

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

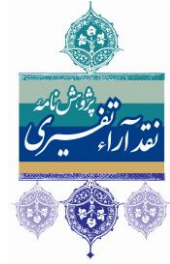


دوفصلنامه علمی

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری

شماره پیاپی چهارم، سال دوم، دوره دوم

پاییز و زمستان 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: ۰۵۱) ۳۸۴۴۹۶۰۰ - 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: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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 کبایان.

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»، 187-190).

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 منافعی 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

- ماهیت غلو در تفاسیر روایی.../علی آهنگ و مهدی آریانفر..... ۱۱
- رویکرد محمدتقی شریعتی به تفسیر علمی.../مهدی ابراهیمی..... ۳۹
- ساختار و غرض سوره تحریم.../محمد خامه گر..... ۶۹
- دیدگاه محمد شحرور درباره اقتضائات سنت.../مرضیه محمص و دیگران..... ۹۷
- تقدیم و تأخیر در قرآن از نگاه طباطبایی/سیدمصطفی احمدزاده و سجاد نیازی فرد..... ۱۲۷
- سین تأکید یا تحقیق در قرآن/حسین مرادی زنجانی و محمدعلی لسانی فشارکی..... ۱۵۳

The Nature of Extremism in Narrative Interpretations A Case Study of the Interpretation of *Tibyān Sulaymānī*



‘Ali Āhang 

Assistant Professor of Quranic Sciences and Education University,
Bojnoord Faculty of Quranic Sciences, Bojnoord, Iran.
(Corresponding author: ahang@quran.ac.ir)

Mahdī Āriyānfār

Assistant Professor of Quranic Sciences and Education University,
Bojnoord Faculty of Quranic Sciences, Bojnoord, Iran.

Abstract

The phenomenon of extremism and extremist thought is a bitter and complex fact in the Shiite narrative and theological dictionary. This phenomenon has emerged as a deviant current after the death of the Holy Prophet of Islam with the aim of show a bad nature of the Ahl al-Bayt (AS). The continuous struggle of Ahl al-Bayt and Shiite thinkers against the phenomenon of extremism is designed from the origin and purpose of this extremist idea in promoting superstitions and destroying the image of religion. The Extremists, with goals such as breeding superstitions, spreading discord and promoting immorality, forged and published narrations about the merits and virtues of Ahl al-Bayt, examples of which can be traced in narrative sources and interpretations of Shia proverbs. One of the interpretations of Persian narration is the commentary of "Tibyān Suliyānī" which was written in the 12th century AH by Mīrzā Muḥammad Mashhadī (around 1125 AH), the author of the famous commentary of *Kanz al-Daqā'iq* and *Baḥr al-Gharāib*. In the present research, with the library method and the analysis of exegetical texts, and using the data of cognitive scholars and hadith research, some examples of such narrations, focusing on the first volume of the said commentary, are evaluated and criticized in terms of text and documents.

Keywords: Mīrzā Muḥammad Mashhadī, Tibyān Suliyānī, Narrative Interpretations, Extremist, Narrations.

Original Research

Received: 23/ 9/ 2021, accepted: 22/ 2/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 11-38.

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.



ماهیت غلو در تفاسیر روایی بررسی موردی تفسیر تبیان سلیمانی

علی آهنگ ^{ID}

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، بجنورد، ایران.
(نویسنده مسئول: ahang@quran.ac.ir)

مهدی آریانفر

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، بجنورد، ایران.

چکیده

پدیده غلو و اندیشه‌های غالبانه یک واقعیت پیچیده در فرهنگ شیعه محسوب می‌شود. این پدیده بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) ظهور نمود. مبارزات مستمر اهل بیت (ع) و عالمان شیعه با پدیده غلو با ابراز نگرانی‌های ایشان از ترویج خرافات و تخریب چهره دین پیوند خورده است. غالبان برای دستیابی به اهداف خویش با ترویج باورهای اساطیری کهن، اختلاف افکنی و ترویج اباحی‌گری روایاتی را در کرامات و فضائل اهل بیت (ع) جعل و منتشر می‌کردند که نمونه‌هایی از آن‌ها در منابع روایی و تفاسیر مآثور شیعه قابل ردیابی است. یکی از تفاسیر روایی به زبان فارسی تفسیر تبیان سلیمانی است که محمد مشهدی (درگذشته حدود ۱۱۲۵ق) مؤلف تفسیر مشهور کنزالذائق و بحرالغرائب در سده ۱۲ هجری آن را نوشته است. در این مطالعه با تحلیل متون تفسیری و استفاده از داده‌های رجالی و حدیثی نمونه‌هایی از روایات غالبان را که در این متن تفسیری رسوب کرده است برپایه تحلیل سند و متن روایت‌ها بازخواهیم شناخت.

کلیدواژه‌ها: محمد مشهدی، تبیان سلیمانی، تفاسیر روایی، غلو، روایات.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۳ ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، صفحه ۱۱ تا ۳۸.

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 جمله جریان‌های فکری در فرهنگ‌های دینی جریان‌های گراینده به غلو اند. غلو در لغت به معنی زیاده‌روی و از حد درگذشتن است (ابن‌فارس، *مقاییس اللغه*، ۴/ ۳۱۲). قرآن کریم در آیاتی به وجود اندیشه‌های آمیخته با غلو در میان یهودیان و مسیحیان اشاره می‌کند (توبه/ ۳۰؛ مائده/ ۷۷؛ نساء/ ۱۷۱). با الهام‌گیری از همین کاربردهای قرآنی، فرقه‌شناسان مسلمان تعبیر غلو را برای اشاره به پیروان هر فرق‌های از فرق اسلامی به کار می‌گیرند که درباره پیامبر، ائمه (ع) یا کسانی دیگر قائل به الوهیت یا تناسخ و حلول خدا در آنان باشند یا نبوت را در شخص دیگری بعد از پیامبر (ص) بدانند (روحانی، *فرهنگ جامع فرق*، ۲/ ۱۰۰۸).

بعضی از غالیان به علی (ع) یا فرزندان وی چنین نسبت‌هایی داده‌اند (مفید، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، ۱۳۱). برپایه روایات، پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) از پیروان چنین اندیشه‌هایی بیزاری جسته (برای نمونه، بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۱۶۰؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ۲۵/ ۲۶۶، ۲۸۵) و شیعیان را از هرگونه ارتباط و هم‌نشینی با صاحبان چنین افکاری منع نموده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: طوسی، *التهدیب*، ۲/ ۳۳؛ همو، *الاستبصار*، ۱/ ۲۸۶). با این حال، در طول تاریخ تشیع کوشش‌های غالیانه همواره سهم مهمی در ناشناخته ماندن مکتب اهل بیت (ع) و گریز ناآشنایان از آن داشته است (بنگرید به: آقانوری، *خاستگاه تشیع*، ...، ۲۷۳).

برپایه یک طبقه‌بندی مشهور اندیشه‌های غالیانه در دو شکل عمده ظاهر شده است؛ یکی غلو و دیگری تفویض. غلو به معنای آن است که برای انسانی ادعای الوهیت یا ربوبیت کنند یا فردی را بعد از پیامبر اکرم (ص) به پیامبری بشناسند (صفری، «جریان‌شناسی غلو»، ۱۲۰). از اعتقادات شاخص گرایندگان به غلو می‌توان حلول و اتحاد، تناسخ، تجسیم و تشبیه، و گرایش به اباحی‌گری را برشمرد (آقانوری، *خاستگاه تشیع*، ۲۷۸). تفویض هم به معنا باور به این است که هرچند امامان مخلوق خدا و حادث اند، اما از صفاتی خدایی و فرابشری برخوردار اند. انتساب ویژگی‌هایی چون خلق، رزق و تدبیر جهان و افعال بندگان به ائمه (ع) و اعتقاد به استقلال ایشان در تشریح احکام و تفویض این امور از جانب خدا به آنان از باورهای

شاخص گرایندگان به تفویض است (همان، ۲۷۹). معمولاً برای اشاره به صاحبان این دو سنخ از افکار غالبانه تعبیر غلات و مَفْوَضَه به کار برده می‌شود.

طرح مسئله

غالیان جعل حدیث را امری سهل می‌انگاشته، و از آن پرهیزی نداشته‌اند (بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۲۲۴). از جمله شواهد این امر گفتاری منسوب به امام صادق (ع) است که فرمودند: «خدا مُغیره بن سعید را لعنت کند: وی روایاتی را در کتب شاگردان پدرم جای می‌داد که از پدرم هرگز شنیده نشده بود» (مجلسی، *بحار الانوار*، ۲/۲۴۹). از همین رو، غلو یک راوی تداعی‌گر دروغ‌پردازی او ست و با ضعف اعتبار روایات او ملازمه دارد.

باین حال، اندیشه‌های غالبانه گاه به شیوه‌های مختلفی در منابع روایی و تفسیری شیعه هم وارد، و تأثیر آن بر منابع شیعی نیز هم‌چون آسیبی مهم شناخته شده است. به نظر می‌رسد غالیان روایاتی را در پوشش بیان فضائل و کرامات اهل بیت (ع) جعل می‌کرده، و در میان روایات صحیح شیعیان می‌گنجانده‌اند.

یکی از تفاسیر شیعی که به نظر می‌رسد روایاتی غالبانه در خود جای داده، اثری متعلق به دوره صفوی به نام *تبیان سلیمانی* است. جلد اول این اثر که تفسیر سوره‌های نخست مصحف تا پایان سوره مائده را دربر می‌گیرد اخیراً به چاپ رسیده است (بنگرید به: دنباله مقاله). از میان ۳۰۰ روایتی که در این مجموعه چاپ شده جای گرفته‌اند، دست‌کم ۲۰ روایت از شخصیت‌های متهم به غلو روایت شده است؛ شخصیت‌هایی هم‌چون عبدالرحمان بن کثیر هاشمی، علی بن حسان بن کثیر، محمد بن سنان زاهری، مُفَضَّل بن عُمَر جُغَفی، مُنَخَّل اسدی، یونس بن ظَبَّیان، و محمد بن فَضَّیل اُردی (برای این شخصیت‌ها و اتهام‌شان به غلو، به ترتیب، بنگرید به: نجاشی، *الرجال*، ۱/۲۳۴، ۲۵۱، ۳۲۸، ۴۱۶، ۴۲۱، ۴۴۸؛ طوسی، *الرجال*، ۱/۱۷).

در این مطالعه می‌خواهیم با تحلیل روایات تفسیری *تبیان سلیمانی* به این پرسش‌ها پاسخ دهیم: اولاً، در *تبیان سلیمانی* چه نمونه‌هایی از روایات می‌توان یافت که مضامینی شبیه اندیشه‌های غالبان داشته باشند؛ ثانیاً، از میان این روایت‌ها کدام‌یک با اهداف غالبان سازگاری

دارند؛ و ثالثاً، چه قرائن دیگری می‌توان در حمایت از صدور این روایت‌ها از غالیان جست.

۱. مقدمات و کلیات

پیش از کوشش برای پاسخ‌گویی به این سؤالات، نخست لازم است با مؤلف *تبیان سلیمانی* و با خود اثر آشناتر شویم.

۱-۱) آشنایی با مؤلف

مؤلف *تبیان سلیمانی* محمد مشهدی، درگذشته حدود ۱۱۲۵ق، فرزند محمدرضا بن اسماعیل بن جمال‌الدین قمی و همان مؤلف تفسیر *روایی کنزالدقائق و بحرالغرائب* است. وی با عالمانی هم‌چون فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱ق)، محمداقربار مجلسی (درگذشته ۱۱۱۱ق)، محمداقربار سبزواری (درگذشته ۱۰۹۰ق)، و حر عاملی (درگذشته ۱۱۰۴ق) معاصر بوده است.

شرح حال نویسان زمان و مکان دقیق تولد و وفات وی را ثبت نکرداند. با این وجود آثار این مفسر اجمالاً حکایت از آن دارد که حدود ۱۰۵۰ق در مشهد به دنیا آمده، در این شهر حضوری دائم داشته، عمده تألیفاتش را نیز در همین شهر پدید کرده، و تا بعد از ۱۱۰۷ق زنده بوده است. آخرین سالی که در منابع برای وفات وی ذکر شده ۱۱۳۵ق است (حسینی جلالی، «من ذخائر التراث...»، ۱۳۷).

از آن سو، وی را در زمره شاگردان مجلسی و فیض کاشانی (نوری، *الفیض القدسی*، ۱۰۱) و پدرش محمدرضا قمی را هم از شاگردان برجسته شیخ بهایی و دارای اجازه از او دانسته‌اند (حسینی جلالی، «من ذخائر التراث»، ۱۲۰؛ نیز، بنگرید به: مشهدی قمی، *تبیان سلیمانی*، ۱۸/۱). برخی معاصران با تأکید بر احتمال استمرار حضور وی در مشهد که از آثارش استنباط می‌شود به شاگردی وی نزد مجلسی و دیگر عالمان اصفهان با دیده تردید نگریسته (معرفت، مقدمه بر *کنزالدقائق*، ۱۳)، و برخی دیگر نیز به عکس، با اعتماد به گزارش‌ها درباره شاگردی وی نزد این بزرگان و نفی دلالت شواهد حاکی از درگذشت او پیش از ۱۱۳۵ق، احتمال صحت گزارش درگذشت او در سال ۱۱۳۵ق و مقتول شدن او در اصفهان پس از حمله اشرف افغان به این شهر (۱۱۳۴ق) را مطرح کرده‌اند (حسینی جلالی، «من ذخائر التراث»، ۱۳۷).

بر پایه فهرست‌ها محمد مشهدی ۲۱ اثر به زبان فارسی و عربی تألیف نموده که نسخه‌های بعضی از این آثار باقی است (برای معرفی این نسخه‌ها، بنگرید به: آهنگ، «مفسری نام‌دار...»، ۹). از میان این آثار، تفسیر *کنز الدقائق و بحر الغرائب* مشهورترین اثر وی و به زبان عربی است و چند بار به چاپ رسیده است. اثر تفسیری دیگر وی *تبیان سلیمانی* تفسیری روایی به زبان فارسی است (برای مشخصات نشر اثر، بنگرید به: منابع). دیگر اثر بازمانده از وی کتاب *کاشف الغمّة فی تاریخ الأئمة* است که در سال ۱۰۷۵ق در مشهد و به زبان عربی تألیف شده، و بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی در مشهد آن را ترجمه و چاپ کرده است (۱۳۷۷ش).

۲-۱) آشنایی با اثر

تبیان سلیمانی تفسیری است فارسی با روش روایی که محمد مشهدی آن را با مقدمه‌ای کوتاه و مسجع آغاز نموده است و ضمن معرفی مختصر خود هدف و روش تفسیری‌اش را پی‌ریزی تفسیری به زبان فارسی که موافق احادیث ائمه (ع) و طرق علماء شیعه بوده باشد بیان می‌کند (بنگرید به: مشهدی قمی، *تبیان سلیمانی*، ۱/ ۳۵). نگارش این تفسیر وی به زبان فارسی را باید ادامه جریان تألیف آثار دینی به زبان فارسی در عصر صفوی تلقی کرد؛ جریانی که سبب شد عالمانی مشهور در کنار تألیف آثار تخصصی به عربی، آثاری نیز قابل فهم برای عموم و به زبان فارسی بنویسند (برای این جریان، بنگرید به: میری، «رویکرد علماء...»، سراسر مقاله).

شیوه ورود و خروج او به بحث از تفسیر آیات نیز به طبع شبیه تفاسیر واعظانه‌ای است که مخاطبانی عام را هدف گرفته‌اند. معمولاً پس از اشاره به نام سوره و تعداد آیات و مکی یا مدنی بودن آنها روایاتی را در فضیلت تلاوت سوره می‌آورد؛ بعد هم به تقطیع و ترجمه و تفسیر آیات می‌پردازد و در نهایت نیز با بهره‌گیری از روایات ائمه (ع) آیه‌ها را تفسیر می‌کند. برای تفسیر هر بخش تقطیع شده نخست به تبیین معنای واژگان و مفردات آیه نظر می‌کند. مثلاً در توضیح «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» (بقره/ ۳۱) می‌نویسد:

بعضی گویند آدم عبرانی است و آدم به لغت ایشان خاک را گویند؛ و بعضی گویند عربی الأصل است بر وزن أفعال؛ و به جهت آن که او را از آدم زمین یعنی روی ظاهر او خلق کرده اند آدم نام نهادند.

گاه نیز با استشهاد به اشعار فارسی و عربی سعی در ملموس کردن معنای آیه دارد. وی به اقوال مختلف معصومین (ع)، صحابه، تابعین و دیگر مفسران توجه نشان می دهد؛ اما از آنجاکه مبنایش ایجاز و خلاصه نویسی است گاه به ترجمه آیه اکتفا می کند و بدون ذکر روایت یا نقل قولی یا حتی بدون بیان نظر خود از آن می گذرد. باین حال، به سبب همان کوشش برای برقراری ارتباط با عموم و تلاش برای ملموس تر کردن معنای آیات، کم تر آیه ای را می توان یافت که مفسر به روایات شأن نزول یا داستان های مرتبط با آن اشاره نکرده باشد. این روایات و حکایات که در آن ها مضامین غریب فراوان یافت می شود نشان از تساهل مؤلف در اعتماد به روایات و اخبار دارند.

نسخه هایی از جلد اول این تفسیر — از سوره حمد تا پایان سوره مائده — به شماره ۹۴۳۸ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، و به شماره ۱۶۶۱ در کتابخانه وزیری یزد، و به شماره ۲۸ در کتابخانه کاخ گلستان موجود است. این نسخه ها به کوشش علی آهنگ و هم چون بخشی از رساله دکتری او تصحیح شده، و دستاوردهای همین کوشش تحت عنوان جلد اول تفسیر *تبیان سلیمانی* به چاپ نیز رسیده است (مشهد، نسیم رضوان، ۱۴۰۱ ش). افزون بر این ها، نسخه ای نیز به شماره ۹۴۳۹ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی نگه داری می شود که ولائی آن را هم چون جلد سوم این تفسیر می شناساند (ولائی، فهرست...، ۵۴۵/۱۱).

۳-۱) جایگاه روایات تفسیر عسکری در این اثر

شماری از روایات مندرج در جلد اول از *تبیان سلیمانی* برگرفته از تفسیر عسکری است. در جلد اول از *تبیان سلیمانی* می توان ۴۰ روایت یافت که همگی در *تفسیر عسکری* قابل پی جویی هستند. برپایه این آمار باید گفت چه بسا مؤلف *تبیان سلیمانی* بیش از هر اثرِ روایی دیگری به روایات *تفسیر عسکری* توجه نشان داده باشد. محتوای این ۴۰ روایت نیز، چنان که خواهیم دید، با اندیشه های مَفُوضه و دیگر فرقه های غالیان هم سویی دارند. بر همین پایه لازم است پیش از ورود به بحث از روایات تفسیر *تبیان سلیمانی* به وضعیت سندی و متنی

تفسیر عسکری نیز توجه نماییم.

تفسیر عسکری اثری شامل فاتحة الكتاب و برخی از آیات سوره بقره تا آیه ۲۸۲ است. در مقدمه این تفسیر ادعا شده است که امام عسکری (ع) آن را در طی ۷ سال (تفسیر عسکری، ۱۲-۱۳) بر ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن یسار از اهالی استرآباد که همراه خانواده خود برای گریختن از ستم حاکمان زیدی استرآباد به سامراء گریخته بودند املاء نمودند (همان، ۹-۱۰). بعد، ابوالحسن محمد بن قاسم خطیب معروف به مفسر استرآبادی - استاد ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق) - این متن را از آن دو برای ابن بابویه روایت کرد (همان، ۱۰).

هم دو نفر اول و هم فرد اخیر مجهول اند (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۴۷۸). ابن غضائری، رجالی مشهور می‌گوید ابن بابویه از محمد بن قاسم - شخصیتی ضعیف و کذاب - تفسیری را روایت کرده، محمد بن قاسم نیز این تفسیر را از دو شخص مجهول، به نام‌های یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن یسار نقل کرده، و فردی نیز که املاء متن به او منسوب شده ابوالحسن ثالث یعنی علی النقی (ع) است (ابن غضائری، الرجال، ۶/ ۲۵). فراتر از این، ابن غضائری این متن را نوشته‌ای می‌داند که سهل بن احمد دیباجی (درگذشته ۳۸۰ق) جعل کرده است (علامه حلی، الرجال، ۶/ ۲۵۶).

از عالمان معاصر شیعه نیز، خویی نیز محمد بن قاسم را مجهول می‌شناساند و می‌گوید وثاقت و ضعف وی معلوم نیست. نیز، می‌افزاید نقل بسیار ابن بابویه از وی دلیلی بر توثیق او نمی‌تواند انگاشته شود؛ بویژه اگر کثرت روایت در غیر من لا یحضره الفقیه باشد (خویی، معجم الرجال، ۱۸/ ۱۶۳). فراتر از این، گفتنی است برخی شخصیت‌ها هم چون حسین نوری نیز که وثاقت این متن و صحت انتساب آن به امام عسکری (ع) را پذیرا شده‌اند به وجود مطالبی خلاف مسلمات تاریخی در آن هم تصریح نموده‌اند (بنگرید به: نوری، خاتمة المستدرک، ۵/ ۱۹۷).

شواهد فوق سبب شده است برخی عالمان شیعه حکم به ضعف روایات تفسیر عسکری کنند. از منظر اینان، یکی از اسباب ضعف راوی مجهول بودن او است. جهالت راوی دو گونه می‌تواند باشد: یکی این‌که هیچ‌یادی از او در کتاب‌های رجال نشود، و دیگر این‌که نام راوی

آمده اما توثیق و تضعیفی درباره او نرسیده باشد (بنگرید به: میرداماد، *الرواشح السماویة*، ۵۴). بنابراین با توجه به وجود سه راوی مجهول در سند این تفسیر انتساب آن به امام از درجه اعتبار ساقط است و دیگر نمی‌توان هم‌چون کلام امام بر آن اعتماد نمود. افزون‌براین، اگر چنین کتابی املاء امام عسکری (ع) بود، انتظار می‌رفت عالمان شیعی معاصر آن امام هم‌چون علی بن ابراهیم قمی و محمد بن مسعود عیاشی یا محمد بن عباس بن مروان دست‌کم بخشی از روایات آن را نقل می‌کردند (جلالی، «سیری در کتاب *الاخبارالدخیلة*»، ۲۹۶).

باین حال، نقل گسترده روایات *تفسیر عسکری* در آثار روایی عالمانی هم‌چون راوندی در *الخرائج والجرائح*، ابن شهر آشوب در *مناقب*، بحرانی در *البرهان*، حویزی در *نور الثقلین* و فیض کاشانی در *تفسیر الصافی* حاکی است باور به اعتبار روایات این کتاب، خاصه در میان عالمان اخباری، دیدگاهی رایج بوده است (رحمتی، «تفسیر امام حسن عسکری»، ۶۸۶). شماری از عالمان شیعه نیز قائل به تفصیل هستند و با استناد به نقدهای مهم و اساسی وارد بر *تفسیر عسکری* نمی‌توانند به کل تفسیر اعتماد و آن را تأیید نمایند؛ ولی بخشی از روایات تفسیر را که از نظرشان معتبر است می‌پذیرند. از منظر اینان *تفسیر* منسوب به امام حسن عسکری (ع) نیز مانند دیگر کتب روایی نقل شده مشتمل بر روایات مجعول، ساختگی و کذب است؛ ولی نباید از روایات صحیح آن فروگذاری نمود.

۲. ترویج نگرش اساطیری به شخصیت‌های دینی

غالیان گاه با نقل کرامات موهوم و ساختگی برای معصومین (ع) عملاً به تخریب چهره آنان می‌پرداختند و سبب می‌شدند عموم مسلمانان به امامان و شیعیان‌شان بدبین گردند. امام رضا (ع) در این باره می‌فرماید:

دشمنان ما فضائل و کراماتی را به ما نسبت می‌دهند که رنگ و بوی غلو و افراط دارد تا بدین‌وسیله شیعیان را تکفیر کنند و آنان را به شرک منسوب سازند (ابن بابویه، *عیون اخبار الرضا*، ۱/۳۰۴).

۱-۲) آیه ۹ سوره بقره

این روایت‌ها معمولاً معجزاتی رؤیاپردازانه را به تصویر می‌کشند که زائیده تفکرات غالیان است. یک نمونه از این روایت‌ها همان است که مشهدی قمی به نقل از *تفسیر عسکری* در

توضیح «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (بقره/ ۹) می‌آورد. مؤلف پس از آن که به نقل از تفسیر عسکری سبب نزول آیه را عداوت و توطئه پنهانی خلفاء سه‌گانه بر ضد علی (ع) می‌داند ماجرای خیالی را به تصویر می‌کشد:

پس از آگاهی پیامبر (ص) از این توطئه پنهانی، پیامبر (ص) برای نمایان ساختن معجزات علی (ع) دشمنانش را به بیرون از مدینه دعوت می‌کند. سپس در پای کوهی به علی (ع) می‌فرماید: ای علی از پروردگار خود به جاه محمد و آل پاکش که تو خود بعد از محمد سید ایشان هستی بخواه که این کوه‌ها را نقره گرداند.

علی (ع) دعا کرد و کوه‌ها نقره گردیدند و ندا کردند که ای علی ای وصی رسول رب العالمین به راستی که خدای تبارک و تعالی ما را برای تو آماده گردانید، هر گاه بخوانی ما را اجابت دعوت تو می‌کنیم تا جاری شود بر ما حکم و قضاء تو. پس از آن سؤال کرد و طلا گردیدند و گفتند مثل آن وقت که نقره بودند. بعد از آن مشک و عنبر و عبیر و جواهر و یواقیت شدند و در هر مرتبه ندا می‌کردند که: ای ابالحسن! ای برادر رسول‌الله! ای علی! از خدا سؤال کن به جاه محمد و آل او — که سید ایشان — که بگرداند برای تو درخت‌ها را مردان مکمل تمام پیراق و سنگ‌ها را شیر و افعی.

آن حضرت دعا کرد؛ پس پر گردید کوه‌ها و روی زمین از مردان مکمل پیراق‌دار که هریک ایشان برابری با هزار کس می‌کردند و از شیر و پلنگ و افعی؛ و هر یک ندا می‌کردند که: ای علی! ای وصی رسول‌الله! خدای تعالی ما را مُسَخَّرٌ تو کرده، و امر کرده [است] که اجابت کنیم تو را بر هر چه مسلط فرمایی.... به راستی که تو را نزد خدای تبارک و تعالی آن قدر مرتبه هست که اگر سؤال کنی که بگرداند برای تو جمیع اطراف زمین را در کیسه هرآینه بکند (مشهدی قمی، تبیان سلیمانی، ۶۴/۱).

نمونه دیگر از این گونه را ذیل آیه «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

(بقره/ ۴۲) می‌توان یافت. باز مشهدی قمی به نقل از تفسیر یادشده می‌نویسد:

آن حضرت فرموده [است] که خدای تعالی در این آیه مخاطب ساخت جمعی از یهود را که می‌گفتند که محمد پیغمبر و علی وصی او پانصد سال بعد از این خواهند آمد. حضرت رسول به ایشان گفت: آیا شما راضی می‌شوید که تورات را

میان خود و شما حکم گردانم؟ گفتند: بلی. پس آوردند تورات را و می‌خواندند از تورات خلاف آنچه در آن مکتوب بود.

پس خدای تبارک و تعالی گردانید آن طوماری را که از آن می‌خواندند... اژدهای دو سری که فرو برد هر سر از آن یمین آن کسی را که [طومار] در دست او بود و در هم شکست و ایشان فریاد و ناله می‌کردند و طومارهای دیگر که در آن جا بود به سخن درآمده می‌گفتند که همیشه به این عذاب گرفتار اید تا آن‌که بخوانید آنچه در او ست از صفت محمد و نبوت او و صفت علی و امامت او بر آن نهجی که خدای تعالی فرو فرستاده [است]. پس از آن خواندند آنچه بود و ایمان به رسول آوردند و اعتقاد به امامت علی (ع) کردند (مشهدی قمی، *تبیان سلیمانی*، ۱/ ۱۳۶).

۲-۲) جایگاه معجزه در باورهای کلامی شیعیان

از نگاه شیعیان البته رویداد امور خارق عادت از امامان شیعه (ع) امکان‌پذیر است. با این حال، ایشان معتقد اند که انتساب معجزات و کرامات به آن‌ها نیازمند تواتر و شهرت است یا دست‌کم باید در منابع معتبر ثبت شده باشد. معجزه نشانه صدق نبی و برای اتمام حجت بوده است؛ نه وسیله‌ای برای پاسخ به معجزات اقتراحی افرادی که هدف‌شان از درخواست معجزه سرگرمی و تمسخر و نه کسب ایمان و یقین بوده است (خویی، *البیان*، ۱۱۲).

از این منظر، اثبات این گونه کرامات نیاز به تواتر یا دست‌کم حدیث واحد معتبر صحیح‌السند دارد که *تفسیر عسکری* فاقد سندی چنین معتبر، و نیز در نقل این کرامات‌ها منفرد است. هرگاه به‌راستی چنین معجزاتی روی داده بودند انتظار می‌رفت که دیگر عالمان شیعه نیز در کتب خویش آن‌ها را نقل نمایند (بنگرید به: شوشتری، *الاحبار الدخیله*، ۲۱۲).

قرآن کریم در آیات متعددی به این گونه معجزات پیش‌نهادی اشاره نموده، و البته هیچ کدام را واقعی ننهاده است. از جمله می‌فرماید:

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنْفَجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ

نُؤْمِنَ لِرُؤْفِكَ حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا
(اسراء/ ۹۰-۹۳).

آیات فوق آشکارا مخالفت پیامبر اکرم (ص) بر پایه وحی الهی را با اجابت خواسته بهانه جویان معجزه طلب می‌نمایانند. برخلاف این آیات، روایات یادشده در **تفسیر عسکری** و سپس **تفسیر تبیان سلیمانی** پیامبر (ص) را به مثابه فردی نشان می‌دهند که همواره برای اثبات نبوت خویش و امامت حضرت علی (ع) متوسل به معجزات و کرامات می‌شود.

روایاتی از قول اهل بیت (ع) نقل شده است که بر اساس آن فرموده‌اند: در حق ما قائل به ربوبیت نباشید و ما را بنده خدا بدانید؛ آن‌گاه در فضیلت ما هر چه خواستید بگویید (بنگرید به: مجلسی، **بحار الانوار**، ۱۰/ ۹۲، ۲۵/ ۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۳). برخی همین روایت‌ها را مستمسک قرار داده، به جعل داستان‌های دروغین در معجزات و کرامات ائمه (ع) و نشر آن‌ها پرداخته‌اند. مفاد و محتوای مجموع این احادیث حکایت از این واقعیت دارد که ائمه شیعه (ع) از جهت صفات کمال در مرتبه بسیار بلندی قرار دارند؛ اما دلالت بر تجویز ساختن داستان‌های دروغین در فضایل و معجزات ائمه (ع) نمی‌نماید (صفری، «جریان‌شناسی غلو»، ۱۲۶).

۲-۳) ترویج لعن

غالیان همان‌قدر که بی‌ضابطه در ترویج کرامات و معجزات موهوم به شخصیت‌های دینی می‌کوشیدند، برای بدنام کردن چهره‌های اکثریت مسلمانان یا شخصیت‌های برجسته شیعی که با ایشان هم‌فکری نداشتند نیز روایاتی با مثال موهوم به اهل بیت (ع) نسبت می‌دادند. به نظر می‌رسد هدف از این اقدامات ایجاد تفرقه و شکاف در میان شیعیان از یک سو، و در کل جامعه اسلامی از دیگر سو بود.

برای تفرقه‌افکنی ایشان میان شیعیان با ترویج روایاتی منسوب به اهل بیت (ع) در مذمت عالمان برجسته شیعه و اصحاب خاص ائمه (ع) که با هدف بدبین کردن بدنه جامعه شیعی نسبت به آن‌ها صورت می‌گرفت می‌توان روایاتی را در لعن این شخصیت‌ها را یاد کرد. از جمله، لعن بزرگانی چون محمد بن مسلم طائفی، زرارة بن أعین و برید بن معاویه عجلی را به امام صادق (ع) نسبت می‌دادند. در سند این روایت‌ها نام مُفَضَّل بن عُمَر جَعْفَی رهبر یکی

از مکاتب غلات مُفَوَّضه دیده می‌شود (بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۹).
گاه نیز به لعن خلفاء سه‌گانه و تکفیر آن‌ها می‌پرداختند. آن‌ها بدین وسیله زمینه را برای
حملهٔ مخالفان به اهل بیت (ع) فراهم می‌کردند. امام باقر (ع) در سخنی با اشاره به این هدف
می‌فرماید که بعضی دربارهٔ ما سخنانی می‌گویند و کارهایی به ما منتسب می‌دارند که ما آن‌ها
را نگفته‌ایم و انجام نداده‌ایم. اینان هدف‌شان مغضوب ساختن ما در میان مردم است
(ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ۱۱/۴۳).

مشابه همین سخن از امام رضا (ع) نیز نقل شده است. ابن‌بابویه روایت نموده است که
فردی به نام ابراهیم بن ابی‌محمود خدمت امام رضا (ع) رسید. ابراهیم بیان می‌کند:
به امام رضا (ع) عرضه داشتم که یا ابن رسول الله، مخالفان شما فضائلی را در حق
حضرت علی (ع) و شما نقل می‌کنند که مثل آن در روایات شما وجود ندارد. آیا
چنین روایاتی را بپذیریم؟ حضرت فرمود: مخالفان ما سه گونه فضائل در حق ما
جعل نموده‌اند: برخی از این روایات غلوآمیز و افراطی است. گروهی دیگر نیز در
حق ما تفریط نموده‌اند. دستهٔ سوم نیز روایاتی در مثالب دشمنان ما وضع کرده‌اند.
وقتی مردم این فضائل غالبانه را می‌شنوند، شیعیان را تکفیر می‌کنند و آنان را به
شرک منسوب می‌دارند. آن‌ها در نتیجه اخباری را پذیرا می‌شوند که جایگاه ما را
تزل می‌دهد. نیز، با شنیدن روایات مثالب صحابه ما را به باد دشنام می‌گیرند. یا
ابن‌ابی‌محمود خداوند می‌فرماید: «لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ
عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/ ۱۰۸)؛ پس آن‌چه گفتم را خوب حفظ کن که خیر دنیا و
آخرت در این است (ابن‌بابویه، *عیون اخبار الرضا*، ۱/۳۰۴).

۳. تطبیق بی‌ضابطهٔ آیات بر شخصیت‌ها

از دیگر فعالیت‌های تحریفی غلات که با هدف تفرقه‌افکنی در جامعهٔ اسلامی انجام
می‌گرفت تطبیق بی‌ضابطه آیات قرآنی بر اهل بیت (ع) و دشمنان آن‌ها بود. روایاتی که در آن‌ها
آیات قرآن بر اهل بیت (ع) و دشمنان‌شان تطبیق داده شده ۲۱۳۰ روایت است که دست‌کم در
سند ۶۴۹ مورد آن‌ها راویان متهم به غلو و فساد در عقیده یافت می‌شوند (دیاری بیدگلی، «رد
پای غالبان در روایات تفسیری»، ۲۴).

۱-۳) روایات مغیره بن سعید

یک نمونه از کوشش‌های این‌چنینی غالیان را می‌توان در روایات مغیره بن سعید (مقتول در ۱۱۹ق) پیشوای فرقه مغیره از غلات مشاهده کرد. عامه مسلمانان وی را به تعصبات شدید نسبت به خلفاء سه‌گانه و تطبیق‌های بی‌ضابطه آیات قرآن بر اهل بیت (ع) می‌شناسند. برای مثال، ابن عدی (درگذشته ۳۶۵ق) عالم رجالی عامه مسلمانان از قول عبدالاعلی بن ابی‌مساور، راوی کوفی ساکن مدائن (درگذشته ۱۶۱ق) چنین نقل می‌کند:

از مغیره بن سعید کذاب شنیدم که در مورد آیه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر» (نحل/ ۹۰) می‌گفت: عدل علی بن ابی طالب (ع)، احسان فاطمه (س)، ذی القربی حسنین (ع)، و فحشاء ابوبکر است که افحش الناس است. منکر نیز همان عمر بن خطاب است (ابن عدی، *الکامل*، ۶/ ۳۵۳).

همین روایت به *تبیان سلیمانی* هم راه پیدا کرده است. محمد مشهدی ذیل آیه «الشَّيْطَانُ یَعِدُّكُمْ الْفَقْرَ وَ یَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ» (بقره/ ۲۶۸) می‌گوید: از ابی‌عبدالله (ع) مروی است که از دشمن ما در کتاب خدای به فحشاء تعبیر شده است.

وی در ادامه نیز نتیجه می‌گیرد:

بنابراین معنی آن بُود که: ابلیس می‌فرماید شما را به اتّباع فحشاء؛ یعنی دشمنان اهل بیت و آنان که حق امامت ایشان را غصب کرده‌اند.

روایت فوق‌الذکر بخشی از یک روایت طولانی است که استرآبادی در مقدمه *تأویل الآیات الظاهره* به شیخ طوسی نسبت می‌دهد. وی می‌گوید:

الشیخ أبو جعفر الطوسی یاسناده إلى الفضل بن شاذان عن داود بن کثیر قال: قلت لأبی عبد الله (ع): أتمم الصلاة فی کتاب الله عز وجل؟ وأتمم الزکاة؟ وأتمم الصیام؟ وأتمم الحج؟ فقال: یا داود نحن الصلاة فی کتاب الله عز وجل ونحن الزکاة ونحن الصیام ونحن الحج ونحن الشهر الحرام ونحن البلد الحرام ونحن کعبة الله ونحن قبلة الله ونحن وجهه الله. قال الله تعالی «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَهُ»

اللَّهِ) ونحن الآيات ونحن البينات وعدونا في كتاب الله عز وجل الْفَحْشَاءُ وَالْمُنْكَرُ
وَالْبَغْيُ وَالْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ وَالْأَصْنَامُ وَالْأَوْثَانُ وَالْجِبْتُ وَ
الطَّاغُوتُ وَالْمَيْتَةُ وَالِدَّمُّ وَالْحَمُّ الْخِنْزِيرِ (استرآبادی، *تأویل الآيات الظاهره*،
۲۲).

این روایت در هیچ‌یک از آثار طوسی وجود ندارد. استرآبادی مؤلف *تأویل الآيات الظاهره*
بارها روایات باطنی را به *مصباح الانوار* شیخ طوسی نسبت می‌دهد؛ حال آن‌که این کتاب با
عنوان *مصباح الانوار فی فضائل امام الابرار* یا *مصباح الانوار فی مناقب امام الابرار* تألیف
هاشم بن محمد از علماء سده ۶ق است (آقابزرگ، *الذریعه*، ۱۱/۲۲۲) که به گفته حر عاملی
فردی فاضل، محدث و کثیرالروایه بوده است (حر عاملی، *امل الآمل*، ۲/۳۴۲).

این کتاب غالباً در آثار دوره صفویه به اشتباه به شیخ طوسی نسبت داده شده است؛
در صورتی که مؤلف بارها از شاذان بن جبرئیل قمی فقیه شیعی سده ۶ق (زنده در ۵۹۳ق) که
متأخر از طوسی است نقل می‌کند (کنتوری، *کشف الحجب*، ۵۲۶). به گفته آقابزرگ طهرانی
این اشتباه ناشی از آن است که در ظهر نسخه نجف اشرف عبارت «للشیخ الطوسی» به چشم
می‌خورد؛ در حالی که در مواضعی از جلد اول می‌گوید: «قال المؤلف هاشم بن محمد»
(آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۱/۱۰۳).

از این شواهد ظاهراً باید نتیجه گرفت که این هاشم بن محمد — مؤلف مزعوم کتاب — در
عصری بعد از سده ۶ق زیسته باشد. باین حال، برخلاف این تصور می‌بینیم که در سند کتاب
مصباح الانوار نام ابن عیاش جوهری (درگذشته ۴۰۱ق) از طبقه استادان نجاشی صاحب کتاب
رجال (درگذشته ۴۵۰ق) وجود دارد. نجاشی وی را به این می‌شناساند که در اواخر عمر دچار
اختلال در مشاعر شده، و نجاشی خود نیز به خاطر این که دیده است بزرگان شیعه از وی
روایت نمی‌کنند از نقل روایات او خودداری ورزیده است (نجاشی، *الرجال*، ۸۶).

این شواهد اعتبار محتویات کتاب را در معرض تشکیک جدی قرار می‌دهد. گویی کتاب را
متمم‌دانه طوری تنظیم کرده‌اند که هویت مؤلف آن معلوم نشود. به هر روی، تألیف کتاب کار
هرکسی باشد این را می‌توان دریافت که غالبان در شکل‌گیری محتوای اثر ایفاء نقش نموده‌اند.
برای نمونه، در سند همان روایت یادشده نام داوود بن کثیر رقی دیده می‌شود که نجاشی از او با

تعبیر «ضعیف جداً» یاد می‌کند. نجاشی می‌گوید غالبان از او بسیار نقل نموده‌اند. بعد می‌افزاید استادش ابن‌عبدون (درگذشته ۴۲۳ق) معتقد است حتی یک روایت صحیح از او نقل نشده است (نجاشی، الرجال، ۱۵۶؛ نیز بنگرید به: خویی، معجم الرجال، ۷/۱۲۲).

۲-۳) مشهدی قمی و تفسیر آیات برپایه همین روایات

مفسر گاه با مبنا قرار دادن این‌گونه روایات به فهمی نادرست از آیه دست یافته است. برای نمونه، در تفسیر آیه «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (نساء/ ۷۶) می‌نویسد: بنابر آنچه سابقاً گذشت مراد از طاغوت عمر است؛ پس آن جماعت که در راه او قتال کنند کافر اند؛ به مضمون این آیه. پس از این آیه کفر اهل سنت ثابت می‌گردد. این آیه مع ماسبق دلالت بر آن دارد که مقاتله اهل سنت که اولیاء طاغوت اند به شروطی که در مقاتله معتبر است واجب است؛ پس نیک تامل کن! چنین برداشتی از آیه که در هیچ تفسیر شیعی سابقه ندارد ریشه در روایات ساخته و پرداخته غالبان دارد که طاغوت و شیطان را بر عده‌ای از صحابه تطبیق می‌نمودند و از این طریق به آتش فتنه در میان مسلمانان دامن می‌زدند.

نمونه دیگر که باز باید از تأویلات غالبانه شناخته شود مربوط به آیه ۷ سوره آل‌عمران است: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل‌عمران/ ۷).

محمد مشهدی ذیل آن می‌گوید:

و در تأویل این آیه محمد بن یعقوب کلینی به اسناد از ابی‌عبدالله الصادق (ع) روایت کند که آن حضرت فرمود در این آیه که «آیات محکمات» عبارت از امیرالمؤمنین و ائمه است. «وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» عبارت از فلان و فلان است. «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» نیز عبارت از امیرالمؤمنین و ائمه (ع) است.

سندی که کلینی برای این روایت بدست می‌دهد چنین است: «الْحَسِينُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ

مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أُورَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) «(کلینی، الکافی، ۱/ ۴۱۴). ابوجعفر محمد بن اورمه قمی همان است که عالمان قم او را متهم به غلو کرده بودند (نجاشی، الرجال، ۳۲۹). ابن غضائری درباره وی می‌افزاید روایات مربوط به تفسیر باطن را به نام وی جعل کرده‌اند (ابن غضائری، الرجال، ۱۶۰/۵).

دیگر راوی یادشده در این سند علی بن حسان بن کثیر هاشمی از موالی عباس بن محمد بن علی (درگذشته ۱۸۶ق) برادر منصور خلیفه عباسی و راوی مطالب باطنی در اواخر سده ۲ق است (مدرسی، میراث مکتوب شیعه، ۲۴۴). ابن غضائری و نجاشی وی را غالی و فاسدالعقیده معرفی نموده‌اند (ابن غضائری، الرجال، ۲۰۱/۴؛ نجاشی، الرجال، ۲۵۱). کشی هم او را دروغگو و واقفی دانسته است (کشی، معرفة الرجال، ۴۵۲).

آخرین راوی سند یعنی عبدالرحمن بن کثیر هاشمی عموی علی بن حسان بوده است. وی از امام صادق (ع) روایت می‌کرده، تمایلات باطنی آشکاری داشته، و از مفضل بن عمر جعفری — منبع معروف روایات باطنی و غالیانه — نیز نقل حدیث نقل می‌کرده است (مدرسی، میراث مکتوب شیعه، ۲۲۵). نجاشی ضمن تضعیف وی می‌گوید علماء شیعه به او بدبین بودند و او را جاعل حدیث می‌دانستند (نجاشی، الرجال، ۲۳۴). این‌گونه، آشکار می‌شود که ترویج چنین بینش‌هایی ارتباط مستقیم با مشی تفسیری و آراء غالیان داشته است.

۳-۳) تاویلات غریب بر پایه همین بینش‌ها

بینش‌های حاصل از همین روایت‌ها در تفسیر دیگر آیات نیز مبنایی به دست مشهدی قمی می‌دهد و سبب می‌شود ذهن او به معناهایی غریب متمایل گردد. برای نمونه، وی در تفسیر آیه ۲۳-۲۴ سوره بقره چنین می‌آورد:

و إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (بقره/ ۲۳-۲۴)....

علی بن الحسین (ع) در بیان این آیه فرموده که: اگر هستید در شک و شبهه از آن چه ما بر غلام خود نازل کرده‌ایم در باب ابطال عبادت اوئان، و نهی از دوستی دشمنان خدا، و دشمنی دوستان او، و در باب تحریض کردن بر اطاعت برادر او

[و] او را پیشوای خود فراگرفتن و اعتقاد کردن به این که او فاضلی است که قبول نمی‌کند خدای تبارک و تعالی ایمان و طاعت مگر به دوستی او، و گمان این دارید که محمد این را از پیش خود می‌گوید و به خدای خود نسبت می‌دهد پس بیاورید سوره‌ای [یعنی] از شما کسی که مثل او باشد (مشهدی قمی، *تبیان سلیمانی*، ۱/ ۸۴).

شبهه این گفته‌ها البته به نقل از *تفسیر عسکری* (ص ۲۰۰) در کتاب *تاویل الآیات الظاهره* (ص ۴۵) و به نقل از آن دو در *بحار الانوار* مجلسی (۱۷/ ۲۱۶، ۳۰/ ۸۹) و در تفسیر *صافی فیض کاشانی* (۱/ ۱۰۲) هم نقل شده است. مشهدی در ادامه سخن خود به روایتی از *کافی کلینی* نیز در تأیید همین مدعا تمسک می‌کند (مشهدی قمی، *تبیان سلیمانی*، ۱/ ۸۵). بر پایه این روایت امام باقر (ع) فرموده‌اند: جبرئیل آیه را بر محمد (ص) به این طریق فرود آورده است که: «و إن کنتم فی ریب ممّا نزلنا علی عبدنا — أی فی علیّ — فأتوا بسورة من مثله» (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۶۱۶). وی آن‌گاه نتیجه می‌گیرد:

آیه در باب امیرالمؤمنین و امام المتقین و یعسوب‌الدین خطاب به مخالفان فرود آمده، و ضمیر «مثله» به «عبد» راجع است و کافران آنان اند که ایمان نیاورده‌اند و در نبوت محمد شک کرده‌اند و سخن او را در باب حق برادرش علی نشنیده‌اند و منکر امامت او شده‌اند و نیز دلالت بر کفر اهل سنت و جماعت می‌کند (مشهدی قمی، همان‌جا).

چنین برداشتی از آیه نتیجه اعتماد او بر روایاتی است که ساخته و پرداخته غالیان، و از نظر سندی و محتوایی مخدوش اند. مرور اسناد کلینی برای این روایت می‌تواند روشن‌گر باشد: «عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن مُنْخَلِّ، عن جابر» (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۶۱۶). عالمان رجال شخصیت اول یعنی ابوجعفر محمد بن سنان زاهری را ضعیف، غالی و واضح حدیث شناسانده‌اند (ابن‌غضائری، *الرجال*، ۵/ ۲۲۹). فضل بن شاذان او را جزو مشهورترین کذابان دانسته است (بنگرید به: علامه حلی، *الرجال*، ۳۹۴).

منخل بن جمیل اسدی نیز فردی ضعیف، فاسد‌الروایه و متهم به غلو شناسانده شده است و درباره‌اش این را نیز گفته‌اند که غالیان به نقل روایت از او تمایل بسیار داشته‌اند (نجاشی،

الرجال، ۱/ ۴۲۱؛ ابن غضائری، الرجال، ۶/ ۱۳۹؛ نیز، بنگرید به: ابن داوود، الرجال، ۵۲۰). درباره جابر بن یزید جُعی (درگذشته ۱۲۸ق) نیز می‌دانیم گذشته از آن که وی — در جایگاه راوی ای پُرکار — گاه خود نیز به تخلیط متهم شده، روایاتش هم در معرض آسیب نقل افراد ضعیف و فاسد قرار گرفته است (نجاشی، الرجال، ۱/ ۹۲). گرایش باطنی و غلوآمیز بازتابیده در برخی از روایات وی سبب شده است از محبوبیت ویژه‌ای در میان شیعیان غالی برخوردار باشد؛ به گونه‌ای که او را از پیش‌کسوتان خود بشمارند (مدرسی طباطبائی، میراث مکتوب شیعه، ۱۳۰-۱۳۲).

۴. ترویج اباحی‌گری

غالیان گاه علنی به ترویج اباحی‌گری می‌پرداختند. ابن بابویه نقل می‌کند به امام صادق (ع) گفتند ابوالخطاب از قول شما نقل می‌کند: هرگاه کسی حق را شناخت هر چه خواست انجام دهد. امام صادق (ع) ضمن لعن ابوالخطاب فرمودند: به خدا چنین نیست؛ من گفتم وقتی حق را شناختی هر عمل خیری که انجام دهی پذیرفته می‌شود (ابن بابویه، معانی الأخبار، ۳۸۸).

۴-۱) ترویج غیرمستقیم

افزون بر ترویج علنی اباحی‌گری، غالیان گاه نیز با جعل روایت یا تفسیر دل‌بخواه روایاتی که بر محبت اهل بیت (ع) تأکید دارد به ترویج این باور می‌پرداختند که صرف محبت اهل بیت (ع) برای رستگاری کافی است، فرد را از هر عمل عبادی مستغنی می‌کند، و اگر گناه محبّان اهل بیت (ع) به اندازه ستارگان آسمان و قطرات دریا باشد هیچ باکی بر آنها نیست (صفری، غالیان، ۲۰).

آنها در حمایت از افکار یادشده به اصلی چند استناد می‌کردند: اصل کفایت معرفت امام از همه تکالیف، اصل آفرینش همه اشیاء و طیبات و شهوات برای انسان، اصل وجوب احکام تا مرحله امتحان و نه پس از آن، و اصل کنایه‌ای بودن واجبات و محرّمات (همان‌جا). این در حالی بود که امامان شیعه (ع) بر ضرورت تقوا و اطاعت از اوامر الهی تأکید مطلق داشتند و دوری اشخاص از آنها را در هیچ حالی بر نمی‌تابیدند (برای روایاتی از اهل بیت (ع) در این باره، بنگرید به: وحدانی فر، «تحلیلی...»، سراسر مقاله).

برخی از روایات **تبیان سلیمانی** تصریحی در اباحی‌گری ندارند؛ اما ثمره عملی باوری که ترویج می‌کنند فرق چندانی با نگاه غالیان به محبت اهل بیت (ع) ندارد. نمونه‌هایی از این قبیل روایات را می‌توان در **تبیان سلیمانی** هم یافت. برای نمونه، محمد مشهدی ذیل آیه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ...» (بقره/ ۲۵۱) روایتی را از **کافی** کلینی نقل می‌کند؛ حاکی از این که امام صادق (ع) در معنی آیه می‌فرماید:

خدای تعالی دفع می‌کند و می‌گذراند به برکت آن کسی که نماز می‌کند از شیعه ما، از آن کسی که نماز نمی‌کند از شیعه؛ و اگر اجتماع می‌کردند همه بر ترک نماز هر آینه هلاک می‌شدند. و دفع می‌کند و می‌گذراند به کسی که زکات می‌دهد از شیعه، از آن که زکات نمی‌دهد؛ و اگر اجتماع می‌کردند همه بر ترک زکات هر آینه هلاک می‌شدند. و می‌گذراند به کسی که حج می‌کند از شیعه، از آن که حج نمی‌کند؛ و اگر اجتماع می‌کردند همه بر ترک حج هلاک می‌شدند. بعد از آن فرمود که این است مضمون قول خدای تبارک و تعالی که «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ...» تا آخر. و به خدا قسم که نازل نشده این آیه مگر در باب شما ایها الشیعه!

کلینی روایت فوق را بدین سند روایت نموده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُعَبَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)» (کلینی، **الکافی**، ۱/ ۴۵۱). در سند این روایت عبدالله بن قاسم جای دارد که وی را غالی کذاب شناسانده‌اند (نجاشی، **الرجال**، ۱/ ۱۵۵). یونس بن ظبیان را نیز غالی و واضع حدیث شناسانده، و گفته‌اند که امام کاظم (ع) وی را لعن کرده است (همان، ۱/ ۳۲۰؛ ابن داوود، **الرجال**، ۱/ ۲۷۸؛ نیز، بنگرید به: خویی، **معجم الرجال**، ۲۱/ ۱۴۶).

۲-۴) مثال دیگر

ذیل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره/ ۲۰۷) نیز می‌توانیم نمونه دیگری از همین رویکرد را مشاهده کنیم. مشهدی قمی به نقل از **تفسیر عسکری** می‌آورد:

پیامبر (ص) فرمودند در روز قیامت شیعه علی را بیاورند در حالی که هیچ حسنه‌ای ندارد و گناهان او بزرگ‌تر از کوه‌های بلند و دریا‌های سیاره باشد و همگان گویند که این عبد از جمله هالکین است و در عذاب الهی از جمله خالدین. خدا به او

مهلت دهد که در عرصات قیامت به دنبال فریادرس بگردد. در این اثنا حضرت علی می‌فرماید: لیبک ای شیعه من که قلب تو در راه محبت ما امتحان شده، و بر تو ستم شده است؛ و نزد خدا شفیع او می‌شود. خداوند این شیعه سرپا گناه را می‌بخشد.

اما نسبت به حق الناس نیز حضرت علی ثواب یک نفس از انفاس خویش در لیلۃ‌المبیت را به طلبکاران وی می‌دهد و این شیعه نجات می‌یابد و وارد قصرهای زیبای بهشتی می‌شود که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده باشد.

بعد از آن پیامبر (ص) فرمود که «أَذْلَكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ الْمُعَدَّةُ لِمُخَالِفِي أَخِي وَوَصِيِّ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ؟»؛ یعنی آیا این بهتر منزلی است یا شجره زقوم که آماده کرده‌اند برای آنانی که مخالفت برادر و وصی من علی ابن ابی طالب کنند.

این روایت از آنجا که از تفسیر عسکری نقل شده است، چنان که پیش از این گفتیم از نظر سندی فاقد اتقان روایی است. از نظر متنی نیز محتوای آن هم‌سو با دیدگاه غالیانی است که به اباحی‌گری روی می‌آوردند و به بهانه محبت اهل بیت (ع) هر نوع فسق و فجوری را عملاً مجاز می‌دانستند.

برپایه روایات فراوان و معتبری که از ائمه (ع) رسیده است، شیعیان باید همواره نسبت به خدا در خوف و رجاء به سر برند و هیچ عبادتی را مانع دور ماندن از غضب و عذاب خدا نینگارند. برای نمونه، از علی (ع) روایت شده است که فرمودند:

يَا بُنَيَّ خَفِ اللَّهَ خَوْفًا أَنْكَ لَوْ أَتَيْتَهُ بِحَسَنَاتِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَمْ يَقْبَلْهَا مِنْكَ وَازْجُ اللَّهَ رَجَاءً أَنْكَ لَوْ أَتَيْتَهُ بِسَيِّئَاتِ أَهْلِ الْأَرْضِ غَفَرَهَا لَكَ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۶۷/۳۹۴؛ شعیری، جامع الاخبار، ۹۸؛ ورام، المجموعه، ۵۰/۱).

شبيه بدین مضمون از امام صادق (ع) در توضیح وصیت لقمان به فرزندش نیز آمده است (کلینی، الکافی، ۶۷/۲).

نتیجه

در تفسیر تبیان سلیمانی نقل روایت از راویان غالی به‌وفور مشاهده می‌شود؛ غالیانی که روایات‌شان با ترویج اباحی‌گری، تفرقه‌افکنی و ترسیم تصویری غیرواقعی از اهل بیت (ع) و

مخالفان‌شان عملاً زمینه‌ساز انزواء مکتب اهل بیت (ع) بوده‌اند. مطالعه ما نشان داد بخش قابل‌توجهی از این روایت‌ها برگرفته از تفسیر عسکری است؛ اثری که در سده ۴ق بر ساخته شده، و نخست به امام محمد تقی (ع) و سپس به امام حسن عسکری (ع) انتساب یافته است. بر پایه مطالعه کنونی یک شیوه ساده برای بازنمودن صدور این روایت‌ها از غالیان توجه به اسانید روایات است. مرور این اسانید نشان می‌دهد که غالیان در انتقال آن‌ها نقش مهمی ایفاء نموده‌اند. نکته آخر هم این است که مشهدی قمی خود نیز گاه فراتر از روایت‌های غالیان به تفسیر آیات قرآن کریم پرداخته، و البته متأثر از همان ذهنیت حاصل شده با روایات غالیان محصولی مشابه باورهای غالیانه بازتولید کرده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران، چاپخانه جهان، ۱۳۷۸ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ش.
- ۵- ابن داوود حلّی، حسن بن علی، الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- ۶- ابن عدی، عبدالله، الکامل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- ۷- ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
- ۸- ابن فارس، احمد، مقاییس اللغه، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۹- احمد بن حنبل، المسند، قاهره، وزارة الاوقاف.
- ۱۰- استرآبادی، شرف الدین علی، تأویل الآیات الظاهره، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- ۱۱- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعه، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۷۹م.
- ۱۲- آقانوری، علی، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- ۱۳- آهنگ، علی و جلالی، مهدی، «مفسری نام دار از خطه طوس: گذری بر احوالات میرزا محمد مشهدی و نگاهی به تفسیر تبیان»، مطالعات فرهنگی - اجتماعی خراسان، سال ۱۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۶ش.
- ۱۴- تفسیر عسکری، قم، مدرسه الامام المهدی، ۱۴۰۹ق.
- ۱۵- جلالی، مهدی، «سیری در کتاب الاخبار الدخیله»، علوم حدیث، شماره ۹، ۱۳۷۷ش.
- ۱۶- حر عاملی، محمد بن حسن، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، مکتبه الاندلس، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.
- ۱۷- حسینی جلالی، محمدرضا، «من ذخائر التراث: انجاح المطالب»، تراثنا، شماره ۲۵،

ذوالحجه ۱۴۱۱ق.

- ۱۸- خوبی، ابوالقاسم، *البیان*، بیروت، دار الزهراء، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م.
- ۱۹- خوبی، ابوالقاسم، *معجم الرجال*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۳ق.
- ۲۰- دیاری بیدگلی، محمدتقی، «رد پای غالیان در روایات تفسیری»، پژوهش دینی، شماره ۱۹، پائیز و زمستان ۱۳۸۸ش.
- ۲۱- رحمتی، محمدکاظم، «تفسیر امام حسن عسکری»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد هفتم، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- ۲۲- روحانی، مهدی، *فرهنگ جامع فرق اسلامی*، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۰ش.
- ۲۳- شعیری، محمد بن محمد، *جامع الاخبار*، نجف، کتابخانه حیدری.
- ۲۴- شوشتری، محمدتقی، *الاخبار الدخیله*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۹۰ق.
- ۲۵- صفری فروشانی، نعمت‌الله، «جریان‌شناسی غلو»، *علوم حدیث*، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۵ش.
- ۲۶- صفری فروشانی، نعمت‌الله، *غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برایندها تا پایان سده سوم*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸ش.
- ۲۷- طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- ۲۸- طوسی، محمد بن حسن، *التهدیب*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- ۲۹- طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
- ۳۰- علامه حلی، حسن بن یوسف، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
- ۳۱- فیض کاشانی، محسن بن مرتضی، *الصفافی*، تهران، صدر، ۱۴۱۵ق.
- ۳۲- کشی، محمد بن عمر، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۸ش.
- ۳۳- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- ۳۴- کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب والاستار*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۹ق.
- ۳۵- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۰۴ق.

- ۳۶- مدرسى طباطبايى، حسين، *ميراث مكتوب شيعه*، ترجمه على قرائى و رسول جعفرىان، قم، نشر مورخ، ۱۳۸۶ش.
- ۳۷- مشهدى قمى، محمد بن محمدرضا، *تبيان سليمانى*، به كوشش على آهنگ، مشهد، نسيم رضوان، ۱۴۰۰ش.
- ۳۸- معرفت، محمدهادى، *التفسير و المفسرون فى ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامى رضوى، ۱۴۱۸ق.
- ۳۹- معرفت، محمدهادى، مقدمه بر *كنز الدقائق و بحر الغرائب*، به كوشش حسين درگاهى، تهران، شمس الضحى، ۱۳۸۷ش.
- ۴۰- مفيد، محمد بن محمد، *تصحیح اعتقادات الاماميه*، به كوشش حسين درگاهى، بيروت، دارالمفيد، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- ۴۱- ميرداماد، محمداقرب بن محمد، *الرواشح السماويه*، قم، كتابخانه مرعى، ۱۴۰۵ق.
- ۴۲- ميرى، عباس، «رويكرد علماء به فارسى نگارى در عصر صفويه»، *حوزه*، شماره ۹۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۷ش.
- ۴۳- نجاشى، احمد بن على، *الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- ۴۴- نورى، حسين، *الفيض القدسى*، ضمن جلد ۱۰۲ *بحار الانوار* مجلسى (بنگرید به: همين منابع، مجلسى).
- ۴۵- نورى، حسين، *خاتمة المستدرک*، قم، آل البيت، ۱۴۱۶ق.
- ۴۶- وحدانى فر، هادى، «تحليلى بر حديث ادعاى شيعه گرى به صرف محبت اهل بيت (ع)»، *معرفت*، سال ۲۶، شماره ۲۳۶، مرداد ۱۳۹۶ش.
- ۴۷- ورام بن ابى فراس، *المجموعه*، قم، مكتبة الفقيه.
- ۱- ولائى، مهدى، *فهرست كتب خطى كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى*، مشهد، اداره امور فرهنگى آستان قدس رضوى، ۱۳۶۴ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Āhang, 'Alī and Jalālī, Mahdī, "A Famous Commentator from the Tūs Region: a Review of Mirzā Moḥammad Mashhadhi's Circumstances and a Look at his Interpretation *Tebyān*", *Khorasan Cultural-Social Studies*, Year 12, Number 1, Autumn 2016.
3. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Mūsnad*, Cairo, Ministry of al-Awqāf.
4. Al-'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Al-Rijāl*, ed. Jawād Qayyūmī, Qom, Nashr al-Fiqāha, 1417 AH.
5. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥsin b. Murtaḍā, *Al-Ṣafī*, Tehrān, Ṣadr, 1415 AH.
6. Al-Ḥurr al-'Āmili, Muḥammad b. Ḥasan, *Amal al-Āmil*, ed. Aḥmad Ḥusaynī, Baghdad, Maktaba al-Andulus, 1965.
7. ĀqāBozorg Tehrānī, Moḥammad Moḥsen, *Al-Dharī'a*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1979.
8. Āqānūrī, 'Alī, "The Origin of Shiism and the Emergence of Shiite Sects in the Age of Imams", Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, 2016.
9. Astar Ābādī, Sharafuddīn 'Alī, *Ta'wīl al-Āyāt al-Zābira*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1409 AH.
10. Dayyārī Bidgolī, Moḥammad Taqī, "Footprint of Extremists on Interpretative Narrations", *Religious Research*, No. 19, 1388 SAH.
11. Husaynī Jalālī, Muḥammad Riḍā, "*Min Dhakhā'ir al-Turāth: Indjāḥ al-Maṭālib*", *Turāthunā*, Vol. 25, Dhul-Ḥijja 1411 AH.
12. Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Ābd al-Ḥamīd b. Hibatullāh, *Sharḥ Nahj al-Balāqa*, Qom, Mar'āshī Library, 1404 AH.
13. Ibn 'Adī, 'Abdullāh b. Muḥammad, *al-Kāmil*, Beirūt, Dār al-Fikr, 1409 AH.
14. Ibn al-Ghaḍā'irī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Al-Rijāl*, Qom, Ismā'īliyan, 1364 AH.
15. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Uyūn Akhbār al-Riḍā*, Tehran, Jahan Printing House, 1378 SAH.
16. Ibn Bābwayh, *Ma'ānī al-Akbbār*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1361 SAH.
17. Ibn Dāwūd al-Ḥillī, Ḥasan b. 'Alī, *Al-Ridjāl*, Tehrān, University of


- Tehran, 1383 SAH.
18. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lughba*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 SAH.
 19. Jalālī, Mahdī, “A study on *al-Akbbār al-Dakbila*”, *Ḥadīth Sciences*, No. 9, 1377 SAH.
 20. Kantūrī, I’jāz Ḥusayn, *Kashf al-Ḥudjub wa al-Astār*, Qom, Mar‘ashī Library, 1409 AH.
 21. Kashshī, Muḥammad b. ‘Umar, *Ma’rifā al-Rijāl*, Mashhad, Ferdowsī University, 1348 SAH.
 22. Khū’ī, Abul-Qāsim, *Al-Bayān*, Beirut, Dār al-Zahrā’, 1975.
 23. Khū’ī, Abul-Qāsim, *Mu’djam al-Ridjāl*, Qom, Markaz-e Nashr-e Āthār-e Shī‘e, 1413 AH.
 24. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfi*, Tehrān, Islāmīyya, 1365 SAH.
 25. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bihār al-Anwār*, Beirut, Dār al-Wfā’, 1404 AH.
 26. Ma’refāt, Muḥammad Hādī, *Al-Tafsīr wa al-Muffasirūn fi Thawbib al-Qashib*, Mashhad, Razavi University of Islamic Sciences, 1418 AH.
 27. Ma’refāt, Muḥammad Hādī, the Introduction to *Kanz al-Daqā’iq wa Baḥr al-Gharā’ib*, ed. Ḥoseyn Dargāhī, Tehrān, Shams al-Ḍuḥā, 1387 SAH.
 28. Mashhadī Qumī, Muḥammad b. Muḥammad Redā, *Tebyān Soleymānī*, ed. ‘Alī Āhang, Mashhad, Nasīm Rezvān, 1400 SAH.
 29. MīrDāmād, MuḥammadBāqir b. Muḥammad, *Al-Rawāshih al-Samāwīyya*, Qom, Mar‘ashī Library, 1405 AH.
 30. Mīrī, ‘Abbās, “Religious Scholars' Approach to Persian Writing in the Safavid Era”, *Howza*, No. 90, 1377 SAH.
 31. Mudarrisī Ṭabāṭabā’ī, Ḥusayn, *Mīrāth Maktūb Shī‘a*, persian translation by ‘Alī Qarā’ī and Rasūl Ja‘fariyān, Qom, Muwarrekḥ, 1386 SAH.
 32. Mufid, Muḥammad b. Muḥammad, *Taṣṣih Itiqādāt al-Imāmīya*, ed. Ḥoseyn Dargāhī, Beirut, Dār al-Mufid, 1993.
 33. Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Ridjāl*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1407 AH.
 34. Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī, *Al-Fayḍ al-Qudsī*, Attached to volume 102 of Majlisī's *Bihār al-Anwār* (see: This Bibliography,

Majlisī).

35. Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī, *Khātima al-Mustadrak*, Qom, Āl al-Bayt Foundation, 1416 AH.
36. Raḥmatī, Moḥammad Kāzem, “*Tafsīr* of Imam Ḥasan ‘Askarī”, *Encyclopaedia of the World of Islam*, Volume 7, Tehran, Islamic Encyclopaedia Foundation, 1382 SAH.
37. Ruḥānī, Maḥdī, *Comprehensive Encyclopedia of Islamic Sects*, Tehrān, Eṭṭelā‘āt, 1390 SAH.
38. Ṣafarī Furūshānī, Ne‘matollāh, *Extremists: A Research on Their Currents and Trends Until the End of the Third Century*, Mashhad, Academy Researches of Āstān Qods Raḍawī, 1388 SAH.
39. Ṣafarī Furūshānī, Ne‘matollāh, “Currents of Extremists”, *Ḥadīth Sciences*, No. 1, 1375 SAH.
40. Sha‘irī, Muḥammad b. Muḥammad, *Jāmi‘ al-Akbbār*, Najaf, Al-Ḥaydarīyya Publishing House.
41. Shūshṭarī, Muḥammad Taqī, *Al-Akbbār Al-Dakbila*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehrān, Ṣadūq, 1390 SAH.
42. *Tafsīr al-‘Askarī*, Qom, Madrasa al-Imām al-Mahdī, 1409 AH.
43. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Istibṣār*, Tehrān, Islāmīyya, 1390 AH.
44. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tabḍīb*, Tehrān, Islāmīyya, 1365 SAH.
45. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Rijāl*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1415 AH.
46. Vaḥdānīfar, Hādī, “An Analysis of the Ḥadīth of the Claim of Shiaism Based on the Love of Ahl al-Bayt”, *Ma‘refat*, year 26, number 236, August 2016.
47. Warrām b. Abī Firās, *Al-Majmū‘a*, Qom, Maktaba al-Faqīh.
48. Wilā‘ī, Maḥdī, *List of Manuscript’s Books of Central Library of Āstān Qods Raḍawī*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1364 SAH.



Mohammad Taqi Shariati's Approach To Scientific Interpretation of the *Qur'an* A Critical Reconstruction

Mahdi Ebrahimi 

Professor of Medical Ethics, The School of Medicine,
Mashhad University of Medical Sciences (MUMS). Mashhad, Iran
(ebrahimim@mums.ac.ir).

Abstract

The approach of commentators to the interpretation of the *Qur'an* is done with different tendencies and methods, and scientific interpretation is one of the most important tendencies. Mohammad Taghi Shariati is one of the pioneers and believers in this interpretive tendency in the present age. His approach to scientific interpretation is influenced by epistemological and intra-religious factors such as the comprehensiveness and miracle of the *Qur'an* and the book of knowing it, and extra-religious factors such as the reformist return to the *Qur'an* and empowerment against non-religious ideas. Therefore, his approach to the scientific interpretation of the *Qur'an* is more in order to use experimental sciences to interpret the *Qur'an*. For this reason, special attention is paid to other factors such as revelation, appropriateness of suras, accuracy in literary points and finding the roots of words in choosing the interpretive and customary opinion of the language of the *Qur'an*. In this article, while examining these features, the contradiction in accepting the common language and scientific interpretation has been dealt with, and scientific interpretation has been criticized as an interpretive tendency due to its empirical method.

Keywords: Interpretation of the *Qur'an*, Scientific Interpretation, *Tafsir Novin*, Mohammad Taqi Shariati, The Language of Religion, The Language of *Qur'an*.

Original Research

Received: 6/ 2/ 2022, accepted: 13/ 4/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 39-68.

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.



رویکرد محمدتقی شریعتی به تفسیر علمی بازشناسی و نقد

مهدی ابراهیمی ^{ID}

استاد گروه اخلاق پزشکی، دانشکده پزشکی،
دانشگاه علوم پزشکی مشهد، مشهد، ایران (ebrahimim@mums.ac.ir).

چکیده

مفسران قرآن را با گرایش‌ها و روش‌های مختلفی تفسیر می‌کنند. یکی از این گرایش‌ها تفسیر علمی است. محمدتقی شریعتی (۱۲۸۶-۱۳۶۶ش) با نگارش *تفسیر نوین* از پیش‌گامان و باورمندان به این گرایش تفسیری در عصر حاضر است. رویکرد او به تفسیر علمی تحت تأثیر عوامل معرفتی و درون‌دینی مثل باور به جامعیت و اعجاز قرآن و کتاب زندگی دانستن آن، یا عوامل بیرون‌دینی مثل بازگشت اصلاح‌گرایانه به قرآن و توانمند کردن در مقابل اندیشه‌های غیردینی قرار دارد. به همین سبب رویکرد او به تفسیر علمی قرآن بیش‌تر در جهت استفاده از علوم تجربی برای تفسیر قرآن است و از میان فنون مختلف تفسیری، به آن‌هایی نظر دارد که با تفسیر علمی تناسب بیش‌تری داشته باشند؛ فوننی هم‌چون ذکر شأن نزول، تحلیل بر اساس تناسب سوره‌ها، تحلیل ادبی و بلاغی، و ریشه‌یابی لغات. در این مطالعه می‌خواهیم با مرور این ویژگی‌ها هم‌چون ویژگی‌های شاخص تفسیر محمدتقی شریعتی، استحکام نظری مبانی و روش‌های محمدتقی شریعتی را نیز بسنجیم. فرضیه مطالعه آن است که فراتر از همه مشکلات و نقاط ضعف نظری روش‌های تفسیر علمی، کاربرد روش‌های فوق در *تفسیر نوین* شریعتی با رویکردی متناقض و دوگانه در پذیرش زبان عرفی و تفسیر علمی همراه شده است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، تفسیر علمی، تفسیر نوین، محمدتقی شریعتی، زبان دین، زبان قرآن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷، پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۴، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳، صفحه ۳۹ تا ۶۸.

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

تفسیر یکی از علوم اسلامی است. غایت آن روشن شدن الفاظ مشکل قرآن و کشف دلالت کلام قرآن بر مقصود است (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۱۳). تفسیر قرآن ما را به مراتب بالاتر از فهم ظاهری قرآن سوق می‌دهد. مفسران در ابهام‌زدایی آیات قرآن از شیوه‌ها و فنون مختلف بهره می‌گیرند. به شیوهٔ بخصوص هر مفسر در کاربرد این فنون برای کشف مفاهیم قرآن روش تفسیری آن مفسر می‌گویند. بهره‌گیری از این فنون می‌تواند با تکیه بر آیات یا روایات باشد یا براساس تعقل و اجتهاد (مؤدب، روش‌های تفسیر، ۱۶۵).

مفسر اگر قرآن را به هر شیوه‌ای تفسیر کند، گرایش‌های فکری، باورها، دانش او، و آیات و روایت‌هایی که بر اساس بینش‌های خود به آن‌ها استناد می‌کند همگی در فهم او از یک آیه دخیل خواهند بود. مجموعهٔ این دسته از عوامل را می‌توان منابع مفسر نام نهاد. گزینش مفسر از میان شیوه‌ها و منابع تفسیر سبب می‌شود فهم او از قرآن ویژگی‌های بخصوصی پیدا کند که معمولاً از آن ویژگی‌ها با تعبیر گرایش تفسیری آن مفسر یاد می‌شود (بنگرید به: علوی‌مهر، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، ۲۷).

در عصر جدید پیدایی علوم مختلف تجربی هم‌چون زیست‌شناسی، فیزیک و شیمی، و نحله‌های گوناگون فلسفی متأثر از این علوم زمینه‌ساز بحث‌های جدیدی با موضوع علم و دین شد و زمینه‌ای برای توسعهٔ گرایش مفسران به علوم و دانش‌های مختلف پدید آورد. تفسیر علمی یکی از گرایش‌ها در تفسیر قرآن است که در این فضای فکری و فرهنگی توسعه یافت. مفسران معاصر آثار متعددی با همین گرایش تألیف نمودند. از تألیفات پیش‌گامانه با چنین رویکردی باید کشف الاسرار النورانیة القرآنیة فیما يتعلق بالاجرام السماویة والارضیة و الحيوانات و النباتات والجواهر المعدنیة اثر محمد بن احمد اسکندرانی (درگذشته ۱۳۰۶ق/ ۱۲۶۷ش)، اعجاز القرآن مصطفی صادق رافعی (درگذشته ۱۳۵۶ق/ ۱۳۱۶ش) و الجواهر فی تفسیر القرآن اثر طنطاوی جوهری (درگذشته ۱۹۴۰م/ ۱۳۱۹ش) را یاد کرد.

گرایندگان به این رویکرد می‌کوشند با بهره‌گیری از علوم تجربی به تفسیر آیات پردازند. آن‌ها گاه علوم تجربی مختلف را در خدمت فهم قرآن درمی‌آورند. گاه نیز می‌کوشند شواهد و مؤیداتی برای نظریات علمی نوین در قرآن بیابند؛ امری که سبب می‌شود از جانب مفسران

مخالف این رویکرد به تحمیل آراء علمی بر متن قرآن متهم شوند. این مفسران گاه از تطبیق دیدگاه‌ها بر قرآن هم فراتر می‌روند و به استخراج علمی از قرآن می‌کوشند (رضایی اصفهانی، درآمدهای بر تفسیر علمی، ۲۷۵).

این‌گونه، در مجموع دو رویکرد اصلی می‌توان در تفسیر علمی قرآن مشاهده کرد. یک رویکرد از آن کسانی است که معتقد اند همه علوم در قرآن وجود دارد و تلاش می‌کنند دانش‌هایی چون پزشکی، ریاضیات، هندسه، جبر و نجوم را از آن استخراج کنند. تألیفات تفسیری شخصیت‌هایی مثل طنطاوی جوهری، محمد عبدالنعیم جمال، محمد بن احمد اسکندرانی و سید احمدخان هندی از این قبیل است. رویکرد دوم از آن‌هاست که معتقد اند قرآن از همه علوم سخن نگفته، اما در برخی از آیات قرآن به حقایقی اشاره شده است که دانشمندان علوم تجربی سده‌ها بعد آن‌ها را کشف کرده‌اند. آثار تفسیری سید قطب و رشید رضا را باید به این دسته ملحق دانست (پورحسن، «نقد و بررسی روش تفسیر علمی»، ۹۰-۹۱).

طرح مسئله

در ایران معاصر نیز رویکرد تفسیر علمی قرآن گسترش یافته، و به پدید آمدن آثاری نظیر *پرتویی از قرآن* اثر محمود طالقانی، *راه طی شده*، *باد و باران* و دیگر آثار مشابه مهدی بازرگان، و اخیراً هم کتاب *درآمدهای بر تفسیر علمی قرآن* از محمدعلی رضایی اصفهانی انجامیده است. یکی از شخصیت‌های ایرانی معاصر که در گسترش تفسیر علمی از قرآن جَهدِ وافر داشت محمدتقی شریعتی بود. وی موفق به نگارش تفسیر کاملی بر قرآن نگردید. یگانه اثر تخصصی او در این زمینه تفسیر جزء سی‌ام قرآن است که با عنوان *تفسیر نوین* منتشر گشت (چاپ اول: تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷ق/۱۳۴۶ش).

در نگاه اول *تفسیر نوین* شریعتی اثری شبیه همه دیگر تفاسیر *موجز قرآن* کریم است. مؤلف معمولاً از کاربرد اصطلاحات علمی و فنی پرهیز دارد. نخست هر آیه‌ای را به فارسی روان ترجمه می‌کند. سپس مطالبی کلی در مورد سوره مثل تناسب سوره با سوره قبل، شأن نزول سوره، و مسائلی دیگر از این دست می‌آورد که در اغلب تفاسیر *قرآن* می‌توان پیش از ورود به بحث از آیات هر سوره یافت. شریعتی سپس به تفسیر آیات هر سوره می‌پردازد. در ضمن تفسیر

خود ابتدا مباحث لفظی و لغوی مربوط به هر آیه را می‌آورد. سپس به بحث‌های تفسیری و گاه نقل و نقد اقوال مفسران می‌پردازد. وی در این مقام با کاربست علوم تجربی نوین آراء خود را نیز در تفسیر آیه بازمی‌نماید.

شریعتی درباره سبب انتخاب نام **تفسیر نوین** برای اثر خود می‌گوید که در این نام‌گذاری از آیه ۸۱ سوره واقعه تأثیر پذیرفته است که می‌گوید «أَفِيهَذَا الْحَدِيثِ أَنتُمْ مُدْهِنُونَ» و **قرآن** را امری نو می‌شناساند (شریعتی، **تفسیر نوین**، هفتاد و یک). گویی خود را با مخاطبانی روبه‌رو می‌بیند که چه بسا همین نو بودن مضامین اثر وی را عیبی برای کار او بینگارند. باری، بیش از هر امر دیگری، آن‌چه می‌تواند وصف «نوین» را هم‌چون عنوان تفسیر وی موجه کند و فرقی میان اثر او با دیگر تفاسیر مختصر مشابه که برای عموم تألیف شده‌اند بگذارد همین رویکرد تجربی او است.

مطالعه کنونی تلاشی است برای شناخت رویکرد تفسیری خاص محمدتقی شریعتی در **تفسیر نوین**. می‌خواهیم بدانیم: اولاً، گرایش او به تفسیر علمی **قرآن** کریم ریشه در چه زمینه‌های اجتماعی و نظری دارد؛ ثانیاً، وی چه‌گونه تفسیر علمی را در خدمت فهم **قرآن** گرفته، و چه پیوندی میان گرایش به تفسیر علمی با فنون کهن تفسیر **قرآن** برقرار نموده است؛ ثالثاً، تفسیر علمی او بر کدام مبانی معرفتی و پیش‌فرض‌های کلامی بنا گردیده است.

۱. زمینه‌های گرایش شریعتی به تفسیر علمی

رشد اندیشه‌های تجربه‌گرایانه در قرون اخیر نظیر تفکرات هیوم در مطلق‌انگاری فهم تجربی و بهره‌گیری مکاتب چپ‌گرایانه مادی در سده اخیر از این اندیشه و مساعدت آن با اندیشه‌هایی مانند تفکر داروینی زمینه‌های تهاجم به دین و خرافه‌پنداری گزاره‌های دینی را فراهم می‌کرد. در چنین فضایی محور تبلیغات نواندیشان دینی با رسالت دفاع از دین تقویت بنیه‌های علمی دین بود تا نشان دهند دین محصول خرافه‌پردازی بشری نیست و در گفتمان رواج علم تجربی هم آرائی برای عرضه دارد.

۱-۱) باور به ضرورت اصلاح دینی

چنین تفکری به طبع با دو دسته از مخالفان روبه‌رو بود؛ یک دسته مخالفان سنتی که معتقد

بودند گرایش به دین معنایی جز نفی باورهای علمی نوین ندارد؛ و دسته دیگر، مخالفان نوگرایی که با پذیرش همان تفاسیر سنتی - و بعضاً آمیخته به خرافات - دین می‌خواستند چنین بازنمایند که تعالیم دین همه از جنس باورهایی کهن اند که عصرشان پایان یافته است. محمدتقی شریعتی در چنین فضایی فعالیت‌های خود را با راهبرد کاهش منابع نقلی و افزایش روش‌های اجتهاد با بهره‌جویی از علوم تجربی پیش گرفت. این‌گونه، از میان منابع نقلی مختلف او اکثر فعالیت‌های مذهبی خود را پیرامون *قرآن و نهج البلاغه* متمرکز کرد.

محور جلسات او تفسیر *قرآن* بود. در فضای مذهبی و سیاسی آن دوران اداره این جلسات همیشه با مشکلاتی از ناحیه دولت و هم از ناحیه متفکران سنتی همراه می‌شد. چیزی که در این فضا برای جلسات تفسیر او جاذبه می‌آورد و جوانان تحصیل‌کرده را به شنیدن کلام او متمایل می‌ساخت همین گرایش وی به تفسیر علمی *قرآن* بود.

البته، در برابر مخالفت‌ها و طعن‌های دین‌داران سنتی آن عصر شخصیت‌های دیگری هم بودند که نقش بسزایی در تشویق و ترغیب به این شیوه نگرش و فعالیت داشتند. از مروجان مشوقان محمدتقی شریعتی در فعالیت‌های مذهبی و خاصه تفسیر *قرآن* باید محمدهادی میلانی (درگذشته ۱۳۵۴ش) مرجع بزرگ تقلید را یاد کرد. وی با حضور در مجالس سخنرانی شریعتی به دیگران می‌آموخت که ارزش این جلسات را بدانند. جلال‌الدین آشتیانی (درگذشته ۱۳۸۴ش) در این زمینه می‌گوید:

من زمانی که محمدتقی شریعتی در محضر خلد آشیان آیه‌الله العظمی سیدمحمد هادی میلانی (ره) سخنرانی دینی داشت و مرحوم میلانی در مجلس حاضر می‌شدند تا دیگران تشویق شوند چند جلسه حاضر بودم و الحق سخنان آن مرحوم شنیدن داشت؛ چرا که در کار خود موفق و اهل تحقیق بود و مرحوم میلانی بسیار از شریعتی تجلیل می‌کرد (پژوم، یادنامه، ۱۵۸-۱۵۷).

حمایت یک مرجع تقلید سرشناس از این فعالیت سببی آشکار دارد: جامعه ایران در دهه‌های ۱۳۴۰-۱۳۵۰ش شاهد اوج فعالیت جریان‌های مارکسیستی است. خطر گرایش به تفکرات سوسیالیستی بیش از پیش نسل جوان را تهدید، و متفکران اسلامی را نگران تهاجمات علم‌نمایانه به دین می‌کند. ظهور گرایش به تفسیر علمی را در متفکرانی مثل شریعتی نمی‌توان

صرفاً بازتاب یک تفکر فلسفی و معرفتی در آنان دانست. چه بسا تأثیر شرایط اجتماعی فرهنگی آن زمان حتی توان تأملات معرفتی نقادانه را نسبت به ترویج تفسیر علمی از این متفکران سلب می‌کرد.

به بیان دیگر، کوشش‌های شریعتی و امثال وی در این دوره را باید — بیش از آن که تلاش‌هایی مفسرانه با هدف کشف اهداف قرآن کریم تلقی کنیم — فعالیت‌هایی متکلمانه برای دفاع از دین بدانیم. این دغدغه دفاع از دین وقتی با توسعه نفوذ تفکرات مارکسیستی همراه گردید از یک سو سبب شد متفکرانی به فکر بیفتند که باید برای برای توانمندسازی دین از ابزار علم بهره جست. از دیگر سو، همین دغدغه سبب شد اندیشه اصلاح دینی هم توسعه یابد و افرادی ظهور کنند که بیش از نگرانی برای دفاع از سنت اسلامی، نگران بقاء اصل هویت دینی شوند و راهبرد اولویت‌بخشی به هسته‌ای اصیل از تعالیم دین و احیاء همان باورهای اندک اما قابل دفاع تجربی را در پیش بگیرند.

شخصیت‌های متعددی از اصلاح‌گران دینی معاصر را باید هم‌سو با همین راهبرد تلقی کرد؛ شخصیت‌هایی که دغدغه احیاء اندیشه دینی داشتند و نگاه‌شان بازگشت به هویت اصیل اسلامی بود. اینان معتقد بودند اسلام از مسیر اصلی خود خارج شده است و باید برای حل مشکلات مختلف جامعه اسلامی نخست به حقیقت اسلام بازگشت. اینان اغلب چنین بازگشتی به متون دینی را بدون بهره‌جویی از علوم نوین امکان‌پذیر نمی‌دانستند. کوشش‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، عبدالرحمان کواکبی و امثال آنان همگی در همین چارچوب قابل‌درک است.

محمدتقی شریعتی را نیز باید به همین گروه ملحق دانست. وی در جایگاه اصلاح‌گر دینی تلاش می‌کند از دین تصویری خردپذیر و منطقی به نسل جدید بازنماید. همین رویکرد سبب می‌شود که در دین‌شناسی وی جایگاه ادله عقلی توسعه یابد و ادله عقلی به حداقل حجم قابل دفاع کاهش یابد و بر آثاری هم‌چون قرآن و نهج‌البلاغه متمرکز شود که محتوای آن‌ها از نگاه معاصران خردپذیر است یا دست‌کم ساده‌تر می‌توان ادله عقلی در حمایت از آراء بازتابیده در آن‌ها ارائه کرد. همین گرایش به کاهش منابع سبب می‌شود که برخی مباحث سنتی رایج در کتب تفسیری هم‌چون بحث از ثواب‌های مذکور برای قرائت سوره در روایات

را از تفسیر خود بپیراید:

بآن‌که قبلاً — به تبعیت از سایر مفسران — ثواب قرائت هر سوره را در پایان تفسیر آن نوشته بودیم، ولی بعداً به جهاتی از آن صرف‌نظر نمودیم که یکی از آن جهات این است که مسلمین باید با روح قرآن آشنا شده، عقیده و عمل‌شان قرآنی شود؛ وگرنه چه بسا خواننده قرآنی که قرآن او را لعن کند و وای به کسانی که قرآن را میان دو چانه خود بگردانند و برای چنین مردمی نمی‌توان گفت که اگر مثلاً سوره الطارق را بخوانند به عدد هر ستاره که در آسمان است خداوند ده حسنه به آن‌ها خواهد داد (شریعتی، تفسیر نوین، هفتاد و یک).

آنچه از این گفته برمی‌آید لزوماً انکار ثواب قرائت نیست. ظاهراً نگرانی شریعتی آن است که انس با این‌گونه مسائل اندیشه پویای دینی را ساکن، و تحرک بخشی و قدرت اصلاح‌گری را از دین سلب کند. براین اساس، وی تشخیص می‌دهد که باید روش معمول مفسران را کنار نهاد.

۲-۱) تلقی قرآن به مثابه کتاب زندگی

افزون بر آن‌چه گفته شد، شریعتی دردمند توسعه‌نیافتگی جهان اسلام نیز هست. او سبب این توسعه‌نیافتگی را دوری از دانش‌ها می‌داند و سبب دوری‌جویی از دانش‌ها را نیز در بیگانگی مسلمانان با اصل تعالیم قرآن می‌جوید:

هیچ مسلمان دین‌باوری نیست که تاریخ درخشان اسلام و گذشته پُرافتخار مسلمین را به خاطر آورد و اوضاع رقت‌بار مسلمانان امروز را هم ببیند و سخت متأثر و متأسف نشود و دلش نسوزد و آرزوی آن سیادت و سعادت نخستین را نکند و تجدیدِ مجد و عظمت دیرین را خواستار نگردد....

برای رهایی مسلمین از انحطاط و ذلت کنونی و رسیدن به عزت و سعادت نخستین لازم است که اسلام حقیقی شناخته شود و پندارهای بی اساس و اوهام باطلی که به نام افکار و عقاید دینی در بین توده عوام و حتی در میان بعضی از خواص و طبقه روشنفکر و درس‌خوانده نیز رواج یافته از میان برود و حقائق و دستورات این دین مبین بر همه معلوم و به درستی معمول و مُجری گردد و این کار منحصرأ در اسلام ممکن است و بس؛ زیرا در میان جمیع کتب آسمانی فقط قرآن است که بدون

هیچ تغییر و تحریفی در همان زبان اصلی اش که زبانی زنده و رایج و پرمایه و وسیع است محفوظ مانده، و فهم معانی و درک مقاصد و مطالبش برای اهل خبره مُیسّر است و با مراجعه به این کتاب مقدس می‌توان جمیع انحرافات فکری و اعتقادی و عملیِ مسلمین را که به‌وسیلهٔ بیگانگان مُفسِد و مغرض یا خلفاء و حُکام جور یا جهل خود مسلمان‌ها یا هر عامل و مُوجبِ دیگری در طول تاریخ پدید آمده تشخیص داد و راه راست را باز شناخت....

منشاء اصلی تمدن عظیم اسلامی و موجب ترقیات مادی و معنوی و سیادت بَرّی و بحری و فتوحاتِ سریعِ مسلمین در خاور و باختر قرآن بود.... از روزی که اندیشه‌های اسلامی و حقائق تابناک قرآن با فلسفه‌های بیگانه و افکار دیگران در آمیخت دوران بدبختی مسلمان‌ها آغاز گردید و هراندازه از قرآن فاصله گرفتند به همان اندازه از عزت و سعادت دور شدند. طنطاوی در تفسیر کبیرش مکرر این حقیقت را روشن ساخته است که انحطاط مسلمین و ترقی اروپا از یک نقطه شروع شده، و آن اعراض از دین است: ما از دینی که سعادت‌بخش بود رو گرداندیم، زبون و خوار شدیم؛ و آن‌ها از اوهام و خرافاتی که به نام دین پذیرفته بودند دست‌بازداشتند و جلو رفتند... (شریعتی، تفسیر نوین، یک - دو).

این‌گونه، به باور او رمز سعادت مسلمانان و توسعهٔ فرهنگی و اجتماعی و علمی جوامع اسلامی بازگشت به قرآن است. شریعتی با همین دغدغه‌ها به نگارش تفسیر قرآن روی می‌آورد. گرچه در توضیح مبانی خود به‌صراحت سخنی دربارهٔ ضرورت تفسیر علمی نمی‌گوید، آشکار است که این حیات‌بخشی و تکاپو را در تفسیر علمی متون دینی می‌داند. از همین‌روست که اصلی‌ترین شاخصهٔ تفسیر قرآن او رویکرد علمی است.

گرایش شریعتی به تفسیر علمی - علاوه بر تأثیرپذیری از زمینهٔ اجتماعی یادشده - با بینش‌ها و نگرش‌های دینی او هم تناسب تام دارد. شریعتی معتقد است قرآن کتاب زندگی است. از این منظر، لازمهٔ برخورداری از تفکر تحرک‌بخش و پویای دینی همین است که قرآن در زندگی بشر جایگاهی مهم پیدا کند. شریعتی هم‌چون دیگر مصلحان دینی آن عصر می‌خواهد قرآن در زندگی روزمره و حیات مادی انسان‌ها کاربرد مستمری داشته باشد؛ نه این‌که صرفاً آن را کتابی

بینگارند که باید برای ثواب اخروی و اجر معنوی خوانده شود. به باور او قرآن می‌تواند نجات‌بخش بشر امروزی از بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌ها باشد؛ چنان‌چه مسلمانان در عصری نیز که صاحب ترقی و تمدن بودند با پناه‌جویی از قرآن می‌زیستند:

منشاء اصلی تمدن عظیم اسلامی و موجبات ترقیات مادی و معنوی و سیادت بری و بحری و فتوحات سریع مسلمین در خاور و باختر قرآن بود. وقتی یزدگرد سوابق نکبت‌بار تازیان را برای سفیر دولت عمر بازگفت مغیره همه را تصدیق کرد و مطالبی از اوضاع شرم‌آور عرب پیش از اسلام که یزدگرد نمی‌دانست بر آن‌ها افزود. سپس گفت وضع ما چنین بود؛ تا خداوند پیغمبری بزرگ از ما برانگیخت و کتابی آسمانی در میان ما نازل فرمود و — در سایه این کتاب و به هدایت آن پیغمبر — عرب از ذلت و پراکندگی و بینوائی بدبختی به عزت و وحدت و سرافرازی و سعادت رسید و نباید عرب مسلمان امروز را با عرب جاهلی دیروز اشتباه کرد (شریعتی، تفسیر نوین، دو).

از این دیدگاه، راه نجات مسلمانان بازگشت به قرآن است. این بازگشت وقتی می‌تواند تحقق یابد که تعالیم قرآن با زندگی انسان در وضعیت کنونی جهان منطبق باشد. لازمه چنین انطباقی نیز هم‌آهنگی قرآن با علم بشری است؛ زیرا انسان بدون علم نمی‌تواند زندگی پویایی داشته باشد و اگر قرآن به علم نپردازد، نمی‌تواند نقشی در زندگی پویای انسان ایفاء کند. از آن‌سو، به باور شریعتی اگر قرآن تعالیمی هم‌آهنگ با علوم هر عصری داشته باشد جاذبه فراوانی برای مردمان نسل‌های مختلف خواهد یافت و تعالیمش نیز برای مردم دوران‌های مختلف ملموس‌تر خواهد بود. شریعتی معتقد است که قرآن به‌مثابه وحی الهی از چنین جامعیتی برخوردار است و می‌تواند برای همه گروه‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل استفاده باشد. وی در جایی می‌گوید:

از عجائب این کتاب الهی این است که هر مفسری از هر جهت به قرآن توجه کرده، آن را غنی و جامع و کامل و حتی خارق‌العاده یافته است (شریعتی، تفسیر نوین، شصت و یک).

۳-۱) باور به ضرورت تعامل علم و دین

مبنای نظری دیگر شریعتی که باز باید زمینه‌ساز گرایش او به تفسیر علمی تلقی شود نگرش ویژه او به نوع تعامل علم و دین است. گرایندگان به تفسیر علمی هریک تفسیر خود را برپایه درکی از رابطه علم و دین و انتظار بخصوصی از دین بنا نهاده‌اند. برخی علم و دین را دو دستگاه معرفتی مجزا از هم دیگر با دو زبان متفاوت شناخته‌اند که البته می‌توانند مکمل هم دیگر باشند. شریعتی در آثار خود بحث رابطه علم و دین را در چارچوب منضبط مباحث کلام جدید و با کاربرست اصطلاحات رایج در این دانش مطرح نکرده است. با این حال، مضمون برخی نوشته‌های او حکایت از وجود تعاملی محکم بین علم و دین دارد. به نظر می‌رسد وی معتقد است زبان علم و دین مکمل یکدیگر اند: بشر تنها با علم نمی‌تواند راه سعادت خود را بیابد و محتاج قرآن است؛ اما از آن سو، فهم آیات قرآن نیز تنها در پرتو درک قوانین علمی میسر است:

بشر عصر حاضر گرچه در علم و صنعت به ترقیات شگفت‌انگیز نائل آمده، ولی از تشخیص مصالح و مفاسد خویشتن عاجز است و راه سعادتش را نمی‌شناسد. میلر بروز می‌گوید در پرینستون از انیشتن شنیدم که می‌گفت علم ما را به آنچه هست آگاه می‌کند و دین (وحی) است به‌تنهایی که ما را از آنچه سزاوار است که باشد مطلع می‌سازد. فرق دیگر میان علم و دین این است که علم بشر را بر طبیعت مسلط می‌سازد؛ ولی دین او را بر خویشتن (شریعتی، تفسیر نوین، چهار).

فراتر از این، شریعتی معتقد است بینش‌های بنیادین علمی همه ریشه در نگرش‌های معنوی بشر دارد و این الهامات و حیانی و باورهای مذهبی است که پویایی‌های علمی را به هم‌راه می‌آورد: با اندک اطلاع از تاریخ علوم و مختصر انصاف و بی‌غرضی می‌توان فهمید که علم به‌طور مطلق از عقائد مذهبی پدید آمده است.... بزرگ‌ترین مباحث علمی همان مباحث مربوط به عقائد برجسته‌ترین شخصیت‌ها روحانیان و دانشمندان مذهبی بوده‌اند. ژول لایوم دانشمند محقق فرانسوی در مقدمه‌ای که بر فهرست قرآن کریم نوشته — و فرید وجدی در چند جا از دائرةالمعارف، و از آن جمله در دو ماده «محمد» و «اسلام» تمام آن را ترجمه کرده است — پس از آن که اوضاع و احوال همه ممالک عالم را در عصر بعثت تشریح می‌کند در آخر می‌گوید: «و اگر پرتو

ضعیفی از دانش و حکمت نبود — که گاه‌گاه در برخی صومعه‌های کاهنان که از گردبادهای فتن و محاربات بر کنار می‌زیستند می‌درخشید و از سینه‌ای به سینه‌ای به‌وسیله مردان باشهامت حقیقت درست منتقل می‌گشت — وحشیت و بربریت در سریع‌ترین اوقات این اشرف مخلوقات را در ردیف پست‌ترین بهائم قرار می‌داد». از این بیان به‌خوبی دانسته می‌شود که علم و حکمت منحصر به معابد و مراکز دینی و مختص روحانیت بوده است.... بهترین شاهد برای اثبات این مدعا پیدایش و انتشار علوم به‌وسیله اسلام است (شریعتی، محمد خاتم پیامبران، ۱۲/۵۳۴-۵۳۲).

این عبارت حتی اگر گویای دیدگاه وی در برآمدن علوم از دین یا اشتغال دین بر علوم بشری نباشد، بیانگر ارتباط و تعامل کامل بین علم و دین است.

۴-۱) باور به جامعیت و اعجاز قرآن

برپایه آنچه گفته شد معلوم گردید شریعتی اولاً، قرآن را کتاب زندگی می‌داند؛ و ثانیاً، معتقد است باید برخورداری یک دین از آموزه‌هایی قابل عرضه در جدیدترین فضاها علمی شرط لازم برای پذیرش صدق مدعیات آن دین تلقی شود. این دو نگرش سبب شده‌اند که شریعتی به جامعیت تعالیم قرآن هم باور داشته باشد؛ به این معنا که هر قدر اندیشمندان در آن تعمق کنند نکته‌های عمیق‌تری از توصیف حقایق هستی را در آن بیابند:

از عجائب این کتاب الهی این است که هر مفسری از هر جهت به قرآن توجه کرده، آن را غنی و جامع و کامل و حتی خارق‌العاده یافته است؛ چه آن‌ها که از لحاظ ادبی و جنبه اعجاز لفظی به تفسیر آیات پرداخته‌اند، و چه آن‌ها که از جهت فقهی و مسائل فرعی یا اخلاقی، و چه آن‌ها که از نظر معارف و مباحث فلسفی و کلامی، و چه از نظر سیاسی و اجتماعی تا عصر ما، و امثال طنطاوی که از لحاظ اشتغال بر علوم عصری قرآن را تفسیر کرده‌اند. این است که قرآن هرگز کهنه نمی‌شود (شریعتی، تفسیر نوین، ۶۱).

مجموع این نگرش‌ها زمینه‌ساز باور وی به اعجاز علمی قرآن شده است؛ باوری که از مبانی مهم همه گرایندگان به تفسیر علمی قرآن است. شریعتی ضمن بحث مفصلی درباره

ابعاد مختلف اعجاز قرآن و با تأکید بر این که می‌توان با تبیین اعجاز علمی مهم‌ترین زمینه برای توسعه گرایش‌ها به قرآن را پدید آورد سخن برخی مفسران را تأیید می‌کند که می‌گویند: گویا جمیع آلات و ادواتی که برای کشف حقایق علمی آسمانی و زمینی اختراع گردیده، همگی برای کشف معانی قرآن به وجود آمده است (شریعتی، همان، شصت و دو).

با این مبانی وی به بیان نمونه‌هایی از اعجاز علمی قرآن می‌پردازد. مثلاً در تفسیر آیه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْقِيَانِ» (الرحمان/ ۲۰-۲۱) اشاره به نتیجه تحقیق علمی محققانی در دانشگاه قاهره می‌کند که دانشمندانی:

در اعماق بحر احمر، اقیانوس هند و جنوب عدن رهسپار شدند و با وسایل علمی فهمیدند میان خلیج عقبه و بحر احمر حاجزی وجود دارد که ارتفاعش از هزار متر متجاوز است و خواص طبیعی و شیمیایی آب‌های خلیج با دریای احمر متفاوت است. بنابراین، آیه مشتمل بر دو معجزه علمی است: وجود حاجز و عدم آمیزش خواص دو دریا (همان، شصت و شش - شصت و هفت).

نمونه دیگری از این قبیل را نیز در تفسیر آیه «قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ» (نمل/ ۱۸) می‌جوید. به باور وی خدا در این آیه به صراحت از سخن گفتن مورچه خبر داده، و اکنون علم حشره‌شناسی هم دیگر ثابت کرده است که مورچه سخن می‌گوید (شریعتی، تفسیر نوین، شصت و هفت). این شواهد به باور او معنایی جز اعجاز علمی قرآن ندارد (بنگرید به: همان، چهل و دو).

۲. نمونه‌هایی از تفسیر علمی شریعتی

شریعتی اکنون برپایه مبانی یادشده تفسیر علمی قرآن را رویکردی موجه می‌داند و می‌خواهد که در تفسیر خود با بهره‌جویی از کشفیات علمی نوین به فهم معنای دقیق‌تری از آیات قرآن دست یابد. احتمالاً ارتباط مستمر وی با دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی مشهد (بنگرید به: شریعتی، مصاحبه با کیهان فرهنگی، ۸) سبب شده است بیش‌تر مثال‌ها در تفسیر وی از دانش‌های مرتبط با پزشکی از جمله زیست‌شناسی برگرفته شوند. با این حال، نمونه‌های توجه او به آیات مرتبط با دیگر حوزه‌های دانش بشری نیز محدود نیست.

۱-۲) خلقت عموم موجودات هستی

یک محور مهم در بحث‌های شریعتی تفسیر آیات مرتبط با خلقت موجودات است. برای نمونه، در تفسیر «وَبَيَّنَّا فَوْقَكُم مَّجَالِدًا» (نبا/ ۱۲) — که برپایه آن خدا هفت آسمان استوار بالای سر انسان‌ها بنا کرده است — به رد بعضی از اقوال تفسیری می‌کوشد که در تطبیق آیه بر آسمان‌ها یا ستاره‌ها و سیارات کوشیده‌اند. وی توضیح مفصلی ارائه می‌دهد که در این‌جا عدد خاصی موضوعیت ندارد و کاربرد هفت برای دلالت بر کثرت است. سپس چنین ادامه می‌دهد:

باید دید فایده این تعبیر در قرآن چیست. ما هرچه از لحاظ تاریخ حیات علمی و فکری بشر به عقب برمی‌گردیم افکار را محدودتر و جهان را از نظر گذشتگان کوچک‌تر می‌یابیم. چه کسی پیش از پیشرفت‌های علمی جدید می‌توانست احتمال دهد که این مختصر لکه‌های سفیدی که مانند ابری رقیق در گوشه‌ای از آسمان به نام کهکشان راه شیری به نظر می‌آید مشتمل بر خورشیدهای بسیار و ستارگان بی‌شمار است؟ قرآن در چهارده قرن پیش با تکرار آسمان‌های هفت‌گانه بشر را متوجه ساخت که علاوه بر این آسمان پرستاره‌ای که به چشم می‌بینید، هنوز آسمان‌های متعدد دیگر و خورشیدها و ماه و نجوم و کواکب دیگر در این فضای بی‌انتهای وجود دارد که دیده نمی‌شوند.... بهترین و قانع‌کننده‌ترین توجیه برای سبع سماوات فعلاً همین است تا شاید پیشرفت علوم در آینده وجه بهتری کشف نماید (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۶).

هم‌چنان‌که از عبارات فوق می‌توان دریافت، گرایش وی به تفسیر علمی به معنای گرایش به یک نظریه علمی بخصوص نیست؛ وی پذیرش این روش تفسیر را بر این مبنا استوار می‌کند که باید از مسلمات علمی برای فهم قرآن بهره جست و البته هر جا دستاوردهای علمی تحول پیدا کرد می‌توان بر مبنای آن تحولات جدید به فهم بهتری از قرآن هم رسید.

به‌هرروی، باور وی به امکان فهم بهتر آیات قرآن برپایه دستاوردهای علمی به‌سختی با اعتقاد وی به اعجاز قرآن قابل جمع است: وی در حالی از اعجاز علمی قرآن می‌گوید و شواهدی برایش می‌جوید که خود باور دارد با گذشت زمان و تحول ابزارها و تکنیک‌های علمی و در نتیجه توسعه دانش‌ها ممکن است فهم کنونی ما از قرآن تغییر یابد و لازم شود وجه

قانع‌کننده‌تری برای معنای آیه بیابیم. وقتی نتوان در آراء علمی قطعیت یافت باور به اعجاز علمی باوری نامُستدلّ خواهد بود.

مثال دیگر از همین دست را در آیه «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلیٰ/ ۲-۳) می‌توان پیدا کرد. این عبارت که درباره خداست یعنی همان‌که آفرید و سامان بخشید و همان‌کسی که اندازه‌آفرینی و رهنمایی کرد. معنی دو آیه عام است و به‌طور مستقیم به نکته خاصی در مسئله علمی خاصی اشاره نمی‌کند. باین‌حال، محمدتقی شریعتی در تفسیر واژه «قدر» بحث مفصلی را درباره قانونمندی موجودات عالم و نظام هستی مطرح می‌کند. سپس، با استناد به بعضی از کتب و نظریات علمی در این زمینه، بحث تقدیر خدا را نیز به نحوه خلقت موجودات و ارتباط آن با جایگاه هر موجودی در نظام خلقت پیوند می‌زند. در ادامه هم ذیل بحث از «فهدی» به‌تفصیل درباره مسیر طبیعی زندگی موجودات جهان سخن می‌گوید و با توضیح این‌که همه موجودات هستی در پی کاری روان هستند از این دفاع می‌کند که هدایت خدا معنای عامی دارد و منحصر به هدایت انسان‌ها به صراط مستقیم نیست (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۴۳-۱۵۴).

۲-۲) آفرینش حیوانات و گیاهان

شریعتی در بحث از «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه/ ۱۷) - یعنی: «آیا با تأمل به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟» - می‌گوید روش قرآن این است که هر وقت از رستاخیز یا بهشت و دوزخ سخن به میان می‌آید بی‌درنگ به ادله اثبات صانع و نشانه‌های وجود حکمت و قدرت پروردگار می‌پردازد. براین‌اساس، وی معتقد است که انتقال بحث از معاد به خلقت شتر در سوره غاشیه نیز، بیش‌تر بر اساس اهمیتی است که این موجود در نظام خلقت دارد. سپس نکته‌هایی در توضیح اهمیت این موجود بیان می‌کند (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۶۴).

وی آیه «وَالزَّيْتُونَ وَالزَّبْنَ» (تین/ ۱) را هم چنین فهمیده که در آن به دو میوه انجیر و زیتون سوگند خورده شده است. براین‌پایه، در توضیح سبب این قسم‌ها اقوال مختلفی را نقل می‌کند. خاصه بر فوائد این دو میوه تأکید می‌نماید و می‌گوید ممکن است قسم خوردن خداوند به این دو میوه برای توجه دادن به اهمیت خوراکی و دارویی و دیگر فوائد آن‌ها باشد:

به نظر ما بهترین آراء و اقوال در این باب قول اول است که تین و زیتون به همان معنی معروف خود یعنی انجیر و زیتون خوراکی باشند؛ ولی در این آیه مقصود درخت آن‌هاست که فقط به عنوان مثال در اول سوره آمده‌اند؛ نه آن‌که از عموم غذاها انتخاب شده و از بهترین و مفیدترین آن‌ها نام برده شده باشد. اما این‌که خداوند در مورد وحی که غذای روح است فقط دو نوع خوراکی را به‌طور مثال آورده است چنین به نظر می‌رسد که ما را می‌خواهد متوجه سازد که آن‌چه سزاوار اهتمام است روح است و در پرستاری بدن به مقدار لازم باید قناعت نمود؛ آن‌هم از این لحاظ که مرکب روح است و آلت و ابزار کار اوست؛ نه این‌که به اندازه‌ای در تیمار تن وقت صرف گردد که از وظائف مربوط به روان و تقویت آن باز ماند (شریعتی، تفسیر نوین، ۲۴۳-۲۴۴).

این‌گونه، وی در عین گرایش به تفسیر علمی از بُعد هدایت معنوی قرآن غفلت نمی‌کند. شاید بتوان گفت بیش از آن‌که وی بخواهد برای این بکوشد که مدلولات علمی قرآن را کشف کند، می‌خواهد بداند هدف از آن اشاره‌های علمی ترویج کدام حکمت اخلاقی یا آموزه دینی است. وی البته خود به این معنا هرگز اشاره صریحی ندارد.

۳-۲ زیست‌شناسی انسان

اشارات شریعتی به خلقت و زیست انسان هم پرشمار است. برای نمونه، در بحث از «وَحَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا» (نبا/ ۸) ضمن تفسیر آیه رویدادی را هم‌چون معجزه‌ای علمی بازمی‌شناساند؛ این‌که همه موجودات — اعم از انسان‌ها، حیوان‌ها حتی حشرات، و گیاهان و جمادات — جفت‌جفت آفریده شده‌اند. وی می‌افزاید از زوجیت جانداران به نر و ماده بودن‌شان تعبیر می‌شود و از زوجیت موجودات بی‌جان به جاذبه و دافعه. آن‌گاه آیاتی از قرآن را در این زمینه شاهد می‌آورد که دلالت بر زوجیت اشیاء دارند. سپس می‌گوید لفظ زوج که معادل فارسی آن جفت است در مورد اشیائی که قرینه هم هستند به کار می‌رود؛ مثل یک جفت کفش (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۲-۱۱).

این‌گونه، وی به مناسبت بحث از آیه مذکور وارد بحث درباره زوجیت اشیاء می‌شود. در جاهای دیگر قرآن البته از این سخن رفته است که همه موجودات جفت‌جفت آفریده شده‌اند

(ذاریات/ ۵۰ «ومن کل شیء خَلَقْنَا رُوجِینَ»)). با این حال، آیه یادشده در سوره نأ تنها درباره خلقت انسان است. از آن سو، تفسیرهای متفاوتی از آیه شده است و دلالت آیه بر معنایی که شریعتی استنباط می‌کند امری اجماعی نیست. برای نمونه، بعضی مفسران معاصر زوجیت یادشده در آیات قرآن برای اشیاء مختلف را به معنای ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت تفسیر کرده‌اند (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۲۸۷)؛ هم‌چنان‌که بعضی دیگر هم ازواج را به معنای اشکال و اصناف گرفته‌اند (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/ ۱۶۲)؛ یا ازواج را کنایه از بعضی از صفات موجودات — مثل حسن و قبح، طویل و قصیر، یا غنی و فقیر — و نه همه ماهیت ایشان انگاشته‌اند (رستگار، *البصائر*، ۵۱/ ۵۰۸). شریعتی از میان احتمالات مختلف به تفسیری گرایش دارد که آن را با مبانی علمی سازگارتر می‌شناسد.

مثال دیگر از همین قبیل آیات ۵-۷ سوره طارق است:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ.

ترجمه: پس انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است. از آب جهنده‌ای خلق شده است که از میانه پشت و سینه‌ها بیرون آید.

مفسران درباره معنای صُلب و ترائب آراء مختلفی ابراز داشته‌اند که در *تفسیر نوین* هم به آن‌ها اشاره شده است. شریعتی در ضمن یادکرد اقوال مختلف به آراء طنطاوی هم توجه نشان می‌دهد که دو رأی را محتمل‌تر می‌داند؛ یکی این‌که منظور از صلب اندام‌های تناسلی مرد و منظور از ترائب نیز اندام‌های تناسلی زن باشد؛ و دیگر این‌که هر دو تعبیر صلب و ترائب اشاره به اندام‌های تناسلی مختلف مردانه بکنند. شریعتی می‌افزاید:

هیچ‌یک از دو معنی منافاتی ندارند با آنچه علماء معاصر می‌گویند که «نطفه مرد در بیضه ساخته شده [است]، و تخمک در تخمدان زن؛ نه در مهره پشت مرد و استخوان سینه زن». معنی دیگری نیز به نظر می‌رسد که بگوییم صلب و ترائب مربوط به زن باشد؛ یعنی انسان از صلب و ترائب زن متولد می‌گردد... و ترائب هم به همان معنی سینه یا دو پهلوی مادر است و منظور از این تعبیر توجه دادن آدمی به نخستین مرحله حیات و شکستن کبر و نخوت او است که کثیف‌ترین قسمت بدن همان است که میان استخوان‌های سینه و ستون فقرات واقع است... شاید هم در

این تعبیر رمزی پنهان و رازی نهفته باشد که پیشرفت علم در آینده آن را روشن سازد و نظائر بسیار دارد. آنچه با سرفرازی تمام می‌توانیم بگوییم این است که در قرآن و حدیث حقائقی راجع به جنین‌شناسی بیان شده است که بشر بعد از قرن‌ها پیشرفت دانش‌ها و اختراع میکروسکوپ تازه به قسمتی از آن‌ها رسیده است (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۳۲-۱۳۳).

از بیان فوق می‌توان دریافت که تفسیر علمی از نظر شریعتی آن است که اولاً، بکوشند معنای قرآن را با تکیه بر حقائق قطعی علوم دریابند؛ ثانیاً، با توجه به این که بعضی از حقائق علمی ممکن است در آینده روشن شود به جای تفسیر قاطعانه، متواضعانه معنایی را بر پایه احتمالات علمی کنونی محتمل‌تر بدانند؛ و ثالثاً، به این معنا نیز توجه داشته باشند که بسیاری از حقائق قرآن هم به همین گونه تا کنون با علوم مختلف آشکار شده است.

۳. ویژگی‌های شاخص روش تفسیری شریعتی

اصلی‌ترین وجه تسمیه تفسیر شریعتی به نوین، چنان‌که گفتیم، رویکرد علمی مؤلف است. باین حال، مؤلف به کار بست برخی فنون در تفسیر قرآن گرایش دارد که هر چند کاربرد هریک آن‌ها را جداگانه می‌توان در تفاسیر کهن به‌وفور دید، بهره‌جویی از همه آن‌ها در کنار هم دیگر شاخصه تفاسیر نوگرای معاصر است که از رویکردهای نقد ادبی معاصر تأثیر پذیرفته‌اند.

۳-۱) نحوه یادکرد روایات سبب نزول

غالب مفسران به روایات شأن نزول آیات هم‌چون یکی از آگاهی‌های تاریخی لازم برای تفسیر نظر کرده‌اند. باین حال، گرایش‌های عقیدتی و فکری آن‌ها غالباً سبب شده است به پذیرش روایتی خاص درباره سبب نزول سوره و آیه‌ای توجه نشان دهند یا از پذیرش دیگری سر باز زنند. به نظر می‌رسد شریعتی رویکرد بی‌طرفانه‌تری را در پیش گرفته، و کوشیده است با دوری جستن از گرایش‌های اعتقادی خود سبب ترجیح یک سبب نزول بر دیگری را با تحلیل اجتهادی و تفسیر عقلی بازشناسد. باین حال، ملاک اصلی قضاوت وی در پذیرش یا رد اسباب نزول نه گزارش‌های تاریخی، که استدلال‌های اجتهادی و عقلانی خود او است.

برای نمونه، در باره سبب نزول سوره عبس نقل شده است که پیامبر (ص) با جمعی از اشراف قریش سخن می‌گفت و آن‌ها را به اسلام دعوت می‌کرد. در این اثناء عبدالله بن اُمّ مکتوم

وارد شد. او نابینا بود، متوجه نشد چه کسی در حضور پیامبر نشسته است، و پس بی‌درنگ بعد از ورود گفت یا رسول الله مرا تعلیم بده. پیامبر ساکت شد و او دومرتبه حرف خود را تکرار کرد. یکی از حضار مجلس از رفتار این نابینا دلگیر شد، روی درهم کشید، به او پشت کرد و متوجه اغنیاء شد. آیات عتاب‌آمیز اول سوره عبس نیز در نقد رفتار آن شخص نازل شد. مفسران درباره این‌که فرد عبوس و دوری‌جوینده از فقیر و گراینده به اغنیاء چه کسی بود اختلاف نظر دارند. عموم مفسران اهل سنت و بعضی از مفسران شیعه عتاب‌های آغاز سوره عبس را متوجه پیامبر (ص) می‌دانند. شمار اندکی از مفسران نیز می‌گویند که در این آیات با فرد دیگری عتاب شده است. آن‌ها خود نیز درباره این‌که مخاطب عتاب کیست اختلاف دارند و یکی از اصحاب پیامبر (ص) یا یکی از امویان را مخاطب می‌دانند.

شریعتی در این زمینه بحث مفصلی را مطرح می‌کند. او ریشه اختلاف‌ها در سبب نزول آیات را باورهای اعتقادی مفسران می‌داند و می‌گوید چیزی که سبب می‌شود نتوانیم بپذیریم آیه درباره پیامبر (ص) نازل شده باشد عصمت ایشان است. وی در ادامه با نقل عباراتی از محمد عبده و علامه مجلسی بر این تأکید می‌کند که باور به عصمت انبیاء جزو اعتقادات اجماعی همه مسلمانان است. بعد می‌افزاید که باین‌حال اگر بتوانیم حکمتی برای این عتاب‌ها در نظر بگیریم، عصمت نمی‌تواند مانعی برای پذیرش این باشد که آیه‌ها درباره پیامبر (ص) نازل شده‌اند. سپس می‌کوشد از این دفاع کند که این عتاب‌ها حکمتی داشته‌اند و از مقام عصمت پیامبر (ص) نمی‌کاهند. این عتاب‌ها نشان می‌دهند پیامبر (ص) چه اصراری برای ایمان آوردن اشراف قریش داشته‌اند. به بیان دیگر، آن‌چه در این آیات قرآن تصویر می‌شود به‌واقع فضیلت پیامبر اکرم (ص) است؛ نه یک رفتار نادرست اخلاقی (شریعتی، تفسیر نوین، ۷۸-۶۱).

نمونه دیگر از توجه وی به سبب نزول را می‌توان در بحث او درباره سبب نزول سوره تبت جست. وی در بحث از این سوره بیش از آن‌که دغدغه ذکر گزارش‌های تاریخی درباره سبب نزول سوره را داشته باشد، بر پایه اجتهاد و استدلال خود می‌کوشد این را تحلیل کند که چرا در قرآن باید نام ابولهب به‌صراحت بیاید. به این منظور بر نقش ویژه ابولهب در دشمنی با پیامبر (ص) تأکید می‌کند (همان، ۳۹۴-۳۸۸). در این توضیحات شریعتی نیز می‌توان دید که وی بیش از آن‌که دغدغه بحث تاریخی درباره سبب نزول سوره داشته باشد یا ذکر آن را طبق

شیوهٔ قدما هم‌چون مدخلی برای ورود به بحث پی گیرد، می‌خواهد منطق درونی و انسجام نظری ایدئولوژی بخصوصی را بازنماید که از تعالیم دینی استخراج کرده است.

۲-۳) نحوهٔ ورود به بحث تناسب سور

محمدنقی شریعتی نیز هم‌چون مفسرانی از قبیل طبرسی به تناسب سوره‌ها باور دارد و با کوشش برای جستن تناسبی میان هر سوره با سورهٔ پیشین در واقع می‌کوشد از انسجام ساختاری مصحف قرآن دفاع کند. او به چنین ارتباطی میان همهٔ سوره‌های قرآن قائل است، شناخت این ارتباط را برای تفسیر قرآن ضروری می‌داند، هنگام بحث از تک‌تک سوره‌ها به تناسب آن با سورهٔ پیشین توجه می‌کند، و فراتر از این‌ها همه، یکی از وجوه اعجاز قرآن را در همین تناسب می‌داند:

از وجوه اعجاز قرآن سبک و اسلوب حیرت‌آور آن است... قرآن مطالب متنوع را [برای تعلیم] به انسان [چنان] به هم می‌آمیزد که خواننده را مجذوب و مفتون می‌سازد و اگر قرآن به ترتیب نزول نوشته می‌شد به صورت جملاتی پراکنده و ناهماهنگ درمی‌آمد، و اگر جمیع نوابغ بلاغت و بیان هم هم‌دست شده [بودند] و ترتیبی دیگر برایش انتخاب می‌کردند، باز هم امتیاز مَلِکَةُ اعجازی که هم‌اکنون در سبک قرآن است از میان می‌رفت.... همان‌طور که الفاظ و کلمات و آیات و سور قرآن همگی سخن خدا و دستور او است، سبک و اسلوب و نظم و ترتیب آن نیز به فرمان پروردگار است که به پیغمبر وحی شده است؛ زیرا نشانه‌های کار خدایی در آن پیدا است و هم‌چنان که پیغمبر نمی‌توانسته است مانند قرآن سخنی بیاورد ترتیب و تنظیم آن نیز بدون استمداد از وحی از عهده‌اش بر نمی‌آمده است (شریعتی، تفسیر نوین، بیست و یک).

برای نمونه، وی در جای گرفتن سورهٔ ناس در پایان قرآن این حکمت را نهفته می‌داند که باید پس از فراگیری تمام قرآن از شر شیطان به خدا پناه برد؛ اگر نه، ممکن است با وسوسه‌های شیطان موانعی برای این سعادت عظیم ایجاد شود. وی می‌افزاید که معمولاً در تعلیم قرآن به مبتدیان از سوره‌های آخر قرآن شروع می‌کنند و بدین‌سان سورهٔ ناس جزو سوره‌های آغازین در ترتیب آموزشی قرار می‌گیرد. گویی وی جای‌گیری سورهٔ ناس در آغاز ترتیب آموزشی را نیز تقدیری الهی می‌انگارد؛ زیرا در آن نیز دو حکمت می‌جوید: یکی این‌که باز در شروع آموزش

هم باید از شر شیطان به خدا پناه برد؛ و دیگر این که — چون سوره ناس جزو سور قصار، و حرف سین هم در آن پرتکرار است — یادگیری آن برای کودکان ساده و دل‌نشین است (شریعتی، تفسیر نوین، ۴۲۷).

۳-۳) توجه به زبان عرفی قرآن

نوع نگرش مفسر به زبان قرآن نقش کلیدی در تفسیر آیات دارد. پذیرش این که زبان دین فلسفی و عقل‌گرایانه است یا زبان عرفانی و نمادین یا زبانی عرفی و روزمره به تفسیرهای متفاوتی از قرآن می‌انجامد. گرایش شریعتی به تفسیر علمی تبیین‌کننده نگاه معرفتی او به قرآن است. او تأکید ویژه‌ای بر زبان عرفی و محاوره‌ای در قرآن دارد و معتقد است پذیرش زبان محاوره‌ای زمینه قبول وجوه متعددی در تفسیر آیات را فراهم می‌کند.

برای نمونه، وی در ذیل آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزال/ ۴) وجوهی را از قول مفسران در نحوه سخن گفتن زمین نقل، و سپس چنین اظهار نظر می‌کند:

وجه دیگری نیز در [توضیح معنای] دو آیه مذکور گفته‌اند که به نظر ما بهترین وجوه است و قبلاً توجه می‌دهیم که ما بارها گفته‌ایم قرآن بر طبق محاورات متداول بشر با آن‌ها سخن می‌گوید. بنابراین، حدیث کردن و خبر دادن و کلام و منطق در زبان عرب و عجم به جمادات هم اسناد داده می‌شود و مردم همگی مقصود را می‌فهمند و نیازی به ... [توجیهاات غریب] هم نیست.... بنابراین، می‌توان گفت که خبر دادن زمین در رستاخیز همان است که اقوام و ملل مختلف از دورترین ازمینه تاریخ و اوائل عمر بشر تا آن روز همگی در دسته‌های معین و کیفیاتی که نیکوکار و بدکار و مومن و کافر به‌خوبی شناخته می‌شوند بر روی آن ظاهر می‌گردند و چه‌بسا که آثاری هم در سطح زمین پدیدار آید که اگر کار نیک یا بد در آن انجام شده باشد معلوم گردد؛ اما اینکه زمین حرف بزند و سخن بگوید ابدلاً لازم نیست و از عبارات آیه هم چنین مطلبی بر نمی‌آید؛ مگر این که حدیثی از معصوم رسیده باشد که معتبر و موثق بوده، نتوان آنرا رد کرد. به‌هرحال، به عقیده ما حمل آیات بر معانی قابل قبول برای همه بهتر است (شریعتی، تفسیر نوین، ۲۹۲).

با توجه به این عبارت شریعتی می‌توان اهمیت پذیرش زبان عرفی برای تفسیر آیه و انتخاب

وجه مناسب تفسیری را بازشناخت. باری، موارد دیگری هم در تفسیر وی وجود دارد که به زبان محاوره‌ای استناد شده است. وی در کلام خود منافاتی میان زبان علمی و عرفی قائل نیست. گویا این دو زبان را در طول هم می‌بیند و معتقد است آن‌گاه که توجیه و تفسیر علمی برای حقیقتی وجود ندارد می‌توان به زبان عرفی استناد کرد.

اتکاء به مباحث لغوی و ادبی نتیجه همین نوع نگاه شریعتی است. شناخت مباحث ادبی و ریشه‌یابی صحیح لغات از علوم اساسی در تفسیر است. بدون آن نمی‌توان شناخت دقیقی از آیات قرآن به دست داد. به‌رحال، رویکرد مفسران به مباحث لغوی یک‌سان نیست. از ویژگی‌های مهم تفسیر نوین کوشش برای ریشه‌یابی لغات و توسعه مباحث لغوی و ادبی به نحو تخصصی است. هرچند این تفسیر مخاطب عمومی هم دارد، شریعتی می‌کوشد بحث‌های تخصصی صرفی و نحوی را به بیانی جذاب ارائه کند. وی در مقدمه این تفسیر نیز بحث مفصلی درباره ارزش‌های معنایی و زیبایی‌شناختی الفاظ قرآن و نقش آن‌ها در اعجاز قرآن مطرح می‌کند (شریعتی، تفسیر نوین، چهل و دو - پنجاه و پنج).

به‌هرروی، گرایش شریعتی به تحلیل‌های لغوی و زبان عرفی قرآن نیز تابع گرایش او به تفسیر علمی است. گاه از میان معناهای لغوی مختلفی که برای یک لفظ قرآنی قابل‌تصور است وی به پذیرش معنایی گرایش دارد که با فهم‌های نوین و علمی آیه سازگارتر به نظر می‌رسد و می‌تواند به کار توضیح معنایی علمی برای آیه بیاید. برای نمونه، در بحث از ریشه‌شناسی واژه سماء - به معنای آسمان - وی به این گرایش دارد که واژه را به معنای هر چیزی بگیرد که بالای سر انسان قرار دارد و این‌گونه، احتمال شمول آن بر ابر و باران و ستارگان را قوی می‌داند (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۴). آشکار است که این‌جا نیز همین گرایش فکری او به تفسیر علمی است که سبب می‌شود از این منظر به تحلیل لغوی واژه سماء پردازد و مضمون آیه را بر موجودات و پدیده‌های آسمانی مثل ستارگان و باران تطبیق دهد.

۴. نقد مبانی تفسیری شریعتی از منظر زبان دین

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت کوشش‌های شریعتی همه از جنس ایجاد جذابیت برای دین در اندیشه نسل جدید دانشگاهی است. او باور دارد باید اول قرآن را کتاب

علم دانست و با دانش تجربی منطبق شناساند؛ بعد از این دفاع کرد که قرآن کتابی جامع برای زندگی انسان است.

۱-۴) تمایزهای زبان قرآن با زبان علم

چنین رویکردی به تفسیر تنها گزینه مفسران گراینده به ترویج باورهای قرآنی نیست. از همان عصر شریعتی کسان دیگر نیز بوده‌اند که چنین رویکردی را صحیح نمی‌انگاشته‌اند و با نظر به امکان تغییر دستاوردهای علوم تجربی و نقض یافته‌ها، تفسیر دین برپایه آن‌ها را مصلحت نمی‌دیده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: مطهری، شرح اصول فلسفه...، ۵/ ۲۸-۳۸). داوری ما در این باره هرچه باشد، ملاحظات و تأملات بنیادین دیگری هم از نگاه درون‌دینی می‌توان در مقام نقد و ارزیابی روش تفسیر محمدتقی شریعتی مطرح کرد. یک نکته شایان‌درنگ همین است که آیا اساساً می‌توان زبان قرآن را زبان علم انگاشت یا نه.

با مرور بیانات محمدتقی شریعتی نمی‌توان به تعریف واحدی از تفسیر علمی رسید. بیش‌تر به نظر می‌رسد وی می‌خواهد بر ضرورت بهره‌مندی از دانش روز برای تفسیر قرآن تأکید کند. چنین نگرشی بر پیش‌فرض «علمی بودن زبان قرآن» مبتنی است. مفسرانی که قرآن را جامع همه علوم بشری می‌دانند، اشارات قرآنی به علوم را می‌جویند و از آن‌ها هم‌چون معجزه یاد می‌کنند به طبع باید زبان قرآن را هم زبان علم بدانند؛ زیرا چنین باورهایی مستلزم پذیرش وجود گزاره‌های علمی در قرآن است و وجود چنین گزاره‌هایی بدون کاربست زبان علم در قرآن معنا ندارد.

وانگهی، نه قرآن خود چنین ادعایی دارد و نه می‌توان گزاره‌ای علمی در قرآن سراغ داد. قرآن وقتی به معرفی خود می‌پردازد فلسفه وجودی خود را هدایت انسان بازمی‌نماید. می‌خواهد زندگی انسانی را به حقیقت معنوی پیوند بزند. اگر هم خود را «تبیان کل شیء» (نحل/ ۸۹) می‌داند به همین خاطر است که می‌خواهد بگوید از بیان چیزی که نیاز هدایت انسان باشد فروگذار نکرده است. قرآن در آیات متعددی هدف دین را به صراحت هدایت انسان معرفی می‌کند و سخنی از این‌که هدف دین تبیین مسائل علمی است به میان نمی‌آورد (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۲، ۱۸۵، آل‌عمران/ ۳-۴، جاهای مختلف).

توجه به این آیات و حتی زمینه نزول آن‌ها نشان‌دهنده این است که قرار است با نزول قرآن

دریچه‌هایی از معنویت به روی انسان گشوده شود تا راهی را که به عقل خویشتن نمی‌تواند پیماید با کمک دین طی کند. به بیان دیگر، از آیات قرآن می‌توان دریافت هدف از نزول قرآن همین بوده است که انسان‌ها با مسائلی آشنا شوند که خود بدون یاری پیامبران (ع) ظرفیتی برای یادگیری و فهم آن‌ها ندارند؛ اگر نه، انسان هرچند بالفعل بسیاری از چیزها را نداند، بالقوه توان یادگیری آن را دارد و برای فهم آن به کمک پیامبر و ارسال کتاب خدا نیازی نیست. به بیان دیگر، اگر در قرآن سخن از کمال کتاب خدا می‌رود منظور آن است که قرآن به تناسب هدف اصلی خود کامل است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: ابراهیمی، اخلاق پزشکی، ۶۳-۶۴).

۲-۴) ابطال‌ناپذیری گزاره‌های قرآنی

گفتیم اعتقاد شریعتی به تفسیر علمی قرآن مستلزم پذیرش این مبناست که زبان قرآن همان زبان علم است. در مقام اشکال به این مبنا گفتیم که قرآن خود چنین ادعائی ندارد. وانگهی، اشکال مهم دیگر این است که هرگاه زبان قرآن را زبان علم تلقی کنیم لازم خواهد آمد گزاره‌های قرآن هم از جنس گزاره‌های علمی انگاشته شوند و رسالت و اهدافی مشابه را دنبال کنند. چنین امری امکان‌پذیر نیست و اگر گزاره‌های دینی بخواهند علمی باشند، لازم است از اهداف و رسالت اصلی دین بازمانند.

ویژگی مهم گزاره‌های علمی ابطال‌پذیری آنهاست. همواره گزاره‌هایی علمی دانسته می‌شوند که اگر کسی بخواهد بطلان‌شان را نشان بدهد ابزاری تجربی برای این کار در اختیار داشته باشد. گزاره‌ای که به هیچ نحوی هیچ ابزار تجربی برای نشان دادن بطلان آن در اختیار نباشد اساساً گزاره‌ای علمی نیست. چنین گزاره‌های ابطال‌پذیری در قرآن وجود ندارد. هیچ‌یک از معارفی که با بهره‌جویی از قرآن کریم درباره خدا و معاد و اقوام پیشین و امثال آن‌ها حاصل می‌شود با شیوه‌های تجربی قابل‌سنجش و ارزیابی نیست و اصولاً گزاره‌های دینی از جنسی متفاوت با گزاره‌های تجربی و علمی هستند.

حتی در مواردی که قرآن به سوژه‌های علمی اشاره می‌کند گزاره‌ها به شکلی ابطال‌پذیر بیان نشده‌اند. رمز بقاء قرآن در برابر حملات مخالفان و حیانت آن نیز همین است: هر جا مخالفان بخواهند با استناد به فهم علمی خود گزاره‌هایی از قرآن را ابطال کنند، نمی‌توانند راه را بر احتمال اراده شدن معنایی دیگر ببندند. گویی قرآن تنها اشاره‌وار چنان به دانش‌های بشری

می‌پردازد که مردمان هر عصری به قدر دانش خویش بتوانند از آن بهره‌برند. صحیح‌تر آن است که گفته شود هدف قرآن از این اشارات بیان علمی و حل مسائل بشری نیست؛ بل که برای هدایت انسان و به خاطر این که ذهن به حقایق تجربی انس بیش‌تری دارد از مثال‌های ملموس و تجربی استفاده می‌کند. وانگهی، از آنجا که این مثال‌ها و اشاره‌ها از ناحیه خالق عالم صادر شده‌اند با کشفیات جدید قابل انطباق اند. برپایه این دیدگاه، همه مسائل مربوط به هدایت آدمی در قرآن آمده، و برای سهولت هدایت نیز گاه به مسائلی قابل کشف با علم صرفاً اشاره شده است؛ اما قرار نیست قرآن کتاب کسب علوم باشد.

افزون‌براین‌ها قرآن تابع روش‌شناسی علمی نیست. پس نمی‌توان آن را با روش‌ها و مفاهیم رایج علمی تفسیر کرد. روش‌های علمی تابع زمان و مکان و مخاطب خاص است و اگر قرآن با این روش‌ها تفسیر شود این پرسش جدی مطرح می‌گردد که قرآن را باید با روش رایج در کدام زمان یا مکان یا مخاطب خاص قرآن را تفسیر کنیم؛ درحالی که مخاطب قرآن همه مردم در همه زمان‌ها و مکان‌ها هستند. ما تنها می‌توانیم از مسلمات علمی در توضیح و تفسیر آیات قرآن استفاده کنیم. مسلمانان خود نیز قبل از کشفیات علمی هرگز به استناد آیات قرآن نظریه‌ای علمی به دست نداده‌اند (ابراهیمی، تفسیر موضوعی قرآن، ۱۲۳-۱۲۴).

۳-۴) عرفی بودن زبان قرآن

هرگاه زبان قرآن را همان زبان عرفی عموم مردم بینگاریم که در کاربردهای روزمره خود از آن بهره می‌جویند گرفتار مشکلات نظری پیش‌گفته نخواهیم شد. برای نمونه، در تفسیر «خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا» (یس / ۳۶) که پیش از این ذکر آن رفت، اگر آیه به این معنا گرفته شود که دارد با زبانی علمی از این می‌گوید که «همه چیز در جهان جفت‌جفت وجود دارد» باز اشکالات متعدد دیگری بر این گزاره گرفته خواهد شد؛ زیرا این گزاره نمی‌تواند برآورنده دقتی باشد که اهل علم انتظار دارند: کم‌ترین انتظار آن است که پیش از بیان این گزاره معنای «جفت بودن» با دقتی علمی تعریف شود و البته در بیان قرآن هرگز چنین تعریفی صورت نگرفته است.

گذشته از این، حتی اگر چنین انتظاراتی نیز برآورده شود باز مشکل به پایان نخواهد رسید: گزاره‌های علمی اغلب دچار تحول می‌شوند و قطعیت ندارند. اگر معنای آیه‌ای بر اساس این گزاره‌ها تفسیر شود لازم خواهد آمد که با هر تحول علمی به درکی جدید از معنای آیه دست

یابیم و معنای پیشین را نفی کنیم؛ مگر آن‌که بتوانیم به لحاظ روش‌شناختی، قطعیت نظریه‌ای علمی را بپذیریم که البته امکان‌پذیر نیست. عین همین اشکال البته بر آراء تفسیری دیگری هم که بر گرفته از نظرات فلسفی هستند — مثل تطبیق زوجیت بر وجود و ماهیت که ذکرش رفت — نیز وارد است. در مقام دفع این اشکال ممکن است مطابق دیدگاه شریعتی بگوییم بیان یک تفسیر علمی موقت به نوبه خود اقدامی مفید برای رفع موقت ابهام آیات است و می‌توان با پیش‌رفت علوم به آگاهی‌های دقیق‌تری هم دست یافت. باین‌حال، حتی اگر یک تفسیر علمی هم چون دیدگاهی موقت با هدف رفع نسبی ابهام در مقام تفسیر و توضیح آیه قابل ارائه باشد، باز دیگر معنا ندارد که مانند شریعتی از شیوه بیان قرآن هم چون شیوه‌ای اعجاز‌آمیز یاد کنیم.

واقعیت این است که زبان قرآن را باید زبان عرفی تلقی کرد؛ هم‌چنان‌که در قرآن هم گفته می‌شود خداوند هیچ پیامبری را جز به زبان قوم خود فروفرستاده است (ابراهیم/۴). شریعتی خود بر این تأکید می‌کند که زبان قرآن همان زبان عرفی است. باین‌حال، به نظر می‌رسد از این معنا غفلت می‌ورزد که عرفی بودن زبان قرآن با این‌که زبان آن علم باشد قابل جمع نیست. وی البته می‌کوشید زبان عرفی قرآن را در طول زبان علمی قرار دهد و آن‌گاه که مفهوم آیه‌ای با تفسیر علمی تبیین‌پذیر نیست بر زبان عرفی تکیه کند و از این رهگذر توافقی در مقام تفسیر میان دو زبان پدید آورد. باین‌حال، چنین روشی همیشه کارساز نمی‌تواند باشد؛ زیرا در هر صورت زبان محاوره‌ای با زبان علم سازگاری تام ندارد: میزان دقت بیان، شیوه روایتگری، و شیوه ارجاع به قرائن حالیه و مقالیه و عرفیه در مقام محاوره بسی متفاوت با مقام بیان گزاره‌های علمی است. ارزش منطقی گزاره‌های علمی و گزاره‌های عرفی نیز متفاوت است: گزاره‌های علمی ابطال‌پذیر، برهانی، خالی از عواطف و احساسات، و خالی از ارزش‌دآوری‌های فرهنگی اند؛ اما در سخن گفتن عرفی ممکن است بسیاری از گزاره‌ها ابطال‌ناپذیر، جدلی، بازگوکننده عواطف و احساسات، و متضمن ارزش‌دآوری‌ها باشند. براین‌پایه نمی‌توان گفت که دو زبان علمی و عرفی را می‌توان در یک متن جمع کرد (نیز، بنگرید به: ابراهیمی، اخلاق پزشکی، ۶۶).

پذیرفتنی‌تر آن است که بگوییم دین برای بیان مقاصد خود از زبان تخصصی استفاده نمی‌کند؛ زیرا زبان تخصصی تنها برای مخاطبین خاصی قابل فهم و استفاده است. مردم در

مُحَاوَرَاتِ خُودِ از زبان عرفی استفاده می‌کنند. این رویکرد هم صحیح نیست که اشارات قرآنی به مسائلی را که در ضمن علوم مختلف قابل‌پی‌جویی است اشاراتی علمی بینگاریم. برای نمونه، در قرآن البته انسان‌ها به این دعوت شده‌اند که در خلقت حیوانی هم چون شتر تأمل کنند: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه/ ۱۷). با این حال، نباید گمان برد که این آیه لزوماً دعوتی است به مرور دستاوردهای علمی نوین درباره خلقت شتر. چنین مدعایی نیازمند دلیل است. منطقی‌تر آن به نظر می‌رسد که بپذیریم قرآن، در کنار یادکرد دیگر نمونه‌های قدرت خدا که در دست‌رس مخاطبان پیامبر اکرم (ص) بوده، از خلقت شتر نیز که عرب‌ها در زندگی خود با آن آشنایی داشته‌اند سخن گفته است.

نتیجه

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که محمدتقی شریعتی راه بقاء دین را در این می‌جوید که نسل جدید دانشگاهی را با دین پیوند بزند. او می‌کوشد فهمی از دین به مخاطبان دانشگاهی خود باز نماید که دین را برای ایشان امری پذیرفتنی و مقبول و مطابق فضیلت و ارزش جلوه دهد؛ نه چیزی از آن جنس که کمونیست‌ها می‌گفتند عصرش به پایان رسیده است. این مخاطبان اغلب از نسل جوان هستند و گرایش‌های عقلانی دارند. هدف اصلی شریعتی همین است که فهمی از دین به نسل جوان ارائه دهد که آنان تحت تأثیر تبلیغات مادی‌گرایان از باورهای دینی جدا نشوند.

بخشی از کوشش‌های او برای تحقق این هدف را می‌توان در تفسیر نوین او بازدید. شریعتی در این تفسیر هرگز مبانی نظریه تفسیری خود را بازنگفته است؛ اما با تأمل در آن می‌توان دریافت وی برای تناسب بخشی به آموزش‌های خود با حال و مقام این مخاطبان از یک سو با گزینشی اقلی، منابع نقلی محور بحث خود را محدود به قرآن و نهج البلاغه می‌کند؛ یعنی منابعی که محتوای آن‌ها برای این مخاطبان پذیرفتنی است. ازدیگرسو، از میان منابع عقلی نیز بر علوم نوین تأکید می‌کند؛ خاصه علوم وابسته به پزشکی که افراد مختلفی در دانشگاه علوم پزشکی و دانش سرا و دانشگاه فردوسی مشهد با آن مأنوس اند.

از نوشته‌های او چنین برمی‌آید که احتمالاً معتقد است: (۱) تعالیم قرآن چندلایه، و لایه ظاهر آن همانی است که با زبان عرفی عموم مردم درک می‌شود؛ اما همه معنای قرآن در

ظاهر آیات خلاصه نمی‌شود؛ ۲) پدیدآورنده قرآن خالق جهان است و در قرآن لابه‌لای توضیح مباحث مختلف به حقائق هستی نیز چنان‌که واقعاً هست اشاره می‌رود؛ ۳) پس در قرآن لابه‌لای همین بحث‌ها به زبان ساده روزمره به حقائق نیز اشاره می‌رود که به‌سادگی قابل‌درک نیستند و صرفاً زمانی آشکار می‌شوند که دانش‌ها به کشف آن حقائق نائل شوند؛ ۴) باید از دانش‌های مختلف برای فهم قرآن بهره جست و کوشید برپایه همین مقدار از حقائق که اکنون آشکار شده است نکته‌هایی را در قرآن کشف کرد؛ ۵) هرچا دانش‌ها دچار تحول شدند و رأیی جدید بازنمودند باید معنایی جدید برای آن آیات یافت؛ ۶) هرچا نیز نمی‌توان معنای آیه‌ای را با نظر به دستاوردهای علمی توضیح داد توقف کرد و درک معنای دقیق‌تر آینده را امری نیازمند گذشت زمان و توسعه دانش‌ها دانست.

با این حال، مبانی نظریه تفسیری شریعتی را می‌توان از جهات مختلفی نقد کرد. یک جهت همین است که شریعتی ساده از این مسئله می‌گذرد که چه‌گونه زبان قرآن می‌تواند هم‌زمان هم عرفی و هم علمی باشد. گذشته از این، علمی بودن زبان قرآن لوازمی دارد که التزام به آن‌ها امکان‌پذیر نیست. زبان عرفی زبان محاوراتی است که در آن عقل و احساس و عواطف در هم می‌آمیزد و هدف آن ایجاد مفاهمه با مخاطب است؛ اما زبان علمی با مراعات قواعد عبارت‌پردازی مقبول در روش تجربی گزاره‌های خود را عرضه می‌دارد؛ گزاره‌هایی که ابطال‌پذیر، بی‌طرفانه، خالی از عواطف، برهانی، و فاقد ارزش‌داوری هستند. گزاره‌های دینی نه می‌توانند علمی باشند؛ نه می‌توانند با حفظی علمیت مزعوم، دلالت بر معانی عرفی نیز بکنند و کارکردهای زبان عرفی را برآورند.

در پایان باید گفت محمدتقی شریعتی مفسری است با گرایش تفسیر علمی، به‌دور از افراط برخی گرایندگان به این رویکرد: او نه به دنبال استنتاج علوم از قرآن رفته، نه از لزوم پذیرش داوری قرآن درباره علوم مختلف گفته است. با این حال، تفسیر علمی خود را بر مبانی شناخته و استواری بنا نهاده، و نظام معرفتی ویژه‌ای برای تفسیر علمی پدید نیاورده است. از همین رو، گرچه در مقطعی توانسته است عمل‌کرد موفق در توانمندسازی فکری متدینان و ارائه آموزش‌های قرآنی به زبانی ساده برای مخاطبان داشته باشد، رویکرد تفسیری او هم از اشکالات وارد بر تفسیر علمی دور نمانده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی، مهدی، اخلاق پزشکی در ترازوی حکمت و شریعت، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی، ۱۳۹۸ ش.
- ۳- ابراهیمی، مهدی، تفسیر موضوعی قرآن، قم، انتشارات دانشگاه معارف، ۱۳۹۰ ش.
- ۴- ابراهیمی، مهدی، و فاضل، علی‌رضا، «نگاهی نو به پدیده جنین‌شناسی در تفسیر علمی آیات قرآن»، اندیشه دینی، شماره ۴۲، بهار ۱۳۹۱ ش.
- ۵- امین اصفهانی، نصرت‌بیگم، مخزن العرفان، اصفهان، نشر ثقی، ۱۳۵۳ ش.
- ۶- پژوم، جعفر، یادنامه محمدتقی شریعتی، قم، نشر خرم، ۱۳۷۰ ش.
- ۷- پورحسن، قاسم، «نقد و بررسی روش تفسیر علمی قرآن»، پیام جاویدان، شماره ۶، ۱۳۸۴ ش.
- ۸- رستگار، یعسوب‌الدین، البصائر، قم، اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ۹- رضایی اصفهانی، محمدعلی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، قم، اسوه، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۰- شریعتی، محمدتقی، تفسیر نوین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- ۱۱- شریعتی، محمدتقی، محمد خاتم پیامبران، تهران، حسینیه ارشاد.
- ۱۲- شریعتی، محمدتقی، مصاحبه با کیهان فرهنگی، شماره ۱۱، بهمن ۱۳۶۳ ش.
- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۴- علوی مهر، حسین، روش‌ها و گرایشهای تفسیری، قم، اسوه ۱۳۸۱ ش.
- ۱۵- مطهری، مرتضی، شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
- ۱۶- معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۷- مؤدب، سیدرضا، روشهای تفسیر قرآن، نشر اشراق، ۱۳۸۰ ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. 'Alawī Mehr, Ḥusayn, *Methods of and Approaches to Qur'an Comentatory*, Qom, 'Uswa, 1381 SAH.
3. Amīn, Noṣrat Bigom, *Makhzan al-Irfān*, Tehrān, Nehdat Zanān Mosalmān, 1361 SAH.
4. Ebrāhīmī, Mahdī, *Medical Treatment on the Scale of Wisdom and Shari'a*, Mashhad, University of Medical Sciences Publication, 1398 SAH.
5. Ebrāhīmī, Mahdī, *Tafsīr-e Mowḍū'ī*, Qom, University of Ma'ārif publication, 1390 SAH.
6. Ebrāhīmī, Mahdī, and Fādel, 'Alī Reḍā, "A New Approach to Embryology in Scientific Contemporary of Qurānic Verses", *Journal of Religious Thought*, No. 42, Spring 1391 SAH.
7. M'arifāt, Muḥammad Hādī, *Al-Tafsīr wa al-Muffasirūn fī Thawbib al-Qashib*, Mashhad, Razawī University of Islamic Theology, 1418 AH.
8. Moṭahharī, Morteḍā, Commentary on Moḥammad Ḥoseyn Ṭabāṭabā'ī's *Principals of Philosophy and Method of Realism*, Tehran, Sadra.
9. Mu'addab, Sayyid Reḍā, *Methods of Interpreting Qur'an*, Qom, Ishraq, 1380 SAH.
10. Pezhvam, Ja'far, *Memorial of Moḥammad Taqī Shari'atī*, Qom, Khorram, 1370 SAH.
11. Pūrhasan, Qāsem, "Study and Critic of Scientific Method of Interpretation of the *Qur'an*", *Payām-e Jāwīdan*, No. 6, 1384 SAH.
12. Rastgār, Ya'sūb al-Dīn, *Al-Baṣā'ir*, Qom, Islāmī, 1413 AH.
13. Reḍāyi Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī, *An Introduction to Scientific Commentary of Qur'an*, Qom, 'Uswa, 1375 SAH.
14. Shari'atī, Muḥammad Taqī, *Tafsīr Nowīn*, Tehrān, Islamic Culture Publication, 1368 SAH.
15. Shari'atī, Muḥammad Taqī, *Muḥammad Khātām-e Payāambarān*, Ḥusayniyya Irshād Publication.
16. Shari'atī, Muḥammad Taqī, Interview to *Keyhān Farhangī*, No. 11, Bahman 1363 SAH.
17. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jama'a al-Mudarrisin, 1417 AH.

The Structure and Purpose of Sūra al-Tahrim

An Argumentative Discovery

Based on a Comprehensive Approach

Moḥammad Khāmegar

Assistant Professor at the Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Civilizative Islam Research Institute, Mashhad, Iran (khamegar@gmail.com).



Abstract

Sūra al-Tahrim is one of the short Sūras of the *Qurʾān*. Although the commentators have shown a wide attention to the special themes of this Sūra, such as the reference to al-Tawba al-Naṣūḥ (Persistent remorse for a sin), or the Jurisprudential order of banning a legitimate act, they have interpreted most of its verses scattered and separate from each other; It is as if there is no connection between the different verses of the Sūra. Of course, few commentators, mostly contemporaries, believed in the structural unity of this Sūra, and tried to discover its structure and purpose based on such a unity; But in practice, each of them reached a different result from the others by using his own manner, and it seems that none of them has been able to review all the evidence based on an objective view and not face them selectively. The current study is an attempt to analyze the structure and discover the purpose of Sūra al-Tahrim by using a comprehensive method including all the methods of the predecessors, and with an effort to present an objective and reasoned analysis of the structure and purpose of the Sūra. It is necessary to defend this hypothesis that contrary to the opinion of most previous commentators and contemporary scholars, the verses of the Sūra are not in the position of explaining the moral manner of confronting the spouses in the family environment, but as a warning against the activity of traitorous elements around the family of Muhammad the Prophet. Apart from the different explanation of the purpose of the Sūra obtained in this study, the method of analyzing the structure and purpose of the Sūra in this study is also innovative. This method can be called the “comprehensive method of identifying the meaning of the Sūra” and is presented in this study for the first time.

Keywords: purposefulness of Sūras, purpose of Sūra, structure of Sūra, Sūra of prohibition, hypocrites, wives of the Prophet Muḥammad.

Original Research

Received: 22/ 9/ 2020, accepted: 9/ 6/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 69-96.

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.



ساختار و غرض سوره تحریم کشف استدلالی با رویکرد جامع

محمد خامه‌گر

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،
پژوهشکده اسلام تمدنی، مشهد، ایران (khamegar@gmail.com).

چکیده

سوره تحریم یکی از سوره‌های کوتاه قرآن کریم است. باین‌که مفسران توجه گسترده‌ای به مضامین خاص این سوره — هم‌چون اشاره به توبهٔ نصح یا حکم شرعی تحریم امر حلال — نشان داده‌اند اغلب آیات آن را پراکنده و جداازهم تفسیر نموده‌اند؛ گویی میان آیات مختلف سوره پیوندی وجود ندارد. البته، معدود مفسرانی — اغلب از معاصران — به وحدت ساختاری این سوره باور داشته، و برای کشف ساختار و غرض آن کوشیده‌اند؛ اما درعمل هریک با کاربست شیوه‌ای به نتیجه‌ای متفاوت با دیگران رسیده، و به‌نظر می‌رسد کم‌تر کسی از ایشان توانسته است برپایهٔ نگاهی بی‌طرفانه عینیت‌گرایانه همهٔ شواهد را بازبیند و گزینشگرانه با آن‌ها روبه‌رو نشود. مطالعهٔ کنونی کوششی است برای تحلیل ساختار و کشف غرض سوره تحریم با کاربست روشی جامع همهٔ روش‌های پیشینیان، و با کوشش برای بازنمودن تحلیلی عینیت‌گرایانه و مستدل از ساختار و غرض سوره. بناست از این فرضیه دفاع شود که برخلاف تصور اغلب مفسران پیشین و محققان معاصر، آیات سوره نه در مقام تبیین شیوهٔ اخلاق‌مدار رویارویی با همسران در محیط خانواده، که در مقام هشدار نسبت به فعالیت عناصری خیانت‌پیشه در اطراف خانوادهٔ پیامبر (ص) است. گذشته از تبیین متفاوتی که از غرض سوره در این مطالعه حاصل شده، روش تحلیل ساختار و غرض سوره در این مطالعه نیز نوآورانه است؛ روشی که می‌توانش «روش جامع بازشناسی غرض سوره» نامید و اکنون در این مطالعه برای نخستین بار بازنموده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: هدفمندی سوره‌ها، غرض سوره، ساختار سوره، سوره تحریم، منافقین، همسران پیامبر (ص).

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۱ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۹ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ش، صفحه ۶۹ تا ۹۶.

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 تحریم از سوره‌های مدنی (طبری، جامع البیان، ۱۹۸/۲۸) و ۶۶مین سوره در ترتیب مصحف است. این سوره میان دو سوره طلاق و مُلک و در پایان جزء ۲۸ جای گرفته، و در ترتیب نزول هم در جایگاه ۱۰۸مین سوره، پس از سوره حجرات و پیش از سوره جمعه نازل شده است (طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۶۱۳؛ زرکشی، البرهان، ۱/۲۸۱). نام مشهور آن تحریم و برگرفته از آیه نخست آن است. نام‌های سوره النبى، لِمَ تُحَرِّم، و مُتَّحَرِّم را نیز بر آن اطلاق کرده‌اند (بقاعی، نظم الدرر، ۸/۴۳؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱/۱۲۱).

دست‌کم در نگاه نخست می‌توان در این سوره مضامین و مباحث پراکنده‌ای دید: سخنی عتاب‌گونه و سر بسته در خطاب پیامبر اکرم (ص) که چرا امری حلال را بر خود حرام کرده است و اکنون چه باید بکند (آیه ۱-۲)، این که یکی از همسران پیامبر (ص) به افشاء راز وی کوشیده و خدا نیز — برخلاف انتظار آن زن — پیامبر خود را از این عمل آگاه کرده است (آیه ۳)، تهدید دو تن از همسران پیامبر (ص) به این که اگر از رفتارشان توبه نکنند پیامبر (ص) می‌تواند ایشان را طلاق بدهد و زنان بهتری جای‌گزین کند (آیه ۴-۵)، این که مؤمنان باید نگران عمل کرد خود و خانواده‌شان باشند و کاری نکنند که مستوجب آتش دوزخ شوند (آیه ۶)، سخنی در خطاب کفار حاکی از این که عذرشان پذیرفتنی نیست (آیه ۷)، درخواست از مؤمنان که «توبه نصوح» کنند (آیه ۸)، دستور به پیامبر (ص) برای جهاد با کافران و منافقان و سخت گرفتن بر ایشان (آیه ۹)، و بالاخره، یادکرد نمونه‌هایی از زنان خوب و بد امت‌های پیشین (آیه ۱۰-۱۲).

در روایاتی بدون آن که از نزول یک‌جای سوره سخن برود گزارش‌هایی درباره سبب نزول آیات نخست سوره ذکر شده است. برای نمونه، در برخی روایت‌ها سبب نزول چهار آیه نخست خلوت کردن پیامبر (ص) با کنیزی — احتمالاً ماریه قبطیه — در خانه همسرشان حفصه بازنموده می‌شود. بر پایه این قبیل روایت‌ها، حفصه از روی داد آگاه می‌شود و اعتراض می‌نماید. پیامبر (ص) برای آرام کردن او قسم می‌خورد دیگر چنین رابطه‌ای با کنیزان خود برقرار نخواهد کرد، و متقابلاً از وی درخواست می‌کند این روی داد را از همگان مخفی نگه دارد. حفصه برخلاف قرار قبلی خود واقعه را با عانشه — همسر دیگر پیامبر (ص) — باز می‌گوید و این گونه، آیات نخستین سوره تحریم نازل می‌شود (سیوطی، الدر المنثور، ۶/۲۳۹).

روایتی دیگر هم از قول عائشه داستانی مشابه را بازمی‌گوید: پیامبر (ص) نزد زینب بنت جحش عسل بسیار نوشیده، و توقفش در خانه او طولانی شده بود. عائشه و حفصه به او گفتند که دهانت بوی مغافیر (گیاهی بدبو) گرفته است. پیامبر (ص) هم سوگند یاد کرد که دیگر نزد زینب نرود و بعد این آیات نازل شد (بخاری، *الصحیح*، ۷/ ۴۴-۴۵).

روایات دیگری نیز با مضامینی کمابیش مشابه یکی از دو گزارش فوق در منابع عامه مسلمانان می‌توان یافت (برای مرور آن‌ها، بنگرید به: سلیمانی، «بازخوانی سبب نزول...»، ۱۶۹ به بعد؛ نیز برای دسته‌بندی عموم روایات عامه مسلمانان: برزگر، «جعل و تحریف...»، ۸۹-۹۱). در روایات شیعی راز مگوی پیامبر (ص) جانشینی ایشان بازنموده می‌شود (برای مرور این روایات، بنگرید به: شاه‌سنایی، «بازخوانی تفسیر راز افشاء شده...»، ۱۶۰-۱۶۱). معمولاً نیز مجموع این روایت‌ها مستقل از هم دیده می‌شوند؛ نه کسی از پیشینیان و نه کسی از محققان معاصر به این فرضیه نگراییده است که همه این روایت‌ها بیان‌های مختلفی برای یک واقعه باشند.

نمی‌دانیم همه آیات این سوره یک‌جا نازل شده‌اند یا جداگانه؛ ولی حتی اگر به تناسب آیات همه سوره‌ها نیز معتقد نباشیم باز کوتاهی نسبی سوره این احتمال را تقویت می‌کند که بتوان همه آیاتش را متعلق به یک ساختار معنایی و پدیدآمده برای انتقال یک پیام انگاشت. به‌هرروی، غالب مفسران کهن آیات این سوره را — با همان رویکرد معمول خود — مستقل از هم دیگر و بدون کوشش برای کشف پیوند میان آن‌ها تفسیر نموده‌اند.

مفسرانی هم که به نظریه تناسب آیات گرایش داشته‌اند عملاً تصویر واضح و قانع‌کننده‌ای از غرض واحد سوره بازنموده‌اند. برخی از اینان غرض اصلی سوره تحریم را ارائه الگویی برای شیوه حل مسائل خانوادگی و تنظیم روابط زن و شوهر شناسانده (صابونی، *صفوة التفاسیر*، ۳/ ۳۸۱)، و جای گرفتن این سوره پس از سوره طلاق را نیز به همین سبب دانسته‌اند که هریک قرار است به نحوی — با تأکید بر لزوم مراعات تقوا — شیوه برون‌رفت از مشکلات خانوادگی مختلف را بازنماید (مدرسی، *من هدی القرآن*، ۱۶/ ۱۰۱). از این منظر، آیات سوره تحریم بازگوکننده اوصاف زنان برتر از نگاه اسلام (طالب‌زاده و دیگران، «ویژگی زنان برتر...»، ۱۳۴-۱۴۰)، و پیام سوره نیز توضیح این معناست که مؤمنان باید از پیامبر (ص) الگو بگیرند و هرگاه همسران‌شان

خطایی کردند با ملاحظت و نرمی او را نصیحت کنند (مراغی، التفسیر، ۱۵۴/۲۸).

طرح مسئله

گذشته از نقدهایی که می‌توان به روایات سبب نزول این سوره داشت (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۵۶۷/۱۹ ذیل «عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ»)، و گذشته از ناسازگاری این روایت‌ها با منش‌ها و شیوه رفتاری که از پیامبر اکرم (ص) انتظار می‌رود (بنگرید به: عسکری، نقش عائشه در احادیث اسلام، ۸۶-۸۷/۴)، اغراضی نیز که مفسران بر پایه روایات یادشده برای سوره برشمرده‌اند مبحث اصلی سوره را از حد یک مسئله اجتماعی و سیاسی به یک مسئله خانوادگی و شخصی تنزل می‌دهد.

برخلاف این آراء، به نظر می‌رسد چالش اصلی سوره مسئله‌ای فراتر از تنظیم روابط معمول زن و شوهر بوده است. در روایات سبب نزول تصریح می‌شود آیه چهارم با آیات نخستین سوره نازل شده است (بنگرید به: بخاری، همان‌جا). در این آیه خطاب به دو همسر پیامبر (ص) گفته می‌شود اگر برضد او تبانی کنند، خدا و جبرئیل و مومنان صالح و ملائکه به یاری‌اش خواهند آمد. تعبیر «تَظَاهَرَا عَلَيْهِ» به صراحت بر وجود تبانی و توطئه علیه پیامبر (ص) دلالت می‌کند. اگر مسئله مورد بحث چیزی در حد مخالفت و سرکشی دو زن در برابر همسرشان با اقدامات ساده‌ای مثل افشاء سِرِّ تحریم عسل بود لازم نمی‌آمد خدا با لشکریانش به حمایت پیامبر (ص) و سرکوب مخالفان برخیزد و چنین تهدید نماید. تهدید زنان به طلاق در آیه پنجم نیز حکایت از اهمیت رویداد می‌کنند (بنگرید به: میرباقری، «ارتباط آیات...»، ۱۳۰-۱۳۱).

آیات بعد نیز خبر از پیامدهای اجتماعی افشاء راز دارند. امر به جهاد با کافران و منافق‌ها در آیه ۹ نیز نشان می‌دهد مسئله از یک اختلاف ساده خانوادگی فراتر بوده است. عذاب‌های ذکرشده در این سوره برای مخالفت با پیامبر (ص) نیز بسیار شدید است (بنگرید به: آیه ۶) و با خطای کوچکی مانند غیرت زنانه و حسادت در برابر همسر تناسب ندارد. اشاره به خیانت همسران نوح و لوط (ع) به این دو پیامبر نیز با خطایی ساده در جمع خانوادگی سازگار نیست (بنگرید به: امین، مخزن العرفان، ۴۰۲/۱۲). تناسب این داستان با داستان افشای اسرار خانه پیامبر (ص) ایجاب می‌کند که رفتار همسران پیامبر (ص) هم از این جنس باشد (مکارم،

تفسیر نمونه، ۳۰۱/۲۴).

مجموع این شواهد حاکی است که هنوز غرض اصلی سوره در مطالعات تفسیری معاصر آشکار نشده است. مطالعه کنونی تلاشی برای برون‌رفت از این چالش است. می‌خواهیم با مرور آیات مختلف سوره تحریم دریابیم:

اولاً، آیا می‌توان روشی علمی و عینیت‌گرایانه برای تحلیل ساختار کلی این سوره و کشف پیام اصلی آن باز نمود؟

ثانیاً، برپایه کاربست چنین روشی به چه نتیجه‌ای درباره پیام اصلی سوره خواهیم رسید؟

ثالثاً، چه شواهدی می‌توان در متن سوره و خارج از آن در تأیید روش پیش‌نهادی جست؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست روش پیش‌نهادی خود برای تحلیل غرض سوره را بازمی‌نماییم. سپس برپایه آن روش ساختار سوره را بازمی‌شناسیم. در پایان هم به مرور شواهد و مؤیدات دیدگاه خود خواهیم پرداخت.

۱. مباحث روش‌شناختی

از میان مفسران قرآن کریم، برخی به ساختارمندی سوره‌ها و وجود غرض اصلی برای هر سوره باور داشته‌اند. شیوه رایج غالب ایشان برای بازشناسی غرض سوره آن است که مفسر با مطالعه آیات هر سوره با روح حاکم بر آن سوره ارتباط برقرار کند و برپایه شّم مفسرانه خویش موضوعی را که در جای‌جای سوره به آن اشاره می‌شود و سوره تأکید بیش‌تری بر آن دارد هم‌چون غرض اصلی در نظر گیرد. مثلاً، از فضای کلی سوره جن چنین متوجه بشود که اصلی‌ترین موضوع بحث در آن جِتّیان است (بنگرید به: صابونی، قیس من نور...، ۱۰۹/۸)؛ یا از فضای کلی سوره بقره چنین دریابد که هدف آن فراخواندن عموم به تقوا، تبیین زندگی پس از مرگ، یا تبیین جایگاه قرآن کریم است (برای مرور و نقد این اقوال، بنگرید به: لسانی، «بقره»، ۳۸۷-۳۸۸).

۱-۱) شیوه‌های معمول کشف استدلالی غرض سوره

بازیابی غرض سوره برپایه شّم مفسرانه فرایندی ضابطه‌مند نیست، بیش‌تر تابع گرایش مفسر و برداشت کلی او از سوره، و معمولاً بیانی آن‌قدر کلی‌گویانه است که عملاً به یافتن پاسخ هیچ

مسئله‌ای کمک نمی‌کند. شیوه متصوّر دیگر آن است که مفسر بکوشد با تکیه بر شواهد و مستندات غرض سوره را بیابد و کیفیت راه‌یابی خود به آن را مستدل و روشمند بیان کند. شماری از مفسران به کار بست چنین شیوه‌ای گراییده‌اند.

این مفسران روش‌های مختلفی را برای کشف غرض سوره‌ها آزموده‌اند. مطمئن‌ترین روش ایشان برای کشف غرض یک سوره بررسی سیاق و دسته‌بندی روشمند آیات آن است. بدین منظور لازم است اول بر اساس ارتباط لفظی، معنایی و اسلوبی آیات آن‌ها را به دسته‌های مختلف تقسیم کرد؛ بعد با توجه به محتوای هر دسته و با تکیه بر مطلب کانونی آن عنوانی را برای هر دسته مشخص نمود؛ و در نهایت نیز با جمع‌بندی روشمند عناوین سیاق‌ها غرض سوره را بازساخت.

از این روش در تفاسیری مانند *فی ظلال القرآن* سید قطب، *الاساس فی التفسیر سعید حوی و المیزان* طباطبایی استفاده شده است (در این باره، به ترتیب بنگرید به: سیاوشی، *تحلیل انتقادی...*، ۱۳۴؛ حوی، *الاساس*، ۸ / ۴۳۸۳؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱۹ / ۳۹۲). کاربرد گسترده‌تر آن را نیز می‌توان در *تدبیر در قرآن* محمدحسین الهی‌زاده (چاپ مشهد، مؤسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره، ۱۳۹۳ش) مشاهده کرد.

شیوه دیگر کشف غرض از طریق تحلیل عناصر متنی سوره است. هر متنی سلسله‌ای از جملات و اجزاء متوالی است که خواننده با دنبال کردن آن‌ها معنا یا پیام خاصی را استنباط می‌کند. همین وجه معنایی متن است که آن را از مجموعه جملاتی که تصادفی کنار هم قرار گرفته‌اند متمایز می‌کند (اخلاقی، *تحلیل ساختاری منطق الطیر*، ۸۲). برخی مفسران معاصر از جمله حوی (درگذشته ۱۴۱۱ق)، بی‌آزار شیرازی و جوادی آملی از این قاعده برای کشف پیام اصلی سوره‌ها استفاده کرده‌اند (بنگرید به: حوی، *الاساس*، ۲۴۱۶، ۵۰۲۴-۵۰۲۵، ۶۲۶۳؛ بی‌آزار شیرازی، *تفسیر کاشف*، ۱/ ۲۹۸-۲۹۵؛ جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۲/ ۶۸۵).

برخی از عناصر سوره که به این منظور می‌توانند به مفسر یاری برسانند عبارت‌اند از: آیات آغازین و پایانی، داستان‌ها، اسماء الحسنی، و سوگندهای مذکور در سوره. برای کشف غرض سوره با توجه به این قبیل عناصر متنی، مفسران پس از شناسایی اجزاء و عناصر هر سوره جهت‌گیری مشترک و مضامین تکرارشونده در آن‌ها را بازمی‌یابند و با استفاده از اشتراکات آن‌ها

پیام اصلی سوره را بازمی‌شناسند.

شیوه دیگر آن است که غرض سوره را با بررسی تکرارهای لفظی و معنایی دریابند. تکرار یکی از ویژگی‌های بلاغی متون ادبی است که با هدف تأثیرگذاری هرچه‌بیش‌تر و تأکید بر مفاهیم موردنظر پدید آورنده متن همواره به کار گرفته شده است. از نگاه مفسران مسلمان، تکرارهای متن قرآن امری تصادفی نیست؛ بل که تکرار مفاهیم و الفاظ و اسلوب‌ها با تدبیر و عمد و برپایه حکمت‌هایی در جای‌جای قرآن به کار گرفته شده، و همواره هدفی بلاغی و معنایی در ورای تکرارها نهفته است. مثلاً یکی از کارکردهای تکرار در قرآن این است که با مطالعه روشمند آن‌ها می‌توان راهی به سوی کشف پیام اصلی سوره گشود.

در یک تقسیم کلی تکرارهای موجود در قرآن را می‌توان سه گونه دانست: تکرارهای معنایی، لفظی، و معنایی - لفظی (خرقانی، «جستاری در تکرار بندها...»، ۷۵). از جمله مفسرانی که اهمیت به تکرارها برای کشف غرض هر سوره توجه نشان داده طباطبایی است. وی مثلاً غرض سوره یونس را - با توجه به تکرار مفاهیم و الفاظ - مسئله وحی قرآن و تکذیب مردم بازشناخته است (طباطبایی، المیزان، ۱۰/۳). محمود بستانی (درگذشته ۱۴۲۳ق) هم به استفاده از این روش در کشف غرض سوره توجه ویژه‌ای دارد (بستانی، التفسیر البنائی، ۳/۳۱۱).

۲-۱) دیگر شیوه‌های استدلالی ممکن

یک شیوه دیگر برای کشف غرض سوره می‌تواند این باشد که روابط میان‌متنی سوره‌ها را مطالعه، و به شباهت‌های موجود میان سوره‌ها نظر کنیم. از منظر کاربران این روش، هرگونه شباهتی میان یک سوره با دیگر سوره‌ها قرینه‌ای است که مفسر را به اشتراک موضوع و اغراض سوره‌ها راهنمایی می‌کند. گرچه با کار بست این روش نمی‌توان به‌طور دقیق موضوع اصلی سوره را تعیین کرد، می‌توان به مختصات آن دست یافت و از دستاوردهای کاربرد این روش هم‌چون مؤیدی در ترجیح یک احتمال بر دیگر احتمالات بهره جست.

مفسرانی که به وحدت موضوعی سوره‌های قرآن باور داشته‌اند به تشابهات مختلفی میان دو سوره که می‌تواند برای کشف غرض سوره مفید باشد اشاره کرده‌اند. از آن میان برخی ارتباط‌ها که پذیرفتنی‌تر و راه‌گشا تر به نظر می‌رسند این‌ها هستند: ارتباط سوره‌های هم‌سیاق، سوره‌های هم‌سان‌آغاز یا سوره‌های هم‌سان‌پایان، ارتباط غرض هر سوره با مضمون آیه پایانی سوره پیشین،

ارتباط سوره‌های پیاپی نازل شده، و ارتباط و تناسب اغراض سوره‌های هم‌جوار در مصحف. افزون بر قرائن درون‌متنی یادشده می‌توان از شواهد و عناصری برون‌متنی هم برای کشف غرض هر سوره بهره جست. این عناصر گرچه خارج از متن سوره قرار دارند، بر جهت‌گیری محتوای سوره تأثیر می‌گذارند و با غرض و پیام اصلی آن مرتبط اند. از میان این عناصر برون‌متنی می‌توان اسم سوره، فضائل و خواص سوره، و فضای نزول آن سوره را برشمرد؛ یعنی وضعیت اجتماعی بخصوصی که در زمان نزول آیه‌ها در جامعه مخاطبان پیامبر (ص) حاکم بود (برای این اصطلاح و این تعریف، بنگرید به: سلمان‌زاده، «فضای نزول...»، ۱۲-۱۳). از مفسران کهن، بقاعی (درگذشته ۸۵۵ق) به این قرائن توجه ویژه‌ای نشان داده است (برای تصریح وی به این معنا، بنگرید به: بقاعی، *نظم الدرر*، ۱/ ۱۸). از مفسران معاصر عامه مسلمانان هم سید قطب (درگذشته ۱۳۸۶ق) چنین گرایشی دارد (قطب، *فی ظلال القرآن*، ۱۹). می‌توان در تفاسیر برخی معاصران شیعه نیز نشانی از توجه به این شواهد را بازدید. برای نمونه، طباطبایی و جوادی آملی از فضای نزول سوره آل‌عمران برای کشف هدف اصلی این سوره استفاده کرده‌اند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۳؛ جوادی آملی، *تسنیم*، ۲/ ۵۴).

۳-۱) پیش‌نهاد رویکردی جامع

بر پایهٔ مجموع دستاوردهای فوق می‌توان از یک رویکرد جامع نیز برای کشف غرض سوره‌ها سخن گفت. برای این که با استناد به دلایل قانع‌کننده به غرض سوره دست یابیم، باید از همهٔ ابزارها و قواعدی که کشف غرض را روشن‌تر می‌کند و اعتماد به نتایج این کشف را بالا می‌برد کمک بگیریم. به این منظور باید با نگاهی جامع از همهٔ روش‌های درون‌متنی و برون‌متنی مؤثر در کشف غرض سوره استفاده، و با روشی استدلالی، دیگر غرض‌های احتمالی سوره را نقد و ارزیابی کنیم.

یک پیش‌نهاد برای تحقق این هدف آن است که نخست میزان اعتبار عوامل مؤثر در کشف غرض و میزان تأثیرگذاری هریک از این عوامل در شناسایی غرض سوره‌ها را ارزیابی، و روش‌های استدلالی کشف غرض سوره را بر پایهٔ این دو معیار اولویت‌بندی کنیم؛ بعد، با در نظر گرفتن اولویت هریک از این روش‌ها از آن‌ها در فرآیند کشف غرض سوره بهره‌جوییم. هرگاه چنین شود راه‌یابی به غرض سوره با رعایت قواعد و ضوابطی صورت خواهد گرفت که بر

اصول عقلایی مُحاوَره و انتقال پیام بنا شده‌اند.

به این منظور لازم است:

- (۱) با توجه به اصول و قواعد شناسایی پیوستگی آیات، به سیاق‌بندی سوره و دسته‌بندی آیات آن پردازیم، به همه عوامل پیوستگی نحوی، اسلوبی، و معنایی توجه کنیم و آیات مرتبط را بر همین اساس دسته‌بندی، یا به اصطلاح رایج در روش تحلیل محتوا، «گفتاربندی» کنیم.
- (۲) با توجه به ارتباط آیات هر دسته به عنوان‌گذاری هر گفتار پردازیم. در این مرحله باید به این نکته توجه داشت که روش عنوان‌گذاری گفتارهایی که مشتمل بر آیات اصل و فرع است با گفتارهایی که مشتمل بر آیات هم‌طراز است تفاوت دارد.
- (۳) با کنار هم نهادن و مقایسه گفتارهای فرعی و کشف وجه جامع آن‌ها، گفتارهای اصلی را بازشناسیم و بعد به طریقی مشابه، با مقایسه گفتارهای اصلی، مفاهیم مشترک در عناوین گفتارهای اصلی را بیابیم. وجه جامع همه گفتارهای اصلی همان غرض سوره است.
- (۴) با توجه به مشترکات لفظی و محتوایی گفتارها مانند تکرار معنایی یک موضوع، تکرار معنایی یک مضمون، و تکرار لفظی یک عبارت یا آیه، غرض کشف‌شده را بازسنجیم و در صورت لزوم بینش خود را درباره آن اصلاح کنیم.
- (۵) با توجه به همه عوامل معتبر در کشف غرض سوره، غرضی را که از طریق جمع‌بندی عناوین گفتارهای اصلی و فرعی به دست آمده است ارزیابی کنیم. در این مرحله با توجه به عناصرِ درون‌متنی سوره مانند آیات آغازین و پایانی، سوگندها، اسماء‌الحسنی، و داستان‌های سوره، و نیز با توجه به عناصرِ برون‌متنی سوره مانند اسم، فضائل و خواص، و فضای نزول سوره، و بالاخره با توجه به آن دسته از روابط میان

سورها که اعتبار آنها در کشف غرض ثابت شده است (مانند تناسب غرضی سوره‌های هم سیاق، تناسب غرضی سوره‌های هم‌سان‌آغاز، و تناسب غرضی دو سوره هم‌سان‌پایان) به بررسی غرض کشف‌شده می‌پردازیم و فرآیند کشف آن را مستدل می‌سازیم.

۶) اغراض و اهداف دیگری را که توسط مفسران مطرح شده است مرور کنیم و با استفاده از قواعد و فرآیند کشف غرض به ارزیابی آنها بپردازیم.

این روش از دو جهت بر روش‌های دیگر ترجیح دارد: نخست آن‌که بر خلاف روش‌های دیگر به جای تکیه بر عناصر فرعی و جانبی سوره بر محتوای سوره و سیاق لفظی و معنایی آن تکیه دارد؛ دوم آن‌که در این روش برای کشف غرض به همه عناصر درون‌متنی و برون‌متنی سوره، و جهت‌گیری محتوایی آیه‌ها توجه می‌شود: نه از برخی عوامل مؤثر در کشف غرض سوره غفلت می‌شود، نه به برخی از روش‌ها ارزش و اعتبار بیش از اندازه‌ای داده می‌شود.

۲. بازشناسی سیاق‌های سوره تحریم

اکنون می‌خواهیم با کاربری همین روش سوره تحریم را بررسی کنیم. گام نخست آن است که سیاق‌های سوره را بازشناسیم و سوره را گفتاربندی کنیم. به نظر می‌رسد سوره تحریم از سه سیاق تشکیل شده است. آیات ۱-۵ سیاق نخست، آیات ۶-۹ سیاق دوم، و آیات ۱۰-۱۲ هم سیاق سوم سوره را شکل می‌دهند.

۲-۱) سیاق اول، آیات ۱-۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ * عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ

أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ
ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا (تحریم/ ۱-۵).

در سخن از ارتباط آیه دوم با آیه اول باید گفت از نگاه نحوی آیه دوم استینافی است و ارتباطی با آیه اول ندارد (بنگرید به: صافی، *الجدول فی اعراب القرآن*، ۲۸ / ۲۹۴).
با این حال، از نظر معنایی بین این دو آیه رابطه عام و خاص وجود دارد. آیه اول خطاب به پیامبر (ص) است؛ خطابی که در کاربرد تعبیری هم‌چون «یا ایها النبی»، «لِمَ تُحَرِّمُ»، «لَک»، «أَزْوَاجِکَ» آشکار است. آیه دوم خطاب به مومنان است. این را می‌توان از کاربرد تعبیری مثل «لَکُم»، «ایمانیکم» و «مولاکم» دریافت. بنابراین، خطاب آیه اول در خطاب عام آیه دوم داخل است (بنگرید به: الهی‌زاده، *درسنامه تدبیر ترتیبی*، ۲۸۲).

در سخن از ارتباط آیه ۳ با آیات قبل باید توجه داشت که حرف واو در آغاز این آیه استینافیه است؛ نه عاطفه (درویش، *اعراب القرآن*، ۳ / ۳۵۷). پس این احتمال وجود دارد که این آیه شروع سیاق جدیدی باشد. وانگهی، با توجه به این‌که دو واژه النبی و أزواج در این آیه مانند آیه اول تکرار شده‌اند، میان این آیه و آیات قبل ارتباط برقرار است. افزون‌براین، حرف «اذ» هم ظرف زمان، و متعلق به فعل محذوف «اذکر» است (همان، ۱۰ / ۱۳۲) که ضمیر فاعلی آن به «النبی» در آیه نخست بازمی‌گردد. در نتیجه، این آیه شروع سیاقی نو نیست.

آیه ۴ نیز با آیات قبل مرتبط است. این آیه «بَعْضِ أَزْوَاجِهِ» در آیه سوم را مخاطب قرار می‌دهد. مرجع ضمیر در فعل «تتوبا» و کلمات «قُلُوبُکُمْ» و «تَطَاهَرًا» به دو همسر پیامبر (ص) بازمی‌گردد که در آیه ۳ به آن‌ها اشاره شده بود. یکی از آن‌ها زنی است که پیامبر سر خود را به او گفته بود: «وَإِذْ أَسَرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا». دومی همان کسی است سر مذکور نزد او فاش شده است: «فَلَمَّا بَيَّنَّتْ بِهِ...». ضمائر مفرد مذکر غائب در کلمات «عَلَيْهِ» و «مَوْلَاهُ» نیز به کلمه «النَّبِيُّ» در آیه سوم برمی‌گردند. به همین ترتیب، آیه ۵ نیز با آیات قبلی ارتباطی آشکار دارد: این آیه خطاب به «بَعْضِ أَزْوَاجِهِ» در آیه سوم است و از همین رو ضمائر جمع در کلمات «طَلَّقَنَّ» و «مِنْكَنَّ» به «بَعْضِ أَزْوَاجِهِ» بازمی‌گردد. ضمائر مفرد مذکر غائب در کلمات «رَبُّهُ» و «أَنْ يُبَدِّلَهُ» نیز به کلمه «النَّبِيُّ» در آیه سوم برمی‌گردند.

آن‌چه آیات مختلف این سیاق را به هم پیوند می‌زند و از آن‌ها یک سیاق می‌سازد این است

که همه آیه‌ها دارند اجزائی از یک داستان را بازمی‌گویند. در این آیات مطالبی هشدارگونه درباره خیانت همسران پیامبر (ص) به ایشان بیان می‌شود. آیه اول با طرح پرسشی به رفتار پیامبر (ص) اشاره دارد که امری حلال و مباح را با سوگند خوردن و به منظور کسب رضایت همسرانش بر خود حرام کرده است. آیه دوم در ادامه همین داستان جواز شکستن سوگند را مطرح می‌کند. آیه ۳ از افشاء راز پیامبر توسط برخی از همسران ایشان خبر می‌دهد. آیه ۴ همان زن را همراه همسر دیگر پیامبر (ص) معرفی می‌کند، بازمی‌گوید که این دو قصد تبنای برضد ایشان داشته‌اند، و آن‌ها را مخاطب قرار می‌دهد، به توبه فرامی‌خواند، و تهدید می‌کند. آیه ۵ نیز همه همسران پیامبر (ص) را مخاطب قرار می‌دهد و اعلام می‌دارد اگر کار به جایی برسد که پیامبر (ص) ایشان را طلاق بدهد، خدا همسران بهتری نصیب پیامبر (ص) خواهد کرد.

۲-۲) سیاق دوم، آیات ۶-۹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ
 غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا
 تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً
 نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَكْفُرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
 الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ
 يَقُولُونَ رَبَّنَا آتِنَا لَنَا نُورًا وَاعْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ
 الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (تحریم/ ۶-۹).

به نظر می‌رسد آیه ششم هیچ‌گونه ارتباط لفظی با آیات قبل ندارد. از نظر محتوایی نیز برخلاف آیات سیاق قبل که خطاب به پیامبر (ص) و همسران ایشان بود، این آیه مؤمنان را خطاب می‌کند. در نتیجه، نمی‌تواند بخشی از داستان خیانت همسران پیامبر باشد و باید آن را آغاز یک سیاق جدید در نظر گرفت. البته این سیاق با سیاق پیشین از نظر اسلوبی ارتباط دارد؛ زیرا هم اسلوب خطاب با تکرار حرف خطاب «يَا أَيُّهَا» تکرار شده است، هم عبارت «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» در هر دو سیاق دیده می‌شود. با این حال، به دلیل آن‌که ارتباط محتوایی بین دو سیاق برقرار نیست نمی‌توان آن دو را یک سیاق به شمار آورد. شباهت اسلوب بیان دو آیه در صورتی می‌تواند بیانگر ارتباط هردو به یک سیاق دانسته شود که همراه با ارتباط لفظی باشد.

به هر روی، سه آیه بعد نیز همگی با آیه ۶ ارتباطی آشکار دارند. درباره ارتباط آیه ۷ با ۶ می‌توان گفت که از نظر لفظی هردو با اسلوب مشترک «یا أَيُّهَا الَّذِينَ» آغاز شده‌اند. از نظر معنایی نیز میان خطاب مؤمنان و کافران ارتباط تقابل وجود دارد. افزون‌براین، در هر دو آیه به مؤمنان و کافران نسبت به عذاب جهنم هشدار داده شده است. آیه ۸ نیز با دو آیه قبلی مرتبط است: این آیه با آیه ۶ ارتباط لفظی و معنایی دارد؛ زیرا از جهت اسلوبی هر دو آیه در خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و فعل امری که بعد از هر خطاب بیان شده است — یعنی «فُوا أَنْفُسَكُمْ» و «تُوبُوا» — مشترک‌اند. از جهت معنا هم در هر کدام از این آیات به یکی از وظایف مؤمنان اشاره شده است.

ممکن است که تصور شود خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا» در آیه ۷ خطاب جدیدی است و وظیفه‌ای را برای کافران برمی‌شمارد. باید توجه داشت که منظور از کفر در این آیه کفر عملی است؛ نه کفر اعتقادی. مراد از «الَّذِينَ كَفَرُوا» نیز همان مؤمنانی است که اکنون با پیامبر (ص) مخالفت می‌کنند. پس این آیه ادامه خطاب آیه ششم است و نباید بحث جداگانه‌ای انگاشته شود.

در سخن از ارتباط آیه ۹ با آیات قبل هم باید گفت ارتباط لفظی این آیه با آیات قبل به خاطر این است که این آیه با اسلوبی مشابه اسلوب آیات قبل — یعنی اسلوب ندا — آغاز شده است. افزون‌براین، آیه ۹ ارتباط معنایی نیز با آیات قبل دارد؛ زیرا همانند آیه ۶ و ۸ که به وظائف مؤمنان اشاره دارند در این آیه هم به وظائف پیامبر (ص) در برابر کافران و منافقان اشاره می‌شود. تشابه محتوایی دیگر این آیه با آیات قبل هم در این است که در آن همانند آیات ۶ و ۷ نسبت به عذاب دوزخ هشدار داده می‌شود. وجه اشتراک مهم آیات این سیاق همین است که همه درباره وظایفی است که مؤمنان یا پیامبر (ص) بر عهده دارند.

۳-۲) سیاق سوم، آیات ۱۰-۱۲

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِمْرًا نُوحٍ وَإِمْرًا لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ *
وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا إِمْرًا فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ
وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي

أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَوَاتِينِ.

آیه دهم نه ارتباط ادبی با آیات سیاق قبل دارد؛ نه ارتباط معنایی. از این رو آغاز سیاقی جدید است. انفصال ادبی به خاطر آن است که هیچ کدام از عوامل پیوستگی لفظی – مانند حروف ربط، ساختار نحوی و ارتباط اسلوبی – بین این آیه و آیات قبل دیده نمی‌شود. از جهت معنایی هم این آیه از آیات پیشین گسسته است: آیات قبل درباره وظائف مؤمنان و پیامبر (ص) بود؛ اما این آیه بیانگر مثالی برای زنانی است که با دستورات پیامبران خدا مخالفت کرده‌اند.

از آن سو، آیات بعد همگی ارتباطی با آیه دهم دارند. آیه ۱۱ با آیه ۱۰ از جهت لفظی و معنایی مرتبط است: از نظر لفظی آیه یازدهم به ابتدای آیه دهم عطف شده است و با آن اشتراک اسلوبی دارد؛ زیرا عبارت «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ» در هر دو تکرار شده است. از نظر معنایی نیز میان آیات دهم و یازدهم قرینه تقابل وجود دارد؛ زیرا «امْرَأَةٌ نُوحٍ وَامْرَأَةٌ لُوطٍ» (تحریم/ ۱۰) بیان‌گویی برای کافران، و «امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ» (تحریم/ ۱۱) بیانگر الگویی برای مؤمنان است. به همین ترتیب، آیه ۱۲ نیز با آیه ۱۱ از جهت لفظی و معنایی مرتبط است. از جهت لفظی عبارت «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ» در ابتدای آیه دوازدهم به عبارت «امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ» در آیه یازدهم عطف شده است. از نظر معنایی هم آیه ۱۲ ادامه مثلی است برای امری که در آیه ۱۱ ذکر شده بود.

ساختار معنایی حاکم بر آیات این سیاق هم از نوع مصادیق یک امر کلی است. همه آیات این سیاق درباره رابطه ایمانی زنان با پیامبران زمان خویش است؛ با این تفاوت که در آیه ۱۰ سخن از زنانی است که به پیامبران زمان خود خیانت کردند و در آیه ۱۱-۱۲ سخن از زنان مؤمن به پیامبران الهی به میان می‌آید. این دو دسته آیه با یکدیگر ارتباط تضاد نیز دارند.

۳. تحلیل سیاق‌ها

اکنون دو مرحله آغازین از روش جامع پیش‌نهادی برای شناخت غرض سوره را پشت‌سر نهاده‌ایم؛ سیاق‌ها را بازشناخته‌ایم و سوره را گفتاربندی کرده‌ایم. در سومین مرحله لازم است با کوشش برای کشف وجه جامع آیات هر سیاق، برای هر سیاق عنوانی بیابیم. در مراحل بعد خواهیم توانست به کشف غرض سوره و آزمون این غرض نائل شویم.

۱-۳) عنوان‌گذاری سیاق‌های سوره تحریم

برای انتخاب عنوان هر مقوله سوره باید مطلبی کانونی را که بیانگر محور اصلی و جهت‌گیری محتوایی آن گفتار است شناسایی، و آن را در یک عبارت کوتاه بیان کنیم. مطلب کانونی هر گفتار به دو شیوه شناسایی می‌شود. شیوه اول این است که یکی از آیات سوره اصل، و آیات دیگر فرع بر آن باشد. هرگاه چنین باشد مطلب کانونی را می‌توان با توجه به محتوای آیه اصلی به دست آورد. فرض دوم این است که هیچ‌یک از آیات فرع بر دیگری نباشد. در این صورت مطلب کانونی گفتار با توجه به جمع‌بندی محتوای آیات به دست می‌آید.

اکنون با توجه به تفکیک یادشده می‌توان فرضیه‌ای درباره جهت‌گیری محتوایی و غرض گفتارهای سوره تحریم باز نمود. بدین منظور، نخست می‌گوییم رابطه آیات گفتار اول با یکدیگر — از نظر ساختار معنایی — رابطه اصل و فرع نیست؛ بل که همه آیات در یک طراز هستند و هر کدام از آن‌ها قسمتی از حوادث مربوط به رفتار نادرست دو تن از همسران پیامبر (ص) را بیان می‌کنند. در این آیات به دو مطلب مهم اشاره شده است که هر کدام از آن‌ها بخشی از جهت‌گیری این سیاق را نشان می‌دهند و در کشف غرض و عنوان‌گذاری آن تأثیرگذار اند. مطلب نخست که در آیات این سیاق با عبارات مختلف بر آن تأکید شده، بیان دو مورد از رفتارهای نادرست زنان پیامبر (ص) و هشدار به آنان است؛ یکی افشاء اسرار پیامبر (ص) که با «أَسْرَ النَّبِيِّ إِلَيَّ بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَدِيثًا...» به آن اشاره می‌شود؛ و دیگر، تلاش آنان برای تباہی برضد پیامبر (ص) که با تعبیر «تَطَاهَرًا عَلَيْهِ» از آن سخن رفته است.

مطلب دومی که در این آیات بر آن تأکید رفته، حمایت خدا از پیامبر (ص) در برابر همسران توطئه‌گر ایشان است. در این آیات حمایت خدا از پیامبر (ص) با تکرار افعال و صفاتی ابراز می‌شود که بیانگر نوعی تدبیر خدا، و حمایت او از رسول خود است. این نکته در آیه دوم با عبارات «فَدَفَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ» و «اللَّهُ مَوْلَاكُمْ»، در آیه سوم با عبارت «بَنَّا نِيَّ الْعَلِيمِ الْخَبِيرِ»، در آیه چهارم با عبارت «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاةُ»، و در آیه پنجم نیز با عبارت «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ» بیان می‌شود.

به این ترتیب، در آیه اول توصیه صمیمانه خدا به پیامبر (ص) مطرح می‌شود که چرا — برای جلب رضایت برخی از همسران توطئه‌گر — امور حلالی را بر خود حرام کرده است. می‌توان

گفت این آیه بازگوکننده نوعی حمایت عاطفی و معنوی خدا از پیامبر (ص) است. آیه دوم راه‌حلی شرعی — برای بازکردن سوگند و پایان دادن به رنج و زحمت پیامبر (ص) — فراروی او می‌نهد و این‌گونه باز حمایت دینی خدا را نسبت به پیامبر (ص) باز می‌نماید. آیه سوم هم درباره افشاء خیانت یکی از همسران پیامبر (ص) در امانتش — راز پیامبر (ص) — به وسیله خداست که حمایت اطلاعاتی و خبررسانی خدا به پیامبر خویش را می‌رساند: «نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ». همین حمایت خدا از پیامبر (ص) در آیات بعدی سیاق استمرار یافته است: آیه چهارم بیان یاری‌رسانی و حمایت اجتماعی خدا از پیامبرش در برابر تبانی همسران او، و هشدار شدید به آن همسران است. آیه پنجم نوعی حمایت خانوادگی از پیامبر (ص) محسوب می‌شود؛ حمایتی با تهدید همسران خطاکار به امکان جای‌گزینی همسران بهتر. برپایه مجموع آنچه گفته شد، سیاق نخست را می‌توان گفتاری برای «حمایت خدا از پیامبرش در برابر توطئه‌چینی همسران او» دانست.

در سخن از دومین سیاق نیز باید بگوییم آیات این گفتار در طراز هم اند و هیچ‌یک از آن‌ها فرع بر دیگری نیست. از این‌رو برای کشف غرض این سیاق باید — با توجه به محتوای آیات — محور مشترک میان آن‌ها را شناسایی کنیم و با توجه به آن محور مشترک عنوانی برای این گفتار بیابیم. آیات ۶ و ۸ با خطاب «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» دو وظیفه مؤمنان را در برخورد با توطئه‌گران و خیانت‌کاران بیان می‌کند. وظیفه نخست آن است که از هرگونه مخالفت خود یا خانواده‌های‌شان با پیامبر (ص) و پیروی از رهبران توطئه اجتناب کنند؛ زیرا این کار موجب جهنمی شدن آن‌ها می‌شود (آیه ۶-۷). وظیفه دوم هم این است که اگر پیش از این به دام توطئه‌گران افتاده، و با آن‌ها هم‌کاری کرده‌اند، از این گناه بزرگ توبه نصح نمایند تا خدا گناهان‌شان را بپامزد و ایشان را به بهشت ببرد (آیه ۸).

پایان‌بخش آیات این سیاق — یعنی آیه نهم — نیز دو وظیفه را برای پیامبر (ص) باز می‌گوید: یکی مبارزه شدید و قاطع با مخالفان و توطئه‌گران: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ»، و دیگر، سخت‌گیری بر ایشان: «وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ». به این ترتیب مشخص می‌شود محور مشترک این چهار آیه بیان (وظیفه پیامبر (ص) و مؤمنان در برابر توطئه‌گران و خیانت‌کاران) است. سیاق سوم یعنی آیات پایان‌بخش سوره آشکارا درباره «سرانجام زنان خیانت‌کار به پیامبران»

است. آیه دهم فرجام شوم دو زن خائن - زن نوح و لوط (ع) - را بیان می‌کند تا عبرتی باشد برای کسانی که به پیامبر (ص) خیانت می‌ورزند. آیه ۱۱-۱۲ نیز فرجام دو زن مؤمن یعنی آسیه (همسر فرعون) و مریم (س) را بیان می‌کند تا مایه دلگرمی کسانی باشد که از پیامبر (ص) پیروی می‌کنند. با آن‌که در این آیات از زنان مؤمن نیز سخن گفته شده است باید به این توجه داشت که محور بحث‌ها در این سیاق زنان خائن است و بحث زنان نمونه‌مطلبی فرعی برای تکمیل بحث به‌شمار می‌آید. شاهد این مدعا همین است که فضای کلی سوره و محور گفتار اول و دوم بحث خیانت دو تن از همسران پیامبر (ص) و مقابله با توطئه‌گران و خیانت‌کاران است. تقدم یادکرد نمونه‌های زن خیانت‌کار بر نمونه‌های زن مؤمن نیز می‌تواند مؤید همین فرضیه باشد.

۲-۳) کشف غرض سوره بر پایه سیاق‌ها

برای کشف غرض سوره از طریق جمع‌بندی عناوین گفتارها نخست باید مشخص شود که آیا گفتارهای سوره در یک ردیف اند یا یکی از آن‌ها اصل است و بقیه فرع بر آن هستند. برای مشخص شدن این امر نگاهی به دیگر عناوین گفتارهای سوره می‌اندازیم:

گفتار اول: حمایت خدا از پیامبر (ص) در برابر رفتارهای نادرست همسرانش

گفتار دوم: وظیفه پیامبر (ص) و مؤمنان در برابر توطئه‌گران و خیانت‌کاران

گفتار سوم: سرانجام زنان خیانت‌کار به پیامبران (ع).

از سه گفتار سوره تحریم، گفتار نخست اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در شکل‌گیری جهت هدایتی و محتوایی سوره دارد. دو گفتار دیگر از جهت محتوایی فرع بر آن هستند. گفتار نخست این سوره درباره حمایت خدا از پیامبر (ص) در مقابل رفتار دو نفر از همسران پیامبر (ص) و تبانی و توطئه آن همسران برضد پیامبر (ص) است؛ گفتار دوم هم وظیفه مؤمنان و پیامبر اکرم (ص) را در برابر این توطئه‌گران که به خانه پیامبر (ص) هم نفوذ کرده‌اند بیان می‌کند.

در گفتار سوم بار دیگر بحث به سرمنشأ توطئه یعنی همسران پیامبر (ص) بازمی‌گردد و تمثیلی از خیانت همسران انبیاء (ع) را هم‌چون هشدار برای همسران پیامبر (ص)، و تمثیلی از زنان پارسا را به منظور الگودهی به ایشان مطرح می‌کند. در این سه گفتار بحث از وقوع توطئه و خیانت برضد پیامبر (ص) و با محوریت زنان پیامبر (ص) مشترک است و در گفتار

اول و سوم برجسته شده است. بنابراین، با محوریت عنوان گفتار اول و جمع بندی عناوین دیگر گفتارها باید عنوان بحث اصلی سوره را چنین بیان کرد: «هشدار به همسران پیامبر (ص) و دیگر توطئه‌گران درباره عواقب خیانت به پیامبر (ص)».

۳-۳) مقایسه غرض کشف شده با مشترکات گفتارهای سوره تحریم

اکنون برای کسب اطمینان از کشف صحیح غرضی که با توجه به عناوین گفتارها به دست آمده است باید مشترکات لفظی و محتوایی عبارات و مطالب موجود در گفتارها را نیز بررسی کنیم. از این رو در این مرحله به بررسی مشترکات لفظی و معنایی گفتارهای سوره تحریم می‌پردازیم.

نخستین امر مشترک در همه گفتارهای سوره تحریم همین است که هریک به نحوی به توطئه و تبانی برضد پیامبر (ص) ارتباط یافته‌اند. گفتار نخست از اصل شکل‌گیری توطئه و تبانی درون خانه پیامبر (ص) و توسط برخی از همسران ایشان خبر می‌دهد. گفتار بعد مؤمنان را از فرو افتادن در دام این توطئه برحذر می‌دارد، ایشان را به توبه از غفلت نسبت به آن فرا می‌خواند، و پیامبر اکرم (ص) را نیز به رویارویی با عوامل توسعه و تثبیت این توطئه - یعنی کافران و منافقان - فرمان می‌دهد. در گفتار سوم نیز، با ذکر مثالی از دو زن خائن به پیامبران پیشین (ع)، هشدار به دو همسر پیامبر (ص) برای عواقب خیانت را تشدید می‌کند.

در هریک از سه گفتار سوره تحریم به گونه‌ای مفهوم مخالفت کردن با پیامبر (ص) و دیگر پیامبران با عبارات متفاوتی بیان شده است. در گفتار اول از عبارت «وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ» استفاده شده که درباره تبانی و توطئه‌چینی همسران پیامبر (ص) ضد ایشان است. در گفتار دوم عبارت «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ» به خوار نشدن پیامبر (ص) و طرفداران ایشان در قیامت اشاره دارد. در گفتار سوم نیز عبارت «فَخَاتَتَاهُمَا» به صراحت از خیانت دو تن از همسران پیامبران پیشین (ع) می‌گوید.

یکی از مشترکات گفتار اول و دوم سوره تحریم کاربرد واژه «النَّبِيِّ» است. این ماده در اصل به معنای رفعت و بلندی در جایی است که توقع این رفعت نیست (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۱۶/۱۲). واژه نَبِيِّ صِفَتِ مُشَبَّهه است و به بزرگواری و کمالات معنوی پیامبر (ص) اشاره دارد. این واژه در آیه ۱ و ۳ از گفتار اول، و آیه ۸ و ۹ از گفتار دوم برای توصیف

شخصیت پیامبر (ص) به کارگرفته شده است. در آیه ۱۰ گفتار سوم سوره نیز به همین معنا درباره نوح و لوط (ع) با عبارت «عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ» اشاره شده است. تأکید بر مقام معنوی و بزرگواری پیامبر (ص) در دو گفتار نخست سوره بیانگر این حقیقت است که هیچ وضعفی در رفتار و خصلت‌های پیامبر (ص) وجود ندارد که مخالفان ایشان به بهانهٔ مقابله با آن به مخالفت با پیامبر (ص) پردازند. پس این تعبیر بازنمایندهٔ حقانیت پیامبر (ص) و مستحق کیفر و عذاب الهی بودن مخالفان ایشان است و هشدار بازتابیده در غرض سوره را تشدید می‌کند.

نکتهٔ دیگری نیز که باید به آن توجه کرد ارتباط کاربرد پرشمار «نبی» با «نبنی العلیم الخبیر» (تحریم/ ۳) است. نبی کسی است که از جانب خداوند اخباری دریافت می‌کند. القاب و اوصاف مختلفی برای پیامبر اکرم (ص) در قرآن یاد شده است. این تأکید بر نبی بودن پیامبر (ص) در آیات مختلف سورهٔ تحریم نشانهٔ همین است که بناست به توطئه‌گران هشدار داده شود خدا رفتار ایشان را به اطلاع پیامبرش خواهد رساند.

۴-۳) دیگر مؤیدات این تحلیل

اگر در کشف غرض سوره درست عمل کرده باشیم باید احتمالاً بتوانیم شواهد درون‌متنی و برون‌متنی مختلفی بیابیم که مؤید فرضیهٔ ما باشند. از جمله شواهد درون‌متنی که درستی کشف غرض فوق را برای سورهٔ تحریم تأیید می‌کند نحوهٔ ورود به بحث در آیات آغازین، و خروج از آن در آیات پایانی سوره است. آیات آغازین سوره متضمن هشدار به گروهی از همسران پیامبر (ص) است که با افشای اسرار پیامبر (ص) خیانت در امانت ایشان کرده‌اند. آیات پایانی سوره نیز دربارهٔ پندگرفتن از فرجام شوم و عذاب اخروی زنان لوط و نوح (ع) است که به همسرشان که از پیامبران خدا بودند خیانت نمودند. بنابراین آیات آغازین و پایانی سوره با غرض یادشده یعنی «هشدار شدید به توطئه‌گران و زنان خیانت‌کار پیامبر (ص)» هم‌آهنگ است. شاهد درون‌متنی دیگر پیوند اکثر آیات سوره با غرض یادشده است. سورهٔ تحریم ۱۲ آیه دارد. از این شمار، ۵ آیه نخست دربارهٔ زنان پیامبر (ص) است. آیه ۱۰ نیز به صراحت و مستقیم از خیانت همسران پیامبران (ع) می‌گوید. به این ترتیب، دست‌کم نیمی از محتوای سوره با غرض آن ارتباط آشکار دارد.

خارج از متن سوره و در دیگر آیات قرآن هم شاید بتوان شواهدی مؤید صحت فرضیه یادشده درباره غرض سوره جست. از جمله این شواهد می‌تواند ترتیب نزول آیات باشد. می‌دانیم سوره تحریم ۱۰۸مین سوره نازل شده بر پیامبر (ص) است و قبل آن سوره منافقون، مجادله و حجرات، و بعد آن هم سوره جمعه نازل شده است (بنگرید به: معرفت، علوم قرآنی، ۷۴). بررسی سوره‌هایی که قبل از سوره تحریم یا پس از آن — و همگی در سال ۸ق — نازل شده‌اند (بنگرید به: همان‌جا)، نشان می‌دهد دو جریان اجتماعی سازمان‌یافته برای مخالفت با پیامبر (ص) در مدینه در حال شکل‌گیری بوده است. سوره منافقون سخنی از قول یک دسته توطئه‌گران به‌ظاهر مسلمان نقل می‌کند که:

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ (منافقون/ ۸).

ترجمه: می‌گویند اگر به مدینه بازگردیم، ما مردم مدینه که دارای عزت و قدرت هستیم، مهاجرانی را که از مکه آمده‌اند، از شهر بیرون می‌کنیم.

سوره مجادله هم از گروهی سخن می‌گوید که به دشمنی با خدا و رسولش برخاسته‌اند و خدا نیز آن‌ها را به ذلت و عذابی ابدی تهدید می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (مجادله/ ۵). در آیه هشتم همین سوره از مسلمانانی سخن می‌رود که برخلاف فرمان خدا و برای سرپیچی از دستورات پیامبر (ص) جلساتی سرّی تشکیل می‌دهند و با یکدیگر نجوا (مذاکره مخفیانه) می‌کنند:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ.

ترجمه: آیا آن‌ها را که از نجوا منع شده بودند ندیدی که کاری را که از آن منع شده بودند از سر گرفتند و باز هم برای گناه و دشمنی و نافرمانی از پیامبر با هم نجوا می‌کنند؟

افزون بر تلاش‌های سازمان‌یافته این منافقان، جریان اجتماعی خزنده دیگری نیز برای تضعیف جایگاه اجتماعی پیامبر در میان مسلمانان شکل می‌گیرد. پیش‌برندگان این جنبش پنهان هم از مسلمانان به‌شمار می‌روند؛ اما آن‌گونه که باید و شاید احترام و شأن پیامبر (ص) را رعایت نمی‌کنند. این حرکت آن‌چنان از منظر الهی قبیح تلقی می‌شود که در سوره حجرات،

مسلمانان را از این‌گونه بی‌احترامی به مقام پیامبر (ص) نهی می‌شوند (حجرات/ ۱-۵). سوره تحریم در همین فضای اجتماعی نازل می‌شود. در سوره جمعه نیز که بعد از سوره تحریم نازل می‌شود باز به مسلمانانی اشاره می‌رود که پیامبر (ص) را در حال خواندن خطبه نماز جمعه رها کرده، به دنبال تجارت رفته‌اند (جمعه/ ۱۱).

تقارن زمانی نزول این سوره‌ها این احتمال را تقویت می‌کند که ارتباط معناداری میان تلاش‌های منافقان و بی‌توجهی گروهی از مسلمانان به شأن و مقام پیامبر (ص) وجود دارد. گویی گروهی از مسلمانان سست‌ایمان - به پیروی منافقان - از دستورات پیامبر (ص) سرپیچی، و برای تضعیف جایگاه اجتماعی ایشان توطئه‌های متعددی طراحی کرده بودند. این توطئه‌گران گویی موفق شده بودند به خانه پیامبر (ص) هم نفوذ، و دو تن از همسران ایشان را با خود همراه کنند و این‌گونه از برخی اسرار خانه پیامبر (ص) نیز آگاه شوند. در این شرایط سوره تحریم نازل می‌شود و به زنان پیامبر (ص) اخطار می‌دهد که از کار خویش توبه کنند و به عواقبش توجه داشته باشند.

نتیجه

در این مطالعه کوشیدیم روشی جامع همه روش‌های رایج برای کشف غرض سوره‌ها بازنماییم و کارایی آن را در مطالعه موردی کشف ساختار و غرض سوره تحریم بازنماییم. به نظر می‌رسد کاربرد این روش جامع ما را به فهم بهتر نکاتی درباره این سوره رهنمون شد. دیدیم سوره تحریم دربردارنده سه گفتار اصلی است، از این سه گفتار نخست اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در شکل‌دهی محتوای سوره دارد، و دو گفتار دیگر فرع بر آن اند. آنچه در این سه گفتار اشتراک دارد بحث از جریان اجتماعی توطئه برضد پیامبر (ص) با محوریت خیانت و افشاء راز برخی همسران ایشان، و سوءاستفاده‌های احتمالی برخی منافقان از این وضعیت است.

برپایه شواهدی که به تفصیل از آن‌ها بحث شد، به این فرضیه رسیدیم که غرض سوره هشدار به همسران پیامبر (ص) و دیگر توطئه‌گران درباره عواقب خیانت به پیامبر (ص) است. در مرحله بعد، برای ارزیابی این فرضیه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی مختلف را مرور کردیم. مجموع شواهد این فرضیه را تأیید کردند که سوره در فضایی آشفته از فعالیت‌های پنهان منافقان در مدینه در اواخر عمر پیامبر اکرم (ص) و سال ۸ ق نازل شده است؛ فعالیت‌هایی که به تدریج

راهی به نفوذ در خانه پیامبر (ص) از طریق همسران ایشان هم یافته‌اند. مطالعه ما نشان داد چالش اصلی سوره، برخلاف آنچه اغلب مفسران پنداشته‌اند، مسئله‌ای فراتر از تنظیم روابط زن و شوهر یا تبیین روش تعامل پیامبر اکرم (ص) با همسرانی است که حقوق همسری را مراعات نمی‌کنند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اخلاقی، اکبر، تحلیل ساختاری منطق الطیر، اصفهان، انتشارات فردا، ۱۳۷۷ ش.
- ۳- الهی‌زاده، محمدحسین، درسنامه تدبیر ترتیبی در سوره‌های قرآن کریم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۴ ش.
- ۴- امین، نصرت‌بیگم، مخزن العرفان، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
- ۵- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بولاق، المطبعة السلطانیة، ۱۳۱۱ ق.
- ۶- برزگر، محمد و فقهی‌زاده، عبدالهادی، «جعل و تحریف در اخبار سبب نزول سوره تحریم»، حدیث پژوهی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
- ۷- بستانی، محمود، التفسیر البنائی للقرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۴ ق.
- ۸- بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۹- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم و حاجتی، محمد باقر، تفسیر کاشف، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۱- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره، دار السلام، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۲- خرقانی، حسن، «جستاری در تکراربندهای قرآنی»، قرآن‌شناخت، سال نهم، شماره ۱، ۱۳۹۱ ش.
- ۱۳- درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیانہ، دمشق، دارالارشاد، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۴- زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۰ م.
- ۱۵- سلمان‌زاده، جوادی، «فضای نزول: مبانی و پیش‌فرض‌ها»، حسنا، شماره پیاپی ۱۹، سال پنجم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۲ ش.
- ۱۶- سلیمانی دودجی، عاطفه و احمدی، مهدی، «بازخوانی سبب نزول آیات اول سوره تحریم با تکیه بر بافت و قرائن تاریخی»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ ش.

- ۱۷- سیاوشی، کرم، *تحلیل انتقادی مبانی و رهیافت تفسیری سید قطب در فی ظلال القرآن*، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۹ ش.
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۹- شاه سنایی، محمدرضا و اسماعیلی زاده، عباس، «بازخوانی تفسیر راز افشاء شده در آیه سوم سوره تحریم با تأکید بر سیاق و روایات تفسیری»، *سقیفه*، شماره ۷۳، زمستان ۱۴۰۰ ش.
- ۲۰- صابونی، محمد علی، *صفوة التفاسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ ق.
- ۲۱- صابونی، محمد علی، *قبس من نور القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم، ۱۴۰۹ ق.
- ۲۲- صافی محمود بن عبدالرحیم، *الجدول فی اعراب القرآن*، دمشق، دارالرشید، ۱۴۱۸ ق.
- ۲۳- طالب زاده دزفولی، مریم و دیگران، «ویژگی زنان برتر از دیدگاه اسلام با تأکید بر آیه ۵ سوره تحریم»، *پژوهش و مطالعات اسلامی*، شماره ۲۵، سال سوم، مرداد ۱۴۰۰ ش.
- ۲۴- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی و دیگران، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۶- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.
- ۲۷- عسکری، مرتضی، *نقش عائشه در احادیث اسلام*، قم، دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۸- لسانی فشارکی، محمدعلی، «بقره، سوره»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد دوازدهم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- ۲۹- مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- ۳۰- مراغی، احمد بن مصطفی، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۱- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
- ۳۲- معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸ ش.
- ۳۳- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- ۳۴- میرباقری، محسن، «ارتباط آیات در سور قرآن کریم با نگاه به سوره تحریم»، *پژوهش دینی*، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۳ ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Akhlāqī, Akbar, *Structural Analysis of Mantiq al-Ṭayr*, Isfahan, Fardā Publication, 1377 SAH.
3. Amīn, Noṣrat Bīgom, *Makbzan al-Irfān*, Tehrān, Nehḍat Zanān Mosalmān, 1361 SAH.
4. 'Askarī, Murtaḍā, *The Role of 'Ā'ishā in Traditions of Islam*, Qom, Usūl al-Dīn College, 1390 SAH.
5. Barzgar, Moḥammad and Feqhīzade, 'Abdul-Hādī, "Forgery and Distortion in the Narrations about the Revelation of Sūra al-Taḥrīm", *Hadith Research*, No. 17, Spring and Summer 2016.
6. Bī-Āzār Shīrāzī, 'Abdol-Karīm and Ḥujjatī, Moḥammad Bāqer, *Tafsīr-e Kāshaf*, Tehrān, Office of Islamic Culture Publication, 1363 SAH.
7. Biqā'ī, Ibrāhīm b. 'Umar, *Naẓm al-Durar*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1415 AH.
8. Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Ṣaḥīḥ*, Būlāq, Al-Maṭba'a al-Sultāniyya, 1311 AH.
9. Bustānī, Maḥmūd, *Al-Tafsīr Al-binān'ī lil-Qur'ān al-Karīm*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1424 AH.
10. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn, *I'rāb al-Ḳurān wa Byānub*, Damasqus, Dār al-Irshād, 1415 AH.
11. ElāhīZāde, MuḥammadHoseyn, *The Textbook of Orderly Thinking in the Sūras of the Holy Qur'ān*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1394 SAH.
12. Ḥawwa, Sa'īd, *Al-Asās fi al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Salām, 1412 AH.
13. Jawādī Āmolī, 'Abdullāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā', 1378 SAH.
14. Kharqānī, Ḥasan, "Investigation in Quranic Repetitive Clauses", *Qur'ān-Shenākt*, Year 9, No. 1, 2013.
15. Lesanī Feshārakī, Moḥammad 'Alī, "Al-Baqara, the Sūra of", *Great Islamic Encyclopaedia*, ed. Kāẓem Mūsavī Bojnūrdī et al, Vol. 12, Tehran, Center for Great Islamic Encyclopaedia, 2013.
16. Makārem Shīrāzī, Nāser, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1374 SAH.

17. Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-‘Arabī.
18. Ma‘refāt, MuḥammadHādī, *‘Olūm-e Qur’ānī*, Qom, Tamhīd Institute, 1378 SAH.
19. Mīrbāqerī, Moḥsen, “The Relationship Between the Verses in the Suras of Holy *Qur’ān*: the Case Study of Sūra al-Taḥrīm”, *Religious Research*, No. 7, Fall 2013.
20. Mudarrisī, MuḥammadTaqī, *Min Huda al-Qur’ān*, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, 1419 AH.
21. Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1430 AH.
22. Šābūnī, Muḥammad ‘Alī, *Šafwa al-Tafāsīr lil Qur’ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1421 AH.
23. Šābūnī, Muḥammad ‘Alī, *Qabs Min Nūr al-Qur’ān al-Karīm*, Damascus, Dār al-Qalam, 1409 AH.
24. Šāfī, Maḥmūd b. ‘Abd al-Raḥīm, *Al-Jadwal fī Irāb al-Qur’ān*, Damascus, Dār al-Rashīd, 1418 AH.
25. Salmānzāde, Javād, “The Discourse of Revelation of the *Qur’ān*: Basics and Presuppositions”, *Husnā*, No. 19, year 5, vol. 4, winter 2013.
26. ŠāhSanāyī, MoḥammadRezā and Esmā‘ilīzāde, ‘Abbās, “Reunderstanding the Tafsīr of the Revealed Secret in the Third Verse of Sūra al-Taḥrīm with Emphasis on the Context and Interpretive Traditions”, *Safīna*, No. 73, Winter 1400 SAH.
27. Sīyāwūshī, Karam, *Critical Analysis of Basics and Interpretive Approach of Sayyid Quṭb in Fī Zilāl al-Qur’ān*, Tehran, International Print and Publication, 1389 SAH.
28. Soleymānī Dūdījī, ‘Ātefe and Aḥmadī, Mahdī, “Reunderstanding the First Verses of Sūra al-Taḥrīm Based on Context and Historical Evidence”, *Qur’an and Hadith Research Journal*, No. 29, winter 1400 SAH.
29. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. AbīBakr, *Al-Durr al-Muntbūr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH.
30. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1406 AH.

31. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Beirut, al-A'lamī, 1415 AH.
32. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1363 AH.
33. Ṭālebzāde Dezfūlī, Maryam et al, "Characteristics of Prominent Women from the perspective of Islam with Emphasis on Verse 5 of Sūra Taḥrīm", *Islamic Research and Studies*, No. 25, year 3, August 1400 SAH.
34. Zarkashī, Muḥammad b. 'Abdullāh, *Al-Burbān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1990.




Muhammad Shahrūr's Perspective On Prophetic and Messenger Sunna A Critical Reinterpretation Based on the Jawādī Āmolī's Theological Attitude

Muhammad Şeddiqî Askî

Master in Theoretical Basis of Islām, Shahīd Beheshtī University, Tehran, Iran.

Marziyye Moḥaşşes 

Assistant Professor of Theology and Religions,
Shahīd Beheshtī University, Tehran, Iran
(Corresponding Author: m_mohases@sbu.ac.ir).

Maryam Khoshdel Ruḥānī 

Assistant Professor of Theology and Religions, Shahīd Beheshtī University, Tehran, Iran.

Abstract

The study and critique of the views of contemporary modernists in the interpretation of Qur'ānic verses has significant achievements. In the present study, with a descriptive-analytical method, the issue of what are the views of Shahrūr about the requirements of the prophetic and apostolic tradition in the interpretation of Qur'ānic verses and what are the discrepancies with the views of 'Abullāh Jawādī Āmolī, as a shiite contemporary theologian and Qur'ān commentator? Muhammad Shahrūr, as one of the activists of the contemporary Qur'ānic discourse, in his book *Al-Sunna al-Rasūliyya wa al-Sunna al-Nabawīyya: Ru'ya Jadida*, divides the Qur'ānic verses into two sets, verses of prophethood and verses of Apotlehood. He believes that obedience to the Prophet is mandatory just in affairs that are included in the verses attributed to the mission (Apotslehood Verses). these verses generally contain al-Mawā'iz, al-Waşāyā, and al-Ḥudūd. Accordingly, the verses that contain an address to the Prophet Muhammad with the statement "Yā Ayyuha al-Nabīy", or "Prophetic Verses" as He call them, indicate that this command was specific to his contemporaries; not to all Muslims at all times. At the same time, Jawādī Āmolī emphasizes the position of a prophet in direct informing from God and considers it necessary to organize the spiritual and social life of people based on such informing. Also, by emphasizing the fact that the Prophet Muhammad has complete certainty of knowledge and immunity from sin and error in the field of personal and social actions, absolute obedience to him is essential.

Keywords: Muhammad Shahrūr, Jawādī Āmolī, Apotslehood Traditions, Prophethood Traditions.

Original Research

Received: 8/2/2020, accepted: 9/6/2022, and published: 4/7/2022, Pages: 97-126.

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.



دیدگاه محمد شحرور درباره اقتضات سنت رسولی و سنت نبوی و نقد آن برپایه دیدگاه‌های جوادی آملی

محمد صدیقی اسکی

دانش آموخته کارشناسی ارشد مبانی نظری اسلام، دانشگاه شهید

بهشتی، تهران، ایران.

مرضیه محمص ^{id}

استادیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

(نویسنده مسئول: m_mohases@sbu.ac.ir).

مریم خوشدل روحانی ^{id}

استادیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

چکیده

بررسی و نقد دیدگاه‌های نواندیشان معاصر در تفسیر آیات قرآن دستاوردهای شایان توجهی دارد. در مطالعه حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی به این مسئله پرداخته می‌شود که دیدگاه‌های شحرور درباره اقتضات سنت نبوی و رسولی در تفسیر آیات قرآنی چیست و چه ناهم‌سوئی‌هایی با بینش‌های کلامی عبدالله جوادی آملی، به مثابه یک متکلم و مفسر شیعه معاصر، دارد. محمد شحرور، هم‌چون یکی از فعالان گفتمان قرآن‌پسندگی معاصر، در کتاب *السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة*، آیات قرآن را به دو مجموعه آیات رسالت و آیات نبوت تقسیم می‌کند و بر این باور است که تبعیت از پیامبر (ص) تنها اختصاص به موضوعاتی دارد که در آیات رسالت گنجانده شده‌اند و این آیات عموماً در بردارنده مواعظ، وصایا و حدود است. بر این اساس آیاتی که در بردارنده خطابی به پیامبر (ص) با گزاره «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ» است بر آن دلالت دارد که این فرمان مختص معاصران پیامبر بوده است و به نسل‌های پس از وی تسری نمی‌یابد. این در حالی است که جوادی آملی، هم‌چون یک مفسر و متکلم معاصر شیعی، بر جایگاه نبی در اخبار بی‌واسطه از خدا تأکید می‌کند و سامان‌دهی حیات معنوی و اجتماعی مردم بر اساس چنین اخبارهایی را ضروری می‌شمارد. نیز، با تأکید بر برخورداری پیامبر (ص) از کمال معرفت یقینی و مصونیت از گناه و خطا در عرصه اعمال شخصی و اجتماعی تبعیت مطلق از او را ضروری می‌داند.

کلیدواژه‌ها: محمد شحرور، جوادی آملی، سنت نبوی، سنت رسولی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۹ ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، صفحه ۹۷ تا ۱۲۶.

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

باور به تبت و رسالت در زمره باورهای بنیادین ادیان توحیدی و از جمله اسلام است. این که هر یک از این دو شأن هر یک از فرستادگان خدا چه اقتضائاتی دارد از مباحث مشترک در میان متکلمان و مفسران مسلمان است و درباره آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. پرسامدی این دو تعبیر در *قرآن* (۳۳۱ بار رسول و ۷۵ بار نبی) و پیچیدگی رابطه مفهومی آن دو زمینه‌ساز ابهام‌هایی در تفسیر آیات مرتبط شده است. همین ابهامات سبب شده است که نظریه‌پردازانی هم برای محدودسازی جایگاه سنت یا تردید در اعتبار سنت نبوی بکوشند. از جمله این تجدیدنظرطلبان باید به پیروان جنبش فکری قرآن‌بستگی اشاره کرد که معتقد به بی‌اعتباری عمده روایات، و ضرورت فهم دین بر پایه صرف *قرآن* هستند (درباره ایشان، بنگرید به: ابوریه، *اضواء علی السنة المحمدیه*، ۴۰۷). افزون بر این، جنبش‌های اصلاح‌طلبانه دینی دیگری نیز می‌توان یافت که به تجدیدنظرطلبی در جایگاه سنت نبوی شناخته می‌شوند (بنگرید به: حب‌الله، *نظریة السنة*، ۵۰۹).

غالب این رهیافت‌ها در نقد حدیث با تأکید بر گزارش‌های تاریخی هم‌چون نحوه عمل کرد خلفاء نخستین در منع از نگارش حدیث (بنگرید به: ابن سعد، *الطبقات*، ۲/۳۳۶، ۵/۱۴۰) شکل گرفته (برای نمونه، بنگرید به: شاطبی، *الموافقات*، ۶۷۹؛ ذهبی، *لتفسیر و المفسرون*، ۵/۱)، و در دوران معاصر تردیدهای شرق‌شناسان در اعتبار حدیث هم بر وسعت آن افزوده است (برای نمونه، بنگرید به: گلدسیهر، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ۲/۱۰۴).

یکی از تجدیدنظرطلبان در جایگاه سنت نبوی که در تألیفات گوناگون خود به توضیح مرجعیت سنت کوشیده، مفسر معاصر سوری و نظریه‌پرداز خوانش عصری *قرآن* محمد شحرور (۱۹۳۸-۲۰۱۹م/۱۳۱۷-۱۳۹۸ش) است. گاه وی را در زمره نظریه‌پردازان نومعتزلی اهل سنت و جماعت به‌شمار آورده، و گاه انتساب وی به نومعتزلیان را وهنی برای ایشان انگاشته‌اند (بنگرید به: تقوی‌نژاد، *بررسی مبانی...*، ۵). به‌هرروی، وی آثار متعددی با هدف بازنمایی فهمی نوین از دین پدید آورده است. از جمله آثار او می‌توان این نمونه‌ها را نام برد:

الاسلام والایمان: منظومة التمیم (دمشق، الاهالی، ۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش).

- الكتاب والقرآن: قراءة معاصره (بيروت، شركة المطبوعات، ۲۰۰۰م/۱۳۷۹ش).
- القصص القرآني: قراءة معاصره (دو جلد، بيروت، دارالساقی، ۲۰۱۰م/۱۳۸۹ش).
- الدولة والمجتمع: هلاك القرى وازدهار المدن (بيروت، دارالساقی، ۲۰۰۸م/۱۳۸۷ش).
- الدين والسلطة: قراءة معاصره للحاكمية (بيروت، دارالساقی، ۲۰۱۴م/۱۳۹۳ش).
- ام الكتاب وتفصيلها (بيروت، دارالساقی، ۲۰۱۵م/۱۳۹۴ش).
- نحو اصول جديدة للفقہ الاسلامی (بيروت، دارالساقی، ۲۰۱۵م/۱۳۹۴ش).
- الإسلام والإنسان: من نتائج القراءة المعاصره (بيروت، دارالساقی، ۲۰۱۶م/۱۳۹۵ش).
- تجفيف منابع الإرهاب (بيروت، دارالساقی، ۲۰۱۸م/۱۳۹۷ش).
- السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة (بيروت، دارالساقی، ۲۰۱۹م/۱۳۹۸ش).

از این میان سه اثر نیز با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده‌اند: **دين و قدرت: خوانشی نو از حاکمیت**، ترجمه عبدالله ناصری و سمیه‌سادات طباطبایی (تهران، مروارید، ۱۳۹۹ش)؛ **خشکاندن ریشه‌های تروریسم**، ترجمه هوشیار کرمی (سنندج، آمیاز، ۱۳۹۹ش)؛ و **خوانشی نو از سنت رسول و سنت نبی**، ترجمه هاله بادینده و با مقدمه و ویرایش علمی عبدالله ناصری (تهران، مروارید، ۱۳۹۹ش). پایه‌پای نشر آثار شحرور و ترجمه آنها به زبان‌های مختلف، مقالات و کتب متعددی هم در مقام نقد آراء وی منتشر شده‌اند (از میان نمونه‌های پرشمار و تنها برای نمونه، بنگرید به: منصورى، پورآذر، تقوى نژاد، سراسر آثار).

طرح مسئله

یکی از آثار شناخته شحرور که در آن نظریه خود را درباره سنت به مثابه یکی از منابع فهم دین بازنموده، همین کتاب اخیر او **السنة الرسولية والسنة النبوية** است. وی در این اثر میان دو

سنخ از وظائف پیامبر (ص) بسته به جایگاه او هم چون نبی یا رسول فرق می‌گزارد. آن‌گاه بر همین پایه میان دو سنخ از قول و فعل و تقریر پیامبر (ص) هم تمایز می‌نهد: سنت‌های پیامبر (ص) در جایگاه یک نبی را حاکی از رفتارهای او به مثابه یک بشر می‌انگارد و امکان وقوع خطا و اشتباه در آن‌ها — و در نتیجه فاقد حجّیت بودن‌شان — را می‌پذیرد، و آن‌ها را، حداکثر، اموری می‌داند که پیروی‌شان بر مخاطبان معاصر پیامبر (ص) لازم بوده است. از آن‌سو، سنت‌های پیامبر (ص) در جایگاه یک رسول را اقتضاء وظائف رسالت او در ابلاغ وحی خدا به همه بشریت، و ضرورت پیروی از آن‌ها را فراتر از مکان‌ها و زمان‌های بخصوص می‌داند (برای تبیین آراء وی در این اثر، بنگرید به: نفیسی، محمصص، سراسر هردو اثر).

آراء شحرور در این اثر با نقدهای مختلف روبه‌رو شده‌اند. برخی معاصران از منظر باورهای اهل سنت و جماعت استدلال‌های او در این کتاب را مخدوش، ادعاهایش را بی‌دلیل، و هدف او را نیز محدودسازی ساحت اجتماعی دین و گشودن عرصه‌ای فراخ برای تفسیر به رأی دانسته‌اند (بنگرید به: رشید، «دراسة نقدیه...»، سراسر مقاله). معاصرانی شیعه هم آراء او را نتیجه تأثر وی از اندیشه‌های مستشرقان، و مستلزم نفی پیوند پیامبر (ص) با عالم غیب شناسانده‌اند (موسوی، النبوة...، چکیده).

در مطالعات یادشده، خاصه آثار محمصص و موسوی آراء شحرور تبیین، و از منظر کلام شیعی نیز نقد شده‌اند. باین حال، کم‌تر به استنادات قرآنی وی توجه شده است. مطالعه پیش‌رو کوششی برای همین منظور است. بنا داریم درک شحرور از پاره‌ای آیات قرآن کریم را که مبنای نظریه دین‌شناسانه وی واقع شده است بازشناسیم. خاصه می‌خواهیم دریابیم چه اندازه آراء وی بر پایه مبانی قرآن‌شناختی شیعیان پذیرفتنی است. بدین منظور در این مطالعه بناست مستندات قرآنی آراء شحرور با آراء مفسر شیعی معاصر عبدالله جوادی آملی در تفسیر تسنیم مقایسه شوند.

براین پایه، مطالعه کنونی بر کوشش برای پاسخ‌گویی به سه پرسش متمرکز خواهد بود: اولاً، محمد شحرور تفکیک سنت به دو گونه سنتی رسولی و سنت نبوی را بر کدام ادله قرآنی مستند می‌کند؛ ثانیاً، این تفکیک از نگاه متدینانه چه پیامدهای دین‌شناسانه‌ای دارد؛ و ثالثاً، در مقام مقایسه، مفسری شیعی هم چون جوادی آملی به همان ادله قرآنی چه گونه نگریسته است.

۱. اقتضائات رسالت پیامبر (ص)

بر پایهٔ تفکیک شحرور میان سنت رسولی و سنت نبوی نخست لازم است نگرش او به سنت رسولی تبیین گردد. در این مقام باید گفت سنت رسولی از نگاه وی همان سنت محمدی است که از طریق وحی بر پیامبر (ص) نازل، و در مصحف قرآن گردآوری شده، و تبعیت از آن هم لازم است. شکل و محتوای این سنت همیشه و در همهٔ اعصار ثابت است.

۱-۱) تفکیک میان انواع ممنوعیت‌های دینی

زمانی که رسالت محمد (ص) به مثابهٔ رحمتی برای همهٔ مردمان (انبیاء/ ۱۰۷) فرارسید، این سنت نیز با شمارش مُحَرَّمات و شرح و تفصیل‌شان به صورت عینی بازنموده شد، به یک ارزش انسانی در سطح جهانی بدل گردید، و بنا به ارادهٔ خدا دینی فراگیر و جاودان را شکل داد. این محرّمات اموری هستند که در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها باید مراعات شوند (شحرور، *السنة الرسولية*، ...، ۸۵). باری، از نگاه شحرور، افزون بر محرّمات، نوع دیگری از ممنوعیت‌ها نیز به واسطهٔ پیامبر (ص) ابلاغ شده‌اند که معمولاً «مَنْهِيَّات» نامیده می‌شوند: کارهایی هم‌چون خودکشی، بناحق خوردن اموال مردم، شُرْبِ خَمَر، قِمَار، نزدیک شدن به بت‌ها، قسم خوردن بی‌هوده، اجازه نگرفتن برای ورود به منزل، تمسخر دیگران، بدگمانی، و کنجکاوای نابجا را ابلاغ نموده است. خدا به پیامبر (ص) — در جایگاه فرستاده‌ای که رسالتی جهانی و فرازمان و فرامکان را دنبال می‌کند — این منهیات را هم ابلاغ کرده، و البته درهرحال باب اجتهاد نیز در مصادیق این مَنْهِيَّات گشوده است؛ یعنی انسان‌ها حق دارند براساس شرایط اجتماعی خود آن منهیات را احياناً مجاز هم بدانند (همان‌جا).

بدین ترتیب، به‌جز محرّمات (حرام‌های روشن و واضح) و منهیات (امور مشتبه)، کارهای دیگر همگی — بنا بر اصل — حلال شمرده می‌شوند و البته با توجه به نیازهای جامعه و شرایط اجتماعی ممکن است به صورت مقید یا مطلق و بسته به اجتهاد انسانی حکم دیگری نیز پیدا کنند؛ چرا که اصل در اشیاء حلال بودن آنهاست، اما این حلیت در آن‌ها با قیودی اعمال می‌شود. رسالت محمدی (ص) با تأکید بر همین محرّمات و منهیات و حلیات است که تبدیل به رسالت خاتم و جهانی می‌شود (همان، ۸۵-۸۶).

شحرور با این توضیح سعی دارد بگوید بعضی احکام - یعنی محرمات - جهانی، فراگیر و ابدی است و قابل اجتهاد نیست؛ اما در احکامی از جنس منهیات و حلیات می‌توان برپایه موقعیت‌های مختلف مجتهدانه حکم کرد. وی هم‌چنین تأکید می‌کند خدا تنها کسی است که حق تشریح حلال و تحریم حرام ابدی، و ترسیم راه سلوک انسانی و الزام به آن برای دست یافتن به سعادت دنیا و رستگاری اخروی دارد (ص ۸۶).

از منظر شحرور، تشریح خدا را صرفاً در کتب رسالت‌های آسمانی باید جست؛ نه در منابع حدیث و فقه. فقهاء فراگیر بودن احکام الهی و مرحله‌ای بودن احکام انسانی را با هم خلط کردند. وی معتقد است فقیهان این‌گونه منبعی موازی تشریحات قرآن پدید آورده‌اند. این رویکرد نیز باعث شده است چیزهایی بی‌هوده به دین نسبت داده شود، افرادی به نام دین بر گرده مردم سوار شوند، و عملاً فقهاء - به نام سنتی که آن را وحی ثانی شمرده‌اند - خود را بین خدا و مردم واسطه قرار دهند (همان، ۸۷).

شحرور شافعی را پدیدآورنده این رویکرد می‌داند و معتقد است که در نتیجه پذیرش این نگاه، یک دوره تاریخی و زمانی معین با همه آن‌چه در آن زمان موجود بوده است مقدس شمرده شود، آن را الگو و نمونه‌ای بایسته برای همه جوامعی قرار دهند که قرار است بعد از این بیایند، و این دیدگاه را ترویج کنند که همه جوامع در هر عصری باید از آن دوره تاریخی الگو بگیرند و در مسیر آن حرکت کنند. از دید شحرور، این همان چیزی است که موجب شده است امت اسلامی عقب‌مانده شود، به دور خود بگردد، و نتواند با دیگر تمدن‌ها به یک تفاهم معرفتی، دینی و حتی تاریخی دست یابد (شحرور، السنة الرسولية، ۸۸).

۲-۱) اسوه بودن رسول و اقتضائات آن

یکی از اقتضائات رسول بودن پیامبر (ص) از منظر شحرور اسوه بودن است. در قرآن کریم سه بار به این معنا تصریح می‌شود که یک شأن رسولان بزرگ خدا اسوه بودن‌شان است:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لَقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ... (ممتحنه/۴).

ترجمه: برای شما در ابراهیم و هم‌راهانش اسوهٔ نیکویی هست؛ که به قوم خود گفتند ما از شما و هرآن‌چه غیر خدا می‌پرستید بیزار ایم و میان ما و شما دشمنی و نفرت ابدی پدید آمد؛ مگر آن‌که به خدای یگانه ایمان بیاورید....

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ... (ممتحنه/ ۶).

ترجمه: البته برای شما — کسانی که به خدا و (ثواب) عالم آخرت امیدوار آید — اسوهٔ نیکویی در ابراهیم و یارانش یافت می‌شود...

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (احزاب/ ۲۱).

ترجمه: البته برای شما — که به (ثواب) خدا و روز قیامت امیدوار آید و خدا را بسیار یاد می‌کنید — در رسول خدا اسوه‌ای نیکوست.

شحرور در این باره با استناد به سخن لغویان می‌گوید: اسوه مصدری است که از ریشهٔ *أَسَّ* و مشتق شده است و مشتقات این ریشه در لغت بر درمان و اصلاح دلالت دارد؛ چنان‌که مثلاً وقتی گفته می‌شود «*أَسَوْتُ الْجَرْحَ*» یعنی زخم را درمان کردم (برای گفتار لغویان در این باره، بنگرید به: ابن‌فارس، *مقاییس اللغة*، ۱/ ۱۰۵؛ راغب اصفهانی، *المفردات*، ۷۶). بنابراین اسوه یعنی اقتدا کردنی مثبت و ارزشمند به شخصی صالح در سلوکی معین (شحرور، *السنة الرسولية*، ۹۰-۹۱).

شحرور معتقد است که پیامبر (ص) به مثابهٔ رسول وظیفه دارد وحی الهی را برای مردم «بیان» کند؛ یعنی وحی خدا را به کسانی که در اطراف وی اند برساند و پنهان نکند. بیان از نگاه وی ابلاغ است؛ نه شرح و تفصیل (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۰۸). معنای بیان و تبیین برپایهٔ آثار لغویان صرفِ اعلان نیست و توضیح و شرح را نیز شامل می‌شود (بنگرید به: جوهری، *الصحاح*، ۵/ ۲۰۸۳). با این حال، شحرور بدون توجه به معنای لغوی واژه بیان را به معنای اعلان و نقیض کتمان و پنهان کردن می‌گیرد (برای کاربردهای قرآنی «بیان» در تقابل با کتمان، بنگرید به: آل‌عمران/ ۱۸۷؛ مائده/ ۱۵).

این‌گونه، شحرور مقام ابلاغ وحی را از مقام تبیین آیات جدا می‌کند و معتقد است معصومیت و عاری بودن پیامبر (ص) از اشتباه تنها در مقام بیان آیات قرآن است؛ نه در مقام

شرح و توضیح آن‌ها. به باور او، پیامبر (ص) در بیان محتوای کتابی که از سوی پروردگارش به او نازل شده، از ابتدای سوره فاتحه تا آخر سوره ناس، معصوم و مُبرّا از خطا و اشتباه و سهو است؛ زیرا بیان کتاب برای مردم امری مقتضای مقام رسالت او ست. این عصمت سبب می‌شود پیام خداوند بی‌اشکال برای مردم بیان شود و بی‌کم‌وکاست به ایشان برسد.

سخنان پیامبر (ص) از نگاه شحرور دو دسته اند: گزاره‌های خبری و گزاره‌های دستوری. بر گزاره‌های خبری کذب و صدق، و بر گزاره‌های دستوری اطاعت و معصیت بار می‌شود. سخنان پیامبر (ص) در جایگاه نبی از جنس گزاره‌های خبری هستند؛ اما سخنان وی در جایگاه رسول اغلب از جنس گزاره‌های دستوری اند. پیامبر (ص) در جایگاه نبی مخاطب را به پذیرش سخن خود ملزم نمی‌گرداند و مخاطبی که بیان پیامبر (ص) را به اختیار دریافت می‌کند، می‌تواند آن را بپذیرد یا وانهد (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۰۸).

این بیان‌های برخاسته از شأن نبوت ممکن است سخنانی متضمن حکمت یا اموری زمانمند و مکانمند (نه فرامکان و فرازمان) باشند؛ هم‌چون آموزش‌هایی به اطرافیان درباره امور مرتبط با عصر زندگی پیامبر (ص)، پاسخ به پرسش‌های اشخاص درباره مسائل جاری یا گذشته، سخنانی در مقام فرمان‌دهی لشکر، قضاوت‌هایی میان مردم، و هرچه از این دست (بنگرید به: همان، ۱۱). اطاعت از رسول (ص) جز در مقام رسالت الزام‌آور نیست (همان، ۱۰۸).

۳-۱) اطاعت متصل

شحرور به استناد به آیاتی از *قرآن* اطاعت از پیامبر (ص) را نیز تنها در شئون مرتبط با رسالت وی واجب می‌داند. وی به این اشاره می‌کند که خدا اطاعت از پیامبر (ص) را در آیه ۲۸۵ سوره بقره جزئی از ایمان به خدا و ملائکه و کتاب خدا، و نیز تأیید نبوتی که آورده است قرار می‌دهد. براین‌پایه استدلال می‌کند که اطاعت از پیامبر (ص) صرفاً در اموری واجب است که وی مطابق شأن رسالت خود امر به کاری کرده باشد. به باور وی بیش از ۷۰ بار تعبیر «أطیعوا الرسول» در *قرآن* آمده است؛ درحالی‌که مطلقاً تعبیر «أطیعوا النبی» در آن یافت نمی‌شود (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۰۹).

از نگاه وی سبب امر آن است که ذات رسالت مقتضی اطاعت است؛ زیرا وجود آن برای

تصحیح سلوک انسانی و جهت‌دهی به آن ضرورت دارد. در قرآن هم آمده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء/ ۶۴). سخنان پیامبر (ص) در مقام نبی از جنس گزاره‌های خبری هستند؛ می‌شود آن‌ها را تصدیق یا تکذیب کرد؛ اما اطاعت از آن‌ها معنایی ندارد. البته، به طبع کسی که نبوت پیامبر (ص) را تأیید نماید، بی‌تردید در رسالتش از او فرمان‌برداری خواهد کرد (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۰۹).

از این منظر، هرگاه پیامبر (ص) در مقام نبی سخنی فرموده باشند اطاعت از آن ضرورت ندارد و بیش از آن‌که مسئله فرد عمل به دستوری بخصوص باشد، مسئله او آن است که سخن را درست بشنود و بعد بپذیرد یا رد کند. اگر سخنی از گفتارهای پیامبر (ص) به نبوت او مربوط باشد، تا زمانی که فرد به اختیار خود مقدمات و دلایل آن را نپذیرد عمل به آن بر او واجب نخواهد بود. این اطاعت از رسول است که برای عموم مسلمین واجب شمرده می‌شود و اطاعت از نبی لازم نیست (همان‌جا).

شحرور بر این باور است که فرمان‌برداری و پیروی از رسول (ص) بر دو گونه است؛ یکی اطاعت متصل و دیگری اطاعت منفصل. اطاعت متصل آن‌جایی است که پیروی از رسول عین اطاعت از خدا بازنموده شود. چنین اطاعتی به زعم وی در جاهایی معنا دارد که پیامبر (ص) به چیزی امر کند که در «أُمُّ الْكِتَابِ» آمده باشد؛ یعنی در آیاتی از قرآن که فرازمان و فرامکان هستند. چنین اطاعتی پای‌بندی به ارزش‌های انسانی، عمل به شعائر، حفظ حدود الهی، و عمل به دستور امر به معروف و نهی از منکر را دربر می‌گیرد. سبب این‌که اطاعت از رسول در این موارد را اطاعت متصل می‌نامیم همین است که در این موارد بناست افراد به دستوری ابدی، جهانی، و فرازمان و فرامکان عمل کنند که عین اوامر فرازمان و فرامکان خداوند است (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۰۹).

به باور وی در آیاتی از قرآن به چنین اطاعتی اشاره شده است:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (نور/ ۵)

ترجمه: کسانی که از خدا و پیامبرش فرمان می‌برند و از خدا می‌ترسند و پرهیزگاری می‌کنند رستگاران اند.

... يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِغِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (احزاب/ ۷۱).

ترجمه: ... تا خدا کارهای شما را به صلاح آورد و گناهان تان را بیامزد. هر که از خدا و پیامبرش اطاعت کند به کامیابی بزرگی دست یافته است.
وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (آل عمران/ ۱۳۲).

ترجمه: از خدا و رسول فرمان برید؛ باشد که مشمول لطف و رحمت خدا شوید.
به باور شحرور (بنگرید به: شحرور، همان جا)، اطاعتی که در این آیات به آن اشاره می شود اطاعت ابدی و اختیاری از رسول در زمان حیات وی است و پس از وفاتش نیز با پیروی از سنت رسول استمرار پیدا می کند. لازم است اشخاص عمل به این دستورات فزازمان و فرامکان را مطابق با همان الگویی پیش ببرند که از پیامبر (ص) آموخته اند؛ زیرا خدا در قرآن به پیروی از رسول خود در این امور امر کرده است:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (نور/ ۵۶).

ترجمه: نماز بگزارید و زکات بدهید و از پیامبر اطاعت کنید؛ باشد که بر شما رحمت آورند.

۴-۱) اطاعت منفصل

نوع دیگر اطاعت از رسول هم اطاعت منفصل است؛ یعنی اطاعتی که منفک و منفصل از اطاعت خداست. به باور شحرور آیاتی از قرآن کریم نیز به چنین اطاعتی اشاره دارد:
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء/ ۵۹).
ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولوا الامر خویش فرمان برید....

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَيَّ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (مانده/ ۹۲).

ترجمه: خدا و پیامبرش را اطاعت کنید؛ اما اگر (از طاعت خدا) روی می گردانید، بدانید که بر رسول ما جز آن که به آشکار حکم خدا را ابلاغ کند تکلیفی نخواهد بود.
وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَيَّ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (تغابن/ ۱۲).

ترجمه: فرمان خدا و هم اوامر رسول را اطاعت کنید؛ که اگر روی بگردانید بر رسول ما جز تبلیغ رسالت با بیان روشن تکلیفی نخواهد بود.

از نظر شحرور چنین اطاعتی از اطاعت الهی منفصل است و ناظر به احکام فرازمان و فرامکان خدا نیست؛ بل که به اطاعت از پیامبر (ص) در اعلام نظرهای شخصی اش در جایگاه ولی امر جامعه بازمی‌گردد و اطاعت از آن هم تنها بر افرادی واجب است که در جامعه او و تحت فرمان حکومتی او می‌زیسته‌اند. بر کسانی که در زمان و مکان دیگری و خارج از فرمان او زندگی کنند اطاعت از این فرمان‌ها واجب نیست (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۱۱-۱۱۲).

محمد شحرور بعد از این که اطاعت از رسول را به دو قسمت تبدیل می‌کند، اطاعت منفصل که جدا از اطاعت خداست به آیاتی از *قرآن* و *ثنون*ی از رسالت پیامبر (ص) مرتبط می‌سازد که به زعم او ارتباطی با ام‌الکتاب ندارد. از آن جمله «قَصَصِ مُحَمَّدِي» است؛ یعنی شماری از آیات *قرآن* که شبیه قصص انبیاء پیشین، داستان‌گونه مسائل عصر نزول را بیان می‌کند و مسائل و مشکلات دولت جوان پیامبر (ص) و جنگ‌ها و نزاع‌های آن دوران را بازمی‌گوید. این آیات به بیان وی آرشیو سیره نبوی، بازگوینده یک مرحله تاریخی بخصوص از تعاملات پیامبر (ص) با جهان اطراف خویش است. این نصوص را باید از جمله قصص قرآنی انگاشت که از آن‌ها فقط عبرت و اندرز گرفته می‌شود و هیچ ارتباطی با قانون‌گذاری که از *ثنون* رسالت پیامبر (ص) است ندارد (همان، ۱۱۲).

احکام مندرج در این آیات تاریخی نیز محدود به شرایط عینی آن دوره زمانی و عرف و سنن آن جامعه، و وابسته به قوانین حاکم بر جنگ و صلح آن روزگار اند. از این قبیل می‌توان آیه جزیه (توبه/ ۲۹) را یاد کرد. در مقام شناخت این قبیل آیات باید این را در نظر داشت که همگی به حوادثی اشاره دارند که قبل از وقوع‌شان ذیل باب احتمالات طبقه‌بندی می‌شوند و تنها بعد از وقوع قطعیت تاریخی می‌یابند؛ یعنی می‌توان تصور کرد که به اشکال مختلف دیگری نیز واقع شوند. این آیات برای تشریح قوانین جاودان فرستاده نشده‌اند و صرفاً از آن‌ها می‌توان عبرت گرفت. در آن‌ها آموزش‌هایی به پیامبر (ص) داده می‌شود که وی بتواند به اجتهادات خویش سوگیری صحیح بدهد یا آن‌ها را تصحیح کند. به همین دلیل اطاعت از پیامبر در این فرمان‌ها از نوع اطاعت منفصل است و فقط افراد جامعه عصر نزول به آن مکلف اند. این آیات معمولاً

در قرآن با تعبیر «یا ایها الذین آمنوا» همراه اند.

افزون بر قصص محمدی در قرآن کریم، اجتهادات عینی پیامبر (ص) نیز مشمول حکم اطاعت منفصل از پیامبر (ص) می‌شوند. منظور از اجتهادات عینی، همان گزارش‌هایی از فرمان‌های پیامبر (ص) است که در کتب حدیث هم‌چون سنت نبوی بازنمایانده شده‌اند و هریک حل مشکلی از مشکلات عصر نزول را هدف گرفته‌اند. اطاعت از آن‌ها منحصرأً برای افراد جامعه وی لازم بوده است؛ بی‌آن‌که این اطاعت به نسل‌های دیگر تسری یابد (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۱۲).

۲. اقتضائات نبوت پیامبر (ص)

شحرور به سنت نبوی با نگاهی نو و متفاوت می‌نگرد و باور دارد خدا اطاعت از سنن نبوی را از اطاعت خود جدا کرده، و اطاعت از آن‌ها را به اطاعت از ولی مرتبط نموده است.

۱-۲) عدم ضرورت اتباع از سنت نبوی

شحرور تفاوت رسالت و نبوت را این‌طور بیان می‌کند که آنچه به رسالت مرتبط است با صفت استمرار متمایز می‌گردد. به باور او سنت‌های نبوی خالی از چنین استمراری است؛ به گونه‌ای که اگر بنا باشد از سنت نبوی اطاعتی از جنس اطاعت متصل صورت گیرد کاری بی‌هوده روی خواهد داد؛ شرایط اجتماعی همواره روبه‌تغییر است و این تغییرات موجب می‌شوند سازمان‌دهی‌ها و قانون‌گذاری‌ها — در نتیجه ضرورت‌های این تغییرات و نیز، پیش‌رفت‌های معرفت بشری — تغییر کنند (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۴۸).

یک قانون‌گذار حکیم نمی‌تواند به دستاوردهای گذشته برای قانون‌گذاری در آینده اعتماد ورزد. از این‌رو، خدا اطاعت از رسول را اطاعتی منفصل قرار داده است؛ بدین معنا که اطاعت از سنن نبوی ثابت که از یک سو در قصص محمدی تجلی یافته است و از سوی دیگر در اجتهادات پیامبر (ص) در مقام قانون‌گذاری برای جامعه عصر خودش — در جایگاه ولی امر و فرمان‌دهی نظامی و قضاوت — صرفاً برای مؤمنان هم‌عصر پیامبر (ص) واجب است (همان‌جا).

مهم‌ترین مستند شحرور — برای ضرورت نداشتن پیروی از سنت نبوی — قصص محمدی است. به باور وی قصص محمدی جزئی را باید در زمره قصص قرآن انگاشت؛ زیرا برای

کسانی که معاصر این رویدادها بوده‌اند اِخبار، و برای آیندگان اِنباء است و جنبه اطلاع‌رسانی دارد. احکام مندرج در آن‌ها نیز، چنان‌که پیش از این هم گفته شد، همگی تابع شرایط زمانه بوده‌اند و اکنون که زمانی از آن‌ها گذشته است نمی‌توانند مستندی برای قانون‌گذاری در عصری دیگر باشند. این داستان‌های قرآنی که غالباً با عباراتی مثل «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ» آغاز می‌شوند و در آن‌ها پیامبر (ص) از جانب خدا مورد خطاب قرار می‌گیرد صرفاً برای ما می‌توانند جنبه عبرت‌آموزی و پند و اندرز داشته باشند (همان‌جا).

آیات قصص محمدی اگرچه متونی و حیانی هستند، برچسب تاریخی دارند و جز برای عصر خودشان برای عصر دیگری نمی‌توانند قانون به‌شمار آیند. اگر قرار بود این دستورات فرازمان و فرامکان باشند لازم می‌آمد گاه مطلق از قیود دوره‌ای بخصوص و گاه نیز مقید به قیودی گردند تا بتوان حکم مندرج در آن‌ها را تعمیم داد و برای ادوار دیگر نیز به‌کار گرفت. به‌همین دلیل، نمی‌توان این احکام را مرتبط با رسالت جهانی و خاتمیت پیامبر (ص) دانست و از آنجا که تابع شرایط و متأثر از محیطی هستند که در آن فعلیت یافته‌اند به این شکل بیان شده‌اند. شحرور با این استدلال می‌گوید به خاطر همین است که در این قبیل خطابات قرآن از پیامبر (ص) هم‌چون نبی یاد می‌شود و تعبیر رسول در آن‌ها به‌کار نمی‌رود. به باور وی همین تعبیر گویا ست که تذکرات و بحث‌های مندرج در این آیات را باید از جنس پند و اندرز، و نوع اطاعت از پیامبر (ص) در آن‌ها را هم باید از جنس اطاعت منفصل تلقی کرد (شحرور، *الرسولیه*، ۱۶۱).

۲-۲) قصص محمدی و سنت نبوی

شحرور در تقویت مدعای خویش نمونه‌هایی از حکایات قرآنی مرتبط با عصر نزول را نیز مرور می‌کند. یکی از آن‌ها آیات ۲-۳ سوره حجرات است که از لزوم آهسته‌گویی نزد نبی سخن می‌گوید. شحرور شرح می‌دهد که در آیه نخست از این دو - وقتی قرار است افراد از بالا بردن صدا در حضور پیامبر (ص) نهی شوند - به پیامبر (ص) با تعبیر نبی اشاره می‌شود؛ نه رسول. وی نتیجه می‌گیرد آیه دربردارنده امری تعلیمی است برای پیروان مؤمن آن حضرت که هنگام مجادله با پیامبر (ص) در خصوص مسائل مرتبط با سیاست، جنگ، درگیری‌های روزمره یا دیگر اموری که پیامبر (ص) در جایگاه نبوت خویش درباره آن‌ها اجتهاد می‌کنند نباید صدا

خود را در مقابل آن حضرت بالا ببرند (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۴۸).

در آیه دوم نیز که سخن به مقام و جایگاه رسالت پیامبر (ص) و تبلیغ وحی کشیده می‌شود به جای تعبیر نبی از تعبیر رسول استفاده می‌شود و اطاعت مؤمنان از پیامبر (ص) در این زمینه‌ها را نشانه تقوای آن‌ها می‌شناساند. فرق دو جایگاه از نگاه شحرور این است که مؤمنان در مقام تلاش برای تأمین مصالح اجتماعی‌شان حق دارند با پیامبر (ص) در جایگاه ولی‌امر مناقشه نمایند؛ اما وقتی پیامبر (ص) سخنی در مقام تبلیغ وحی الهی و از موضع رسولانه می‌گوید پایین آوردن صدا و دوری از لجاجت با وی واجب خواهد بود (همان‌جا).

مثال دیگر وی از این قبیل آیات ناظر به کشتن اسیران جنگی در سوره انفال است:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (انفال/ ۶۷).

ترجمه: هیچ نبی‌ای را روا نباشد که اسیران جنگی بگیرد [تا از آنان فدیة بگیرد و آنان را رها کند]؛ مگر تا زمانی که خون [ناپاکان را] در زمین بسیار بریزد. شما متاع دنیا را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد؛ و خدا مقتدر و کارش همه از روی حکمت است.

شحرور معتقد است که با نظر در این مثال فرق میان تشریح و پند و اندرز بهتر فهمیده می‌شود. پیامبر (ص) اصحاب‌شان را از اسیر گرفتن دشمنان به طمع غنیمت منع نفرمودند. از آن سو، هرگز دستوری نیز برای آزادسازی اسیران صادر نکردند. اصحاب درباره این که آیا باید اسراء جنگی را به قتل رسانند یا در قبال دریافت غنیمتی آزاد کنند با پیامبر (ص) بحث و تبادل نظر می‌کردند. در چنین فضایی، خطاب «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ» بدین معناست که خدا فرمان قتل اسراء را به پیامبرش وحی نموده است (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۵۰).

اکنون می‌توان آیه یادشده را به دو نحو تفسیر کرد؛ یکی این که فرض شود حکمی همیشگی در آن بیان گردیده، و دیگر آن که آیه ناظر به مصلحتی در همان روزگار است. اگر کشتن اسیران را جزئی از رسالت پیامبر (ص) بینگاریم اصل رسالت که رحمتی برای همگان است به چالش کشیده خواهد شد. وانگهی، از کاربرد تعبیر «نبی» در این آیه متوجه می‌شویم که آیه نه متضمن اطاعتی متصل از پیامبر (ص)، بل که ناظر به اطاعتی منفصل و تابع وضعیت زمانه عصر نزول

بوده است (همان‌جا).

۳-۲) چالش آیه عده طلاق

از میان مثال‌های متعدد شحرور در استدلال بر همین مدعا، مفصل‌ترین و چالش‌برانگیزترین بحث وی را می‌توان در سخن از آیات مرتبط با طلاق دید؛ از جمله آیه نخستین سوره طلاق:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (طلاق/۱).

ترجمه: ای پیامبر [امت را بگو] هر گاه زنان را طلاق دهید به وقت عده آن‌ها [یعنی در زمان پاکی از خون حیض که در آن پاکی هم نزدیکی با آن‌ها نکرده‌اید] طلاق‌شان دهید و زمان عده را [به مدت سه پاکی] بشمارید، و از خدا که آفریننده شماست بترسید و آن زنان را [تا در عده اند] از خانه بیرون مکنید و آنان نیز بیرون نروند؛ مگر آن‌که کار زشتی آشکار مرتکب شوند. این احکام حدود شرع خداست و هرکه از حدود الهی تجاوز کند به خویش ستم کرده است. تو ندانی؛ شاید خدا [پس از طلاق] کاری تازه کند [و در افراد میل رجوع پدید آورد].

شحرور با آوردن این آیه در واقع می‌خواهد جواب اشکالی مُقَدَّر را بدهد. اشکال این است که اگر خطاباتِ حاکی از اطاعت متصل همگی با تعابیر «یا ایها الرسول» می‌آیند چرا در این آیه خدا پیامبر خود را در سخن از تشریحی ابدی با تعبیر «یا ایها النبی» مخاطب قرار داده است؟ شحرور در مقام پاسخ‌گویی از این دفاع می‌کند که خطاب خدا در آیه یادشده یک دستور تشریحی را دربر ندارد؛ بل که دربردارنده پند و پیش‌نهاد و آموزشی عادی درباره مسئله‌ای است که در دورانی هم‌چون زمانه امروزی از اهمیت کمی برخوردار است. سوره طلاق با عبارت «یا ایها النبی» آغاز می‌شود؛ درحالی‌که این سوره به‌ظاهر به طلاق که پدیده‌ای انسانی و ابدی است اختصاص دارد و از همین‌رو در آیه با تعبیر «إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ» سخن از حتمیت و قطعیت حکم و تعمیم آن می‌رود؛ چه، طلاق به مثابه یک پدیده انسانی همواره تا روز قیامت اتفاق می‌افتد. پس برپایه دیدگاه شحرور باید انتظار داشته باشیم که با عبارت «یا ایها الرسول» آغاز

گردد و تشریحی فرازمان را بازتاباند.

شحرور در مقام رفع این اشکال می‌گوید اگر تأملی عمیق در آیه نمایم درمی‌یابیم عبارت «یا ایها النبی» در جایگاه خود به‌درستی قرار گرفته است (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۵۸)؛ زیرا خدا در این آیه پیامبر خود را از جایگاه نبوت مخاطب قرار داده، و او را از حیث مقام رسالت و قانون‌گذاری هم‌راه با آن خطاب نکرده است. دلیل این مدعا را نیز می‌توان در همین آیه یافت: پس از آن‌که به مرد امر می‌شود تا زن را طبق عده‌ای که در آیات دیگر مشخص کرده است طلاق دهد به او امر می‌کند که این عده احصاء شود (وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ).

وانگهی، احصاء هر چیزی کاری است نیازمند تعقل، و به‌طبع چنین کارهایی در چارچوب نبوت پیامبر (ص) و جایگاه او در جامعه هم‌چون ولی امر معنا دارد؛ زیرا شمارش تابع کاربرد ابزار است و این ابزارهای شمارش از عصری به عصر دیگر تغییر می‌پذیرد و فرازمان و فرامکان نیست. در گذشته لازم بود برای آن‌که اطمینان یابند رحم زن از نطفه شوهر قبلی پاک شده است با احصاء عینی عادت ماهانه زنان به هدف خود برسند؛ اما اکنون که با پیشرفت تکنولوژی ابزارهای دیگری برای احصاء و کشف طهارت رحم زن پدید آمده است کاربرد این ابزار کهن — رؤیت به چشم — دیگر ضرورت و معنا ندارد (همان، ۱۵۹). پس مطلبی که در آیه ذکر می‌شود امری فرازمان و فرامکان نیست و با شأن نبوت پیامبر (ص) تناسب دارد؛ نه شأن رسالت وی (همان‌جا).

۴-۲) مستندات روایی شحرور

شحرور این‌گونه می‌خواهد از مبنای خویش دفاع کند که بعضی دستورات پیامبر (ص) دارای تاریخ مصرف اند، بیش‌تر از دوران حیات وی اعتبار ندارند، و بعد از عصر وی و با تغییر شرایط می‌توان تغییرشان داد. وی در کوشش برای تقویت مدعای خود هر جا در *قرآن* خطاب «یا ایها النبی» آمده است و از آن احتمال تشریح فرازمان و فرامکان می‌رود با ذکر تأویلاتی از دیدگاه خویش دفاع می‌کند. با این‌همه، همه چالش پیش‌روی او آیات *قرآن* نیستند و ضروری است گزارش‌های تاریخی فراوان را هم برپایه دیدگاه خود بازخوانی نماید.

شحرور در مرور گزارش‌ها و روایات تاریخی نیز می‌کوشد از این دفاع کند که پیامبر (ص) در جایگاه نبی انسانی است همانند همه مردم جامعه خود و دیگر انسان‌ها؛ به این معنا که در

برهه‌ای از زمان زیسته، به اجتهادات خویش به حل مشکلات پرداخته، و چه بسا در این مقام دچار اشتباهاتی نیز شده است؛ اما دستاورد این اجتهادات را نباید احکامی فرازمان و فرامکان و لازم‌الاطاعه انگاشت. وی می‌گوید حتی اجتهادات پیامبر (ص) که خارج از جایگاه وی هم چون ولی امر جامعه صورت گرفته است برای معاصرانش هم واجب‌الاتباع نیست.

شحرور می‌کوشد با مرور برخی روایات از این دفاع کند که مضمون آن‌ها نتیجه اجتهادات شخصی پیامبر (ص) به مثابه بشری عادی است؛ نه حاصل وحی الهی. مضامینی مثل تعمیر کفش، علاقه‌مندی به بوی خوش، حجامت در مکان‌های عمومی، کراهت از پیاز و سیر، ترجیح لباس‌های کوتاه و اجتناب از پوشیدن لباس‌های بلند، اتصال روزه در غیر ماه رمضان، طول دادن قیام در نماز فردای از این قبیل اند و برای مردم عصرهای بعد، لازم‌الاتباع نیستند؛ لازم نیست مؤمنان این کارها را واجب بشمرند و هم چون دستوری الهی به آن‌ها پردازند. شحرور در ادامه همین بحث طب نبوی را هم به‌طور کلی انکار می‌کند و معتقد است سفارش‌های پزشکی پیامبر (ص) را نمی‌توان هم‌چون روش طب اسلامی تلقی کرد (شحرور، *السنة الرسولية*، ۷۰-۷۱).

شحرور به عدالت همه صحابه اعتقاد ندارد و تحریف احادیث را نتیجه عملی تقدیس صحابه می‌داند؛ صحابه‌ای که گاه از دید او اصلی‌ترین متهمان تغییر خلافت به امپراطوری نیز بوده‌اند. وی البته به بحث‌های فنی نقد حدیث مثل رجال و علل‌الحديث توجه ندارد؛ اما درکل معتقد است روایات کنونی گاه با متن *قرآن* و گاه نیز با هم‌دیگر تضادهایی دارند. این تضادها گاه ناشی از اجتهادات زمانمند و مکانمند پیامبر (ص) در مقام نبی، و گاه نیز نتیجه جعل دیگران اند. براین اساس، می‌گوید باید با پالایش روایت‌ها میراث اسلامی را از این تضادها دور نگاه داریم. برای تفکیک روایات اصیل از مجعول باید آن‌ها را با آیات *قرآن* بسنجیم و برای تفکیک اجتهادات زمانمند از واجبات و محرمات فرازمان هم باید به تفکیک آیات رسولی و آیات نبوی توجه کنیم (شحرور، *السنة الرسولية*، ۱۶۷-۱۶۴).

وی برای نمونه از تناقض روایت‌ها با هم‌دیگر و با متن *قرآن* مثال‌هایی می‌زند؛ از جمله روایاتی که درباره عذاب مردگان در قبر یا دیگر امور غیبی مشابه یا درباره تشریح نمازهای روزانه رسیده‌اند (شحرور، *السنة الرسولية*، ۷۵-۷۸). نمونه‌هایی هم از روایات ناسازگار با

عقل را مثال می‌آورد و به این سخن ابن جوزی *(الموضوعات، ۱/ ۱۰۶)* استناد می‌کند که روایات خلاف عقل را باید وانهاد. وی برای این قبیل روایات مرتبط با دجال را مثال می‌آورد؛ موجودی ترسناک با هویتی ناشناخته که در جزیره‌ای نامعلوم زندگی می‌کند... به باور او چنین خرافاتی نتیجه فعالیت فُصّاصی هم‌چون تمیم داری (درگذشته ۴۰ق) است (شحرور، *السنة الرسولية، ۷۴-۷۵*).

شحرور گاه برخی روایات را هم به زعم مخالفت‌شان با ضروریات دین اسلام نقد می‌کند. از جمله این ضروریات به باور او ناآگاهی پیامبر (ص) از غیب است. وی می‌گوید پیامبر (ص) جز وحی الهی علمی از غیب ندارد و *قرآن* هم هرگونه علم دیگر وی به غیب را انکار می‌کند. وی بر همین اساس به نقد روایت مشهوری می‌پردازد که برپایه آن پیامبر (ص) به عمار یاسر فرمودند «تقتلك الفئة الباغية». می‌گوید برپایه آیه ۳۴ سوره لقمان پیامبر (ص) — مثل هر انسان دیگری — از وقت درگذشت خودش هم آگاه نیست؛ پس چه‌گونه ممکن است با قاطعیتی که در این روایت بازنموده می‌شود زمان قتل وی را بیان دارد (همان، ۷۹؛ نیز، بنگرید به: مبارکفوری، *تحفة الاحوذی، ۱۰/ ۲۰۴*).

۳. آراء جوادی آملی

پیش از یادکرد آراء جوادی آملی در تفسیر تسنیم درباره موضوعات و مسائلی که شحرور متعرض آنها شده است اجمالاً باید یادآور شد که جوادی آملی نیز در تفسیر خود — هم‌چون شحرور — خطاب نبی و رسول را متفاوت با یک‌دیگر می‌داند و معتقد است باید مضمون این دو شیوه بیان را به دو نحو مختلف تفسیر نمود: هر جا تعبیر رسول در *قرآن* آمده است به تشریحات پیامبر (ص) در امور دینی و حقوقی اشاره دارد؛ هر جا نیز تعبیر نبی آمده، سخن از جایگاه پیامبر (ص) به مثابه حاکم و ولی امر جامعه اسلامی است. با این حال، به باور وی عصمت پیامبر (ص) در همه امور همراه او است و همین سبب می‌شود همه دستورات ایشان در هر زمینه‌ای واجب‌الاتباع باشد.

۳-۱) اوامر پیامبر در جایگاه ولی‌امر

جوادی آملی نیز اطاعت از پیامبر اکرم (ص) را دو گونه می‌داند. به باور وی، اوامر پیامبر

(ص) گاهی از حیث رسالت و پیام‌هایی تشریحی اند که آن‌ها را ابلاغ می‌کند. این نوع اوامر همان احکام الهی اند و اطاعت از آن‌ها نیز پیروی از خداست. گاه نیز دستورهای پیامبر (ص) از حیث رهبری و ولایت آن حضرت بر مردمان جامعه مدینه در عصر نزول اند؛ مانند فرمان‌های عزل و نصب فرماندهان، دستور جنگ و صلح، یا هر امر دیگری که مربوط به حکومت و اداره جامعه اسلامی است (جوادی آملی، تسنیم، ۲۳/۲۷۴).

از مجموع این شواهد می‌توان چنین دریافت که به باور جوادی آملی، اطاعت از این گونه اوامر هر چند واجب است، با نوع اول تفاوت‌هایی دارد. همین تفاوت‌ها سبب شده است که در آیه ۵۹ سوره نساء — أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ — تعبیر «أَطِيعُوا» تکرار شود: امثال «أَطِيعُوا اللَّهَ» در اطاعت نوع اول از اوامر پیامبر (ص) تحقق می‌یابد و امثال «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» اطاعت از سنت پیامبر (ص) و اوامر حکومتی آن حضرت است. افزون بر اطاعت از رسول، اطاعت از اولی الامر نیز بر همگان واجب است و البته مصداق آن در زمان حیات پیامبر (ص) خود ایشان، و در ادوار بعد امامان معصوم (ع) است. این نیز که آیه مؤمنان را خطاب می‌کند نه از آن‌روست که صرفاً مخاطبان مؤمن پیامبر (ص) به اطاعت از این دستورات فراخوانده شده‌اند؛ بل که به خاطر آن است که غالباً مؤمنان به چنین توصیه‌هایی عمل می‌کنند.

هم چون شحرور، که انواعی برای اطاعت از پیامبر (ص) قائل است، جوادی آملی هم از تکرار «أَطِيعُوا» در آیه یادشده این را درمی‌یابد که اوامر پیامبر (ص) و اطاعت از وی دو گونه است: یکی اوامر تشریحی یا همان احکام الهی که از زبان پیامبر (ص) ابلاغ می‌شوند، اطاعت آن‌ها پیروی خدا شمرده می‌شود، و در اطاعت از آن‌ها امثال «أَطِيعُوا اللَّهَ» تحقق می‌یابد؛ دیگری، اوامر حکومتی پیامبر (ص) که اطاعت آن‌ها نیز واجب و امثال «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است. به هر روی، مُطَاع حقیقی فقط خداست و از پیامبر و امام معصوم نیز تنها به دستور او اطاعت می‌شود. مراد از «أُولِي الْأَمْرِ» نیز در این آیه امامان معصوم (ع) است؛ زیرا واژه «أُولِي الْأَمْرِ» به «الرَّسُولَ» عطف شده، و دستور به اطاعت رسول نیز، مطلق و بدون قید و شرط است. پس اطاعت اولی الامر نیز بدون هیچ قید و شرطی واجب است و قرینه‌ای برای تقیید آن نیست.

وی در بحث از آیه «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَيَّ

رَسُولِنَا الْبَلَاغِ الْمُبِينِ» (مانده/۹۲) می‌گوید:

خدای سبحان برای تأکید بر اجتناب از خمر و مانند آن به مسلمانان دستور می‌دهد که خدا و رسولش را اطاعت کنند و از مخالفت او بپرهیزند؛ سپس مخالفان را تهدید می‌کند که اگر از فرمانبری خدا و رسول سرپیچی کنند، شایسته عذاب و مجازات می‌شوند؛ و پیامبر الهی وظیفه‌ای جز ابلاغ آشکار ندارد. جمله «فَاعْلَمُوا...» افزون بر تأکید و تهدید، به این نکته اشاره دارد که پیامبر جز رساندن وحی رسالتی ندارد (جوادی آملی، **تسنیم**، ۲۳/۵۳۳).

نیز، در ذیل «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغِ الْمُبِينُ» (تغابن/۱۲) می‌نویسد:

اگر دستور پیامبر را حکم حکومتی یا قضا به حساب آوریم، اطاعت خدا یک مطلب است و اطاعت پیامبر (ص) مطلب دیگری است؛ گرچه اطاعت پیامبر (ص) هم به دستور خداست، آن‌جا هم به اذن ذات اقدس الهی است. در ادامه این آیه حتی یک سخن از پیامبر نیامده تا اثبات کند اطاعت از رسول و اولی الامر امری ذاتی است. آن‌ها هم از خدا دستور می‌گیرند (جوادی آملی، **تسنیم**، ۱۲/۷۳۷).

از نظر جوادی آملی ولی امر که محور تصمیم‌سازی و ارائه‌دهنده راه‌حل است، باید حاضر باشد تا مسلمانان با گزارش و ارجاع امور به او تکلیف را جویا شوند. بنابراین:

در زمان حضور معصومان (ع) آن ذوات قدسی نخستین مرجع اند و در زمان غیبت طبق فرمان خود معصومان (ع) عهده‌دار این مسئولیت نائب عادل و کارشناس فنی و مدیر و مدبر، یعنی فقیه جامع‌الشرایطی است که در متن حکومت بوده و توان تحلیل اخبار جنگ و رفتارهای دشمن و تصمیم‌سازی سیاسی - اجتماعی و صدور فرمان نظامی برای رویارویی درست با دشمن و دفاع از دین، آبرو، جان و مال مسلمانان را داراست (همان، ۱۹/۶۴۵).

برپایه آن‌چه گفته شد، به نظر می‌رسد یک تمایز برجسته اندیشه جوادی آملی با شحرور در این است که از نظر جوادی آملی، پیامبر (ص) در هر مقامی - خواه رسول یا نبی - حکمی

کند این به واقع خداست که حاکم بوده است. خدا یک بار احکام را در قرآن تبیین می‌کند و یک بار هم تبیین احکام را به پیامبرش تفویض می‌کند. در قرآن هم بر وجود این دو مرحله تأکید شده است. پس می‌توان هر حکمی از احکام را به خدا یا به پیامبرش نسبت داد و تعارضی میان این دو نیست؛ زیرا مشروعیت تمامی تصرفات نبوی پیامبر (ص) در ساحت‌های فردی و اجتماعی نیز ناشی از اذن و ولایت الهی است.

۲-۳) ضرورت اطاعت از دستورات نبوی پیامبر (ص)

این‌گونه، جوادی آملی، گرچه می‌پذیرد که مقام رسول و نبی در قرآن کریم تفکیک شده است، برخلاف شحرور، اطاعت از دستورات پیامبر اکرم (ص) در مقام نبی را نیز هم‌چون دستورات وی در مقام رسول واجب می‌شناسد. از نظر وی پیامبر (ص) واجب‌الاتباع است؛ خواه در مقام ایفاء رسالت و ابلاغ وحی الهی باشد، خواه در مقام بیان احکام و قوانین کلی الهی، و خواه در سِمَتِ ولایت و رهبری جامعه و حکم درباره امور جزئی و تعیین مصادیق احکام کلی و اجراء حدود و احکام. جوادی آملی در بحث از «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء/ ۶۴) می‌گوید که در این آیه خدا به وجوب اطاعت از پیامبر (ص) بدون هیچ قید و شرطی تصریح شده است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۹/ ۳۴۶).

سرّ ضرورتِ اطاعت مطلق از پیامبر (ص) هم عصمت او است. به خاطر عصمت است که اطاعت از پیامبر (ص) اطاعت از خدا، و مخالفت با او در ردیف عصیان الهی است. معصوم نبودن فرستادگان الهی نیز به نقض غرض بعثت می‌انجامد. بنابراین هر فعل و صفتی در نبی که تحقق اهداف انبیاء را مخدوش کند، مصداق نقض غرض نبوت به شمار می‌آید. پس جواز ارتکاب گناه و خطا از سوی نبی در همه شئون حیات انسانی با غرض بعثت ناسازگار است. وانگهی، سر زدن امری ناقض غرض از خدای حکیم محال است. بر همین اساس، فراتر از عصمت انبیاء در اخذ و ابلاغ وحی، لازم است ایشان از اشتباه و نسیان در انجام تکالیف شخصی و اجتماعی نیز معصوم باشند؛ زیرا با احتمال بروز خطا و نسیان در عمل‌کرد ایشان امکان تربیت و ارشاد مردم حاصل نمی‌شود (همان‌جا).

وی در بحث از آیه ۷۱ سوره احزاب — ... وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا — می‌گوید حکم مذکور در این آیه درباره اطاعت از خدا و پیامبر او حتماً اطاعت از اهل بیت (ع)

را نیز شامل می‌شود؛ زیرا لازمه اطاعت پیامبر (ص) پذیرش دستورهای او درباره اهل بیت (ع) از جمله مضمون حدیث ثقلین است (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۸ / ۳۱۵، ۱۵ / ۵۴۰، ۲۷۲ / ۱۹).

۳-۳) حجیت سنت

بر پایه دیدگاه جوادی آملی، روایتی که با قرآن اختلافی از نوع تباین نداشته باشد هم چون خود آیات قرآن حجیت دارد و قابل استناد است (جوادی آملی، تسنیم، ۱ / ۱۶). همان گونه که سنت پیامبر (ص) حجیت دارد، سنت امامان معصوم شیعه (ع) نیز حجت است. به بیان واضح‌تر، تفکر، کردار، گفتار، تقریر و کتابت امام معصوم نیز حجیت دارد (همان، ۱ / ۲۰۲). قرآن خود نه تنها به این تصریح دارد که سنت پیامبر (ص) و هم چنین عقل بشری حجت اند، بل که می‌توان با نظر در آن دریافت که حجیت و اعتبار سنت و سیره معصومین (ع) نیز قطعی است: خود قرآن پیامبر (ص) و اولی الامر را مطاع قرار داده، و مراجعه به پیامبر گرامی را لازم دانسته، و پیامبر (ص) نیز، طبق نقل قطعی و مسلم، قرآن و عترت را هم‌تا و متلازم یک‌دیگر و غیر قابل تفریق معرفی کرده است. پس اعتبار و حجیت سنت، حدوثا و بقاء، مرهون قرآن است (همان جا).

وی در بیان جایگاه سنت نبوی نسبت به قرآن کریم به ویژگی مشترک این دو در بیان تفسیر قرآن می‌پردازد: قرآن و پیامبر (ص) هر دو «مصدق» هستند و این نشان‌دهنده وحدت حقیقت آن دو است. یگانه تفاوت آن‌ها در این است که یکی مصدق تدوینی، و دیگری مصدق تکوینی است: قرآن پیامبر صامت است و پیامبر (ص) نیز قرآن ناطق (جوادی آملی، سیره رسول اکرم در قرآن، ۳۰۳). با این همه، به باور وی باید میان سنت قطعی و غیر قطعی تفاوت قائل شد. وی سنت قطعی را حجت یقینی می‌داند؛ اما سنت غیر قطعی را زمانی حجت می‌داند که با عرضه به آیات قرآن اعتبارسنجی شود (جوادی آملی، تسنیم، ۱ / ۵۷، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۳).

بر پایه آن چه گفته شد، از دیدگاه جوادی آملی برخورداری نبی از سرشت بشری مستلزم خارج‌سازی بخشی از منش و شیوه عملی او از قلمرو قانون‌گذاری نیست. نیز، چنین نبوده است که نبی تمامی آداب اجتماعی عرب را گردن نهد تا بگوییم اوامر او صرفاً بازتاباننده وضعیت زمانه نزول اند (بنگرید به: همان، ۵ / ۳۲۰). به نظر می‌رسد جوادی آملی باور دارد که

عرف هیچ جامعه‌ای مبنای تشریح احکام اجتماعی نیست و چنانچه برخی از سنت‌های مورد تایید قرار گرفته، قطعاً با معیارهای وحیانی تطابق داشته است. معیار وحیانی نیز علم و حکمت الهی با هدف هدایت بشری است. احکامی نیز که تشریح آن‌ها در قرآن به «نبی» نسبت داده می‌شود از آن جهت است که وی تشریح الهی را قبل از آن‌که در قالب وحی دریافت کند، در نشئه ملکوت و لاهوت دریافت کرده است. نکته آخر هم این‌که احکام در کنار حرمت و جوب، استحباب و کراهت، دربردارنده اباحه نیز هستند و افعال نبی اگر مفید چهار مورد نخست نباشد، حداقل مباح بودن را افاده می‌نماید.

نتیجه

چنان‌که دیدیم، شحرور تنها وظیفه پیامبر (ص) به مثابه رسول را ابلاغ وحی قرآنی می‌داند. نیز، پیامبر (ص) را در جایگاه نبی یک بشر مثل همه انسان‌ها و برخوردار از امکان وقوع خطا و اشتباه، و در نتیجه گفتارهایش در این مقام را نیز فاقد حجیت می‌انگارد. وی معتقد به تفکیک مصادیق سنت نبوی از سنت رسولی است. به باور او سنت رسولی همان است که به صورت وحی بر قلب پیامبر (ص) نازل شد. این سنت در بخشی از آیات قرآن بازتاب یافته است که به باور او ام‌الکتاب نام دارد. سنت رسولی مجموعه‌های از ارزش‌ها، شعائر، احکام، حدود و اصل امر به معروف و نهی از منکر را دربر می‌گیرد.

سنت نبوی نیز همان قصص قرآنی درباره عصر پیامبر (ص) است که با وقوع هر حادثه‌های نازل شده‌اند. از این قصص — هم‌چون دیگر قصص قرآنی — جز پند و اندرز نباید انتظاری داشت. به عبارت دیگر، قصص محمدی جزئی از سیره است، ایمان به آن واجب است، و در برابر واقعی بودن چنین حوادثی نیز باید تسلیم بود؛ اما دستورات بازتابیده در آن فرازمان و فرامکان نیست؛ زیرا این دستورات همگی در در زمره اجتهادات پیامبر (ص) است که در مقام فرمان‌دهی نظامی، سازمان‌دهی امور جامعه هم‌چون ولی‌امر، قضاوت و امر به معروف و نهی از منکر صادر شده‌اند. این احکام همگی ممکن است با گذشت زمان و تغییر مصلحت‌های اجتماعی تغییر یابند.

شحرور عملاً سنت نبوی را چیزی از جنس سنت‌های انسانی در جوامع مختلف می‌انگارد و

می‌کوشد زوال‌پذیری و تحول‌یابی سنت‌های انسانی را به سنت نبوی نیز تشریح دهد. او تأکید می‌نماید که سنت‌ها مستمر و دائمی نیستند؛ بل که دائماً در حال زوال و تبدیل اند. افزون‌براین، مشکلات عملی تاریخ حدیث در مقام ثبت و حفظ این سنت‌ها را نیز مایه راه‌یابی سستی و تناقض در سنت‌های اسلامی می‌داند؛ مشکلاتی که به زعم وی در اثر منع کتابت و تدوین حدیث در سده نخست هجری و فعالیت قصاص پدید آمدند. این‌گونه، وی دامنه صحت سنت قولی و فعلی نبی را به بافت فرهنگی عصر نزول، و دایره حجیت آن در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها را نیز مقید و محدود می‌کند؛ زیرا معتقد است سنت نبوی مجموعه اجتهادات شخصی نبی و غیر مصون از خطا و اشتباه است و — برخلاف سنت رسولی — لازم‌الاتباع نیست.

از آن سو، جوادی آملی به عکس معتقد است لفظ نبی و رسول در قرآن از جهت مقام و مصداق مساوی هستند. به باور او، جایگاه پیامبر (ص) هم‌چون رسول غیب، در مناصب نظام اسلامی هم‌چون قضاوت، حکومت‌داری، تقسیم غنایم، تنظیم روابط اقتصادی، اجراء حدود، تعزیر و همچنین تربیت فرهنگی شاگردان مصداق می‌یابد. از آنجا که خدا این حق را به وی داده، پس اطاعت از حکم وی در حقیقت اطاعت از حکم خداست.

از منظر جوادی آملی، بر پایه قرآن وظیفه تبیین و تفسیر قرآن به پیامبر (ص) واگذار، و این‌گونه، سنت یا همان قول و فعل و تقریر پیامبر (ص) به مثابه دومین سرچشمه دست‌یابی به اوامر و نواهی خدا معرفی شده است. همه احکام دینی نیز مصلحتی نفس‌الامری دارند و در واقع یگانه شارع خداست. احکامی نیز که در سنت نبوی وضع شده‌اند همگی کاشف از حکم الهی اند. از حجیت فراگیر سنت عدم جواز تفکیک در سنت حاصل می‌شود و سنت نبوی در همه امور ملاک قرار می‌گیرد. بر این اساس، هم‌سان‌پنداری سنت نبوی با عرف مردم عصر نزول خطاست.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن جوزی، عبد الرحمان بن علی، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، مدینه، المكتبة السلفية، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م.
- ۳- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م.
- ۴- ابوریّه، محمد، *أضواء علی السنة المحمدیه*، بیروت، اعلمی.
- ۵- پورآذر، مهدی، *بررسی و نقد رویکرد زبان شناسی محمد شحرور در مطالعات قرآنی*، پایان نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه رازی، ۱۳۹۷ش.
- ۶- تقوی نژاد، احمد، *بررسی مبانی و روش شناسی قرآنی محمد شحرور در کتاب کتاب و القرآن*، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ش.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۹۸ش.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، *سیره رسول اکرم در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۷۷ش.
- ۹- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶م.
- ۱۰- حب الله، حیدر، *نظریة السنة فی الفكر الإمامی الشیعی: التکون و الصیور*، بیروت، مؤسسة الانتشار العربی، ۲۰۰۶م.
- ۱۱- ذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، قاهره، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م.
- ۱۲- رشید، محمود احمد یعقوب، «دراسة نقدیة فی کتاب السنة الرسولیة، و السنة النبویة رؤیة جدیدة لمحمد شحرور»، *مجلة المنارة للبحوث و الدراسات*، دوره ۲۲، شماره ۳، ژانویه ۲۰۱۵م.
- ۱۳- شحرور، محمد، *السنة الرسولیة و السنة النبویة*، بیروت، دارالساقی، ۲۰۱۲م.

- ۱۴- گلدسیهر، ایگناتس، *گرایشهای تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ش.
- ۱۵- مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمان، *تحفة الاحوذی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۶- محمصص، مرضیه و بادینده، هاله، «تحلیل و نقد نگرش محمد شحرور درباره سنت نبوی»، *آینه معرفت*، شماره ۶۰، پاییز ۱۳۹۸ش.
- ۱۷- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، چاپخانه حلبی، ۱۹۵۵م.
- ۱۸- منصورى، حسن، *نقد و بررسی کتاب محمد شحرور به نام الكتاب والقرآن*، پایاننامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، پردیس علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه یزد، ۱۳۹۶ش.
- ۱۹- موسوی، حیدر عبدالکریم، *النبوه عند الشهيد محمد باقر الصدر و محمد شحرور: دراسة مقارنة*، پایاننامه کارشناسی ارشد علوم تربیتی، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۴۰۱ش.
- ۲۰- نفیسی، شادی و بقری، سعید، «رویکرد محمد شحرور به سنت و گستره حجیت روایات»، *حدیث پژوهی*، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۸ش.

21- Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

Bibliography


1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Rayya, Muḥammad, Aḍwā' 'Alā Al-Sunna al-Muḥammadiyya, Beirut, Al-A'lamī.
3. Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, 1966.
4. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo, 1396 SAH.
5. Goldziher, Ignaz, *Interpretation Tendencies Among Muslims (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung)*, the Persian Translation by Nāsher Ṭabāṭabāyī, Tehran, Quqnūs publication, 1383 SAH.
6. Ḥubullāh, Ḥaydar, *Nazarīyya Al-Sunna fī al-Fīkr al-Imāmī al-Shī'ī: al-Takawwun wa al-Ṣayrūra*, Beirut, Al-Intishār Al-'Arabī Institute, 2006.
7. Ibn al-Jawzī, 'Abd Al-Raḥmān b. 'Alī, *Al-Mawḍū'āt*, ed. 'Abdulraḥmān Muḥammad 'Uthmān, Medina, Al-Maktaba al-Salafīyya, 1966.
8. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'djam Maqāyīs al-Lughā*, ed. 'Ābd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fīkr, 1979.
9. Javādī Āmolī, 'Abdullāh, *Tasnim*, Qom, Isrā', 2018.
10. Javādī Āmolī, 'Abdullāh, *The biography of the Holy Prophet in the Qur'ān*, Qom, Isrā', 1377 SAH.
11. Jawharī, Ismā'īl b. Ḥammād, *Al-Ṣiḥāḥ*, ed. Aḥmad 'AbdulGhafūr 'Aṭṭār, Cairo, 1956.
12. Mansūrī, Ḥasan, *Review of Muhammad Shabrou's Book Called Al-Kitāb wa al-Qur'ān*, Master's Thesis of Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Humanities and Social Sciences Campus, Yazd University, 2016.
13. Mubārakfūrī, Muḥammad b. 'Abdur-Raḥmān, *Tuḥfat Al-Aḥwadhī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
14. Mūsavī, Heydar 'Abdul-Karīm, *Al-Nubuwwa 'ind al-Shabīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr and Muḥammad Shabrou: a Comparative Study*, Master's Thesis of Educational Sciences, University of Religions and Sects, 1401.

15. Muslīm b. al-Ḥajjāj, *Al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1955.
16. Nafīsī, Shādī and Bagari, Sa'īd, "Muhammad Shahrour's Approach to the Sunnah and the Scope of the Authenticity of Hadiths", *Hadith Research*, No. 22, Autumn 2018.
17. PūrAzar, Mahdī, *Review and Criticism of Mubammad Shabrou's Linguistic Approach in Qur'ānic Studies*, Ph.D. Thesis of Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Razi University, 2017.
18. Rashīd, Maḥmūd Aḥmad Ya'qūb, "Critical Study In The Book: *The Prophetic Sunnah*, A New Vision Of Muhammad Shahrour", *Al-Mināra li al-Buḥūth* (Āl al-Bayt University, Jordan), Vol. 22, No. 3, January 2015.
19. Shaḥrūr, Muḥammad, *Al-Sunna Al-Rasūliyya wa al-Sunna al-Nabawiyya*, Beirut, Dār al-Sāqī, 2012.
20. Taghāvinezhād, Aḥmad, *A Review of the Qur'ānic Principles and Methodology of Muḥammad Shaḥrūr in His book Al-Kitāb wa al-Qur'ān*, Master's Thesis of Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Hawza and University Research Institute, 2017.

Al-Taqdīm wa al-Ta'kbīr in the *Qur'an* from the Viewpoint of Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabatabā'i

Sajjad Niyāzī Fard

Master of *Quran* and Hadith Studies,
Qom Branch, Payām-e Noor University, Qom, Iran.

Seyyed-Moṣṭafā Aḥmadzāde 

Associate Professor, Research Institute of Civilization Islam,
Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Mashhad, Iran
(corresponding author: m.ahmadzadeh@isc.ac.ir).



Abstract

Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān by Mohammad Hosseyn Ṭabāṭabā'i is one of the most important contemporary Shi'a *Qur'ān* commentaries, which is written in the method of interpreting the *Qur'ān* with the *Qur'ān*. As a Shi'a scholar, Ṭabāṭabā'i, as well as presenting new views in his interpretation discussions, has also made innovations in the 'Ulūm al-*Qur'ān*. Among these innovations is his attention to the importance of discussing *al-Taqdīm wa al-Ta'kbīr* - as one of the topics of Quranic sciences - for understanding the *Qur'ān*. This discussion has been noticed by Ṭabāṭabā'i because of its close connection with knowing the context. The aim of the current study is to recognize the views of Ṭabāṭabā'i in this field, and to explain the position of these opinions in comparison with the views of other commentators in the discussion of *al-Taqdīm wa al-Ta'kbīr* of Qur'anic verses. It is intended that, while examining the causes of *al-Taqdīm wa al-Ta'kbīr* from Ṭabāṭabā'i's point of view, a report of his innovations in the development of the causes of *al-Taqdīm wa al-Ta'kbīr* - such as al-Istirḥām, Ishfāq, and expression of inclusion - should be presented, and along with that, Ṭabāṭabā'i's innovative explanation of the concept of *al-Taqdīm wa al-Ta'kbīr* should also be explained.

Keywords: *Al-Taqdīm wa al-Ta'kbīr*, History of Qur'an sciences, Siyaq al-Ayat, Tabataba'i, *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'an*.

Original Research

Received: 9/ 2/ 2022, accepted: 30/ 5/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 127-152.

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.



تقدیم و تأخیر در قرآن از نگاه طباطبایی

سجاد نیازی فرد

کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، واحد قم،
دانشگاه پیام نور، قم، ایران.

سیدمصطفی احمد زاده ^{1b}

دانشیار پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران
(نویسنده مسئول: m.ahmadzadeh@isc.ac.ir).

چکیده

تفسیر *المیزان فی تفسیر القرآن* اثر محمدحسین طباطبایی از مهم‌ترین تفاسیر معاصر شیعه است که به روش تفسیر قرآن با قرآن نوشته شده است. طباطبایی، هم‌چنان که در بحث‌های تفسیری خود دیدگاه‌هایی جدید ارائه کرده، در علوم قرآن هم به مثابه عالمی شیعی نوآوری‌هایی داشته است. از جمله این نوآوری‌ها توجه او به اهمیت بحث تقدیم و تأخیر آیات – هم‌چون یکی از مباحث علوم قرآن – برای فهم قرآن است. این بحث به دلیل ارتباط تنگاتنگ آن با شناخت سیاق موردتوجه طباطبایی قرار گرفته است. هدف مطالعه کنونی بازشناسی دیدگاه‌های طباطبایی در این زمینه، و تبیین جایگاه این آراء در قیاس با دیدگاه‌های دیگر مفسران در مباحث تقدیم و تأخیر آیات است. بناست ضمن بررسی اسباب تقدیم و تأخیر از دیدگاه طباطبایی، گزارشی از نوآوری‌های وی در گسترش اسباب تقدیم و تأخیر – هم‌چون استرحام، إشفاق و بیان شمول – ارائه شود و در کنار آن، تبیین نوآورانه طباطبایی از مفهوم تقدیم و تأخیر نیز تبیین گردد. کلیدواژه‌ها: تقدیم و تأخیر، تاریخ علوم قرآن، سیاق، طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۹ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ش، صفحه ۱۲۷ تا ۱۵۲.

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

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

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

DOI:

درآمد

بررسی چینش واژگان در هر آیه و چینش آیه‌ها در هر سوره قرآن از دیرباز توجه مفسران را به خود جلب کرده است. به طبع هر جا ترتیب چینش واژه‌ها و آیات نقش محوری در فهم و تفسیر قرآن داشته باشد، بحث از نحوه این چینش و جابه‌جایی‌های احتمالی کلمات - یا به اصطلاح مفسران و عالمان علوم قرآن «وقوع تقدیم و تأخیر در آیات» - اهمّیت کلیدی خواهد یافت. افزون‌براین، می‌توان انتظار داشت که تنوع گونه‌های تقدیم و تأخیر در آیات و تنوع اشکال تقدیم و تأخیر یک مضمون در آیات مشابه یا در مواضع مختلف قرآن به پیچیدگی بحث بیفزاید.

همین پیچیدگی‌ها سبب شده است که از عصر صحابه کوشش برای تفسیر آیات با فرض وقوع جابه‌جایی در آن دیده شود (مثلاً، برای سخنی از ابن عباس در این باره، بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱۷/ ۶۴۲). در ادوار بعد نیز مفسران توجه گسترده‌تری به این بحث نشان داده‌اند؛ چنان‌که دست‌کم از اوائل سده ۸ق نمونه‌هایی از تألیف آثار مستقل در این باره را می‌توان مشاهده کرد؛ آثاری مثل *المُقَدِّمَةُ فِي سِرِّ الْأَلْفَاظِ الْمُقَدِّمَةِ* ابن صائغ (درگذشته ۷۲۰ق) که سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) قطعاتی از آن را در کتاب *الاتقان* خود (۳/ ۴۰ به بعد) نقل می‌کند. شایان‌ذکر است که بحث تقدیم و تأخیر افزون‌بر آن‌که برای تأثیرش بر معنای آیات قرآن و کارکردش در فهم معنا و رفع ابهامات موردتوجه بوده، از چشم‌انداز کارکردهای بلاغی و ارتباطش با اعجاز قرآن هم مورد توجه مفسران و متکلمان و ادیبان واقع شده است. خلاصه‌ای از تأملات قدما در این باره را می‌توان در آثاری هم‌چون *الاتقان* سیوطی (۳/ ۳۸ به بعد) بازدید.

طرح مسئله

در دوران معاصر و با توسعه گرایش‌های ادبی در مطالعات قرآن هم باز توجه به تقدیم و تأخیر آیات و تأثیر آن بر معنا گسترش یافته است. از جمله آثار با این رویکرد می‌توان کتاب *اسرار التقديم والتأخیر فی لغة القرآن الکریم* از محمود سید شیخون (چاپ قاهره، دارالهدایه)، *التقديم والتأخیر فی القرآن الکریم* از حمید احمد عیسی عامری (چاپ بغداد، دار الشؤون الثقافية، ۱۹۹۶م/ ۱۳۷۵ش)، *بلاغة التقديم و التأخیر فی القرآن الکریم* از علی ابوالقاسم عون (چاپ بیروت، دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۵م/ ۱۳۸۴ش)، *دلالات التقديم و*

التأخیر فی القرآن الکریم از منیر محمود مسیری (چاپ قاهره، مکتبه وهبه، ۲۰۰۶م/ ۱۳۸۵ش) و جمله‌شناسی قرآن با تکیه بر تقدیم و تأخیر عبارات از اکبر توحیدلو (چاپ تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش) را یاد کرد.

در عین حال که در دوران معاصر کوشش‌های پرشماری برای نظریه‌پردازی درباره حکمت تقدیم و تأخیر در آیات قرآن کریم روی داده، کم‌تر تلاشی برای بازشناسی نظریات مفسران مختلف در این باره صورت گرفته است. از جمله مفسرانی که انتظار می‌رود آراء شایان توجهی در بحث از تقدیم و تأخیر آیات قرآن داشته باشد محمدحسین طباطبایی است. وی برای تفسیر قرآن با قرآن بر پایه سیاق آیات می‌کوشد. همین توجه او به سیاق سبب می‌شود احتمال دهیم به تأثیر تقدیم و تأخیر عبارت‌ها بر معنا توجه نشان داده، و ضمن بازخوانی، نقد و بررسی آراء مفسران درباره هر مورد، خود نیز نوآوری‌هایی در این زمینه داشته باشد.

مطالعه کنونی با هدف آزمودن همین احتمال صورت می‌پذیرد. می‌خواهیم بدانیم اولاً، طباطبایی در تفسیر خویش چه آرائی درباره وقوع تقدیم و تأخیر در آیات ابراز داشته است؛ ثانیاً، وی درباره اشکال مختلف این پدیده و اسباب و علل بروز آن در قرآن چه تحلیل‌هایی دارد؛ و ثالثاً، از نگاه وی توجه به تقدیم و تأخیر در آیات چه اندازه برای فهم صحیح معنای هر آیه راه‌گشا است.

۱. پیشینه بحث از وقوع تقدیم و تأخیر در قرآن

از نگاه زبان‌شناسان معاصر، وقوع تقدیم و تأخیر در کلام امری گریزناپذیر است. کلام وسیله بازنمود واقعیت و عرصه کنش متقابل آدمیان است. انسان‌ها هم برای بازنمود واقعیات مطابق اهداف خود و هم برای کنش متقابل مناسب با دیگر آدمیان چاره‌ای جز این ندارند که آرایش و ترتیب ویژه‌ای به اجزاء کلام خود بدهند؛ آرایشی که گاه مطابق است با چیزی که شنوندگان انتظار دارند، و گاه — برای القاء معنایی متفاوت با این انتظارات — از شیوه معمول فاصله گرفته است. به بیان دیگر، انسان‌ها برای رساندن معنایی که در ذهن دارند باید اطلاعات آماده انتقال به مخاطب را به چینش و ترتیب و ترکیبی سازمان‌دهی کنند که بیش‌ترین تناسب را با هدف‌شان دارا است (بنگرید به: مهاجر، به سوی زبان‌شناسی شعر، ۵۴-۵۸).

۱-۱) پیشینه بحث از تقدیم و تأخیر در علوم ادبی

زبان‌شناسان کهن مسلمان — عالمان نحو — نگاه دیگری به امکان وقوع تقدیم و تأخیر در کلام داشته‌اند. برپایه مبانی ایشان، در زبان عربی جمله فعلیه یا اسمیه است و اجزاء هر یک از این دو سنخ جمله نیز چینش تعریف‌شده‌ای دارند که — برپایه وضع واضعان زبان عربی — مقرر شده است همواره مراعات شوند. نیز، هرگونه خروج از این ضوابط معنایی جز مجازگویی یا وقوع خطا در گفتار ندارد.

وانگهی، در سخن از متنی هم‌چون قرآن امکان وقوع خطا در آن معنا ندارد و حمل عبارات قرآنی بر معنایی مجازی نیز امری محتاج دلیل قاطعی است که البته غالباً وجود ندارد. براین پایه، نباید انتظار داشت که نحویان مسلمان موارد گسترده‌ای از وقوع تقدیم و تأخیر در آیات قرآن را پذیرا شوند؛ بل که به عکس، باید انتظار داشت معدود مواردی که وقوع تقدیم و تأخیر در قرآن را می‌پذیرند همان‌ها باشد که توجیه دیگری برای معنای آیه — مطابق با ترتیب معمولی که برپایه قواعد عربی برای چینش کلمات انتظار می‌رود — نتوانند بیابند.

برخلاف این پیش‌بینی، عالمان نحو رویکرد متفاوتی به مسئله را درپیش گرفته، و عملاً امکان وقوع گسترده تقدیم و تأخیر در کلام را پذیرا شده (برای نمونه، بنگرید به: سیبویه، *الکتاب*، ۱/ ۵۶)، و برای آن اغراضی برشمرده‌اند. سبب مسئله نیز همین است که موارد کاربرد آن در ادبیات عرب به حدی است که نمی‌شود آن را امری خلاف قاعده و نادر دانست یا به نحوی برپایه ضوابط مقبول نحویان توجیه کرد. مثلاً اگر جمله اسمیه، و از دو جزء اصلی آن یکی معرفه و دیگری نکره باشد غالباً چاره‌ای جز این نیست که اسم معرفه را مبتدا بینگارند؛ زیرا برپایه آراء ایشان جز در موارد معدود امکان ندارد که مبتدا نکره باشد.

به‌همین ترتیب، در جملات فعلیه — برپایه باور ایشان به نظریه وضع — فعل باید بر دیگر اجزاء جمله تقدم یابد. این دیدگاه نیز ایشان را با نمونه‌های بسیاری از تقدم مفعول و دیگر اجزاء جمله بر فعل روبه‌رو می‌کند و عملاً برای‌شان در این فرض هم چاره‌ای جز قبول کاربرد گسترده تقدیم و تأخیر در زبان عربی باقی نمی‌گذارد. در نتیجه می‌بینیم نحویان مسلمان در بحث از موارد و فروض دیگری مثل شکل‌گیری جمله اسمیه از دو جزء معرفه نیز — که لابد باید بشود هر یک را مبتدا و دیگری را خبر انگاشت — لزوماً چنین حکم نکرده‌اند که باید همان اسم معرفه

مُقَدَّم را مبتدا گرفت. آن‌ها در عوض بحث‌های مفصلی کرده‌اند که تقدیم و تأخیر اجزاء در هریک از این فروض می‌تواند برای تأمین چه اغراضی صورت گرفته باشد.

این‌گونه، بن‌بست‌های عملی سبب شده است نحویان خود را با موارد گسترده‌ای از کاربرد مبتدای مُؤَخَّر و خبر مُقَدَّم در زبان عربی روبه‌رو ببینند و نتوانند به‌سادگی همه این موارد را خلاف اصل وضع و نوعی مجازگویی بینگارند. آن‌ها در عوض ترجیح داده‌اند با پذیرش امکان تقدیم و تأخیر در کلام، دیگر موارد وقوع اموری خلاف قواعد نحو را هم بر همین مبنا توجیه کنند (برای نمونه، بنگرید به: مبرد، *المقتضب*، ۴/۱۹۳؛ ابن‌سراج، *الاصول*، ۱/۱۱۷).

همین رویکرد سبب شده است که بحث از تقدیم و تأخیر و اغراض آن به‌مرور از تحلیل‌های نحوی فراتر برود و موضوع توجه عالمان بلاغت نیز قرار گیرد (جرجانی، *دلائل الاعجاز*، ۸۳ به‌بعد؛ سکاکی، *مفتاح العلوم*، ۱۹۴؛ تفتازانی، *المطول*، ۱۰۶ به‌بعد). از دید این عالمان، دیگر تقدیم و تأخیر نتیجه مخالفت‌گوینده با وضع واضعان انگاشته نمی‌شود؛ بل که سبب تقدیم و تأخیر آن است که کلمه، جمله یا معنا در بافت معینی به خاطر تحقق هدف بیانی خاصی از جایگاه معمول خویش جلوتر یا عقب‌تر قرار گیرد (بنگرید به: عون، *بلاغة التقدیم والتأخیر*، ۱/۴۶).

۲-۱) تأثیر ماتریدی و زمخشری بر توسعه بحث‌ها

پایه‌پای تحول نگرش‌ها به جایگاه تقدیم و تأخیر در تحلیل‌های نحوی و ادبی، نگرش‌ها به کاربرد آن در قرآن کریم نیز تحول یافت. عالمان کهن پیش‌تر به این می‌گراییدند که کاربست چنین شیوه‌ای را در اغلب موارد خلاف بلاغت بینگارند، کاربردهای آن در قرآن را نیز اقلی و گمینه بدانند، و در برشمردن مصادیق قرآنی آن به مواردی بسنده کنند که توجیه معنای آیه بدون پذیرش وقوع تقدیم و تأخیر در آن دشوار است (برای نمونه، بنگرید به: ابن‌فارس، *الصاحبی*، ۱۹۰-۱۸۹).

این‌گونه، در عمل استناد به وقوع تقدیم و تأخیر در آیات منحصر به مواردی بود که سخنی در این باره از قول صحابه و تابعین نقل شود یا جایی که هرگونه تفسیر دیگر آیه دشوار و تکلف‌آمیز باشد (برای نمونه، بنگرید به: اخفش، *معانی القرآن*، ۱/۳۲۸؛ طبری، *جامع البیان*، ۸/۱۹۲، ۲۰/۷۸).

در سده ۴ق، موارد کوشش برای بهره‌جویی از تقدیم و تأخیر هم‌چون توجیهی برای سازگار کردن معنای آیه با نگرش‌های کلامی و فقهی عامه مسلمانان در تفسیر ماتریدی (درگذشته ۳۳۳ق) پرشمار می‌شود؛ چنان‌که وی در بیش از ۱۰۰ مورد از این ابزار مفهومی برای دفاع از باورهای کلامی مقبول خویش بهره می‌جوید یا دست‌کم آن را هم‌چون یکی از احتمالات ممکن ذکر می‌کند (تنها برای چند نمونه، بنگرید به: ماتریدی، *تأویلات اهل السنه*، ۹/ ۴۵۷، ۵۲۷، ۵۸۲، ۵۸۴). در نتیجه، در تفاسیر *قرآن کریم* پس از وی خواه‌ناخواه دامنه بحث از وقوع تقدیم و تأخیر توسعه پیدا می‌کند. مفسران مختلف، حتی اگر خود به وقوع تقدیم و تأخیر در آیه‌ای باور نداشته باشند، برای دفاع از دیدگاه تفسیری مقبول خویش راهی جز مرور و نقد آراء مفسران پیشین در این باره پیش‌رو نمی‌بینند.

نخستین بار این زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) است که رویکرد نقلی به تقدیم و تأخیر یا تأویل کلامی آیات بر پایه آن را کنار می‌گذارد، امکان وقوع تقدیم و تأخیر در آیات را به نحو گسترده‌ای می‌پذیرد، و خود به تفصیل از این دو اصطلاح به سان ابزاری مفهومی، خاصه برای باز نمودن زیبایی‌های بلاغی *قرآن* بهره می‌جوید. او برای وقوع تقدیم و تأخیر در آیات مختلف علل و اسبابی همچون تعریض، مبالغه، حصر و اختصاص، تعجیب، تخخیم، اهتمام، تویخ و تأکید بر می‌شمارد (به ترتیب بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۴۲، ۵۵، ۷۶، ۵۲/ ۲، ۵۲۷، ۳/ ۶۱، ۴/ ۳۶۲، ۴۹۹). آراء زمخشری بر تفاسیر بعد از وی تأثیر جدی نهاده است (برای نمونه از تأثر عالمان هم‌دوره زمخشری از آراء وی، بنگرید به: طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱/ ۲۸؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۷۹/ ۲۵، ۲۳۶/ ۲۶).

۳-۱) توسعه بحث در سده‌های متأخر

باین‌حال، به نظر می‌رسد عالمان ادب عربی کم‌تر با نگرش‌های زمخشری هم‌راهی می‌کنند. سکاکی (درگذشته ۶۲۶ق) با نگاهی تضییق‌گرایانه صرفاً برای تقدیم و تأخیر انگیزه‌هایی مثل *تَقَاوُل*، *تَلَدُّذ*، تحقیر و تعظیم (سکاکی، *مفتاح العلوم*، ۹۶-۹۴) بر می‌شمارد و در صدد مصداق‌یابی برای هریک در *قرآن* نیز بر نمی‌آید. اندکی بعد کوشش برای تضییقِ اغراض تقدیم و تأخیر از این هم فراتر می‌رود؛ چنان‌که ابن‌اثیر (درگذشته ۶۳۷ق) اسباب تقدیم و تأخیر را تنها به دو علت محدود می‌کند: یکی اختصاص، و دیگر، مراعات نظم

آهنگین و موسیقایی کلام (ابن اثیر، *المثل السائر*، ۲/ ۲۱۸). یک سده بعد همین رویکرد تزییق‌گرایانه به تفاسیر قرآن هم کشیده می‌شود؛ چنان‌که یک ابوحنیان اندلسی (درگذشته ۷۴۵ق) در تفسیر *البحر المحیط* که از گسترده‌ترین تفاسیر نحوی - بلاغی محسوب می‌گردد، به آراء زمخشری در این باره منتقدانه می‌نگرد (بنگرید به: ابوحنیان، *البحر المحیط*، ۱/ ۲۹، ۸/ ۳۹۷، ۱۹۱/۹، ۴۶۶/۱۰، جاهای مختلف).

با این حال، به نظر می‌رسد پس از توجه زرکشی و سیوطی به بحث و جای دادن آن هم چون یکی از مباحث علوم قرآن در ضمن آثارشان رویکرد مفسران دوباره تغییر می‌یابد. زرکشی (درگذشته ۷۹۴ق)، پس از آن‌که تقدیم و تأخیر را از اسلوب‌های بلاغی برمی‌شمارد، هفت غرض بلاغی برای کاربرد آن یاد می‌کند. آن‌گاه در سخن از موارد وقوع تقدیم و تأخیر در قرآن کریم آن‌ها را ذیل سه دسته می‌گنجاند: مواردی که لفظی مقدم بر جایگاه معمول خود آورده شده است با این هدف که تقدم معنایی را برساند؛ مواردی که لفظی تقدم یافته، اما معنا با تأخر آن سازگارتر است؛ مواردی که لفظی در آیه‌ای تأخر دارد، ولی در آیه دیگری همان لفظ تقدم یافته است (زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ۳/ ۲۳۸ به بعد).

سیوطی نیز تقدیم و تأخیر را بر دو قسم می‌داند: یکی، مواردی که معنای آیه بر حسب ظاهر دشوار می‌نماید و پذیرش فرض وقوع تقدیم و تأخیر سبب می‌شود آیه معنای واضح‌تری پیدا کند؛ دیگری، جاهایی که معنای آیه بر حسب ظاهر مشکل نیست ولی پذیرش وقوع تقدیم و تأخیر سبب می‌شود ظرائف معنای آیه بهتر فهمیده شود (سیوطی، *الاتقان*، ۳/ ۳۸).

به هر روی، در تفاسیر عالمانی نزدیک‌تر به دوران معاصر هم چون شوکانی (درگذشته ۱۲۵۰ق)، آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق)، صدیق‌حسن‌خان (درگذشته ۱۳۰۷ق)، قاسمی (درگذشته ۱۳۳۲ق)، ابن‌عاشور (درگذشته ۱۳۹۳ق)، طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق) و دروزه (درگذشته ۱۴۰۴ق) می‌توان توجه گسترده‌ای به این بحث را مشاهده کرد.

۲. نگرش طباطبایی به تقدیم و تأخیر در قرآن

می‌توان در *المیزان* طباطبایی ذیل بحث از ۹۷ آیه توجه به امکان وقوع تقدیم و تأخیر در آیات را مشاهده کرد. رویکرد وی به بحث انتقادی است. او از یک سو اصل امکان وقوع چنین

پدیده‌ای را در قرآن می‌پذیرد و افزون بر کاربست نظریه تقدیم و تأخیر هم چون ابزاری مفهومی در تفسیر خود، اغراضی برای تقدیم و تأخیر کشف می‌کند که در آثار مفسران پیشین کم‌تر موضوع بحث قرار گرفته است. ازدیگرسو، دلیلی نیز نمی‌بیند که همه مواردی را که مفسران پیشین درباره اش ادعاء وقوع تقدیم یا تأخیر داشته‌اند پذیرا شود؛ بل که گاه بر پایه مبانی و روش خود این قبیل مدعیات را نیز نقد می‌کند.

۱-۲) گونه‌های مختلف تقدیم و تأخیر

طباطبایی هم چون اغلب مفسران هم این را پذیرا می‌شود که تقدیم و تأخیر در سطح اجزاء یک آیه روی دهد؛ هم این را که عبارتی میان دو یا چند آیه تقدیم و تأخیر یابد. وقوع تقدیم و تأخیر در یک آیه خود از نگاه وی چند شکل مختلف می‌تواند داشته باشد. مثلاً در بحث از آیه «وَلَا يَمْلِكُونَ لِيَنْفِثَهُمْ صُرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا» (فرقان/ ۳) طباطبایی از وقوع تقدیم و تأخیر میان واژه‌های یک آیه سخن گفته، و توضیح داده است که به زعم وی اگر در این آیه «صُرًّا» بر «نفعًا» تقدم دارد از آن روست که دفع ضرر مهم‌تر از جلب نفع است (طباطبایی، المیزان، ۱۵/۲۴۵).

وی گاهی هم از وقوع تقدیم و تأخیر در سطح عبارات یک آیه سخن گفته است. مثلاً در بحث از آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/ ۲۳) معتقد است «إِلَى رَبِّهَا» از آن رو بر عامل خود «ناظره» تقدم یافته که قرار است إفاده حصر کند یا اهمیت چنین نظاره‌ای را — بر حسب متعلق آن — بیان کند (طباطبایی، المیزان، ۲۰/۱۱۲). به همین ترتیب، از نگاه طباطبایی گاه تقدیم و تأخیر در سطح جملات یک آیه روی می‌دهد؛ چنان‌که جمله‌ای در یک آیه از جایگاه اصلی خود مقدم یا مؤخر شود. مثلاً وی در بحث از آیه «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَ اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...» (ابراهیم/ ۱۰) چنین می‌گوید که «لِيَغْفِرَ لَكُمْ...» بر «وَيُؤَخِّرَكُمْ...» از آن رو تقدم یافته که اولی اشاره به نتیجه اخروی دعوت انبیاء، و دومی اشاره به نتیجه دنیوی آن است (طباطبایی، همان، ۱۲/۳۸).

از نگاه طباطبایی تقدیم و تأخیر در آیات نیز به اشکال مختلفی ممکن است روی دهد: گاه یک آیه کامل بر کل آیات مرتبط با یک بحث تقدم، یا از آن‌ها تأخر می‌یابد؛ گاه نیز تقدیم و تأخیر در میان دو یا چند آیه روی می‌دهد. برای تقدیم یافتن یک آیه بر مجموع آیات سیاق

می‌توان «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره/ ۷۲) را در سیاق یادکرد داستان گاو بنی‌اسرائیل مثال آورد. طباطبایی معتقد است پیش انداختن این قسمت از داستان هم برای روشن‌کردن خطاب بعدی است و هم برای افاده این نکته که داستان گاو بنی‌اسرائیل اصلاً در تورات‌های موجود فعلی نیامده، و از همین رو، جا نداشته است که یهودیان در این قصه مورد خطاب قرار گیرند. بنابراین، خداوند از خطاب به یهود اعراض نموده، و خطاب را متوجه پیامبر (ص) کرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۳۰۱/۱).

به باور وی گاه نیز تعبیری در یک آیه تقدم، و در آیه‌ای نظیر آن در جای دیگری از قرآن تأخر پیدا می‌کند. مثلاً یک جا گفته می‌شود «وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ» (نحل/ ۱۴)، و در جای دیگر نیز گفته می‌شود «وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ» (فاطر/ ۱۲). به باور طباطبایی، سبب آن است که در آغاز آیه ۱۴ سوره نحل سخن از تسخیر به میان آمده است: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ...». همین ایجاب کرده است که «فیه» پس از «مواجِر» بیاید تا اشاره به شکافته شدن دریا صریح‌تر باشد. برعکس، در آیه ۱۲ سوره فاطر که بنا نیست سخنی درباره کیفیت این تسخیر گفته شود روال معمول بیان مراعات شده است (طباطبایی، همان، ۳۷/۱۷).

به باور طباطبایی، گاهی نیز چند آیه پیاپی از جایگاه اصلی خود مقدم یا مؤخر می‌گردند. به بیانی دیگر، گویی طباطبایی معتقد است که گاه در قرآن یک فقره از فقرات بحث هم جابه‌جا می‌شود و در جایگاهی غیر از آن چه انتظار می‌رود قرار می‌گیرد. از اشارات وی به این قبیل می‌توان آیات ۶۱-۷۳ سوره حجر را مثال آورد؛ یعنی از «فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ» تا «فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ مُشْرِقِينَ». طباطبایی در توضیح چنین تقدیم و تأخیری می‌گوید این داستان افزون‌بر سوره حجر در سوره هود نیز آمده، و ترتیبی دیگر یافته که با چینش متوقع از بحث هماهنگ‌تر است. مراعات همان ترتیب ایجاب می‌کرد که در این سوره نیز، نخست آیه ۶۲-۶۱، سپس آیات ۶۷-۷۲، بعد آیات ۶۳-۶۶، و بعد از این همه آیه ۷۳ جای گیرد.

وی در مقام توضیح بیش‌تر این دیدگاه می‌افزاید که داستان لوط چهار فصل دارد. در این سوره فصل سوم در میان فصل اول و دوم قرار گرفته تا غرضی که در استشهاد به داستان در میان بوده است بهتر برای خواننده مجسم شود. آن غرض فهماندن این نکته است که عذاب الهی نازل بر این قوم بی‌سابقه بود و هنگامی فرارسید که محکومان به آن عذاب سرگرم و سرمست

زندگی و ایمن از خطر بودند (طباطبایی، همان، ۱۲/۲۶۹-۲۷۰).

۲-۲) پیوند تقدیم و تأخیر با سیاق

چنان که می‌توان از همین نمونه‌ها به وضوح دریافت، طباطبایی با تلقی متن قرآن به مثابه ساختاری منسجم، تقدیم و تأخیر در آیات را هم‌چون ابزاری برای افاده دقیق‌تر معنا در هر سیاق می‌انگاشته است. می‌دانیم طباطبایی تناسب معنای استنباط‌شده با سیاق را هم‌چون معیاری مهم در فهم صحیح آیات و در پذیرش یا رد دیدگاه‌های تفسیری مورد توجه قرار داده است. سیاق آیات که طباطبایی چنین برایش اهمیت قائل می‌شود چیزی غیر از نحوه چینش عبارت‌ها، نحوه تکرار آن‌ها، یا نحوه ارتباطشان با هم نیست. بدین‌سان، اهمیت بخشی به سیاق در فهم معنای آیه معنایی جز توجه به تقدیم و تأخیر عبارت‌ها در هر سیاق ندارد.

در عمل نیز می‌بینیم که وی اقوال تفسیری پرشماری را با استناد به ترتیب چینش عبارت‌ها در سیاق آیات رد یا تأیید می‌کند. برای نمونه، در بحث از «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ...» (توبه/ ۵) مفسران دو دیدگاه مختلف مطرح کرده‌اند. بعضی گفته‌اند که در آیه تقدیم و تأخیر پدید آمده، و مراد این بوده است که باید بعد از پایان یافتن ماه‌های حرام، هر جا مشرکان یافت شدند آن‌ها را گرفت و کشت؛ یعنی مثلاً آیه دراصل چنین بوده است: «خُذُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ...» (بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۱۱/ ۲۰). طباطبایی چنین دیدگاهی را با استناد به سیاق آیه مردود می‌داند. وی معتقد است که وقوع چنین تقدیم و تأخیری نیازمند دلیلی است که وجود ندارد. به باور وی، آیه درصدد بیان این معناست که جان‌های مشرکان بعد از مهلت یادشده در آیه (پایان ماه‌های حرام) حرمتی ندارد؛ اما شیوه عمل با این مشرکان بعد از پایان مدت باید همان باشد که در آیات دیگر قرآن بیان شده است (طباطبایی، المیزان، ۹/۲۰۵-۲۰۴).

گاه نیز طباطبایی با استناد به سیاق از وقوع تقدیم و تأخیر دفاع می‌کند. مثلاً، در بحث از «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ...» (مائده/ ۱۰۰) می‌گوید که تقدم خبیث بر طیب اشاره‌ای به این معناست که خبیث هر چند زیاد باشد ارزشمندتر نمی‌شود (طباطبایی، همان، ۶/۲۱۷).

۳-۲) طباطبایی و تأیید اقوال مفسران درباره تقدیم و تأخیر

مفسران مختلف اغراض متفاوتی را برای وقوع تقدیم و تأخیر در آیات برشمرده‌اند. در یک دسته‌بندی کلان می‌شود گفت عمده مواردی که مفسران از وقوع تقدیم و تأخیر در عبارات قرآن گفته‌اند برای تحقق یکی از این سه غرض بوده است: اول، القاء ارزشی بخصوص — مثلاً، اهمیت، فضیلت یا انحصار — درباره امر مقدم‌داشته‌شده، دوم، انس ذهنی شنونده با ترتیبی خاص، و سوم، هماهنگی امر مقدّم یا مؤخّر با امری دیگر در متن. مروری بر *المیزان* آشکار می‌کند که طباطبایی امکان وقوع تقدیم و تأخیر برای تأمین عمده این اغراض را پذیرفته است.

در سخن از کاربرد تقدیم و تأخیر برای القاء ارزشی بخصوص باید پیش از همه حصر را مثال زد؛ یعنی تخصیص و اثبات حکمی به شیء یا شخصی که در جمله از آن سخن به میان آمده است و نفی حکم مذکور برای دیگران. مفسران یکی از مصادیق برجسته حصر را در «تقدیم ما حقه التأخیر» بسته، و «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد/ ۵) را برای آن مثال زده‌اند. طباطبایی نیز با این موارد هم‌دلی و توافق تام دارد (بنگرید به: طباطبایی، همان، ۱/ ۴۰). بعد از حصر، اهمیت هم ارزش دیگری است که مفسران معتقد اند می‌توان با تقدیم و تأخیر کلام افاده کرد. مثلاً در آیه ۱۵۱ سوره انعام هنگام یادکرد گناهان مختلف، شرک مقدم بر بقیه ذکر می‌شود و سبب آن اهمیتی است که در قیاس با دیگر گناهان دارد (همان، ۷/ ۵۱۵).

تأکید هم ارزش دیگری است که مفسران معتقد اند می‌توان با تقدیم و تأخیر افاده کرد؛ به این معنا که بخواهند ضرورت توجه به امری را گوشزد کنند که لزوماً اهمیتی بیش از موارد مشابه ندارد؛ اما اگر تأکید نشود ممکن است از آن غفلت صورت گیرد. طباطبایی «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» در آیه ۱۱ سوره نساء را مثالی برای افاده چنین ارزشی می‌داند. به باور وی، در این آیه عمل به وصیت که امری مستحب است بر اداء دین که امری واجب است مقدم داشته می‌شود؛ باشد که مؤمنان از عمل به وصایا غفلت نکنند (طباطبایی، همان، ۴/ ۳۳۱).

از دیگر ارزش‌ها که مفسران افاده آن‌ها را با ایجاد تقدیم و تأخیر در کلام امکان‌پذیر دانسته‌اند و طباطبایی نیز با آن موافقت نموده است می‌توان فضیلت (بنگرید به: همان، ۹/ ۵۱۷) که تقدیم مهاجرین بر انصار را برای ذکر فضیلت می‌داند) و بزرگداشت و تعظیم (همان، ۹/ ۱۱۸) که از تقدم خدا بر رسول در آیه ۴۱ انفال برای مراعات فضیلت می‌گوید) را مثال آورد.

چنانکه یاد شد، از نگاه مفسران گاه تقدیم و تأخیر برای افاده غرضی دیگر نیز به کار می‌رود: آن‌جا که بناست مطالب طوری ارائه شوند که با ترتیب خاصی که شنونده با آن انس دارد هماهنگ باشند. برای نمونه، گاه شنونده در اثر کثرت نمونه‌های امری با آن مانوس‌تر است و همین اقتضا می‌کند که آن امر بر موارد دیگر مقدم شود. طباطبایی نیز، هم‌سو با دیگر مفسران، تقدم زانیه بر زانی در آیه ۲ سوره نور را نتیجه همین می‌داند که زنا در میان زنان رواج گسترده‌تر داشته، و شهوت هم در میان زنان قوی‌تر از مردان است (همان، ۱۱۳/۱۵). چنین انسی گاه نتیجه دل‌بستگی نیز می‌تواند باشد و از همین رو گاه چیزی که مخاطبان آیه با آن دل‌بستگی بیش‌تر دارند مقدم می‌شود. طباطبایی نیز، هم‌چون برخی مفسران دیگر، تقدم حب زنان بر حب دیگر شهوات در آیه ۱۴ سوره آل‌عمران را نتیجه همین دل‌بستگی بیش‌تر می‌داند (طباطبایی، المیزان، ۱۶۴/۳-۱۶۵).

به‌همین ترتیب، وی هم‌سو با دیگر مفسران ایجاد تقدیم و تأخیر به‌منظور افاده اغراضی هم‌چون ترقی (ایجاد ترتیب صعودی میان مصادیق) و تدلی (ایجاد ترتیب نزولی میان مصادیق) بر اساس رتبه امور یادشده، و هم‌چنین چینش بر اساس سیر زمانی را در آیات مختلف امری پذیرفتنی می‌داند و در آیات مختلفی از وقوع تقدیم و تأخیر برای تأمین چنین اغراضی بحث می‌کند (برای تقدم سنه بر نوم از باب ترقی در آیه ۲۵۵ سوره بقره، بنگرید به: همان، ۵۰۶/۲؛ نیز، برای تقدم فرار بر رعب در آیه ۱۸ سوره کهف از باب تدلی: همان، ۱۳/۳۵۶؛ و برای تقدم جن بر انس به‌سبب تقدم خلقتش: همان، ۵۸۳/۱۸).

سومین غرض کلانی که برای تقدیم و تأخیر برشمردیم — هماهنگی امر مقدم یا مؤخر با امری دیگر در متن — هم در المیزان طباطبایی مثل دیگر آثار تفسیری پذیرفته شده است. از مصادیق چنین تناسبی می‌توان به هماهنگی بیش‌تر یک مورد با سیاق اشاره کرد؛ یعنی همان که مفسران با تعبیر «مناسبت» از آن یاد کرده‌اند. طباطبایی تقدم صرّاء بر سرّاء در آیه ۹۵ سوره اعراف را نتیجه چنین مناسبتی می‌داند؛ زیرا در عبارت پیش‌تر سیئه نیز بر حسنه مقدم شده است (همان، ۲۵۳/۸). از همین قبیل است هماهنگی با ملاحظه رابطه سببیت میان دو امر. طباطبایی تقدم تفرّق بر اختلاف در آیه ۱۰۵ سوره آل‌عمران را با ملاحظه همین رابطه سببی میان تفرقه و اختلاف می‌داند؛ زیرا همواره جدایی و دور ماندن افراد از هم‌دیگر است که به

اختلافات فکری‌شان می‌انجامد (همان، ۵۷۹/۳). ایجاد تقدیم و تأخیر در عبارت برای مراعات فواصل آیات را نیز برخی مفسران از اغراض تقدیم و تأخیر شمرده‌اند. طباطبایی نیز چنین غرضی را می‌پذیرد و در مواردی سبب تقدیم و تأخیر عبارت را تحقق این غرض می‌داند (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۴۶۱/۲۰).

به این موارد باید آیاتی را ملحق دانست که در آن‌ها چینش امری برخلاف انس ذهنی مخاطبان صورت گرفته است تا با مفهومی که بناست کلیت سیاق افاده کند هماهنگ‌تر باشد. مثلاً، وقتی در آیه ۴۹ سوره کهف سخن از آن می‌رود که مجرمان با دیدن ظرائف نامۀ اعمال خود متعجب می‌شوند، برخلاف انتظار، گناهان صغیر بر گناهان کبیر مقدم داشته می‌شوند تا با چنین تعجبی هماهنگی بیش‌تری پیدا کند (همان، ۴۵۱/۱۳).

۴-۲) افزوده‌های طباطبایی بر موارد فوق

افزون بر موارد یادشده در فصل پیشین که همگی موافقت طباطبایی با اقوال مفسران پیشین را حکایت می‌کردند، می‌توان در مواردی نیز مشاهده کرد که طباطبایی برپایه رویکرد و روش ویژه خود نوآورانه اغراضی دیگر نیز برای وقوع تقدیم و تأخیر در آیات قرآن یافته است.

یکی از این اغراض به باور وی بیان شمول استقلالی امری است؛ به این معنا که امری هر یک از مصادیق را جداگانه شامل شود؛ نه این‌که بعضی را باالاصاله شامل شود و برخی دیگر را نیز به تبع آن مورد اصلی دربر گیرد. طباطبایی در بحث از آیه ۸۴ سوره انعام برای چنین تقدیم و تأخیری مثال یافته است؛ آن‌جا که بعد از یادکرد نعمت‌های خدا به اسحاق و یعقوب (ع) گفته می‌شود «كُلًّا هَدَيْنَا»؛ حال آن‌که انتظار می‌رود گفته شود «هَدَيْنَا كُلًّا». طباطبایی سبب را در این می‌جوید که بناست مخاطبان بدانند هر یک از این پیامبران هدایتی ویژه خویش دریافت کرده‌اند؛ نه این‌که صرفاً هدایتی که پیش‌تر نصیب پدرشان ابراهیم (ع) شده بود را ارث ببرند (طباطبایی، *المیزان*، ۳۷۱/۷).

از نگاه طباطبایی، گاه نیز تقدیم و تأخیر عبارات قرآن برای نشان دادن محبت — یا به اصطلاح مفسران، اشفاق — است. وی مثال این دیدگاه خود را در آیات ۵-۶ سوره یوسف (ع) می‌جوید. در این آیه‌ها نخست گفته می‌شود یعقوب یوسف (ع) را از نقل رؤیای خود برای برادرانش نهی می‌کند؛ آن‌گاه از تعبیر این رؤیا سخن می‌رود که خدا یوسف (ع) را برگزیده

است. سبب آن است که یعقوب (ع) در جایگاه پدر و به خاطر محبت پدراشه به یوسف (ع) نگران است مبادا رسیدن این خبر به برادران فتنه‌ای برای او پدید آورد (همان، ۱۱/۱۰۵).

سومین غرض جدیدی که طباطبایی خود برای تقدیم و تأخیر شناخته، استرحام یا طلب بخشش و عفو است. وی در بحث از «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (مریم/ ۴) می‌گوید سبب تقدم نداء «رَبِّ» بر دیگر عبارات و جدا شدن آن از خواسته‌هایی که زکریا (ع) قرار است بعد از این مطرح کند همین طلب رحمت از خداوند است؛ گویی زکریا (ع) نخست می‌خواهد رحمت خدا را جلب، و سپس خواسته خود را مطرح کند (طباطبایی، المیزان، ۷/۱۴).

۳. طباطبایی و سنجش آراء درباره مسئله

همچنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، طباطبایی در عین حال که وقوع تقدیم و تأخیر در آیات را می‌پذیرد، نسبت به برخی موارد نیز که دیگر مفسران ادعای تقدیم و تأخیر نموده‌اند با نگاهی مخالف نظر می‌کند. از مجموع ۹۷ مورد بحث وی درباره مصادیق تقدیم و تأخیر در قرآن، ۹ مورد با چنین مخالفتی همراه شده است. وی در مواردی نیز گرچه آراء دیگر مفسران را رد می‌کند، خود با استناد به دلالتی دیگر وقوع تقدیم و تأخیر در آیات را ممکن می‌داند. اکنون بنا داریم این قبیل نگرش‌های طباطبایی را مرور کنیم.

۱-۳) نقد آراء بر پایه دیگر آیات

طباطبایی در مواردی آراء مفسران درباره وقوع تقدیم و تأخیر در قرآن را با استناد به دیگر آیات قرآن رد می‌کند. برای نمونه، مفسران در بحث از «وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» (توبه/ ۸۵) گفته‌اند معنایی خلاف چینش ظاهری کلمات اراده شده است؛ زیرا معنا ندارد خدا کافران را در دنیا با اموال‌شان عذاب کند؛ بل که بناست کافران در آخرت با اموال و اولادشان عذاب شوند (برای نمونه، بنگرید به: جرجانی، درج الدرر، ۱/۷۷۵). طباطبایی چنین تحلیلی را نمی‌پذیرد. به نظر وی — برخلاف تصور مفسران — آیه درصدد این نیست که کثرت اموال و اولاد این کافران در دنیا را مایه راحت‌شان جلوه دهد. این فزونی نعمتی نیست که مایه سعادت آنان گردد؛ نعمتی است

مایه شقاوت‌شان؛ تا در گرفتاری مشغله‌های حاصل از این فزونی و در حال کفر جان دهند (طباطبایی، *المیزان*، ۹ / ۴۱۵). این‌گونه، وی بر اساس فهم خویش از سیاق نظر مشهور مفسران را رد می‌کند.

نمونه دیگر از این قبیل را می‌توان در سوره هود جست. غالب مفسران در بحث از «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقٍ...» (هود/ ۷۱) عبارت «فَضَحِكَتْ» را به خنده همسر ابراهیم (ع) تفسیر کرده، و براین‌پایه به وقوع تقدیم و تأخیر در آیه معتقد شده‌اند؛ زیرا نخست باید بشارتی نیکو به وی داده شود و بعد از آن بخندد (برای نمونه، بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱۶ / ۳۲؛ زمخشری، *الکشاف*، ۲ / ۴۱۰). باین‌حال، طباطبایی در بحث از این آیه قول مرجوح مفسرانی را پذیرا می‌شود که عبارت را به معنای عادت ماهانه می‌گیرند (برای نمونه، بنگرید به: فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۸ / ۳۷). وی آیه را براین‌پایه چنین معنا می‌کند: به محض آن‌که همسر ابراهیم (ع) دچار عادت ماهانه شد به او ولادت اسحاق (ع) را بشارت دادیم (طباطبایی، *المیزان*، ۱۰ / ۴۸۲). احتمالاً طباطبایی در این بحث به آیه ۷۲ از همین سیاق نظر دارد که در آن از پیری و ناتوانی ابراهیم (ع) و همسرش در فرزندآوری سخن رفته است.

از همین قبیل است ادعای وقوع تقدیم و تأخیر در «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ زَبَقًا مِنْ جَهَنَّمَ» (آل عمران/ ۵۵) که غالب مفسران عامه مسلمانان — برپایه منابع روایی و باورهای کلامی خود — گفته‌اند نخست عیسی (ع) نزد خدا بالا برده می‌شود، آن‌گاه تَوْفَى یعنی اخذ کامل روح او روی می‌دهد. اینان باور دارند خدا نخست عیسی (ع) را زنده به آسمان برده است و بعد از آن که دوباره او را به زمین بازگرداند، جانش را در موعدی مقرر خواهد گرفت (بنگرید به: قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۴ / ۹۹؛ برای بازتاب همین قول در تفاسیر شیعی، بنگرید به: طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱ / ۴۲۳). طباطبایی برخلاف این مفسران معتقد است که تعبیر «تَوْفَى» دلالت آشکاری بر مرگ ندارد؛ چنان‌که در آیه‌ای از تَوْفَى جان‌ها هنگام خواب هم سخن رفته است (زمر/ ۴۲). از آن‌سو، این تصور نیز که خدا در جایگاهی رفیع در آسمان قرار دارد حاکی از باور به جسمانیت خدا است. وی براین‌اساس، دلیلی برای پذیرش وقوع تقدیم و تأخیر در آیه نمی‌بیند (طباطبایی، *المیزان*، ۳ / ۳۲۴؛ برای رویکردی مشابه، بنگرید به: رشیدرضا، *المنازل*، ۳ / ۳۱۷).

۲-۳) نقد بر پایه تحلیل نحوی متفاوت

گاه نیز دیدگاه مشهور مفسران درباره وقوع تقدیم و تأخیر در آیه‌ای را بر پایه تحلیل نحوی متفاوت آیه رد می‌کند. نمونه این رویکرد را می‌توان در تحلیل وی از دو آیه نخست سوره کهف مشاهده کرد. اغلب مفسران در سخن از «أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِي الْكِتَابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قِيَمًا...»، استدلال کرده‌اند هرگاه قیماً مطابق ترتیب کنونی بعد از «عِوَجًا» معنا شود بدلی برای آن خواهد بود و باید آیه را چنین معنا کرد که «اعوجاجی راست برای کتاب نازل شده قرار نداده است». به طبع چنین معنایی صحیح نیست؛ زیرا قیماً حال برای کتاب است و باید آیه با مفروض انگاشتن وقوع تقدیم و تأخیر چنین معنا شود: «أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِي الْكِتَابَ قِيَمًا وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا» (برای نمونه، بنگرید به: ابوالفتح رازی، *روض الجنان*، ۱۲/۳۰۹). طباطبایی معنای آیه را واضح می‌داند و دلیلی برای پذیرش این فرض نمی‌شناسد. او می‌گوید از ترتیب کنونی باید چنین دریافت که راستی و دوری از اعوجاج و کژی به خودی خود کمالی ارزشمند، و مقدم بر قیومیت و استواری است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/۳۲۷؛ نیز بنگرید به: ابوحنیان، *البحر المحیط*، ۷/۱۳۶).

در بحث از «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف/ ۲۴) گفته‌اند که در اصل باید آیه چنین می‌بود: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَلَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا»؛ یعنی زلیخا گرچه به یوسف درآویخت، اما یوسف (ع) چون برهان پروردگار خود را دیده بود از او دوری گزید. این دیدگاه را ابوحاتم سجستانی (درگذشته ۲۵۵ق) از قول استادش ابو عبیده معمر بن مُثَنَّى (درگذشته حدود ۲۱۰ق) نقل می‌کند (نحاس، *القطع والائتناف*، ۳۳۱). صاحبان این دیدگاه معتقد اند آیه درصدد بیان این نکته است که یوسف (ع) هیچ تمایلی به زلیخا نشان نداد.

طباطبایی چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد. اولاً، استدلال می‌کند که یوسف (ع) در دوران جوانی و شور است، زلیخا خود لابد از زیباترین زنان مصر است، قطعاً به سبب تمایلی که دارد خود را در زیباترین شکل ممکن به یوسف (ع) عرضه داشته است، و یوسف (ع) نیز خود می‌داند که اگر به او روی خوش نشان دهد به همه خواسته‌های دنیوی خود خواهد رسید. وی سپس یکایک انگیزه‌هایی را که ممکن است با وجود این شرایط مانع یوسف (ع) شوند مرور می‌کند و با نفی احتمال تأثیرشان در چنین موقعیتی، منطقی‌تر این می‌داند که نخست یوسف

(ع) نیز به وی اقبال نموده و نزدیک بوده است که در معصیت بیفتد، اما بعد با دیدن برهان پروردگار بازگشته باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/ ۱۲۷-۱۲۸). وی در ادامه می‌افزاید این که جواب شرط «لولا» بر جمله شرطیه‌اش مقدم شود نمونه‌ای در زبان عربی ندارد (همان، ۱۱/ ۱۲۸؛ نیز، برای تأیید نظر وی بنگرید به: نحاس، *اعراب القرآن*، ۲/ ۱۹۹).

۳-۳) نقد با استناد به ضعف دلائل مدعا

طباطبایی گاه اگر وقوع تقدیم و تأخیر در قرآن را پذیرا نمی‌شود به سبب آن است که احساس می‌کند نمی‌توان دلیل موجهی به نفع چنین مدعایی اقامه کرد. برای نمونه از این قبیل می‌توان «فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهُ جَهْرَةً» (نساء/ ۱۵۳) را مثال آورد که تقاضای قوم بنی‌اسرائیل از موسی (ع) برای رؤیت خدا را بیان می‌کند. اغلب مفسران «جهرة» را که نقش حال دارد متعلق به «فقالوا» انگاشته‌اند؛ با این استدلال که خدا اگر قرار باشد رؤیت شود جهر و اخفاء برای رویش معنا ندارد و از همین رو باید این لفظ را نه حال برای «أرنا»، بل که باید برای «فقالوا» گرفت. این تفسیر به ابن عباس نیز مستند شده است (ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱/ ۱۱۲). طباطبایی بدون این که متعرض چنین بحثی شود آیه را مطابق این فرض که جهره متعلق «أرنا» باشد معنا می‌کند و این گونه، به ادعای وقوع تقدیم و تأخیر در آن وقعی نمی‌نهد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۱۳۰).

نمونه دیگر از همین قبیل را می‌توان در بحث از «اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاةً» (فرقان/ ۴۳) دید؛ سخنی که آشکارا با سرزنش‌های دیگر خدا بر صاحب چنین رفتاری همراه شده است. عمده مفسران استدلال کرده‌اند که اگر کسی خدای خود را هوای خود برگیرد عیبی نیست؛ پس لابد منظور آیه همین است که «اتَّخَذَ هَوَاةً إِلَهَهُ» (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۳۲۷). طباطبایی چنین استدلالی را بر نمی‌تابد و معتقد است که آیه نظمی طبیعی دارد؛ می‌خواهد از این بگوید که بعضی افراد با پذیرش این که باید معبودی داشته باشند هوای نفس خود را معبود گرفتند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵/ ۳۰۹).

مثال دیگر از همین قبیل را در «لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص/ ۲۶) می‌توان جست. سیوطی می‌گوید که در آیه تقدیم و تأخیر واقع شده است و باید آن را چنین معنا کرد: «لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ بِمَا نَسُوا»؛ یعنی کافران به خاطر فراموش کاری خود

روز قیامت عذابی شدید دارند. این جا نیز طباطبایی استدلال وی را بر نمی تابد و در این که از یاد بردن روز حساب موجب عذاب شدید شود اشکالی نمی بیند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۷/ ۲۹۸). از همین قبیل است رأی وی درباره وقوع تقدیم و تأخیر در کلمات آیات ۴-۵ سورة اعلی: «وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى * فَجَعَلَهُ نُطَاءً أَحْوَى». شماری از مفسران «احوی» را به معنای سبز انگاشته، و براین پایه آن را حال برای «مرعی» گرفته اند؛ یعنی خدا کسی است که مراتع را سبز، و بعد هم آن ها را به خار و خاشاک بدل کرد (برای نمونه، بنگرید به: فراء، *معانی القرآن*، ۳/ ۲۵۶). طباطبایی بر سر پذیرش یا نفی این دیدگاه نیز بحثی نمی کند؛ زیرا ظاهراً دلیلی نمی بیند که بخواهد از چنین معمول کلمات آیه اعراض کند. او آیه را چنین معنا می کند که خدا مراتع را سبز، و بعد آن ها را به خاشاک سیاه بدل می کند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/ ۴۴۲؛ برای پذیرش همین رأی در میان دیگر مفسران، بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۱۱/ ۳۶۲).

۴-۳) دیگر تحلیل ها

افزون بر موارد یادشده، می توان نمونه ای از ادعای وقوع تقدیم و تأخیر به شکلی متفاوت از مدعای مفسران را در *المیزان* طباطبایی مشاهده کرد؛ آن جا که درباره «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره/ ۲۵۵) بحث می کند. زرکشی (*البرهان*، ۳/ ۱۷۲) استدلال کرده که تقدم سنه (چرت) بر نوم (خواب عمیق) مصداق ترقی است؛ یعنی بیان امری ذومراتب با آغاز کردن از پایین ترین مراتب آن. طباطبایی می گوید ممکن است اشکال شود بلاغت اقتضاء می کرد برای تبیین قیومیت خدا تدلی صورت می گرفت؛ نه ترقی. به بیان دیگر، بلاغت اقتضاء می کرد نخست خواب عمیق از خدا نفی شود و بعد خواب کوتاه. سپس چنین جواب می گوید که بناست اول تأثیر عوامل ضعیف بر خدا نفی گردد و بعد گفته شود که عوامل قوی تر نیز بر او تأثیری ندارند (طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۵۰۶). این گونه، وی نیز وقوع تقدیم و تأخیر را می پذیرد؛ اما آن را به دلالتی متفاوت مستند می کند.

در یک مورد نیز طباطبایی بدون آن که دلیل خود را بیان دارد یا غرضی برای تقدیم و تأخیر برشمارد، وقوع تقدیم و تأخیر را مدعی می شود:

وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (قصص/ ۷۵).

ترجمه: از هر امت گواهی برمی آوریم و می گوئیم: برهان خود را بیاورید. آن گاه می دانند که حق با خداوند است و آنچه برمی بافتند از [چشم] آنان ناپدید می گردد.

طباطبایی معتقد است که «فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ» بر «وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» مقدم، و معنا چنین مُقَدَّر شده است: «فَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ فَعَلِمُوا انَّ الْحَقَّ لِلَّهِ»؛ یعنی نخست آن چه بر خدا افتراء می بستند از پیش چشمانشان غایب می شود؛ آن گاه در نتیجه درمی یابند که حق با خدا بوده است (طباطبائی، *المیزان*، ۱۶ / ۷۲). مرور تفاسیر مختلف بازمی نماید که چنین برداشتی از آیه پیش از طباطبایی سابقه ای ندارد. با این حال، طباطبایی خود نیز تنها به بیان مسئله اکتفاء کرده، و از یادکرد دلایل خویش در گذشته است.

نتیجه

چنان که دیدیم، طباطبایی وقوع گسترده تقدیم و تأخیر در قرآن کریم را می پذیرد و در قرآن کریم بالغ بر ۹۰ مورد برای آن مصداق می جوید. اصلی ترین سبب توجه او به امکان وقوع تقدیم و تأخیر در آیات همین است که او مطابق شیوه تفسیر خود بنا ست قرآن را با قرآن تفسیر کند و از این رو می خواهد جایگاه آیات را در هر سیاقی تحلیل نماید؛ امری که راهی جز غور کردن در ترتیب چینش آیات فراروی او نمی گذارد. طباطبایی افزون بر گونه های مختلفی که مفسران برای وقوع تقدیم و تأخیر بر شمرده اند از امکان تقدیم یک آیه بر دیگر آیات سیاق سخن می گوید که در جای خود نوآورانه است و نمونه ای در اقوال مفسران پیش تر ندارد.

در سخن از اغراض تقدیم و تأخیر کلام نیز طباطبایی نگاهی نوآورانه به بحث دارد و صرفاً سخنش تکرار اقوال پیشینیان نیست. او افزون بر اغراضی که مفسران پیشین بازگفته اند، اغراضی مثل بیان شمول استقلالی، محبت و اشفاق و البته استرحام را نیز برای تقدیم و تأخیر برمی شمارد. با این همه، طباطبایی بنا ندارد هرآن چه درباره تقدیم و تأخیر گفته اند پذیرا شود. وی گاه با استناد به دریافت های خود که با روش تفسیر قرآن با قرآن حاصل شده اند، گاه با استناد به تحلیل های نحوی متفاوت، و گاه نیز تنها با استناد به این که دلیل موجهی برای پذیرش وقوع تقدیم و تأخیر نمی بیند آن چه را بقیه در این باره ادعاء کرده اند رد می کند. یک جا نیز پس از رد ادله دیگران درباره وقوع تقدیم و تأخیر، خود با استناد به دلیلی جدید و نوآورانه وقوع آن را

پذیرا می شود.

این شواهد حاکی است که طباطبایی بحث از تقدیم و تأخیر در قرآن را مهم، و برای فهم غرض آیات ضروری می انگارد. با این حال، وی بنا ندارد برای این ابزار مفهومی ارزشی مبالغه آمیز قائل شود. او پذیرش وقوع تقدیم و تأخیر را نیازمند دلیل قابل اعتناء می داند. نیز، در مجموع، تنها در موارد معدودی از دستاوردهای مفسران پیشین فراتر می رود و نمونه های جدید برای وقوع این پدیده در قرآن می جوید.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی باز، ۱۴۱۹ق.
- ۴- ابن اثیر، نصرالله بن محمد، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و دیگران، قاهره، مطبعة نهضة مصر، ۱۳۷۹ق.
- ۵- ابن سراج، محمد بن سری، *الاصول فی النحو*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ۶- ابن فارس، احمد، *الصاحبی فی فقه اللغة*، بیروت، محمد علی بیضون، ۱۴۱۸ق.
- ۷- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش جعفر یاحقی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۸- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۹- اخفش، سعید بن مسعده، *معانی القرآن*، به کوشش هدی محمود قراعه، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۱ق.
- ۱۰- تفتازانی، مسعود بن عمر، *المطول*، قم، داورى.
- ۱۱- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *دلائل الاعجاز*، ترجمه محمد رادمنش، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ش.
- ۱۲- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *درج الدرر*، عمان، دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- ۱۳- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۱۴- زرکشی، محمد بن بهادر، *البرهان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۷۲م.
- ۱۵- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۶- سکاکی، یوسف بن محمد، *مفتاح العلوم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۷- سیبویه، عمرو بن عثمان، *الکتاب*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۱ق.

- ۱۹- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ش.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ش.
- ۲۲- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، به کوشش عبدالله عبدالمحسن ترکی، بیروت، دار هجر، ۱۴۲۲ق.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۹۶۴م.
- ۲۵- عون، علی ابوالقاسم، بلاغة التقديم و التأخیر فی القرآن الکریم، بیروت، دارالمدار الاسلامی.
- ۲۶- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۷- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، به کوشش احمد یوسف نجاتی و دیگران، قاهره، الدار المصریه.
- ۲۸- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، دارالشعب، ۱۳۷۲ق.
- ۲۹- ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات اهل السنة، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۳۰- مبرد، محمد بن یزید، المقتضب، به کوشش محمد عبدالخالق عظیمه، بیروت، عالم الکتب.
- ۳۱- مهاجر، مهران و نبوی، محمد، به سوی زبان شناسی شعر: رهیافتی نقش گرا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶ش.
- ۳۲- نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، به کوشش عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- ۳۳- نحاس، احمد بن محمد، القطع والائتلاف، به کوشش عبدالرحمان ابراهیم مطرودی، ریاض، عالم الکتب، ۱۴۱۳ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Abū Ḥayyān al-Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār Al-Fīkr, 1420 AH.
3. Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawḍ al-Janān*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī Researches Foundation, 1408 AH.
4. Akhfash, Sa'īd b. Mas'ada, *Ma'ānī al-Qur'an*, ed. Hudā Maḥmūd Qarrā'a, Cairo, Al-Khānjī Library.
5. Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
6. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
7. 'Awn, 'Alī Abul-Qāsim, *Balāgha Al-Taqdīm wa al-Ta'kbr fī Al-Qur'an al-Karīm*, Beirut, Dār al-Madār al-Islāmī.
8. Farrā', Yaḥya b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'an*, ed. Aḥmad Yūsuf Nijātī et al, Cairo, Al-Dār al-Miṣrīyya.
9. Ibn Abī Ḥātim, 'Abd Al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azīm*, Riyadh. Maktaba Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH.
10. Ibn Athīr, Naṣrullāh b. Muḥammad, *Al-Mathal Alsā'ir*, ed. Aḥmad Ḥūfī et al, Cairo, Maktaba Nahḍa Miṣr, 1379 SAH.
11. Ibn Fāris, Aḥmad, *Al-Ṣāhibī fī Fiqh al-Lughba*, Beirut, Muḥammad 'Alī Bayḍūn, 1418 AH.
12. Ibn Sarrāj, Muḥammad b. Sarīy, *Al-'Uṣūl fī al-Naḥw*, ed. 'Abd al-Ḥusayn al-Fatalī, Beirut, Risāla Foundation.
13. Jurjānī, 'AbdulQāhir b. 'Abd-al-Raḥmān, *Dalā'il Al-Ijāz*, Persian translation by Muḥammad Rād-Manesh, Āstān Qods Raḍawī, 1368 SAH.
14. Jurjānī, 'AbdulQāhir b. 'Abd-al-Raḥmān, *Durj Al-Dura*, 'Umān, Dār al-Fīkr, 1430 AH.
15. Maturīdī, Maḥammad b. Muḥammad, *Ta'wilāt Abl al-Sunna*, ed. Mujdī Bā Sallūm, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1426 AH.
16. Mohājer, Mehrān and Nabavī, Moḥammad, *Towards the Linguistics of Poetry: A Role-Oriented Approach*, Tehran, Nashr-e Markaz, 2016.
17. Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd, *Al-Muqtaḍab*, ed. Muḥammad

- ‘Abdul-Khāliq ‘Azīma, Beirut, ‘Ālam al-Kutub.
18. Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Qaṭ‘ wa al-‘Itināf*, ed. ‘Abdurrahmān Ibrāhīm Maṭrūdī, Riadh, ‘Ālam al-Kutub, 1413 AH.
 19. Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I‘rāb al-Qur‘ān*, ed. ‘Abd al-Mun‘im Khalīl Ibrāhīm, Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1421 AH.
 20. Qurtūbī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jami‘ li Aḥkām Al-Qur‘ān*, ed. Aḥmad ‘Abdul-‘Alīm Bardūnī, Cairo, Dār al-Sha‘b, 1372 AH.
 21. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Beirut, Dār Al-Ma‘rifa, 1414 AH.
 22. Sakākī, Yūsuf b. Muḥammad, *Miftāḥ Al-‘Ulūm*, Beirut. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
 23. Sībawayh, ‘Amr b. ‘Uthmān, *Al-Kitāb*, Cairo, Al-Khānjī Library, 1408 AH.
 24. Suyūṭī, ‘Abdurrahmān b. Abībakr, *Al-Itqān*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmīyya, 1431 AH.
 25. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH.
 26. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, ed. ‘Abdullāh ‘Abdul-Muḥsin Turkī, Beirut, Dār Hijr, 1422 AH.
 27. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Jawāmi‘ Al-Jāmi‘*, Āstān Qods Raḍawī Researches Foundation, 1388 SAH.
 28. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Madjma‘ al-Bayān*, Tehran, Farāhānī, 1360 SAH.
 29. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
 30. Taftāzānī, Mas‘ūd b, ‘Umar, *Al-Muṭawwal*, Qom, Dāwarī.
 31. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī, Najaf, Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1964.
 32. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.
 33. Zarkashī, Muḥammad b. Bahādur, *Al-Burbān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1972.

The Letter Sīn as a Sign of Emphasis in the *Qur'ān* and the Judgment of *Qur'ān* Commentators and Translators about It



Hoseyn Morādi Zanjāni

Assistant Professor, Department of *Qur'ān* and Hadith Studies,
Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran
(corresponding author: hmoradiz@yahoo.com).

Moḥammad 'Alī Lesānī Feshārakī

Former assistant professor of theology, Department of *Qur'ān* and Hadith Studies,
Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.

Abstract

In spite of its significant use in the Holy *Qur'ān*, the Sīn of emphasis is still strange and unknown, its uses are mainly attributed to the sin of *taswīf* or *Istiqbāl*, and its precise and sensitive position is neglected. In this study, we assume that many cases of the use of the letter Sīn on the participle verb in the *Qur'ān* are for emphasis on the verb after itself; not to convey the meaning of waiting and delay. Based on this assumption, we will try to describe and analyze the opinions about the meaning of this letter in the verses of the *Qur'ān* by extracting the cases of the use of the letter Sīn in the *Qur'ān* and referring to various interpretations and books on the grammar and 'Ulūm al-*Qur'ān* and the famous Persian translations of the *Qur'ān*. We want to defend this hypothesis that many cases of the use of Sīn on the present participle in the Holy *Qur'ān* are not for delay and waiting - as most of the commentators and translators have imagined - but to indicate emphasis, and it should be done when Its translation is equivalent to words such as certainly, of course, in fact, undoubtedly, inevitably, inevitably, constantly, continuously etc.

Keywords: The Arabic Letter of Sīn, Meanings of letters, Emphasis, Ḥarf al-Taḥqīq, Ḥarf al-Istiqbāl.

Original Research

Received: 22/ 11/ 2021, accepted: 13/ 6/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 153-183.

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.



سین تأکید یا تحقیق در قرآن و نگاه مفسران و مترجمان به آن

حسین مرادی زنجانی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران
(نویسنده مسئول: hmoradiz@yahoo.com)

محمدعلی لسانی فشارکی

استادیار پیشین گروه الهیات، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

چکیده

سین تأکید یا تحقیق به‌رغم کاربرد قابل توجهی که در قرآن کریم دارد، هم‌چنان غریب و ناشناخته است، عمدتاً کاربردهای آن به حساب سین تسویف یا استقبال گذاشته، و از جایگاه دقیق و حساس آن غفلت می‌شود. در این مطالعه با این فرض که بسیاری از موارد کاربرد حرف سین بر سر فعل مضارع در قرآن برای تأکید و تحقیق فعل پس از خود است و نه برای افاده معنای تسویف و استقبال، تلاش خواهیم کرد با استخراج موارد کاربرد حرف سین در قرآن و مراجعه به تفاسیر مختلف و کتب نحو و علوم قرآن و ترجمه‌های مشهور فارسی قرآن، به توصیف و تحلیل آراء درباره معنا و مفهوم این حرف در آیات قرآن بپردازیم. بناست از این فرضیه دفاع کنیم که بسیاری از موارد کاربرد سین بر سر فعل مضارع در قرآن کریم نه برای تسویف و استقبال — آن‌گونه که عمده مفسران و مترجمان تصور کرده‌اند — بل که از برای دلالت بر تأکید و تحقیق است و باید هنگام ترجمه آن را معادل کلماتی مانند یقیناً، البته، درواقع، بی‌شک، لامحاله، ناگزیر، دائماً، پیوسته و امثال آن‌ها گرفت.

کلیدواژه‌ها: حرف سین، معانی حروف، تأکید، تحقیق، تسویف، استقبال.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۳ ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، صفحه ۱۵۳ تا ۱۸۳.

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

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

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

DOI:

درآمد

زبان عربی قرآن اسالیب ویژه خود را دارد که در عربی غیر قرآن وجود ندارد. برخی از مفسران و مترجمان قرآن در طول تاریخ اسلام خصائص زبان قرآن را در نظر نگرفته‌اند و کاربردهای مختلف آن را از هر جهت برپایه کاربردهای زبان عربی متداول تفسیر نموده، و تلاش کرده‌اند که تمامی آداب و قواعد صرف و نحو رایج را بر قرآن حمل کنند و در موارد مخالفت قرآن با این قواعد نیز به توجیه آیات بپردازند. معانی حروف یکی از حوزه‌هایی است که قرآن کریم در به‌کار بستن آن‌ها اسالیب و خصائص منحصر به فردی را دارد. این امر اقتضاء می‌کند معانی حروف قرآن یک‌به‌یک مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

طرح مسئله

حرف سین بر سر فعل مضارع به‌طور چشم‌گیر در قرآن به کار رفته است. اغلب مفسران و مترجمان با این فرض که سین و سوف همیشه حاکی از تسویف و استقبال اند، همه موارد کاربرد سین در قرآن را از باب تسویف و استقبال دانسته، و به این‌که در بسیاری از موارد ممکن است چنین کاربردی برای افاده معنای تأکید و تحقیق باشد کم‌تر توجه کرده‌اند. در نتیجه، دلالت حرف سین بر تأکید و تحقیق در میان مفسران و مترجمان و نحویان همواره غریب و ناشناخته بوده، و اکنون نیز چنین است.

شهرت این نگرش که سین همواره بر استقبال دلالت می‌کند سبب شده است عملاً در آثار عالمان معانی و نحو مطالعه‌ای نیز یادکرد مستقلی از این نوع سین در علوم عربیت صورت نگیرد و جایگاه و تشخیصی به آن داده نشود. در دوران معاصر نیز درباره امکان دلالت سین بر معنایی دیگر صورت نگرفته است.

از معدود نشانه‌های تردید در این نگرش رایج را می‌توان در اثر محمد خالق عضیمه مشاهده کرد. وی در کتاب *دراسات لاسلوب القرآن* تنها حدود یک صفحه را تحت عنوان «هل تُفیدُ السَّيْنُ وَ سَوْفَ تَحَقُّقُ الْوَقُوعَ؟» به این اختصاص می‌دهد که با یادکرد مثال‌هایی خاطرنشان سازد زمخشری حرف سین در چند کلمه از قرآن را از باب بیان تحقق وقوع دانسته است. وی در ادامه نیز، نظر مخالف ابوحنیان اندلسی را نقل می‌کند و بحث دیگری به آن

نمی‌افزاید (عضیمه، *دراسات لاسلوب القرآن*، ۲/ ۱۷۴). براین پایه، تنها نمونه‌های توجه به معناهای دیگر سین بر سر فعل مضارع را باید در لابه‌لای تفاسیر قرآن کریم جست؛ آن جاها که مفسران به ضرورت توضیح معنای آیه‌ای وادار شده‌اند سین را معنا کنند و در حمل آن بر استقبال احساس تکلف داشته‌اند.

مطالعه کنونی در کوشش برای تأمل در همین صورت می‌گیرد که چه قدر محتمل است کاربردهای سین در قرآن دلالت بر معنایی غیر از استقبال — مثل همان بیان تحقق وقوع که عضیمه از قول زمخشری نقل می‌نمود — داشته باشند. می‌خواهیم بدانیم: اولاً، چه شواهدی می‌توان از کاربرد سین برای دلالت بر تأکید بر تحقق وقوع یافت؛ ثانیاً، چه مفسرانی پیش از این به چنین معنایی توجه نشان داده‌اند؛ ثالثاً، چه عواملی سبب شده است عمده مفسران به کاربردهای سین در این معنا کم‌تر توجه نشان دهند.

در کوشش برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق، نخست موارد کاربرد حرف سین بر سر فعل مضارع در قرآن را استقصاء و استخراج می‌کنیم. آن‌گاه ذیل آیات مشتمل بر این حرف، به تفاسیر و ترجمه‌های مشهور قرآن مراجعه، و آراء مختلف درباره معنای حرف سین در این آیات را تحلیل و ارزیابی می‌کنیم. درنهایت، خواهیم کوشید مجموع شواهد حاکی از این را که سین می‌تواند بر معنای تحقیق و تأکید نیز دلالت نماید جمع‌بندی کنیم و بحث را برپایه آن‌ها به نتیجه برسانیم.

دستاورد نظری چنین مطالعه‌ای توسعه بحث‌ها درباره معانی حروف در قرآن کریم است. افزون‌براین، دستاوردهای این مطالعه می‌تواند نمونه‌ای باشد از تغییر معانی و کاربردهای حروف در زبان عربی، و مثالی بارز برای تفاوت زبان عربی قرآن با زبان عربی کلاسیکی که در سده‌های بعد از نزول قرآن کریم در جوامع اسلامی رواج یافت. فراتر از این دستاوردهای نظری، این مطالعه دستاوردهای عملی نیز دارد. حاصل این مطالعه مترجمان و مفسران قرآن را ملزم می‌کند که از این‌پس نگاه جدیدی به حرف سین داشته باشند و همه موارد کاربردش در قرآن را — چنانچه اغلب چنین بوده است — از باب تسویف و استقبال نینگارند.

ناگفته پیداست که بر فهم نوین و متفاوت از آیات، آثار نظری و عملی نوین و متفاوتی نیز مترتب خواهد شد. از جمله، برخی آیات که تاکنون ناظر به آینده — و مثلاً صرفاً جهت وصف

قیامت و آخرت – تلقی می‌شدند، اکنون در پرتو تأکیدی دانستن حرف سین ناظر به حال حاضر – و مثلاً حاکی از لزوم اصلاح وضع کنونی – جلوه خواهند کرد.

۱. حرف سین در زبان عربی

حرف سین به مثابه لفظی فاقد معنا، یکی از حروف الفبائی در زبان عربی، دوازدهمین حرف به ترتیب حروف الفباء، پانزدهمین حرف به ترتیب حروف ابجدی، و معادل عدد ۶۰ در حساب جُمَّل است. این حرف از میان نوک زبان و دندان‌های ثنایای بالا تلفظ می‌شود. حرف سین از حروف لسانی است؛ یعنی حروفی که به کمک زبان تلفظ می‌شوند. نیز، از جمله حروف مهموسه است؛ یعنی حروفی که جریان تنفس به هنگام تلفظ آن‌ها حبس نمی‌شود. از همین رو، دارای صفت صغیر یعنی صدایی مانند صدای سوت است (بابتی، *المعجم المفصل*، ۱/ ۵۴۶). سین در زبان عربی افزون‌براین، گاهی نیز در زمره حروف است؛ یعنی از جنس الفاظ دارای معنا، و به مثابه یکی از اقسام سه‌گانه کلمه (= اسم، فعل، حرف). موضوع بحث در این مطالعه سین به مثابه کلمه است. هر جا در این مقاله به «حرف» سین اشاره می‌کنیم، همین معنا را در مد نظر داریم.

۱-۱) بیان اقسام سین و تحریر محل نزاع

سین به مثابه لفظی معنادار از جنس حروف، بنابر مباحثی که در کتب صرف و نحو عنوان شده است انواعی دارد؛ از جمله، سین گاهی حرف استقبال است که بر سر فعل مضارع می‌آید و معنای آن را به استقبال و آینده اختصاص می‌دهد. به همین ترتیب، سین گاه در آخر کلمه نیز می‌آید؛ مانند سین وقف که در کاربرد برخی قبائل عربی، به هنگام وقف بعد از کاف خطاب قرار می‌گیرد تا حرکت کاف مشخص بماند؛ مانند «رَأَيْتُ أُمَّكَ» که به هنگام وقف، به صورت «أُمَّكَس» خوانده می‌شود (ابن‌ام‌قاسم، *الجنی الدانی*، ۱/ ۶۰).

حرف سین گاه در وسط فعل نیز می‌آید، مانند حرف سین که در باب استفعال – از ابواب ثلاثی مَرید – زائد بر حروف اصلی و قبل از حرف تاء قرار می‌گیرد و خود بر چند گونه است: سین طلب مانند «اسْتَعَطُّتُهُ»، یعنی عطوفتش را طلبیدم؛ سین ادراک و وجدان مانند «اسْتَحْسَنْتُ الرَّأْيَ»، یعنی این نظر را مناسب یافتم؛ سین تکلف مانند «اسْتَجْرَأَ الْجَبَانُ»، یعنی شخص ترسو

خود را مکلف به جرأت و جسارت کرد؛ سین استعمال مانند «استأجرته»، یعنی او را اجیر کردم؛ سین صیرورت مانند «استحجر الطین»، یعنی گل تبدیل به سنگ شد یا «استأسد الکلب» (سگ مانند شیر شد)؛ سین مطاوعه مانند «داوئت المریض فاستعاد صحته»، یعنی مریض را مداوا کردم و سلامتی اش را بازیافت؛ و سین مفعولیت مانند: «استکبرت الدرر»، یعنی درس را بزرگ یافتم (امیل بدیع یعقوب، موسوعة النحو، ۱/ ۳۹۵).

از میان این استعمالات، موضوع بحث ما در این مطالعه صرفاً همان حرف سین است که بر اول فعل مضارع افزوده می شود و در اغلب مواقع با عنوان «حرف استقبال» آن را می شناسند. از این سین گاه تحت عنوان حرف تنفیس و توسعه یا توسع نیز یاد می شود؛ از این جهت که زمان فعل مضارع را از حالت ضیق رها می سازد و وسعت می بخشد. نیز به آن حرف تخصیص گفته می شود؛ از این جهت که زمان حال را به استقبال اختصاص می دهد و خود نیز اختصاصاً بر سر فعل مضارع داخل می شود (سیوطی، الاتقان، ۲/ ۲۳۳؛ همو، معترك الاقران، ۳/ ۲۲۳).

باین حال، هم چنان که خواهد آمد، سین استقبال به خودی خود نشان دهنده زمان آینده نیست؛ بل که توأم با قرائنی بر استقبال دلالت می کند؛ کما این که نام دیگر این حرف سین توسعه یا توسع و تنفیس است (طریحی، مجمع البحرین، ۲/ ۳۱۴). به بیان دیگر، حرف سین زمان فعل مضارع بعد از خود را توسعه می دهد؛ نه این که آن را صرفاً به استقبال اختصاص دهد. از سوی دیگر، چنین نیست که فعل مضارع فقط در صورت همراهی با سین یا سوف به استقبال دلالت کند؛ بل که در شرایط دیگری نیز بی آن که سین یا سوف در کار باشد بر زمان مستقبل دلالت دارد (عباس حسن، النحو الوافی، ۱/ ۶۰).

از نظر برخی عالمان نحو و مفسران، همین سین افزوده بر سر فعل مضارع گاهی نیز حرف استمرار است؛ یعنی نه برای افاده معنای استقبال، بل که برای القاء استمرار به کار می رود. سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) کاربرد سین در آیات زیر را از همین قبیل می داند (برای نمونه، بنگرید به: سیوطی، الاتقان، ۲/ ۲۳۳):

سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِكُمْ وَيَأْمِنُوا قَوْمَهُمْ... (نساء/ ۹۱).

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِينَ كَانُوا عَلَيْهِمْ... (بقره/ ۱۴۱).

پیش از وی ابن هشام (درگذشته ۷۶۱ق) کاربرد حرف سین برای دلالت حرف سین بر چنین

معنایی را غریب و بعید انگاشته است. ابن هشام معتقد است که استمرار از خود صیغه مضارع فهمیده می‌شود و نیازی نیست که سین بر چنین معنایی دلالت داشته باشد. وی بر این مبنا می‌گوید سین در این گونه مثال‌ها نیز بر همان معنای استقبال باقی است (ابن هشام، *معنی اللیب*، ۲ / ۳۲۷؛ نیز، برای بازتاب همین درک در تفاسیر، بنگرید به: ابوحنان، *البحر المحيط*، ۴ / ۱۷).

دلالت سین در آغاز فعل مضارع بر استقبال به قدری از نگاه عالمان نحو بدیهی انگاشته می‌شود که برخی حتی قائل شده‌اند که سین از سوف اقتباس شده است. آن‌ها دو حرف «سو» و «سی» را نیز که در لهجه‌های عربی مختلف به معنای سوف استعمال می‌شوند شاهدهی بر این گرفته‌اند که سین هم باید کاربرد و معنایی مشابه همان دو داشته باشد. صرفاً عالمان نحوی مکتب بصره با این دیدگاه مخالفت نموده‌اند. بصریان گفته‌اند که سین حرف اصیل است و از چیز دیگری برگرفته نشده است. از نگاه ایشان سین معنای خاص خود را دارد و با معنای سوف متفاوت است.

آن‌ها در توضیح این تفاوت معنایی گفته‌اند که معنای تراخی در سَوَفَ بیش‌تر از سین است (ابن‌ام‌قاسم، *الجنی الدانی*، ۱ / ۶۰). از میان نحویان متأخر، ابن‌مالک (درگذشته ۶۷۲ق) دیدگاهی مخالف با نظر بصریان ابراز داشته، و گفته است سین و سوف معنایی مشابه دارند و به جای هم‌دیگر نیز به کار می‌روند (ابن‌مالک، *تسهیل الفوائد*، ۵-۶؛ نیز، بنگرید به: بابتی، *المعجم*، ۱ / ۵۴۶).

۲-۱) سین تأکید

برخی نحویان در بیان فرق میان سین و سوف گفته‌اند که در کاربردهای سین دلالتی بر تأکید نیز می‌توان دید؛ حال آن‌که سَوَفَ دلالتی بر جزم و قطعیت ندارد. آن‌ها گاه دلالت سین بر تأکید را چنین تفسیر کرده‌اند که سین بر آینده‌ای محتوم و نزدیک و محقق‌الوقوع، و سوف بر آینده‌ای نه لزوماً نزدیک دلالت می‌کند (بنگرید به: عباس حسن، *النحو الوافی*، ۱ / ۶۰).
باین حال، عالمان نحو کم‌تر به این معنای حرف سین توجه نشان داده، و چندان شهرت و تشخیصی به آن نبخشیده‌اند؛ شاید از آن‌رو که در زبان عربی سده‌های متأخرتر این کاربرد کاهش پذیرفته است.

با این حال، چنان‌که پیش از این یاد شد، برخی مفسران در خلال مباحث تفسیری و به مناسبت کاربردهای قرآنی، به وجود چنین معنایی برای حرف سین در برخی آیات قرآن پی برده‌اند. شماری از عالمان مسلمان کاربرد سین بر سر فعل مضارع در همین معنا را حتی در برخی روایات هم بازجسته‌اند. برای نمونه، مجلسی احتمال داده است که سین در آغاز روایت زیر برای تأکید و تحقیق باشد:

سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ تَحُبُّ فِيهِ سَرَائِرُهُمْ وَتَحْسُنُ فِيهِ عَلَانِيَتَهُمْ طَمَعًا فِي الدُّنْيَا... (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۹۰/۶۹).

برخی عالمان نحو گفته‌اند اگر سین در این معنا به کار برود، جواب آن با کاربرد حرف «لن» خواهد بود؛ مانند: «لَنْ تَفْعَلَ» در پاسخ کسی که می‌گوید: «سَأَفْعَلُ كَذَا» (سیویه، الکتاب، ۲۱۷/۴؛ نیز، بنگرید به: زرکشی، البرهان، ۵۱۶/۲). بر این پایه، اگر بخواهیم سین تأکید را به فارسی ترجمه کنیم، برابر نهاده دقیق آن صورت‌های مختلف فعل کمکی از بُنِ «خواه» است که به صورت ترکیبی قبل از افعال اصلی می‌آیند؛ مثل خواهم زد، خواهم رفت، یا خواهم گفت. سبب حکم ما به چنین تناسبی میان مشتقات فعل کمکی خواستن با سین تأکید همان است که خواستن در فارسی از مصمّم، طالب، مشتاق و آرزومند بودن حکایت می‌کند (دهخدا، لغت‌نامه، ۱۰۰۳۲/۷).

فعل کمکی مشتق از «خواستن» توأم با قرائن دیگر می‌تواند بر زبان آینده دلالت کند و مفهوم فعل اصلی را به آینده تخصیص دهد. با این حال، به خودی خود اختصاصی به زمان آینده ندارد؛ بل که نشان‌دهنده جدیت و قاطعیت و تصمیم و عزم است. وقتی مثلاً می‌گوییم: می‌خواهم بروم، می‌خواهم زندگی کنم، یا می‌خواهم درس بخوانم، مفهوم این جملات لزوماً این نیست که تاکنون نرفته‌ام و زندگی نکرده‌ام و درس نخوانده‌ام و اکنون نیز نمی‌روم و زندگی نمی‌کنم و درس نمی‌خوانم و صرفاً در آینده نزدیک می‌خواهم بروم و زندگی کنم و درس بخوانم. کلمه «می‌خواهم» در این قبیل عبارات حاکی از خواسته و تصمیم جدی داشتن و قاطعیت و عزم و اشتیاق است.

۳-۱) گستره کاربرد سین تأکید در قرآن

عمایره و سید برای کاربرد حرف سین در قرآن بر سر فعل مضارع ۱۱۹ نمونه یافته‌اند

(بنگرید به: عمایره و سید، معجم الادوات، ذیل حرف سین). بازبینی مؤلفان این مقاله نیز درستی آمار ایشان را تأیید می‌کند. این کاربردها را می‌توان به شرح زیر برشمرد. عدد مقابل هر واژه نشانه شمار کاربرد آن در قرآن است:

سَأَلْتُو، سَأَيْتُمْ، سَأَزْهَقُهُ، سَأَرِيكُمْ ۲، سَأَسْتَغْفِرُ، سَأَصْرَفُ، سَأُصْلِيهِ، سَأَلْتِي،
 سَأَبْتِكُ، سَأَنْزِلُ، سَأَوِي، سَتَجِدُنِي ۳، سَتَجِدُونَ، سَتَذْكُرُونَهُنَّ، سَتَرْدُونَ،
 سَتُعَلِّبُونَ، سَتُكْتَبُ، سَتَجْزِي ۲، سَتُدْخِلُهُمْ ۲، سَتُدْعُ، سَتُرَاوِدُ، سَتُرِيهِمْ، سَتَزِيدُ ۲،
 سَتَسْتَدْرِجُهُمْ ۲، سَتَسْمُهُ، سَتَشُدُّ، سَتُطِيعُكُمْ، سَتُعَذِّبُهُمْ، سَتُعِيدُهَا، سَتَفْرُغُ، سَتُقْتَلُ،
 سَتُقْرَبُكَ، سَتَقُولُ، سَتُكْتَبُ ۲، سَتُلْقِي ۲، سَتُمَتِّعُهُمْ، سَتَنْظُرُ، سَتُؤْتِيهِمْ، سَيَبْطَلُهُ،
 سَيَجْزُونَ ۲، سَيَجْزِي، سَيَجْزِيهِمْ ۲، سَيَجْعَلُ ۲، سَيَجَنَّبُهَا، سَيَحْبِطُ، سَيَحْلِفُونَ ۲،
 سَيَدْخُلُهُمْ، سَيَدْخُلُونَ، سَيَذَكَّرُ، سَيَرْحَمُهُمْ، سَيَرِي، سَيَرِيكُمْ، سَيَصْلُونَ، سَيَصْلِي،
 سَيَصِيبُ ۲، سَيُصِيبُهُمْ، سَيَطْوِقُونَ، سَيَعْلَمُ ۲، سَيَعْلَمُونَ ۳، سَيَغْفِرُ، سَيَغْلِبُونَ،
 سَيَقُولُ ۴، سَيَقُولُونَ ۴، سَيَكْفُرُونَ، سَيَكُونُ، سَيَأْتِيهِمْ، سَيَهْدِين ۳، سَيَهْدِيهِمْ،
 سَيَهْرَمُ، سَيُؤْتِينَا، فَسَأَكْتُمُهَا، فَسَتَبْصُرُ، فَسَتَذْكُرُونَ، فَسَتَرْضَعُ، فَسَتَعْلَمُونَ ۳، فَسَنَسِرُهُ
 ۲، فَسَيَأْتِيهِمْ، فَسَيَحْشُرُهُمْ، فَسَيَدْخُلُهُمْ، فَسَيَرِي، فَسَيَعْلَمُونَ ۲، فَسَيَقُولُونَ ۴،
 فَسَيَكْفِيكَهُمْ، فَسَيَنْغِضُونَ، فَسَيُنْفِقُونَهَا، فَسَيُؤْتِيهِ.

می‌توان احتمال داد که حرف سین دست‌کم در برخی از این موارد برای تأکید و تحقیق به کار رفته، و افعال مضارع بعد از خود را تقویت کرده باشد. باین‌حال، عمده مفسران و مترجمان همه موارد یادشده را سین استقبال فرض کرده‌اند. برخی از ایشان حتی در یک مورد نیز به وجود سین تأکید و تحقیق در قرآن اشاره نموده‌اند. گویی پیش‌فرض آنان این بوده است که حرف سین در آیات قرآن تنها برای تسویف و استقبال به کار می‌رود و با بدیهی‌انگاری این امر اشاره به نوع دیگری از سین نداشته‌اند؛ گویی غیر از تسویف و استقبال کارکرد دیگری برای سین نمی‌شناخته‌اند.

باین‌همه، مفسرانی معدود بوده‌اند که به وجود و تکرار این حرف در قرآن تظن یافته، بر جایگاه آن تأکید نموده، و موارد آن را مشخص کرده‌اند. خاصه زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) در کشف و شناسایی سین تأکید و تحقیق در قرآن پیش‌تاز است. باری، تصریحات این قبیل

مفسران — که در خلال کوشش آن‌ها برای ارائه فهمی دقیق و دور از تکلف از قرآن صورت گرفته است — می‌تواند گواهی بر این معنا باشد که کاربردهای سین برای افاده معنای تأکید و تحقیق در قرآن پرشمار است. افزون بر مفسران، در شماری از ترجمه‌های فارسی قرآن هم کوشش برای ارائه ترجمه‌ای متفاوت از این سین را می‌توانیم مشاهده کنیم؛ گرچه صاحبان این ترجمه‌ها البته در ضمن ترجمه آیات فرصتی برای توضیح بیش‌تر دریافت خود از آیات نداشته‌اند. گذشته از این موارد شاید بتوان با مرور آیاتی از قرآن هم این نکته را باز نمود که حمل سین بر تأکید و تحقیق در مواردی پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد.

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت هرگاه قرار باشد شواهدی برای دلالت سین بر تأکید و تحقیق بیابیم، این شواهد را در چند جا می‌توانیم جستجو کنیم: یکی، در مرور خود آیات قرآن کریم و با نشان دادن این که معنای آیه با حمل سین بر تأکید و تحقیق مستقیم‌تر خواهد بود؛ و دیگری، در مرور اقوال مفسران و مترجمان قرآن کریم.

۲. دلالت بافت بر تحقیقی بودن سین

اکنون در این مرحله باید با مرور شواهد نشان دهیم کاربردهای سین در معنای تحقیق و تأکید پرشمار است. بدین منظور، باید مواردی در قرآن بیابیم که بافت آیه و دیگر قرائن لفظی و معنوی مؤید دلالت سین بر تحقیق و تأکید باشند.

۱-۲) سَيِّكُونَ

از این قبیل می‌توان کاربرد «سَيِّكُونَ» در آیه ۲۰ سوره مَزْمَل را مثال آورد:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ
وَاللَّهُ يَقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِيمٌ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ
عَلِمَ أَنَّ سَيِّكُونَ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ
وَآخَرُونَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرَأُوا
اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا
وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

بر پایه این آیه، خداوند به منظور تسهیل امر قرائت قرآن دسته‌هایی از مردم را باز می‌شمارد و بیان می‌دارد آن‌ها همه به یک شکل و در یک شرایط مشخص و یکسان نیستند؛ بل که قطعاً

شرایط آنان متفاوت است: برخی از آنان بیمار اند و احوال جسمانی مناسبی ندارند، برخی دیگر در حال سفر یا درگیر با دشمن و مشغول مرزبانی و نگاهبانی و کارهای مشابه اند، برخی به تجارت رفته‌اند... بنابراین، لازم نیست همه مسلمانان، به طور یک‌سان و هم‌آهنگ و به مقدار مشخص و با کم و کیفی خاص قرآن بخوانند؛ بل که باید احوال و شرایط خود را در قرائت قرآن لحاظ کنند و کافی است هر یک به اقتضای موقعیتی که دارند یا خواهند داشت به قرائت قرآن پردازند.

شک نیست که این دسته‌بندی هنگام نزول این آیه نیز محقق بوده است؛ یعنی در همان هنگام نزول آیه برخی مردم مریض، و برخی دیگر نیز در سفر یا عازم جنگ و کارهای مشابه بوده‌اند. بنابراین، سین در این آیه بیش از آن که معنای استقبال بدهد، حاکی از واقعیت و قطعیت مسئله است. «أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضِيٌّ...» به این معنا نیست که از این به بعد عده‌ای گرفتار بیماری و عذرهای مشابه خواهند بود؛ به عکس، می‌خواهد از این بگوید که این اختلاف شرایط و حالات مسلمانان هم‌اکنون و در زمان نزول آیه نیز مُحَقَّق است.

شماری از مفسران خواسته‌اند برپایه همان درک مشهور از کاربردهای سین معنای آیه را توضیح دهند. آن‌ها برای تبیین معنای این آیه سین را در عبارت فوق بدل از تثقیل حرف «أَنْ» دانسته، و رسالت آن را جبران تخفیف حرف «أَنْ» انگاشته‌اند؛ به این معنا که نون در حرف «أَنْ» در آغاز مثقل بوده، و بعد که تشدید آن افتاده و کلمه تخفیف یافته، به جای نون محذوف سین به اول فعل مضارع چسبانده شده است (بنگرید به: نسفی، مدارک التنزیل، ۴/ ۴۴۹؛ نظام، غرائب القرآن، ۲/ ۶۲۱؛ سیواسی، عیون التفاسیر، ۴/ ۲۶۱). برپایه این تحلیل، باید فرض کرد عبارت اول چنین بوده است: «عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضِيٌّ»؛ یعنی «حتماً در میان شما مریضانی خواهند بود». خواه چنین تحلیلی از عبارت صحیح باشد یا نه، جای تردید نمی‌ماند که از نگاه این مفسران نیز حمل سین بر معنای مشهور — یعنی تسویف و استقبال — وجهی نداشته است.

غالب مترجمان فارسی قرآن که برای ارائه ترجمه دقیق‌تر از آیه به ترجمه دقیق حروف مقید بوده‌اند این سین را به معنای استقبال برگردانده‌اند:

آیتی: می‌داند چه کسانی از شما بیمار خواهند شد....

فولادوند: می‌داند که به‌زودی در میان‌تان بیمارانی خواهند بود....

معزی: دانست به‌زودی باشد از شما بیمارانی....

مکارم شیرازی: به‌زودی گروه از شما بیمار می‌شوند....

ارفع: به‌زودی بعضی از شما بیمار می‌شوند... (نیز، بنگرید به: ترجمه‌های

آدینه‌وند، برزی، بروجردی و انصاریان).

الهی قمشه‌ای از مترجمان نادری است که به این معنا عنایت داشته، و در ترجمه خود هیچ‌گونه

معادلی برای حرف سین که حاکی از استقبال و تسویف باشد ذکر نکرده است:

خدا بر احوال شما آگاه است که برخی مریض و ناتوان اند و برخی به سفر از کرم

خدا روزی می‌طلبند و برخی در راه خدا به جنگ و جهاد مشغول اند....

۲-۲) سَيَجْتَبِيهَا

آیه هفدهم سوره لیل هم از دیگر مواردی است که می‌توان با مرور سیاق کلام آشکارا

دریافت حرف سین بر سر فعل مضارعش را نباید حمل بر استقبال و تسویف کرد:

فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى * لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى * وَسَيَجْتَبِيهَا

الْأَتَقَى * الَّذِي يُوْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى.

در آیات سوره لیل برای مخاطبان توضیح داده می‌شود کوشش انسان‌ها در زندگی متفاوت،

و نتیجه حاصل از آن‌ها نیز متفاوت است: برخی نیکی می‌کنند و بعد از مرگ پاداش نیک

می‌گیرند؛ برخی نیز راه نادرست می‌روند و هرچه نیز حاصل کنند نمی‌تواند آن‌ها را از سقوط

در مسیر اخروی بازدارد. آن‌گاه در آیات ۱۴-۱۸ ظاهراً از قول پیامبر اکرم (ص) یا شاید از زبان

خدا به مخاطبان گفته می‌شود که شما را از آتشی بلندزبانه می‌ترسانم؛ آتشی که جز فرومایگان

و بدبختانی که آیات خدا را تکذیب می‌کنند و از آن‌ها روی می‌گردانند واردش نشوند.

بعد از این مقدمات گفته می‌شود: «وَسَيَجْتَبِيهَا الْأَتَقَى». به طبع معنا ندارد آیه چنین فهم شود

که به‌زودی فرد باتقوا از چنین آتشی اجتناب خواهد کرد. باید آن را چنین فهمید که بی‌تردید

هم‌اکنون و در همین حیات دنیوی فرد باتقوا مسیری را برمی‌گزیند که به دور ماندن از آن آتش

بینجامد. به بیان دیگر، اجتناب از این آتش قرار نیست که در آینده روی دهد؛ بل که باید

هم‌اکنون اتفاق بیفتد. باین‌حال، اغلب مفسران چنین درکی از آیه را در تفسیر خود

بازنموده‌اند. به نظر می‌رسد پانی‌پتی (درگذشته ۱۲۲۵ق) نخستین کسی است که به این نکته توجه کرده، و سین را برای تأکید کلام دانسته (بنگرید به: پانی‌پتی، *التفسیر المظهری*، ۱۰/۲۷۸)، و آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق) هم این نگاه را ستوده است (بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۱۵/۳۶۹).

با این همه، اغلب مترجمان فارسی *قرآن* در دوران معاصر حرف سین در این آیه را حرف استقبال دانسته، و در معادل‌سازی آن کلمات و ادوات مربوط به زمان آینده را به‌کار برده‌اند: ارفع: به زودی باتقواترین مردم از آتش دور داشته می‌شود. انصاریان: و به زودی پرهیزکارترین [مردم] را از آن دور می‌دارند. مشکینی: و به زودی از آن هر پرهیزکارتر به دور داشته می‌شود. مصباح‌زاده: و بزودی دور شود از آن پرهیزکارتر. معزی: و زود است دور شودش پرهیزکاری. کاشفی: و زود باشد که دور گردانیده شود از آن آتش.

تعبیر «به‌زودی» و تعبیر مشابه در این ترجمه‌ها ظاهراً قرار است معنای «سین» را برساند. با این حال، به نظر می‌رسد چنین ترجمه‌ای حاکی از دقیق‌ترین درک معنا نمی‌تواند باشد. شمار اندکی از مفسران می‌توان یافت که معادلی برای حرف سین لحاظ نکرده باشند: آیتی: و پرهیزگارترین مردم را از آن دور دارند. الهی قمشه‌ای: و اهل تقوا را از آن آتش دور سازند. به نظر می‌رسد این مترجمان کاربرد هم‌خانواده‌های «زود» و مانند آن را در ترجمه این حرف مُخِل در معنا و مفهوم آیه دیده‌اند.

۳-۲) سَنُكْتَبُ / سَنُكْتَبُ / فَسَأَكْتُبُهَا

از دیگر مواردی که سیاق و قرائن لفظی موجود در آن می‌تواند ما را متقاعد کند که سین بر استقبال دلالت نمی‌کند آیه ۱۹ سوره زخرف است:

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانَا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَنُكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ وَيُسْأَلُونَ.

صاحبان کتب اعراب *القرآن* و تفاسیر ادبی نیز که خود را بیش از دیگران در چارچوب

قواعد صرف و نحو مقید ساخته‌اند و خود را موظف می‌دانند که در قبال یکایک کلمات عنوانی نهند، در رویارویی با آیه فوق نیز بنا بر روال یک‌سان و مشخصی که دارند سین را حرف استقبال یا تسویف گرفته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: دعاس، *اعراب القرآن*، ۳/ ۱۹۶؛ درویش، *اعراب القرآن*، ۷۳/ ۹؛ علوان، *اعراب القرآن*، ۴/ ۲۱۶۰؛ شیخلی، *اعراب القرآن*، ۹/ ۱۵۱).

اغلب مفسران در قبال کاربرد سین در این آیه سخن مشخصی نگفته‌اند؛ گویی مفروض انگاشته‌اند که حرف سین در آن بر تسویف و استقبال دلالت می‌کند. با این حال، معدودی از مفسران احساس کرده‌اند حمل سین بر استقبال در این آیه وجهی ندارد؛ زیرا واضح است که شهادت دروغین کسانی که ملائکه را مؤنث می‌انگارند قرار است بعداً ثبت شود؛ بل که حتی پیش از زمان حال و در زمان صدور این گفتار از آن شاهدان دروغین ثبت شده است. این مفسران در کوشش برای یافتن توجیهی برای کاربرد سین، آن را حمل بر استعطف (دل‌جویی) و تشویق به توبه دانسته‌اند (بقاعی، *نظم الدرر*، ۱۶/ ۷؛ صدیق، *فتح البیان*، ۶/ ۲۲۵).

تنها شمار اندکی از مفسران را می‌توان یافت که سین در آیه یادشده را حمل بر تأکید و تحقیق نموده باشند. از آن جمله می‌توان حقی بروسوی (درگذشته ۱۱۲۷ق) را یاد کرد که می‌گوید حرف سین در این آیه برای تأکید بر وعید و هشدار موجود در آیه به کار رفته است (حقی، *روح البیان*، ۱۸/ ۳۶۰؛ نیز، بنگرید به: قونوی، حاشیه بر *تفسیر بیضاوی*، ۱۷/ ۲۰۹؛ ابن‌عاشور، *التحریر و التنبیر*، ۲۵/ ۲۳۱؛ نهاوندی، *نفحات الرحمن*، ۵/ ۵۰۳). از میان مترجمان فارسی قرآن کریم نیز الهی قمشه‌ای و بلاغی هستند که سین را به معنای تحقیق و تأکید باز می‌گردانند:

الهی قمشه‌ای: البته شهادت [کذب]شان [در نامه عمل‌شان] نوشته شده، بر آن سخت مؤاخذه می‌شوند.

بلاغی: البته اقرار آنان در دیوان اعمال‌شان نوشته می‌شود.

از همین قبیل است حرف سین «سَنَكْتُبُ» در آیات زیر:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ
الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَتَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (آل‌عمران/ ۱۸۱).
كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا (مريم/ ۷۹).

باز هم از بافت آیات به وضوح می‌توان دریافت که مقصود ثبت و نگارش سخن این گویندگان در آینده نیست؛ بل که باید از کاربرد حرف سین تأکید بر وقوع فعل و حتمیت آن را دریافت؛ چنان که معدودی از مفسران به این معنا تصریح نموده‌اند (بنگرید به: بقاعی، نظم الدرر، ۵/ ۱۴۰؛ ابوالسعود، ارشاد العقل السلیم، ۲/ ۲۱؛ حائری طهرانی، مقتنیات الدرر، ۳/ ۲۱). مسئله درباره سین در آیه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ» نیز بر همین منوال است (بنگرید به: شیخ‌زاده، حاشیه بر تفسیر بیضاوی، ۴/ ۳۰۸). از کلمه «فَسَأَكْتُبُهَا» در این آیه باید چنین دریافت که فراگیری رحمت الهی نسبت به اهل تقوا به قدری مهم و عظیم است که در ثبت آن در حق ایشان دریغی صورت نمی‌گیرد (حقی، روح البیان، ۳/ ۴۹۳).

۴-۲) فَسَيَرَى

وَقَلِّ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ... (توبه/ ۱۰۵).

شاید بارزترین مصداق سین تأکید و تحقیق در قرآن سین در کلمه فَسَيَرَى در آیه فوق باشد. برپایه باور اسلامی، دیدن اعمال از سوی خدا و پیامبر (ص) و مؤمنان مقید به زمان آینده نیست و ایشان هم‌اکنون شاهد اعمال ما هستند. پس «فَسَيَرَى» نباید چنین معنا شود که به‌زودی یا در آینده خدا و رسول و مؤمنان اعمال انسان‌ها را می‌بینند.

باین حال، معدودی از مفسران به جایگاه و ماهیت حرف سین در این آیه عنایت داشته، و آن را حرف تأکید و تحقیق دانسته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: آلوسی، روح المعانی، ۱۶/ ۱۶؛ حقی، روح البیان، ۳/ ۵۰۱). حتی برخی از مفسران — به‌ویژه ارباب کتب اعراب القرآن — برخلاف این بینش تصریح کرده‌اند که حرف سین در این کلمه حرف استقبال و تسویف است (علوان، اعراب القرآن الکریم، ۲/ ۹۰۸؛ دره، تفسیر القرآن، ۴/ ۲۲۸؛ شیخلی، اعراب القرآن، ۴/ ۲۵۹؛ صالح، الاعراب المفصل، ۴/ ۳۸۱؛ کرباسی، اعراب القرآن، ۳/ ۴۳۴).

مترجمان قرآن کریم نیز غالباً کلماتی حاکی از زمان آینده — مانند زودا، به‌زودی، زود است، و... — در ترجمه‌های خودشان گنجانده‌اند. از آن جمله می‌توان ترجمه دهلوی، معزی، مشکینی، یاسری، آیتی، ارفع، و انصاریان را یاد کرد. تنها معدودی از مترجمان معادلی برای سین ذکر نکرده، و — خواسته یا ناخواسته — آن را حرف استقبال بازنموده‌اند؛ مانند الهی

قمشه‌ای که آیه را چنین ترجمه کرده است:

هر عمل کنید، خدا آن عمل را می‌بیند و هم رسول و مؤمنان بر آن آگاه می‌شوند.
در این میان، بلاغی با ریزبینی خاصی حرف سین را از باب تأکید و تحقیق دانسته، و کلمه
«البتّه» را هم چون معادلی برای آن در بخش ترجمه تفسیر خود آورده است:
بگو عمل کنید؛ پس البتّه خدا عمل شما را می‌بیند و پیامبرش و مؤمنان (بلاغی)،
حجة التفاسیر، ۳/ ۱۲۳).

از میان مفسران، آن‌که به صراحت سین را در این آیه حرف تحقیق و تأکید بازنموده جوادی آملی
است (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ذیل آیه).

۳. دلالت قرائن معنوی بر تحقیقی بودن سین

افزون بر موارد یادشده که قرائن لفظی موجود در بافت آیات قرآن ما را به تحلیل صحیح‌تر
معنای سین می‌رسانند، می‌توان مواردی را نیز مثال آورد که درک درست معنا مستلزم پذیرش
دلالت سین بر تأکید و تحقیق است. غالب این موارد مربوط به جایی است که تأکید بر تحقق
قطعی و حتمیت وقوع امری بیش‌تر از تأکید بر تحقق آن در آینده مدنظر است.

۱-۳) سَيَجِزِي

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى
أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (آل
عمران/ ۱۴۴).

بر پایه آیه یادشده پاداش حقیقی شاکران بی‌شک در آخرت عطا خواهد شد و پاداش‌های
دنوی همه مقدمه و زمینه‌ساز وصول به پاداش آخرت اند. با این حال، حرف سین در آیه در این
مقام نیست که زمان عطای پاداش شاکران را بیان کند؛ بل که حاکی از قطعیت و حتمیت عطاء
این پاداش از سوی خدا و مبالغه در آن است.

مفسران قرآن در قبال تعیین نوع حرف سین در این آیه عمدتاً سکوت کرده، و به تأکیدی
بودن آن اشاره‌ای ندارند. در واقع فرض را بر دلالت آن بر استقبال گذاشته‌اند. برخی نیز البتّه
صریحاً آن را دالّ بر مستقبل دانسته‌اند (دعاس، اعراب القرآن، ۱/ ۱۶۳). مترجمان نیز عمدتاً با
درج کلماتی — مانند به‌زودی، زودا، زود است و امثال آن — مفهوم آیه را به آینده اختصاص

داده‌اند (بنگرید به: ترجمه‌های ارفع، آیتی، پاینده، پورجوادی، فولادوند، کاویان‌پور، برزی، بروجردی، حجتی، سراج، مشکینی، و مصباح زاده، ذیل آیه). در این میان، ترجمه بلاغی و الهی قمشه‌ای ممتاز است.

بلاغی: و البته خدا شاکران را... مزد می‌دهد (بلاغی، *حجة التفاسیر*، ۱/ ۳۰۵).

الهی قمشه‌ای: و البته خدا جزای نیک اعمال به شکرگزاران عطا کند.

کلمه «البته» در این دو ترجمه حاکی از توجه ایشان به جایگاه سین تأکید و تحقیق در آیه است.

۲-۳) سَيَّرَحْمَهُمْ

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (توبه/ ۷۱).

زمخشری و طبرسی و نیز فخررازی در خصوص نوع حرف سین در کلمه «سَيَّرَحْمَهُمْ» هم‌آوا با یک‌دیگر می‌گویند که این حرف حاکی از قطعی بودن و ناگزیر بودن وجود رحمت الهی است. از نگاه ایشان، این حرف وعده الهی در این آیه را تأکید می‌کند؛ همان‌گونه که اگر کسی بگوید «سَأَنْتَقِمُ مِنْكَ يَوْمًا» کاربرد سین باید بر تأکید بر وعید و تهدید حمل شود (زمخشری، *الکشاف*، ۱۲ / ۲۸۹؛ طبرسی، *جوامع الجامع*، ۲ / ۶۹؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۶ / ۱۰۱).

همین مفسران در تفسیر «سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم/ ۹۶) سخنان مشابهی در توضیح معنای سین گفته‌اند (زمخشری، *الکشاف*، ۱۲ / ۲۸۹؛ طبرسی، *جوامع الجامع*، ۲ / ۶۹؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۶ / ۱۰۱). آن‌ها در سخن از آیاتی مثل «سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمُ» (نساء/ ۱۵۲) یا «وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی/ ۵) نیز تحلیل‌های مشابهی دارند و کاربرد سین در همه این موارد را برای تأکید و تحقیق می‌دانند؛ نه برای دلالت بر استقبال (بنگرید به: زمخشری، طبرسی، فخررازی، ذیل دو آیه یادشده).

باین حال، گاه این تحلیل‌ها با مخالفت‌هایی نیز روبه‌رو شده است. ابوحنیف اندلسی (درگذشته ۷۴۵ق)، ضمن انتقاد از نگاه زمخشری، رویکرد او را متأثر از مذهب اعتزالی‌اش

می‌داند؛ زیرا اگر حرف سین را حرف تأکید و تحقیق فرض کنیم، شمول رحمت الهی نسبت به مؤمنین ثابت و لازم و تخلف‌ناپذیر خواهد شد و این با مکتب اعتزال سازگارتر است تا این که بگوییم خدا در آینده رحمت خود را شامل حال آنان خواهد کرد (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۱۵/۴۶۰). معاصر ابوحیان یعنی ابن هشام نیز که گویی از اصل با وجود سین تحقیق در قرآن مخالف است، آراء زمخشری در این باره را بر نمی‌تابد. او در تحلیل «سَيَرَحْمُهُمْ» نیز — هم‌چون موارد متعدد دیگر — بر زمخشری تاخته، نگاه او را صرفاً یک توهم خوانده، سین را قاطعانه حرف استقبال دانسته است (بنگرید به: ابن هشام، *معنی اللیب*، ۱/۱۳۹).

۳-۳) سَيَصَلِّي

سَيَصَلِّي نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ (مسد/۳).

تقریباً همه مفسران و مترجمان قرآن حرف سین در این آیه را — همان‌گونه که معمول است — علامت استقبال دانسته‌اند؛ اما برخی از ایشان هم با توجه به سیاق آیه و نیز آیات دیگر، از جمله آیه:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا
(نساء/۱۰)

که ناظر بر امری مشابه اند، خاطر نشان ساخته‌اند که سین در کلمه «سَيَصَلِّي» ممکن نیست جهت استقبال باشد؛ بل که حاکی از حتمیت و قطعیت وعید و تهدید الهی است (برای تنها چند نمونه، بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۴/۸۱۵؛ طبرسی، *جوامع الجامع*، ۴/۵۵۸؛ نسفی، *مدارک التنزیل*، ۴/۵۶۸).

از آن سو، ابوحیان اندلسی که در مواضع متعددی تحلیل زمخشری درباره کاربردهای حرف سین را برنرفته و آن را حمل بر مذهب معتزلی او کرده، در سخن از آیه سوم سوره مسد نیز رأی زمخشری را رد کرده و سین را دال بر معنای استقبال دانسته است (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۱۵/۴۹۴).

۴. نمونه‌های حمل سین بر تحقیق در اقوال مفسران

تا کنون بر مرور نمونه‌هایی متمرکز بودیم که بافت و شواهد متنی گویای دلالت سین بر تحقیق و تأکید است. اکنون بنا داریم نمونه‌هایی دیگر از کاربرد سین بر سر فعل مضارع را

مرور کنیم که به نظر می‌رسد مفسران گرایش داشته‌اند آن‌ها را دالّ بر استقبال ندانند. این شواهد نشان می‌دهد گرچه مفسران قواعد نحو متأخر عربی را پذیرا شده‌اند عملاً در مقام فهم قرآن کریم — که در دورانی پیش از شکل‌گیری آن قواعد شکل گرفته است — خود را با محظوراتی روبه‌رو می‌دیده، و تطبیق کامل آن قواعد با متن قرآن را برنمی‌تافته‌اند.

۱-۴) سَيَدْخِلُهُمْ

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيَدْخِلُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (توبه/ ۹۹).

ترجمه آیتی: و پاره‌ای از عربهای بادیه‌نشین به خدا و روز قیامت ایمان دارند و آنچه را که خرج می‌کنند برای نزدیک شدن به خدا و به خاطر دعای پیامبر خرج می‌کنند. بدانید که همین سبب نزدیکی‌شان به خدا خواهد شد و خدا به رحمت خویش داخل‌شان خواهد کرد؛ زیرا آمرزنده و مهربان است.

در خصوص حرف سین در این آیه مفسران متعددی اظهار نموده‌اند که دلالت بر تأکید و تحقیق و محقق‌الوقوع جلوه دادن فعل جمله می‌کند (برای تنها چند نمونه، بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۳۰۴؛ بیضاوی، *التفسیر*، ۳/ ۱۶۸؛ نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۳/ ۵۲۱). با این حال، غالب مترجمان فارسی نیز — مشابه ترجمه‌ای که از آیتی نقل شد و طبق معمول‌شان در ترجمه سین — از تعبیر «به‌زودی» بهره برده‌اند:

فولادوند: به‌زودی خدا ایشان را در جوار رحمت خویش درآورد.

معزی: به‌زودی درآردشان خدا به رحمتی از خدا.

ارفع: به‌زودی خداوند آن‌ها را مشمول رحمت خویش خواهد فرمود.

مکارم شیرازی: خداوند به‌زودی آنان را در رحمت خود وارد خواهد ساخت.

عبارات پاینده، پورجوادی، کاویان‌پور، برزی، بروجرودی، حجتی، سراج، مشکینی و مصباح‌زاده نیز تمایز چندانی با ترجمه‌های فوق ندارد. صرفاً الهی قمشه‌ای و بلاغی هستند که در این جا نیز هم‌چون دیگر موارد یادشده جایگاه صحیح سین را در آیه به‌درستی لحاظ کرده و از کلمه «البتّه» در برگردان آن استفاده کرده‌اند:

الهی قمشه‌ای: و البتّه خدا آنان را در سرای رحمت خود داخل می‌گرداند.

بلاغی: والبته خدا آنان را در [سرای] رحمت خود داخل می‌گرداند.

۲-۴) سَأْتَلُو

مثال دیگر از این قبیل «سَأْتَلُو» در آیه زیر است:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْآنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (كهف/ ۸۳).

برخلاف قاطبه مفسران که سین را حرف استقبال فرض کرده، یا دست‌کم نیازی به توضیح معنای آن ندیده‌اند، حقی بروسوی در تفسیر کلمه «سَأْتَلُو» گفته که سین برای تأکید و تحقیق مطلب و محقق‌الوقوع خواندن گزارش حال ذوالقرنین است. او می‌افزاید «ساتلو» یعنی «لا أتركُ التِّلَاوَةَ الْبَتَّةَ»؛ یعنی البته که تلاوت می‌کنم؛ پس به این معنا نیست که گزارش حال ذوالقرنین در زمان آینده روی خواهد داد (حقی، روح البیان، ۵/ ۲۹۰؛ نیز: واعظزاده، المعجم، ۱۷/ ۸۶۹).

در میان مترجمان نیز، بلاغی ترجمه متفاوتی را از این جمله ارائه داده است:

البته بر شما سرگذشتی از او می‌خوانم (بلاغی، حجة التفاسیر، ۴/ ۱۳۱).

عاملی نیز با درج کلمه «اینک» در بخش ترجمه خود، بر حرف استقبال نبودن حرف سین در آیه تأکید کرده است:

بگو اینک [به قرآن] از او برای شما یادی و قصه‌ای می‌خوانم (عاملی، تفسیر، ۶/

۲۶).

۳-۴) سَنَنْظُرُ

سین در «سَنَنْظُرُ» در آیه ۲۷ سوره نمل نیز چنین وضعیتی دارد:

قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ.

تقریباً همه مفسران با همین فرض آیه را تفسیر کرده‌اند که حرف سین در آن حرف تسویف و استقبال است. مرور ترجمه‌های پورجوادی، فولادوند، کاویان‌پور، برزی، بروجردی، حجتی، سراج، مشکینی، مصباح‌زاده، ارفع، آیتی، پاینده دیگران هم آشکار می‌کند که آن‌ها نیز با همین مبنا آیه را ترجمه کرده‌اند. باین‌حال، مفسران و مترجمان نادری نیز این نگاه را برنتابیده، و حرف سین در آیه را از باب تأکید و تحقیق گرفته‌اند.

برای نمونه، در تفسیر ابوالسعود می‌خوانیم که نَظَرُ در این آیه به معنای تأمل و دقت است و

حرف سین هم برای تأکید بر همین معنا آورده شده است؛ یعنی سلیمان (ع) به هدهد می‌گوید ما در خبری را که آوردی البته دقت و تأمل می‌کنیم تا بدانیم آیا راست می‌گویی یا از دروغگویان هستی (ابوالسعود، *ارشاد العقل السلیم*، ۶/ ۲۸۲). در تفسیر *روح البیان* حقی و *روح المعانی* آلوسی نیز همین نگاه منعکس شده است (بنگرید به: حقی، *روح البیان*، ۱۶/ ۳۴۰؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۱۰/ ۱۸۸).

الهی قمشه‌ای در این‌جا نیز با دقت نظر خاص خود، از کلمه «باید» در معادل‌یابی برای حرف سین استفاده کرده، و در واقع آن را به معنای لام امر گرفته است:

سلیمان هدهد را گفت باید تحقیق کنیم تا صدق و کذب سخت را در یابیم.

۴-۴) دیگر نمونه‌ها

موارد ده‌گانه‌ای که ذکر شد فقط نمونه‌هایی بودند که حرف سین در آن‌ها از سوی برخی مفسران و مترجمان به‌عنوان سین تأکید و تحقیق لحاظ شده بود. شکی نیست که موارد حضور این نوع از حرف سین در *قرآن* به این آیات منحصر نمی‌شود و شمار بسیار دیگر نیز قابل‌الحاق به آن‌ها هستند. این موارد همان‌ها هستند که باید نه هم‌چون حرف تسویف و استقبال، که معادل کلمات تأکید‌آمیزی مانند یقیناً، البته، در واقع، بی‌شک، لامحاله، ناگزیر، دائماً، و پیوسته گرفته شوند. برجسته‌ترین نمونه‌های اشاره مفسران به این کاربردها در جدول شماره ۱ بازنموده شده‌اند.

جدول شماره ۱

اشارات مفسران به کاربردهای قرآنی سین به معنای تحقیق

ردیف	عبارت	جایگاه در قرآن	توضیحات مفسران
۱	وَسْتَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ	بقره/ ۵۸	آلوسی، <i>روح المعانی</i> ، ۳/ ۳۲۰
۲	فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ	بقره/ ۱۳۷	زمخشری، <i>الکشاف</i> ، ۱۱/ ۱۹۶
۳	سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ...	بقره/ ۱۴۲	طریحی، <i>مجمع البحرین</i> ، ۳/ ۵۶۲
۴	عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ	بقره/ ۲۳۵	زمخشری، <i>الکشاف</i> ، ۱۱/ ۲۸۳
۵	سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ	آل عمران/ ۱۵۱	قونوی، حاشیه بر تفسیر بیضاوی، ۶/ ۳۵۴
۶	سَيَطُوفُونَ مَا بِخَلْوَاهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	آل عمران/ ۱۸۰	موسوی سبزواری، <i>مواهب الرحمن</i> ، ۷/ ۱۲۱
۷	سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يَرِيدُونَ أَنْ يُأْمِنُوا كُمْ	نساء/ ۹۱	طریحی، <i>مجمع البحرین</i> ، ۳/ ۵۶۲
۸	سَيَصِيبُ الَّذِينَ أُجْرِمُوا	انعام/ ۱۲۴	ابوالسعود، <i>ارشاد العقل السلیم</i> ، ۳/ ۱۸۳
۹	سَيُخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ	توبه/ ۹۵	آلوسی، <i>روح المعانی</i> ، ۶/ ۵
۱۰	سَتُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ	توبه/ ۱۰۱	شیخ زاده، حاشیه بر تفسیر بیضاوی، ۴/ ۳۰۸

ادامه جدول شماره ۱			
اشارات مفسران به کاربردهای قرآنی سین به معنای تحقیق			
ردیف	عبارت	جایگاه در قرآن	توضیحات مفسران
۱۱	إِنَّ اللَّهَ سَبِيطٌ	یونس / ۸۱	نوری جاوی، مراح لبید، ۴۹۳ / ۱
۱۲	سَأْتِبُكَ بِتَأْوِيلٍ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا	کهف / ۷۸	ابوالسعود، ارشاد العقل السليم، ۲۳۷ / ۵
۱۳	سَيَقُولُونَ لِلَّهِ	مؤمنون / ۸۹	ابوالسعود، همان، ۲۱۴ / ۱۳
۱۴	فَإِنَّهُ سَيُهَادِيَنِ	شعراء / ۶۲	نوری جاوی، مراح لبید، ۳۸۲ / ۲
۱۵	وَسَيُهَلِّمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا	شعراء / ۲۲۷	حقی، روح البیان / ۶ / ۳۱۷
۱۶	سَتَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ	قصص / ۳۵	حقی، همان، ۵۱۵ / ۱۴
۱۷	سَيَصِيْبُهُمْ سِنَانٌ مَا كَانُوا	زمر / ۵۱	حقی، همان، ۱۲۲ / ۸
۱۸	سَيَهْدِيَهُمْ وَيَضَلُّخُ بِهِمْ	محمد / ۵	قونوی، حاشیه بر تفسیر بیضاوی، ۱۳ / ۱۸
۱۹	وَسَيَحْطِطُ أَعْمَالَهُمْ	محمد / ۳۲	حقی، روح البیان، ۵۲۲ / ۸
۲۰	سَيُهَزِّمُ الْجَمْعُ	قمر / ۴۵	حقی، همان، ۲۸۲ / ۹
۲۱	فَسَيُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ	قلم / ۵	پانی پتی، التفسیر المظهری، ۳۳ / ۱۰
۲۲	إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا	مزل / ۵	پانی پتی، همان، ۳۷۸ / ۱۹
۲۳	سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى	اعلی / ۱۰	پانی پتی، همان، ۲۲۳ / ۲۰
۲۴	سَتَذُخُّ الرِّبَايَةَ	علق / ۱۸	پانی پتی، همان، ۳۶۴ / ۲۰

نتیجه

مطالعه ما نشان داد اسالیب بیانی خاص قرآن در به‌کارگیری حروف می‌تواند یکی از زمینه‌های گسترده مطالعه در ماهیت و خصائص زبان قرآن باشد. باری، در سخن از امکان کاربرد نوعی دیگری از سین بر سر فعل مضارع در عبارات قرآنی باید بر پایه دستاوردهای این مطالعه گفت، گرچه بسیاری از موارد کاربرد این حرف در قرآن برای تأکید و تحقیق است، حمل همه کاربردهای قرآنی بر این معنا تکلف‌آمیز به نظر می‌رسد.

می‌توان در نمونه‌های متعددی نشان داد که سین – بسی بیش از دلالت بر وقوع امری در آینده – برای تأکید بر حتمیت وقوع آن به‌کار رفته است و حتی در نمونه‌های حمل آن بر زمان آینده معنا ندارد؛ بل که باید پذیرفت بحث در آیه بر سر تأکید بر وقوع آن در زمان حال است. باین حال، اغلب مفسران و مترجمان عمده کاربردهای سین در قرآن را از بابت تسویف و استقبال فرض کرده، و نسبت به سین تأکید و تحقیق در قرآن بی‌اعتناء بوده، و اشاره‌ای به آن نداشته‌اند. به‌نظر می‌رسد نخستین شخصیتی که کاربردهای سین در قرآن را دقیق‌تر نگرینسته زمخشری

است. وی با تحلیل این کاربردها دریافته است که باید برخی از آن‌ها را حمل بر معنای تأکید و تحقیق کند. بعد از وی عالمان دیگری هم چون طبرسی، فخررازی، حقی بروسوی، ابوالسعود، آلوسی، پانی‌پتی، نووی جاوی و معدودی دیگر این نگاه را پسندیده، و در توسعه شواهد قرآنی کاربرد آن در زبان عربی کهن کوشیده‌اند.

چنین رویکردی با مخالفت‌هایی هم از جانب عالمان نحو و برخی مفسران گراینده به تحلیل‌های نحوی هم چون ابن حیان اندلسی روبه‌رو شده است. عالمان نحو آراء خود را بر پایه تحلیل شواهدی از کاربردهای عربی بنا نهاده‌اند که اغلب آن‌ها در دوره‌ای بعد از شکل‌گیری قرآن کریم شکل گرفتند؛ دوره‌ای که در آن بسیاری از معانی کهن حروف مهجور شده، و شیوه‌های بیان تغییر یافته بود. اصرار این عالمان بر تطبیق نحو قرآن با قواعد خویش، چنان‌که دیدیم، به این انجامیده است که متکلفانه شماری از کاربردهای سین بر سر فعل مضارع را حمل بر معنای مستقبل کنند. از میان نحویان متأخر، برجسته‌ترین این مخالفان ابن هشام، و از میان مفسران نیز، ابوحیان اندلسی هستند. آن‌ها حتی گاه زمخشری را نیز به این متهم کرده‌اند که تحلیلی متناسب مذهب اعتزالی خود بازمی‌نماید.

به هر روی، شمار مفسران معتقد به وجود سین تحقیق در قرآن در سده‌های اخیر رو به فزونی گذاشته، و البته، هم‌چنان این دیدگاه از نگاه اغلب مفسران اعتباری فراتر از یک نظریه مرجوح نیافته است. بازتاب این اختلاف‌نظرها را می‌توان در ترجمه‌های فارسی قرآن نیز مشاهده کرد. از میان مترجمان فارسی قرآن، الهی قمشه‌ای و بلاغی جزو معدود کسانی هستند که می‌توان کوشش برای ترجمه برخی سین‌های قرآن با کلمات حاکی از تأکید و تحقیق را در اثرشان مشاهده کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم؛ اصل عربی، نیز ترجمه‌های فارسی مهدی الهی قمشه‌ای (تهران، انتشارات علمی، ۱۳۲۵ش)، ابوالقاسم پاینده (تهران، جاویدان، ۱۳۵۷ش)، شاه‌ولی‌الله دهلوی (تهران، دفتر مرکزی حزب اسلامی افغانستان، ۱۳۶۳ش)، محمدابراهیم بروجردی (تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۶۶ش)، کاظم پورجوادی (تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۲ش)، احمد کاویان‌پور (تهران، اقبال، ۱۳۷۲ش)، محمدکاظم معزی (قم، اسوه، ۱۳۷۲ش)، ناصر مکارم شیرازی (قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ش)، عبدالمحمد آیتی (تهران، سروش، ۱۳۷۴ش)، محمدمهدی فولادوند (تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش)، عباس مصباح‌زاده (تهران، بدرقه جاویدان، ۱۳۸۰ش)، علی مشکینی (قم، الهادی، ۱۳۸۱ش)، کاظم ارفع (تهران، فیض کاشانی، ۱۳۸۱ش)، اصغر برزی (تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۸۲ش)، حسین انصاریان (قم، اسوه، ۱۳۸۳ش) و رضا سراج (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ش).
- ۲- آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا، *کلمة الله العلیا*، تهران، اسوه، ۱۳۷۷ش.
- ۳- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۴- ابن‌عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۵- ابن‌هشام، عبدالله بن یوسف، *مغنی اللیب*، قاهره، مطبعة المدنی، ۱۴۲۴ق.
- ۶- ابوالسعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السلیم*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
- ۷- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۸- امیل بدیع یعقوب، *موسوعة النحو والصرف والإعراب*، قاهره، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۰ق.
- ۹- بابتی، عزیزه فوال، *المعجم المفصل فی النحو العربی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- ۱۰- بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۱۱- بلاغی، عبدالحجه، *حجة التفاسیر*، قم، حکمت، ۱۳۸۶ق.
- ۱۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *التفسیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۳- پانی‌پتی، محمد ثناءالله، *التفسیر المظهری*، کویت، چاپ‌خانه رشدی، ۱۴۱۲ق.

- ۱۴- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، مؤسسه فرهنگی اسراء.
- ۱۵- حائری طهرانی، علی، مُقْتَبَاتُ الدَّرر، تهران، اسلامیه، ۱۳۳۸ش.
- ۱۶- حجتی، مهدی، گلی از بوستان خدا، قم، بخشایش، ۱۳۸۴ش.
- ۱۷- حقی بُرُوسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- ۱۸- درویش، محیی الدین، اعراب القرآن الکریم و بیانہ، حمص، مطبعة الارشاد، ۱۴۱۵ق.
- ۱۹- دره، محمد علی طه، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانہ، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۳۰ق.
- ۲۰- دعّاس، احمد عبید، اعراب القرآن الکریم، دمشق، دارالفارابی للمعارف، ۱۴۲۵ق.
- ۲۱- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، به کوشش محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۲۲- زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، قاهره، دار احياء الکتب العربیہ، ۱۳۷۶ق.
- ۲۳- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۴- سیبویه، عمرو بن عثمان، الکتب، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۴۰۸ق.
- ۲۵- سیواسی، احمد بن محمود، عیون التفاسیر، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۷ق.
- ۲۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الاتقان، قاهره، المکتبه التجاریة الكبرى، ۱۳۸۶ق.
- ۲۷- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، معترك الأقران فی إعجاز القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ۲۸- شیخزاده، محمد بن مصطفی، حاشیه بر تفسیر بیضاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۲۹- شیخلی، بهجت عبدالواحد، اعراب القرآن الکریم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۷ق.
- ۳۰- صالح، بهجت عبدالواحد، الاعراب المفصل، عمان، دار الفکر، ۱۹۹۸ م.
- ۳۱- صدیق، محمد، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- ۳۲- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
- ۳۳- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۳۴- عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ش.
- ۳۵- عَضَمِیّه، محمد عبدالخالق، دراسات لاسلوب القرآن، قاهره، دارالحديث، ۱۴۰۴ق.
- ۳۶- علوان، عبدالله بن ناصح، اعراب القرآن الکریم، طنطا، دارالصحابه للتراث، ۱۴۲۷ق.

- ۳۷- عمایره، اسماعیل احمد و سید، عبدالحمید مصطفی، *معجم الادوات و الضمائر فی القرآن الکریم*، قم، چاپخانه قدس، ۱۴۱۰ق.
- ۳۸- فخررازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۹- قونوی، اسماعیل بن محمد، *حاشیه بر تفسیر بیضاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۴۰- کرباسی، محمدجعفر، *اعراب القرآن*، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۴۲۲ق.
- ۴۱- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۴۲- موسوی سبزواری، عبدالاعلی، *مواهب الرحمن*، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۴ق.
- ۴۳- نسفی، عبدالله بن احمد، *مدارک التنزیل*، بیروت، دارالفنایس، ۱۴۱۶ق.
- ۴۴- نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ۴۵- نهاوندی، محمد، *نقحات الرحمن*، قم، بعثت، ۱۳۸۶ش.
- ۴۶- نیشابوری، حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ۴۷- واعظزاده خراسانی، محمد، *المعجم فی فقه لغة القرآن و سیر بلاغته*، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*; Arabic text, and also the Persian translation of Mahdī Elāhī Qomshe'ī (Tehran, 'Elmī, 1325 SAH), Abulqāsem Pāyande (Tehran, Jāvidān, 1357 SAH), Shāh Walī Allāh Dehlavī (Tehran, The Head Office of Hizb-e Islāmī-ye Afghanistan, 1363 SAH), Moḥammad Ebrāhīm Borūjerdī (Tehran, Šadr Library, 1366 SAH), Kāzem Pūrjavādī (Tehran, Islamic Encyclopaedia Foundation, 1372 SAH), Aḥmad KāvīyānPūr (Tehran, Eqbāl, 1372 SAH), Moḥammad Kāzem Mo'ezzī (Qom, 'Uswa, 1372 SAH), Nāser Makārem Shīrāzī (Qom, Office of Islamic History and Theology Studies, 1373 SAH), 'Abdol-Moḥammad Āyatī (Tehran, Soroush, 1374 SAH), Moḥammad Mahdī Fūlādvand (Tehran, Office of Islamic History and Theology Studies, 1376 SAH), 'Abbās MešbāhZāde (Tehran, Badraqe-ye Jāvidān, 1380 SAH), 'Alī Meshkīnī (Qom, Al-Hādī, 1381 SAH), Kāzem 'Arfa' (Tehran, Feyd Kāshānī, 1381 SAH), Ašghar Barzī (Tehran, Qur'an Foundation, 1382 SAH), Ḥoseyn Anšāriyān (Qom, 'Uswa, 1383 SAH) and Rezā Serāj (Tehran, Tehran University, 1390 SAH).
2. Abū Al-Su'ūd, Muḥammad b. Muḥammad, *Irsbād al-'Aql al-Salīm*, Beirut. Dār Ihyā' al-Turāth Al-'Arabī, 1983.
3. Abū Ḥayyān al-Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH.
4. Ādīnie-vand Lorestānī, MuḥammadReḍā, *Kalima Allāh Al-'Ulyā*, Tehrān, 'Uswa, 1377 SAH.
5. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH.
6. 'Amāyira, Ismā'īl Aḥmad, and Sayyid, 'Abdul-Ḥamīd Mušṭafā, *Muḥjam al-Adawāt wa al-ḍamā'ir fī al-Qur'an al-Karīm*, Qom, Qods Publishing House, 1410 AH.
7. 'Amelī, Ebrāhīm, *Tafsīr-e 'Amelī*, Tehrān, Šadūq Press, 1360 SAH.
8. Bābatī, 'Azīza Fīwāl, *Al-Muḥjam Al-Mufaṣṣal fī al-Naḥw al-'Arabī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1425 AH.
9. Balāqī, 'Abdul-Ḥujja, *Hujja al-Tafāsīr*, Qom, Ḥekmat Press, 1386 SAH.

10. Bayḍāwī, ‘Abdullāh b. ‘Umar, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH.
11. Biqā’ī, Ibrāhīm b. ‘Umar, *Naẓm al-Durar*, Beirut. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415 AH.
12. Da‘ās, Aḥmad ‘Ubayd, *I’rāb Al-Qur’ān al-Karīm*, Damascus, Dār Al-Fārābī lil-Ma‘ārif, 1425 AH.
13. Darra, Muḥammad ‘Alī Ṭāhā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm wa I’rābub wa Bayānub*, Beirut, Dār Ibn Kathīr, 1430 AH.
14. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn, *I’rāb Al-Qur’ān al-Karīm wa Bayābub*, Ḥumṣ, Al-Irshād Publishing House, 1415 AH.
15. Dehkhodā, ‘Alī Akbar, *LoghatNāme*, ed. Moḥammad Mo‘īn and Ja‘far Shahīdī, Tehrān, Tehran University, 1377 SAH.
16. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b, ‘Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH.
17. Ḥā‘irī Ṭahrānī, ‘Alī, *Muqtanayāt al-Durar*, Tehrān, Islāmīyya Press, 1338 SAH.
18. Ḥaqqī Burūsawī, Ismā‘īl b. Muṣṭafā, *Ruḥ Al-Bayān*, Beirut, Dar al-Fikr.
19. Ḥojjatī, Mahdī, *Golī az Būstān-e Khodā*, Qom, Bakhshāyesh, 1384 SAH.
20. Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
21. Ibn Hishām, ‘Abduallāh b. Yūsuf, *Mughnī al-Labīb*, Cairo, Maṭba‘a al-Madanī, 1424 AH.
22. Imīl Badī‘ Ya‘qūb, *Mawsū‘a al-Naḥw wa al-Ṣarf wa al-I’rāb*, Cairo. Dār Al-‘Īlm Lil-Malāyīn, 1400 AH.
23. Jawādī Āmolī, ‘Abdullāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā’ Foundation.
24. Karbāsī, Muḥammad Ja‘far, *I’rāb Al-Qur’ān*, Beirut, Al-Hilāl Library, 1422 AH.
25. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār al-Wafā’, 1403 AH.
26. Mūsawī Sabzawārī, ‘Abdul-A‘lā, *Mawāhib al-Raḥmān*, Qom, Al-Manār Foundation, 1409 AH.
27. Nahāwandī, Muḥammad, *Nafaḥāt Al-Raḥmān*, Qom, Al-Ba‘tha,

- 1386 SAH.
28. Nasafī, ‘Abdullāh b. Aḥmad, *Madārik al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Nafā’is, 1416 AH.
 29. Nawawī al-Jāwī, Muḥammad b. ‘Umar, *Mirāḥ Labīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1417 AH.
 30. Nisābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Gharā’ib Al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1416 AH.
 31. PānīPatī, Muḥammad Thanā’ullāh, *Al-Tafsīr al-Mazḥarī*, Quetta, Rushdiyya Library, 1412 AH.
 32. Qūnawī, Ismā’īl b. Muḥammad, Commentary on the *Tafsīr* of al-Bayḏāwī, Beirut, Dār al-Kutub Al-‘Ilmiyya, 1422 AH.
 33. Šāliḥ, Bahjat ‘Abdul-Wāḥid, *Al-Irāb al-Mufaṣṣal*, ‘Ammān, Dar al-Fikr, 1998.
 34. Shaykhli, Bahjat ‘Abdul-Wāḥid, *Irāb Al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1427 AH.
 35. ShaykhZāda, Muḥammad b. Muṣṭafā, Commentary on the *Al-Tafsīr* of Al-Bayḏāwī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419 AH.
 36. Sībawayh, ‘Amr b. ‘Uthmān, *Al-Kitāb*, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1408 AH.
 37. Šiddīq, Muḥammad, *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid Al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419 AH.
 38. Sīwāsī, Aḥmad b. Maḥmūd, *Uyūn al-Tafāsīr*, Beirut, Dār Šādīr, 1427 AH.
 39. Suyūṭī, ‘AbdurRaḥmāb b. AbīBakr, *Al-Itqān*, Cairo, Al-Maktaba al-Tijāriyya Al-Kubrā, 1386 AH.
 40. Suyūṭī, ‘AbdurRaḥmāb b. AbīBakr, *Mu’tarak al-Aqrān fī Ijāz al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1408 AH.
 41. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Jawāmi‘ al-Jāmi‘*, Qom, Al-Ḥuwza al-‘Ilmiyya Management Centre, 1412 AH.
 42. Ṭarayḥī, Fakhr al-Ddīn, *Majma‘ al-Baḥrayn*, Tehran, Al-Murtaḏawī Library, 1375 SAH.
 43. ‘Uḏayma, Muḥammad ‘Abdul-Khāliq, *Dirāsāt li Uslūb Al-Qur’ān*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1404 AH.
 44. ‘Ulwān, ‘Abdullāh b. Naṣīḥ, *Irāb Al-Qur’ān al-Karīm*, Ṭanṭā, Dār

- Al-Ṣaḥāba li al-Turāth, 1427 AH.
45. Wā'izZāda Khurāsānī, Muḥammad, *Al-Muʿjam fi Fiqh Lugha al-Qurʾān wa SIRR-i Balāghatib*, Mshhad, Āstān Qods Razawi Researches Foundation, 1388 SAH.
46. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH.
47. Zarkashī, Muḥammad b. Bahādur, *al-Burbān fi ʿUlūm al-Qurān*, Cairo, Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīyya, 1376 SAH.



**Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis**
vol. 4, 2 (2): winter 2022.



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.