief to the verse *An al-Masājid lillāh*" was published, and in it, criticisms are made on the reasoning of this narration. According to the authors of that article, the mentioned narrative does not include encouragement to use the *Quran* to interpret the *Quran*; Rather, it includes the expression of the divine decree based on the Imam's knowledge, and the mention of justifications based on the *Qur'an* itself for making the oppositions silent. In the present article, we argue against the opinion of the authors of the mentioned article, and we defend that -- from the position of a Shia commentator -- the narration of Imam Javad (AS) is a defensible support for the method of interpreting the Qur'an by the Qur'an, and as a confirmation of the Shia Imams (AS) on this method of interpretation.

Key words: interpretation of the Qur'an by Qur'an, Interpretive Narrations, Cut off the thief's hand, Quran: al-Jin/ 18.

Original Research

Received: 22/ 9/ 2020, accepted: 9/ 6/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 61-88.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>
DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



روایت تفسیری امام جواد (ع) درباره حد سرقت و دلالت آن بر روش تفسیر قرآن با قرآن

محمد اسعدی

دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
قم، ایران (masadi@rihu.ac.ir).

چکیده

محمدحسین طباطبایی در تفسیر *المیزان* شیوه‌ای برای فهم قرآن بازمی‌نماید که معمولاً با نام «روش تفسیر قرآن با قرآن» شناخته می‌شود. افزون بر وی، شخصیت‌های متعدد دیگری نیز در دوران معاصر به نفع این روش استدلال می‌کنند و از جمله، روایتی از امام جواد (ع) درباره میزان مجاز قطع دست سارق را — که در آن آیه ۳۸ سوره مانده درباره حد سارق بر پایه آیه ۱۸ سوره جن تفسیر می‌شود — نشانه تأیید اهل بیت (ع) بر تفسیر قرآن با قرآن می‌دانند. در شماره ۲۷ مجله *آموزه‌های قرآنی* (بهار و تابستان ۱۳۹۷ش) مقاله‌ای با عنوان «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت به آیه *أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ*» منتشر، و در آن نقدهایی بر استدلال به این روایت وارد می‌شود. از نظر مؤلفان آن مقاله روایت یادشده در بردارنده تشویقی به کاربرد قرآن برای تفسیر قرآن نیست؛ بل که بیان حکم الهی بر پایه علم امام، و ذکر توجیهاتی با استناد به خود قرآن برای اسکات خصم را دربر می‌گیرد. در مقاله حاضر بنا ست مخالف نظر مؤلفان مقاله یادشده استدلال، و از این دفاع کنیم که می‌توان — از موضع یک مفسر شیعی — روایت امام جواد (ع) را پشتوانه قابل دفاعی برای روش تفسیر قرآن با قرآن، و هم‌چون تأییدی از امامان شیعه (ع) بر این شیوه تفسیری دانست.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن با قرآن، روایت تفسیری، حد سرقت، آیه ۱۸ سوره جن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۱ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۹ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ش، صفحه ۶۱ تا ۸۸.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

از نگاه مفسران قرآن کریم، تفسیر قرآن با قرآن^۱، فراتر از روشی برای فهم قرآن کریم، یکی از مراحل اساسی تفسیر قرآن، و مقدم بر تفسیر با سنت و احیاناً عقل و دیگر منابع است (درباره این روش و پیشینه کاربرد آن، بنگرید به: زرکشی، البرهان، ۱۸۳/۲-۱۹۹: نیز بنگرید به: هدی جاسم، المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم، ۶۵). از همین رو، مفسری نمی‌توان یافت که ضرورت توجه به آیات قرآنی برای فهم آیه‌ای را انکار کند.

باین‌حال، همان‌قدر که روش تفسیر قرآن با قرآن رواج گسترده داشته، در معرض خوانش‌های گوناگون هم قرار گرفته، و به طبع هریک از آن خوانش‌ها نیز با نقدهای مختلفی روبه‌رو شده است. برای نمونه، یکی از خوانش‌ها از روش تفسیر قرآن با قرآن در سده‌های اخیر همان است که پیروان رویکرد قرآن‌بسنده‌گی بازمی‌نمایانند. از نگاه ایشان منابع غیرقرآنی، و از جمله روایات، هیچ نقش و سهمی در گشودن افق‌های معنایی آیات ندارند. عملاً پیروان این رویکرد به معنای ظاهری آیات قرآن اکتفا می‌کنند (اسعدی، جریان‌شناسی تفسیر قرآن‌گرا، ۳۶-۴۲).

یکی از مشهورترین خوانش‌ها از روش تفسیر قرآن با قرآن همان است که محمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان به تفصیل عرضه می‌دارد. وی مبانی روش خود را در مقدمه همان اثر (۱/ ۴-۱۵) بیان می‌کند و کتاب قرآن در اسلام را نیز در واقع برای توضیح بیش‌تر همین معنا می‌نویسد. از جمله مستندات طباطبایی برای تبیین ضرورت این شیوه تفسیر روایاتی از خود اهل بیت (ع) است (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱/ ۱۲).

برخی از دیگر معاصران که روش او را پذیرا شده، و در توسعه استدلالات او کوشیده‌اند روایتی از امام جواد (ع) را نمونه‌ای از تشویق اهل بیت (ع) به تفسیر قرآن با قرآن بازنموده‌اند (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۶۹). این روایت به نقل از امام جواد (ع) در پاسخ به

۱. در سراسر این مقاله کلمه «قرآن» در اصطلاح «تفسیر قرآن با قرآن» بولد و ایتالیک نمی‌شود؛ زیرا قرآن در این تعبیر بر کلیت کتاب دینی مسلمانان دلالت نمی‌کند و به هر عبارتی نیز که برگرفته از آن باشد و هم‌چون دلیلی شرعی به کار رود اطلاقی‌شدنی است. لازم به ذکر است که معاصران برای اشاره به همین معنا از تعبیر «تفسیر قرآن به قرآن» استفاده کرده‌اند که مرجوح، و گرته‌برداری از عربی است - ویراستار.

پرشش معتصم عباسی درباره محل قطع دست سارق رسیده است و اجمال آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مانده/ ۳۸) درباره میزان مجاز قطع دست سارق را رفع می‌کند. برپایه این روایت، امام جواد (ع) با استناد به آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (جن/ ۱۸) می‌فرمایند برای اجراء حد سرقت باید صرفاً انگشتان دست بریده شود:

... وَقَالَ اللَّهُ وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ يَعْنِي بِهِ هَذِهِ الْأَعْضَاءُ السَّبْعَةَ الَّتِي يَسْجُدُ عَلَيْهَا فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَ مَا كَانَ لِلَّهِ فَلَا يَقْطَعُ...

ترجمه: و خدا فرمود و مساجد از آن خداست یعنی این اعضای هفتگانه که بر آن سجده می‌کند، پس با خدا کسی را نخوانید و آنچه برای خداست نباید قطع شود (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۳۲۰).

طرح مسئله

از آن سو، برخی دیگر از معاصران هم کوشیده‌اند روایت یادشده را فاقد قوت لازم برای استدلال به نفع روش تفسیری قرآن با قرآن معرفی کنند. از آن جمله باید به مؤلفان مقاله «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت به آیه أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ به عنوان یکی از مستندات روایی روش تفسیری قرآن با قرآن» اشاره کرد (برای مشخصات این مقاله، بنگرید به: منابع پایانی، عبادی). نکته کلیدی بحث مؤلفان این مقاله تأکید بر این معناست که تفسیر قرآن با قرآن زمانی نتیجه مطلوب خواهد داد که ارتباط لفظی و محتوایی میان آیه موضوع بحث با آیاتی که قرار است معنای آن را توضیح دهند برقرار باشد (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۱).

ایشان بر همین اساس ادعا می‌کنند فقدان روش علمی و دلیل قطعی برای کشف این ارتباط از مشکلاتی است که در مقام کاربرد روش تفسیر قرآن با قرآن روی می‌دهد و اختلافات تفسیری و فقهی — از جمله در ذیل دو آیه مرتبط با بحث از حد سرقت — گواه این سرگردانی روشی است (همان‌جا). نیز، به سخن محمدهادی معرفت استناد می‌کنند که در توضیح معنای روایت یادشده می‌گوید امام جواد (ع) آیه‌ای را به معنای پنهان و غیرظاهر آیه دیگر پیوند زده‌اند و اگر امام به این ارتباط اشاره نمی‌کردند، هیچ‌کس این ارتباط تفسیری را جز در حد احتمال و غیرقابل اطمینان نمی‌فهمید (بنگرید به: معرفت، بطن و تأویل قرآن، ۲۴۱). ایشان در ادامه نیز بیان می‌دارند که این نحوه ارتباط را تنها امام می‌تواند بیان کند و دست‌اندازی دیگران به چنین

فهمی از آیات با خطر تفسیر به رأی و «صَرَبُ الْقُرْآنِ بَعْضُهُ عَلَيَّ بَعْضٌ» که در روایتی مصداق کفر شناسانده شده (ابن بابویه، *ثواب الاعمال*، ۲۸۰)، روبه‌رو ست (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۱-۱۸۲).

شبهه همین استدلال‌ها را می‌توان در آثار برخی دیگر از معاصران هم بازدید (ازجمله، بنگرید به: صفوی، *بازخوانی مبانی تفسیر قرآن*، ۳۷۶-۳۷۷). چنین استدلالی که در واقع بر نگاهی انتقادی به نظریه طباطبایی و پشتوانه روایی آن بنا شده، از جهات مختلفی قابل نقد است؛ مثلاً، از این حیث که تصویر غیردقیقی از نظریه تفسیر قرآن با قرآن بازمی‌نماید. در مطالعه کنونی بنا ست با صرف نظر از محورهای فرعی بحث مؤلفان آن مقاله، صرفاً به نقد مهم‌ترین استدلال‌ات ایشان پردازیم. بدین منظور، نخست خواهیم کوشید قرائت طباطبایی از تفسیر قرآن با قرآن را بازخوانی کنیم. آن‌گاه در ادامه خواهیم کوشید از یک سو خوانش منتقدان از روایت امام جواد (ع) را نقد، و از دیگر سو با التزام به روش طباطبایی خوانشی دیگر از آن بازنماییم. هدف آن است که نشان دهیم روایت فوق متضمن تشویق به تفسیر قرآن با قرآن است.

۱. نسبت روش طباطبایی با تفسیر قرآن با قرآن

اساسی‌ترین امری که به نظر می‌رسد غفلت از آن موجب بروز اشکالاتی شده، ارائه نکردن تحلیل و تعریفی دقیق از روش تفسیر قرآن با قرآن در قرائت طباطبایی است. روش تفسیری قرآن با قرآن طباطبایی برخلاف برخی از تلقی‌های رایج، هم با روش تفسیری قرآن با قرآن در ادبیات دیگر مفسران تفاوت ماهوی دارد، هم با روش قرآن‌بسندگی که خاصه در سده‌های اخیر رواج یافته است.

۱-۱) خوانش طباطبایی از تفسیر قرآن با قرآن

طباطبایی تأکید دارد که روش تفسیر قرآن با قرآن را هم‌چون تنها روش معتبر معرفی کند و قرآن را یگانه منبع تفسیر خود بداند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱، ۳/۷۶-۸۷). در عین حال، وی از نگرش‌های پیروان رویکرد قرآن‌بسندگی پرهیز دارد. این‌که وی در بخشی از دوران حضورش در تبریز و در فاصله سال‌های ۱۳۶۵-۱۳۶۹ق/ ۱۳۲۵-۱۳۲۹ش به تدوین تفسیر *البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن* (چاپ‌شده به کوشش اصغر ارادتی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۷ق) می‌پردازد، نشان می‌دهد نگاه وی حتی پیش از تألیف *المیزان* هم

فاصله جدی با گرایندگان به قرآن‌بسنده‌گی داشته است (برای کاربرد روایت‌های تفسیری در این اثر، بنگرید به: محقق، «تفسیری ناشناخته از علامه طباطبایی»، ۱۱۴-۱۱۸). در *المیزان* نیز، به‌رغم ادبیات قرآن‌گرایانه و تأکید بر استقلال *قرآن*، دیگر منابع و ابزارهای اجتهادی معرفت دینی قرآنی - از جمله حدیث - نقشی مهم دارد.

دوگانگی ظاهری در سخن و عمل طباطبایی تحلیل دقیق مدعای قرآن‌گرایانه او را اقتضا می‌کند. در میان تحلیل‌های مطرح‌شده از روش وی (برای نمونه، بنگرید به: آریان، «مفهوم‌شناسی...»)، سراسر مقاله؛ نیز: روشن‌ضمیر، *جریان‌شناسی قرآن‌بسنده‌گی*، ۱۶۵-۱۷۸)، به‌نظر می‌رسد سازگارتر و قابل‌دفاع‌تر آن است که بگوییم طباطبایی به قرآن‌محوری گرایش دارد و تأکید ویژه‌اش بر محوریت *قرآن* و معرفت قرآنی در کلیت اندیشه دینی، و از جمله در فهم آموزه‌های قرآنی است (اسعدی، *جریان‌شناسی تفسیر قرآن‌گرا*، ۳۹-۴۰).

طباطبایی گرچه معتقد است با فهم سطوحی ظاهری از دلالت‌های قرآنی می‌توان - حتی بدون تکیه بر ادله دیگری هم‌چون روایات تفسیری - به سطحی از درک صحیح آیات رسید، دیگر منابع و ابزارهای تفسیری را نیز در حاشیه دلالت‌های قرآنی و در خدمت فهم *قرآن* به کار می‌گیرد و در توسعه و تعمیق فهم مفسر از *قرآن* مفید می‌داند و معتبر می‌شمارد. نظریه تفسیر قرآن با قرآن طبق خوانش طباطبایی به معنای بی‌نیازی مطلق فهم *قرآن* از روایات نیست. طباطبایی خود بر این نیاز تأکید دارد. وی در این باره می‌نویسد وظیفه مفسر آن است که در احادیثی که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت (ع) در تفسیر *قرآن* رسیده‌اند غور کند؛ نخست با روش ایشان آشنا شود و سپس طبق همان روشی که از کتاب و سنت استفاده می‌شود به تفسیر بپردازد (طباطبایی، *قرآن در اسلام*، ۶۳-۶۴).

از نگاه طباطبایی روایات از دو جهت برای مفسر اهمیت دارد: یکی، فراگیری روش تفسیر *قرآن*، که در واقع پیشوایان معصوم (ع) نه‌تنها آموزگاران برای توضیح آیات بل که معلمان روش تفسیر معرفی می‌شوند؛ دیگری، شرح و بسط مفاهیم *قرآن* در روایات، که طیف وسیعی از مفاهیم ظاهری و باطنی و تفاسیل سربسته و ناگفته *قرآن* را دربر می‌گیرد (برای تصریح طباطبایی به این معنا، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۶۰، ۳/ ۸۴، ۸۷).

۲-۱) محوریت و اصالت *قرآن*، نه خودبسنده‌گی آن

به نظر می‌رسد آن‌چه سبب شده است که طباطبایی روش تفسیری خود را روشی قرآن‌بسنده

بداند ضرورتی است که برای محوریت و اصالت استظهارات مستقل قرآنی نسبت به تفاسیر روایی قائل است؛ نه این که بخواهد اعتبار هر منبعی جز خود قرآن را برای تفسیر قرآن انکار کند. به باور او روایات حاوی نکات تفسیری باید پس از آن که موافقت آن‌ها با ظاهر قرآن احراز شد و حاوی دلالت جدیدی نسبت به ظاهر قرآنی بودند، در جای خود با معیارهای دیگر قابل بررسی اند؛ و البته در هر حال، نباید مفاد آن‌ها به صورتی تکلف‌آمیز بر آیات قرآن تحمیل شود.

طباطبایی بر همین اساس مباحث روایی را پس از مطالعه آیات قرآنی مطرح می‌کند و احیاناً روایاتی را به دلیل ناهمخوانی با ظاهر قرآن ضعیف می‌انگارد، یا با تحلیلی لغوی دلالت آن‌ها را از حوزه تفسیر ظاهری خارج می‌شمارد و از جنس تفسیر باطنی یا تأویلی مرتبط به آن می‌داند (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۴۱-۴۲، ۳/ ۷۲-۷۴، ۲۰/ ۴۸). در عین حال، از نگاه طباطبایی همان مرحله بهره‌جویی از آیات برای فهم قرآن نیز متکی و مسبوق به ممارست عالمانه و طولانی در میراث روایی معصومین (ع) و کشف نکته‌بینی‌های روش‌آموزانه و راهنمایی‌های عملی ایشان است (برای تصریح وی به این معنا، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۸۷؛ همو، *قرآن در اسلام*، ۶۳-۶۴).

براین پایه، به نظر می‌رسد نگاه و تحلیل عبادی و همکارانش اگر در نقد روش قرآن‌بسندگی یا قرآن‌گرایی افراطی و استناد این روش به روایات کارآمد باشد، در نقد روش طباطبایی و مدعای قرآن‌گرایانه او ناکارآمد است؛ زیرا برپایه نظریه طباطبایی، قرآن خود گرچه از ظهوری قابل استناد برخوردار است، از آن‌جا که نقشی محوری دارد و حاکم بر دیگر منابع تفسیری است، باید به دیگر منابع در قیاس با آن جایگاهی حاشیه‌ای داد و آن‌ها را با قرآن سنجید.

وانگهی، از نگاه طباطبایی، دامنه فهم و شناخت مفسران از آیات و توان‌شان برای کشف ارتباط مفاهیم مرتبط به تفسیر هر آیه‌ای محدود است؛ پس منابع و ابزارهای بیرونی، به‌ویژه روایات تفسیری، می‌توانند برای کشف این ارتباط سود رسانند. نکته این‌جا است که ممکن است در مواردی به‌ویژه در سطوح و لایه‌های غیرظاهری و پنهان مفاهیم آیات، فهم مفسر به این ارتباط نرسد و التفاتی به آن حاصل نشود. روایات تفسیری می‌توانند باعث چنین التفاتی شوند و ارتباطی را به یاد مفسر بیاورند. به تعبیری دیگر، مراجعه به روایات عملی صرفاً تبعیدی نیست که تنها به اقتضای ایمان مفسر صورت گیرد؛ اقدامی ضروری برای تفسیر قرآن است که

می‌تواند مایه التفات و تفتن به معنای جدیدی شود. چنین استمدادی از روایات تفسیری در نظریه طباطبایی کاملاً پذیرفته شده است. یک نمونه از آن را می‌توان در تفسیر وی از آیه ۱۸ سوره جن و پیوندی که برپایه روایت امام جواد (ع) با آیه ۳۸ سوره مائده دارد بازساخت (بنگرید به: بخش ۳ و ۴ از همین مقاله).

۳-۱) دامنه شمول روش تفسیر قرآن با قرآن

نویسندگان مقاله یادشده بیان می‌کنند:

بنا بر ادعای شاخص‌ترین مفسر روش تفسیر قرآن به قرآن، سه دسته از آیات (احکام، قصص و معاد) از این شیوه تفسیری استثناء شده‌اند و در این موارد انحصار منبع تفسیر به قرآن ضرورت ندارد؛ بل که برای فهم آیات باید به سنت مراجعه نمود... (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرت»، ۱۸۳؛ نیز برای تکرار همین گفته در دیگر آثار، بنگرید به: روشن‌ضمیر، *جریان‌شناسی قرآن‌بسندهی*، ۲۱۵-۲۱۶).

برخلاف این مدعا باید گفت که طباطبایی روش قرآن با قرآن را در همه حوزه‌های معرفتی قرآن که مشمول عنوان تفسیر به معنای کشف معانی قرآن باشد تعمیم داده، و هرگز حوزه احکام را منطبقه ممنوعه تفسیر قرآن با قرآن ندانسته است.

سخن طباطبایی که مستند ایشان قرار گرفته، درصدد بیان مطلبی دیگر است. وی می‌گوید: استقلال قرآن در بیان معانی خود و وابستگی نداشتنش به روایات درباره تفاسیل و ناگفته‌های سربسته قرآن - در حوزه‌هایی مانند احکام و قصص و معاد - جاری نیست (طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۸۴).

این که در قرآن اشاراتی به مسائل احکام و قصص و معاد و امثال آن‌ها گنجانده شده باشد و عموم مفسران راهی به کشف معنای آن اشارات نداشته باشند غیر از این است که گفته شود اساساً مفاهیم مرتبط با احکام و قصص و معاد با روش تفسیر قرآن با قرآن قابل کشف نیست (مقایسه کنید با: روشن‌ضمیر، *جریان‌شناسی قرآن‌بسندهی*، ۲۱۶) یا دست‌یابی به هرگونه فهمی از این آیات صرفاً متوقف بر روایات است (مقایسه کنید با: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرت»، ۱۸۳).

مراد طباطبایی این است که بیان این ناگفته‌ها اساساً از سنخ تفسیر آیات نیست تا مشمول

این روش گردد؛ بل که از جنس تبیین و تفصیل مطالب سر بسته قرآن است. به بیان دیگر، مقصود از این قبیل آیات هرگز تفصیل ناگفته‌ها نبوده است تا فهم‌شان در قلمرو دانش تفسیر باشد. صرفاً در قرآن اشاراتی به این مسائل گنجانده شده است. فهم این اشارات نیز برای پیشوایان دین به آگاهی‌های غیبی و وحیانی، و برای عموم مخاطبان نیز به بهره‌جویی از این پیشوایان متکی است: مخاطبان عام قرآن می‌توانند به میزان درجات ایمان و تعبد و تقرب معنوی و معرفت‌شان به خدا و اولیاء الهی، به واسطه پیشوایان دین به فهم این معارف ناآشنا شوند. بر این پایه، هم فهم اولیاء دین از این اشارات، هم فهم عموم، خارج از قلمرو تفسیر به معنای اصطلاحی آن است.

۲. تعلیمی بودن روایات تفسیری

کاربران روش تفسیر قرآن با قرآن، و از جمله طباطبایی، معتقد اند روایات تفسیری اهل بیت (ع) کاربردی تعلیمی دارند و می‌توان با تأمل در آن‌ها شیوه تفسیر قرآن با قرآن را فراگرفت (برای تفصیل بحث در این باره، بنگرید به: معارف و دیگران، «شان تعلیمی...»، سراسر مقاله). از آن سو، مؤلفان مقاله یاد شده باور دارند که لزوماً همه روایات تفسیری چنین کاربردی ندارند (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۲). پیش از هرگونه قضاوتی درباره مدعای ایشان باید دید چه اندازه تصویری که از کارکرد تعلیمی روایات تفسیری ارائه می‌کنند دقیق است.

۱-۲) ضرورت روشمندی تأویل

از منظر معتقدان به لزوم تفسیر قرآن با قرآن، تعلیمی بودن روایات تفسیری لزوماً به معنای آن نیست که صورتی بسیط از کاربرد روش تفسیر قرآن با قرآن در روایت آموزش داده شده باشد. همین استاد به قرآن در روایت امام جواد (ع) ولو در حد «تأویل آیه» (بنگرید به: همان، ۱۶۷) با نوعی تعلیم روش همراه است. نقش خاص ائمه (ع) در تعلیم قرآن و روش فهم و تفسیر آن پشتوانه تعلیمی بودن روایات تفسیری است.

از این منظر، تعالیم ائمه (ع) در حوزه تفسیر قرآن مطالبی تحلیلی ناپذیر و تعبدی را دربر نمی‌گیرد. نباید انتظار داشت اهل بیت (ع) سخنی در تفسیر قرآن بگویند که تنها به مدد ایمان مذهبی پذیرفتنی باشد؛ زیرا فهم و تفسیر پیوندی با دلالت آیات دارد و دلالت امری عرفی و زبانی است. خدا — برای هدایت بشر و تعقل و فهم مخاطبان — مقاصد خود را در قالب الفاظ

و نظام دلالی و زبانی حاکم بر آن‌ها در زبان عربی ارائه کرده است. نکته‌ای که هست آن است که راه‌یابی به این مقاصد گاه آسان است و گاه دشوار. این دشواری هم نه از آن‌روست که خدا متعمدانه از نظام زبانی و دلالی متعارف عدول کرده، و نظام زبانی ویژه‌ای را در خطابات قرآنی به‌کار برده است که - مطابق دیدگاه اخباریان - صرفاً برای امامان قابل‌درک باشد؛ از آن‌روست که گاه روش فهم مضامین بلند و ژرف قرآنی در معرض بدفهمی‌هایی قرار می‌گیرد یا وجه ارتباط مضامین قرآنی با هم دشوار می‌شود. به طبع در چنین وضعیتی راه‌نمایی اهل بیت (ع) راه‌گشا خواهد بود.

بنابراین، کاری که از روایات تفسیری اهل بیت (ع) انتظار می‌رود همین است که مانع بدفهمی‌ها و ابهام‌ها شوند. چنین کارکردی ممکن است با تصریح اصول و مبانی فهم صحیح و روشمند قرآن صورت گیرد یا با بیان نمونه‌های عینی تفسیر آیات. مدعای گرایندگان به خوانش طباطبایی از روش تفسیر قرآن با قرآن همین است که از بیانات ائمه (ع) - اعم از بینات مستقیم یا نمونه‌های تفسیرشان از آیات - می‌توان دریافت ایشان خود به روش تفسیر قرآن با قرآن پای‌بند بوده، صریحاً یا عملاً همین روش را قابل‌الگوگیری دانسته، و فراروی مخاطبان قرار داده‌اند (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۶۹/۱).

۲-۲) تقابل رویکرد طباطبایی با اخباری‌گری

این بینش در تقابل با دیدگاه کسانی است که صرفاً به روایات نگاه تبعیدی و ایمانی دارند، کوششی برای تحلیل مدلول روایات تفسیری نمی‌کنند و معیارهای علوم لغت را برای ارزیابی روایات تفسیری مقبول خود به‌کار نمی‌گیرند. تفسیر قرآن با قرآن طبق خوانش طباطبایی، در عین پذیرش کاربرد روایات تفسیری، به سنجش نقادانه آن‌ها نیز گرایش دارد.

طباطبایی خود ضمن گزارش سخن برخی اخباریان در اختصاص فهم ظواهر قرآن به پیامبر و امامان، بر این نکته تأکید می‌کند که آیات تحدی گواه روشنی بر امکان نیل به معارف قرآنی و تصدیق عدم اختلاف در این کتاب برای همگان حتی کافران است. فهم قرآن در این مقام وابسته به روایات نیست؛ چراکه مضمون روایت یا موافق ظاهر آیات است که طبعاً با تدبر فهمیده می‌شود، یا حتی پس از تدبر و دقت نیز با ظاهر آیات ناسازگار است که در این صورت با تحدی و احتجاج الهی در آیات تدبر تناسبی ندارد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۸۴/۳). طباطبایی می‌افزاید:

روایات تفسیری در مقام تعلیم و تفسیر ظاهر آیات — آن‌گونه که در آیات تدبیر و تحدی مطرح است — سخنی نمی‌گویند که فراتر از فهم مخاطب و قدرت تحلیل او بوده باشد؛ چرا که تعلیم یعنی معلمی آگاه ذهن شاگرد را هدایت کند و او را به مطلبی که آگاهی آن برایش دشوار است رهنمون سازد؛ نه آن‌که چیزی را بیاموزد که اساساً فهم آن برای او ممتنع بوده باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/۸۵).

این‌گونه، طباطبایی نه قائل به بی‌فایده‌گی روایات تفسیری است، نه معتقد به میسر بودن فهم همه مضامین روایات تفسیری برای هر مخاطب عامی؛ بل که وی معتقد است روایات تفسیری مضامینی دارند که با تأمل و دقت علمی قابل تحلیل و بررسی روش‌شناختی هستند. به بیان دیگر، مفسران با عرضه آن‌ها به متن قرآن می‌توانند استواری و ضعف دلالت آن‌ها را بسنجند. خواه این تلقی از نگاه صاحبان مبانی دیگر پذیرفتنی بنماید یا مناقشاتی برانگیزد، به نظر می‌رسد که با دیگر اجزاء نظریه تفسیری طباطبایی سازگاری و انسجام دارد (بنگرید به: اسعدی، «درآمدی تحلیلی...»، نیز همو، «درآمدی بر روش آموزی...»، سراسر هر دو مقاله).

اکنون برپایه مقدمات یادشده جای پرسش دارد که از نگاه طباطبایی و هم‌فکران او، اگر روایتی در تفسیر آیه‌ای رسیده بود که دلالت بر معنایی می‌کرد؛ اما راهی برای سنجش اعتبار آن دلالت یافت نشد چه باید کرد. به نظر می‌رسد پاسخ پیروان این رویکرد همین است که همه روایات قرآنی را نباید لزوماً تفسیری انگاشت. برخی روایات در مقام بیان تفصیل ناگفته‌های مربوط به آیات رسیده‌اند و از قلمرو تفسیر بیرون اند. پس تعلیمی و روش‌آموز بودن آن‌ها نیز منتفی است.

برخی روایات نیز جنبه تأویلی و باطنی دارند و رازورمزهای نهفته در آیات را می‌نمایانند. فهم و ارزیابی این روایات نیز تابع اصول و معیارهای ویژه، و غالباً برای عموم مفسران دشوار است. با این حال، با توجه به آن‌که معانی باطنی و تأویلی از جهت شدت خفا و پیچیدگی متفاوت اند، نمی‌توان ادعا کرد که روایات مربوط به آن‌ها لزوماً تعبدی و غیرقابل تحلیل اند. این دیدگاه برخلاف تلقی عبادی و همکاران او ست که گویا اساساً تأویل را حوزه‌ای ممنوع برای غیر معصومین می‌دانند (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»،

۳-۲) امکان الگوگیری از روایات تفسیری

اکنون می‌توان برپایه مقدمات یادشده بحث را به روایات تفسیری، و از جمله روایت امام جواد (ع) درباره حد سرقت بازکشاند. عبادی و همکارانش به تأویلی شمردن این روایت گرایش دارند (بنگرید به: همان، ۱۶۸)، باین حال، حتی اگر این روایت از جنس روایات تأویلی نیز باشد، روش کار بسته در آن را نمی‌توان غیرقابل تحلیل و الگوگیری تلقی کرد. عبادی و همکارانش خود این نوع تأویل را از سنخ بیان لوازم معنای ظاهری آیه دانسته‌اند (همان‌جا). حتی اگر به‌راستی نیز چنین روایتی به لوازم دیرباب و غیربین آیه اشاره داشته باشد، باز می‌توان مضمون آن را برپایه قرآن سنجید. وقتی در این ارزیابی دلیلی برای رد مدلول این روایت یافت نشود، می‌توان مدلول آن را مستند و پشتوانه‌ای برای مدعای طباطبایی دانست.

نکته دیگر این‌که گرایندگان به خوانش طباطبایی از تفسیر قرآن با قرآن دو مدعای متفاوت دارند. نباید میان آن‌ها خلط کرد. مدعای نخست ایشان همین است که شواهد تفسیر قرآن با قرآن در سیره تفسیری معصومین (ع) دیده می‌شود. مدعای دوم آن است که می‌شود از این سیره الگو گرفت و روش آموخت. این‌که روایت امام جواد (ع) بر مدعای اول دلالت می‌کند امری آشکار و مستغنی از بحث به نظر می‌رسد. بحثی اگر باشد بر سر مدعای دوم است؛ این‌که آیا این شیوه تفسیر امام جنبه تعلیمی دارد و غیر معصومین هم جائز است که با کاربرد همین روش به تفسیر آیات پردازند یا نه.

۳. وجه دلالت روایت امام جواد (ع): ظاهری یا باطنی؟

در آیه ۱۸ سوره جن می‌خوانیم:

وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

ترجمه: و این‌که مساجد از آن خداست؛ پس هیچ‌کس را با خدا نخوانید! (جن/۱۸).

عبادی و همکارانش معتقد اند که با فرض صدور روایت یادشده از امام جواد (ع)، این روایت را نه در بردارنده تعلیم شیوه‌ای از تفسیر به شیعیان، که باید تأویلی مبتنی بر علم امام (ع) انگاشت (عبادی، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۰).

۳-۱) نقدها بر سند و متن روایت امام جواد (ع)

نخست ذکر این نکته شایسته تأمل است که ظاهراً نخستین بار نگرش انتقادی به مضمون روایت پیش‌گفته امام جواد (ع) در شرح این آیه، در عبارتی از معاصر ایشان ابراهیم بن سیار

نظام، متکلم معتزلی مشهور (درگذشته حدود ۲۲۱ق) آمده است. وی بدون آن که چنین تفسیری از آیه را به امام جواد (ع) نسبت بدهد مضمون روایت امام را استدلالی بی پایه و گفتاری تفننی دانسته است (برای نقل گفتار وی، بنگرید به: جاحظ، *الحيوان*، ۱/ ۳۴۳-۳۴۴). در میان تفاسیر معاصر شیعی نیز نگاه انتقادی به مدلول این روایت را می توان دید. این منتقدان با تکیه بر معنای مشهور «مساجد» در قرآن روایت فوق را به لحاظ سندی ضعیف و فاقد حجیت برای تفسیر آیه می انگارند (برای نمونه، بنگرید به: فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۳/ ۱۶۴؛ مکارم، *تفسیر نمونه*، ۲۵/ ۱۲۵-۱۲۶).

وجه مشترک عموم منتقدان این است که وجه دلالتی - تفسیری این روایت را غیر قابل پذیرش دانسته اند. از گفتار یادشده نظام چنین می توان دریافت که سبب مخالفت او با تفسیر یادشده عدول از معنای ظاهر الفاظ قرآن است. منتقدان دیگر این روایت و روایات دارای مضمون مشابه (برای آن ها، بنگرید به: حویزی، *نور الثقلین*، ۵/ ۴۴۰) اغلب از لحاظ سندی و صدور در این روایت ها مناقشه کرده اند (فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۳/ ۱۶۴؛ مکارم، *تفسیر نمونه*، ۲۵/ ۱۲۶؛ نیز بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۶). با این حال، عبادی و همکارانش از این فراتر رفته، روایت را «تأویلی - باطنی» شمرده اند (همان، ۱۸۰). هرگاه این مدعا پذیرفته شود به این معنا ست که باید مضمون روایت را تحلیل ناپذیر دانست و متعبدانه قبول کرد.

۲-۳) مفهوم «مساجد» در آیه

واژه مساجد در این آیه واژه های کلیدی محسوب می شود و مفسران مختلف احتمالات گوناگونی در تفسیر معنای آن برشمرده اند (بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱/ ۱۴۸؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۰/ ۵۶۱؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/ ۶۷۳-۶۷۴). مهم ترین زمینه اختلاف وجوه تفسیری این واژه فهم هیأت صرفی آن است که گاه جمع مسجد و گاه جمع مصدر میمی مسجد است (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱۰/ ۵۴؛ نیز بنگرید به: ماتریدی، *تأویلات اهل السنه*، ۱۰/ ۲۵۸؛ زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۶۳۰-۶۲۹؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/ ۶۷۴). با این فرض هم که مسجد مصدر میمی باشد باز دو احتمال در معنایش مطرح است؛ یکی این که معنای سجده بدهد، و دیگر این که مصدری به معنای اسم مفعول باشد (مثل کتاب که به معنای مکتوب است) و بر مسجود (یعنی «ما یسجدُ علیه») دلالت

کند.

عبادی و همکارانش البته به این اختلاف‌ها در تحلیل صرفی واژه واقعی نهاده، و مصدر بودن مساجد را مخالف ظاهر و تکلف‌آمیز انگاشته‌اند (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۵-۱۷۶). با این حال، مضمون روایت امام جواد (ع) با همین وجه اخیر از وجوه احتمالی در معنای واژه سازگاری دارد. افزون‌بر آن چه از امام جواد (ع) نقل شده است می‌توان تصریح لغویان و مفسران به این وجه را در منابع مختلفی دید. این تصریحات نشان می‌دهد که نباید چنین معنایی را بیگانه با ظاهر لفظ، باطن‌گرایانه، تحلیل‌ناپذیر و بی‌ضابطه تلقی کرد و یگانه وجه معقول پذیرش آن را رویکرد متعبدانه به روایت انگاشت.

برای نمونه، ابن‌درید (درگذشته ۳۲۱ق) می‌گوید واژه «مَسْجِد» در استعمالات متعددی به معنای موضع سجده در بدن آمده است (ابن‌درید، *جمهرة اللغة*، ۱/ ۴۴۷). همین احتمال را لغویان متأخرتر از وی نیز تکرار نموده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ازهری، *تهذیب اللغة*، ۱۰/ ۳۰۱؛ صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۷/ ۶؛ جوهری، *الصحاح*، ۲/ ۴۸۴). گرچه مخالفت با چنین استنباطی نیز به عالمانی هم‌چون سیبویه (درگذشته ۱۸۰ق) یا نحاس (درگذشته ۳۳۹ق) نسبت داده شده است (مدنی، *الطراز الاول*، ۵/ ۴۱۶؛ مکی، *الهدایه*، ۱۲/ ۷۷۷۵). با این حال، نمونه‌های متعددی از کاربرد تعبیر مساجد در این معنا را می‌توان در روایات مختلف بازدید.

برای نمونه، از امام صادق (ع) درباره حنوط میّت پرسش کردند و امام فرمود: «اجعله فی مساجده»؛ یعنی آن را در اعضای سجده‌اش قرار ده (کلینی، *الکافی*، ۳/ ۱۴۶؛ برای تفصیل بحث از دلالت این روایت، بنگرید به: ملکی میانجی، *مناهج البیان*، ۲۹/ ۱۱۷). مفسران مختلف نیز این احتمال را وقع نهاده، و در کنار دیگر معانی از آن یاد کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فراء، *معانی القرآن*، ۳/ ۱۹۴؛ زجاج، *معانی القرآن*، ۵/ ۲۳۶؛ برای نمونه از بازتاب‌های بسیار این دیدگاه در دیگر تفاسیر، بنگرید به: ثعلبی، *الکشف والبیان*، ۱۰/ ۵۴؛ ابوالفتح رازی، *روض الجنان*، ۱۹/ ۴۵۳؛ نیشابوری، *ایجاز البیان*، ۶/ ۳۷۳).

شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) فراتر از نقل دیدگاه فراء و زجاج تصریح می‌کند اطلاق واژه مسجد بر مواضع سجده در بدن صحیح است؛ حتی اگر آن مواضع بالفعل نیز موضع سجده واقع نشده باشد (طوسی، *التبیین*، ۱/ ۱۴۸، ۱۵۵). نیشابوری (درگذشته ۵۵۳) نیز در *ایجاز*

البیان (۲ / ۸۴۴) تنها وجه تفسیری مقبول را همان اعضاء سجده در بدن نمازگذار می‌شمارد و ابن جوزی (درگذشته ۵۹۷ق) هم از قول مفسران عصر تابعین هم چون سعید بن جبیر (مقتول در ۹۵ق) تفسیر فوق را در صدر وجوه تفسیری نقل می‌کند (ابن جوزی، **زاد المسیر**، ۴ / ۳۴۹).

براین اساس، نباید گمان برد یگانه وجه حمل آیه بر معنای یادشده تعبدورزی نسبت به روایت امام جواد (ع) است. گرایندگان به روش تفسیر قرآن با قرآن هم اگر این روایت را پذیرا شده‌اند پس از آن بوده است که درباره سند و متن روایت بحث کرده، و مضمون آن را **مُسْتَظْهَر** به دیگر آیات قرآن بازشناخته‌اند (طباطبایی، **المیزان**، ۲۰ / ۴۹-۵۰؛ صادقی تهرانی، **الفرقان**، ۹ / ۱۹۳-۱۹۲؛ نیز بنگرید به: خطیب، **التفسیر القرآنی للقرآن**، ۱۵ / ۱۲۳۳).

۳-۳) سیاق آیه

عبادی و همکارانش سعی دارند با استناد به سیاق آیه مدعای خود را تثبیت، و تفسیر روایی یادشده را خلاف ظاهر و مخالف سیاق یا در درجه کم‌تری از سازگاری با سیاق بشناسانند. از جمله، ادعا می‌کنند که تفسیر مساجد به مکان‌های عبادت با روایت سبب نزول آیه سازگارتر است. بر پایه آن روایت، آیه وقتی نازل شد که جنیان به پیامبر (ص) گفتند فاصله‌شان از مسجد پیامبر (ص) دور است و پرسیدند چه طور می‌توانند از چنان فاصله‌ای به مسجد بیایند و نماز به جای آورند (طبری، **جامع البیان**، ۲۹ / ۷۳؛ ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، ۸ / ۲۵۷). عبادی و همکارانش استدلال می‌کنند که مورد سؤال و مراد ذهنی جنیان و نیز متبادر ذهنی پیامبر (ص)، اعضاء سجده نبوده، مکان عبادت منظور بوده است (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۷).

با صرف نظر از بحث صحت اخبار سبب نزول و میزان استواری استناد به این اخبار برای فهم همه ابعاد معنایی آیات، و با فرض آن‌که روایت سبب نزول یادشده بازنماینده واقع تلقی شود، باز این پرسش جدی است که بر پایه این سبب نزول، چه تناسبی میان صدر و ذیل آیه است؟ بر پایه این روایت، جنیان نگفته‌اند حال که فاصله ما دور است ما می‌خواهیم در مساجدمان غیر خدا را بخوانیم تا در پاسخ آنان گفته شود «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا!» این‌گونه استناد به یک خبر، بدون تأمل در مفاد آن و کوشش برای کشف تناسبش با متن آیه موجه به نظر نمی‌رسد.

گذشته‌ازاین، عبادی و همکارانش ادعا کرده‌اند که تفسیر مساجد به مکان عبادت با سیاق آیه سازگارتر است. ایشان می‌گویند ذیل آیه از دعاء و خواندن خدا یاد می‌شود و به طبع خواندن خدا هم باید در مکانی صورت گیرد؛ اگر مراد از دعا همان نماز یا سجده هم باشد، باز به مکانی نیاز است. براین پایه، عبادی و همکارانش معتقد اند این که برخی مفسران معنای مساجد را سجده یا اعضای سجده گرفته‌اند، صحیح نیست؛ در واقع چنین مفسرانی معنای دعوت را با سجده یکی گرفته، و بین مفهوم و مصداق دعوت خلط کرده‌اند. از نظر عبادی و همکارانش آیه به عکس دارد می‌گوید که مساجد نباید محل دعوت برای غیر خدا باشد و جز برای عبادت که سجده مصداق اکمل آن است نباید به کار رود (همان، ۱۷۷).

در مقام نقد این استدلال نیز باید گفت که تناسب سیاقی ادعاشده دلیل آن نیست که لزوماً آیه در صدد بیان مکان عبادت و نماز و سجده باشد. ظاهر لفظی آیه هیچ اشاره‌ای به این معنا ندارد که در مساجد غیر خدا را نخوانند؛ بل که فرموده است «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا». عبادی و همکارانش برای اثبات وجه مورد نظر خود عبارت «در این مساجد» را به ترجمه آیه افزوده‌اند (بنگرید به: همان، ۱۷۳). پذیرش این که ظرف مکان «مساجد» در این آیه مقدر شده باشد نیازمند دلیل است. اگر همان طور که برخی مفسران یاد کرده‌اند مراد از «مساجد» اعضاء هفت‌گانه‌ای از بدن باشد که سجده با تکیه بر آنها صورت می‌گیرد، نیاز به تقدیر این ظرف مکان نخواهد بود. بر پایه این تفسیر از آیه، در آن خداوند از مطلق شرک و عبادت غیر خدا نهی می‌کند و بعد، در مقام تقویت این نهی گفته می‌شود اعضاء سجده جلوه‌گاه روشن عبادت و خضوع است و به خدا اختصاص دارد؛ پس کاربرد آنها برای عبادت غیر خدا روا نیست (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۵۰/۲۰؛ ملکی، مناہج البیان، ۱۱۷/۲۹-۱۱۹).

عبادی و همکارانش با استناد به سیاق استدلال دیگری نیز کرده‌اند. ایشان می‌گویند که در آیات دیگر قرآن مساجد به معنای مکان‌های خاص عبادت به کار می‌رود؛ پس این واژه اصطلاحی قرآنی است که همیشه به همین معناست و در آیه مورد بحث نیز همان معنا باید داشته باشد (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۸). این ادعا نیز ناتمام به نظر می‌رسد و در واقع بر کاربرد تسامح‌آمیز روش تفسیر قرآن با قرآن متکی شده است. می‌دانیم کثرت استعمال یک واژه در معنایی خاص آن موجب نمی‌شود که لزوماً آن واژه در همه کاربردها همان معنا را برساند؛ خاصه با توجه به این که هنوز مطالعه‌ای درباره تاریخ انگاره

«مساجد» و دوران‌های مختلف شکل‌گیری این اصطلاح در فرهنگ اسلامی صورت نگرفته است.

چنین ادعائی مثل آن است که گفته شود چون واژه «کفار» در بیش‌تر آیات به معنای منکران خدا و آیات الهی است پس در «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ» (حدید/ ۲۰) نیز لزوماً به همین معناست؛ یا «اسماعیل» که در آیات متعددی به نام فرزند ابراهیم (ع) است لزوماً در سخن از اسماعیل صادق‌الوعد (مریم/ ۵۴) نیز به همان شخصیت اشاره دارد؛ یا در عبارت «يا أُخْتُ هَارُونَ» (مریم/ ۲۹) نیز مراد همان هارون برادر موسی (ع) است که در اغلب آیات دیگر بازشناسانده شده است.

۴. مدلول روایت امام جواد (ع)

یک محور مهم در مقاله عبادی و همکارانش اعتبارسنجی روایت امام جواد (ع) برپایه کاربرد روش تفسیر قرآن با قرآن است (ص ۱۷۹ به بعد). آن‌ها در این بخش از مقاله خود کوشیده‌اند از این دفاع کنند که قطع دست سارق از بن انگشتان ریشه در روایات نبوی دارد و استناد به قرآن در روایت امام جواد (ع) صرفاً برای اسکات خصم بوده است. اکنون بنا داریم استدلال ایشان در این‌باره را بررسی و نقد کنیم.

۱-۴ وجود روایاتی با مضمون مشابه

عبادی و همکارانش فارغ از بحث‌هایی که درباره ضعف سندی روایت کرده‌اند (ص ۱۷۸؛ نیز برای همین گونه بحث‌ها در منابع پیش‌تر، بنگرید به: فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۲۳/۱۶۳؛ مکارم، تفسیر نمونه، ۱۲۵/۲۵)، در بحث از جهت صدور این روایت هم توجیهاتی آورده‌اند که نیازمند بررسی است. ایشان معتقد اند مضمون این روایت بر معنایی غریب دلالت دارد که با مضمون روایات دیگر امامان شیعه (ع) در تفسیر آیه ۱۸ سوره جن ناهم‌سو است (بنگرید به: عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۳).

روایت امام جواد (ع) روایتی مرسل است و از این حیث می‌توان در اعتبار آن مناقشه کرد. بااین حال، برخلاف دیدگاه عبادی و همکارانش می‌توان در میان روایات دیگر متن مشابهی با سند صحیح نیز دید و آن را مؤید مضمون همین روایت به‌شمار آورد. در روایت کلینی (الکافی، ۳/۳۱۱) که در متون متأخرتر به «صحیح‌ه حماد» مشهور شده است (برای سنجش اعتبار سند آن، بنگرید به: مجلسی، روضة المتقین، ۵/۵۳۰؛ مجلسی، بحار الانوار، ۸۲/

(۱۲۷)، از امام صادق (ع) نقل می‌شود که هفت عضو بدن را اعضاء اصلی سجده معرفی کردند و در ادامه افزودند که سجده‌گاه بودن این اعضاء در آیه ۱۸ سوره جن آمده است. در روایتی دیگر همین معنا ضمن روایت وصیت علی (ع) به فرزندش محمد بن حنفیه آمده است:

وقال عز وجل: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»؛ یعنی بالمساجد الوجه والیدین والركبتین والابهامین (ابن بابویه، من لا یحضر، ۲/۶۲۶).

عین همین مضمون به نقل از امام جعفر صادق (ع) نیز به علی (ع) منتسب شده است:

... يَقُولُ مَا سَجَدْتَ بِهِ مِنْ جَوَارِحِكَ فَلَهُ فَلَا تَدْعُو مَعَ اللَّهِ أَحَدًا.

ترجمه: خدا در این آیه می‌فرماید اعضائی از بدنت که وسیله سجده است از آن اوست؛ پس با او کسی را نخوان (ابن اشعث، «الاشعثیات»، ۱۷۹).

گذشته‌ازاین، عالمان شیعه مختلفی نیز در آثار خود عباراتی دارند که حاکی از پذیرش همین درک از آیه است (بنگرید به: قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ۸/۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۸۲/۱۲۸).

۲-۴) نقدهای عبادی و همکارانش به مدلول روایت

عبادی و همکارانش در نقد مدلول روایت امام جواد (ع) هم استدلالاتی دارند. از جمله، می‌گویند اگر مطابق این روایت مشروع نیست اجزاء سجده فرد سارق بریده شوند، پس چرا طبق نظر مشهور فقیهان شیعه در فرض تکرار سرقت، باید قسمت جلوی پای چپ سارق — که شامل انگشتان می‌شود و یکی از اجزاء هفت‌گانه سجده را دربر می‌گیرد — بریده شود (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۷۶).

به‌همین ترتیب، از روایتی از علی (ع) یاد می‌کنند که در آن حکمت بریدن دست سارق از انگشتان مراعات حال وی با امید به توبه‌اش دانسته می‌شود (برای این روایت، بنگرید به: عیاشی، التفسیر، ۳۱۸/۱). براین اساس، استدلال می‌کنند سخن منسوب به امام جواد (ع) با فرض صحت صدورش نیز حکمت حقیقی و اصلی حکم شرعی را بیان نمی‌دارند و بیانی مناسب حال مخاطبان غیرشیعه امام جواد (ع) بوده است (عبادی و دیگران، همان، ۱۸۰).

فراتر از این، عبادی و همکارانش (همان، ۱۷۸) معتقد اند که تفسیر مساجد به اعضاء سجده و توجیه حد شرعی سرقت بر اساس آن در روایت امام جواد (ع)، موارد نقضی در سایر روایت‌ها دارد که سبب می‌شود تکیه به این روایت با دشواری‌هایی روبه‌رو باشد. از جمله، در

برخی روایت‌ها در تفسیر آیه ۱۸ سوره جن می‌بینیم که مساجد را به اوصیاء پیامبر (ص) تأویل نموده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: جعفر حضمی، الاصل، ۶۳؛ کلینی، الکافی، ۱/ ۴۲۵). چنین تأویلی با این تفسیر ظاهری تناسب دارد که مسجد را به معنای مکان عبادت بینگاریم؛ نه به معنای اعضاء سجده.

دیگر مستند ایشان روایتی دیگر از امام صادق (ع) درباره قدر مجاز بریدن دست دزد است. بر پایه این روایت امام فرموده‌اند:

الْقَطْعُ مِنْ وَسْطِ الْكُفِّ وَلَا يُقَطَّعُ إِلَّا بِهَامٍ (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۲۲).

ترجمه: قطع باید از وسط کف دست صورت گیرد و انگشت شست را نیز نباید برید.

عبادی و همکارانش از این روایت چنین دریافته‌اند که فراتر از انگشتان، باید نیمی از قسمت دیگر دست دزد را هم برید. براین اساس، اشکال کرده‌اند که مدلول روایت امام جواد (ع) نمی‌تواند بیانگر حکمت حد سرقت باشد؛ زیرا مطابق روایت امام صادق (ع) باید نیمی از همان عضو سجده نیز بریده شود. اگر — مطابق مدلول روایت منسوب به امام جواد (ع) — شارع کف دست را که از «مساجد» است از حکم قطع دست استثناء کرده باشد، این گفتار امام صادق (ع) دیگر معنا ندارد (عبادی و دیگران، همان، ۱۸۱؛ نیز، برای استدلالی مشابه، بنگرید به: صفوی، بازخوانی مبانی تفسیر قرآن، ۳۷۶-۳۷۷).

۳-۴) نقد مستندات یادشده

به نظر می‌رسد این موارد نقض ادعا شده نمی‌تواند قابلیت تعلیمی روایت امام جواد (ع) را در مقام تفسیر قرآن با قرآن به چالش بکشد. در مقام توضیح این معنا نخست باید گفت روایات تأویلی یادشده که مساجد را به ائمه و اوصیاء پیامبر (ع) تأویل می‌کنند ملازمه‌ای با تفسیر ظاهری مساجد به مکان‌های عبادی ندارند. در توجیه تناسب میان معنای ظاهری و باطنی وجوه دیگری نیز محتمل است. مثلاً ممکن است مراد این باشد که همان‌طور که اعضاء سجده زمینه و وسیله‌ای برای تحقق عبادت است، ائمه (ع) نیز وسیله‌ای برای تحقق عبادات و ملاک و سببی برای قبولی آن‌ها هستند.

بر پایه توضیحی نیز که در بحث لغوی درباره معنای مساجد گذشت این تحلیل قابل دفاع به نظر می‌رسد که مساجد خواه جمع مسجد شناخته شود یا مسجد، معنایی عام و جامع دارد که بر هرچه قوام‌بخش سجده باشد اطلاق‌شدنی است. به بیان دیگر، همان‌طور که تعبیر

مساجد بر مکان سجده اطلاق می شود بر اعضاء سجده نیز قابل اطلاق می تواند باشد. بر اساس این توضیح، عبور از ظاهر معنای مساجد به مصداق باطنی - تأویلی آن هم موجه به نظر می رسد؛ زیرا می توان مناسبتی میان معنای ظاهری مساجد با معنای باطنی آن - ائمه و اوصیاء (ع) - یافت. پس روایاتی که مساجد را به اوصیاء تأویل می کند هیچ تنافری با معنای ظاهری آیه ندارد. گذشته از این، اگر قرار باشد با استناد به این روایت معنای یادشده در روایت امام جواد (ع) برای مساجد را نوعی تأویل و خروج از ظاهر بدانیم (عبادی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت»، ۱۸۰)، باز با این اشکال روبه رو خواهیم بود که تأویل مسجد به اعضاء سجده با چه منطقی سازگار است.

درباره استناد به روایت امام صادق (ع) برای نقض مدلول روایت امام جواد (ع) نیز باید گفت گرچه عموم فقیهان شیعه بر پایه روایات دیگر اهل بیت (ع) «وسط الکف» را مفصل وسط کف دست تفسیر کرده اند (بنگرید به: شهیدثانی، شرح الممه، ۲۸۴/۹)، بر پایه روایات دیگر (کلینی، الکافی، ۲۲۲/۷) می دانیم باقی گذاشتن همین مقدار از دست دزد برای آن بوده است که سارق پس از اجراء حد ناتوان از وضوء و استنجاء و دیگر کارهای ضروری در زندگی شرعی خود نشود. از این روایت نیز می توان دریافت که موافقت شارع با ابقاء بخشی از «مساجد» فرد سارق - نیمی از کف دست او - به معنای آن است که شارع می خواهد فرد سارق از کاربرد اعضاء سجود خود برای عبادت بازماند. این مطابق با مضمون روایت امام جواد (ع) است.

نتیجه

بر پایه آن چه گفته شد، نگاه انتقادی عبادی و همکارانش به روایت تفسیری امام جواد (ع) و استناد به آن هم چون پشتوانه تفسیر قرآن با قرآن با چالش هایی مواجه است. نخست، این نگاه با قیاس رویکرد قرآن محور طباطبایی با رویکرد قرآن بسندگی در تفسیر شکل گرفته، و از این رو، قابل نقد است. برخلاف این درک، شواهد حاکی است که روش قرآن با قرآن اگر مطابق خوانش طباطبایی فهمیده شود، سهم دلالت های روایی را در تفصیل معارف و احکام به رسمیت می شناسد. دوم، از روایت امام جواد (ع) در تفسیر «المساجد» می توان روش تفسیر قرآن با قرآن را فراگرفت؛ زیرا این تفسیر نه یک برداشت غیر قابل توجیه و پشتیبانی، بل که مستظهر به دلایل مختلف برگرفته از علوم لغت و حدیث و تفسیر است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن اشعث، محمد بن محمد، «الاشعثیات»، همراه *قرب الاسناد* حمیری، تهران، نینوا.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی خرسان، قم، شریف رضی، ۱۳۶۸ ش.
- ۴- _____ *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- ۵- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۶- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
- ۷- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۵ ق.
- ۸- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ۹- آریان، حمید و دیگران، «مفهوم شناسی تفسیر قرآن با قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، *قرآن شناخت*، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۷ ش.
- ۱۰- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۱- اسعدی، محمد، *جریان شناسی تفسیر قرآن گرا*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۲- _____ «درآمدی تحلیلی بر نگاه روش شناختی به روایات تفسیری با تأکید بر حوزه شیعی»، *مطالعات تفسیری معاصر*، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
- ۱۳- _____ «روش آموزی روایات تفسیری»، *قرآن شناخت*، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
- ۱۴- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۵- جاحظ، عمرو بن بحر، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۳۸ م.
- ۱۶- جعفر حضرمی، الاصل، ضمن *الاصول الستة عشر*، قم، دارالشبستری للنشر، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۷- جوادی آملی، عبد الله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.

- ۱۸- جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- ۱۹- حویزی، عبد علی، **نور الثقلین**، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
- ۲۰- خطیب، عبدالکریم، **التفسیر القرآنی للقرآن الکریم**، بیروت، دارالفکر العربی.
- ۲۱- روشن ضمیر، محمد ابراهیم، **جریان شناسی قرآن بسندگی**، تهران، سخن، ۱۳۹۰ش.
- ۲۲- زجاج، ابراهیم بن سَریّ، **معانی القرآن و اعرابه**، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۸ق.
- ۲۳- زرکشی، محمد بن بهادر، **البرهان**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ۲۴- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، قم، ادب حوزه.
- ۲۵- شهیدثانی، زین الدین بن علی، **شرح اللمعه**، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
- ۲۶- صاحب بن عباد، اسماعیل، **المحیط فی اللغة**، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
- ۲۷- صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان**، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ۲۸- صفوی، محمدرضا، **بازخوانی مبانی تفسیر قرآن**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ش.
- ۲۹- طباطبایی، محمدحسین، **المیزان**، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۳۰- _____ **قرآن در اسلام**، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ش.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.
- ۳۲- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- ۳۳- طوسی محمد بن حسن، **التبیان**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۴- عبادی، مهدی و دیگران، «واکاوی تفسیر آیه حد سرقت به آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» به عنوان یکی از مستندات روایی روش تفسیر قرآن با قرآن»، **آموزه‌های قرآنی**، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۳۵- عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، تهران، اسلامی، ۱۳۸۰ق.
- ۳۶- فخررازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۷- فراء، یحیی بن زیاد، **معانی القرآن**، تهران، ناصر خسرو.
- ۳۸- فضل الله، محمد حسین، **من وحی القرآن**، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۳۹- قاضی نعمان، **دعائم الاسلام**، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۶ق.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامی، ۱۳۶۳ق.

- ۴۱- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحارالأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۴۲- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، *روضۃ المتقین*، به کوشش حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ق.
- ۴۳- محقق، حسین و محمدجعفری، رسول، «تفسیری ناشناخته از علامه طباطبایی: تفسیر *البيان فی الموافقة بین الحدیث والقرآن*»، سفینه، شماره پیاپی ۵۸، سال پانزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۷ش.
- ۴۴- مدنی، علی بن احمد، *الطراز الأول*، مشهد، آل البيت (ع)، ۱۳۸۴ش.
- ۴۵- معارف، مجید و دیگران، «شان تعلیمی روایات تفسیری از دیدگاه علامه طباطبایی و اصول تفسیری برگرفته از آن در *المیزان*»، *مطالعات تفسیری*، سال هشتم، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۸۶ش.
- ۴۶- معرفت، محمدهادی، بطن و تأویل قرآن: گزارش کرسی نظریه پردازی، *کتاب نقد*، شماره ۳۵، تابستان ۱۳۸۴ش.
- ۴۷- مکارم شیرازی و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۳ش.
- ۴۸- مکی بن حموش، *الهدایه*، شارجه، کلیة الدراسات العليا و البحث العلمی، ۱۴۲۹ق.
- ۴۹- ملکی میانجی، محمد باقر، *مناهج البیان*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۷ق.
- ۵۰- نیشابوری، محمود بن ابی الحسن، *ایجاز البیان*، به کوشش حنیف بن حسن قاسمی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ۵۱- هدی جاسم، محمد، *المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*
2. Abul Futūḥ al-Razī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawdh al-Janān*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1408 AH.
3. 'Āmilī, Ziyān al-Dīn b. 'Alī, *Al-Rawdhā al-Bahiyah*, Qom, Dāwarī, 1410 AH.
4. Āryān, Ḥamīd, et al, "Terminology of Interpreting Qurān by Qurān in View of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī", *Qur'an Shenakht*, No. 1, 1387 SAH.
5. As'adī, Muḥammad, "An Analytical Introduction on Methodological View to Interpretive Narrations with an Emphasis on Shī'ī Domain", *Contemporary Interpretive Studies*, No. 1, Spring 1396 SAH.
6. ————— *Currents Movements in the study of Qurānic Exegesis*, Qom, Research Institute of Ḥowza and University, 1397 SAH.
7. ————— *Methodology of Interpretive Narrations*, Qurān Shinākht, No.12, Fall and Winter 1392 SAH.
8. 'Āyyāshī, Mūḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyya.
9. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughā*, Beirut, Dārul Kītāb al-'Ārabī.
10. Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Waḥy al-Qur'an*, Beirut, Dār al-milāk, 1419 AH.
11. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Ūmar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Ārabī, 1420 AH.
12. Farrā', Yaḥyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qurān*, Tehrān, Naṣer Khosrow, no date.
13. Hudā, Jāsīm, *Al-Manhaj al-'Atharī fī Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, Qom, Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1414 AH.
14. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Nūr al-Thaqaliyn*, Qom, Ismā'īliyyān, 1412 AH.
15. 'Ibādī, Maḥdī et al, "The Analysis of the Exegesis of the Quran Verse of the Ḥad Punishment for Theft", *Quranic Doctrines*, Razavi University of Islamic Sciences, No. 27, Spring and Summer 1397 SAH.
16. Ibn al-Jawzī, 'Ābd al-Raḥmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dār al-Kītāb al-'Ārabī, 1422 AH.
17. Ibn 'Ash'ath, Muḥammad b. Muḥammad, "Al-'Ash'athīyyāt", Tehrān, Maktaba Naynawā al-Ḥadītha.
18. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Thawāb al-A'māl*, ed.

- Muḥammad Mahdī Khirsān, Qom, Al-Sharīf al-Raḍī, 1368 SAH.
19. ———— *Man Lā Yaḥḍurub al-Faqīh*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1404 AH.
 20. Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Djumburat al-Luqa*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallāyīn, 1988.
 21. Ibn Kathīr, Ismā‘īl, *Tafsīr al-Qurān al-‘Adbīm*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa.
 22. Ja‘far al-Ḥaḍramī, Al-Aṣl, *Al-‘Uṣūl al-Sitta ‘Asbar*, Qom, Dār al-Shābistārī Li al-Naṣh, 1363 SAH.
 23. Jāhīz, *al-Ḥayawān*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Cairo, 1938.
 24. Jawādī Āmolī, ‘Abdollah, *Tasnīm*, Qom, Isrā‘, 1390 SAH.
 25. Jawharī, Isma‘īl b. Ḥammād, *Al-Ṣiḅāḅ*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallā‘īn.
 26. Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm, *Al-Tafsīr al-Qurānī lil Qurān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Fikr al-‘Arabī, no date.
 27. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfī*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīa, Tehrān, 1367 SAH.
 28. Ma‘aref, Majīd et al, “Educational Functions of Exegetic Traditions in ‘Allamah Ṭabāṭabā‘ī’s View and Exegetic Principles Taken Thereof in *Al-Mizān*”, *Journal of Holy Qur‘ān and Islamic Texts*, vol. 32, year 8, Issue 4, winter 2018.
 29. Madanī, ‘Alī b. Aḥmad, *al-Ṭarāz al-Awwal*, Holy Mashhad, Āl al-Beit (pbuh) li Iḥyā al-Turāth, 1384 SAH.
 30. Madjlisī, Muḥammad Taqī b. Maqṣūd ‘Alī, *Rawḍa al-Muttaqīn*, Qom, Islamic culture Foundation.
 31. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḅār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH.
 32. Makārīm Shīrādhī, Nāṣer et al, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1353 SAH.
 33. Makkī b. Ḥammūsh, *Al-Hidāya ilā Bulūq al-Nibāyi*, Shārjī, Kullia al-Dirāsāt al-‘Uliā wa al-Baḥth al-‘Ilmī, 1429 AH.
 34. Malekī Miyānjī, Muḥammad Bāqer, *Manābidj al-Byān fī Tafsīr al-Qurān*, Tehrān, al-Ṭibā‘a wa al-Naṣh Foundation, 1417 AH.
 35. Ma‘refat, Moḥammad Hādī, The “Baṭn” of the Qur‘an and its and its relation to the Interpretation of Qur‘ān, *Ketāb-e Naqd*, No. 35, summer 1384 SAH.

36. Moḥaqqueqī, Ḥoseyn and MoḥammadJa'farī, Rasūl, "An Unknown Interpretation of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī: *Al-Bayān...*", *Safina*, vol. 58: 15 (1), spring 1397 SAH.
37. Niyshābūrī, Maḥmūd b. 'Abul-ḥasan, *Īdjāz al-Bayān 'An M'ānī al-Qurān*, Beirut, Dār al-Qarb al-Islāmī, 1415 AH.
38. Qāḍī Nu'mān, *Da'aim al-Islām*, Beirut, A'lamī, 1426 AH.
39. Rowshan Ḍamīr, Moḥammad Ebrāhīm, *Current Studies on Qurān Sufficiency*, Tehrn, Sokhan Publication, 1390 SAH.
40. Ṣadiqī Ṭīhrānī, Muḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1406 SAH.
41. Ṣafawī, Muḥammad Rezā, *Rereading the Basics of Qur'anic Interpretation*, Qom, Islamic Sciences and Culture Academy, 1391 SAH.
42. Ṣāhib, b. 'Abād, Ismā'īl, *Al-Muḥiṭ fi al-Luqa*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1414.
43. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīa, 1420 AH.
44. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Madjma' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1406 AH.
45. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn , *Qurān in Islām*, Qom, Islāmīc Publication, 1361 SAH.
46. ————— *Al-Mizān*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn.
47. Ṭha'labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā' At-Turāth al-'Arabī, 1422 AH.
48. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Ārabī, no date.
49. Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sariy, *Ma'ānī al-Qurān wa I'rābubū*, Cairo, Dār al-Ḥadith, 1418 AH.
50. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Qom, Adab al-Ḥawza.
51. Zarkashī, Muḥammad b. Bahādūr, *Al-Burbān fi 'Ulūm al-Qurān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīa, 1408 AH.

Jacob's Love for Joseph in *Qur'ān* 12:8

A Critical Review of Muslim Exegetical Literature

Moḥsen Deymekār Garrāb (corresponding author)

Associate professor in Quranic Exegesis,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran
(dimeh@quran.ac.ir).

Sayyed Moḥammad SajjādīPūr

Master's student of Quranic Sciences, Quranic Sciences and Education University,
Mashhad Qur'ān Teacher Training College.



Abstract

Qur'ān (12/8) mentions that Joseph's brothers accuse their father Jacob (AS) to show more attention toward Joseph, that is why they are jealous of him, and as we know this jealousy causes abundant difficulties in Joseph's life. In various interpretations of the *Qur'ān*, this report has been interpreted as saying that Jacob himself really discriminated between his children. Commentators have also given justifications to say that Jacob's behavior was moral. Therefore, it is questionable that to what extent the attributing such behavior to Jacob (AS) is justified and to what extent it can be supported based on Quranic evidence. The present study has been carried out with the aim of reviewing and criticizing these opinions and trying to understand this issue. By criticizing different interpretive opinions and showing the strengths and weaknesses of each one, we will defend this hypothesis that in the Holy *Quran*, Jacob (AS) is cleared of any accusation of discrimination against his children, and perhaps if a difference is felt between the children, it was rooted in the special family circumstances of Joseph (AS).

Keywords: al-ʿIṣma, ʿIṣma al-Anbiyāʾ, Discriminating Love, Yaqub (AS), Yusuf (AS), *Qur'ān* and morality.

Original Research

Received: 8/2/2020, accepted: 9/6/2022, and published: 4/7/2022, Pages: 89-109.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



محبت یعقوب به یوسف (ع) در آیه هشتم سوره یوسف بازخوانی و نقد آراء تفسیری

محسن دیمه‌کار گزاب

دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،
مشهد، ایران (نویسنده مسئول: dimeh@quran.ac.ir).

سید محمد سجادی‌پور

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،
دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد مقدس، مشهد، ایران.

چکیده

در آیه هشتم سوره یوسف (ع) از این سخن می‌رود که برادران یوسف (ع) معتقد اند پدرشان یعقوب نبی (ع) توجه و محبت بیش‌تری در حق یوسف (ع) نشان می‌دهد و از همین رو به وی حسادت می‌ورزند؛ حسادتی که برپایه دیگر آیات همان سوره بروز دشواری‌های فراوانی در زندگی یوسف (ع) را سبب می‌شود. این گزارش در تفاسیر مختلف قرآن کریم بر آن حمل شده که یعقوب (ع) خود نیز به‌راستی میان فرزندان خویش تبعیض می‌نهاد. مفسران البته توجیهاتی نیز در مقام دفاع از رفتار وی بیان کرده‌اند. براین اساس، جای پرسش دارد که اصل انتساب چنین رفتاری به یعقوب (ع) چه اندازه موجه است و چه اندازه می‌توان برپایه شواهد قرآنی از آن حمایت کرد. مطالعه کنونی با هدف بررسی و نقد همین آراء و کوشش برای بازفهم همین مسئله صورت گرفته است. بناست با نقد آراء تفسیری مختلف و بازنمودن نقاط ضعف و قوت هریک از این فرضیه دفاع کنیم که در قرآن کریم یعقوب (ع) از هرگونه اتهام تبعیضی نسبت به فرزندان خویش مبرا شناسانده شده، و احیاناً اگر تفاوتی نیز میان فرزندان احساس می‌شده، ریشه در شرایط ویژه زندگی یوسف (ع) داشته است.

کلیدواژه‌ها: عصمت انبیاء، محبت تبعیض‌آمیز، آیات موهوم عدم عصمت، قرآن و اخلاق.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۹ ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، صفحه ۸۹ تا ۱۰۹.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

عموم افرادی جامعه بشری آرزو دارند که ظلم، تبعیض و بی‌عدالتی در تمام ابعادش نابود شود و عدالت و برابری در زوایای مختلف زندگی انسان جاری باشد. از نگاه عموم مسلمانان هم عدالت یک تکلیف الهی و اصلی محبوب و مطابق با خواست و فطرت انسان، و موجب تعالی بشر در حوزه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی است. مسلمانان از انبیاء الهی نیز که ایشان را نمونه عالی مکارم اخلاق و نمونه انسان کامل می‌دانند انتظار می‌برند که در طول حیات‌شان مُجری عدالت، کوشنده در راه آن، و هم‌الگوی عدالت‌طلبی برای همه بشریت باشند.

خاصه از نگاه شیعیان که باور به عصمت انبیاء الهی در همه شئون زندگی دارند این بسیار مهم است که بتوان در سیره این انبیاء نیز منش‌های والای انسانی هم‌چون عدالت‌خواهی را پی‌جویی کرد. شیعیان برپایه همین مبنای اعتقادی گزارش‌هایی را که گاه در برخی روایت‌ها رسیده است و در آن‌ها نسبتی مخالف این اوصاف به پیامبران الهی داده می‌شود نمی‌پذیرند. فراتر از روایات، گاه در آیاتی از قرآن هم در یادکرد برخی انبیاء گفتارهایی دیده می‌شود که موهم نقض وصف عصمت انبیاء است. شیعیان در تفسیر این آیات نیز به خوانشی از آن‌ها می‌گیرند که با وصف عصمت سازگار باشد. این‌گونه، بحث درباره آیات موهم نقض عصمت انبیاء الهی (ع) از مضامین پردامنه در مباحث تفسیری شیعیان بوده است.

طرح مسئله

سوره یوسف (ع) را باید جزو مفصل‌ترین گزارش‌های قرآن از تاریخ پیامبران پیشین (ع) به‌شمار آورد. در لابه‌لای عبارات این سوره به این اشاره می‌شود که برادران یوسف (ع) باور داشتند پدرشان یعقوب نبی (ع) یوسف را بر ایشان ترجیح می‌دهد و محبتی را که نسبت به یوسف (ع) دارد از ایشان دریغ می‌کند:

إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ
(یوسف/۸).

ترجمه: به یاد آر وقتی را که برادران یوسف (ع) گفتند با وجود آن که ما عده و عده‌ای برای خودمان داریم پدرمان یوسف و برادرش را بیش‌تر دوست می‌دارد؛ پدرمان در محبت این دو آشکارا به راه خطا رفته است.

این آیه موهم این معناست که یعقوب (ع) به‌راستی در محبت به فرزندان میان آن‌ها فرق می‌گزارده، و همین زمینه شعله‌ور شدن آتش حسادت در دل برادران یوسف (ع) را فراهم کرده است. کوشش برای تفسیر درست رویداد سبب شده است که مفسران مسلمان درگیر تأمل در پرسشی چند شوند؛ مثلاً، چه‌گونه می‌توان پذیرفت که یعقوب (ع) در عین برخورداری از مقام پیامبری و عصمت، میان فرزندان تفاوت قائل شود و عدالت را مراعات نکند؛ یا مثلاً، چه عاملی می‌تواند باعث شده باشد که یعقوب (ع) نسبت به یوسف در قیاس با دیگر فرزندانش بیش‌تر محبت و توجه نماید.

این‌که یک پیامبر میان فرزندانش تبعیض گزارد، گذشته از آن‌که با مبانی کلامی شیعیان تعارض دارد و به همین دلیل زمینه‌ساز بحث‌هایی تفسیری گردیده، از نگاه برخی مفسران عامه مسلمانان هم سؤال برانگیز و ناپذیرفتنی به‌نظر آمده است؛ زیرا حتی بر اساس مبانی ایشان نیز پذیرش این‌که یک پیامبر بزرگ الهی آن‌چنان در محبت فرزند خود افراط ورزد که حسادت برادران را برانگیزد و رفتاری شبیه غافلان از یاد خدا داشته باشد غریب می‌نماید (برای نمونه از تصریح مفسران عامه مسلمانان به این معنا، بنگرید به: ابن عادل، *اللباب*، ۱۱/۱۹۶).

در کوشش برای پاسخ به این اشکال مطالبی پراکنده را ضمن شماری از کتب و تفاسیر می‌توان بازیافت. مطالعه کنونی کوششی است برای مرور پاسخ‌ها به این سؤالات، و سنجش آن‌ها. می‌خواهیم بدانیم که: اولاً، از نگاه مفسران مسلمان، آیا — فراتر از تصویری که فرزندان یعقوب (ع) داشته‌اند و در قرآن هم از قول ایشان یاد شده است — رفتار یعقوب نبی (ع) به‌راستی نیز با فرزندانش متفاوت بوده است یا نه؛ ثانیاً، اگر چنین تفاوتی به‌راستی وجود داشته، اسباب و علل آن از دید مفسران مسلمان چه بوده است؛ ثالثاً، برپایه مجموع شواهد و مستندات مقبول از نگاه مفسران شیعی، چه تصویری از مسئله می‌توان باز نمود.

۱. روایات تفسیری در ذیل آیه

در سخنان صحابه و تابعین در تفسیر قرآن شاهی از توجه به احتمال محبت مُفَرِّطِ یعقوب

(ع) به یوسف و اسباب و علل احتمالی آن دیده نمی‌شود. ظاهراً کهن‌ترین نمونه بحث‌ها درباره مسئله را می‌توان در روایاتی تفسیری و منسوب به اهل بیت (ع) یافت. در منابع شیعی دست‌کم سه روایت با مضمونی مرتبط با این بحث برجا مانده است. صرف‌نظر از بحث‌های سندی درباره انتساب این روایات به اهل بیت (ع)، در مضمون آن‌ها مفهیمی غریب دیده می‌شود. این مضامین غریب و ناموجه پذیرش آن‌ها را هم‌چون تبیینی دقیق از رویداد حسد برادران یوسف (ع) و اسباب و علل آن دشوار می‌کند.

۱-۱) روایت امام زین العابدین (ع)

یک روایت از این سه روایت همان است که در تفسیر ابو حمزه ثمالی (درگذشته ۱۵۰ق) از امام زین العابدین (ع) نقل می‌شود. در بخشی از این روایت طولانی آمده است:

قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع): وَكَانَتْ أَوَّلُ بَلْوَى نَزَلَتْ بِيَعْقُوبَ وَ آلِ يَعْقُوبَ الْحَسَدَ لِيُوسُفَ لَمَّا سَمِعُوا مِنْهُ الرُّؤْيَا. قَالَ: فَاسْتَدَّتْ رَقَّةُ يَعْقُوبَ عَلَيَّ يُوسُفَ وَ خَافَ أَنْ يَكُونَ مَا أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ لِلْبَلَاءِ هُوَ فِي يُوسُفَ خَاصَّةً؛ فَاسْتَدَّتْ رَقَّةُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِ وُلْدِهِ. فَلَمَّا رَأَى إِخْوَةَ يُوسُفَ مَا يَصْنَعُ يَعْقُوبُ بِيُوسُفَ وَ تَكْرِمَتَهُ إِيَّاهُ وَ إِيْثَارَهُ إِيَّاهُ عَلَيْهِمْ اسْتَدَّتْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَ بَدَأَ الْبَلَاءُ فِيهِمْ فَتَأَمَّرُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ وَ قَالُوا إِنَّ يُوسُفَ وَ أَخَاهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَبِينَا مَثًا... (ابو حمزه ثمالی، التفسیر، ۲۰۶).

ترجمه: امام زین العابدین (ع) فرمود اولین بلائی که بر خاندان یعقوب نازل شد حسد بر یوسف (ع) بود؛ آن هنگام که رؤیای او را شنیدند. امام افزود: [بعد از این که یعقوب رؤیای یوسف را شنید] دل‌سوزی [و محبت] یعقوب بر یوسف (ع) در قیاس با دیگر فرزندان فزونی گرفت. برادران یوسف (ع) نیز وقتی رفتار یعقوب (ع) را دیدند که یوسف (ع) را گرامی می‌دارد و بر ایشان ترجیح می‌دهد، این رفتار بر ایشان سخت آمد و این‌گونه، بلاء [الهی] در بحث‌ها و حرف‌وحدیث‌هایی که بین خودشان ردوبدل می‌کردند — و می‌گفتند پدر یوسف (ع) را بیش از ما دوست می‌دارد — بر ایشان رخ نمود....

در این روایت ذکر شده است که برادران یوسف (ع) رؤیای او را شنیدند. این امر در قرآن نیامده است. به‌عکس، از آیات قرآن می‌توان دریافت که احتمالاً یوسف (ع) به امر پدر این

رؤیای خود را کتمان کرده است. در سخنان برادران یوسف (ع) نیز که در *قرآن* یاد می‌شود سخن از این نمی‌رود که خواب یوسف (ع) را شنیده‌اند. اگر یوسف (ع) برخلاف امر پدر خواب خود را برای برادران تعریف می‌کرد، سبب نداشت که در *قرآن* حسد برادران صرفاً به حساب شیطان و تسویل نفس برادران گذاشته شود (بنگرید به: یوسف/ ۱۸) یا از اقرار برادران به تفریط و خطاکاری‌شان (یوسف/ ۸۰) سخن رود.

ازدیگرسو، در روایت فوق گفته می‌شود که یعقوب (ع) وقتی از خواب یوسف (ع) آگاه شد بر محبت خود بر وی پیش چشم برادران افزود. این هم غریب و ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد. یعقوب (ع) که خود نگران است گفتار یوسف (ع) سبب حسد برادران شود، چه‌گونه ممکن است خود رفتاری بی‌مبالا پیش گیرد و نقض غرض کند؟ برپایه مجموع این شواهد، به نظر می‌رسد روایت تفسیری فوق توضیح قابل‌قبولی درباره اسباب و علل حسادت برادران یوسف (ع) و نقش پدر در این حسادت نمی‌دهد.

۲-۱) روایت جابر جعفی از امام باقر (ع)

روایت دیگر از این سه گفتاری است که جابر بن یزید جعفی (درگذشته ۱۲۸ق) به امام باقر (ع) نسبت می‌دهد. علی بن ابراهیم قمی (درگذشته ۳۲۹ق) با ذکر اسناد خویش به جابر این تفسیر را از امام باقر (ع) نقل می‌کند:

... كَانِ يَوْسُفُ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ وَجْهًا وَ كَانِ يَعْقُوبُ يُحِبُّهُ وَ يُؤَيِّرُهُ عَلَى أَوْلَادِهِ فَحَسَدَهُ إِخْوَتُهُ عَلَى ذَلِكَ... (قمی، *التفسیر*، ۱/ ۳۴۰-۳۳۹).

ترجمه: یوسف (ع) از خوش‌چهره‌ترین مردمان بود. یعقوب (ع) او را دوست می‌داشت و بر فرزندان دیگرش ترجیح می‌داد. به همین خاطر برادران یوسف (ع) بر او حسد بردند.

گویی در این روایت سبب اصلی محبت یعقوب به یوسف (ع) این بازنموده می‌شود که یوسف از چهره‌ای زیباتر از بقیه برخوردار بوده است.

در برخی تفاسیر روایی متأخرتر همین روایت طولانی را صرفاً تا دو سه جمله پیش‌تر از عبارت یادشده نقل کرده‌اند (فیض کاشانی، *الصفافی*، ۳/ ۶؛ قمی مشهدی، *کنز الدقائق*، ۶/ ۲۷۳). می‌تواند این تفاوت نقل نتیجه تقطیع روایت علی بن ابراهیم قمی، یا نتیجه دست‌رسی

این مفسران متأخرتر به نقلی متفاوت باشد. هرگاه فرض دوم پذیرفته شود به این معناست که عبارت فوق سخن امام باقر (ع) نیست و از افزوده‌های علی بن ابراهیم قمی یا دیگران است. به هر روی، در این روایت رفتار و تبعیضی به پیامبر خدا منتسب می‌شود که با جایگاهی که از یک رهبر معنوی انتظار می‌رود هم‌خوانی ندارد.

۳-۲) روایت امام صادق (ع) از امام باقر (ع)

سومین روایت مرتبط با همین بحث آن است که گفته می‌شود مَسْعَدَةَ بن صَدَقَه از امام باقر (ع) به روایت از امام صادق (ع) نقل کرده است. برپایه این نقل، امام صادق (ع) گفته‌اند پدرم فرمود:

وَاللَّهِ إِنِّي لِأَصَانِعُ بَعْضَ وُلْدِي وَ أَجْلِسُهُ عَلَى فَخِذِي وَ أَكْثَرُ لَهُ الْمَحَبَّةَ وَ أَكْثَرُ لَهُ الشُّكْرَ وَ إِنَّ الْحَقَّ لِغَيْرِهِ مِنْ وُلْدِي؛ وَلَكِنْ مُحَافِظَةً عَلَيْهِ مِنْهُ وَ مِنْ غَيْرِهِ؛ لِنَلَا يَصْنَعُوا بِهِ مَا فَعَلُوا بِيُوسُفَ إِخْوَتُهُ... (عیاشی، التفسیر، ۱۶۶/۲).

ترجمه: به‌خدا من گاه به بعضی از فرزندانم لطف نشان می‌دهم؛ او را بر زانو می‌نشانم و بر محبت و قدرشناسی خود نسبت به وی می‌افزایم. می‌دانم حق با دیگر فرزندان من است؛ ولی برای حفاظت خود آن فرزند و دیگر فرزندانم چنین می‌کنم؛ نگران این هستم که برادران دیگر با او همان کنند که برادران یوسف (ع) کردند.

این روایت بر تبعیض یعقوب (ع) و ابراز محبت بیش‌ترش به یوسف (ع) دلالتی ندارد. برپایه آن، امام باقر (ع) با وجود استحقاق محبت بیش‌تر برخی فرزندان‌شان گاه به برخی دیگر از این فرزندان محبت بیش‌تر ابراز می‌کنند تا حسدی از ناحیه او یا دیگران برانگیخته نشود. وجه اشتراک این روایت با حکایت یوسف (ع) که به آن استناد شده، تحقق نتیجه یک‌سان است؛ نه وجود علل و عوامل مشابه برای ایجاد معلول.

اکنون می‌توان در مقام جمع‌بندی از روایات رسیده درباره محبت یعقوب (ع) به یوسف چنین گفت که در این روایت‌ها دست‌کم تظاهر یعقوب (ع) به محبت بیش‌تر به یوسف (ع) امری پذیرفته‌بازنموده، و جوهی نیز برای این محبت ذکر می‌شود. بااین‌حال، حتی پیش از نقد سندی این روایت‌ها و ارزیابی انتساب‌شان به امام باقر و امام صادق (ع)، تعارض ظریف این توصیفات با آیاتی از قرآن کریم و شیوه رفتاری که از یک پیامبر انتظار می‌رود سبب می‌شود

پذیرش مضمون آن‌ها دشوار باشد.

۲. علل محبت بیشتر پدر به یوسف (ع) از نگاه مفسران

دیگر مفسران قرآن کریم هم با پذیرش مدعای برادران یوسف (ع) درباره محبت بیشتر پدرشان به وی اسباب و عللی برای چنین محبتی برشمرده‌اند. می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلان این اسباب و علل را از دو سنخ دانست: یک دسته از این اسباب و علل آن‌ها هستند که در محبت هر پدری نسبت به فرزندان مختلفش می‌توانند اثرگذار باشند و موجب افزایش محبت آن پدر نسبت به یک فرزند، و کاهش محبت او به دیگری شوند؛ یک دسته از عوامل دیگر نیز می‌توانند به‌طور خاص با نظر به ویژگی‌های شخصیتی یوسف (ع) مطرح باشند.

۱-۲) اختیاری نبودن محبت

برخی مفسران در دورانی نزدیک به معاصر گفته‌اند منشأ محبت خدایی را در توانایی و بزرگسالی محبوب نباید جست؛ بل که سبب آن دین‌داری و رضایت خدا از او است. از این منظر، حتی اگر محبوبی در غایت ضعف و خردسالی و ناتوانی باشد، چه‌بسا خدا محبت او را در دل مؤمنان افکند. براین‌پایه نتیجه گرفته‌اند که تفضیل بین اولاد در عطا و محبت و اکرام، وقتی برای امر دینی و فضیلت واقعی باشد، رفتاری موجه است و دلائل عقلی و نقلی مختلفی به نفعش می‌توان اقامه کرد (شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنی‌عشری، ۱۷۶/۶). از این منظر، اگر فرزندی باتقواتر، عالم‌تر و بزرگوارتر باشد درست نیست به اندازه دیگران دوستش بدارند.

برخی دیگر از مفسران استدلالی متفاوت را مطرح کرده‌اند. به باور ایشان، محبت یا گرایش قلبی از چیزهایی نیست که فرد آن را کسب کند یا از میان دیگر چیزها برگزیند. دوست‌داشته‌شدن یک شخص نتیجه لطف خدا نسبت به او است. محبت یک امر قلبی است و در اختیار فردی نیست که دیگری را دوست بدارد یا نه. برای نمونه، چه‌بسا فردی فرزندان داشته باشد، اما در میان آن‌ها تنها یکی را که بهره کم‌تری از کمال و زیبایی و اخلاق دارد بیشتر دوست بدارد (برای نمونه، بنگرید به: طوسی، التبیان، ۱۰۱/۶؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۴۲۳/۱۸).

این مفسران تأکید می‌کنند که تفاوت گذاشتن در امور قلبی برای انسان امکان‌پذیر نیست.

آن‌ها به این آیه استدلال می‌کند که:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ... (نساء/ ۱۲۹).

ترجمه: هرگز نمی‌توانید میان زنان تان عدالت برقرار کنید، گرچه بر این امر حرص ورزید. از نگاه ایشان این آیه حکایتگر ناممکنی ایجاد عدالت براساس میل و علاقه قلبی در میان زنان است. البته، انسان باید از نظر احسان، توجه و آداب لازم همسری آنان را به یک دیده بنگرد و عدالت را در میان‌شان برقرار سازد. به‌هرحال، محبت بیش از اندازه یعقوب به یوسف (ع) هم از قبیل این موارد است (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱۷۷/۲؛ نیز، بنگرید به: مغنیه، *الکاشف*، ۲/ ۴۴۶؛ سبحانی، *عصمة الأنبياء*، ۷۲).

۲-۲) ناممکنی مساوات حقیقی

برخی مفسران به ضرورت اخلاقی عدالت پدر در محبت به فرزندان از منظری دیگر نگریسته‌اند. ایشان کوشیده‌اند از این دفاع کنند که گرچه افراد وظیفه اخلاقی دارند که برای تحقق عدالت کوشش کنند، گاه برقراری عدالت راستین امری ناممکن است؛ زیرا تفاوت استعداد محبوبان مقتضی بذل توجهاتی از جنس‌های متفاوت است. از منظر ایشان، یعقوب (ع) اگر به یوسف (ع) توجه بیشتری داشت برای همین بود که استعدادهای ویژه یوسف (ع) چنین توجه ویژه‌ای را اقتضاء می‌کرد.

شماری از مفسران عامه مسلمانان این دیدگاه را هم‌چون نظر مقبول در تبیین مسئله ذکر کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ماتریدی، *تأویلات أهل السنة*، ۲۱۱/۶؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۴۲۳/۱۸). مفسران شیعی معاصری نیز به پذیرش آن گراییده‌اند (بنگرید به: فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۱۷۰/۱۲؛ مکارم، *تفسیر نمونه*، ۳۲۲/۹؛ هاشمی رفسنجانی، *تفسیر راهنما*، ۳۶۹-۲۴۹؛ رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۴۱/۱۰).

در توضیح مراد این مفسران، اول باید میان تبعیض و تفاوت فرق گزارد. تبعیض برتری دادن بی‌دلیل است؛ ولی تفاوت آن است که بر اساس لیاقت فردی او را در جایگاه شایسته‌اش قرار دهند (قرآنی، *تفسیر نور*، ۱۶۱/۴). به بیان دیگر، تبعیض آن است که از میان چند موجودی که همه شایستگی و حق یک‌سان دارند به یکی داده، و از دیگران دریغ شود؛ اما تفاوت آن است که افرادی در شرایط نامساوی قرار داشته باشند و برای هر یک سهمی متفاوت با دیگری در نظر

گرفته شود. تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده.

در سخن از تفاوت‌های موجود میان بندگان و ارتباطش با عدل الهی نیز مفسرانی بر همین تأکید نموده‌اند که آنچه در جهان وجود دارد تفاوت است نه تبعیض؛ اما آنچه مخالف عدالت خداست تبعیض است، نه تفاوت. از جمله این مفسران، فیض کاشانی در توضیح «وَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمان/ ۷) می‌گوید خدا عدالت را برقرار نمود: به هر صاحب استعدادی آنچه استحقاق داشت عطا کرد و این‌گونه کار عالم بسامان شد (فیض کاشانی، *الصفافی*، ۵/ ۱۰۷).

از میان معاصران، مطهری در این‌باره می‌گوید:

یکی از شاه‌کارهای خلقت اختلاف طبیعی افراد و تفاوت آن‌هاست؛ خصوصاً با در نظر گرفتن این‌که همان‌که در یک جهت امتیاز و تفوق طبیعی دارد، در جهت دیگر دیگری بر او تفوق و امتیاز دارد و نتیجه این است که همه مسخر و محتاج به یکدیگر اند (مطهری، *مجموعه آثار*، ۲۵/ ۲۵۲).

از این منظر، در وجود هر انسانی استعداد های متفاوتی نهفته شده است و اگر قرار باشد به همه این استعدادها یک اندازه توجه شود این خود عین بی‌عدالتی و ظلم است. به همین ترتیب، هر انسانی هم که توجه بیشتری به استعدادهای خود کرده باشد، به همان اندازه بیش‌تر باید مورد توجه قرار گیرد؛ اگر نه، این به معنای تضییع استعدادهای او است (برای تفصیل بحث در این باره، بنگرید به: مطهری، *مجموعه آثار*، ۲۵/ ۲۵۱-۲۵۲).

۳-۲) ویژگی‌های یوسف (ع)

برخی مفسران به مسئله از زاویه‌ای دیگر نگرسته‌اند. اینان معتقد اند چیزی که سبب شده است یوسف (ع) توجه بیشتری از پدرش دریافت کند شرایط ویژه زندگی او است. اینان گاه سن اندک یوسف (ع) و ضرورت توجه به نیازهای عاطفی او هم چون کودکی بی‌مادر و یتیم را سبب توجه بیش‌تر یعقوب (ع) به وی برشمرده‌اند. چنان‌که مثلاً پدر خواه‌ناخواه باید نسبت به فرزند بیمار خودش در مدتی کوتاه تا رفع بیماری توجهی بیش‌تر اعمال کند، گاه ممکن است به‌خاطر مشکلی هم چون فقدان مادر یا استمرار بیماری نیز مجبور شود برای مدت بیش‌تری فرزند خود را مورد توجه ویژه قرار دهد (زحیلی، *الوسیط*، ۲/ ۱۰۹۴).

مفسرانی با تکیه بر کاربرد تعبیر «یا بُنْتَى» در این سوره (یوسف/ ۵) کم‌سالی یوسف (ع) و نیاز او به توجه ویژه را استنباط کرده‌اند. اینان استدلال کرده‌اند چنین موقعیت ویژه‌ای مقتضی توجه بیش‌تر یعقوب (ع) بوده، و ملاطفت وی در حق فرزند صغیر و بی‌مادرش بجاست (برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵ / ۳۲۴؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱۱ / ۸۹). توضیح این‌که یوسف (ع) و برادر تنی‌اش بنیامین از مادری به نام راحیل بودند که در همان خردسالی از دنیا رفت و این‌گونه، محبت و توجه ویژه یعقوب (ع) به آن‌دو ضروری شد (ابن‌عطیه، *المحرر الوجیز*، ۳ / ۲۲۲؛ نهاوندی، *نفحات الرحمن*، ۳ / ۳۶۹).

برخی دیگر از مفسران هم دیگر ویژگی‌های شخصی یوسف (ع) را سبب این تمییز دانسته‌اند. اطلاع یعقوب (ع) از مقام نبوت یوسف (ع) در آینده از جمله این ویژگی‌هاست. برپایه قرآن کریم، یعقوب خود به یوسف (ع) می‌گوید:

وَكذٰلِكَ يَجْتَبِيْكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَاْوِيْلِ الْاٰحَادِيْثِ وَيُؤْتِيْكَ نِعْمَتَهٗ عَلٰى اٰلِ يٰعْقُوْب... (یوسف/ ۶).

ترجمه: و این چنین پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تأویل احادیث به تو می‌آموزد و نعمتش را بر تو و بر خاندان یعقوب تمام می‌کند....

این‌گونه، یعقوب مژده نبوت به یوسف (ع) می‌دهد (بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵ / ۳۲۱). همین آگاهی یعقوب از مقامات معنوی یوسف (ع) سبب می‌شود نوعی توجه و محبت ویژه در حق او نشان دهد (رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۱۰ / ۴۱؛ نهاوندی، *نفحات الرحمن*، ۳ / ۳۶۹).

از همین قبیل، برخی تقوا و کمالات اخلاقی ویژه یوسف (ع) را سبب محبت ویژه پدر به او دانسته‌اند (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۸ / ۴۲۳؛ علوی، *لطائف غیبیه*، ۲۷۶). برخی دیگر هم آن ویژگی مهم یوسف (ع) را هوش و ذکاوت بی‌نظیر او برشمرده‌اند (بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۸ / ۴۲۳؛ نهاوندی، *نفحات الرحمن*، ۳ / ۳۶۹).

۳. سنجش آراء تفسیری

غالب مفسران اتهام تبعیض یعقوب (ع) در محبت به فرزندان را صحیح انگاشته، و با پذیرش آن تلاش نموده‌اند زمینه‌ها و عوامل گوناگون چنین رفتاری را بازشناسند و توجیه کنند.

گویی اصل را بر صحت سخن فرزندان یعقوب (ع) و تبعیض آمیزی رفتار وی دانسته‌اند. آن‌ها در توضیح اسباب و علل چنین تبعیضی نیز معمولاً هریک به برخی از عوامل اشاره کرده، و کوشش نموده‌اند که تفسیری جامع باز نمایند.

۱-۳) قرآن و انتساب حسادت به برادران

برخی مفسران قرآن کریم به این اشاره کرده‌اند که سبب اصلی حسادت برادران بر یوسف (ع) آن بود که از مضمون خواب او آگاه گردیدند و این امر که یوسف (ع) به جایگاهی والاتر از ایشان دست یابد را بر خود گران یافتند (برای نمونه، بنگرید به: مقاتل، التفسیر، ۲/ ۱۳۸). برخلاف این دیدگاه، تعابیر برادران یوسف (ع) که در قرآن یاد شده است نشان می‌دهد ایشان در طول دوران مدیریت روی داد داستان یوسف از کودکی تا عزیزی مصر، پدر خود را متهم به محبت بیش از حد به وی می‌دانسته‌اند.

توضیح این‌که در آغاز داستان از قول این فرزندان گفته می‌شود که پدرشان را در محبت افراطی به یوسف خردسال و برادرش به درافتادن در «ضلال مبین» متهم می‌کردند (یوسف/ ۸). در اواخر داستان وقتی درباره‌ی دوران بزرگی یوسف و عزیزی او در مصر هم سخن گفته می‌شود باز از قول ایشان نقل می‌شود که وقتی یعقوب (ع) بوی پیراهن یوسف (ع) شنید و خبر بازگفت، او را متهم کردند که هنوز در محبت یوسف به همان گم‌راهی کهن گرفتار است:

وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تَفَنَّدُونَ قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكِ الْقَدِيمِ (یوسف/ ۹۴-۹۵).

در قرآن کریم فراتر از اشاره به این‌که برادران یوسف چنین قضاوتی درباره‌ی رفتار پدرشان داشتند هیچ توضیحی داده نمی‌شود که چه اندازه اصل ماجرا حقیقت داشته است.

شاید بتوان انتظار داشت یعقوب به یوسف (ع) محبتی بیشتر داشته باشد. خواه‌ناخواه یتیمی و خردسالی یوسف (ع) و برادرش مقتضی توجه بیش‌تری از جانب پدر، و این البته عین مراعات وظیفه‌ی پدری است. باین‌حال، در قرآن هرگز یعقوب به این متهم نشده است که رفتاری نسنجیده با فرزندان خویش پی می‌گیرد یا به‌راستی میان فرزندان خویش تبعیضی نهاده است که ناکامی و رنجش فرزندان را به‌همراه بیاورد.

۲-۳) وجود زمینه‌هایی در محیط خانواده برای احساس تبعیض

گذشته از این، شواهد قرآنی حاکی است پیش از رؤیای یوسف (ع) نیز — که آگاهی از آن را برخی مفسران سبب اصلی حسادت برادران دانسته‌اند — یعقوب نگران حسدورزی فرزندانش بوده، و زمینه‌هایی را برای بروز چنین مشکلی احساس می‌کرده است:

قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (یوسف/ ۵).

ترجمه: پسرکم! خواب خود را برای برادرانت باز نگو تا کیدی در کارت نکنند؛ زیرا شیطان دشمنی آشکار برای انسان است.

براین پایه، حتی اگر فرض کنیم یعقوب (ع) لطف و محبتی ویژه نثار یوسف (ع) داشته، چه بسا چنین محبتی آشکار نبوده و پنهانی دنبال می‌شده است؛ محبتی که از یک سو عدالت را در محبت مقتضی به یوسف (ع) رعایت کرده باشد و از دیگر سو زمینه شعله‌ور شدن آتش حسد را در میان فرزندان فراهم نیاورد.

یک احتمال دیگر نیز می‌تواند آن باشد که وجود زمینه‌هایی در محیط خانواده از مدت‌ها قبل از رؤیای یوسف (ع) سبب شده باشد برادران وی چنین حساسیتی نسبت به او پیدا کنند. گذشته از خردسالی یوسف (ع) و مادر از دست دادنش در کودکی که پیش از این هم یاد شد، برخی مفسران کهن روایتی از قول مجاهد بن جبر، تابعی اهل مکه (درگذشته ۱۰۴ق)، در این باره نقل کرده‌اند. برپایه این روایت، اصل پدیده حسادت به یوسف (ع) ریشه در زمانی داشت که مادر او درگذشت و عمه‌اش عهده‌دار تربیت او گردید. وقتی یوسف (ع) دوران خردسالی را سپری کرد، وابستگی عمه به این فرزندخوانده سبب شد حاضر به بازگرداندن آن به یعقوب نشود. از آن سو، اصرار مداوم یعقوب این حس را در برادران برانگیخت که پدر به یوسف (ع) محبت ویژه‌ای دارد.

مطابق این حکایت، نتیجه آن شد که عمه برای حفظ یوسف (ع) پیش خود او را متهم به دزدی کرد و طبق قانون بنی اسرائیل در آن دوره تا زنده بود او را به مجازات این دزدی نزد خود نگاه داشت. برپایه سخن مجاهد، این همان است که در آیه ۷۷ سوره یوسف نیز به آن اشاره می‌شود:

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يَبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (یوسف/ ۷۷).

ترجمه: برادران یوسف (ع) [آن‌گاه که بنیامین به سرقت متهم شد] گفتند اگر سرقت کرده، [چنین امری در خانواده ایشان سابقه داشته، و] پیش از این برادرش هم یک بار سرقت کرده بوده است. یوسف (ع) آگاهی خود از مسئله را در دل پنهان کرد و بر ایشان بازنمود. باین‌حال، به آن‌ها نیز گفت شما خود بدتر اید و خدا می‌داند راست مسئله‌ای که بازمی‌گویید چیست.

مطابق این داستان، تا زمانی که عمه یوسف (ع) زنده بود یعقوب (ع) نتوانست او را پیش خود فرابخواند (ابن‌ابی‌حاتم رازی، *تفسیر القرآن العظیم*، ۷ / ۲۱۷۸). چه بسا همین امر نیز در کوشش‌های یعقوب (ع) برای جبران محبت‌ها به این دو برادر، و از آن‌سو، برانگیختگی حساسیت‌های برادران مؤثر واقع شده است.

۳-۳) برائت یعقوب (ع) از اتهام تبعیض در قرآن

نکته شایان تأمل دیگر آن است که قرآن کریم برخلاف مشی غالب مفسران، در عین آن‌که با مسئله هم‌چون واقعیتی جاری در جوامع بشری برخورد کرده، و اصل پدیده احساس حسادت از جانب فرزندان را تأیید نموده، هرگز نسبت رفتاری خلاف عدالت و انصاف را به یعقوب (ع) نداده است. معمولاً هرگاه در قرآن به لغزش‌های جزئی و ترک اولای انبیاء الهی اشاره می‌شود بی‌درنگ از استغفار و کوشش ایشان برای جبران سخن می‌رود. در سخن از یعقوب (ع) نه تنها به او هیچ استغفار و تقاضای بخششی برای بی‌عدالتی در حق فرزندان منتسب نشده است، که خطا یک‌سر متوجه برادران می‌گردد. این برادران هستند که از یعقوب (ع) می‌خواهند برای آن‌ها استغفار کند. آن‌ها هستند که در پایان قصه خویشتن را مقصر می‌شناسند.

قضاوت یعقوب (ع) نیز در مورد فرزندان همین است که شیطان امر نادرستی را بر ذهن‌شان القاء کرده، و رفتارهای ناپسندشان را برای‌شان زیبا جلوه داده است:

وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (یوسف/ ۱۸).

افزون‌براین، چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، برخی از برادران خود نیز به خطای‌شان اعتراف می‌کنند

و یادآور می‌شوند که در حق برادر کوچک خود یوسف (ع) کوتاهی کرده‌اند:

فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمَنْ قَبْلَ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكَمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (يوسف/ ۸۰).

آن‌ها در پایان رویداد نیز همگی به صراحت اعتراف می‌کنند که خطاکار بوده‌اند و البته یوسف (ع) هم ایشان را می‌بخشد:

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمْ أَيُّومَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (يوسف/ ۹۱-۹۲).

هم‌چنین از پدر بخشش می‌طلبند:

قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (يوسف/ ۹۷-۹۸).

پاسخ یعقوب (ع) نیز حکایت از تأیید خطاکاری فرزندان می‌کند. این‌گونه، در قرآن اشاره‌ای به خطاکاری یعقوب و یوسف (ع) نشده، و حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به این نرفته که رفتار این دو زمینه‌ای برای بروز حسادت ایجاد کرده است. به‌عکس، در کنار گزارش طرزفکر برادران که پدر خود را در محبت یوسف (ع) گرفتار گم‌راهی‌ای آشکار و دیرپای می‌دیدند (یوسف/ ۸، ۹۵)، از قول یوسف (ع) نقل می‌کند که صریح به یادشان آورد که در این قضاوت خود گرفتار جهل بوده‌اند (یوسف/ ۸۹) و شیطان هم در این میان به کین برادران دامن زده است (یوسف/ ۱۰۰).

نتیجه

مطالعه داستان حسادت برادران یوسف (ع) به وی چالش‌های مختلف مفسران فراوی تبیین شیوه ارتباط یعقوب و یوسف (ع) را بازمی‌نماید. چنان‌که دیدیم، هرگاه از میان مفسران کهن ابن‌عادل (درگذشته ۷۷۵ق) را استثناء کنیم، اغلب ایشان به اصل مسئله — که انتساب تبعیض میان فرزندان به یعقوب (ع) با شأن نبوت او جمع‌شدنی نیست — نقدی وارد ننموده، و آن را به‌سادگی پذیرا شده‌اند؛ آن‌سان‌که حتی مفسری مثل شاه‌عبدالعظیمی (درگذشته ۱۳۱۸ق) در آستانه دوران معاصر این‌گونه تمایز نهادن میان فرزندان را بر اساس مراتب تقوا و فضائل‌شان عین عدالت می‌انگارد و معتقد است که می‌توان دلایل عقلی و نقلی فراوانی به نفع آن اقامه

کرد. باری، در دوران معاصر است که مسئله مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد و شماری از مفسران اخلاقی بودن چنین رفتاری را برنمی‌تابند و به منافات آن با عصمت انبیاء یا دست‌کم انتظاری که از اخلاق والای یک پیامبر می‌رود حکم می‌دهند.

در تحلیل اصل پیشامد نیز، با تأمل در روایات و بررسی و نقد آراء تفسیری و با بهره‌گیری از شواهد قرآنی و روایی می‌توان دریافت خردسالی، بی‌مادری، شرایط خاص زندگی که سبب دوری یوسف از پدر شده و نیاز او به دریافت محبت از پدر را بعد از پایان دوره دوری افزون کرده، و از آن سو، احتمالاً احساس رقابت‌ها و حسادت‌هایی که چه‌بسا میان همسران مختلف یعقوب و فرزندان هریک وجود داشته، سبب شده است که دیگر اعضاء خانواده روابط یعقوب و یوسف (ع) را از نگاهی متفاوت بنگرند و نسبت به آن حساسیتی ویژه نشان دهند. باین حال، همه این حساسیت‌ها از آغاز زندگی یوسف (ع) و با توجه به جو خانوادگی خاصی که در آن بزرگ شده وجود داشته است و شکل‌گیری آن‌ها ارتباطی مستقیم با رؤیای یوسف (ع) ندارد.

شاید بتوان محتمل دانست که یعقوب (ع) وقتی با شنیدن رؤیای یوسف پی می‌برد خدا به یوسف (ع) علم و تقوا و نبوت عطا کرده است خواه‌ناخواه در دل به او محبت بیش‌تری بورزد؛ اما شواهد از این حاکی است که وی خود از همان زمان رؤیا دیدن یوسف (ع) احتمال بروز عداوت میان برادران را می‌داده، و علی‌القاعده باید انتظار داشت که خود نیز رفتاری موجب تحریک حساسیت‌ها در پیش نگرفته است. از آن سو، شواهدی در قرآن کریم حاکی از آن است که هم یعقوب، هم یوسف و هم خود برادران در نهایت واقف بوده‌اند که رفتار ناشایستی که با یوسف (ع) صورت گرفته نه دستاورد شیوه عمل کرد یعقوب (ع)، که نتیجه رفتار نادرست برادران بوده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العصرية.
- ۳- ابن عادل، عمر بن علی، *اللباب فی علوم الكتاب*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
- ۴- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۵- أبوحمزة ثمالی، ثابت بن دینار، *التفسیر*، گردآوری عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم، الهادی، ۱۴۲۰ق/۱۳۷۸ش.
- ۶- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش.
- ۷- زحیلی، وهبه، *الوسیط*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
- ۸- سبحانی، جعفر، *عصمة الأنبياء*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۵ق.
- ۹- شاه‌عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش.
- ۱۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۲ق.
- ۱۱- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
- ۱۲- _____ *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۱۳- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، بیروت، امیره، ۱۴۱۳ق.
- ۱۴- علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، *لطائف غیبیه*، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۹۶ق.
- ۱۵- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- ۱۶- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۷- فضل‌الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۱۸- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، *الصافی*، تهران، صدر، ۱۴۱۵ق.
- ۱۹- قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۸ش.
- ۲۰- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *کنز الدقائق*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، جامعه

مدرسین، ۱۴۰۷ق.

- ۲۱- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، مکتبه الهدی، ۱۳۸۶ق.
- ۲۲- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۲۳- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ۲۴- مغنیه، محمدجواد، *الکاشف*، تهران، اسلامیه، ۱۴۲۴ق.
- ۲۵- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۳م.
- ۲۶- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۲۷- نهاوندی، محمد، *نفحات الرحمن*، قم، بعثت، ۱۳۸۶ش.
- ۲۸- هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Abū Ḥamzi Thumālī, Thābit b. Dīnār, *Tafsīr al-Qurān*, Qom, Al-Hādī, 1420 AH.
3. 'Alawī 'Āmilī, Aḥmad b. Zayn al-'Ābidīn, *Laṭā'if Ghaybiyya*, Najaf, al-Maktaba al-Ḥaydariyya, 1396 AH.
4. 'Āyyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyya, 1380 AH.
5. Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Wahy al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Milāk, 1419 AH.
6. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
7. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā, *Al-Ṣāfi*, Tehran, Ṣadr Press, 1415 AH.
8. Hāshemī Rafsanjānī, Akbar, *Tafsīr Rahnamā*, Qom, Būstān Ketāb, 1386 SAH.
9. Ibn Abī Ḥatim al-Rāzī, 'Abdurrahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, ed. As'ad Muḥammad Ṭayyib, Ṣayḍā, al-Maktaba al-'Aṣriyya.
10. Ibn 'Āṭīyya, 'Abdulḥaq b. Ghālib, *Al-Muḥarrar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1422 AH.
11. Ibn 'Ādil, 'Umar b. 'Alī, *Al-Lubāb*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmīyya, 1998.
12. Makārīm Shīrāzī, Nāser, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1371 SAH.
13. Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta'wilāt Abl al-Sunnah*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1426 AH.
14. Moṭahharī, Murteḍā, *Majmū'e-ye Āthār*, Tehrān, Ṣadrā.
15. Mughnīya, Muḥammad Jawād, *Al-Kāshif*, Tehrān, Islāmīyya, 1424 AH.
16. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. Aḥmad Farīd, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmīyya, 2003.
17. Nahāwandī, Muḥammad, *Nafaḥāt al-Raḥmān*, Qom, al-Ba'tha, 1386 SAH.

18. Qerā'atī, Moḥsen, *Tafsīr Nūr*, Tehrān, Cultural Centre of Lessons of the *Qur'ān*, 1388 SAH.
19. Qommī Mashhadī, Moḥammad b. Moḥammad Rezā, *Kanz al-Daqā'iq*, ed. Mujtabā 'Irāqī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1407 AH.
20. Rezāyī Esfēhanī, Muḥammad 'Ālī, *Manteq-e Tafsīr-e Qur'ān*, Qom, Jāmiā al-Mustaḥafā, 1395 SAH.
21. Shāh 'Abdul 'Azīmī, Ḥoseyn, *Tafsīr Ithnā 'Asharī*, Tehrān, Miqāt, 1363 SAH.
22. Subḥānī, Ja'far, *Iṣmat al-Anbiyā'*, Qom, Imam Ṣādiq Institute, 1425 AH.
23. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Naser *Khosrow*, 1372 SAH.
24. ———— *Jawāmi' al-Jāmi'*, Qom, Ḥawza 'Ilmiyya, 1412 AH.
25. Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Hoseyn, *Al-Mizān*, Qom, 'Esmā'iliyān, 1392 AH.
26. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Amīra Publication, 1413 AH.
27. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Ūmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH.
28. Zuḥaylī, Wahba, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ*, Damascus, Dār al-Fīkr, 1422 AH.



The Identity of Dhul-Qarnayn Based on the Signs of His Travels

Sayyed 'Ali Delbari

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences,
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.
(corresponding author: saddelbari@gmail.com)

Alborz Moḥaqqueq Garfamī

Master student of Quranic and Hadith Sciences,
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

Abstract

Dhu al-Qarnayn's identity and knowledge of the components that shaped his story have long been of interest to Qur'anic scholars. Some have considered him Cyrus the Great, Alexander the Great, Emperor of China, Fereydoun or one of the rulers of Yemen and have adapted the components of his story to their hypothesis. Using library resources and choosing an analytical-descriptive method, this paper seeks to validate the commentators' ideas about the identity of Dhu al-Qarnayn, which is based on understanding the components of the events of his travels. For this purpose, after reviewing and criticizing the opinions of about 60 Quranic researches of the two sects about the identity of Dhu al-Qarnayn, the semiotics of the Quranic elements reported in his travels has been studied. The achievement of the article is that according to the application of historical evidence to the Qur'anic story of Dhu al-Qarnayn, his identity is not applicable to any of the aforementioned characters. Also, with the help of geography and ecology, the destination of his western trip to the current desert country and his eastern trip to the coast of Somalia will be evaluated.

Keywords: Dhu al-Qarnayn, Sūra the Cave, Cyrus, Fereydūn, Alexander the Great.

Original Research

Received: 9/ 2/ 2022, accepted: 30/ 5/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 111-140.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



نقد آراء مفسران پیرامون هویت ذوالقرنین با تکیه بر نشانه‌های سفرهای وی

سیدعلی دلبری

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
مشهد، ایران (نویسندهٔ مسئول: saddlebari@gmail.com).

البرز محقق گرفمی

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث،
دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

چکیده

شناخت هویت ذوالقرنین و مؤلفه‌های شکل‌دهندهٔ حکایت او از دیرباز مورد توجه قرآن‌پژوهان بوده است. وی را کوروش کبیر، اسکندر مقدونی، امپراطور چین، فریدون یا یکی از فرمانروایان یمن انگاشته، و اجزاء سازندهٔ داستان وی را با فرضیهٔ خودشان تطبیق داده‌اند. این مطالعه با هدف اعتبارسنجی انگاره‌های مفسران دربارهٔ هویت ذوالقرنین صورت می‌گیرد و بر فهم مؤلفه‌های موجود در رخدادهای سفرهای وی استوار است. برای این منظور، پس از بررسی و نقد آراء بازتابیده در حدود ۶۰ مطالعهٔ قرآنی دربارهٔ هویت ذوالقرنین، به شناخت نشانه‌های یادشده در گزارش‌های قرآنی از سفرهای وی پرداخته شده است. دستاورد این مطالعه آن است که هویت وی قابل تطبیق بر هیچ یک از شخصیت‌های پیش گفته نیست. هم‌چنین، با بهره از دانش‌های جغرافیا و زیست‌بوم‌شناسی، می‌توان مقصد سفر غربی او را کشور صحرای کنونی، و مقصد سفر شرقی وی را هم سواحل کشور سومالی ارزیابی کرد.

کلیدواژه‌ها: ذوالقرنین، سورهٔ کهف، کوروش، فریدون، اسکندر مقدونی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۹، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳، صفحه ۱۱۱ تا ۱۴۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

آیات ۸۸-۹۳ از سوره کهف حکایت شخصیتی به نام ذوالقرنین و سه سفر او را هم چون پاسخی به پرسش‌های مخاطبان پیامبر (ص) باز می‌گویند. برخی روایات اسلامی هم توضیحات بیش‌تری درباره این شخصیت و رویدادهای زندگی‌اش می‌دهند (برای نمونه، بنگرید به: سیوطی، *الدر المنثور*، ۴/۲۴۱)؛ روایاتی که البته با مضمون‌های غریبی از جنس اسرائیلیات آمیخته‌اند (بنگرید به: حوی، *الاساس*، ۶/۳۲۳۱).

بحث‌های مفصل مفسران درباره این داستان قرآنی و نقل گسترده روایات مرتبط با بحث نشان از آن دارد که این حکایت قرآنی توجهات گسترده‌ای را در طول دوره تاریخ فرهنگ اسلامی به خود جلب کرده است. این بحث‌ها از توضیحات معمول مفسران درباره مسائلی هم چون قرائت واژگان غریب در آیات قرآنی مرتبط با بحث یا شرح مفردات فراتر می‌رود و بیان اوصاف ذوالقرنین یا تفسیر مفاهیمی چون ویژگی ظاهری مردمان ساکن در ناحیه شرقی که ذوالقرنین در سفر خود بازشناخت (کهف/۸۶)، غروب خورشید در چشمه جوشان (کهف/۸۶)، و کیفیت سدسازی ذوالقرنین (کهف/۹۳) را هم دربر می‌گیرد.

باین حال، تا پیش از دوران معاصر کم‌تر می‌توان نشانی از پرسش درباره هویت ذوالقرنین هم چون یک شخصیت تاریخی یافت. در *قرآن کریم* یادکرد ذوالقرنین هم چون پاسخی به پرسش‌های مخاطبان پیامبر (ص) بازنموده می‌شود (کهف/۸۳)؛ امری که نشان می‌دهد مخاطبان *قرآن* در عصر نزول با این شخصیت آشنا بوده‌اند. در روایات تفسیری نیز پرسشگری از ویژگی‌های ذوالقرنین به یهودیانی منتسب می‌شود که از پیامبر اکرم (ص) سخنانی درباره تاریخ قوم خود شنیده (بنگرید به: بقاعی، *نظم الدرر*، ۴/۵۰۱)، و اکنون نه برای کسب آگاهی، که در پی راستی‌آزمایی نبوت پیامبر (ص) آمده‌اند (بنگرید به: واحدی، *اسباب النزول*، ۳۰۰).

در روایاتی دیگر، پرسشگران از قریشیانی بازنموده می‌شوند که لزوماً آگاهی دقیق از حکایت ندارند و با تحریک یهودیان چنین سؤالاتی را مطرح می‌کنند (بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۸/۱۶). گاه سروده شاعری یمنی از قبیله بنی حَمَیر نقل می‌شود که بر پایه آن شاعر قبیله

خود را به ذوالقرنین منتسب، و بدین انتساب افتخار می‌کند (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۱/۴۹۴). شاید آشنایی این شاعر با ذوالقرنین ریشه در دورهٔ یهودی‌شدگی قبیلهٔ حمیر داشته و احیاناً مختص مناطق جنوبی عربستان باشد. شاید هم عموم عرب‌ها در صدر اسلام - اعم از یهودیان و غیرایشان - با ذوالقرنین آشنا بوده‌اند.

به هر روی، تردید نیست که در سده‌های نخستین اسلامی تصویری تاریخی از شخصیت ذوالقرنین در ذهن مسلمانان شکل گرفته بوده است. مفسرانی کهن از این گفته‌اند که ذوالقرنین همان اسکندر مقدونی است (مقاتل، *التفسیر*، ۲/۴۶۵). این دیدگاه خیلی زود نظری مشهور در میان عموم مسلمانان می‌شود. مفسران قرآن در ذکر حوادث سال‌های مختلف، وقتی می‌خواهند زمان واقعه‌ای را برپایهٔ گاه‌شمار سلوکی بیان دارند از آن با تعبیر «تقریم ذوالقرنین» یاد می‌کنند (برای نمونه، بنگرید به: طبری، *التاریخ*، ۵/۵۹۰)، برای وجه تسمیهٔ اسکندر به این اسم توجیهاتی می‌آورند (زمخشری، *الکشاف*، ۲/۷۳۴)، چنین دیدگاهی را از قبیل مسلمات می‌انگارند (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۷/۲۲۰)، و مکرر از تعبیر اسکندر به جای ذوالقرنین بهره می‌جویند (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۵/۳۶۳).

طرح مسئله

به نظر می‌رسد نخستین بار در حدود سدهٔ ۵ق است که مفسران نسبت به شخصیت تاریخی ذوالقرنین احساس ابهام کنند و از احتمال تطبیق ذوالقرنین با شخصیت‌های دیگری هم‌چون دارای هخامنشی، ضحاک، نمرود، یا فریدون بگویند (بنگرید به: جرجانی، *دُرُج اللُّدُر*، ۲/۲۵۷). نیز، همین ابهام سبب می‌شود مفسری هم‌چون طبرسی (درگذشتهٔ ۵۴۸ق) تصریح کند قرآن گرچه اخباری مرتبط با ذوالقرنین را بیان داشته، در معرفی شخصیت وی سخنی نگفته است (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۶/۷۵۶). در ادوار متأخرتر، برخی نیز تأویل‌گرایانه به این داستان قرآنی می‌نگرند و مثلاً اشارات به سفرهای او را کنایه از سلوک در عالم اجسام و سیر در عالم ارواح می‌انگارند (حقی بروسوی، *روح البیان*، ۵/۲۹۲).

به هر روی، آن‌جاها نیز که مفسری از احتمال تطبیق ذوالقرنین با یکی از شخصیت‌های تاریخی دفاع می‌کند مستندی ندارد. چنین تطبیقی بیش‌تر از جنس توجه به اساطیر قومی و

فاقد یادکرد هرگونه شاهد تاریخی به نفع این مدعا ست. در جهان اسلام، نخستین بار در سده اخیر و پس از انتشار مقاله ابوالکلام آزاد (درگذشته ۱۹۵۸م/ ۱۳۳۷ش) با عنوان «شخصیت ذی القرنین المذكور فی القرآن» (ثقافة الهند، ۱۹۵۰م/ ۱۳۲۹ش) است که بحث‌ها برای شناخت شخصیت تاریخی ذوالقرنین در میان مفسران مسلمان گسترش می‌یابد و رویکرد مفسران به بحث با ادوار پیشین متفاوت می‌شود؛ وقتی او از این می‌گوید که ذوالقرنین همان کوروش، پادشاه ایران باستان در دوره هخامنشی است (برای مروری بر پیشینه بحث و اهم دیدگاه‌ها در این باره در دوره معاصر، بنگرید به: جلالی، «دیدگاه ابوالکلام...»، ۱۱۵-۱۱۸).

در مطالعات این دوره تصویر قرآن از شخصیت ذوالقرنین با شخصیت‌های تاریخی مختلفی تطبیق داده، و شواهدی به نفع دیدگاهی چند ارائه می‌شود (بنگرید به: دنباله مقاله). با این حال، هنوز مطالعه‌ای مستقل درباره شناخت هویت ذوالقرنین بر پایه گزارش‌های قرآن از سفرهای او سامان نیافته است. مطالعه کنونی با هدف مکان‌یابی مقصد سفرهای شرقی و غربی ذوالقرنین صورت می‌گیرد. ضرورت این مکان‌یابی در ارزیابی فرضیه‌های مربوط به تطبیق ذوالقرنین با شخصیت‌های تاریخی نمودار می‌شود. هدف از این مطالعه یافتن معیاری برای نقد دیدگاه‌های مفسران درباره هویت ذوالقرنین است. بناست این معیار با یافتن نشانه‌های جغرافیایی در سفرهای وی جسته شود. پرسش‌های بنیادین مطالعه این است:

- اولاً، آراء قرآن‌پژوهان درباره مقصد سفرهای ذوالقرنین با چه چالش‌هایی روبرو است؟
- ثانیاً، کدام‌یک از آراء درباره مقصد سفرهای وی از اعتبار بیش‌تری برخوردار است؟
- ثالثاً، شواهد قرآنی درباره هویت وی تا چه حد با فرضیه‌های مفسران قابل انطباق است؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست به نشانه‌های جغرافیایی موقعیت‌ها و اقدامات ذوالقرنین در سه سفر گزارش‌شده در قرآن خواهیم پرداخت. سپس آراء مفسران درباره هویت وی را نقد خواهیم نمود. در پایان هم شواهد مرتبط با مسیر و مقصد سفرهای وی را مرور خواهیم نمود.

۱. آراء مفسران درباره مقصد سفرهای ذوالقرنین

هرگاه بتوان اشاره‌های قرآن به جغرافیای انسانی و طبیعی مقاصد سفر ذوالقرنین را به‌درستی بازشناخت، بازفهم مسیر و مقصد این سفرها و شخصیت تاریخی ذوالقرنین ممکن خواهد

شد. از همین رو، گرچه برخی مفسران شناخت چنین امری را ناممکن دانسته‌اند (قطب، فی *ظلال القرآن*، ۴/ ۲۲۹۱)، اغلب مفسران معاصر به گمانه‌زنی در این باره پرداخته، و از جمله، فرضیاتی نیز درباره مقصد سفرهای سه‌گانه وی باز نموده‌اند.

۱-۱) سفر غربی

در *قرآن* سفر غربی ذوالقرنین چنین تبیین می‌شود:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُنذِرُ فِيهِمْ حُسْنًا، قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا، وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (کهف/ ۸۶-۸۸).

بر پایه اشارات *قرآن* به این سفر نخستین تنها می‌توان دریافت که مقصد آن «عینِ حَمِئَه» بوده است. واژه عینِ مشترکی لفظی است که در معانی مختلفی هم‌چون چشم، جاسوس، بزرگان قوم، روزنه مشک آب، چشمه، آب در حال جریان (مثل نهر)، طلا، سکه، و اشیاء نقد به کار می‌رود (خلیل بن احمد، *العین*، ۲/ ۲۵۵؛ نیز، بنگرید به: مصطفوی، *التحقیق*، ۸/ ۳۴۲). حَمِئَه نیز صفت مُشَبَّه از ریشه «حَمَأ» به معنای گِل سیاه بدبو ست (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/ ۶۱). در برخی قرائات این واژه «حامیه» هم ضبط شده، که آن هم به معنای گرم است (راغب، *المفردات*، ۲۵۹).

براین اساس، ترکیب «عینِ حَمَاه» را به معنای آب گرم لجن‌آلود دانسته‌اند (ازهری، *تهذیب اللغه*، ۵/ ۱۷۹). به بیان دیگر، «عینِ حَمِئَه» احتمالاً محل وجود آب‌هایی است که با گل آمیخته شده‌اند و بوی نامطبوعی دارند. محتمل می‌نماید که چنین وصفی را بتوان در ساحل یک دریا جست (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/ ۳۶۰). از همین رو ست که مفسران معاصر «عین حَمِئَه» را با مصادیق مختلفی تطبیق داده‌اند.

پیش از این، مفسران کهنی هم‌چون طبری (درگذشته ۳۱۰ق) از اشارات *قرآن* انگاشته بودند که باید مقصد سفر غربی ذوالقرنین را در آخرین سرزمین‌های آبادِ غربِ زمین جست (طبری، *جامع البیان*، ۱۶/ ۷۵۷). هم‌سو با این نگاه، مفسرانی نزدیک به دوران معاصر هم‌چون آلوسی (درگذشته ۱۲۷۲ق) مکان‌هایی نیمه‌اساطیری هم‌چون جزایر خالِدات (برای این جزائر، بنگرید

به: نیک‌فهم، «خالدات»، سراسر مقاله) را مقصد این سفر باز نموده‌اند (آلوسی، روح المعانی، ۸/ ۳۵۳). اشارات برخی مفسران معاصر حاکی است آن‌ها هم کمابیش کوشیده‌اند جایی در غربی‌ترین نواحی مسکون جهان قدیم را مقصد سفر ذوالقرنین بنمایانند. مثلاً مراغی (درگذشته ۱۹۵۲م/ ۱۳۳۱ش) یا قطب (مقتول در ۱۹۶۶م/ ۱۳۴۵ش) گفته‌اند مقصد سفر غربی باید سرچشمه رودی نزدیک ساحل شرقی اقیانوس اطلس باشد (مراغی، التفسیر، ۱۶/ ۱۷؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۴/ ۲۲۹۱).

با این حال، برخی مفسران معاصر نیز به مکان‌هایی دیگر گراییده، و مقصد را تاب‌دین اندازه در غرب جهان مسکون قدیم نجسته‌اند. از این جمله باید به دیدگاه مفسری ناشناخته در ۱۹۲۸م/ ۱۳۰۷ش اشاره کرد که بر پایه نقل قولی از وی معتقد بوده مقصد سفر، شهر عین‌شمس در غرب مصر است (بنگرید به: حسن، «العین الحمئه»، ۲۷). بر پایه همین گزارش، ظاهراً وی افزون‌بر شواهد قرآنی یادشده به این هم توجه داشته است که خدا دست ذوالقرنین را در تعذیب یا نیک‌رفتاری با ساکنان سرزمین غربی بازگذاشت (کهف/ ۸۶)؛ امری که می‌تواند چنین تفسیر شود که مردمان آن سرزمین کافر یا مشرک بوده، و با فرود آمدن ذوالقرنین مستحق عذاب گردیده‌اند (بنگرید به: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۱/ ۴۹۷).

از همین قبیل است نظر ابوالکلام آزاد که مقصد سفر غربی ذوالقرنین را شهر لیدی در ناحیه‌ای میان شهر تفلیس و ولادی قفقاز، پایتخت کنونی جمهوری اوستیای شمالی در روسیه می‌داند (آزاد، کوروش یا ذوالقرنین...، ۹۵)، یا نظر ابن‌عاشور (درگذشته ۱۳۹۳ق/ ۱۳۵۲ش) که چنین مقصدی را در چشمه‌های نفت اطراف باکو می‌جوید (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۱۵/ ۱۲۷).

۲-۱) سفر شرقی

در قرآن به سفر شرقی ذوالقرنین چنین اشاره می‌شود:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا (کهف/ ۹۰).

برخی مفسران کهن مقصد چنین سفری را شرقی‌ترین نقطه آبادان زمین دانسته (طبرانی، التفسیر، ۴/ ۱۹۱)، یا آن را با سرزمین اساطیری جابلقاء — که در سرحد شرقی‌ترین نقطه عالم تصور می‌شده است (بنگرید به: ارسنجانی، «جابلقا و جابلسا»، ۱۵۸) — تطبیق داده‌اند

(قرطبی، التفسیر، ۱۱/۵۳). برخی هم به این تمایل داشته‌اند که چنین مکان دوردستی را در زنگبار (طبری، جامع البیان، ۱۶/۱۲) یا در هند (برای نمونه، بنگرید به: ثعالبی، التفسیر، ۳/۵۴۱) بجویند. از معاصران، برخی مقصد سفر شرقی ذوالقرنین را چین (حوی، الاساس، ۶/۳۲۲۶)، و برخی نیز جایی در سرزمین هند قدیم یعنی ناحیه مکران و بلوچستان امروزی (معرفت، التمهید، ۷/۵۲۱) انگاشته‌اند.

اشاره قرآن به این مکان شرقی با قید «لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا» همراه شده است. مفسران از دیرباز در تفسیر این اشاره آراء مختلفی ابراز داشته‌اند. گاه تعبیر ستر در آیه پیش گفته را بر لباس (قمی، التفسیر، ۲/۶۱)، مسکن (عیاشی، التفسیر، ۲/۳۵۰)، یا پوششی محیطی در برابر آفتاب هم چون مانند درخت و کوه (طبرانی، التفسیر، ۴/۱۹۱) تطبیق کرده، و براین اساس، از زندگی مردمان این سرزمین شرقی در دشت‌های بی‌کوه و درخت یا بی‌مسکنی و بی‌لباسی ایشان گفته‌اند. برخی نیز، بی‌ستری ایشان را به معنای نبود قومی دیگر در سمت شرقی ایشان دانسته‌اند (قرطبی، التفسیر، ۱۱/۱۵۳).

معاصران اغلب همین تفاسیل را پذیرا شده، و درعین حال، در توسعه معنایی آن‌ها کوشیده‌اند. مثلاً، گاه با پذیرش این که منظور از ستر لباس باشد از این گفته‌اند که این مردمان از شدت گرما لباس نمی‌پوشیده‌اند (حقی بروسوی، روح البیان، ۵/۲۵۴) و گاهی هم از این بی‌ستری فقدان تمدن و زندگی بدوی (صادقی، الفرقان، ۱۸/۱۹۶)، و زندگی بیابان‌گردی و ناآگاهی از کشاورزی و خانه‌سازی (معرفت، التمهید، ۷/۵۲۱)، و در نتیجه ناآگاهی ایشان از دعوت پیامبران (مغنیه، الکاشف، ۵/۱۵۸) را دریافته‌اند؛ ناآگاهی‌ای که سفر تبلیغی ذوالقرنین به منطقه را ایجاب می‌کرده است (صادقی، همان، ۱۸/۱۹۷).

۳-۱) سفر واپسین

قرآن کریم سفر واپسین ذوالقرنین را چنین گزارش می‌کند:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا. قَالُوا يَا دَا
الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ
تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا. قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ
رَدْمًا (کهف/۹۳-۹۵).

در سه آیه بعد نیز درباره روش سدسازی و پایان کار آن سخن رفته، و بدین ترتیب شرح حکایت ذوالقرنین پایان یافته است.

برخی مفسران کهن درباره محل دقیق مقصد این سفر اظهار نظر نکرده، و آن را گوشه ای از زمین (طبرانی، *التفسیر*، ۴/ ۱۹۱) یا سرزمینی میان مشرق و مغرب (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۳/ ۲۹۲) شناسانده‌اند. برخی دیگر نیز آن را در مناطقی مشخص تر هم چون پشت دریای روم و میان دو کوهی که انتهای آن به اقیانوس اطلس می‌رسد (طوسی، *التبیان*، ۷/ ۹۴)، میانه دو کوه ارمنستان و آذربایجان (قرطبی، *التفسیر*، ۱۱/ ۵۵)، نواحی سکونت ترکان در شمال دریای خزر (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۱/ ۴۹۹)، یا درکل، همان مناطقی که ترکان سکونت دارند (آلوسی، *روح المعانی*، ۵/ ۳۵۹) جسته‌اند.

مفسران معاصر درباره این که آیات یادشده به مسافرتی مستقل اشاره دارد یا ادامه سفر پیشین را توضیح می‌دهد نظر یکسانی ندارند. آن‌ها که این مسافرت را ادامه سفر شرقی می‌دانند سد را گاه با دیوار چین (حوی، *الاساس*، ۶/ ۳۲۲۹)، و گاه با محلی نزدیک رود جیحون در اطراف شهر ترمذ که امروزه به «دمیر قاپو» معروف است (مغنیه، *الکاشف*، ۵/ ۱۶۰) تطبیق داده‌اند. آن‌ها نیز که این آیات را حاکی از مسافرتی مستقل انگاشته‌اند، گاه — به تبعیت از مفسران کهن — مقصد را کوه‌های قفقاز و تنگه داریال در میانه این کوه‌ها (آزاد، *کوروش یا ذوالقرنین*، ۹۳-۹۴)، یا حتی شهر باکو (معرفت، *التمهید*، ۷/ ۵۲۷) شناسانده‌اند.

به هر روی، ظاهراً بر سر این که سفر اخیر ذوالقرنین به منطقه سکونت اقوام ترک بوده توافق روی داده، و بحث بر سر این بوده است که از میان زیستگاه‌های اقوام ترک انگاشته باید کدام را با این اشارات قرآنی منطبق کرد؛ زیستگاه‌هایی که از ترکستان چین تا جنوب روسیه و شرق دریای سیاه را دربر می‌گیرد. این‌گونه، گاه آن‌ها را اقوام ساکن شمال شرقی آسیا (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/ ۳۸۱)، گاه قوم تاتار (مغنیه، *الکاشف*، ۵/ ۱۶۰)، و گاه قوم سیت (شعرانی، *نور علمی نور*، ۲/ ۹۰۲) دانسته‌اند. برخی حتی با استناد به این که در نقشه‌های تاریخی کهن از تأسیساتی با نام «سد ذوالقرنین» در نواحی شمال شرق ایران اسم برده شده است از این گفته‌اند که باید محل زندگی این قوم را در شمال شرق ایران، یعنی همان مناطق سکونت اقوام ترک انگاشته، جست (نوادری، *ذوالقرنین همچنان ناشناخته*، ۱۲۵-۱۲۶).

سبب این توافق عام نیز همان است که مفسران اغلب توصیفات قرآنی از یاجوج و ماجوج را با مغولان — که گاه ترک یا تاتار نیز خوانده می‌شوند — مطابق دیده‌اند (بنگرید به: ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۵ / ۱۲۵). برخی از این مفسران (شعرانی، *نور علی نور*، ۲ / ۹۰۲) گفته‌اند یاجوج و ماجوج همان دو قومی هستند که در *عهد عتیق* (سفر پیدایش، ۱۰: ۱-۲) با نام «گوگ و مگوگ» یاد می‌شوند (برای دیگر اقوال درباره یاجوج و ماجوج، بنگرید به: معرفت، *التمهید*، ۷ / ۵۱۳؛ نیز، برای تفسیر این تعبیر به مواد مذاب فوران‌کننده از میان گسل‌ها، بنگرید به: آب‌سواران، «نگاهی نو به ماهیت یاجوج و ماجوج»، ۱۲۴).

۲. تطبیق ذوالقرنین با کورش هخامنشی

برخی مفسران معاصر که دیدگاه ابوالکلام آزاد را برنمی‌تابیده‌اند شواهدی به نفع این همانی ذوالقرنین و اسکندر مقدونی بازنموده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: صعیدی، *العین الحمئه*، ۳۰؛ نیز، برای نقد شواهد ایشان، بنگرید به: جعفری و دشتی، «ذوالقرنین در قرآن»، ۱۴-۱۳). برخی نیز با استناد به آراء مفسران پیشین (برای نمونه، بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۰ / ۴۹۴) به تطبیق شخصیت ذوالقرنین با شَمْرَ یَزْعَش، پادشاه قوم حَمِیر (حکومت: ۲۷۵-۳۰۰ م) گراییده‌اند (طنطاوی، *الجواهر*، ۸ / ۵۶۹؛ نیز، برای نقد این دیدگاه، بنگرید به: صفوی، *ذوالقرنین کیست؟*، ۴۱-۴۲؛ جعفری، «ذوالقرنین و اقوام...»، ۹۴). مفسرانی هم با نفی گمانه‌زنی‌های پیشین و اظهارنظری بدیع ذوالقرنین را با «تسان چی هوانگ تی» امپراتور چین (حکومت: ۲۶۰-۲۱۰ پیش از میلاد) یکی انگاشته‌اند (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۵ / ۱۲۴؛ کامبوزیا، «ذوالقرنین یا تسن چی هوانگ تی»، سراسر اثر؛ نیز، برای نقد این دیدگاه، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۳ / ۳۸۱؛ بنایی کاشی، *اطلس تاریخ اسلام*، ۱۵۴). با این حال، مشهورترین دیدگاه در دوران معاصر این همانی ذوالقرنین با کورش هخامنشی است. اکنون بنا داریم همین دیدگاه را بررسی و نقد کنیم.

۱-۲) معنای قرن

از توضیحات قرآن درباره ذوالقرنین می‌شود چنین دریافت که مخاطبان پیامبر (ص) یا چه‌بسا همه قوم عرب شناختی اجمالی از وی داشته، و البته از جزئیات حکایت وی آگاه

نموده‌اند (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۲/۵۲۶). از نگاه مفسران این‌که چرا قرآن از وی با تعبیر «صاحب دو قرن» یاد می‌کند نیازمند تأمل بوده است. آن‌ها در توضیح معنای قرآن و تطبیق ذوالقرنین با مصادیق خارجی آراء مختلفی ابراز نموده‌اند.

واژه قرن در زبان آکدی با تلفظ گرنو به معنای شاخ، دم عقرب، نوک پا و قدرت آمده، و در متون آشوری نیز به معنای شخص صاحب منصب است (مساح، «ذوالقرنین‌ها...»، ۴۲۹). در *عهد عتیق* عبری نیز هنگام یادکرد رؤیای دانیال نبی (ع) همین واژه با تلفظ کِرن به معنای دو شاخ آمده است (سفر دانیال، ۸: ۳، ۵). دیگر مشتقات همین ریشه در عبری نیز به معنای شاخ، نیرو، سرمایه و پهلو است (حییم، *فرهنگ عبری - فارسی*، ۴۹۸). در زبان سریانی نیز واژه کرنا از همین ریشه به معنای شاخ است (مساح، همان، ۴۳۰).

در زبان عربی نیز واژه قرن در معانی استخوان شاخ، بازه زمانی، ریسمان، گوشت اضافی برآمده در بدن، قله کوه، شعاع آفتاب، گوشه، کرانه، پیرو، نفس آدمی و مردمان اهل یک زمان آمده است (خلیل بن احمد، *العین*، ۵/۱۴۰؛ نیز، بنگرید به: راغب، *مفردات*، ص ۶۶۸). اطلاق قرن به گیسوان و موه‌های بسته در زبان عربی رایج است (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۳/۳۳۱).

در سخن از معنای قرن در ترکیب ذوالقرنین، مفسران تا پیش از دوران معاصر یازده احتمال برشمرده بودند (برای مرور این احتمالات، بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۸/۳۴۶-۳۴۷). معاصران از این هم فراتر رفته، وجوه محتمل را تا نوزده وجه رسانده‌اند (بنگرید به: مساح، «ذوالقرنین‌ها»، ۴۲۵-۴۲۴). از جمله، در توضیح سبب شهرت او به ذوالقرنین گفته‌اند که وی بر اثر ضربه، دو برآمدگی بر سر داشت (طبرانی، *التفسیر*، ۴/۱۸۹)، دوران زندگی وی به درازای عمر دو نسل کامل از مردمان بود (ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۳/۱۰۵)، دو شاخ بر تاج خود می‌نهاد که شجاعت وی را بازمی نمود (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۳/۲۹۲)، دو گیسوی بلند داشت (قرطبی، *التفسیر*، ۱۱/۴۷)، نسبی نیکو و اجداد پدری و مادری خوش‌نامی داشت (همان، ۱۱/۴۸)، دو صفحه مسین (هم‌چون محافظ) بر سر می‌نهاد (ابن کثیر، *البلدایه*، ۲/۱۲۰)، به شرق و غرب زمین سفر کرده بود (سیوطی، *معتزک الاقران*، ۲/۱۰۵)، به سبب بهره از قدرت الهی، نور و ظلمت به دست وی تسخیر شده بودند (آلوسی،

روح المعانی، ۸/ ۳۴۵)، و دو قرن زیسته بود (همان، ۸/ ۳۴۸).

چنان‌که از مرور فوق می‌توان دریافت، مفسران برای فهم معنای تعبیر دو شیوه مختلف داشته‌اند. برخی این تعبیر را به ویژگی‌های ظاهری ذوالقرنین بازگردانده، و برخی هم آن را تعبیری کنایی و استعاره‌ای برای ویژگی‌های وی هم‌چون شجاعت یا قدرت انگاشته‌اند.

۲-۲) مصداق ذوالقرنین

در کوشش برای تطبیق این مفهوم با مصادیق خارجی نیز شیوه مفسران یک‌سان نبوده است. برخی صرفاً در پی تبیین ویژگی‌های شخصیت مذکور در قرآن برآمده، شناخت هویت خارجی وی را لازم ندانسته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: طوسی، التبیان، ۷/ ۸۶).

باین حال، شماری از مفسران هم ذوالقرنین را با شخصیتی مشخص تطبیق داده‌اند. دست‌کم ۲۲ احتمال مختلف در این باره مطرح شده است (بنگرید به: مساح، «ذوالقرنین‌ها»، ۴۲۹-۴۲۷). از جمله، برخی وی را فردی مصری (ارژنگ، «قصه ذوالقرنین...»، ۵۸)، یا مشخص‌تر، فردی مصری با نام «مرزبان بن مرذبه یونانی» (نحاس، معانی القرآن، ۴/ ۲۸۴)، و برخی هم — احتمالاً با پذیرش انتساب نام «هرمس» فرشته به وی — او را یکی از فرشتگان هدایتگر الهی (شعرانی، رد شبهات، ۱/ ۶۵) دانسته‌اند.

شمار بیش‌تری از مفسران برای تطبیق او با یکی از فرمانروایان مقتدر کوشیده‌اند. گاه وی را با شاهانی از قوم عرب تطبیق داده‌اند؛ مثلاً مُصَعَب بن ذی‌یَزَن (لابد از خانواده سلطنتی «ذی یزن» در قبیله یمنی حَمِیر)، عبدالله بن ضحاک بن مَعَدّ، عیاش (?)، و صعَب بن جابر بن قَلَمَس؛ هم‌چنان‌که گاه شاهانی بیرون از عربستان را مصداق ذوالقرنین انگاشته‌اند؛ شاهانی هم‌چون هِرمس بن میطون پادشاه جانشین سلیمان نبی (ع)، اسکندر مقدونی، داریوش هخامنشی، یا کِیخسرو (سیوطی، معترك الاقران، ۲/ ۱۰۴؛ بحرانی، البرهان، ۳/ ۶۶۴).

مفسران مسلمان برای این احتمالات مستندی فراتر از شنیده‌ها از مردمان عصر خویش یا حداکثر، خواننده‌های‌شان در متون تفسیری گذشته نداشته‌اند. گاه خود نیز تصریح کرده‌اند که این احتمالات واهی و از جنس افسانه‌ها هستند (قرطبی، التفسیر، ۱۱/ ۴۷؛ نیز، بنگرید به: جعفری، «ذوالقرنین در قرآن»، ۱۱).

۳-۲) مستندات تطبیق ذوالقرنین با کوروش

به هرروی، از دیرباز این باور در فرهنگ اسلامی رواج داشته است که ذوالقرنین پادشاه مقتدری بود که بر سراسر سرزمین‌های پارس و روم فرمان‌روایی می‌کرد (بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۸/۱۶). در سده‌های اخیر نخست سیر سیداحمدخان هندی (درگذشته ۱۸۹۸م/۱۲۷۷ش) و سپس ابوالکلام آزاد این فرضیه را مطرح کردند که مراد از ذوالقرنین کوروش هخامنشی (۵۸۰-۵۲۹ پیش از میلاد) است.

اینان به عباراتی از *عهد عتیق* استناد نمودند که در آن هنگام توضیح رؤیای دانیال نبی (ع) از کوروش هخامنشی هم سخن می‌رود:

در سال سوم حکومت بَلْشَصْر، رؤیایی برای من دانیال نمایان شد... دیدم که قوچی در برابر کنار رود ایستاد که دو شاخ دارد... دیدم قوچ را شاخ‌زنان به سمت غرب و شمال و جنوب... جبرئیل گفت: اینک من تو را آگاه می‌سازم! قوچ دو شاخی که دیدی پادشاهان ماد و فارس است (دانیال: ۸: ۱، ۳، ۱۹-۲۰).

اینان کلمه عبری «لوقرانائیم» در متن عبری یادشده را معادل عبارت عربی «له قرنان» دانسته‌اند که با ذوالقرنین سازگار است (آزاد، *کوروش یا ذوالقرنین*، ۴۷؛ مقایسه کنید با: قهرمانی، «دلالت‌های معنایی قرن...»، ۱۱۲). در کتاب حزقیال (۳۸: ۱) هم هنگام یادکرد پیشگویی اشعیا نبی (ع) از یک پادشاه با اوصافی هم‌چون عقاب شرق و فرمان‌روای تیزچنگ یاد شده است. ابوالکلام آزاد این عبارات را نیز با ذوالقرنین منطبق می‌داند (آزاد، *کوروش یا ذوالقرنین*، ۴۹).

در مجسمه یافته‌شده از کوروش در مشهدِ مرغاب (پاسارگاد) نیز تاج او با دو شاخ تجسیم شده است. برخی مفسران این را مؤید فرضیه ابوالکلام آزاد دانسته‌اند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/۳۹۳)؛ خاصه با درنظر داشتن این‌که کوروش از نگاه ایشان، برخلاف اغلب شاهان گذشته، به کیشی توحیدی باور داشته است (همان، ۱۳/۳۹۱). گستره سلطنت و قدرت کوروش که به آسیا و اروپا می‌رسید را نیز مؤید دیگر همین فرضیه دانسته‌اند (جادالمولی، *قصه‌های قرآنی*، ۳۵۷-۳۵۶).

ابوالکلام آزاد رفتار عادلانه کوروش پس از فتح سرزمین لیدی (پادشاهی باستانی در غرب

آناتولی) را با آیات مربوط به رفتار ذوالقرنین در سفر غربی (کَهف/ ۸۷-۸۸) منطبق می‌داند (آزاد، *کوروش یا ذوالقرنین*، ۹۵) و با استناد به شواهدی — هم‌چون منشور کوروش — از بزرگی شخصیت و مقام معنوی او می‌گوید (همان، ۱۰۰). شبیه همین اوصاف در آثار تفسیری دیگر معاصران نیز به کوروش منتسب شده است (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۱۸/۱۸۱).

در تطبیق سفرهای ذوالقرنین با شخصیت کوروش نیز ابوالکلام آزاد معتقد است لشکرکشی کوروش به لیدی همان سفر غربی ذوالقرنین است (آزاد، همان، ۷۵). برخی دیگر از پذیرندگان همین فرضیه نیز محل این سفر را با فتوحات کوروش در غرب آسیای صغیر در منطقه ایونیه تطبیق داده‌اند؛ زیرا این منطقه دارای جزایری است که در خلیج آن‌ها آب‌های گل‌آلودی همراه با مواد مذاب جریان دارند (معرفت، *التمهید*، ۷/۳۷۳). ابوالکلام آزاد سفر شرقی ذوالقرنین را نیز با لشکرکشی کوروش به سرزمین بلخ و مقابله با قبائل ساکن باکتريا و گِدروزیا (بلخ و جنوب غربی بلوچستان) تطبیق می‌دهد و به این استناد می‌کند که در ادوار کهن منطقه بلخ را شرقی‌ترین نقطه زمین می‌انگاشتند (آزاد، همان، ۷۶؛ نیز، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/۳۹۴).

ابوالکلام آزاد لشکرکشی کوروش به شمال ایران را نیز همان سفر پایانی ذوالقرنین می‌انگارد که به عقیده برخی مفسران سفری به سوی شمال بوده است. وی با استناد به شواهدی تاریخی می‌گوید کوروش در این سفر با مردمان تنگه داریال در کوه‌های قفقاز روبرو می‌شود که از حملات قبائل مجاور گلایه دارند (آزاد، همان، ۸۱). این اقوام مجاور از نگاه ابوالکلام آزاد، همان قبایلی دانسته می‌شوند که در متون یونانی مثل *تاریخ* هرودوت با نام «گوگ و ماگوگ» یاد شده‌اند؛ قومی که در سواحل دریای سیاه پراکنده بودند و با سرزیری از کوه‌های قفقاز بر آسیای غربی یورش می‌بردند (آزاد، همان، ۱۲۰-۱۲۱). ابوالکلام آزاد می‌گوید احتمالاً معبر اصلی هجوم این قبائل تنگه داریال بود و احتمالاً دیوار آهنین باستانی که در این منطقه دیده می‌شود همان سدی است که کوروش ساخت (همو، ۱۲۵؛ نیز، بنگرید به: معرفت، *التمهید*، ۷/۵۲۲).

۴-۲) سنجش تطبیق ذوالقرنین بر کوروش

تصویر حجاری‌شده در مشهد مرغاب دلالت آشکاری بر انطباق کوروش و ذوالقرنین

ندارد. برخی محققان بر این باور اند که این پیکره بال‌دار نمادی از یک فرشته در حال پرواز است (عیسی، پارسه‌گرد، ۳) و با تمثال خدایان مصری تطابق بیشتری دارد تا با کوروش (نوادری، ذوالقرنین، ۹۳-۹۸). وانگهی، حتی اثبات انتساب این نگاره به کوروش هم ثابت‌کننده تطبیق وی با ذوالقرنین نیست (نوادری، همان، ۸۹).

به‌همین ترتیب، استناد به خواب دانیال نبی (ع) نیز دلیلی کافی برای انطباق کوروش بر ذوالقرنین به دست نمی‌دهد. وجود دو شاخ را نمی‌توان تنها بر تاج کوروش منطبق دانست. نمونه‌های فراوانی از پادشاهان هستند که تاج آن‌ها دارای دو برجستگی یا دو شاخ بوده است. افزون‌براین، برخی محققان زمان نگارش کتاب دانیال نبی را بعد از سده نخست میلادی یعنی مدت‌ها بعد از عصر کوروش می‌دانند (سیار، کتابهایی از عهد عتیق، ۶۴۰). در کتاب دانیال نبی (ع) از قوچی سخن به میان آمده که نخست به مغرب، و سپس به شمال و جنوب شاخ می‌زند (کتاب دانیال، ۸: ۴)؛ مسیر و ترتیبی که مغایر با گزارش قرآنی است. ابوالکلام آزاد باین‌که این رؤیا را یکی از مستندات فرضیه خود قرار می‌دهد، ولی در تفسیر آن از سفر شرقی، غربی و جنوبی سخن می‌گوید (آزاد، کوروش یا ذوالقرنین، ۴۸).

لشکرکشی کوروش به بابل نیز که ابوالکلام آزاد آن را دنباله سفر شرقی ذوالقرنین و در امتداد مسیر وی به بلخ می‌انگارد (همان، ۷۶) قابل تطبیق با هیچ‌یک از سفرهای ذوالقرنین نیست؛ زیرا بلخ و بابل در دو سوی مخالف سرزمین‌های باستانی ایران قرار دارند. تنها قوم وحشی ساکن مناطق شمالی نیز که کوروش به جنگ آنها رفت ماساگت‌ها بودند (عرفان‌منش، تحقیقی درباره پیشینه و کیستی ذوالقرنین، ۳۳۴). بنا بر گزارش‌های تاریخی، کوروش در لشکرکشی به سرزمین‌های شمالی شکست خورد (وکیلی، کوروش رهایی بخش، ۲۱۲) و در سه نبرد با مادهای ساکن سرزمین غربی مجبور به عقب‌نشینی شد (همان، ۲۰۶). پس هرگاه نظر اغلب مفسران را بپذیریم — که سفر واپسین ذوالقرنین به منطقه‌ای در شمال ایران بود — نمی‌توان استنتاج ابوالکلام آزاد را پذیرا شد؛ زیرا تطبیق این اشارات با سفر شمالی کوروش هخامنشی دشوار است.

هم‌چنین، سندی تاریخی که بر ساخت سدی توسط کوروش در برابر دشمنان دلالت کند وجود ندارد (صفوی، ذوالقرنین کیست؟، ۵۸). تنها سد یا دژ باستانی یافت‌شده در منطقه

قفقاز دژ سنگی شهر دربند است که کتیبه‌های یافت‌شده در آن شهر حاکی از ساخت آن در زمان ساسانیان است نه زمان کوروش (مصطفوی، «آراء مفسران...»، ۲۹۱). برپایه هیچ یک از منابع تاریخی کوروش کبیر اقدام به ساختن سد در تنگه داریال نکرده، و مواد مس و آهن کشف‌شده در آن منطقه نیز برای استحکام دیواره‌های تنگه بوده است تا راه امنی ایجاد شود؛ نه برای ساخت سد (آب‌سواران، «نگاهی نو»، ۱۲۵).

گزارش‌های تاریخی درباره رفتار کوروش نیز با توصیفات مثبت قرآن از شخصیت ذوالقرنین قابلیت انطباق ندارند. مثلاً در *عهد عتیق* از ظلم کوروش بر مردمان بابل سخن رفته (اشعیاء، ۱۶: ۲۲، ۳۳) و غارت شهر به دست سپاهیان او یاد شده است (ارمیا، ۵: ۴۱-۴۲). هرودوت هم در سخن از کوروش او را فرمانروایی مغرور و فخر فروش می‌داند (هرودوت، تاریخ، ۲۶۵). افزون‌براین، مطابق منشور کوروش که در بابل نوشته شده است، کوروش به مردوک، خدای بزرگ بابل و مجسمه او احترام گذاشته، از او درخواست یاری نموده، و پس از فتح بابل هم وی را ستایش کرده است (نوادری، *ذوالقرنین*، ۱۵۷-۱۴۹). به‌وضوح سیاست مذهبی ذوالقرنین و کوروش نیز متفاوت است (همان، ۱۵۰): کوروش بت‌پرستان را در تبلیغ مسلک خویش آزاد گذاشته، و فرمان بازسازی بت‌خانه‌ها را صادر کرده بود (رضایی، *تاریخ ده‌هزارساله ایران*، ۱/ ۱۸۷). نیز، فرمان داد بت‌ها را به معابد بازگرداندند و برای آنها پیش‌کش کنند (گزنفون، *کوروش نامه*، ۸۸؛ نیز، بنگرید به: وکیلی، *کوروش رهایی بخش*، ۶۸۲-۶۸۳). این رفتارها هیچ‌یک با دین توحیدی متوقع از یک شخصیت قرآنی مثبت سازگاری ندارد.

۳. تأملات بیشتر

چنان‌که دیدیم، هریک از مصادیقی که مفسران معاصر برای ذوالقرنین برشمرده‌اند با نقدها و اشکالاتی مواجه شده است. برای بازنمایی مصداقی دقیق‌تر اکنون لازم است یک بار دیگر نشانه‌های مرتبط با سفر ذوالقرنین در قرآن کریم را بازخوانی کنیم.

۱-۳) مفهوم عین حمئه

گام اول این بازخوانی آن است که مقصد سفر غربی ذوالقرنین یعنی «عین حمئه» را روی

نقشه جغرافیا بیابیم. دریا دانستن («عین حمئه») فرضیه ای پذیرفتنی است. چشم‌های محصور در افق همواره خورشید را همراه با محیط پیرامونی آن مشاهده می‌کنند. پس علی‌القاعده آخرین صحنه رؤیت خورشید در غربی‌ترین افق زمینی می‌تواند چنین تصویر شود که گویی خورشید دارد در چشمه‌ای فرومی‌رود.

با توجه به دو ویژگی لجن‌آلودگی و بوی نامطبوع، این مکان را دریایی باید انگاشت که آب‌هایی تیره‌رنگ دارد؛ آب‌هایی که ذوالقرنین و همراهانش بوی آن را حس کرده‌اند. مشاهده غروب خورشید در این منطقه امری طبیعی است؛ اما پی بردن به بوی نامطبوع آب‌هایی که در افق قرار دارند نیازمند وجود نشانه‌هایی است. یکی از این نشانه‌ها، تعفن هوای ساحل است. بر این اساس، ذوالقرنین با بوییدن هوا و مشاهده منظره غروب خورشید آن را چنین توصیف کرده است.

عده‌ای کوشیده‌اند به دلیل تصور گل‌آلود بودن و تیره بودن آب دریای سیاه آن را با «عین حمئه» تطبیق دهند. این فرضیه استوار نمی‌نماید؛ چون در قرآن بی‌درنگ پس از یادکرد سفر ذوالقرنین به غرب از سفر شرقی سخن رفته است؛ سرزمینی که به تعبیر قرآن مردمش در برابر آفتاب هیچ پوششی نداشتند. اگر به نقشه دریای سیاه بنگریم و فرض کنیم ذوالقرنین در سفر به غرب به دریای سیاه رسیده است، باید چنین فرض کنیم که او در سفر شرقی خود حتماً به دریای خزر نیز رسیده باشد؛ دریایی که در حوالی سرزمین‌های جنوبی روسیه و شمال آذربایجان کنونی خواهد بود. این مناطق دارای هوای سرد و دمای پائین هستند. زندگی در آن‌ها نیازمند پوشش مناسب است؛ درحالی‌که قرآن مردم این منطقه را عریان از هر پوششی در برابر آفتاب سوزان می‌داند.

برپایه نشانه‌های قرآنی سفر غربی ذوالقرنین این مسلم است که مقصد سفر او نقطه‌ای برکرانه‌های شرقی یک دریا یا دریاچه بوده که غروب خورشید آن‌جا در نگاه بینندگان تصویر فرورفتن خورشید در آب را القاء می‌کرده است. به‌غیراز سواحل دریای سیاه — که برپایه شواهد پیش‌گفته باید کنار گذاشته شود — یک احتمال دیگر می‌تواند سواحل شرقی اقیانوس اطلس شمالی در غرب آفریقا باشد.

۲-۳) بازتطبیق سفر غربی ذوالقرنین با جزائر قناری

توجه به کرانه‌های غربی قاره آفریقا نشان می‌دهد که در منطقه‌ای غروب خورشید با تصویر قرآنی آن در سفر ذوالقرنین مطابق است. این منطقه همان جزائری هستند که در دوران معاصر به جزائر قناری مشهور اند و می‌توانند مصداقی برای همان جزائر خالدات باشند که در بیان برخی مفسران هم چون آلوسی نیز مقصد سفر غربی ذوالقرنین شناسانده شده‌اند.

این جزائر متشکل از ۱۳ جزیره کوچک در حدود ۹۵ کیلومتری ساحل غربی آفریقا است. یونانیان قدیم، رومی‌ها و نخستین جغرافی‌دانان مسلمانان این جزائر را مبدأ طول جغرافیایی و غربی‌ترین نقطه گیتی دانسته‌اند (ابوالفداء، *تقویم البلدان*، ۱۸۷). این جزائر دارای آتشفشان‌های فراوان است و بیش از هشتاد درصد وسعت آن ارتفاعی بیش از ۵۰۰ متر دارد (گنجی، «خالدات»، ۶۷۹). این جزائر از سواحل غربی کشور صحرای کنونی قابل مشاهده اند. سابقه سکونت در کشور صحرا نیز به ۵۰۰۰ سال پیش باز می‌گردد (باقری، «صحرای غربی»، ۳۶۵). معادن فسفات این کشور در بخش ساقیه الحمراء نزدیک ایالت «العیون» هم اکنون نیز قابل استخراج است (ابن منصور، *ملف الصحراء المغربیه*، ۱۶). سواحل غربی این کشور به‌ویژه شهر العیون بهترین نقطه برای دیدن جزائر قناری هستند.

مشاهده غروب آفتاب در این سواحل با توصیف قرآنی از مقصد سفر غربی ذوالقرنین مطابق است. فرونشست گرده‌های غبار آتشفشان‌های موسمی جزائر قناری بر کرانه‌های دریا‌های مجاور خلیجی تیره‌رنگ را در نظر ترسیم می‌کند و بوی گوگرد ناشی از تصعید گدازه‌های آتشفشانی به همراه خاک حاوی فسفات سبب استشمام بویی نامطبوع می‌گردد. این زیست‌بوم با هردو مؤلفه مذکور در «عین حمئه» یعنی گل آلود بودن آب و بوی تعفن سازگار است.

۳-۳) مراد از مطلع شمس

عبارت «مطلع الشمس» برای اشاره به مقصد سفر شرقی در آیه ۹۰ سوره کهف می‌تواند کنایه از ساحلی بودن این سرزمین باشد. برخی گمان کرده‌اند که این منطقه شرقی‌ترین نقطه زمین بوده است (مغنیه، *الکاشف*، ۱۵۷/۵)؛ ولی دلیل بسنده‌ای برای این معنا وجود ندارد. از ستر نداشتن ساکنان این منطقه می‌توان دریافت که احتمالاً در منطقه‌ای گرم زندگی می‌کرده، و

نیازی را که ساکنان مناطق سردسیر به لباس دارند، نداشته‌اند. در روایاتی هم گفته می‌شود پوست مردمان مقصد سفر شرقی ذوالقرنین در اثر تابش آفتاب تیره گشته بود (عیاشی، *التفسیر*، ۳۴۲/۲).

از مجموع این قرائن شاید بتوان دریافت که ذوالقرنین در سفر شرقی به منطقه‌ای استوایی رسید که ساحل آن در مجاورت دریایی دور از سرزمین‌های شرقی‌تر بود. فرضیه انطباق سواحل مکران با این ویژگی‌ها محتمل می‌نماید. با این حال، احتمال دیگری نیز وجود دارد: این‌که مقصد سفر شرقی، نواحی شرق آفریقا، به‌ویژه منطقه سومالی کنونی باشد که به خط استوا نزدیک، و شرقی‌ترین سواحل آفریقا را داراست. پیشینه تمدنی این کشور به ۹۰۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد. غالب کرانه‌های شرقی این سرزمین از فلات‌هایی تشکیل شده است که پوشش گیاهی کمی صرفاً از گیاهان بوته‌ای دارند (لاهوته، *سومالی*، ۲۵۵-۲۵۶). این ویژگی‌ها می‌تواند با توصیف *قرآن* از سرزمین شرقی و مردمان آن مطابق دانسته شود: مردمی که پوششی از جنس گیاه یا لباس در برابر آفتاب ندارند و چون در سواحل شرقی به خورشید بنگرند، گمان می‌برند خورشید از پس سرزمین ایشان طلوع می‌کند.

جهت مقصد سفر واپسین ذوالقرنین را نمی‌توان از آیات ۹۳-۹۵ سوره کهف به‌وضوح دریافت. به نظر می‌رسد مفسران مناطق شمالی سرزمین چین یا شمال قاره آسیا در منطقه قفقاز را مقصد سفر ذوالقرنین شناسانده‌اند. با این حال، پذیرش هردو فرضیه دشوار است. دیوار چین سنگی است و قابلیت انطباق با دیواره آهنینی که *قرآن* می‌گوید (کهف/ ۹۶) ندارد. اقوام بایوئه‌چی و مغول نیز که با یاجوج و ماجوج تطبیق داده شده‌اند معادلی در زبان چینی که شبیه یاجوج و ماجوج باشد ندارند (نوادری، *ذوالقرنین*، ۱۰۹).

سازه تنگه داریال در قفقاز هم اصلاً سد نیست و بیش‌تر یک جور دروازه آهنین است (رضایی، *تاریخ ده‌هزارساله ایران*، ۱/ ۲۹۵؛ قرچانلو، «باب آلان»، ۵۳-۵۲). افزون‌براین، حجم عظیم آب جاری از رودخانه ترک در میان این تنگه، طغیان‌های موسمی آن و نیز رانش کوه‌های اطراف، عملیات ساختن سدی که دو سوی کوههایی به طول ۶۰۰ متر را به هم متصل گرداند، ناممکن می‌نماید. براین‌پایه، احتمال این‌که سازه بازمانده کنونی سدی از یک سوی تنگه تا سوی دیگر بوده باشد کم است (نوادری، همان، ۱۴۱). پس فرضیه سدسازی بر تنگه

داربال استوار نمی‌نماید.

بر پایهٔ مجموع آنچه گفته شد می‌توان از این احتمال نیز در عرض احتمالات یادشده دفاع کرد که ذوالقرنین یکی از فرمان‌روایان تمدن باستانی مصر باشد؛ فرمان‌روایی که به سبب بهره‌مندی از قدرت‌های الهی به تبلیغ دین و گره‌گشایی از مشکلات ساکنان شرقی و غربی قارهٔ سیاه به آن نواحی سفر کرده باشد. تطبیق دقیق هویت ذوالقرنین با اشخاص تاریخی، نیازمند بررسی یکی دیگر از مؤلفه‌های این قصهٔ قرآنی یعنی نبوت او است و این موضوع یک مطالعهٔ مستقل است.

نتیجه

در این مطالعه کوشیدیم با نقد آراء تفسیری مختلف و احتمالات مطرح‌شده دربارهٔ مقصد سفرهای ذوالقرنین از این بگوییم که یکایک احتمالاتی که تا کنون از جانب مفسران مطرح شده‌اند شواهدی مخالف نیز دارند. آنگاه کوشیدیم در کنار احتمالات یادشده از فرضیه‌ای دیگر دفاع کنیم؛ این‌که ذوالقرنین احتمالاً پادشاهی در مصر بوده، و سفرهایی به غرب و شرق قارهٔ افریقا داشته است. مطالعهٔ دقیق‌تر شواهد برای بررسی این احتمال ضروری است و پیش‌نهاد می‌شود احتمال نبوت ذوالقرنین و آراء مفسران دربارهٔ آن دقیق‌تر مطالعه شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ۳- ابن منصور، عبدالوهاب، *مؤلف الصحراء المغربیه*، رباط، مؤتمر الافریقیه، ۱۹۸۴م.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۵- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۶- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۷- ابوالفداء، اسماعیل بن علی، *تقویم البلدان*، پاریس، رینود دو اسلین، ۱۸۴۰م.
- ۸- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۹- ارژنگ، غلام‌رضا، «قصه ذوالقرنین از تفسیر عتیق»، *وحید*، شماره ۱۲، آذر ۱۳۴۳ش.
- ۱۰- ارسنجانی، حمیرا، «جابلقا و جابلسا»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هفدهم، تهران، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- ۱۱- آزاد، ابوالکلام، *کورش یا ذوالقرنین قرآن و تورات*، ترجمه مسلم زمانی و علی اکبر قهرمانی مقبل، تهران، نشر نی، ۱۳۹۸ش.
- ۱۲- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۱۳- آب‌سواران، حسن و فدایی، میثم، «نگاه نو به ماهیت یاجوج و ماجوج و سد ذوالقرنین»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۸۱، زمستان ۱۳۹۵ش.
- ۱۴- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۵- باقری، انسیه، «صحرای غربی»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۲۹، به کوشش غلام‌علی حدادعادل و دیگران، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۴۰۰ش.
- ۱۶- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان*، قم، بعثت، ۱۳۷۴ش.
- ۱۷- بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۱۸- بنایی کاشی، ابوالفضل، *اطلس تاریخ اسلام*، تهران، نکا، ۱۳۸۹ش.
- ۱۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۰- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

- ۲۱- جادالمولی، محمد احمد، *قصه‌های قرآنی*، ترجمه مصطفی زمانی، قم، پژوهش‌های اندیشه، ۱۳۸۰ش.
- ۲۲- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *دُرَج الدَّرَر*، به کوشش طلعت صلاح فرحان و محمد ادیب شکور امریر، عَمَّان، دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- ۲۳- جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت، ۱۳۷۶ش.
- ۲۴- _____ «ذوالقرنین و اقوام یاجوج و ماجوج»، *وقف میراث جاویدان*، شماره ۴۱ و ۴۲، تابستان ۱۳۸۲ش.
- ۲۵- _____ و دشتی، محمد، «ذوالقرنین در قرآن و عهد عتیق»، *تاریخ اسلام در آیین پژوهش*، شماره ۹، بهار ۱۳۸۵ش.
- ۲۶- جلالی شیجانی، جمشید، «دیدگاه ابوالکلام آزاد درباره ذوالقرنین و تأثیر آراء او بر متفکران پس از خود»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش.
- ۲۷- حسن، محمد احمد، «العین الحمئه»، *البلاغ الاسبوعی*، شماره ۶۷، ۱۳۴۶ق.
- ۲۸- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- ۲۹- حوی، سعید، *الاساس فی التفسیر*، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۴ق.
- ۳۰- حیم، سلیمان، *فرهنگ عبری - فارسی*، تهران، نائیری، ۱۳۹۳ش.
- ۳۱- خلیل بن احمد، *العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۳۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- ۳۳- رضایی، عبدالعظیم، *تاریخ ده هزار ساله ایران*، تهران، اقبال، ۱۳۷۱ش.
- ۳۴- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۳۵- سیار، پیروز، *کتابهایی از عهد عتیق*، تهران، نشر نی.
- ۳۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۳۷- _____ *معترب الاقران*، بیروت، دارالفکر العربی.
- ۳۸- شعرانی، ابوالحسن، *رد شبهات*، تهران، صدوق، ۱۳۸۲ق.
- ۳۹- _____ *نور علی نور*، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۴ش.

- ۴۰- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ۴۱- سعیدی، عبدالمتعال، «العين الحمئة»، *البلاغ الاسبوعي*، شماره ۷۰، شوال ۱۳۴۶ق.
- ۴۲- صفوی، سیدحسن، *ذوالقرنین کیست؟*، تهران، کانون نشر محمدی، ۱۳۵۸ش.
- ۴۳- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۴۴- طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر*، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۴۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۴۶- طبری، محمد بن جریر، *التاریخ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۷- _____ *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۸- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۱ق.
- ۴۹- طنطاوی، محمد، *الجواهر*، بیروت، دارالفکر.
- ۵۰- عرفان منش، جلیل، *تحقیقی علمی درباره پیشینه و کیستی ذوالقرنین*، تهران، فرهنگ مکتوب، ۱۳۸۹ش.
- ۵۱- *عهد عتیق*، ترجمه فاضل خان همدانی و دیگران، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ش.
- ۵۲- عیسی، بهنام، «پارسه‌گرد، آرامگاه کوروش بزرگ»، *هنر و مردم*، شماره ۷۱، شهریور ۱۳۸۶ش.
- ۵۳- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامی، ۱۳۸۰ق.
- ۵۴- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۵۵- قرچانلو، حسین، «باب آلان»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد اول، به کوشش مصطفی میرسلیم و دیگران، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- ۵۶- قرطبی، محمد بن احمد، *التفسیر*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۵۷- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
- ۵۸- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، تهران، دارالکتاب، ۱۳۶۵ش.
- ۵۹- قهرمانی مقبل، علی اصغر، «دلالت‌های معنایی قرن در زبان عبری و عربی»، *پژوهش‌نامه نقد ادبی*، شماره پیاپی ۲، دوره ۱، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰ش.
- ۶۰- کاشانی، فتح الله، *منهج الصادقین*، تهران، اسلامی، ۱۳۴۴ش.
- ۶۱- کامبوزیا، امیر توکل، «ذوالقرنین یا تسن چی هو آنگ تی»، *آیین اسلام*، شماره ۴۰، دی

ماه، ۱۳۲۳ ش.

- ۶۲- گزنفون، *کوروش نامه*، ترجمه رضا مشایخی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۶۳- گنجی، محمدحسن، «خالدات، جزائر»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۱۴، به کوشش غلام‌علی حدادعادل و دیگران، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
- ۶۴- لاهوتی، بهرام، «سومالی»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۲۵، به کوشش غلام‌علی حدادعادل و دیگران، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
- ۶۵- مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دارالفکر.
- ۶۶- مساح، رضوان، «ذوالقرنین‌ها و بررسی واژه ذوالقرنین از دیدگاه باستان‌شناسی تاریخی»، *آیینة پژوهش*، شماره ۱۱۹، آذر و دی ۱۳۸۹ ش.
- ۶۷- مصطفوی، نفیسه، «آراء مفسران معاصر درباره یاجوج و ماجوج بر اساس دلالت‌های عقلی و نقلی»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
- ۶۸- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
- ۶۹- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، التمهید، ۱۴۲۹ ق.
- ۷۰- مغنیه، محمد جواد، *الکاشف*، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
- ۷۱- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۳ م.
- ۷۲- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دهم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- ۷۳- نوادری، غلام‌رضا، *ذوالقرنین همچنان ناشناخته*، تهران، مؤسسه ارشدان، ۱۳۹۷ ش.
- ۷۴- نیک‌فهم خوب‌روان، سجاد، «خالدات، جزائر»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۲۱، تهران، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
- ۷۵- واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
- ۷۶- وکیلی، شروین، *کوروش رهایی بخش*، تهران، شور آفرین، ۱۳۹۲ ش.
- ۷۷- هرودوت، *تاریخ*، ترجمه هادی هدایتی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Āb-Savārān, Hasan and Fadāyī, Meytham, "A New Glance at the Nature of the Gog and Magog and Dhul-Qarnayn Dam", *Qurānic Researches*, No. 81, winter 1395 SAH.
3. Abū Ḥayyān Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīt*, Beirut, Dār Al-Fikr, 1420 AH.
4. Abul-Fidā', Ismā'īl b. 'Alī, *Taqwīm al-Buldābn*, Paris, Reinaud de Slane, 1840.
5. Ālūsī, Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH.
6. Arsanjānī, Ḥomeryā, "Jābulqa' va Jābulsā'", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. 17, Tehran, Center for Iranian and Islamic Studies, 2009.
7. Arzhang, Qulām Rezā, "The Two-Horned Story from the *Bible*, *Vaḥīd*, No. 12, Nov 1964.
8. 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyyah, 1380 AH.
9. Āzād, Abul-Kalām, *Cyrus the Great as the Dhul-Qarnayn of Qurān and Bible*, tr. Moslem Zamānī and 'Alī Akbar Qahramānī Moqbel, Tehrān, Nashr-e Ney, 1398 SAH.
10. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughā*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1421 AH.
11. Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān*, Qom, Be'that Press, 1374 SAH.
12. Banāyī Kāshī, Abulfadl, *Aṭlas Tārīkh Islām*, Tehrān, Takā, 1389 SAH.
13. Bāqerī, Insīyye, "Western Sahara", *Encyclopedia of the World of Islam*, Vol. 29, ed. Gholām 'Alī Ḥaddād 'Ādel et al, Tehrān, Islamic Encyclopedia Foundation, 1400 SAH.
14. Bayḍawī, 'Ābdullāh b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH.
15. Biqā'i, Ibrāhīm b. 'Umar, *Naẓm al-Durar*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1427 AH.

16. ‘Erfān Manesh, Jalīl, *A Scientific Study About History and Character of Dhul-Qarnayn*, Tehrān, Farhang Maktūb, 1389 SAH.
17. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH.
18. Ganjī, Moḥammad Ḥasan, “Khālidāt, Islands”, *Encyclopedia of the World of Islam*, vol. 14, ed. Gholām ‘Alī Ḥaddād ‘Ādel et al, Tehran, Islamic Encyclopedia Foundation, 1389 SAH.
19. Ḥaqqī Burūsawī, Ismā‘īl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Fikr.
20. Ḥasan, Muḥammad Aḥmad, “*Al-‘Ayn al-Ḥami’a*”, *Al-Balāgh al-‘Usbū‘ī*, No. 67, 1346 AH.
21. Ḥawwā, Sa‘īd, *Al-Asās fi al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Salām, 1424 AH.
22. Ḥayīm, Soleymān, *Persian Hebrew Dictionary*, Tehrān, Nā‘irī, 1393 SAH.
23. Herodotus, *The History*, the persian translation by Hādī Hedāyatī, Tehran, Tehran University Press, 1384 SAH.
24. Ibn al-Jawzī, ‘Abdur-Raḥmān b. ‘Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dārul Kitāb al-‘Arabī, 1422 AH.
25. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
26. Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Al-Bidāya wa al-Nihāya*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1408 AH.
27. Ibn Manṣūr, ‘Ābd al-Wahhāb, *Malaf al-Ṣaḥrā’ al-Maghribīyya*, Ribāṭ, Mu’tamar al-Ifriqīyya, 1984.
28. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
29. ‘Isā, Behnām, “Pārsē-Gard, the Temple of the Great Cyrus”, *Journal of Art and People*, No. 71, Shahrīwar 1386 SAH.
30. Jād al-Mawlā, Muḥammad Aḥmad, *Qurānic Stories*, tr. Moṣṭafā Zamānī, Qom, Pazhwāk Andīshe, 1380 SAH.
31. Ja‘farī, Ya‘qūb, *Dhul Qarnayn and the Gog and Magog and*, Waqf Mīrāth Jāwdān, No. 42, Summer, 1382 SAH.
32. ————— *Tafsīr Kowthar*, Qom, Ḥejrat, 1376 SAH.
33. ————— and Dashtī, Moḥammad, “Dhul-Qarnayn in the

- Qurān and the Old Testament*”, *History in the Mirror of Research*, No. 9, Spring 1385 SAH.
34. Jalāli Sheyjāni, Jamshīd, “Mawlānā Abul-Kalām Āzād's View on Dhul-Qarnayn And its Impacts on Next Generations of Interpreters”, *Historical Approaches to Quran and Hadith Studies*, vol. 51, summer 2012.
 35. Jurjānī, ‘Abdul-Qāhir b. ‘Abdul-Rahmān, *Durj al-Durar*, ‘Ammān, Dār al-Fikr, 1430 AH.
 36. Kāmbūziā, Amīr Tawakkol, “Dhul-Qarnayn or Chi Huang”, *Āyīn Eslām*, No. 40, Dec. 1944.
 37. Kāshānī, Fatḥullāh b. Shukrullāh, *Manhaj al-Sādeqīn*, Tehran, Islāmīyya, 1344 SAH.
 38. Khalīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH.
 39. Lāhūtī, Bahrām, “Sūmālī”, *Encyclopedia of the World of Islam*, vol. 25, ed. Gholām ‘Alī Ḥaddād ‘Ādel et al, Tehran, Islamic Encyclopedia Foundation, 1397 SAH.
 40. Maghniya, Muḥammad Jawād, *Al-Kāshif*, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH.
 41. Makārem Shīrāzī, Nāser, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1371 SAH.
 42. Marāghī, Aḥmad Mustafā, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr.
 43. Ma’refāt, Moḥammad Hādī, *Al-Tambūid*, Qom, Tamhīd, 1429 AH.
 44. Massāh, Reḍwān, “The Dhul-Qarnayns: Study of the word Dhul-Qarnayn from an Historical Archeology Viewpoint”, *Mirror of Research*, No. 119, Dec. 2010.
 45. Moṣṭafawī, “Nafise, Contemporary Interpreters' Opinions on Ya’jūj and Ma’jūj Based on Narrative and Intellectual Implications: Analysis and Criticism”, *Pazhūbesh-Nāme-ye Qur’ān va Ḥadīth*, No. 26, Summer 1399 SAH.
 46. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. Aḥmad Farīd, Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmīyya, 2003.
 47. Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fi Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1430 AH.
 48. Nawādirī, Qolām Redā, *Dhul-Qarnayn: Yet Unknown*, Tehrān,

- Arshadān Institute, 1397 SAH.
49. NikFahm KhūbRavān, Sajjād, “Khāledāt, Jazā’er”, *Great Islamic Encyclopedia*, vol. 21, Tehran, Center for Great Islamic Encyclopedia, 1392 SAH.
 50. Qahramānī Moqbel, ‘Alī Aşghar, “The Meaning of the Word Qarn in Arabic and Hebrew”, *Literary Criticism*, No. 2, Spring and Summer 1390 SAH.
 51. Qarachānlū, Hōseyn, “*Bāb al-Lān*”, *Encyclopedia of the World of Islam*, vol. 1, ed. Moşţafā MīrSalīm et al, Tehrān, Islamic Encyclopedia Foundation, 1375 SAH.
 52. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, Tehrān, Dār al-Kitāb, 1365 SAH.
 53. Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Tafsīr*, Tehrān, Nāser Khosrow, 1364 SAH.
 54. Qutb, Sayyid, *Fī Dīlāl al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1425 AH.
 55. Rāghīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH.
 56. Reḍāyī, ‘Abdul-‘Azīm, *One Thousands Years History of Iran*, Tehrān, Eqbāl, 1371 SAH.
 57. Şadeqī Tehrānī, Muḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1406 AH.
 58. Şafawī, Ḥasan, *Who is Dbul Qarnayn?*, Tehrān, Kānūn-e Nashr-e Moḥammadī, 1358 SAH.
 59. Şa’īdī, ‘Abdul-Muta‘āl, “Al-‘Ayn al-Ḥami’a”, *Al-Balāgh al-‘Usbū‘ī*, No. 70, 1346 AH.
 60. Sayyār, Pīrūz, *Ketābbāyī az ‘Abd-e ‘Atīq*, Tehrān, Nashr-e Ney.
 61. Sha’rānī, Abulḥasan, *Nūr ‘Alā Nūr*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1384 SAH.
 62. ————— *Radd-e Shubabāt*, Tehrān, Şadūq, 1382 SAH.
 63. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. AbīBakr, *Al-Durr al-Mantḥūr*, Qom, Mar‘ashī Library, 1404 AH.
 64. ————— *Mu‘arak al-Aqrān*, Beirut, Dār al-Fikr al-‘Arabī.
 65. Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Tafsīr*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thiqāfī, 2008.

66. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Al-Tārīkh*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1407 AH.
67. ————— *Jami‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH.
68. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehrān, Nāser Khosrow, 1372 SAH.
69. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 AH.
70. Ṭantāwī, Muḥammad, *Al-Jawābir*, Beirut, Dār al-Fikr.
71. Tha‘alabī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH.
72. *The old testamant*, the persian translation by Faḍel Khān Hamadānī et al, Tehrān, Asāṭir, 1380 SAH.
73. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Qom, Dhawī al-Qurbā, 1431 AH.
74. Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1411 AH.
75. Wakīlī, Shervīn, *Cyrus the Liberator*, Tehrān, Shūr Āfarīn, 1392 SAH.
76. Xenophon, *Cyropaedia*, the persian translation by Reḍā Mashāyekhī, Tehrān, ‘Elmī va Farhangī.
77. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.

The Words of Al-Mu'awwadatayn Critique of Qur'an Commentaries Based on the Structure of These Two Sūras



Mohsen Rajabī Qodsī

Assistant professor in Quranic Exegesis,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran
(corresponding author: rajabi@quran.ac.ir).

Hoseyn Morādī Zanjānī

Assistant professor in *Qur'an* and Hadith Studies, Zanjān Branch,
Islamic Azad University, Zanjān, Iran.

Abstract

Based on some traditions, the Prophet Muḥammad called the Suras Al-Nas and Al-Falaq “Al-Mu’awwadhatayn”. This indicates the common themes and synergies of these two suras. In this study, with an effort to understand the thematic axis of these suras, the popular meaning of some vocabulary of these two suras is criticized. Evil is one of the common words of these two suras, which is usually thought of as the opposite of good, and is meant as evil; While according to the main semantic component of this root (spreading) it means the existential evil of every creature. Contrary to the popular commentary of the word, the meaning of al-falaq is not the dawn. Dawn is one of its examples; not the literally meaning. Considering the other words used from the same root in the *Qur'an*, we can say that al-falaq includes any kind of splitting and blossoming from which a phenomenon occurs. Since all the creatures of the world are created by some kind of splitting, al-falaq includes all of existence. In this study, based on the same approach, we will have reflections and critiques about the popular meaning of the words *Khanasa*, *al-ghāsiq*, *waqab* and *al-naffāthāt*.

Keywords: Sura Nās, Sūra Falaq, Critique of Interpretation, Evil, Evil Eye.

Original Research

Received: 22/ 11/ 2021, accepted: 13/ 6/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 141-171.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



نقد آراء مفسران درباره مفردات مَعَوَّذَتَيْن برپایه بازشناسی ساختار دو سوره

محسن رجبی قدسی

استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.
(نویسنده مسئول: rajabi@quran.ac.ir)

حسین مرادی زنجانی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

چکیده

برپایه روایاتی، پیامبر اکرم (ص) زوج‌سوره ناس و فلق را مَعَوَّذَتَيْن نامیده‌اند. این امر حکایت از مضامین مشترک و هم‌افزایی این دو سوره دارد. در این مطالعه با کوشش برای شناخت محور موضوعی سوره و با رویکرد سوره‌شناسانه به نقد معنای مشهور برخی مفردات این دو سوره پرداخته می‌شود. شرّ از کلمات مشترک این دو سوره است که معمولاً در مقابل خیر پنداشته، و به بدی معنا شده است؛ درحالی‌که با توجه به مؤلفه معنایی اصلی این ریشه — گسترش‌یافتن و پخش‌شدن — منظور از شر آثار وجودی هر مخلوقی است. معنای فلق هم، برخلاف قول مشهور، سپیده‌دم نیست؛ بل که سپیده‌دم یکی از مصادیق آن است. با توجه به دیگر واژگان به‌کاررفته از ریشه فَلَقْ در قرآن، فَلَقْ شامل هر گونه شکافتن و شکفتنی می‌شود که از آن پدیده‌ای رخ می‌نماید. از آنجاکه همه مخلوقات عالم با نوعی شکافتن خلق می‌شوند، فلق همه هستی را دربر می‌گیرد. در این مطالعه برپایه همین رویکرد سوره‌شناسانه درباره معنای مشهور الفاظ خَتَّاس، غَاسِق، وَقَب و نَفَّاثَات نیز تأملاتی خواهیم داشت و نقدهایی مطرح خواهیم نمود.

کلیدواژه‌ها: سوره ناس، سوره فلق، نقد تفسیر، شرّ، چشم‌زخم.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۳ ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، صفحه ۱۴۱ تا ۱۷۱.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

سوره‌های فلق و ناس — که در ترتیب تلاوت ۱۱۳ و ۱۱۴^{مین} سوره قرآن و آخرین سوره‌های مصحف اند — در تعلیم پیامبر اکرم (ص) عنوان مشترک «مُعَوِّذَتَيْن» را دارند (مقاتل، *التفسیر*، ۹۳۵ / ۴). این تعبیر حکایت از زوجیت و هم‌افزایی محتوا و مضامین این دو سوره دارد. برخی به آن دو «مُقَشِّشَتَان» نیز گفته‌اند؛ یعنی دو سوره‌ای که انسان را از نفاق مبرا می‌کنند و برادری و اخلاص در بندگی خداوند را به ارمغان می‌آورند (ماوردی، *النکت والعیون*، ۳۷۳ / ۶). در روایاتی منسوب به پیامبر اکرم (ص) درباره این دو سوره گفته شده که خداوند از آن‌ها عظیم‌تر بر من فرونفرستاده است (طیالسی، *المسند*، ۳۴۴ / ۲). نیز، از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند هیچ خواهند و هیچ پناه‌جوینده‌ای به برتر از این دو سوره دست نیافته است (ابن‌ابی‌شیبیه، *المصنف*، ۷۸ / ۶).

این‌گونه، خواندن این دو سوره هم‌چون شیوه‌ای برای پناه‌جویی به خدا عملی رایج در میان مسلمانان بوده، اشکال آیینی مختلفی یافته، و تجربه‌های عبادی مختلفی را سبب شده است. برای نمونه، برخی مفسران معاصر برپایه تجربه‌های عبادی خویش گفته‌اند این دو سوره اضطراب و تردید، ضعف و فشردگی، غفلت و جهالت، و ظلمت و خرافات را از انسان می‌زدایند و به جای آن امید و اعتماد، قدرت و انگیزش، گشایش و اطمینان، و آگاهی و نور را به او هدیه می‌کنند تا انسان در پرتو ربوبیت خداوند بزرگ بتواند جایگاه خویش را بیابد و با معالجه و تربیت درونی خود، مسائل و مشکلات زندگی‌اش را حلّ و فصل کند و بر آن‌ها فائق آید (صدر، *حدیث سحرگاهان*، ۴۳۲).

طرح مسئله

با وجود کاربردهای عبادی گسترده دو سوره فلق و ناس در عبادات روزمره مسلمانان، مفهوم آیات این دو سوره کم‌تر سؤال‌برانگیز به نظر رسیده است. مفسران کهن گرچه صفحاتی معدود از کتب تفسیری خود را به بحث درباره این دو سوره اختصاص داده‌اند، کم‌تر درباره غرض این دو سوره بحث کرده‌اند. در مطالعات معاصران نیز گرچه بحث درباره روایات سبب‌نزول این دو سوره فراوان دنبال شده (برای نمونه، بنگرید به: حیدری، عبدالله‌زاده، احریز،

سراسر هر سه مقاله)، کم‌تر از هدف این دو سوره، یا سبب این‌که با هم‌دیگر از دیرباز هم‌چون زوج سوره نگریسته شده‌اند بحث شده است.

مطالعه کنونی تلاشی برای تأمل در همین مسائل است. می‌خواهیم بدانیم: اولاً، هریک از دو سوره چه غرضی را دنبال می‌کنند؛ ثانیاً، چه شباهت‌هایی می‌توان میان اغراض دو سوره مشاهده کرد؛ و ثالثاً، چه مؤیداتی از درون متن قرآن می‌توان یافت که فرضیه ما درباره غرض سوره را تقویت کنند. در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست کلیاتی را درباره دو سوره مرور خواهیم کرد. سپس مفردات هریک از دو سوره را بازخواهیم نگرست. در پایان نیز برای بازشناسی محور موضوعی مشترک هر دو سوره خواهیم کوشید.

۱. کلیاتی درباره دو سوره

بر پایه روایاتی، مطابق تعلیم پیامبر اکرم (ص)، قرآن در سال ۹ق به هفت حزب تقسیم شد: سوره‌های بقره، آل عمران و نساء حزب اول، پنج سوره بعدی حزب دوم، هفت سوره بعد حزب سوم، نه سوره بعدی حزب چهارم، یازده سوره بعدی حزب پنجم، سیزده سوره بعدی حزب ششم، و ۶۵ سوره پایانی مصحف هم یعنی از سوره قاف تا ناس حزب هفتم قرآن را شکل دادند (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۲۶ / ۱۹؛ طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۱ / ۲۲۰، ۱۷ / ۴۱). در روایات نبوی، حزب اخیر که معوذتین در آن جای دارد و «حزب مَفْصَل» خوانده می‌شود «باب» یعنی مسیر ورود به قرآن (شیبانی، *نهج البیان*، ۱ / ۲۳) و «لُبَاب» یعنی مغز و هسته قرآن شناسانده شده است (ابن وهب، *تفسیر القرآن*، ۳ / ۱۹).

۱-۱ ساختار سوره ناس

سوره ناس آخرین سوره در ترتیب مصحف، و معمولاً نخستین سوره در ترتیب آموزش قرآن کریم است. سوره ناس شش آیه دارد و در مکه نازل شده است (مقاتل، *التفسیر*، ۴ / ۹۴۱). نام سوره از کلمه «ناس» که در آیه نخست و چهار آیه دیگر به کار رفته اخذ شده است. از مضمون سوره ناس می‌توان چنین دریافت که انسان و جامعه انسانی همواره در معرض تهدید سخنان، وسوسه‌ها، شرها، تبلیغات، نیرنگ‌ها، مکرها و حیل‌های گوناگون قرار دارد. برخی معاصران گفته‌اند که ۱۰ بار تکرار حرف سین در کلمات این سوره، در کنار کاربرد پربسامدتر چهار کلمه ناس، وسواس، خناس

و یوسوس تداعی کننده استمرار و سوسه‌ها ست (طالقانی، پرتوی از قرآن، ۳۱۹/۴). این و سوسه‌ها، یا به بیان دیگر، همان ترفندهای گمراه‌کننده و غفلت‌زا را معمولاً اربابان، پادشاهان، امیران، فرمان‌روایان و معبودهایی که خود را مالک و صاحب مردم می‌پندارند سازماندهی و القاء می‌کنند. آن‌ها می‌خواهند این‌گونه انسان و جامعه بشری را به اسارت و استثمار بکشند. گاهی هم این و سوسه‌ها از درون مردمان جامعه نشأت می‌گیرد؛ مردمانی که هویت‌شان ممکن است برای فرد آشکار و شناخته‌شده یا پنهان و مخفی باشد (صدر، حدیث سحرگاهان، ۴۳۶-۴۳۸).

سوره با فرمان «قل» آغاز می‌شود؛ یعنی بگو؛ یا به عبارت بهتر، بشنو و بگو! این فرمان ضرورت همراهی و هم‌صحبتی با ربّ، مالک و إله حقیقی و یکتای همه مردمان عالم را گوش‌زد می‌کند؛ گویی دارد انسان‌ها را به مبارزه بی‌امان با این و سوسه‌های خطرناک دشمنان درونی و برونی فرامی‌خواند.

۲-۱) ساختار سوره فلق

سوره فلق ۱۱۳^{مین} سوره در ترتیب مصحف و دومین سوره در ترتیب آموزشی قرآن کریم است. این سوره پنج آیه دارد و در مکه نازل شده است (مقاتل، التفسیر، ۴/ ۹۳۱). نام سوره مطابق قاعده کلی نام‌گذاری سوره‌ها از کلمه فَلَاق در آیه نخست گرفته شده است. این کلمه تنها یک بار در قرآن و در همین سوره دیده می‌شود.

سوره فلق نیز مانند سوره ناس با تعبیر «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ» آغاز می‌شود؛ امری که حاکی است کارکرد این سوره نیز مثل سوره ناس تعویذ است. گویی قرار است با خواندن آن انسان و جامعه انسانی در پناه خداوند قرار داده شوند و از شرّ همه مخلوقات در امان بمانند. شاید بتوان از دو آیه نخست سوره دریافت که همه مخلوقات الهی از آغاز خلقت تا پایان حیات‌شان تحت ربوبیت خداوند یکتا قرار دارند و بدون هیچ‌گونه استثنایی همگی دارای شرّ اند.

به همین ترتیب، از آیات ۳-۵ نیز می‌توان چنین دریافت که شرّ موجود در مخلوقات خداوند می‌تواند زندگی و تحرک آدمی و دیگر موجودات را متوقف یا کند کند؛ خواه این مخلوق شبی تاریک باشد، یا حسودی گراینده به سحر که می‌خواهد با اجراء

آیین‌های خرافی و باطل خویش — هم‌چون گره زدن نخ و خواندن وردی — در مسیر زندگی دیگران مشکل پدید آورد و باورهای درست و پیمان‌های شریف مردم را سست کند، یا هرکس که بخواهد به هر نحوی بر شخصیت و داشته‌های دیگران حسد ورزد (بنگرید به: عشریه، «هستی‌شناسی شر در قرآن...»، ۱۶۰-۱۶۱).

۳-۱ جایگاه مَعُوذَتَیْنِ در آغاز رسالت پیامبر اکرم (ص)

شواهد حاکی است حزب مفصل در ترتیب آموزشی قرآن کریم اولین حزبی است که آموزش داده می‌شده است. براین‌پایه، چینش سوره‌ها در این حزب از ترتیبی آموزشی پیروی می‌کند و این ترتیب آموزشی هم از آخرین سوره قرآن آغاز، و با ترتیبی معکوس با ترتیب مصحف دنبال می‌شود (برای توضیح این مبانی، بنگرید به: رجبی، «تقسیم قرآن به هفت حزب»، ۳۵-۳۶). با پذیرش این مبنا خواهیم توانست از پیوند و تناسب چهار سوره پایانی حزب مفصل یعنی ناس و فلق و اخلاص و مسد تبیین ویژه‌ای ارائه کنیم.

از این منظر، سوره‌های آغازین حزب مُفَصَّل و از جمله معوذتین پایه‌گذار یک انقلاب و تحوّل بزرگ زبانی - فرهنگی و درعین حال الهی و تدریجی در زندگی فردی و اجتماعی مخاطبان قرآن بودند. این تحول بر مبنای «قل» (بگو) و ترویج و تثبیت آن بر گوش و قلب و زبان مردم بنا شد. ابلاغ و قرائت نخستین سوره‌های کوتاه حزب مفصل به مثابه شعار و سرود آزادی و رهایی مردم از چنگال این نظام سلطه بود که آنان را به سوی مالک، ربّ، اله، صمد و پناه‌گاه و پناه‌دهنده اصلی و حقیقی همه انسان‌ها یعنی «اللّه أحد» و «اللّه الصمد» (توحید/ ۱-۲) هدایت می‌کرد.

به بیان دیگر، در این سوره پس از بیان لزوم پناه بردن به ربّ الناس، ملک الناس، اله الناس و ربّ الفلق در معوذتین، یگانه مصداق اصلی آن یعنی الله در سوره اخلاص معرفی می‌شود: بگو ربّ الناس، ملک الناس، اله الناس و ربّ الفلّقی که گفتیم به او پناه ببرید، او (هُوَ) — یعنی خدای یکتا (الله احد) — است که همه به او نیازمند اند؛ ولی او به هیچ کس و هیچ چیزی نیاز ندارد: الله الصمد (توحید/ ۱-۲).

می‌توان در مقام تفسیر سوره مسد نیز چنین گفت که در این سوره که زوج سوره اخلاص

است سرانجام اربابان، طاغوت‌ها، مَلِک‌ها و انسان‌هایی که با خدا و خلق خدا سرستیز دارند و به دروغ خود را همانند خدا، صمد و بی‌نیاز معرفی کرده‌اند مشخص می‌شود. اینان با لقب «ابولهب» (کسانی که منبع و سرچشمه آتش‌اند) یاد شده‌اند که به واسطه وسوسه‌ها، نفاثه‌گری‌ها و تبلیغات پی‌درپی هم‌دستان و هم‌راهان‌شان — همان حَمَالَةَ الْحَطَبِ‌ها یا آتش‌بیاران معرکه — در گوش و قلب توده مردم، آنان را از بندگی خدا به بردگی و اسارت خود درآورده‌اند. به فرموده علی (ع):

فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ عِبَادِهِ إِلَى عِبَادَتِهِ... وَمِنْ وِلَايَةِ عِبَادِهِ إِلَى وِلَايَتِهِ، ... بِحُكْمٍ قَدْ فَصَّلَهُ، وَتَفْصِيلٍ قَدْ أَحْكَمَهُ، وَفُرْقَانٍ قَدْ فَرَّقَهُ، وَقُرْآنٍ قَدْ بَيَّنَّهُ لِيَعْلَمَ الْعِبَادُ رَبَّهُمْ إِذْ جَهَلُوهُ (کلینی، الکافی، ۸/ ۳۸۶-۳۸۷).

ترجمه: خداوند متعال محمد (ص) را به حق و راستی مبعوث کرد تا بندگان را از طوق عبادت و بندگی یکدیگر آزاد کند و به عبادت و بندگی خداوند یکتا فراخواند و آنان را از ولایت و سرسپردگی به یکدیگر به ولایت الهی برساند... با حکمی که آن را تفصیل داده (هود/ ۱: كِتَابُ أُحْكِمَتِ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ) و تفصیلی که آیات و سوره‌های آن را محکم کرده است. خدا قرآنی آیه‌آیه و سوره‌سوره و قسمت‌به‌قسمت نازل و تبیین کرد تا بندگان خدا رب خود را پس از آن که او را به فراوشی سپرده بودند باز بشناسند.

در دیگر سوره‌های قرآن اشاره‌های متعددی به رفتارهای طاغوتی این اربابان می‌توان دید. از جمله این طاغوت‌ها فرعون بود که خود را خدا می‌انگاشت و باور خود را چنین ابراز می‌کرد:

أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (نازعات/ ۲۴).

وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ: يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي؟ (زخرف/ ۵۱).

وَقَالَ فِرْعَوْنُ: يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي (قصص/ ۳۸).

با توجه به مضمون مندرج در سوره و جایگاه ویژه آن در آموزش‌های آغازین قرآن کریم به نظر می‌رسد بتوان از این دیدگاه دفاع کرد که زوج‌سوره ناس و فلق از سوره‌های آغازین مکی هستند.

براین پایه، سبب نزول‌های مطرح شده در منابع حدیثی، تفسیر، سیره و تراجم که داستان‌هایی مرتبط با بیمار شدن پیامبر بر اثر سحر و جادوی یهودیان مدینه – که ۱۱ گره را بر طنابی زده، و آن را در چاهی انداخته بودند – قابل اعتماد نیستند (برای نمونه از مطالعات در این باره، بنگرید به: حیدری، «بررسی سندی و متنی روایات سبب نزول سور معوذتین»، ۲۲۹-۲۴۸).

۲. توضیح مفردات سوره ناس

اکنون وقت آن رسیده است که با بررسی مفردات هریک از دو سوره و سنجش آراء مفسران درباره هریک دریابیم چه اندازه فرضیه یادشده قابل اعتماد است.

۲-۱) معنای «شَرٌّ» از نگاه مفسران

در تفاسیر و فرهنگ‌نامه‌های واژگان قرآن به زبان فارسی همواره شَرٌّ در مقابل خیر انگاشته، و به «بدی» معنا شده است (تنها برای یک نمونه کهن از چنین ترجمه‌ای، بنگرید به: غزنوی، تراجم الاعاجم، ۵). ترجمه شَرٌّ به بدی در آیاتی که خیر یا کلمات موازی با آن مانند «رَشْدًا» (جن/ ۱۰) در همان سیاق به کار رفته درست است؛ مثلاً در آیه:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ (بینه/ ۷-۸).

می‌توان چنین ترجمه‌ای را صحیح دانست. با این حال، در معوذتین این تقابل و مقایسه میان خیر و شر وجود ندارد و کلمه شَرٌّ در مقابل خیر به کار نرفته است.

اصل معنایی ریشه شَرٌّ گسترش یافتن و پخش شدن است (ابن فارس، مقایسه اللغه، ۳/ ۱۸۰). اگر به «مَا تَطَايَرُ مِنَ النَّارِ» یا همان اخگرهای آتش که جست‌وخیز دارند شرر گفته می‌شود از همین رو ست. نیز، وقتی به چیزی که اشیاء را روی آن پهن می‌کنند «اشراره» می‌گویند یا وقتی بروز و ظهور یک پدیده نورا «اشرار» می‌نامند (همان، ۳/ ۱۸۰-۱۸۱) همین معنا را در مد نظر دارند. بر این اساس، باید حکم کنیم که منظور از شر هر مخلوقی آثار وجودی آن است (بنگرید به: لسانی فشارکی، تفسیر ترتیبی قرآن، ۸۵)؛ چنان که مثلاً زمخشری نیز می‌گوید شَرٌّ آتش همان سوزاندن آن، و شَرٌّ و اثر سَم نیز کشندگی آن است (زمخشری، الکشاف، ۴/ ۸۲۰).

ترجمه شرّ به بدی در معوذتین موجب طرح مسئله‌ها و مجادلاتی در میان متکلمان کهن شده است. برای نمونه، نقل کرده‌اند عمرو بن عبید و برخی دیگر از معتزلیان متقدم که معتقد بودند خداوند شرّی را خلق نکرده است «ما» را در آیه «من شرّ ما خلق» نافیه می‌پنداشتند و شرّ را هم با تنوین جر می‌خواندند (ابوحیان اندلسی، *البحر المحیط*، ۱۰/۵۷۵؛ نیز، برای نقد این قرائت، بنگرید به: ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۵/۵۳۸).

از آن سو، متکلمانی نیز قائل به دو عالم خلق و امر بودند و باور داشتند عالم امر سراسر خیر است و شرّ از لوازم عالم خلق است. آن‌ها بر همین اساس استدلال می‌کردند که همه موجودات اعم از انسان‌ها، حیوانات، جمادات، نباتات و دیگر پدیده‌ها مانند صاعقه و ... شرّ دارند (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۲/۳۶۷). بعضی نیز بر خلاف ظاهر آیات قرآن و روایات نبوی، شر را به ابلیس و ذریّه او یا جهنّم محدود می‌کردند (بنگرید به: ماوردی، *النکت والعیون*، ۶/۳۷۴).

۲-۲) بازفهم معنای شر

برپایه تعویذ تعلیمی پیامبر اکرم (ص) به پدر شُتیر بن شَکَل، هریک از اعضای انسان شر دارند و از آن شر باید به خدا پناه برد:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ سَمْعِي وَبَصَرِي وَلِسَانِي وَمَنْبِي (ابن ابی شیبیه، *المصنّف*، ۶/۱۹).

یعنی اگر گوش و چشم و زبان و شهوت انسان در اختیار خود انسان و تحت مدیریت او نباشد و بخواهد بدون دقت و حساب هر چیزی را بشنود، ببیند و بگوید و بخواهد، شرّ یا همان اثر وجودی آن‌ها که شنیدن و دیدن و سخن گفتن و تمایلات گسترده جنسی است، موجب گم‌راهی انسان خواهند شد.

برپایه آیاتی از قرآن کریم، روز قیامت هم شر دارد؛ شری که نتیجه به هم ریختن نظم فعلی عالم هستی و ایجاد نظم جدید و بسیار قاهرانه و گسترده است. خداوند ابرار را به پاس وفای‌شان به نذر - یعنی کاری از جنس رسیدگی به نیاز نیازمندان و رفع مشکلات آنان و ایجاد بستری درست برای زندگی همه انسان‌های خداخواه - از شرّ یا همین اثر وجودی روز قیامت در امان نگه می‌دارد و سرور و شادی و آرامش و آسایش را به آنان ارزانی می‌کند:

يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا. وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا. إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا. إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبَّوسًا قَمَطِرًا. فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا (دهر/ ۷-۱۱).

برخی مفسران ملائکه و پیامبران را از شمول آیه «من شر ما خلق» خارج کرده، و معنای آیه را به «من شر کل مخلوق فيه شر» بازگردانده‌اند (ابن‌قیم جوزیه، التفسیر، ۶۲۰). قرینه‌ای برای این استثناء وجود ندارد. توضیح آن‌که اگر انسان از ربوبیت، مالکیت و ملکیت و ألوهیت خداوند غافل شود و در روابط و تعاملات خود با دیگر انسان‌ها و موجودات عالم به‌درستی عمل نکند، شرّ یا همان اثر وجودی پدیده‌ها دست‌کم سبب بروز اختلال و نابسامانی موقت در زندگی او خواهند شد. این‌گونه، شرّ بعضی از مخلوقات به شکل وسوسه‌های پیدا و پنهان و دمیدن‌های پی‌درپی او را مُسَخَّرِ خویش خواهند کرد و او را از رشد و کمال و عبودیت و بندگی خدا بازخواهند داشت.

بنابراین، اگر هدایت و انذار پیامبران مهم‌ترین اثر وجودی آن‌ها باشد، پناه بردن به خدا از این مخلوقات و اثر وجودی آن‌ها می‌تواند بر این دو معنا دلالت کند: نخست، این‌که وجود پیامبر (ص) و ملائکه مانع دیدن خدا که فرستاده آن‌هاست نشود و انسان‌ها، پیامبر و فرشتگان را خدا یا هم‌رتبه و کفو یا فرزند او نخوانند و نپندارند؛ چنان‌که نصارا، عیسی (ع) را خدا یا فرزند خدا می‌پنداشتند:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (مانده/ ۱۷).
وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ... اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ
وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا... (توبه/ ۳۰-۳۱).
وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا (آل عمران/ ۸۰).

دوم آن‌که در هدایت‌پذیری از تعالیم پیامبر و کتاب آسمانی فرستاده‌شده بر او کوتاهی نشود؛ چنان‌که در قرآن گفته شده است:

وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (اسراء/ ۸۲).

یعنی اگر شناخت انسان از قرآن درست باشد و تلاوت و تدبّر کامل در قرآن انجام بگیرد، انسان

شفا و رحمت نازل شده الهی را از قرآن دریافت خواهد کرد. هرگاه جز این باشد، هر نوع کاستی و نادرستی در شناخت قرآن و نقص در عمل به آن و بی‌توجهی و غفلت از قرأت قرآن و تفکر در آن موجب زیان انسان در دنیا و آخرت خواهد شد.

این نوع تعامل را می‌توان با همه پدیده‌های هستی تجربه کرد. مثلاً از یک میخ می‌توان به گونه‌ای استفاده کرد که اثر وجودی آن — همان سوراخ کردن — موجب سامان دادن امور زندگی و آسایش و راحتی انسان باشد؛ یا به‌عکس، با بی‌دقتی بر روی آن رفت و زخمی شد.

از این رو، به نظر می‌رسد تکرار سه‌باره کلمه «إذا» پیش از کلمات وَقَبْ، عُقْد (گره‌ها) و حَسَد ناظر به تبیین همین مسئله است؛ یعنی استعاذه ما به خدا مربوط به زمانی است که شرّ یا همان آثار وجودی موجودات موجب خوف و ترس، شرک و نفاق، ناپسامانی در زندگی و آشفتگی در روابط اجتماعی، تخریب محیط زیست، و توقّف یا کندی حرکت و پیشرفت انسان و جامعه شود و از شکوفایی و خلاقیت، و از ذکر و درک ربّ و آگاهی به ربوبیت فراگیر و گسترده او باز دارد؛ در حالی که شناخت درست ملائکه و انبیاء و تعامل صحیح و کامل با آنان نه تنها این گونه آسیب‌ها را در پی ندارد؛ بل که به عکس، رشد و سعادت و سلامت و تعالی انسان و حفظ و بهره‌وری درست از طبیعت و محیط زیست را به ارمغان می‌آورد.

۳-۲) معنا و مصادیقِ وسواسِ خناس

وسواس از ریشه «وَسَّسَ» معنای مصدری دارد و به معنای با صدایی آهسته چیزی را تکرار کردن است (خلیل بن احمد، العین، ۷/ ۳۳۵)؛ خواه تکرار سخنی با پیچ‌پیچ، و خواه زمزمه آرام یا جریان یافتن افکاری زشت، ناروا، پست، بی‌ارزش و غیرحقیقی در نفس آدمی (راغب اصفهانی، المفردات، ۸۶۹؛ مصطفوی، التحقیق...، ۱۱۴/۱۳). گاهی هم به معنای فاعلی به کار می‌رود؛ به معنای فردی که عمل وسوسه‌گری را انجام می‌دهد.

اگر وسواس را مصدری معنا کنیم، خناس بر بسیار مخفی و پی‌درپی بودن وسوسه‌ها دلالت دارد. اگر خناس را فاعلی معنا کنیم، وصفی است که بر پنهان بودن چهره راستین وسوسه‌گران از رَصَدِ وسوسه‌شوندگان دلالت می‌کند: دشمنانی که در لباس دوست، باطلانی که در لباس حق، و کینه‌توزانی که در پوشش مهر به دنبال به‌بردگی گرفتن انسان‌ها و تسخیر دل‌ها و مصادره منافع

طبیعت به سود خود هستند (بنگرید به: طالقانی، پرتوی از قرآن، ۴/ ۳۱۴؛ بهجت‌پور، همگام با وحی، ۱/ ۵۳۴).

خَنَاس آن است که خزنده و نامحسوس می‌آید و پنهان می‌شود تا چهره واقعی‌اش آشکار نگردد. چیزی یا کسی است که مداوم پیش می‌آید و پس می‌رود، نزدیک می‌شود و فاصله می‌گیرد، بسیار کمین می‌گیرد و مخفی می‌شود، زیرکانه و پی‌درپی القاء می‌نماید و بعد، سریع و بامهارت عقب می‌کشد و خود را پنهان می‌کند. آیات ۱۵-۱۸ سوره تکویر نیز که در آن‌ها کلمه خُنَس یعنی صورت جمع واژه خَانَس به کار رفته، مبین معنای خَنَاس است:

فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَّارِ الْكُنَّسِ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ.

ترجمه: قسم به ستارگانِ گردانی که رونده و غایب‌شونده اند، و قسم به شب زمانی که پشت گرداند و صبح وقتی که دمیدن گیرد.

این اجرام آسمانی که در دو حالت متفاوت شب و روز پشت سر هم در گردش‌اند، ظهور و بروز مختلفی دارند و از همین رو «خَنَاس» خوانده شده‌اند.

در روایات و کتب تفسیری نیز مصادیق مختلفی برای «وسواس خَنَاس» برشمرده شده است. به طبع یکی از این مصادیق نفس انسان است که «أَمَارَةٌ بِالسُّوءِ» و وسوسه‌کننده در قلب است. دیگر مصداق آن، شیطان است. برپایه روایتی که انس بن مالک صحابی نقل کرده است، پیامبر (ص) فرمودند:

إِنَّ الشَّيْطَانَ وَاصِعٌ خَطْمَهُ عَلَى قَلْبِ ابْنِ آدَمَ، فَإِنْ ذَكَرَ اللَّهَ خُنَّسَ، وَإِنْ نَسِيَ التَّقَمَ قَلْبَهُ فَذَلِكَ الْوَسْوَسُ الْخَنَّاسُ (ابویعلیٰ موصلی، المصنف، ۷/ ۱۳۵؛ قمی، التفسیر، ۲/ ۴۵۰).

ترجمه: شیطان پوزه‌اش را بر قلب انسان قرار داده است. پس هرگاه انسان خدا را یاد کند، پنهان می‌شود و عقب می‌نشیند؛ هر زمان هم که فراموش کند قلب او را در بر می‌گیرد. این است وسوسه‌گر خَنَاس.

برپایه روایتی دیگر، ابان بن تغلب از امام صادق (ع) نقل کرده است:

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَقَلْبِهِ أُذُنَانِ فِي جَوْفِهِ أُذُنٌ يَنْفُثُ فِيهَا الْوَسْوَاسُ الْخَنَّاسُ وَ أُذُنٌ يَنْفُثُ فِيهَا الْمَلَكُ فَيُؤَيِّدُ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ بِالْمَلَكِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ وَ أَيَدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ (کلینی، الکافی، ۲/ ۲۶۷).

ترجمه: قلب هر مؤمنی دو گوش دارد که وسواس خناس بر در یکی می دمدم و فرشته بر دیگری. وانگهی، خداوند مؤمن را با فرشته حمایت و پشتیبانی می کند؛ این است معنای «وَ أَيَدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله/ ۲۲).

افزون بر نفس انسان و شیطان، در روایات و متون تفسیری مصادیق دیگری نیز برای خناس نقل شده است. مثلاً مفسرانی از آیه پایانی سوره ناس — مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ — چنین دریافته اند که هر فردی از جنیان و انسانها می تواند وسوسه کننده باشد (فراء، معانی القرآن، ۳/ ۳۰۲). گاه گفته اند هر چیزی غیر از خدا می توان خناسی کند. سهل تستری (درگذشته ۲۸۳ق)، صوفی مشهور، در پاسخ به این که وسوسه چیست می گوید هر چه غیر از خدا وسوسه است (تستری، التفسیر، ۲۱۱).

این تعریف از وسوسه و گستره مصادیق آن با تعریفی که از معنا و گستره مصادیق شر در همه مخلوقات باز نمودیم هم خوانی دارد. از معاصران، مصطفوی نیز — هم سو با همین دیدگاه — نظر کسانی را که معتقد اند وسواس اسم شیطان است ضعیف می داند و شیطان را یکی از مصادیق وسواس می انگارد. به باور وی، آیه پایانی سوره ناس وسواس را امری عام اعلام می کند که از همه انس و جن سرزدنی است (مصطفوی، التحقیق، ۱۳/ ۱۱۵).

۳. توضیح مفردات سوره فلق

با مرور مفردات سوره فلق درمی یابیم غرض این سوره شباهتی تام به غرض سوره ناس دارد.

۱-۳) معنا و مصادیق فلق

از ریشه فلق سه ساخت دیگر در قرآن به کار رفته است که ما را در دریافت معنای درست

فلق یاری می کند؛ دو بار در قالب اسم فاعل:

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يَنْخَرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ...
فَالِقُ الْإِصْبَاحِ (انعام/ ۹۵-۹۶).

و یک بار هم به صیغه ماضی باب انفعال:

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ
(شعراء/۶۳).

بنابراین، «فَلَقَ» شامل هر گونه شکافتن و شکفتنی می‌شود که از آن پدیده‌ای رخ می‌نماید و سر برمی‌آورد (نیز، بنگرید به: ابن‌وهب، *تفسیر القرآن*، ۲/۷۷). یک چنین شکفتنی همه ذرات و اجزاء عالم را دربر می‌گیرد؛ از شکافت دانه و هسته پنهان در دل خاک گرفته تا شکافته شدن شب تاریک با نواری روشن در سپیده دم یا شکافتن دریا به روی موسی (ع). به طبع برپایه جهان بینی قرآن کریم همه مصادیق و مظاهر فلق در اختیار خدا و تحت تربیت و مدیریت و برنامه‌ریزی او قرار دارند.

از این رو، ترجمه فلق به سپیده دم که در اغلب فرهنگنامه‌های قرآن آمده (برای تنها یک نمونه کهن، بنگرید به: *لسان التنزیل*، ۲) ناقص است. صبح و سپیده دم به اعتبار پرتو نوری که از شکافته شدن تاریکی پدید می‌آید می‌تواند البته مصداقی از فلق باشد؛ هم چنان که صخره‌هایی که با آب شکافته می‌شوند، وادی‌ها و صحراها یا چاه‌های عمیق جهنم (تستری، *التفسیر*، ۲۱۰)، زندان یا خانه‌ای در جهنم، خود جهنم (طبری، *جامع البیان*، ۲۴/۷۰۱)، و بالاخره درختی در جهنم (سمرقندی، *بحر العلوم*، ۳/۶۳۶) که مفسران در توضیح مفهوم فلق یاد کرده‌اند همه صرفاً از مصداق‌های فلق است؛ نه مفهومی مطابق با معنای آن.

برخی مفسران کهن به این نکته توجه داشته، و با دقت در سیاق سوره فلق، تعبیر فلق را به معنای همان «ما خَلَقَ» در آیه دوم دانسته‌اند. مثلاً ابن‌عبّاس (درگذشته ۶۸ق)، و به تبعیت از او، مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) و طبری (درگذشته ۳۱۰ق) تعبیر «ربّ الفلق» را بر معنای «ربّ الخلق» حمل کرده‌اند (بنگرید به: مقاتل، *التفسیر*، ۴/۹۳۴؛ طبری، *جامع البیان*، ۲۴/۷۰۱-۷۰۲). همین درک سبب شده است که برخی مفسران معتقد باشند فلق همه مخلوقات عالم یا به بیان دیگر، همه جهان آفرینش را دربر می‌گیرد (تستری، *التفسیر*، ۲۱۰؛ زجاج، *معانی القرآن*، ۵/۳۷۹). این گونه، ربّ الفلق نیز یعنی پروردگار و صاحب همه هستی. براین پایه باید گفت معانی دیگری که مفسران برای فلق برشمرده‌اند همه از قبیل مصادیق و نمونه‌های آن هستند؛ مصادیقی هم چون رجم جانداران، نوری که خداوند بر دل بندگان خاص

خود می‌تاباند و حجاب‌ها و ظلمت‌ها را می‌شکافد، نیت آدمی که منجر به عمل می‌شود، معارفی که از اذهان و افکار پدیدار می‌شوند، جانوری که از تخم متولد می‌شود، چشمه‌هایی که از دامنه کوه یا باران‌هایی که از دل ابر فرو می‌ریزند، گشایشی که برای افراد حاصل می‌شود، زندگی پس از مرگ، و دانش و معرفت بعد از نادانی (بنگرید به: ثعلبی، *الکشف والبیان*، ۱۰/ ۳۳۹؛ طالقانی، *پرتوی از قرآن*، ۴/ ۳۰۶؛ صدر، *حدیث سحرگاهان*، ۴۱۶).

۲-۳) معنای «غاسقِ إذا وَقَب»

مفسران و لغویان مسلمان مشهورترین معنا و مصداق «غاسق» را شب تاریک دانسته، و به آیه «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (اسراء/ ۷۸) استشهاد نموده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: مجاهد، *التفسیر*، ۷۶۱؛ *لسان التنزیل*، ۳). افزون‌براین، برخی مفسران در تفسیر غاسق گفته‌اند که مراد از آن روز است، هنگامی که در شب وارد شود (ابن‌وهب، *تفسیر القرآن*، ۷۷/ ۲). برخی مراد از آن را ماه (ابن‌راهویه، *المسند*، ۴۸۸/ ۲) یا ستاره ثریا (طبری، *جامع البیان*، ۷۰۳/ ۲۴) دانسته‌اند که به عقیده عرب‌های عصر نزول، هنگام سقوطش بیماری‌ها و طاعون‌ها فزونی می‌یابد (همان‌جا).

بااین حال، با توجه به دیگر واژه ساخته‌شده از ریشه غَسَق در قرآن یعنی کلمه غَسَاق — که در دو آیه به کار رفته است:

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا، إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَاقًا (نبا/ ۲۴-۲۵)

هَذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَاقٌ (ص/ ۵۷)

و با توجه به کاربرد همین واژه در منابع حدیثی و لغوی، می‌توان گفت غاسق به هر چیزی اطلاق می‌شود که آشفستگی و نابسامانی یا رکود و توقف و بازدارندگی را به دنبال می‌آورد (برای اشاره به این معنا، بنگرید به: ثعلبی، *الکشف والبیان*، ۱۰/ ۳۴۰؛ قرشی، *قاموس قرآن*، ۵/ ۹۹؛ صدر، *حدیث سحرگاهان*، ۴۳۳). مثلاً، شب را غاسق گفته‌اند؛ چون تاریکی آن همه جا را فرامی‌گیرد و تاریکی بازدارنده است. در حدیثی آمده است که غَسَاق خوراک دوزخیان، و مایعی بسیار بدبوست که اگر دلوی از آن در دنیا ریخته شود همه اهل دنیا از بوی بد آن منزجر خواهند شد (احمد بن حنبل، *المسند*، ۱۷/ ۳۳۱).

طبری غاسق را هر پدیده مُظلم — یعنی تاریک‌کننده — می‌داند که هجوم بیاورد (طبری، *جامع البیان*، ۲۴ / ۷۰۲؛ نیز بنگرید به: مصطفوی، *التحقیق*، ۷ / ۲۲۲). مفسر معاصر، طالقانی (درگذشته ۱۳۵۸ش) با استناد به همین تفسیر، تاریکی فراگیرنده کفر و جهل و هوا و خشم و شهوت را مثال‌های دیگری از «غاسِقٍ إِذَا وَقَبَ» می‌داند که خطیرتر از هر شری است، هر حدّ و قید قانونی و اخلاقی و مانعی را از میان برمی‌دارد، هر استعداد و شخصیتی را درهم می‌شکند، و هر قدرت و نیرویی را در اختیار خود می‌گیرد (طالقانی، *پرتوی از قرآن*، ۴ / ۳۰۸).

در ترجمه‌ها و تفاسیر درباره فعل وَقَب گفته‌اند که یعنی روی آورد، درآمد، فراگرفت، داخل شد، یا پنهان شد (بنگرید به: ابن‌قتیبه، *غریب القرآن*، ۵۴۲؛ ابن‌هائم، *التبیان*، ۳۵۵). به نظر می‌رسد این معانی را با تکیه بر مجاورت این فعل در *قرآن* با غاسق بر آن حمل کرده‌اند. باید توجه داشت که واژه‌های هم‌ریشه فعل وَقَب در معنای پدید آوردن گودی در سنگ یا هرگونه فرورفتگی یا حفره‌ای که در چیزی ایجاد شود نیز به کار رفته است (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۸۷۹).

در کوشش برای شناخت عمیق‌تر معنای این واژه و هم‌خانواده‌های آن باید نخست به خاطر داشت که وَقَب از نظر اشتقاق آوایی با وَقَف هم‌خانواده است. از این رو، معنای دقیق آن بازدارندگی است. در زبان عربی نمونه‌های فراوانی از این اشتقاق آوایی وجود دارد، برای نمونه: شاسب و شاسف و شازب هر سه به معنای لاغراندام اند یا هرط و هرت هر دو به معنای شکافت (بنگرید به: عبدالتوّاب، *مباحثی در فقه اللغه...*، ۲۸۳) یا جَأَف، جفا، جحف، جفع و جحف همگی به معنای انداختن است (کیا، *قلب در زبان عربی*، چهار؛ نیز بنگرید به: سلّوم، *فرهنگ واژگان اکدی*، ۱۶۰-۳۹). شاید بتوان کاربرد تعبیر بگّه در *قرآن* برای اشاره به شهر مکه (آل‌عمران/ ۹۶) را نیز مثال دیگری از همین قبیل دانست.

۳-۳) معنای «النَّفَاثَاتُ فِي الْعَقْدِ»

درباره نفاثات هم نخست باید به یاد آورد که برخی از مفسران و مترجمان پنداشته‌اند الف و تاء در پایان این کلمه و حرف تاء در شکل مفرد آن نَفَاثَة بر تأیید دلالت می‌کند. این‌گونه،

نفاثات را به معنای زنانی ساحره گرفته‌اند که در گره‌ها می‌دمند و موجب شرارت می‌شوند (مقاتل، التفسیر، ۹۳۴/۴؛ طبری، جامع البیان، ۷۰۴/۲۴؛ غزنوی، تراجم الاعاجم، ۶). بعضی مفسران نیز کاربرد صیغه جمع مؤنث را به این دلیل دانسته‌اند که دمیدن از ناحیه نفوس خبیثه و ارواح شریره انجام می‌گیرد؛ نه فقط زنان. آن‌ها بر همین پایه یکی از روایات سبب نزول سوره فلق را که حکایت می‌کند دختران لیبید بن اعصم یهودی پیامبر را سحر کردند (برای این روایت، بنگرید به: واحدی، التفسیر البسیط، ۴۶۴/۲۴) نادرست می‌دانند (ابن قیم جوزیه، التفسیر، ۶۲۸).

وانگهی، برپایه کاربردهای مشابه در زبان عربی باید حکم کرد که معنای کلمه نفاثات عام است و اختصاصی به جنس مؤنث ندارد. توضیح این که نفاثات جمع نفاثه، صیغه مبالغه از نَفَث — به معنای دمیدن — است. براین پایه، تاء آخر آن را هم تاء مبالغه باید بدانیم؛ هم چون کلمه علامه که جمع آن علامات می‌شود و البته هیچ دلالتی نیز بر تأنیث ندارد. می‌دانیم گاهی حرف تاء در پایان صیغه مبالغه قرار می‌گیرد تا بر شدت مبالغه دلالت کند؛ نه بر تأنیث. برخی مفسران بر همین معنا استدلالی دیگر اقامه کرده‌اند. از جمله، واحدی نیشابوری جمع بسته شدن برخی کلمات با الف و تاء را به دلیل در تقدیر بودن واژه «جماعات» در آن‌ها می‌داند. براین پایه، معتقد است همان‌طور که مطابق تفسیر مشهور، منظور از صافات، تالیات و زاجرات (صافات/ ۱-۳) جماعتی از فرشتگان است و تذکیر و تأنیث برایش معنایی ندارد، واژه نفاثات نیز بر جماعتی دلالت می‌کند که لزوماً اعضاء آن مؤنث نیستند (واحدی، التفسیر البسیط، ۴۶۴/۲۴).

بنابراین، «النفاثات فی العُقَد» (فلق/ ۴) بر معنایی اعم از مردان و زنان دلالت دارد و شامل همه موجودات و پدیده‌هایی می‌تواند بشود که دائماً در عُقَد — یعنی گره‌ها — می‌دمند. محتمل است این تعبیر معنایی عام‌تر از آن داشته باشد که مفسران یاد کرده‌اند و مصداقش صرفاً محدود به ساحران و جادوگران نباشد. برخی مفسران معاصر دمیدن در گره را تعبیری کنایی برای فتنه‌گری در ذهن‌ها، افکار، اراده‌ها، عقائد، و روابط می‌دانند؛ فتنه‌گری‌ای که می‌تواند از راه سخن‌چینی یا دسیسه یا بازگوکردن برخی مسائل روی دهد و هر فردی از آحاد جامعه بشری اعم از مرد و زن یا حتی سازمان‌ها و نهادها بتوانند با سوءاستفاده از جهل و غفلت مردم به

انجام رسانند (صدر، حدیث سحرگاهان، ۴۲۱، ۴۳۴).

۴. نقد ارتباط مشهور دو سوره با چشم‌زخم

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت مصادیق شر که در دو سوره ذکر شده‌اند متعدد اند. با این حال، به نظر می‌رسد اغلب مفسران، خاصه مفسران اعصار پیشین، در تفسیری مضیق از مفهوم شر در آیات این دو سوره، شر را برپایه باورشان به چشم‌زخم تفسیر می‌کرده‌اند.

۴-۱) تفسیر شر به چشم‌زخم

تفسیر شر به چشم‌زخم را در کهن‌ترین آراء تفسیری نیز می‌توان دید. برای نمونه، برخی از مفسران عصر تابعین همچون قتاده بن دعامه (درگذشته ۱۱۸ق) و عطاء بن ابی مسلم خراسانی (درگذشته ۱۳۵ق) آیه ۵ سوره فلق — وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ — را «مِنْ شَرِّ عَيْنِ الْحَاسِدِ وَنَفْسِهِ» (صنعانی، التفسیر، ۳/ ۴۷۷) تفسیر کرده، و این‌گونه آن را مؤیدی بر امکان وقوع چشم‌زخم پنداشته‌اند. از منظر ایشان، اگر شخصی یا چیزی یا موقعیتی در نظر فرد حسود بسیار زیبا و شگفت‌آور و چشم‌گیر جلوه کند، او با نگاه زهرآلودش آن شخص یا نعمت داده‌شده به او یا موقعیتش را به خطر خواهد انداخت، در آن اثر سوء خواهد گذاشت، و موجب زوال نعمت خواهد شد (ماتریدی، تأویلات اهل السنه، ۱۰/ ۶۵۸).

باور به تأثیر چشم‌زخم چنان در سده‌های متقدم اسلامی رواج داشته است که به عقیده طاووس بن کیسان یمانی (درگذشته ۱۰۶ق) از تابعین، اگر قرار باشد چیزی بر تقدیر خدا پیشی بگیرد آن چیز جز چشم‌زخم نمی‌تواند باشد:

أَلْعَيْنُ حَقٌّ، لَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابَقَ الْقَدَرَ سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ (صنعانی، التفسیر، ۳/ ۴۷۷).

ترجمه: چشم‌زخم حق است و اگر چیزی بخواد باشد که از تقدیر خدا پیشی بگیرد، آن چشم‌زخم است که چنین قابلیت دارد (نیز، برای انتساب همین سخن به پیامبر اکرم (ص)، بنگرید به: مسلم، الصحيح، ۷/ ۱۳).

معتقدان به چشم‌زخم به اخباری منسوب به پیامبر (ص) نیز استشهاد می‌کنند:

عَنْ عَائِشَةَ... كَانَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اشْتَكَى رَقَاهُ جِبْرِيلُ، قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ يَبْرِيكَ، وَمِنْ كُلِّ دَاءٍ يَشْفِيكَ، وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ، وَمِنْ شَرِّ كُلِّ ذِي عَيْنٍ (ابن وهب، الجامع، ۷۸۶).

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ، يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ أَنَّ جِبْرِيلَ رَقَاهُ وَهُوَ يُوعَكُ فَقَالَ: بِسْمِ اللَّهِ أَزْقِيكَ، مِنْ كُلِّ دَاءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ كُلِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ، وَاسْمُ اللَّهِ يَشْفِيكَ (ابن ابی شیبیه، المصنف، ۴۶/۵).

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَفَعَ الْحَدِيثَ إِلَى النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: هَذِهِ الْكَلِمَاتُ وَقَاءَهُ مِنْ كُلِّ دَاءٍ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ، وَأَسْمَائِهِ كُلِّهَا عَامَّةً، مِنْ شَرِّ السَّامَةِ وَالْعَامَةِ، وَشَرِّ الْعَيْنِ اللَّامَةِ، وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ، وَمِنْ شَرِّ ذِي شَرٍّ وَمَا وَلَدَ (بزار، المسند، ۳۴/۱۱؛ نیز، برای مرور دیگر روایات مرتبط با چشم‌زخم و نقد آن‌ها، بنگرید به: محمدی، «کنکاشی در مقوله شورچشمی...»، ۸۳-۸۷؛ موسی پور، «چشم‌زخم»، ۲۳).

۲-۴) تأکید قرآن بر ابتلاء انسان و مسئولیت‌پذیری او

باور به چشم‌زخم با توحید و گستره عام ربوبیت و تدبیر الهی در تعارض است؛ زیرا در بیان قرآن «مصیبت»‌ها و «ضُر»‌ها (سختی‌ها و مشکلات) در مسیر زندگی همه بندگان خدا و به اذن او به وجود می‌آید و هیچ ارتباطی با شورچشمی دیگران ندارد: خدا با علم و حکمت همه‌جانبه خویش انسان‌ها را با چالش‌های متنوع و متعددی — از جمله از بین رفتن امنیت، گرسنگی، کاستی در اموال و جان‌ها و محصولات زراعی و باغی — مبتلا می‌کند و می‌آزمایدشان تا بندگان صبور و متوسل به خدا در این گونه مصیبت‌ها، رحمت و هدایت الهی را بیش از پیش دریابند:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ. الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ. أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (بقره/ ۱۵۵-۱۵۷).

از آن سو، انسان‌ها به سبب نیت‌ها، رفتارها و گفتارهای نادرست خویش — از جمله شرک و کفر، بخل و خودپسندی شدید، عجب و غرور، یا استکبار و خودبزرگ‌بینی — نعمت‌ها را از

دست می‌دهند و به انواع گرفتاری‌ها و سختی‌ها مبتلا می‌شوند:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ (شوری / ۳۰).

گاهی هم با دست خویش خود را به فلاکت و هلاکت می‌اندازند:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا... (بقره / ۱۹۵).

نمونه آن در داستان قرآنی صاحبان باغ در سوره قلم (آیات ۱۷-۳۳) آمده است. این باغ‌داران در یکی از سال‌ها با فرارسیدن فصل برداشت میوه‌ها دچار غرور و طغیان شدند و آز و طمع بر آنان چیره گشت. آن‌ها با این پندار نادرست که چون همه محصولات باغ نتیجه تلاش خودشان است پس همه میوه‌های آن نیز مال آنهاست، تصمیم گرفتند - بر خلاف رویه پیشین‌شان - صبح خیلی زود قبل از طلوع آفتاب که هوا هنوز گرگ‌ومیش است و پیش از روبه‌رو شدن با مسکینان و محرومان همه میوه‌ها و محصولات باغ را بچینند، چیزی را استثنا نکنند و حتی یک دانه میوه را باقی نگذارند. آنان با این نیت غلط خوابیدند تا صبح زود برنامه خود را عملی سازند؛ غافل از آن‌که خداوند بزرگ برای مجازات و ابطال تدبیر سوءشان همان وقتی که در خواب بودند، «طائف» یعنی چرخنده یا چرخش‌گری را روی باغ آنان فرستاد و باغشان به حالت «صَریم» یعنی چیده‌شده و بدون میوه و محصول درآمد:

إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلَا يَسْتَشُونَ .

فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ . فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ .

أَنْ ائْعِدُوا عَلَيْنَا حَزْبَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ . فَاَنْطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ . أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا

الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ (قلم / ۱۷-۲۴).

ارائه این داستان در سوره قلم از این حیث نیز جالب توجه است که بسیاری از مسلمانان می‌پندارد که دو آیه پایانی سوره قلم برای دفع چشم‌زخم نازل شده‌اند؛ حال آن‌که اساساً یکی از تأکیدات مهم این سوره تأکید بر مسئولیت فردی انسان‌ها و تأثیر گناهان فرد بر زندگی او است. البته، بر پایه دیگر آیات قرآن کریم، بخشی از گرفتاری‌ها و مشکلات هر فردی نیز نتیجه ستم دیگران به او یا مکر ایشان است؛ مانند گرفتاری‌های مختلفی که یوسف (ع) در پی کید و مکر برادران دچارشان شد (بنگرید به: یوسف / ۵-۱۰۲).

۳-۴) آراء مفسران مخالف با اعتقاد به چشم‌زخم

با وجود شهرت تفسیر مضمون سوره ناس و فلق به دفع چشم‌زخم، برخی مفسران هستند که به صراحت چنین شهرتی را باطل دانسته‌اند. برای نمونه، از معاصران، موسی صدر در نقد و رد تأثیر چشم‌زخم در ذیل تفسیر آیه ۵ سوره فلق می‌گوید هیچ دلیلی برای اثبات چشم‌زخم در زندگی انسان وجود ندارد. وی انواع تعویذهایی را که برخی مؤمنان هنوز به کار می‌برند بقایای شرک در زندگی مؤمنان می‌داند. وی اشاره قرآن به «رَلِّقِ بَصْرًا» در آیه «وَإِنْ يَكَادُ (قلم/ ۵۱) را استهزاء و تهدید معنا می‌کند که هیچ ارتباطی به چشم‌زدن ندارد. به باور وی، آیه موضع کافران را نسبت به پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که با چشمان خود پیامبر (ص) را تهدید یا مسخره می‌کردند (صدر، حدیث سحرگاهان، ۴۲۸-۴۲۹).

در توضیح رأی او درباره تعبیر «الَّذِينَ لَقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ» در آیه یادشده باید افزود که در منابع لغوی هم اِزْلَاق با بصر به کار کسی اطلاق شده است که با خشم و غیظ و غضب به دیگری خیره‌خیره نگاه می‌کند تا به زعم خود او را از اهداف و موقعیتی که دارد بلغزاند و منصرف کند (بنگرید به: ابن فارس، مقایس اللغه، ۲۱/۳؛ ابن‌درید، جمهرة اللغه، ۸۲۲/۲).

فراتر از بحث درباره مفاد سوره‌های ناس و فلق، آیه دیگری نیز هست که مفسران قرآن مضمون آن را حمل بر تأثیر چشم‌زخم نموده‌اند؛ آیه ۶۷ سوره یوسف که حکایت می‌کند یعقوب نبی (ع) از فرزندان خود خواست همه از یک دروازه وارد مصر نشوند:

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ.

با وجود شهرت ارتباط این آیه با چشم‌زخم، برخی مفسران تصریح نموده‌اند که این آیه نیز ارتباطی با چشم شور ندارد (برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۳۸۰/۵). برخی از این مفسران افزوده‌اند یعقوب (ع) با فراست و علمی که به لطف خدا به دست آورده بود (بنگرید به: یوسف/ ۶۸) «إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ»، پس از سفر نخست ده فرزندش به مصر و اخباری که آنان آوردند، فهمید که یوسف زنده و عزیز مصر است؛ زیرا عزیز مصر بهای گندم آنان را داخل گونی‌شان قرار داده بود و از آنان خواسته بود که در سفر بعدی برادرشان بنیامین را

نیز با خود بیاورند:

وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ قَالَ أَتُنُونِي بِأَخٍ لَّكُمْ مِّنْ أَبِيكُمْ... وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضْعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ (يوسف/ ۵۹-۶۲).

از همین رو، یعقوب نبی به یازده فرزند خود در سفر دوم پیشنهاد می‌کند از دروازه‌های مختلفی وارد مصر شوند:

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (يوسف/ ۶۷)

تا دیدار بنیامین با یوسف جدای از ۱۰ برادر دیگر که پنج زوج دوتایی را تشکیل می‌دادند اتفاق بیفتد و یوسف بتواند خود را به بنیامین معرفی کند (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۸/ ۴۸۳؛ معرفت، *شبهات و ردود...*، ۲۳۰؛ نیز، برای نقد آراء دیگر بنگرید به: ماتریدی، *تأویلات اهل السنه*، ۶/ ۲۶۲-۲۶۳).

نتیجه

اکنون در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از بحث می‌توان گفت غرض اصلی این دو سوره آموزش پناه‌جویی به خدا از آثار وجودی همه مخلوقات است. این‌گونه، این دو سوره که برپایه فرضیه ما نخستین سوره‌ها در ترتیب آموزش *قرآن کریم* هستند، زمینه را برای مطرح کردن مفاهیم عالی توحیدی به موجزترین بیان در سوره توحید فراهم می‌کنند. سوره توحید برپایه این ترتیب آموزشی و مطابق ترتیب معکوس مصحف، بی‌درنگ پس از این سه سوره جای دارد. اغلب مفسران با استناد به روایتی چند مضمون این دو سوره را چیزی از جنس *رُفیه* و با کاربری افسون‌زدایی تلقی کرده بودند. با این حال، مطالعه ما نشان داد که باید از مفهوم «شر» در این دو سوره و پناه‌جویی به خدا از آن معنای موسع‌تری منظور باشد. از این منظر، همه مخلوقات جهان آثاری وجودی دارند که این آثار ممکن است موجب ترس، شرک، نفاق، نابسامانی در زندگی، آشفتگی در روابط اجتماعی، تخریب محیط زیست، و توقف یا کندی حرکت و پیش‌رفت انسان و جامعه شوند.

مرور مفردات این دو سوره و کوشش برای بازفهم آن‌ها در مرحله بعد نیز نشان داد چنین درکی از مضمون دو سوره با چهارچوب کلی اندیشه قرآنی و مفاهیم مطرح‌شده در این دو سوره سازگارتر است. چنان‌که دیدیم، اغلب مفسران برای بازفهم مفردات این دو سوره به ذکر مصداقی معدود بسنده کرده بودند و مصداق مفاهیم مفردات سوره را با معنای آن مفردات یکی

انگاشته بودند. از جمله بارزترین مثالها بر این مدعا ترجمه فلق به سپیده‌دم، غاسق به شب تاریک، و نفاثات به زنان ساحره را می‌توان یاد کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۷۲ش.
- ۲- ابن ابی شیبه، ابوبکر، المصنّف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ۳- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ۴- ابن راهویه، اسحاق، المسند، به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی، مدینه، مكتبة الایمان، ۱۴۱۲ق.
- ۵- ابن عطیة اندلسی، المحرّر الوجیز، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۶- ابن فارس، احمد، مقایس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۷- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، غریب القرآن، به کوشش احمد صقر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.
- ۸- ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر، التفسیر، بیروت، دار ومکتبة الهلال، ۱۴۱۰ق.
- ۹- ابن وهب، عبدالله، تفسیر القرآن، به کوشش میکلوش مورانی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳م.
- ۱۰- _____ الجامع، به کوشش مصطفی حسن، ریاض، دار ابن جوزی، ۱۴۱۶ق.
- ۱۱- ابن هائم، احمد بن محمد، التبیان فی غریب الفاظ القرآن، به کوشش ضاحی عبدالباقی محمد، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
- ۱۲- ابویحیٰن اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، به کوشش صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۱۳- ابویعلیٰ موصلی، احمد بن علی، المسند، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۴ق.
- ۱۴- احریز، عبدالشکور، «موقف المفسرین من سبب نزول سورتی المعوذتین»، دراسات علوم الشریعة والقانون، سال ۴۱، دوره ۳، ۲۰۱۴م.

- ۱۵- احمد بن حنبل، *المسند*، به کوشش شعيب ارنؤوط و ديگران، بيروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ق.
- ۱۶- بزار، احمد بن عمرو، *المسند*، به کوشش محفوظ الرحمان زين الله و ديگران، مدينه، مكتبة العلوم والحكم، ۲۰۰۹م.
- ۱۷- بهجت پور، عبدالکريم، *همگام با وحی*، قم، مؤسسه تمهيد، ۱۳۹۰ش.
- ۱۸- تستري، سهل بن عبدالله، *التفسير*، به کوشش محمد باسل عيون سود، بيروت، دارالکتب العلميه، ۱۴۲۳ق.
- ۱۹- ثعلبي، احمد بن محمد، *الكشف والبيان*، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۰- حيدري، محمدصادق و ديگران، «بررسی سندی و متنی روایات سبب نزول سوره معوذتین»، *حدیث پژوهی*، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۲۱- خليل بن احمد، *العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۲۲- راغب اصفهانی، حسين بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بيروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- ۲۳- رجبی قدسی، محسن، «تقسیم قرآن به هفت حزب»، *مشکات*، شماره ۱۲۶، بهار ۱۳۹۴ش.
- ۲۴- زجاج، ابراهيم بن سري، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجليل عبده شلبي، بيروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۲۵- زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف*، بيروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۶- سلوم، محمد داوود، *فرهنگ واژگان اکدی*، ترجمه نادر کریمیان سردشتی، تهران، پژوهشکده زبان و گویش، ۱۳۸۴ش.
- ۲۷- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، به کوشش عمر عمروی، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۲۸- شيبانی، محمد بن حسن، *نهج البيان*، به کوشش حسين درگاهی، تهران، بنياد دائرة المعارف جهان اسلام، ۱۴۱۳ق.
- ۲۹- صدر، موسی، *حدیث سحرگاهان*، ترجمه علی رضا محمودی و مهدی موسوی نژاد، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۷ش.

- ۳۰- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *التفسیر*، به کوشش محمود محمد عبده، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۳۱- طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
- ۳۲- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۷م.
- ۳۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش فضل‌الله یزدی طباطبایی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۴- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ق.
- ۳۵- طیلالی، سلیمان بن داوود، *المسند*، به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی، جیزه، دارهجر، ۱۴۱۹ق.
- ۳۶- عبدالقوّاب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ش.
- ۳۷- عبدالله‌زاده، حمزه و دیگران، «بررسی تطبیقی تأثیر سحر بر پیامبر (ص) در صحیح بخاری و مسلم با توجه به شأن نزول معوّذتین»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش.
- ۳۸- عشریه، رحمان و دیگران، «هستی‌شناسی شر در قرآن با تأکید بر میدان معنایی واژگان هم‌نشین»، *ذهن*، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۷ش.
- ۳۹- غزنوی، احمد بن محمد، *تراجم الاعاجم*، به کوشش مسعود قاسمی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۹ش.
- ۴۰- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۱- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاتی و دیگران، قاهره، الدارالمصریه.
- ۴۲- قرشی، سیدعلی‌اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۲ش.
- ۴۳- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
- ۴۴- کلینی، محمّد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفّاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۱ق.
- ۴۵- کیا، صادق، *قلب در زبان عربی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش.

- ۴۶- *لسان التنزیل*، به کوشش مهدی محقق، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- ۴۷- لسانی فشارکی، محمدعلی، *تفسیر ترتیبی قرآن*، دفتر اول: ناس تا قدر، تهران، انتشارات صدوچهارده، ۱۳۹۹ ش.
- ۴۸- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات اهل السنه*، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- ۴۹- ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون*، به کوشش سید بن عبدالمقصود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۵۰- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، به کوشش محمد عبدالسلام ابونیل، قاهره، دارالفکر الاسلامی الحدیثه، ۱۴۱۰ ق.
- ۵۱- محمدی، روح الله و اکبرنژاد، مهدی، «کنکاشی در مقوله شورچشمی: چشم زخم در قرآن و روایات»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره پیاپی ۱۲، سال ششم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.
- ۵۲- مسلم بن حجاج، *الصحیح*، به کوشش احمد بن رفعت حلمی و دیگران، بیروت، دار طوق النجات، ۱۴۳۳ ق.
- ۵۳- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- ۵۴- معرفت، محمد هادی، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، التمهید، ۱۴۲۴ ق.
- ۵۵- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
- ۵۶- موسی پور، ابراهیم، «چشم زخم»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۱۲، به کوشش غلام علی حداد عادل و دیگران، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- ۵۷- واحدی، علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، ریاض، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه، ۱۴۳۰ ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, arabic text, and also the persian translation by 'Abdul-Muhammad Āyatī, Tehrān, Sorūsh, 1372 SAH.
2. 'Abdollah Zāde, Ḥamze et al, "Barrasī Tatbīqī Ta'thīr Seḥr bar Payāambar dar Ṣaḥīḥ Bokhārī va Moslem", *Pazhūbeshbā-ye Tafsīr-e Tatbīqī*, vol. 11, summer 1399 SAH.
3. 'Abdul-Tawwāb, Ramaḍān, *Mabāḥethī dar Feqh al-Lughā wa Zabān Shenāsī-ye Arabī*, persian translation by Ḥamīd Redā Sheykhī, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1367 SAH.
4. Abū Ḥayyān Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīt*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Beirut, Dār al-Fīkr, 1420 AH.
5. Abū Ya'lā al-Mūshīlī, Aḥmad b. 'Alī, *Al-Musnad*, ed. Ḥusayn Salīm Asad, Damascus, Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 1404 AH.
6. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Mūsnad*, ed. Shu'ayb al-'Arna'ūṭ et al, Beirut, Risāla Foundation, 1421 AH.
7. Bahjat Pūr, 'AbdolKarīm, *Hamgām bā Waḥy*, Qom, Tamhīd Foundation, 1390 SAH.
8. Bazzār, Aḥmad b, 'Amr, *Al-Musnad*, ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zaynullāh et al, Medina, Maktaba al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009.
9. Fakhr al-Dīn Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
10. Farrā', Yahyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'an*, ed. Aḥmad Yūsuf al-Najātī et al, Cairo, Al-Dār al-Miṣrīyya.
11. Ghaznawī, Aḥmad b. Muḥammad, *Tarājīm al-A'ājīm*, ed. Mas'ūd Qāsemī, Tehran, Eṭṭelā'āt Press, 1389 SAH.
12. Ḥeydarī, Moḥammad Sādeq et al, "Barrasī-e Sanadī va Matnī-e Revāyāt-e Sabab-e Nozūl-e Sovar-e Mo'avvadhateyn", *Hadīth Pazhūbī*, vol. 15, summer 1395 SAH.
13. Ibn Abī Shayba, 'Abdullāh b. Muḥammad, *al-Muṣannaf*, Riyadh, Maktabat al-Rushd, 1409 AH.
14. Ibn 'Aṭīyya al-Andulusī, *Al-Muḥarrar al-Wajīz*, ed. 'Abdul-Salām 'Abdul-Shāfi, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 AH.
15. Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jambura al-Lughā*, ed. Ramzī Munīr Ba'albakkī, Beirut, Dār al-'Ilm lil-Malā'in, 1987.

16. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lughā*, ed. ‘Abdul-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 SAH.
17. Ibn Hā’im, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Tibyān*, ed. Ḍāḥī ‘Abdul-Bāqī Muḥammad, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1423 AH.
18. Ibn Qayyim al-Jawzīyya, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, ed. Maktab al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-‘Arabīyya wa al-Islāmīyya, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1410 AH.
19. Ibn Qutayba, ‘Abdullāh b. Muslim, *Gharīb al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Ṣāqir, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1398 AH.
20. Ibn Rāḥawayh, Ishāq, *Al-Musnad*, ed. ‘AbdulQafūr b. ‘AbdulḤaq Balūshī, Medina, Maktabat al-Īmān, 1412 AH.
21. Ibn Wahb, ‘Abdullāh, *Al-Jāmi’*, ed. Muṣṭafā Ḥasan, Riyadh, Dār Ibn al-Jawzī, 1416 AH.
22. ————— *Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Mīklūsh Mūrānī, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
23. Iḥrīz, ‘Abdul-Shakūr, “Mawqif al-Mufasssīrīn min Sabab Nuzūl Sūratay al-Mu‘awwadhatayn”, *Dirāsāt ‘Ulūm al-Sharī‘a wa al-Qānūn*, year 41, issue 3, 2014.
24. Khālīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH.
25. Kīyā, Ṣādeq, *Qalb dar Zabān-e ‘Arabī*, Tehran, University of Tehrān Publication, 1340 SAH.
26. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfi*, ed. ‘AlīAkbar Qaffārī, Tehrān, Islāmīyya, 1391 AH.
27. Lesānī Feshārakī, Muḥammad ‘Alī, *Tafsīr Tartībī Qurān*, Tehran, 114 Press, 1399 SAH.
28. *Lisān al-Tanzīl*, ed. Mahdī Moḥaqqueq, Tehrān, ‘Elmī va Farhangī, 1382 SAH.
29. Ma‘refāt, Muḥammad Hādī, *Shububāt wa Rudūd Ḥuwl al-Qurān al-Karīm*, Qom, Al-Tamhīd Foundation, 1424 AH.
30. Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta’wīlāt Abl al-Sunna*, ed. Mujdī Bā Sallūm, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1426 AH.
31. Māwardī, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Nukat wa al-Uyūn*, ed. al-Sayyid b. ‘Abd al-Maqṣūd, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
32. Moḥammadī, Rūḥullāh and AkbarNezhād, Mahdī, “An inspection

- of the phenomena of evil eye in the Kuran and traditions”, *Researches of Qur’ān and Hadīth Sciences*, No. 12, year 6, issue 2, winter 2009.
33. Mujāhid b. Jabr, *Al-Tafsīr*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Abū Nayl, Cairo, Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadītha, 1410 AH.
 34. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth, 1423 AH.
 35. MūsāPūr, Ebrāhīm, “CheshmZakhm”, *Dāneshnāme-ye Jabān-e Eslām*, vol. 12, ed. Gholām ‘Alī Ḥaddād ‘Ādel et al, Tehran, Islamic World Foundation, 1387 SAH.
 36. Muslim b. Ḥajjāj, *Al-Ṣaḥīḥ*, ed. Aḥmad b, Rafat Ḥilmī et al, Beirut, Dār Ṭawq al-Najāt, 1433 AH.
 37. Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1368 SAH.
 38. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā’irī, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH.
 39. Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar, *Qāmūs Qur’ān*, Tehran, Islāmīyya, 1372 SAH.
 40. Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Beirūt, Dār al-Qalam, 1412 AH.
 41. Rajabī Qodsī, Muḥsen, “Dividing the *Qur’ān* into Seven Portions”, *Mishkāt*, vol. 34, issue 1, May 2015.
 42. Ṣadr, Mūsā, *Ḥadīth Saḥargābān*, persian transltion by ‘AlīReḍā Maḥmūdī and Maḥdī Mūsavī Nezhād, Tehrān, Cultural Research Foundation of Imam Mūsā Ṣadr, 1397 SAH.
 43. Sallūm, Muḥammad Dāwūd, *Akkadian Dictionary*, Persian translation by Nāder Karīmīyān Sardashtī, Tehrān, Pazhūheshkade-ye Zabān wa Gūyesh, 1384 SAH.
 44. Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH.
 45. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Hammām, *Al-Tafsīr*, ed. Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1419 AH.
 46. Shaybānī, Muḥammad b. Ḥasan, *Nahj al-Bayān*, ed. Ḥuseyn Dargāhī, Tehrān, Islamic World Foundation, 1413 AH.

47. Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *al-Muḥjam al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 2007.
48. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Risāla Foundation, 1420 AH.
49. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehrān, Nāser Khosrow, 1372 SAH.
50. Ṭāleqānī, Maḥmūd, *Partovī Az Qur’ān*, Tehrān, Sherkat Sahāmī Enteshār, 1362 SAH.
51. Ṭayālāsī, Sulaymān b. Dawūd, *Al-Musnad*, ed. Muḥammad b. ‘Abdul-Muḥsin Turkī, Jiza, Dār Hijr, 1419 AH.
52. Tha‘labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, ed. AbūMuḥammad b. ‘Ashūr, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH.
53. Tustarī, Sahl b. ‘Abdullāh, *Al-Tafsīr*, ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, Beirūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1423 AH.
54. ‘Ushrīyye, Raḥmān et al, “HastīShenāsī-ye *Shar dar Qur’ān*,” *The Mind*, vol. 76, winter 1397 SAH.
55. Wāhidī, ‘Alī b. Aḥmad, *Al-Tafsīr al-Basīṭ*, Riyadh, ‘Imāda al-Baḥth al-‘Ilmī, 1430 AH.
56. Zajjāj, Ibrāhīm b. Sarīy, *Ma‘ānī al-Qurān wa I‘rābub*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1408 AH.
57. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dārul-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.



Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis
vol. 3, 2 (1): summer 2021.



Licensee: University of Holy Quran Sciences and Education

Responsible manager: Mohsen Deymekar Garrab

Editor: Hassan Naghizadeh

Deputy Editor-in-Chief and Scientific and Literary Editor: Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Editor of English Abstracts of Articles: Mehdi Habibollahi

Transliteration of Latin sources: Seyedeh Farnaz Ettehad

Executive Director: Seyed Hassan Mousavi

Address:

Faculty of Holy Quran Sciences and Education, 33 Sanabad street, Mashhad, Iran.

Phone: 38449600 (051) - Internal 30

Email: pnat@quran.ac.ir

Web adress: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

Publisher:

University of Holy Quran Sciences and Education (Mashhad Faculty of Quranic Sciences)

Lithography, printing and binding:

Publications of the University of Holy Quran Sciences and Education.

International Standard Issue of the Journal:

Printed edition: 2783-5294

Electronic edition: 2783-5308

Price: 400'000 Rials.