

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ



دوفصلنامه علمی

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری

شماره پیاپی پنجم، سال سوم، شماره اول

بهار و تابستان ۱۴۰۱ش



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه‌کار گراب

سر دبیر: مهدی ابراهیمی

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

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

مدیر اجرایی: سیدحسن موسوی

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

تلفن: ۳۸۴۴۹۶۰۰ (۰۵۱) - داخلی ۳۰

رایانامه: pnat@quran.ac.ir

وبگاه: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

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

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

شماره استاندارد بین‌المللی نشریه:

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

بها: ۴۰۰٬۰۰۰ ریال.

هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی، استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
مرتضی ایروانی نجفی، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.
علی اکبر بابایی، استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
حامد خانی (فرهنگ مهروش)، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان.
محسن دیمه‌کار گزّاب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
محمدباقر سعیدی روشن، استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
الهه شاه‌پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
سید محمود طیب‌حسینی، استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
علی غضنفری، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران.

مشاوران علمی

زهره اخوان مقدم، عباس اسماعیلی‌زاده، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، بی‌بی‌حکیمه حسینی حکمت، حسن خرقانی، محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور، علی نصیری، حسن نقی‌زاده و مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

مهدی ابراهیمی، زهره اخوان مقدم، مهدی حبیب‌اللهی، بی‌بی‌حکیمه حسینی حکمت، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، حسین خوشدل مفرد، قاسم درزی، محسن رجبی، مرتضی سلمان‌نژاد، الهه شاه‌پسند، سید محمود طیب‌حسینی، محمد عترت‌دوست، محسن دیمه‌کار گزّاب، زهرا محققیان، مجید معارف، فرهنگ مهروش، یحیی میرحسینی، مجتبی نوروزی، و مریم ولایتی کبابیان.

پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:



گوگل اسکالر <<https://scholar.google.com>>



پایگاه مجلات تخصصی نور <<https://www.noormags.ir>>



پایگاه اطلاعات نشریات کشور <<https://www.magiran.com>>



سیویلیکا <<https://civilica.com>>



پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی <<https://www.sid.ir>>



سامانه مدیریت نشریات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم <<http://journals.quran.ac.ir>>



پرتال جامع علوم انسانی <<http://ensani.ir>>

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 علم‌النفس، زبان‌شناسی، علم‌الاجتماع، 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 تبیینی 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 شیوه 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. هیأت تحریریه مقاله‌ها را در سه سطح پژوهشی، ترویجی و مروری قابل نشر خواهند شناخت.

پس از تأیید هیأت تحریریه و تعیین سطح آن 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، و ورود به کاری گروهی است. البته 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 حروف چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله^۱ دست‌یافتنی است.

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

فهرست مقالات

-
- ۱۱ توصیفات ابراهیم در آیات مکی و مدنی... / آینه شاهده
 - ۳۲ واکاوی مفهوم «عُجَب» در قرآن... / محمدرسول آهنگران و سیدمحمد حسینی پور
 - ۵۷ بررسی و نقد تفسیر علمی در الجواهر طنطاوی / ابوذر پورمحمدی و حسن سجادی پور
 - ۸۲ نقد و بررسی ادله شق القمر در تفاسیر فریقین / سیدمحمدعلی ایازی
 - ۱۱۲ مبانی معرفت‌شناختی قرآن از دیدگاه طباطبایی... / بی‌بی حکیمه حسینی حکمت
 - ۱۴۱ سیر تحول تاریخی آراء مفسران درباره اسلوب حذف... / محمد استیری و محمدجواد توکلی
 - ۱۶۶ معنای ساختار آرایت و فروع آن... / کاوس روحی برندق
 - ۱۸۷ تأثیر روایات سبب‌نزول بر فهم‌های مفسران... / زهرا اصغری و عباس اسماعیلی‌زاده
 - ۲۰۷ شکل‌گیری انگاره جهاد فی سبیل الله در صدر اسلام / اشرف منتظری
 - ۲۲۹ سوره جن: زیبایی‌شناسی ساختاری، آوایی و واژگانی / مریم نساج
 - ۲۴۹ بررسی آراء مفسران درباره واژه قرآنی فیل / محمد مکفی‌رودی و مجتبی نوروزی
 - ۲۷۰ ولادت مریم و عیسی (ع) در انجیل یعقوب، اناجیل اربعه و قرآن کریم / سیدهادی دادگر



Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis
vol. 5, 3 (1): summer 2022.



Licensee: University of Holy Quran Sciences and Education

Responsible manager: Mohsen Deymekar Garrab

Editor: Mahdi Ebrahimi

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

Editor of English Abstracts of Articles and Latin sources: Seyedeh Farnaz Ettehad

Executive Director: Seyyed Hassan Musavi

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.

A Critical Study of Orientalists' Reflections on Two Alleged Images of Abraham in *Qur'an* and the Identity of His Sacrificed Son



Āmene Shāhande 

Associate Professor in Islamic Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran.
(Corresponding author: Shahande_a@pnu.ac.ir)

Abstract

It is necessary to study the works of scholars and critique their views on the *Qur'an* and Islamic teachings. Considering the importance of Prophet Abraham as the founder of monotheistic religions, and his son Isma'il as the sacrifice of his father, orientalist have studied the lives of these prophets in their studies. Although some Orientalists have done research on Islam and the *Qur'an*, they have made some mistakes due to inconsistencies in the verses. For example, the difference between the attributes of Prophet Abraham in the verses, the emphasis on the non-prominence of him in some verses, confirming the expression of the *milla* of Abraham, and identity of the sacrificed son. In addition to the Orientalists' motivation for claiming differences in the verses, it seems that one of the factors created the illusion of difference is the lack of access to reliable sources. The present study has studied the works of Orientalists on the subject with an analytical-critical approach. This study aimed to examine the works of Orientalists on the subject with an analytical-critical approach. An attempt will be made to defend the hypothesis that orientalist, due to the bias they have unintentionally shown on their cultural perceptions of the meanings of the verses, and also due to incomplete access to reliable sources, when they observe any kind of difference between one verse and another, they consider it as a distortion and contradiction; While two verses can be considered contradictory just when the truth of one verse results in another falsehood.

Keywords: Orientalists, Meccan and Medinan Verses, Prophet Ibrahim (PBUH), Sacrifice.

Original Research


Received: 15/ 11/ 2021, accepted: 4/ 7/ 2022, and published: 4/ 7/ 2022, Pages: 11-31.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.1.4

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



توصیفات ابراهیم (ع) در آیات مکی و مدنی و هویت ذبیح او: نقد آراء تفسیری مستشرقان

آمنه شاهنده ^{ID}

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
(Shahande_a@pnu.ac.ir)

چکیده

مطالعه آثار محققان درباره قرآن و علوم اسلامی و نقد آراء آنها امری ضروری است. با توجه به اهمیت ابراهیم (ع) به عنوان بنیان‌گذار ادیان توحیدی، و اسماعیل (ع) به عنوان ذبیح پدر، خاورشناسان در مطالعات خود به بررسی زندگی این پیامبران پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد اینان در نتیجه دست‌رسی نداشتن به منابع اصیل اسلامی دچار لغزش‌هایی شده‌اند؛ لغزش‌هایی مانند پذیرش وجود تناقض در آیات مربوط به ابراهیم (ع). آن‌ها تفاوت اوصاف ابراهیم (ع) در آیات قرآن، برجسته نبودن ابراهیم (ع) در برخی آیات و از دیگرسو تأکید بر «ملة ابراهیم» در آیاتی دیگر، و تفاوت هویت و اوصاف ذبیح در قرآن و عهدین را نتیجه چنین تناقضی دانسته‌اند. صرف‌نظر از انگیزه‌های مستشرقان در یک چنین بحثی، یکی از عواملی که باعث ایجاد توهم تفاوت شده، دست‌رس نداشتن به منابع متقن است. در این مطالعه می‌خواهیم با رویکرد تحلیلی - انتقادی به بررسی آثار مستشرقان درباره موضوع بپردازیم. بناست از این فرضیه دفاع کنیم که خاورشناسان به علت تعصبی که ناخواسته روی برداشت‌های فرهنگی‌شان از مفاهیم آیات نشان داده‌اند، و هم‌چنین به سبب دست‌رسی ناقص به منابع معتبر، هنگام مشاهده هر نوع تفاوتی در میان آیه‌ای با آیه دیگر، آن را تحریف و تناقض تلقی نموده‌اند؛ در حالی که زمانی می‌توان دو آیه را متناقض دانست که از صدق یک آیه کذب دیگری حاصل شود.

کلیدواژه‌ها: مستشرقان، آیات مکی و مدنی، ابراهیم (ع)، ذبیح.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲۴ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۱۳ ش، صفحه ۱۱ تا ۳۱.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.1.4

درآمد

اکثر روی داده‌های مربوط به زندگی پیامبران در قرآن بر حسب اتفاقات، درخواست‌ها، پرسش‌های مردم و اقتضائات زمانی به طور پراکنده طرح و تبیین شده است. داستان انبیاء الهی در قرآن کریم، به جز قصه یوسف (ع) که شرح حال منظمی از او در یک سوره آمده، معمولاً به صورت حوادثی جدا و پراکنده و برپایه مقتضیات زمانی بیان شده است و کم‌تر به ترتیب آن رخدادها اشاره دارد. این شیوه بیان را باید جزئی اساسی از زبان ویژه قرآن، و احتمالاً، اقتضائات و شرایط زمانی و مکانی نزول آن به شمار آورد. داستان ابراهیم (ع) و حوادث مربوط به زندگی وی نیز به همین منوال در سوره‌ها و آیات مختلفی مطرح شده است.

ابراهیم (ع) از بزرگ‌ترین پیامبران الهی و بنیان‌گذار ادیان توحیدی است. برپایه قرآن کریم، وی دارای شریعت و کتاب الهی بوده است (اعلیٰ / ۱۹) و بعد از او نیز پیامبرانی از طرف خدا مبلغ و مروج دین او بوده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: بقره / ۱۳۳؛ یوسف / ۳۸). ابراهیم (ع) در طول زندگی خود با سختی‌ها و مشقّت‌های فراوان روبه‌رو شد. در قرآن بخش‌های مختلف داستان وی به تفصیل بیان، و شأن و مقامی والا به او اختصاص داده شده است. از جمله این مقام‌ها — افزون بر مقام نبوت و رسالت — مقام امامت (بقره / ۱۲۴)، صدیق بودن (مریم / ۴۶)، و خلیل‌الله بودن وی (نساء / ۱۲۵) است.

برخی از خاورشناسان درباره توصیفات قرآنی از انبیاء الهی، و از جمله درباره توصیفات ابراهیم و اسماعیل (ع) و جنبه‌های مختلف زندگی آن‌دو در قرآن مطالعه کرده‌اند. باین حال، سنجش اعتبار این مطالعات برپایه متون اسلامی و میراث تفسیری جهان اسلام هنوز در مراحل آغازین است. از میان مطالعات مستشرقان اسلام‌پژوه درباره ابراهیم (ع)، آراء شخصیت‌هایی مثل آلویس اشپرنگر^۱، کریستین اسنوک هورخرونیه^۲، آرنت ونسینگ^۳، آبراهام گایگر^۴ و زوون

-
1. Aloys Sprenger
 2. Christiaan Snouck Hurgronje
 3. Arent Jan Wensinck
 4. Abraham Geiger

فایرستون^۱ را باید نمونه‌های کلاسیک و مشهور به‌شمار آورد. اینان در مطالعات‌شان توصیفاتی غریب از ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع) بازنموده‌اند که با نگرش‌های مسلمانان سازگاری ندارد. مثلاً، بی‌توجه به تفاوت‌های بنیادین سوره‌های مکی و مدنی، تصویرها از شخصیت وی در این دو سنخ از آیات را متناقض انگاشته، و به‌تلویح، برگرفته از خواسته‌ها و مصلحت‌سنجی‌های پیامبر (ص) و ترفندهای سیاسی بازنموده‌اند.

طرح مسئله

در دوران معاصر مطالعاتی تطبیقی درباره ابراهیم (ع) صورت گرفته است؛ مثلاً برای مقایسه تصویر عالمان دانش‌های مختلف اسلامی از او (برای نمونه، بنگرید به: آقاحسینی و زراعتی، «بررسی تطبیقی...»، سراسر مقاله)، یا مثلاً برای مقایسه تصویر بازتابیده از او در ادیان ابراهیمی با یافته‌های باستان‌شناختی (برای نمونه، بنگرید به: بیک‌محمدی، «مطالعه تطبیقی...»، سراسر مقاله).

فراتر از این‌ها، می‌توان کوشش‌هایی نیز برای بررسی و نقد آراء مستشرقان درباره ابراهیم (ع) را مشاهده کرد. برای نمونه، علی‌رضا حیدری در ضمن نقد آراء مستشرقان درباره وقوع تناقض در قرآن کریم (۱۳۹۴ش)، با تأکید بر این‌که ابراهیم (ع) در قرآن به قیاس با دیگر پیامبران اوصافی انحصاری دارد آراء مستشرقان درباره تناقض توصیفات قرآنی از او را نقد می‌کند (بنگرید به: حیدری، «نقد و بررسی...»، ۱۵۲-۱۵۵).

مطالعه متمرکزتر این مسئله را ملک‌لو و همکارانش دنبال کرده‌اند (۱۳۹۷ش). آن‌ها در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل انتقادی دیدگاه برخی خاورشناسان درباره تفاوت چهره ابراهیم و اسماعیل در سور مکی و مدنی» به این نتیجه رسیده‌اند که نظریه اشپرنگر و هورخرونیه درباره تفاوت چهره ابراهیم و اسماعیل (ع) و پیوند آن‌ها در سور مکی و مدنی و تحلیل آن براساس افزایش تدریجی شناخت و آگاهی پیامبر (ص) یا هم‌چون ترفندی سیاسی برای جلب حمایت قدرتمندان مکه و مدینه، یعنی مشرکان و یهودیان، با نقدهایی جدی مواجه است. مهم‌ترین این نقدها از جنبه روش‌شناختی، بی‌توجهی به شواهد مخالف نظریه، و تحلیل‌های متنی متأثر از

پیش فرض اقتباس قرآن از عهدین است (ملک لو، «تحلیل انتقادی...»، ۱۱۳).

باین حال، تا کنون آراء خاورشناسان درباره دو مسئله نیازمند به کاوش بیشتر دارد؛ یکی تصویر متمایز ابراهیم (ع) در سوره های مکی و مدنی، و دیگر، این که چه کسی به دست ابراهیم (ع) ذبح شد. در مطالعه پیش رو می خواهیم بدانیم که اولاً، خاورشناسان مختلف به دو مسئله یادشده چه پاسخ هایی داده اند؛ ثانیاً، چه اندازه این پاسخ ها بر پایه شواهد مختلف از نگاهی بی طرفانه پذیرفتنی اند.

۱. تمایز مزعوم توصیفات ابراهیم (ع)

مشخصاً سه تن از خاورشناسان بحث های گسترده ای درباره توصیفات ابراهیم در قرآن مطرح کرده اند: اشپرنگر، هورخرونیه و ونسینگ. اکنون در گام نخست از بحث بنا داریم آراء ایشان را مرور کنیم.

۱-۱ اشپرنگر

اولین فردی که سخن از تفاوت توصیفات ابراهیم (ع) را در آیات قرآن را مطرح کرد، اشپرنگر (۱۸۱۳-۱۸۹۳م / ۱۱۹۲-۱۲۷۲ش) پزشک و خاورشناس اتریشی بود (برای وی، بنگرید به: سحاب، فرهنگ خاورشناسان، ۱/ ۳۴۸؛ عبداللهی، فرهنگ اسلام شناسان خارجی، ۱/ ۱۳۷). می توان آراء او را این گونه خلاصه و جمع بندی کرد که پیامبر (ص)، آمال، آرزوها و تصورات خود را منسوب به ابراهیم (ع) دانسته، و به مردم القاء کرده است.

وی با مرور آیات قرآنی مرتبط با بحث ابراهیم (ع) این گونه نتیجه گیری می کند که پیامبر (ص) در دوران حضورش در مکه اطلاعاتی درباره ابراهیم (ع) نداشته، و از همین رو در آیات مکی سخنی از ابراهیم (ع) نگفته، اما بعد از هجرت به مدینه و ارتباط بیشتر با مردم و مطالعه آثار یهودیان، و البته به قصد جلب حمایت ایشان ابراهیم (ع) را که یکی از آباء دین یهود به شمار می رود بانی کعبه معرفی کرده است (اشپرنگر، زندگی محمد (ص)، ۱۱۹ به بعد). او توضیح می دهد مردمان مکه اصولاً درکی از مفهوم پیامبری نداشتند و انتظار می بردند اگر قرار باشد خدا فرستاده ای برای شان بفرستد، او کسی از جنس ملائک باشد و در خیابان ها و کوچه ها راه نرود (همان، ۱۲۰-۱۱۹).

به نظر او علت اختلاف آیات مکی و مدنی پیرامون شخصیت ابراهیم (ع) آن است که پیامبر (ص) در مکه به یهودیان و حمایت آن‌ها امید و اعتماد داشت؛ اما زمانی که یهودیان به دشمنی با وی برخاستند، بناچار تغییر موضع داد و به دنبال پناهگاهی غیر از یهودیان برای خود و پیروانش رفت. این‌گونه، شخصیت و هویت متفاوتی برای ابراهیم (ع) ترسیم کرد و او را هم‌چون مؤسس و بانی قوم عرب شناساند. از جمله، نام اسماعیل (ع) را نیز هم‌چون پدر قوم عرب و فرزند ابراهیم (ع) یاد کرد (برای تبیین مفصل آراء اشپرنگر در این‌باره، بنگرید به: زمانی، مستشرقان و قرآن، ۳۶۶).

۲-۱) هورخرونیه

هورخرونیه (۱۸۵۷-۱۹۳۶م / ۱۲۳۶-۱۳۱۵ش) استاد شریعت اسلامی در دانشگاه لیدن هلند با توجه به مطالعات و پژوهش‌های اشپرنگر به بسط و توسعه دیدگاه‌های او درباره ابراهیم (ع) و پسرش پرداخت. وی در رساله دکتری خود با عنوان جشن مکه^۱ نظریه‌ای درباره ابراهیم (ع) و اوصاف وی مطرح کرد. این نظریه که به توصیفات متفاوت ابراهیم (ع) در آیات مکی و مدنی می‌پرداخت مورد توجه فراوان قرار گرفت (بنگرید به: پارت^۲، «ابراهیم»، ۹۸۰).

هورخرونیه می‌گوید که در اولین آیات نازل‌شده در قرآن، ابراهیم (ع) فقط هم‌چون یک پیامبر مانند دیگر پیامبران معرفی شده، و صحبتی از ارتباط نسبی او با اسماعیل نشده است. او می‌افزاید که در آیات مکی گفته می‌شود عرب‌های جزیره العرب هیچ پیامبری نداشته‌اند. حتی ابراهیم (ع) در آیات مکی هم‌چون اولین مسلمان هم نامبرده نمی‌شود. با این حال، در آیات مدنی، با توجه به ارتقاء آگاهی و دانش عمومی پیامبر (ص) درباره رابطه پدر و فرزندی میان ابراهیم و اسماعیل (ع)، و از آن مهم‌تر، امتناع یهودیان از تأیید و تصدیق پیامبر (ص)، وی مجبور به تغییر رویه در طرح توصیفات ابراهیم (ص) گردیده، و ابراهیم (ع) را در قرآن با عناوینی هم‌چون بانی کعبه، نیای اهل مکه، حنیف و مسلم شناسانده است (بنگرید به: هورخرونیه، جشن مکه، ۳۱ به بعد).

1. Het Mekkuunsche Feest (Leiden, E. J. Brill, 1880).

2. Paret.

هورخرونیه می‌افزاید که در سوره های مکی، ابراهیم (ع) به عنوان یکی از پیامبران الهی بدون هیچ نوع امتیاز و برتری خاصی نسبت به دیگر انبیاء الهی مطرح شده است (همان، 33). به نظر وی، اگر ابراهیم (ع) در میان عرب‌های مکه جایگاه و منزلتی داشت، پیامبر (ص) در دوره مکی برای برای جلب قلوب مردم مکه رابطه خود با ابراهیم (ع) را مطرح، و تأکید می‌کرد که آئین او همان «ملت ابراهیم» است (همان، 34)؛ در صورتی که این توصیف از وی تنها در آیات مدنی مطرح شده است. وی در تقویت این مدعا (همان‌جا) می‌افزاید که آیات مکی گاه سخن از آن دارند که پیش از پیامبر اکرم (ص) هیچ پیامبری برای قوم عرب ارسال نشده است (سبا/ ۴۴). از آن‌سو، آیاتی نیز حاکی است که پیامبر (ص) در این دوران کوشش‌هایی جدی برای دعوت اهل مکه به دین خود داشته‌اند؛ مثلاً، آن‌جا که گفته می‌شود:

وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ تَتَّخِطُّفُ مِنَّا أَوْلَمَ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبِّي إِلَيْهِ
ثَمَرَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (قصص/ ۵۷).
أَوْلَمَ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَّخِطُّفُ النَّاسُ مِن حَوْلِهِمْ أَفِئَابُاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ
اللَّهِ يَكْفُرُونَ (عنكبوت/ ۶۷).

هورخرونیه می‌گوید: با وجود آن‌که پیامبر (ص) در این دوران تلاش می‌کرد مردم مکه را به دین خود بخواند، و با وجود آن‌که اگر می‌گفت آیین وی همان دین کهن بنانهنده خانه کعبه است ممکن بود با استقبال بهتری مواجه شود، وی هرگز در دوران مکی دعوت خود ابراهیم (ع) را به عنوان نیای عرب و بانی دین اسلام و کعبه معرفی نکرد (هورخرونیه، جشن مکه، 38).

۳-۱) ونسینگ

ونسینگ (۱۸۸۲-۱۹۳۹م/ ۱۲۶۱-۱۳۱۸ش) در مقاله «ابراهیم» که برای تحریر نخست *دائرة المعارف اسلام* نوشته، به تأیید سخنان اشپرنگر و هورخرونیه پرداخته است (بنگرید به: ونسینگ، «ابراهیم»، 27). وی در نوشته‌های دیگر خود نیز در مقام تأیید آراء آن‌دو می‌گوید ابراهیم (ع) در اولین آیات مکی از قرآن که یاد می‌شود - مثلاً، آیه ۵۲ به بعد سوره انبیاء یا آیه ۱۵ به بعد سوره عنكبوت - فقط به عنوان پیامبر و فرستاده خدا و همانند دیگر پیامبران شناسانده شده، هیچ سخنی از ارتباط نسبی ابراهیم (ع) با اسماعیل (ع) نرفته، بل که بر مبعوث نشدن پیامبری در میان مردم جزیره العرب تأکید رفته است (بنگرید به: سجده/ ۲؛ سبا/ ۳۴؛ یس/ ۵).

با این حال، در آیات مدنی چهره ابراهیم (ع) به یکباره طور دیگری معرفی می‌شود: در آیات ۱۱۸ به بعد سوره بقره و آیات ۶۰ به بعد سوره آل عمران ابراهیم هم چون حنیف و مسلم معرفی می‌شود که به هم راه پسرش پایه‌های خانه کعبه را بنیان‌گذاری کرده است (ونسینگ، محمد و یهودیان در مدینه، ۶۰).

ونسینگ نیز مانند اشپرنگر و هورخرونیه، معتقد است پیامبر (ص) در مکه به حمایت‌ها و پشتیبانی‌های یهودیان امیدوار بود. از همین رو، از اعتقادات آن‌ها استفاده کرد و ابراهیم (ع) را هم چون موسس آئین یهود بازشناساند. در مرحله بعد، دشمنی یهودیان با او علنی شد و امیدش را به پشتیبانی‌های ایشان از دست داد. این‌گونه، ابراهیم (ع) را پدر و مؤسس قوم عرب نامید تا خود و خویشاوندانش را که عرب غیر یهود بودند، فرزند ابراهیم (ع) معرفی کند. او برای تأمین این هدف اسماعیل (ع) یعنی کسی را که عرب‌ها جدّ خود می‌دانستند فرزند ابراهیم (ع) شناساند و بنای شهر استراتژیک مکه را نیز به او نسبت داد (ونسینگ، «ابراهیم»، ۲۷).

۲. نقد و بررسی آراء یادشده

از مرور آراء این سه خاورشناس می‌توان دریافت بر این باور بوده‌اند که پیامبر (ص) در مکه به حمایت یهودیان امیدوار بوده، و از این رو برخورد نرمی با آن‌ها داشته، و ابراهیم (ع) را به عنوان پیامبری یهودی معرفی کرده است. با این حال، در مدینه با تغییر وضعیت و نوامیدی از امکان جذب یهودیان هویت مستقلی به عرب‌ها داده، آن‌ها را متصل به نسل ابراهیم (ع) کرده، و شخصیتی اسطوره‌ای برای فرزند وی اسماعیل (ع) به مثابه جد قوم عرب ترسیم کرده، و بنیان‌گذاری دین اسلام را که — ادعا می‌کند اصل دین قوم یهود نیز همان بوده — و هم‌چنین بنای کعبه را به این پدر و پسر منتسب داشته است.

۱-۲) جایگاه ابراهیم (ع) در قرآن

در مقام نقد خوانش یادشده از آیات قرآن کریم، نخست لازم است با مرور آیات قرآن درباره ابراهیم (ع) تصویری از جایگاه او در تعالیم پیامبر اکرم (ص) بازنماییم. نام وی را می‌توان ۶۹ بار و در ۲۵ سوره قرآن دید. در قرآن کریم داستان ابراهیم (ع) به تفصیل بیان، و

شأنی والا به او اختصاص داده شده است.

بر پایه قرآن کریم ابراهیم (ع) یکی از انبیاء بزرگ الهی، و مسلمانی پاک دین و مطیع امر خدا (بقره/ ۱۳۵)، یکتاپرستی خالص و شاکر (نحل/ ۱۲۰)، صبور (توبه/ ۱۱۴)، مهربان و دل‌سوز (توبه/ ۱۱۴)، تواب (هود/ ۷۵)، صدیق (مریم/ ۴۱)، و بردبار (هود/ ۷۵) بوده، و دین خود را نیز به‌تمامی ادا کرده است (نجم/ ۳۷). گاهی هم از وی با اوصاف دیگری مثل خلیل خدا (نساء/ ۱۲۵)، حنیف و اهل صلاح (بقره/ ۱۳۵)، خلیفه، رسول، امام، آواه، سلیم‌القلب، مُحسِن، مُخلَص، رشید، صدیق و موقن (صافات/ ۸۴) یاد می‌شود. به‌طبع هرکدام از این اوصاف به ابعادی از شخصیت معنوی و اخلاقی وی اشاره دارد.

در باره کوشش‌های ابراهیم (ع) برای دعوت مردم به یکتاپرستی، مبارزه او با شرک و هم‌چنین برگزاری مراسم حج در آیاتی از قرآن کریم سخن به میان آمده است. توصیف وی به «حَنِيف» در موضوعی از قرآن و سخن گفتن از مِلّت ابراهیم یا همان دین او (بقره/ ۱۳۰، ۱۳۵؛ آل‌عمران، ۹۵؛ نساء/ ۱۲۵؛ انعام/ ۱۶۱؛ نحل/ ۱۲۳)، این گمان را قوت می‌بخشد که احتمالاً در عربستان قبل از بعثت پیامبر (ص) نوعی وحدانیت و یگانه‌پرستی بومی منسوب به ابراهیم (ع) رواج داشته است.

از دیدگرسو، سنت، کردار، منش و قداست ابراهیم (ع) در قرآن با درجه‌ای از اعتبار تصویر می‌شود که امت اسلامی مأمور به پیروی از او می‌گردند و حتی بنا به دستور الهی جایگاهی منسوب به او در نزدیکی کعبه را — که اکنون «مقام ابراهیم (ع) خوانده می‌شود — هنگام حج خود مُصلیٰ برای نماز می‌گیرند:

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى (بقره/ ۱۲۵).

برخی مفسران قرآن کریم بر این باور اند که نفی نسبت به شرک به ابراهیم (ع) در آیات متعددی در مقام احتجاج با یهودیان و مسیحیان و در بافت امر مخاطبان به پذیرش دین حنیفیت حاکی است که احتمالاً انتساب تعالیم اسلامی به دین کهن حنیفیت ابراهیمی از جانب یهودیان و مسیحیان با طعنه شرک‌آلودگی هم‌راه می‌شده است. آن‌ها بر این پایه مُحتمَل می‌دانند که مخاطبان مکی بت‌پرست پیامبر (ص) ادعا می‌کرده‌اند بر دین حنیف ابراهیم (ع) استوار اند و از آئین وی پیروی می‌کنند. به‌همین سبب نیز اهل کتاب لقب حنفاء را به مشرکان

مکه می‌داده‌اند و حنفیت را به معنای بت‌پرستی می‌گرفته‌اند. قرآن در یک چنین بستری هرزمان وصف حنیف را در مورد ابراهیم (ع) به کار می‌برد آن را با اوصافی مثل «مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (برای نمونه، بنگرید به: آل عمران/ ۶۷) همراه می‌کند تا بت‌پرستی ابراهیم (ع) به آذهان متبادر نشود (طباطبایی، المیزان، ۳/ ۲۴۵).

۲-۲) معنای ملت ابراهیم

خاورشناسان یادشده توجهی به آیات و روایات و دیگر شواهد مخالف آراء خود نداشته‌اند. هورخرونی‌ه تعبیر «ملة ابراهیم» را مربوط به آیات و سوره‌های مدنی می‌داند؛ درحالی‌که همین عبارت در آیه ۱۲۳ سوره نحل نیز که از آیات مکی قرآن است یاد می‌شود. افزون بر آیات مکی یادشده و روایات حاکی از مکی بودن آیه مذکور، نولدکه نیز این سوره را جزء سوره‌های مکی دانسته، و در بخش مربوط به دوره سوم مکی کتاب خود مکتوب کرده است (بنگرید به: نولدکه، تاریخ قرآن، ۱، ۵۰؛ نیز، بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۶۵).

همین تعبیر را در سوره یوسف نیز که افزون بر عالمان مسلمان خود نولدکه هم از سوره‌های مکی می‌داند می‌توان یافت: «وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ...» (یوسف/ ۳۸). این عبارت بخشی از حکایت گفتگوهای یوسف (ع) در زندان است. از بافت آیه می‌توان دریافت که مراد از «ملت ابراهیم» در این آیه تنها دین خود ابراهیم (ع) نیست و آیه به دین همه آباء و اجداد یوسف (ع) اشاره دارد.

۳-۲) ابراهیم به مثابه نیای قوم عرب

پیش از هر سخنی گفتنی است که در عهد عتیق از مسافرت ابراهیم به مکانی به نام صحرای فاران سخن رفته، و داستان ولادت اسحاق — فرزند ابراهیم (ع) — در فاران به طور کامل توضیح داده شده است (سفر پیدایش ۱۴: ۹-۲۱). نیز، درباره سفر ابراهیم (ع) به همراه کنیزش هاجر به کنار چشمه‌ای در یک بیابان، بشارت هاجر به زیاد شدن نسل ابراهیم (ع) از فرزندان هاجر، و ولادت اسماعیل (ع) از هاجر در همان محل سخن رفته است (سفر پیدایش ۱۶: ۸-۱۶).

برخی مفسران مسلمان معتقد اند فاران محل کنونی شهر مکه (بنگرید به: خزائلی، قاموس قرآن، ۶۸)، و آن فرزند ابراهیم نیز که در فاران به دنیا آمد اسماعیل (ع) است؛ نه اسحاق. از این منظر، قبل از آن که قرآن در آیات و سوره‌های خود ارتباط ابراهیم (ع) را با قوم عرب بیان کند، در عهد عتیق ابراهیم هم‌چون پدر و نیای قوم عرب یاد شده است. به طبع خاورشناسان چنین انتسابی را پذیرا نمی‌شوند و گزارش‌های اسلامی را نتیجه تحریف متون و تفسیرشان به نفع خود مسلمانان می‌انگارند.

به هر حال، یک مسئله مهم این است که هورخروینه و ونسینگ در بحث از عدم ارتباط نسبی بین ابراهیم و اسماعیل (ع) در آیات مکی، تمام آیات مربوط را بررسی نکرده، و از شواهد مخالف نظر خود غافل شده‌اند. مدعای ایشان درباره شماری از آیات مکی مربوط به داستان ابراهیم (ع)، هم‌چون آیات ۴۵-۴۸ سوره ص، آیات ۴۱-۵۴ سوره مریم، و آیات ۵۱-۸۵ سوره انبیاء صادق است. با این حال، آیاتی نیز می‌توان خلاف نظر ایشان یافت.

برای نمونه، در آیه ۳۹ سوره ابراهیم که درباره سپاس‌گزاری ابراهیم (ع) از خدا به خاطر عطای دو فرزندش اسماعیل (ع) و اسحاق در سن کهولت سخن می‌رود، و در آیات ۱۰۰-۱۰۷ سوره صافات که در آن سخن از بشارت تولد اسماعیل (ع) و فرمان ذبح وی رفته این ارتباط نسبی میان ابراهیم و اسماعیل (ع) برقرار است. این آیه‌ها بی‌تردید همه مکی هستند و چنان‌که یاد شد، مستشرقان خود نیز این معنا را تأیید نموده‌اند.

افزون‌براین، هرچند موضوع بنای کعبه در سوره بقره که از سور مدنی قرآن است مطرح شده، پیوند میان کعبه و ابراهیم (ع) و مهاجرت ابراهیم (ع) به منطقه‌ای بی‌آب و علف هم‌راه با همسر و فرزند از مسائلی است که در سوره ابراهیم — از سور مکی قرآن — بیان شده است (ابراهیم/ ۳۷-۳۵). پس چنین استدلالی نیز کامل نیست که بگوییم یاد نشدن بحثی در آیات مکی لزوماً بر تکامل تدریجی دانش پیامبر (ص) درباره آن بحث دلالت می‌کند.

۲-۳) ارتباط ابراهیم با مکه

براین پایه که پیامبر اکرم (ص) — برخلاف تصور مستشرقان یادشده — در شهر مکه نیز با دین ابراهیم و ارتباط او با قوم عرب آشنایی داشته‌اند می‌توان استدلال کرد که اگر قرار بر این بود که پیامبر (ص) برای جلب حمایت‌های قوم عرب به ابراهیم (ع) تلاش بکند، این تلاش

بایستی در مکه صورت می‌گرفت؛ باشد که پیامبر (ص) بتواند به این روش مردم مکه را ترغیب و تشویق به حمایت از خود کند؛ چرا که مردمی که خود را از نوادگان ابراهیم (ع) و نسل اسماعیل (ع) می‌دانستند، ساکن مکه بودند.

ازدیگرسو، گرچه آیات پرشماری از قرآن حکایت از این می‌کنند که مشرکان مکه کوشش‌هایی برای جلب نظر پیامبر اکرم (ص) و بازگرداندن او از مخالفت با بت‌ها کرده‌اند (برای نمونه، نک: کافرون/ سراسر سوره)، هیچ آیه‌ای از قرآن کریم یا سند تاریخی قابل‌اعتمادی حکایت از کوشش پیامبر (ص) برای سازش‌کاری با مشرکان مکه نمی‌کند. از این نظر، هیچ تفاوتی نیز بین سوره‌ها و آیات مکی با آیات و سور مدنی وجود ندارد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۶۴/۷).

درنهایت می‌توان گفت بررسی معنا و مفهوم آیات مکی و مدنی مربوط به ابراهیم (ع) نشان می‌دهد که از ابتدای امر وحدت رویه‌ای در آیات مکی و مدنی وجود داشته، و این وحدت رویه نشان‌دهنده انسجام درونی این داستان در آیات مختلف قرآن است.

۳. هویت ذبیح

از دیگر مسائلی که مستشرقان درباره ابراهیم (ع) به بحث گذاشته‌اند هویت ذبیح او است.

۳-۱) آراء گایگر

ظاهراً قدیم‌ترین محققى که درباره هویت ذبیح ابراهیم (ع) بحث کرد آبراهام گایگر (۱۸۱۰-۱۸۷۶م/ ۱۱۸۹-۱۲۵۵ش)، یهودشناس و اسلام‌شناسی آلمانی بود. وی در حوزه‌های مطالعات مختلف اسلامی خود می‌خواست به این پرسش پاسخ دهد که دین اسلام در چه زمینه‌هایی از آیین مسیحیت و یهودیت اثر پذیرفته است (برای مرور آراء او، بنگرید به: بیگدلی، پژوهش آبراهام گایگر... سراسر اثر).

او در سخن از این نیز که چه کسی فرمان خدا قرار بود به دست ابراهیم (ع) ذبح شود نیز مطالعاتی داشت. آن‌چه برای او ابهام ایجاد می‌کرد این بود که در قرآن برخلاف عهد عتیق که اسحاق (ع) را ذبیح ابراهیم (ع) شناسانده است، از فرزند دیگر او اسماعیل (ع) هم‌چون ذبیح یاد می‌شود (بنگرید به: سفر پیدایش ۲۲: ۱-۱۳). او براین پایه می‌خواست بداند اگر تعالیم

اسلامی به زعم او متأثر از باورهای یهودی و مسیحی شکل گرفته‌اند چرا در باور مسلمانان ذبیح ابراهیم (ع) نه اسحاق بلکه اسماعیل (ع) شناسانده می‌شود (برای اشارات او به این دغدغه، بنگرید به: گایگر، محمد (ع) از یهودیان چه چیزی اخذ کرد، سراسر کتاب).

وی در کتاب خود با عنوان *یهودیت و اسلام*^۲ بحث‌هایی را نیز به داستان‌های قرآن اختصاص داده است. او در این بحث‌ها نخست گزارش قرآن از این داستان‌ها را ارائه می‌کند. سپس در کنار آن به تفصیل داستان در *عهد عتیق* می‌پردازد. او هر جا تفاوتی میان تحریر قرآنی داستان با تحریر *عهد عتیق* از آن می‌بیند چنین مفروض می‌گیرد که پیامبر اکرم (ص) به دلیلی هم‌چون کم‌بود آگاهی از متون قوم یهود دچار خطا شده است.

با این حال، وی در بحث از هویت ذبیح فراتر از این می‌رود و چنین بیان می‌دارد که اسماعیل (ع) در میان عرب‌ها و مسلمانان جایگاه و ارزش والایی داشته، و همین باعث شده است که مسلمانان ذبیح بودن او را به جای اسحاق ترویج کنند (گایگر، *یهودیت و اسلام*، 103). وی می‌افزاید از آن‌جا که عرب‌های عصر پیامبر (ص) اسماعیل (ع) را جد قوم خود می‌دانسته و برایش احترام ویژه‌ای قائل بوده‌اند، مسلمانان نخستین با تحریف هویت ذبیح و انتساب ذبیح‌الله بودن به او، خواسته‌اند جایگاه قوم عرب را تقویت کنند (همان‌جا).

گایگر معتقد است بخشی از این هدف در قرآن دنبال شده است. مثلاً، این‌که در قرآن اسماعیل هم‌چون فرزند بزرگ‌تر ابراهیم (ع) شناسانده می‌شود که بعد از امر پدر به ذبح او و به نشانه پیروزی پدر در آزمایش الهی سخن از بشارت یافتنش به فرزند دیگری به نام اسحاق (ع) می‌رود (بنگرید به: صافات/ ۱۰۰-۱۱۲) با این هدف صورت پذیرفته است که تغییر هویت ذبیح باورپذیرتر جلوه کند (گایگر *یهودیت و اسلام*، 103).

۲-۳) ریوون فایرستون

در دوران معاصر، محقق دیگری به نام ریوون فایرستون (متولد ۱۹۵۲م/ ۱۳۳۱ش) که متخصص مطالعات روابط یهودیت و اسلام در سده‌های میانی است مقاله «ابراهیم» برای

1. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen.*

2. *Judaism and Islam.*

دائرة المعارف قرآن ویراسته مک‌اولیف نوشته است. او در این مقاله با مرور توصیفات ابراهیم (ع) در **قرآن** از این می‌گوید که بخش قابل توجهی از توصیفات قرآنی ابراهیم (ع) با توصیفات او در **عهد عتیق** منطبق است. مثلاً در هر دو ابراهیم یگانه‌پرستی است که از پدر و خویشان به خاطر بت‌پرستی جدا می‌شود، معبدی مقدس بنا می‌نهد، از خدا درباره زنده شدن مردگان در قیامت سؤال می‌کند و مأمور به ذبح چهار پرنده می‌شود، و پیوندی با لوط نبی (ع) دارد (فایرستون، «ابراهیم»، ۱، 6).

فایرستون معتقد است که باین‌حال، در برخی داستان‌ها نیز اختلاف روایت اسلامی با روایات یهودی - مسیحی را می‌توان دید. از جمله، در روایت رؤیای ابراهیم و مأمور شدنش به ذبح فرزند چنین اختلافی دیده می‌شود. برپایه **قرآن** فرزندی که قرار است ذبح شود وقتی از نیت پدر خود آگاه می‌گردد او را به اطاعت امر خدا تشویق می‌کند؛ اما چنین مضمونی در ادبیات عهدینی مشاهده نمی‌شود (فایرستون، «ابراهیم»، 6).

افزون‌براین، به باور او **قرآن** هویت ذبیح را مشخص نمی‌کند. وی می‌افزاید مطالعه متون تفسیری کهن اسلامی نیز نشان می‌دهد که اکثر مفسران **قرآن** تا اواسط سده ۲ق/ ۹م اسحاق را هم‌چون ذبیح پدر می‌شناخته‌اند؛ اما بعدها نقش اسماعیل (ع) در تعالیم اسلامی به تدریج پررنگ‌تر شده، و اسماعیل جای اسحاق (ع) را در اذهان عموم مسلمانان گرفته، و باور به ذبیح بودن وی در زمره باورهای مشهور مسلمانان درآمده است (بنگرید به: فایرستون، «ابراهیم»، 6). فایرستون معتقد است که مسلمانان خود نیز البته در این‌باره اختلاف نظر دارند: شیعیان همگی اسماعیل (ع) را ذبیح می‌دانند؛ اما برخی مفسران اهل سنت از این گفته‌اند که اسحاق ذبیح پدر بوده است (همان‌جا).

۳-۳) نقد و بررسی

هرگاه دیدگاه‌های گایگر و فایرستون از منظر متون اسلامی بازخوانی شوند اشکالاتی در آن‌ها دیده می‌شود که اکنون به بیان آن‌ها می‌پردازیم. نخست این‌که برپایه برخی آیات **قرآن** ذبیح پدر اسماعیل بوده است نه اسحاق (ع). در آیات ۱۰۰-۱۱۲ سوره صافات که پیش از این

هم یاد شد، سخن از این می‌رود که ابراهیم (ع) دعا کرد و از خدا فرزندی شایسته خواست. این‌گونه، ابراهیم (ع) به فرزندی بشارت داده شد (صافات/ ۱۰۱).

بر پایه آیات بعد، چون این فرزند هم‌راه پدرش به «سعی» رسید پدر به او گفت که در خواب دیده است که باید او را ذبح کند (صافات/ ۱۰۲). مفسران مسلمان تعبیر سعی را کنایه از بلوغ و سنّ توان انجام کار (خلیل بن احمد، *العین*، ۲/ ۲۰۲؛ راغب اصفحانی، *المفردات*، ۱/ ۴۰۱؛ مصطفوی، *التحقیق*، ۵/ ۱۳۲)، یا حاکی از آیین سعی صفا و مروه دانسته‌اند (الهی قمشه‌ای، *ترجمه قرآن*، ذیل آیه). معنای این تعبیر هرچه باشد، حکایت از آن می‌کند که فرزند شایسته‌ای که با دعای ابراهیم (ع) تولد یافته، چند سالی عمر کرده است.

آن‌گاه در ادامه داستان گفته می‌شود که بعد از پذیرفتگی ابراهیم (ع) در امتحان ذبح فرزند، خدا او را به اسحاق بشارت داد: «وَبَشِّرْنَا هَاسِحًا نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ» (صافات/ ۱۱۲). به طبع درخواست ابراهیم (ع) از خدا که در آیه «رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» (صافات/ ۱۰۰) یاد می‌شود، خاصه با کاربرد تعبیر «مِنَ» تبعیضیه، حکایت از آن دارد که او طالب کم‌ترین مراتب برخوردار از فرزند است؛ یا به بیان دیگر، چنین لحنی برای درخواست از خدا زمانی معنا دارد که ابراهیم (ع) هیچ فرزندی نداشته باشد (بنگرید به: فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۶/ ۳۴۷). نکته دیگر این‌که در آیه «وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ» (انبیاء/ ۸۵) صفت صابر بودن برای اسماعیل (ع) یاد شده است که با صبر وی بر امر پدر به ذبح او تناسبی تام دارد (بنگرید به: فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۶/ ۳۴۷).

وانگهی، آیات یادشده گویا هستند که بشارت به ولادت اسحاق (ع) بعد از امتحان ذبح فرزند نخستین روی داده، و ذبیح پدر نیز بر پایه قرآن فرزندی بوده که پیش از ولادت اسحاق (ع) به بلوغ یا دست‌کم سنی فراتر از خردسالی رسیده بوده است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: فخرالدین رازی، همان‌جا). از طرف دیگر، آیه «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَا هَاسِحًا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود/ ۷۱) را نیز می‌توان چنین تفسیر کرد که یعقوب (ع) فرزند سوم ابراهیم (ع) بوده، و اسماعیل بزرگ‌ترین فرزند ابراهیم (ع) به‌شمار می‌رفته است (ابن شهر آشوب، *مشابه القرآن*، ۱/ ۲۲۷؛ نیز، بنگرید به: الاهی و سازندگی، «نقد مقاله...»، ۱۷۷). به این‌که اسماعیل (ع) فرزند بزرگ‌تر ابراهیم (ع) باشد، چنان‌که یاد شد، در *عهد عتیق*

نیز تصریح شده است.

از مجموع این شواهد می‌توان چنین دریافت که برخلاف نظر فایرستون، در خود قرآن هم سو با عهد عتیق از اسماعیل (ع) هم‌چون فرزند بزرگ‌تر ابراهیم (ع) یاد، و او را ذبیح پدر معرفی کرده است. به بیان دیگر، این تصور که مسلمانان بعدها به این جمع‌بندی رسیدند که اسماعیل (ع) را ذبیح بینگارند و ذبیح اسحاق را از یاد ببرند برداشتی ناصحیح از مسئله است. نکته آخری که باید افزود این است که در روایات اسلامی مربوط به اواخر سده نخست هجری نیز می‌توان نمونه‌هایی از یادکرد حکایت ذبیح اسماعیل (ع) را مشاهده کرد. از آن جمله است روایتی از امام باقر (ع) که جمرة وسطی را محل ذبیح وی می‌شناساند (بنگرید به: کلینی، الکافی، ۲۰۹/۴).

نتیجه

آراء برخی خاورشناسان درباره توصیفات متفاوت ابراهیم (ع) در قرآن و هویت ذبیح او نشان‌دهنده مطالعه عمیق و تتبع بسیار ایشان در منابع اسلامی و تسلط به آیات و سوره‌های قرآن است. با این حال، به نظر می‌رسد ندیدن برخی منابع، خاصه منابع تفسیری و حدیثی شیعه و مراجعه یک‌سویه به منابع عامه مسلمانان آسیب‌هایی به تحلیل ایشان زده باشد. گذشته از این، تحلیل آیات قرآن با مفروض انگاشتن تغییر و تحریف آن‌ها و با مفروض انگاشتن این‌که باورهای مسلمانان بر پایه تأثیرپذیری شدید از آیین یهودیت و مسیحیت شکل گرفته، آسیب‌های پرشماری به اعتبار نتایج ایشان زده است.

در بحث از تفاوت توصیفات ابراهیم در سوره‌های مکی و مدنی، چنان‌که دیدیم، این خاورشناسان شماری از آیات مکی را که در آن‌ها ابراهیم هم‌چون جد قوم عرب یاد شده بود نادیده گرفته بودند. نیز، مفروض انگاشته بودند که پیامبر (ص) در محیط مکه امکانی برای آشنایی با ابراهیم (ع) نداشته، و صرفاً بعد از هجرت به مدینه و به نحو تدریجی با او آشنا شده است. در بحث از هویت ذبیح نیز مشابه همین برداشت‌های ناصحیح روی داده بود: آن‌ها چنین فرض کرده بودند که ذبیح انگاشته شدن اسماعیل (ع) تنها بعد از دو سده نخست هجری روی داده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم؛ اصل عربی، نیز: ترجمه فارسی مهدی الهی قمشاهی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۲۵ ش.
- ۲- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مشابه القرآن*، تهران، شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۲۸ ق.
- ۳- الهی، عباس و سازندگی، مهدی، «نقد مقاله ابراهیم (ع) نوشته فایرستون»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، سال ۱۵، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
- ۴- آقاحسینی، حسین و زراعتی، سمانه، «بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی تا قرن هفتم هجری»، *الهیات تطبیقی*، دوره ۱، شماره ۲، تیرماه ۱۳۸۹ ش.
- ۵- بل، ریچارد، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن، ۱۳۸۲ ش.
- ۶- بیک محمدی خلیل الله، «مطالعه تطبیقی واقعه تاریخی: ذبح حضرت اسماعیل (ع) در متون مذهبی با یافته‌های باستان‌شناسی از بابل تا بین‌النهرین»، *مطالعات باستان‌شناسی پارس*، سال دوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۷ ش.
- ۷- بیگدلی، عاطفه، *پژوهش آبراهام گایگر در ارتباط قرآن با منابع یهودی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۹۲ ش.
- ۸- حیدری علی‌رضا، «نقد و بررسی نظریه برخی از مستشرقان در باب تناقض در آیات قرآن کریم»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، سال ششم، شماره ۲۰، بهار ۱۳۹۴ ش.
- ۹- خزائلی محمد، *اعلام قرآن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹ ش.
- ۱۰- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰ م.
- ۱۱- راغب اصفهانی حسین بن محمد، *المفردات*، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۲- سحاب، ابوالقاسم، *فرهنگ خاورشناسان*، تهران، سحاب، ۱۳۵۶ ش.
- ۱۳- طباطبایی محمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.

- ۱۴- عبد‌اللهی، حسین، *فرهنگ اسلام‌شناسان خارجی*، اصفهان، مطهر، ۱۳۶۲ش.
- ۱۵- *عهد عتیق*، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران. ۱۳۸۰ش.
- ۱۶- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۷- مصطفوی حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
- ۱۸- ملک‌لو، صدیقه و دیگران، «تحلیل انتقادی دیدگاه برخی خاورشناسان درباره تفاوت چهره ابراهیم و اسماعیل در سور مکی و مدنی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال دوم، شماره ۱، فروردین ۱۳۹۷ش.
- 19- Firestone, Reuven, "Abraham", *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, Leiden, Brill, 2001.
- 20- Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, Berlin, M.D.C.S.P.C.K, 1898.
- 21- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammad aus dem Judentume Aufgenommen*, Bonn, F. Baaden, 1833.
- 22- Hurgronje, Christian Snouck, *Het Mekkaansche feest*, E.J. Brill, Leiden 1880.
- 23- Noldeke, Theodor, *The History of the Qur'an*, tr. Wolfgang H. Behn, Leiden, Brill, 2013.
- 24- Paret, Rudy, "Ibrāhīm", *Encyclopedia of Islam*, vol. III, Leiden, Brill, 1986.
- 25- Wellhausen, Julius, *Reste Arabischen Heidentumes*, vol. 3, Berlin, Georg Reimer, 1887.
- 26- Sprenger, Aloys, *The Life of Mohammad*, AllahAbad, Persbyterian Mission Press, 1851.
- 27- Wensinck, A. J., *Mohammed en de Joden in Medinu*, Leiden, E. J. Brill, 1908.

Bibliography

1. The Holy *Kurān*, Arabic *Text*, also: Persain translation by Mahdi Elāhī Qomshe-ʿī, Tehran, ‘Elmī Publication, 1325 SAH.
2. ‘Abdollahī, Ḥoseyn, *The Dictionary of Foreign Orientalists*, Isfahan, Moṭahhar publication, 1362 SAH.
3. Āqā Ḥoseynī, Ḥoseyn and Zerāʿatī, Samāne, “The Abraham Story in Comparison to the Mystical and Hermeneutic Persian Texts up to the Tenth Century AH”, *Comparative Studies*, Comparative Theology, 2nd No., Tir 1389 SAH.
4. Bell, Richard, *An Introduction to the History of the Qur’ān*, Persian translation by Bahā’uddīn Khorramshāhī, Qom, Qurān Translation Centre, 1382 SAH.
5. BeykMuḥammadī, Khalīlullāh, “The Comparative Study of the Historical Event: Sacrifice of Hazrat Ismail in Religious Texts with Archaeological Findings from Babylon”, *Parseb Journal of Archaeological Studies*, vol. II, No. 4, summer 1397 SAH.
6. Bīgdelī, ‘Āṭefe, *Abraham Geiger’s Research on the Relationship between the Qur’ān and Jewish Sources*, Master's Thesis of Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch of Tehran, 2013.
7. Elāhī, ‘Abbās and Sāzandegī, Mahdī, “Critique of Firestone’s Article Abraham”, *Qurān from Orientalists Point of View*, vol. 15, No. 28, 1399 SAH.
8. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH.
9. Firestone, Reuven, “Abraham”, *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, Leiden, Brill, 2001.
10. Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, Berlin, M.D.C.S.P.C.K, 1898.
11. Geiger, Abraham, *Was hat Mohammad aus dem Judenthume Aufgenommen*, Bonn, F. Baaden, 1833.
12. Ḥeydarī, ‘AlīReḏā, “Studying the Orientalists oncerning

- Contradiction in *Quran* Verses”, *Quranic Knowledge Research*, vol. VI, no. 20, spring 1394 SAH.
13. Hurgronje, Christian Snouck, *Het Mekkaansche feest*, E.J. Brill, Leiden 1880.
 14. Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. ‘Āli, *Mushābih al-Qurān*, Tehran, Ṭab‘ Ketāb Joint Stock Company, 1410 AH.
 15. Khālil b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrā’ī, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
 16. Khazā‘elī, Moḥammad, *Alām-e Qurān*, Tehrān, Amīrkabīr, 1389 SAH.
 17. Maleklū, Şeddīqe et al, “Critical Analysis of the Viewpoint of Some Orientalists on the Difference between the Figure of Abraham and Ishmael in Meccan and Medinan Chapters” *Quranic studies and Islamic culture*, vol. II, no. 1, April 2017.
 18. Muşṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān al-Karīm*, Tehrān, Translation and Punlication of Book Foundation, 1360 SAH.
 19. Noldeke, Theodor, *The History of the Qur’ān*, tr. Wolfgang H. Behn, Leiden, Brill, 2013.
 20. Paret, Rudy, “Ibrāhīm”, *Encyclopedia of Islam*, vol. III, Leiden, Brill, 1986.
 21. Rāqib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, Beirūt, Dār al-‘Ilm, 1412 AH.
 22. Saḥāb, Abulqāsem, *Dictionary of Orientalism*, Tehrān, Saḥāb, 1356 SAH.
 23. Sprenger, Aloys, *The Life of Mohammad*, AllahAbad, Persbyterian Mission Press, 1851.
 24. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, , Qom, Djamā’a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
 25. *The Old Testament*, Persian translation, Tehrān, Iranian Bible Association, 1380 SAH.

- 26- Wellhausen, Julius, *Reste Arabischen Heidentumes*, vol. 3, Berlin, Georg Reimer, 1887.
- 27- Wensinck, A. J., *Mohammed en de Joden in Medinu*, Leiden, E. J. Brill, 1908.

Analyzing the Meaning of the Word "al-'Ujb" in the *Qur'ān*: a Critical Approach



Mohammad Rasool Ahangaran 

Professor of Jurisprudence and Law Department, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran.
(Corresponding author: ahangaran@ut.ac.ir)

Seyyed Mohammad Hosseinipour

PhD in Comparative Interpretation, Qom Faculty of Quranic Theology and Awareness,
University of Quranic Theology and Awareness, Qom, Iran.

Abstract

The different applications of the words of the *Qur'ān* sometimes provide different meanings. These applications sometimes do not change the general meaning of the Quranic verses; but they make it difficult to understand the subtleties of the *Qur'ān*'s meanings and reveal weak points in understanding the meaning. One of the roots of words whose different meanings have sometimes created far-fetched translations and interpretations is root <JB> (usually means amazing), which can be seen in several verses of the *Qur'ān*. Most Arabic and Persian commentators and translators have interpreted it as "surprise". A small number of commentators have also tried to interpret some of the usages of this root as "pleasant" and the like by distinguishing between different passages. This latter understanding is usually seen among the translators of the *Qur'ān* in European languages. The lack of a clear rule to distinguish the meaning of this root in its various applications has caused confusion. The present study is devoted to the analysis of the meaning of words derived from this root, and it is based on a descriptive-analytical method to examine this article lexically and morphologically, and by reviewing the commentators' opinions about the verses containing this article, its correct meaning in each explains its application. The achievement of this study is to evaluate this rule: the root <jb> in all of its application as an abstracted triple verb (al-Thulāthī al-Mujarrad) only means "surprise"; but in the case of Mazīd verbs, it is possible to have both meanings: pleasant and unpleasant, which of course, according to the context of the verse, the correct meaning is extracted.

Keywords: al-'Ujb, al-I'jāb, wonder, vocabulary of the *Qur'ān*.

Original Research


Received: 6/ 6/ 2022, accepted: 5/ 7/ 2022, and published: 5/ 7/ 2022, Pages: 32-56.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.2.5

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



واکاوای مفهوم واژه «عجب» در قرآن کریم با رویکردی انتقادی

محمدرسل آهنگران ^{ID}

استاد گروه فقه و حقوق، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.
(نویسنده مسئول: ahangaran@ut.ac.ir)

سیدمحمد حسینی پور

دانش‌آموخته دکتری تفسیر تطبیقی، دانشکده علوم و معارف قرآن کریم قم،
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

چکیده

وجوه مختلف معنایی واژگان قرآن گاه معنای مختلفی ارائه می‌دهند. گاه نیز تغییر در معنای کلی آیات قرآن ایجاد نمی‌کنند؛ اما فهم ظرایف معانی قرآن را دشوار می‌کنند و نقاط ضعفی در فهم معنا را آشکار می‌کنند. یکی از مواردی که وجوه معنایی متفاوت آن گاه ترجمه و تفسیری دور از ذهن ایجاد کرده، ماده «عجب» است که در آیات متعددی از قرآن دیده می‌شود. بیش‌تر مفسران و مترجمان عربی و فارسی آن را در کاربردهای قرآنی به «شگفتی» و مترادف‌های آن معنا کرده‌اند. شمار اندکی از مفسران نیز کوشیده‌اند با تفکیک میان کاربردهای مختلف، برخی از موارد کاربرد این ماده را به مفهوم «خوشایندی» و مانند آن معنا کنند. این درک اخیر معمولاً در میان مترجمان قرآن به زبان‌های اروپایی بیش‌تر دیده می‌شود. نبود قاعده‌ای مشخص برای تمییز معنای این ماده در هیئت‌های گوناگون آن موجب تشتت آراء شده است. مطالعه حاضر به واکاوی معنای مشتقات ماده عجب اختصاص دارد و بنا است که در آن با روشی توصیفی-تحلیلی، این ماده را بررسی لغوی و صرفی کنیم و با مرور آراء مفسران درباره آیات حاوی این ماده معنای صحیح آن را در هر موضع کاربردش تبیین کنیم. دستاورد این مطالعه بنا است سنجش این قاعده باشد: ماده عجب در تمام ابواب ثلاثی مجرد تنها به معنای شگفتی است؛ اما در باب افعال از ثلاثی مزید به هردو معنای خوشایندی و ناخوشایندی محتمل است که به طبع با توجه به سیاق آیه، معنای صحیح استخراج می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اعجاب، تعجب، مفردات قرآن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۶ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۱ش، نشر: ۱۴۰۱/۴/۲۱ش، صفحه ۳۲ تا ۵۶.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.2.5

درآمد

کاربست مادهٔ عجب در هیئت‌های گوناگون در آیات قرآن با معانی متفاوتی صورت گرفته است. مفسران و مترجمان قرآن تا کنون قاعده‌ای مشخص برای این کاربردها نیافته‌اند. آن‌ها اغلب معنای مشتقات این ماده در آیات را به صورت عمومی و البته با اختلاف چشم‌گیر آراء به «شگفتی» و هم‌خانواده‌های آن معنا کرده، و در اندک مواضعی از برخی آیات نیز معنای «خوشایندی» را برگزیده‌اند.

تصور ارادهٔ هردو معنای «شگفتی» و «خوشایندی» در کاربردهای قرآنی مادهٔ عجب غریب می‌نماید؛ زیرا هم‌چنان‌که برخی از اصولیان نیز تصریح کرده‌اند، استعمال لفظ واحد در معانی متعدد دارای امتناع عقلی است (آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، ۵۳؛ حسینی قمی، *ایضاح الکفایه*، ۱/ ۲۴۰-۲۲۶). از طرفی دیگر، ظواهر آیات مستقلاً دارای حجیت هستند (خویی، *البیان*، ۳۶۵-۳۵۱) و حتی توجه به معانی باطنی نیز، هرگز به معنای عدم اعتبار ظواهر نیست (ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ۲/ ۲۸۰-۲۷۹).

بنابراین تبیین معنای صحیح ظاهری مادهٔ عجب امری ضروری است؛ معنایی که واحد است. به بیان دیگر، در مواردی که دو معنای متفاوت به یک ریشه منتسب شود، یکی از دو معنای نادرست است یا دست‌کم مراد جدی گوینده نیست. چنان‌که خواهیم دید، خلط دو معنای شگفتی و خوشایندی سبب شده است برخی از تفاسیر و ترجمه‌ها حاوی معنایی باشند که با عقل ناسازگار است.

طرح مسئله

باین‌همه، تا کنون پژوهشی دربارهٔ کاربرد معنایی مادهٔ عجب در مشتقات مختلف صورت نگرفته، قاعدهٔ خاصی برای کاربردهای آن تبیین نشده، و همین امر، باعث ایجاد تشتت آراء محققان و بروز اختلاف در معنای واژگان حامل آن شده، و در پاره‌ای از موارد، معنایی را ارائه داده که مخالف سیاق یا مخالف عقل است.

ممکن است گفته شود معنای شگفتی و خوش‌آیندی با هم‌دیگر مرتبط اند؛ به گونه‌ای که مَسْرَت از چیزی انسان را به شگفتی وامی‌دارد؛ چنان‌که ابوالفتوح رازی می‌گوید: «أعجبهُ کذا

إذا أسره» (ابوالفتوح، *روض الجنان*، ۹ / ۲۰۷)؛ یعنی وقتی می‌گویند فلان چیز فردی را به اعجاب افکند یعنی او را خوش حال کرد. با این حال، این استدلال صحیح نیست؛ زیرا اساس شگفتی، چنان‌که در بررسی لغوی مشخص می‌شود، بر ندانستن علت استوار می‌شود و بنابراین، انطباق معنای شگفتی بر معنای خوشایندی — که دلیلی معلوم دارد — نادرست است.

با توجه به آنچه گذشت، پرسش‌هایی مطرح می‌شوند که عبارت اند از:

- ۱) آیا ماده ثلاثی عجب در هیئت مجرد و مزید خود در آیات قرآن، دارای یک معناست یا در هر هئیتی معنای ویژه‌ای دارد؟
- ۲) آیا در تبیین معنای ماده عجب، انطباق دو معنای شگفتی و خوشایندی بر یک‌دیگر، امکان‌پذیر است؟
- ۳) کاربرد سیاق در تعیین معنای مشتقات ماده عجب چیست؟

۱. کلیات

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، نخست آراء لغویان درباره ماده موردبحث را با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی بررسی، و سپس همه آیات حاوی مشتقات این ماده را در دو بخش ثلاثی مجرد و صفت‌ها، و باب افعال از ثلاثی مزید طبقه‌بندی خواهیم کرد. آنگاه معنای هر آیه را با توجه به آراء مفسران، مترجمان و لغویان تبیین خواهیم نمود. ذکر آراء مترجمان قرآن، نه لزوماً به برای اعتبار آراء آنها، بل که صرفاً برای نشان دادن تشتت آراء میان لغویان است. بررسی اقوال کهن مترجمان و مفسران فارسی قرآن به ضرورت مطالعه فهم ایشان در فضایی نزدیک‌تر به زمان نزول صورت گرفته است. اقوال مترجمان قرآن به زبان‌های اروپایی هم از آن‌رو شایان تأمل است که توجه و تبعیتی ویژه و قابل ستایش به قواعد نحوی متن عربی مبدأ و استفاده از زبان باستان دارند (در این باره، بنگرید به: عبدالولی، «کژتابی‌های ترجمه قرآن به زبان انگلیسی»، ۳۷۸).

۱-۱) عجب در لغت

ماده عجب در لغت به معنای «شگفتی» است؛ یعنی حالتی که به خاطر جهل انسان نسبت به چیزی (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۵۴۷)، یا در اثر دیدن امری غیر معمول در آن چیز (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱ / ۵۸۱-۵۸۰) رخ می‌دهد. از مشتقات عجب، مصدر

«عُجِبَ» است؛ به معنای غرور به واسطه چیزی که پسندیده یا ناپسند باشد (همان، ۵۸۲؛ ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۴/۲۴۳). هم‌چنین، باید از «عَجَبَ» و «عَجِيبَ» یاد کرد که هیئت جمع آن به ترتیب، «أعجاب» و «عجائب» است (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/۵۸۰؛ زبیدی، *تاج العروس*، ۳/۳۱۹). صفت مشتق از این ریشه نیز، «عَجِيبَ» و «عُجَابَ» است. گفته‌اند که تفاوت میان آن دو در شگفتی بیش از حد «عُجَابَ» نسبت به «عَجِيبَ» است (خلیل بن احمد، *العین*، ۱/۲۳۵؛ ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۴/۲۴۴-۲۴۳).

در زبان عربی از این ریشه مشتقات دو فعل ثلاثی مجرد «عَجَبَ» و «عَجِبَ» و سه مصدر مزید کاربرد داشته و به سماع رسیده است: یکی «تَعَجَّبَ» مصدر باب «تَفَعَّلَ»، دیگری «استعجاب» مصدر باب «استفعال»، و دیگری «إعجاب» مصدر باب «إفعال». از آن‌جا که معنای اصلی باب تَفَعَّلَ مطاوعه و اثرپذیری است (تفتازانی، *شرح تصریف العزری*، ۸۵) «تَعَجَّبَ» به معنای شگفت‌زده‌شدن یا پذیرش اثر شگفتی خواهد بود؛ سایر معانی باب تَفَعَّلَ از قبیل تکلف، ساخت فعل از اسم، انتساب، شکایت، اجتناب، صیوررت، طلب و انجام ذره‌ذره کار (بنگرید به: همان‌جا) با معنای شگفتی سازگاری ندارند. از منظر سماع نیز مصدر «تَعَجَّبَ» در آن معانی به‌کار نرفته است.

واژه استعجاب نیز همان معنای تَعَجَّبَ را با شدتی بیش‌تر می‌رساند (خلیل بن احمد، *العین*، ۱/۲۳۵؛ جوهری، *الصحاح*، ۱/۱۷۷). معنای اصلی باب إفعال نیز متعدی کردن فعل لازم است (تفتازانی، *شرح تصریف العزری*، ۸۳). براین‌پایه، یکی از معانی إعجاب یعنی کسی را شگفت‌زده کردن. پس در مشتقات ماده عجب در باب إفعال باید مفهوم تعدی و اخذ مفعول را در معنا لحاظ کرد.

راغب اصفهانی معنای دیگر إعجاب را خوش‌آمدن و پسندیدن دانسته، و گفته است: «أعجبنی کذا، أی راقنی» (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۵۴۷). وی برای این معنا آیاتی از قرآن را مثال می‌زند (همان‌جا): «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ» (بقره/ ۲۰۴)، «وَلَا تُعْجِبُكَ أَمْوَالُهُمْ» (توبه/ ۸۵)، «إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُهُمْ» (توبه/ ۲۵) و «أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ» (حدید/ ۲۰). برخی دیگر از لغویان نیز، به همین معنای پسندیدن برای إعجاب اشاره نموده، و وجود مؤلفه نیکی در معنای عبارت را شرط آن دانسته‌اند:

وَقِصَّةٌ عَجَبٌ، وَأَعْجَبَنِي هَذَا الشَّيْءُ، وَقَدْ أُعْجِبْتُ بِهِ، وَشَيْءٌ مُعْجَبٌ: إِذَا كَانَ حَسَنًا جِدًّا» (ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۴/ ۲۴۴؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/ ۵۸۱؛ نیز، بنگرید به: جوهری، *الصَّحاح*، ۱/ ۱۷۷ «أَعْجَبَنِي هَذَا الشَّيْءُ لِحُسْنِهِ»).

ابن منظور افزون بر این می گوید: «وَأَعْجَبَهُ الْأَمْرُ: سَرَّهُ» (*لسان العرب*، ۱/ ۵۸۱). وی هم چنین از قول ابوزید انصاری صاحب *النوادر* (درگذشته ۲۱۵ق) نقل کرده است که: «تَعْجَبَنِي فَلَانٌ وَتَقَنَّيَ، أَيْ تَصَبَّأَنِي» (همان، ۱/ ۵۸۰). از معانی واژه «عَجَب» را نیز مردی دانسته اند که نشست و برخاست با زنان را می پسندد و از آن ترسی ندارد: «الذِّي يُعْجِبُهُ الْقَعُودُ مَعَ النِّسَاءِ» (زبیدی، *تاج العروس*، ۳/ ۳۱۹-۳۱۸).

از آنجا که واژه عَجَب و هم خانواده های آن مانند عُجَب، عَجِيب و مانند آن ها در زبان فارسی نیز کاربردی قابل توجه دارد، شایسته است افزون بر زبان عربی، نگاهی نیز به آراء لغویان فارسی زبان داشته باشیم. دهخدا ذیل واژه عَجِيب به نقل از *آندراج* و *منتهی الأرب*، هردو معنای شگفتی و خوشایندی را ذکر، و به معانی دیگری چون ناشناختگی نیز اشاره کرده است (دهخدا، *لغت نامه*، ۱۰/ ۱۵۷۶۳). وی، ذیل واژه «عَجَباء» نیز آورده که این واژه از اضداد است؛ زیرا شگفتی می تواند در اثر حُسن ایجاد شود یا زشتی (همان، ۱۰/ ۱۵۷۵۷). لغویان عرب نیز همین معنا را برای واژه «عَجَباء» بیان کرده اند (زبیدی، *تاج العروس*، ۳/ ۳۲۱).

با توجه به آنچه لغویان ارائه داده اند، محتمل است ماده عَجَب در ابواب ثلاثی مجرد و صفت ها و نیز باب تَفَعَّل و استفعال از ابواب ثلاثی مزید زبان عربی معنای شگفتی، و در باب اِفعال معنای خوشایندی بدهد. این فرضیه را باید با مرور نمونه های کاربرد مشتقات ریشه در آیات مختلف قرآن بررسی کنیم.

۲-۱) کاربرد ماده در باب ثلاثی مُجَرَّد به معنای شگفتی کافران

ماده عَجَب در برخی از آیات در قالب ثلاثی مجرد و به شکل اسم، مصدر یا صفت مُشَبَّه به کار رفته است، همواره در این کاربردها معنای شگفتی دارد. در برخی از این آیات تعجب کافران بیان شده است که از اموری در شگفت بوده اند؛ مثلاً از این که پس از مرگ بار دیگر زنده شوند؛ شگفتی ای که خود از نگاه قرآن کریم شگفت انگیز است:

وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ.

ترجمه: و اگر عجب داری، عجب از سخن آن‌ها [کافران] است که [می‌گویند]: آیا وقتی خاک شدیم، به‌راستی در آفرینش جدیدی خواهیم بود؟ (رعد/۵).

نیز، آن‌ها در شگفت بودند از این که پیامبری از جنس خود آن‌ها برای هدایت‌شان ارسال شده باشد. در این باره نیز در **قرآن کریم** گفته شده است:

أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ (یونس/۲).

ترجمه: آیا برای مردم شگفت‌آور است که به مردی از خودشان وحی کردیم؟

از همین قبیل است آیه:

بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (ق/۲).

ترجمه: بل که از این که هشداردهنده‌ای از خودشان برای‌شان آمد، در شگفت شدند و کافران گفتند این چیزی عجیب است.

آیه پس از آن (ق/۳) نیز معطوف به همین آیه است و حکایت از تعجب کافران در حیات پس از مرگ دارد که پیش‌تر به آن اشاره شد. آیات زیر نیز همه از همین قبیل اند:

وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (ص/۴).

ترجمه: و از این که هشداردهنده‌ای از خودشان برایشان آمده در شگفتند، و کافران می‌گویند: این، ساحری دروغ‌گو است.

أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ (اعراف/۶۳، ۶۹).

ترجمه: آیا تعجب کردید که بر مردی از خودتان، ذکری از جانب پروردگارتان برای شما آمده باشد؟

سومین شگفتی کافران جایگزینی خدای واحد به جای خدایان متعددشان بود. در **قرآن** این شگفتی چنین روایت می‌شود:

أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (ص/۵).

ترجمه: آیا خدایان [متعدد] را خدای واحدی قرار داده است؟ واقعاً که این موضوع بسیار عجیبی است.

پیش‌تر نیز در بخش بررسی لغوی ذکر شد که «عجاب» صفتی است مانند صفت مشبهه «عجیب»، با شدت تعجب بیشتر. از این‌رو در **قرآن** تعجب فراوان آن‌ها نکوهیده، و گفته شده

است:

أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ (نجم / ۵۹).

ترجمه: آیا از این سخن تعجب می‌کنید؟

۳-۱) کاربرست ماده در باب ثلاثی مُجَرَّد به معنای تعجب دیگران

نمونه‌های دیگر کاربرد همین ماده در باب ثلاثی مجرد را در اشاره به تعجب افرادی غیر از کفار نیز می‌توان دید؛ آن‌سان که مطمئن شویم کاربردهای ثلاثی مجرد ماده لزوماً معنایی منفی را باز نمی‌تابانند. یک نمونه از همین قبیل در آیات یادشده تعجیبی پیامبر اکرم (ص) از تعجب کافران است؛ تعجب از این‌که چرا اینان به جای ایمان آوردن تعجب می‌کنند و آیات خدا را به استهزاء می‌گیرند.

در جاهای دیگر قرآن هم تعجب نبوی گزارش شده است: «بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ» (صافات / ۱۲)؛ یعنی بل که عجب می‌داری و ریشخند می‌کنند. این آیه با قرائت «عَجِبْتُ» نیز گزارش شده است (احمد مختار، *القراءات القرآنية*، ۵ / ۲۳۱). این البته تفاوتی در معنای شگفتی ایجاد نمی‌کند و تفاوت آن صرفاً مقوله‌ای کلامی در هویت فاعل تعجب (خدا یا پیامبر) است که اکنون موضوع بحث نیست.

در آیه‌ای دیگر نیز با هدف آسان‌نگاری معجزات برای خدا، حکایت اصحاب کهف با استفهامی انکاری، غیر شگفت‌انگیز بازنموده می‌شود:

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (کهف / ۹).

ترجمه: آیا گمان کردی اصحاب کهف و رقیم از نشانه‌های شگفت‌انگیز ما بودند؟ زنده شدن ماهی بریان و حرکت او در آب نیز که ضمن داستان موسی (ع) یاد می‌شود از امور شگفت‌انگیز دیگری است که به آن اشاره شده است:

وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا.

و [ماهی بریان] به طور عجیبی راه خود را در دریا پیش گرفت (کهف / ۶۳).

سخن همسر ابراهیم (ع) نیز که ولادت فرزند در دوران پیری را «عجیب» می‌نمایاند به طبع

به معنایی غیر از شگفت‌انگیز بودن چنین رویدادی نمی‌تواند حمل شود:

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ (هود / ۷۲).

ترجمه: گفت: ای وای بر من! آیا فرزند آورم در حالی که من پیرزنم و این شوهر من است که در سنّ سالخوردگی است؟ یقیناً این امری بسیار شگفت است.

سپس فرشتگان هم در پاسخ شگفتی او را نقد می‌کنند:

أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (هود/ ۷۳).

ترجمه: آیا از کار خدا شگفتی می‌کنی؟

بالاخره، تعجب جنیان از آیات **قرآن** را نیز بر معنایی جز این نمی‌توان حمل کرد:

قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا (جن/ ۱).

ترجمه: بگو به من وحی شده است که تنی چند از طایفه جنیان گوش فرا داشتند و گفتند به‌راستی ما قرآنی شگفت آور شنیدیم.

ممکن است که در آیه اخیر معنای «خوشایندی» نیز متبادر به ذهن شود؛ چه، سیاق پسینی آیه اشاره به ایمان آوردن جنیان کرده، و این که شگفتی باعث ایمان‌شان شده باشد بعید به نظر نمی‌رسد. با این حال، مفسران معتقد اند شگفتی طایفه جنیان هم از جنس شگفتی برخی انسان‌ها بوده است؛ یعنی از این دچار شگفتی شده‌اند که کلامی خارق‌العاده را از فردی درس‌ناخوانده و مکتب‌نرفته شنیده‌اند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳۸/۲۰).

۲. کار بست عجب در باب افعال

در آیاتی از **قرآن** کریم نیز مشتقات ماده عجب در باب افعال از ابواب ثلاثی مزید را می‌توان دید. غالب مترجمان و کثیری از مفسران در این آیات نیز، معنای شگفتی را برگزیده‌اند. اکنون در این مقام بناست آراء ایشان را با مرور برخی آیات حاوی واژه بسنجیم.

۱-۲ آیات ۲۰۴ و ۲۲۱ سوره بقره

وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (بقره/ ۲۰۴)

این آیه نیز در فضای معنایی آیه پیشین است و برخی مترجمان، عبارت «يُعْجِبُكَ» را آشکارا به خوش آمدن معنا کرده‌اند (بنگرید به: ترجمه انصاریان، امینیان، فارسی، عاملی، صفوی و شعرانی، ذیل آیه). مفسران فارسی‌زبان متقدم نیز چنین درکی از معنای واژه داشته‌اند (طبری، *ترجمه تفسیر طبری*، ۱/ ۱۳۲؛ نسفی، *تفسیر نسفی*، ۱/ ۶۵؛ میبیدی، *کشف الأسرار*، ۱/

۵۴۷). برخی از مفسران متأخر و معاصر نیز تصریح به همین معنا کرده‌اند (بنگرید به: آلوسی، روح المعانی، ۱/ ۴۹۰؛ طباطبایی، المیزان، ۲/ ۹۶-۹۵؛ ثقفی، روان جاوید، ۱/ ۲۶۰).

در تفسیر نمونه نخست شأن نزول درباره «آنخس بن شریق» دانسته می‌شود که مردی زیبا و خوش‌زبان بود و تظاهر به دوستی پیامبر (ص) می‌کرد و خود را مسلمان جلوه می‌داد و سوگند می‌خورد که آن حضرت را دوست دارد و به خدا ایمان آورده است. پیامبر (ص) نیز بنا بر اعتماد به ظاهر، او را مورد محبت قرار می‌داد؛ لیکن او در باطن فردی منافق بود و در رویدادی نیت خود را آشکار کرد، زراعت بعضی مسلمانان را آتش زد و چهارپایان آنان را کشت. سپس این آیه نازل شد (مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ۲/ ۷۳-۷۲).

این سبب نزول با معنای خوش آمدن کاملاً سازگار است. با این حال، صاحب تفسیر مذکور علی‌رغم نقل این قضیه و ترجیح آن بر سایر اسباب یادشده برای نزول آیه، معنای شگفتی و تعجب را اختیار کرده است (همان‌جا). شاید این دوگانگی به دلیل کثرت نویسندگان این تفسیر و غفلت احتمالی از تعارض در موضوع یادشده باشد.

آیه ۲۲۱ سوره بقره را نیز باید به همین ترتیب معنا کرد:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ وَلَا مَهْمَٰ مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ... (بقره/ ۲۲۱).

این آیه نیز در مقام تبیین برتری مطلق مؤمن (حتی کنیز و برده) بر مشرک (حتی آزاد و آزاده) و پرهیز از نکاح با مشرکان است. معنای عبارت «وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ» نیز این است که مؤمن بهتر از مشرک است؛ هرچند ازدواج با آن مشرک خوشایند باشد و به بیانی دیگر، خواستگار را از ظاهر او خوش آید. سپس مؤمنان را به پلیدی باطن و پنهان زیر ظاهر فریبنده مشرکان متوجه ساخته و فرموده فریب ظاهر مشرکان را مخورید؛ چه، آنها شما را در نهایت به سوی آتش می‌برند.

ملاحظه می‌شود که معنای شگفتی هرگز بر عبارت «وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ» منطبق نخواهد شد؛ زیرا با پذیرش مفهوم شگفتی معنا این‌گونه خواهد بود: مؤمن بهتر از مشرک است هرچند مشرک شما را به شگفتی آورد. ممکن است نهادی را در تقدیر بگیرند و بگویند زیبایی آن‌ها یا اندام‌شان از فرط نیکویی باعث شگفتی شما شود. این نیز پذیرفتنی نیست. ملاک اصلی معنای

ظاهر کلام است. لازمه تقدیر این است که معنای ظاهر با نص کامل نشود. مفهوم خوشایندی معنای ظاهر را کامل می‌کند و نیازی به استفاده از عبارت مقدر نیست.

بیش‌تر مفسران «عجبکم» را در این آیه به «شگفتی» تفسیر کرده‌اند. باین حال، معدودی از مفسران بیان متفاوتی دارند. برای نمونه، زمخشری ذیل بحث از «عجبکم» می‌آورد:

وَلَوْ كَانَ الْحَالُ أَنَّ الْمُشْرَكَةَ تُعْجِبُكُمْ وَتُحِبُّونَهَا، فَإِنَّ الْمُؤْمِنَةَ خَيْرٌ مِنْهَا مَعَ ذَلِكَ (زمخشری، الکشاف، ۱/۲۶۴).

عبارت «تُحِبُّونَهَا» نشان می‌دهد که زمخشری از «تعجبکم» معنای خوشایندی را دریافته است. میددی نیز آشکارا معنای خوش آمدن را پذیرفته است (کشف الأسرار، ۱/۵۸۳). حقی معتقد است اعجاب نسبت به جمال، مال، نسب و... از مبادی إعجاب و موجبات رغبت است (حقی، روح البیان، ۱/۳۴۵). از این سخن او دانسته می‌شود که او نیز «رغبت» را به معنای خوش آمدن گرفته است. ابن عطیه نیز بیانی حاکی از همین درک دارد: «فإنَّ الإعجابَ بالحرائرِ دُونَ الإمامِ» (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۲/۳۴۳).

طباطبایی مراد این عبارت را این‌گونه تبیین نموده است که:

أَنَّ الْمُؤْمِنَةَ وَإِنْ كَانَتْ أُمَّةً خَيْرٌ مِنَ الْمُشْرَكَةِ وَإِنْ كَانَتْ حُرَّةً ذَاتَ حَسَبٍ وَنَسَبٍ وَمَالٍ مِمَّا يُعْجِبُ الْإِنْسَانَ بِحَسَبِ الْعَادَةِ (طباطبایی، المیزان، ۲/۲۰۵).

هرچند وی کلمه اعجاب را معنا نکرده است، از عبارت «بحسب العادة» برمی‌آید که معنای خوش آمدن را اتخاذ کرده باشد. متناسب همین درک، مترجم المیزان هم عبارت وی را این‌گونه معنا می‌کند: «... دارای حسب و نسب و مال و سایر مزایایی باشد که عادتاً خوشایند انسان است» (موسوی، ترجمه المیزان، ۲/۳۰۷).

برخی از مفسران فارسی‌زبان متقدم نیز همین معنا را اختیار کرده و جملاتی آورده‌اند از قبیل: «و اگر [چه] خوش آید شما را» (ترجمه تفسیر طبری، ۱/۱۳۹)؛ «و اگر چند آن آزاد خوش آیدتان» (نسفی، تفسیر، ۱/۷۰)؛ «و هرچند که شما را خوش آید آن زن مشرکه به صورت یا به مال یا به نسب» (میددی، کشف الأسرار، ۱/۵۸۳). باین حال، ابوالفتوح رازی با پذیرش همان معنای شگفتی و خرق عادت نهفته در آن و نیز با لحاظ عبارات مقدر می‌گوید:

و لَوْ أَعْجَبْتُمْ بِجَمَالِهَا؛ گفت: پرستاری مؤمنه بهتر بود از زنی آزاد مشرکه، و اگر چه به عجب آرد شما را به جمال و مال. یعنی جمال و مال او از حدّ عادت به حدّ تعجّب شده باشد (ابوالفتوح، *روض الجنان*، ۳/ ۲۲۳).

نادرستی این معنا بر پایه آن چه گذشت واضح است.

در شمار قابل توجهی از ترجمه‌های متأخر و معاصر فارسی واژه «أعجبکم» به شگفتی معنا شده است (برای نمونه، بنگرید به: ترجمه آدینه‌وند، الهی قمشه‌ای، بروجردی، پاینده، رضایی، رهنما، سراج، صفوی، طاهری، فولادوند، معزی، یاسری، دهلوی، ذیل آیه). البته مترجمانی هستند که معنای خوشایندی را برگزیده‌اند (بنگرید به: ترجمه آیتی، انصاریان، برزی، پورجوادی، مغنیه، خسروی، شعرانی، صفی‌علی‌شاه، عاملی، موسوی گرمارودی، مشکینی، صلواتی، ذیل آیه). در برخی نیز بدون ترجمه واژه مورد بحث، عبارت این‌گونه ترجمه شده است: «اگرچه شما را به اعجاب وا دارد» (ترجمه ارفع، ذیل آیه).

در آثار منظوم ترجمه قرآن تنها معنای خوش آمدن دیده می‌شود؛ مثل این بیت در ترجمه منظوم امینیان (ص ۳۵):

اگر چند آن زن که کافر بود

شما را خوشایند خاطر بود

یا این بیت در ترجمه منظوم تشکری آرانی (ص ۳۵):

برده مؤمنه ز مشرک به

گرچه تحسین کنی ز دست بده

ترجمه‌های لاتین نیز، غالباً معنای خوشایندی را برگزیده‌اند (بنگرید به: ترجمه شاکر، ایروینگ، صفارزاده، قرایی، پیکتال، سرور، آربری، ذیل آیه). برخی افراد واژه را به معنای نادری مثل «تحریک شدن» ترجمه کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ترجمه یوسف علی، ذیل آیه). حتی همین ترجمه نیز به معنای خوشایندی نزدیک تر است تا به شگفتی.

۲-۲) آیه ۲۵ سوره توبه

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَكَلْتُمْ مُدْبِرِينَ (توبه/ ۲۵).

آیه مذکور در مذمت غرور مسلمانان ناشی از تعداد زیادشان در جنگ حنین است که آنها را خوشایند خاطر بوده و بدان مغرور شدند، به همین دلیل، زمین بر آنها تنگ شد و پا به فرار گذاشتند. تصور معنای شگفتی صرف برای اعجابی که در آیه فوق آمده، قابل پذیرش نیست؛ هرچند برخی مفسران فارسی‌زبان (ابوالفتح، *روض الجنان*، ۹/ ۱۸۸؛ ثقفی، *روان جاوید*، ۲/ ۵۶۸) و مترجمانی هم‌چون آیتی، ارفع، برزی، پاینده، مغنیه، رهنما، سراج، شعرانی، معزی، صفی‌علی‌شاه، دهلوی، صلواتی، عاملی، فولادوند و مصباح‌زاده به آن پرداخته‌اند؛ زیرا مسلمانان از مشاهده تعداد انبوه لشکر اسلام — که آن را از پیش می‌دانستند — حیرت نمی‌کردند؛ بل که خشنود و دچار عجب و غرور می‌گشتند.

باین حال، پورجوادی و صفوی معنای خوشایندی را برگزیده‌اند و فارسی، خسروی، الهی قمشه‌ای، موسوی گرمارودی و مشکینی تنها به معنای غرور اشاره کرده‌اند. دیگر مترجمان یا ترجمه را وانهاد، یا به ذکر همان مصدر «اعجاب» بسنده کرده (بنگرید به: ترجمه‌های آدینه‌وند و حجتی، ذیل آیه)، یا پیوندی میان معنای غرور با سایر معانی برقرار نموده، و مثلاً معنای «غرور و تعجب» را با هم ذکر کرده‌اند (بنگرید به: ترجمه‌های انصاریان و کاویانپور، ذیل آیه). قرشی بنایی (ذیل آیه) نیز ترجمه تعبیر را به «غرور و سرور» پیش‌نهاد کرده است. طاهری (ذیل آیه) نیز گویا معنی خوشایندی و شگفتی را مترادف فرض کرده و آن دو را با هم آورده است (برای مشابه همین رویکرد در ترجمه‌های کهن *قرآن کریم*، بنگرید به: ترجمه تفسیر طبری، ۳/ ۶۰۶).

تشتی که در آراء مترجمان دیده شد، البته در آراء مفسران یافت نمی‌شود. برخی از مفسران در متن تفسیر، واژه اعجاب را ترجمه نکرده‌اند؛ ولی فضای سخن ایشان نشان از معنای غرور و سرخوشی دارد؛ مانند زمخشری که گوید:

وأدرکت المسلمین كلمة الإعجاب بالكثرة، و زلّ عنهم أن الله هو الناصر لا كثرة الجنود (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۲۵۹).

ترجمه: مسلمانان از زیادی تعداد خودشان سرخوش و خشنود شدند، غافل از این که خدا یاری‌دهنده است نه تعداد زیاد لشکریان.

از همین قبیل است بیان فخر رازی که می‌گوید:

فلما أَعْجَبُوا بِكَرْتِهِمْ صَارُوا مِنْهَزِمِينَ، ثم في حال الانهزام لَمَّا تَضَرَّعُوا إِلَى اللَّهِ قَوَّاهُمْ حَتَّى هَزَمُوا عَسْكَرَ الْكُفَّارِ (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۶/۱۸).
ترجمه: پس چون به دلیل تعداد زیاد لشکریان خود سرخوش و خشنود شدند، شکست خوردند؛ سپس در حال شکست، هنگامی که به درگاه خدا زاری کردند خدا ایشان را نیرو داد تا لشکر کفار را شکست دادند.

برخی از مفسران آشکارا به معنای خوش آمدن اشاره کرده، و عباراتی در بیان همین معنا آورده‌اند؛ مانند شیخ طوسی که می‌گوید: «فالأعجاب السورور بما يتعجب منه، والعجب السورور بالتفس على الفخر بما يتعجب منه» (طوسی، التبیان، ۵/۱۹۷؛ نیز، برای بیان‌های مشابه، بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۵/۲۷). میان فارسی‌زبانان کهن نیز مفسرانی هستند که تنها معنای خوشایندی را آورده‌اند (مبیدی، کشف الأسرار، ۴/۱۰۹؛ نسفی، ۱/۳۶۱). برخی از مفسران نیز تنها معنای غرور را ذکر کرده‌اند (رشیدرضا، المنار، ۱۰/۲۴۶).

براین پایه، ممکن است میان دو معنای غرور و خوشایندی ارتباط باشد؛ به این معنا که مسلمانان ابتدا از انبوه سپاه خود خرسند و سپس دچار غرور شدند. این معنا قابل پذیرش است و مؤیدی در لغت دارد؛ چنان‌که مطالب آن، پیشتر ذیل واژه «عجب» گذشت و ملاحظه شد که لغویان غرور را ناشی از امری خوشایند یا ناخوشایند دانسته‌اند. پس منظور هردو گروه از مفسران یادشده همان معنای خوشایندی خواهد بود و معنای شگفتی پذیرفتنی نیست.

۳-۲) آیه ۲۹ سوره فتح

...وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ... (فتح/۲۹).

این آیه در مقام بیان اوصاف ظاهری یاران پیامبر (ص) و قدرتمند شدن ایشان است. اینان در انجیل به زراعتی تشبیه شده‌اند که جوانه‌هایش روئیده، و بر ساقه‌ها استوار شده است. در ادامه آیه گفته می‌شود چنین زراعتی موجب اعجاب کشاورز است و خشمگینی کافران. تقابل اعجاب زارع و غیظ کافر از یک سو، و بی‌معنایی شگفتی در این سیاق از دیگر سو، معنای واژه اعجاب را تنها بر خوشایندی مستقر می‌کند. باین حال، از میان همه مترجمان فارسی و لاتین، تنها دو ترجمه به خوش‌آیندی اشاره داشته‌اند (بنگرید به: ترجمه‌های رهنما و صفوی، ذیل آیه).

برخی نیز عیناً واژه اعجاب را در ترجمه خود گنجانده‌اند: (بنگرید به: ترجمه مشکینی، ذیل آیه «کشاورزها را به اعجاب و می‌دارد»).

طبری سه گفته از ابن عباس صحابی (درگذشته ۶۸ق)، ابوالشعنا جابر بن زید (درگذشته ۱۰۳ق) و ضحاک بن مزاحم (درگذشته ۱۰۵ق) دو تابعی مشهور آورده است که همگی علت اعجاب کشاورزان را نیکویی رویش دانسته‌اند (طبری، جامع البیان، ۷۳/۲۶). آشکار است که نیکویی رویش نه باعث شگفتی کشاورز، بل که باعث خوشایندی وی است؛ مخصوصاً در تقابل با غیظ دشمن.

پیش‌تر نیز در بررسی معنای لغوی ریشه ذکر شد که دلیل شگفتی، ندانستن علت یا غیرعادی بودن موضوع است؛ درحالی‌که کشاورزان نسبت به علت رویش گیاهان ناآگاه نیستند و آن را غیرعادی نمی‌پندارند. مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) نیز نیکویی رویش را مایه اعجاب زارع و بغض کافر دانسته است (مقاتل، تفسیر مقاتل، ۷۸/۴). ابن عطیه نیز دلیل اعجاب را در آیه فوق نبود عیب در زرع دانسته است؛ زیرا اگر معیوب بود، آن‌ها دچار اعجاب نمی‌شدند (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۱۴۳/۵-۱۴۲).

تفاسیر عربی عمدتاً همان کلمه اعجاب را آورده‌اند. آشکار نیست کدام‌یک از دو مفهوم محتمل را اراده کرده‌اند. باین‌حال، به اقتضاء محال بودن معنای شگفتی برای کشاورزان و هم‌چنین با توجه به سیاق که در آن معنای اعجاب در تقابل با غیظ کفار جا گرفته است می‌توان معنای خشنودی را برگزید. باین‌حال، مترجم المیزان تعبیر مؤلف را به شگفتی ترجمه کرده است (بنگرید به: موسوی، ترجمه المیزان، ۴۴۸/۱۸).

به‌جز ترجمه تفسیر المیزان که اثری معاصر است، در بررسی کهن‌ترین تفاسیر به زبان فارسی، ابوالفتوح ضمن اشاره به نیکویی، گویا معنای شگفتی را اختیار نموده و گفته است: «به جایی رسد به حسن و نصارت که برزگران را به عجب آرد» (ابوالفتوح، روض الجنان، ۱۷/۳۶۷). معنای عجب تنها شگفتی است؛ اما اگر به جای عجب از اعجاب استفاده می‌کرد هر دو معنا محتمل بود. باین‌حال، وی در ادامه آشکارا دلیل شگفتی را این دانسته است که یاران پیامبر باعث شکوه و تقویت او شدند؛ تا جایی که عالم از او عاجز ماند؛ درحالی‌که نخست یتیمی تنها بود؛ و این مایه شگفتی مخالفان شد (بنگرید به: همان‌جا).

در مقام نقد دیدگاه ابوالفتوح رازی باید گفت که اولاً، فاعل فعل «يُعْجِبُ»، نه مخالفان بل که کشاورزان اند. ثانیاً، این شگفتی (وجه شبه) ممکن است در مورد پیامبر (ص) و یارانش (مُشَبَّه) صحیح باشد؛ اما قطعاً در مورد کشاورز و گیاه (مُشَبَّه به) مناسب نیست؛ زیرا باروری گیاه موجب شگفتی کشاورز نمی‌شود. کشاورز نسبت به علت رشد آگاه است. افزون‌براین، از فصاحت قرآن هم بعید است که تشبیهی به کار برَد که وجه شبه در مُشَبَّه و مُشَبَّه به هم‌سان نباشد. این دو اشکال همان نقاط ضعف گزینش معنای شگفتی است. به‌هرروی، برخی از دیگر مفسران فارسی‌زبان هم چون میدی نیز همین دیدگاه ابوالفتوح را پذیرا شده، و البته به جای واژه عجب از معادل فارسی آن — شگفت — استفاده کرده، و گفته‌اند: «سخت خوش آید برزگران را تا ایشان را به شگفت آرد» (میددی، کشف الأسرار، ۲۲۱/۹؛ نیز بنگرید به: همان، ۲۳۲/۹ «يَسْرُّ الْأَكْرَةَ وَيَتَعْجَبُونَ مِنْ قُوَّتِهِ»).

۳. آیات حاوی ماده عجب در معنای ناخوشایندی

به جز آیات فوق و موارد مشابه که حاوی مشتقات ماده عجب در باب افعال در معنای خوشایندی بودند، برخی دیگر از آیات نیز حاوی همان مشتقات هستند که امکان تصور معنای خوشایندی در آن وجود ندارد؛ بل که به‌عکس، دقیقاً معنای ناخوشایندی می‌دهند.

۱-۴) آیه ۱۰۰ سوره مائده

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (مائده/۱۰۰).

لحن این آیه شبیه به آیه ۲۲۱ سوره بقره است که در آن مؤمن برتر از مشرک شناسانده می‌شود؛ حتی اگر ظاهر مشرک خوشایندتر باشد (بنگرید به: سطور پیشین). تفاوت دو آیه درباره دلیل اعجاب است. در آیه ۲۲۱ سوره بقره زیبایی ظاهری مشرکان سبب اعجاب شناسانده شده بود و در این آیه شمار آن‌ها.

وانگهی، در سخن از آیه ۱۰۰ سوره مائده باید توجه داشت که معنا ندارد گفته شود زیادی شمار کافران موجب خوشایندی است. براین پایه، یا باید معنای ماده عجب در باب افعال را به هردو معنای خوشایندی و ناخوشایندی دانست و در این آیه معنای ناخوشایندی را اخذ کرد؛ یا همان معنای شگفتی را پذیرفت که جمهور مفسران و مترجمان بالاتفاق یاد کرده‌اند.

پذیرش هردو احتمال یادشده با اشکالاتی روبه‌روست. در پذیرش احتمال اول، به‌جز قول زبیدی — و البته به تبع او، دهخدا — که پیش‌تر درباره وجود معانی متضاد در واژه «عَجَبَاء» آمد، نشانه دیگری در دست نیست که حاکی از امکان حمل واژه بر هر دو معنای متضاد باشد. میان واژه «عَجَبَاء» و «أَعْجَبَ» تفاوت است و با فرض این‌که اولی از اَضداد باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که دومی هم چنین است؛ مگر آن‌که مؤیدی برای چنین فرضیه‌ای بتوان جست.

پذیرش این‌که اعجاب در آیه ۱۰۰ سوره مانده به معنای شگفتی باشد نیز با مشکلاتی مواجه است. بی‌تردید پیامبر (ص) با دیدن کثرت دشمنان شگفت‌زده نمی‌شد؛ او عِدّه و عُدّه آن‌ها را پیشاپیش می‌دانست. از دیگر سو، می‌دانیم تعداد بالای کافران همواره باعث ناخرسندی پیامبر (ص) بود (برای نمونه‌ای از تصریحات قرآن به این معنا، بنگرید به: کهف/ ۶؛ شعراء/ ۳). به نظر می‌رسد این‌جا نیز همین معنا منظور است. مؤید این ادّعا همین است که در آیه پیشین آمده است: «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (مانده/ ۹۹). بنابراین، تنها احتمال در معنای اعجاب در این آیه همان ناخوشایندی است.

پس ممکن است معنای عَجَب در باب افعال اعم از خوشایندی و ناخوشایندی باشد. این شبیه همان است که پیش‌تر، زبیدی و دهخدا درباره واژه «عَجَبَاء» آورده، و آن را از اَضداد شمرده بودند. در مراجعه به دیگر قرائن برای تقویت این احتمال، ملاحظه می‌شود که عالمان صَرَفِ عربی معتقد اند یکی از ویژگی‌های باب افعال سلب خصوصیت است؛ مثلاً شفاء به معنای برائت از مریضی است؛ اما «أَشْفَى الْمَرِيضَ» یعنی بهبودی فرد بیمار از میان رفت و بیماری به او بازگشت؛ یا عَجَمَه به معنای ابهام است و «أَعْجَمْتُ الْكِتَابَ» یعنی ابهام کتاب را از میان بردم (بنگرید به: تفتازانی، شرح تصريف العزى، ۸۳). در آیه مورد بحث هم به نظر می‌رسد پذیرفتنی‌ترین معنا برای اعجاب آن است که بگوییم بر سلب خصوصیت عَجَب (خوشایندی) دلالت می‌کند و به معنای ناخوشایندی است.

۲-۴ آیه ۵۵ و ۸۵ سوره توبه

فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (توبه/ ۵۵).

وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (توبه/ ۸۵).

در این دو آیه نیز که تقریباً شبیه یکدیگر اند همان مطالب آیه قبل مطرح است. تنها تفاوت درباره سبب اعجاب است: در آیه قبل تعداد زیاد خود کافران سبب اعجاب بود و در این دو آیه تعداد زیاد فرزندان و فراوانی دارایی‌های‌شان سبب اعجاب است.

شاید این پرسش پیش آید که ناخوشایندی پیامبر (ص) نسبت به زیادی مال و اولاد کافران چه وجهی دارد؟ پاسخ این است که قرآن وجود همسر، اولاد (نسل) و روزی (دارایی) را نعمت می‌داند و وجود آن دو را دلیلی بر لزوم ایمان افراد عنوان می‌کند:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنًا وَحَفْدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ (نحل/ ۷۲).

پیامبر (ص) از این احساس ناخوشایندی داشت که چرا کافران با وجود دو نعمت مال و فرزند هم چنان از خدا غفلت می‌کنند. به بیان دیگر، از این‌که آن‌ها به جای ایمان و شکر نعمت‌های مال و اولاد به خدا کفر می‌ورزند و به دشمنی با پیامبر او برخاسته‌اند و حتی همین مال و اولاد را دلیلی بر انکار عذاب قیامت می‌دانند — و می‌گویند «نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ» (سبأ/ ۳۵) — ابراز ناخوشایندی می‌نمود.

از این رو، قرآن بارها علت کثرت مال و فرزند کفار را بیان، و پیامبر (ص) را از آن آگاه می‌کند تا ناخوشایندی او را برطرف سازد. مثلاً در موضعی نعمت مال و اولاد را مایه آزمایش آن‌ها، و وسیله‌ای برای عذاب‌شان در دنیا پیش از عذاب آخرت بیان می‌کند:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (أنفال/ ۲۸).

در موضعی دیگر نیز تأکید می‌کند که مال و اولاد موجب بی‌نیازی کفار از خدا یا چیزی که مانع از عذاب‌شان بشود نخواهد بود: «لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا» (مجادله/ ۱۷).

از آن سو، در نگاه اصحاب پیامبر (ص) نیز ممکن بود همین سؤال پیش آید که تمکن دنیوی کافران — مخصوصاً با وجود فقر مؤمنان — چه وجهی دارد. آیات ۵۵ و ۸۵ سوره توبه را باید در مقام پاسخ به همین پرسش دانست. این آیه‌ها بیان می‌دارند گرچه مال و اولاد به ظاهر نعمت و

مایه خیر است، همان‌ها برای کافران مایه عذاب خواهند بود (برای مضمونی مشابه، بنگرید به: آل عمران/۱۷۸).

نتیجه

مشتقات ماده عجب در قرآن در ابواب ثلاثی مجرد، افعال، تفاعل و استفعال به کار رفته است. مفسران و مترجمان کاربردهای ثلاثی مجرد ماده مورد بحث را به «شگفتی» معنا کرده‌اند. این درک از کاربردهای ثلاثی مجرد ریشه با قرائنی هم‌چون سیاق آیات و فرهنگ مفاهمه مخاطبان نخستین قرآن سازگار است.

آن‌چه در این میان شایان تأمل بیش‌تر به نظر می‌رسد کاربست‌های متفاوت ماده عجب در باب افعال است. این کاربردها معرکه آراء گوناگون و گاه دور از ذهن است و مفسران و مترجمان برای معنای آن، رویه‌ای ثابت و قاعده‌مند نداشته‌اند؛ آن‌سان که پذیرش برخی از معانی ارائه شده برای واژه دشوار می‌نماید. مطالعه کنونی نشان داد که برپایه شواهد مختلف، می‌توان اعجاب و مشتقات آن را از واژگان اضداد دانست و در کاربردهای مختلف بر هر دو معنای خوش‌آیندی و ناخوش‌آیندی حمل کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم متن عربی؛ نیز، ترجمه‌های فارسی: آدینه‌وند لریستانی، محمدرضا، تهران، اسوه، ۱۳۷۷ش؛ آیتی، عبدالمحمد، تهران، سروش، ۱۳۷۴ش؛ ارفع، کاظم، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۸۱ش؛ الهی قمشه‌ای، مهدی، قم، فاطمة الزهراء، ۱۳۸۰ش؛ امینیان، کرم‌خدا، قم، اسوه، ۱۳۸۴ش؛ انصاریان، حسین، قم، اسوه، ۱۳۸۳ش؛ برزی، اصغر، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۸۲ش؛ بروجردی، محمدابراهیم، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۶۶ش؛ پاینده، ابوالقاسم، تهران، جاویدان، ۱۳۵۷ش؛ پورجوادی، کاظم، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۴۱۴ق؛ تشکری آرانی، شهاب، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳ش؛ حجتی، مهدی، قم، بخشایش، ۱۳۸۴ش؛ خسروی، علی‌رضا، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ق؛ دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، سراوان، کتاب‌فروشی نور؛ رضایی اصفهانی، محمدعلی، قم، دارالذکر، ۱۳۸۳ش؛ رهنما، زین‌العابدین، تهران، سازمان اوقاف، ۱۳۵۴ش؛ سراج، رضا، تهران، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ق؛ شعرانی، ابوالحسن، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ش؛ صلواتی، محمود، تهران، مبارک، ۱۳۸۷ش؛ صفوی، محمدرضا، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸ش؛ صفی‌علی‌شاه، محمدحسن بن محمدباقر، تهران، منوچهری، ۱۳۷۸ش؛ طاهری، علی‌اکبر، تهران، قلم، ۱۳۸۰ش؛ عاملی، ابراهیم، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ش؛ فولادوند، محمدمهدی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق؛ قرشی بنابی، علی‌اکبر، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ش؛ مغنیه، محمدجواد، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش؛ کاویان‌پور، احمد، تهران، اقبال، ۱۳۷۲ش؛ مشکینی، علی، قم، الهادی، ۱۳۸۱ش؛ مصباح‌زاده، عباس، تهران، بدرقه جاویدان، ۱۳۸۰ش؛ معزی، محمدکاظم، قم، اسوه، ۱۳۷۲ش؛ موسوی گرمارودی، علی، تهران، قدیانی، ۱۳۸۴ش؛ یاسری، محمود، قم، بنیاد فرهنگی امام مهدی (ع)، ۱۴۱۵ق؛ نیز، ترجمه‌های لاتین: آربری، ایروینگ، پیکتال، شاکر، صفارزاده، قرایی و یوسف‌علی، همگی قابل‌دست‌رسی در نرم‌افزار جامع التفاسیر نور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نسخه سوم، ۱۳۹۴ش.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۴- ابن فارس، احمد بن فارس، مقایس اللغه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۵- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۶- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان، مشهد، آستان قدس، ۱۴۰۸ق.

- ۷- احمد مختار عمر و مکرم، عبد العال سالم، *القراءات القرآنية*، تهران، اسوه، ۱۴۱۲ق.
- ۸- *ترجمة تفسیر طبری*، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶ش.
- ۹- دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۱۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ق.
- ۱۱- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح تصریف العزّی*، بیروت، دارالمنهاج، ۱۴۳۲ق.
- ۱۲- ثقفی، محمد، *روان جاوید*، تهران، برهان، ۱۳۹۸ق.
- ۱۳- جوهری، اسماعیل بن حمّاد، *الصّحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- ۱۴- حسینی قمی، سیدمحمد، *ایضاح الکفایه*، قم، انتشارات نوح، ۱۳۷۸ش.
- ۱۵- حقی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
- ۱۶- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۱۷- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایه الاصول*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۱۸- خویی، سیدابوالقاسم، *البیان*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، قم، دارالتّقلین، ۱۳۹۳ش.
- ۱۹- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، قاهره، دار وهبه، ۲۰۰۰م.
- ۲۰- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۲۱- زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، کویت، دارالهدایه، ۱۴۲۰ق.
- ۲۲- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۳- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، قاهره، هیئة المصرية العامة للکتاب، ۱۳۹۴ق.
- ۲۴- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق؛ همان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ش.
- ۲۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ش.
- ۲۶- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۷- طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۸۶ق.
- ۲۸- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۹- عبدالولی، محمد، «کژتابی های ترجمه قرآن به زبان انگلیسی»، ترجمه ابوالفضل حرّی،

- پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۶، آذرماه ۱۳۸۹ ش.
- ۳۰- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۳۱- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
- ۳۲- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- ۳۳- میدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، سپهر، ۱۳۶۱ ش.
- ۳۴- نسفی، عمر بن محمد، *تفسیر*، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.

Bibliography

- 1- The Holy *Qur'an*, Original Arabic, and also, the persian translation by: Ādīnewand Lorestānī, MoḥammadReḍā, Tehrān, 'Uswe, 1377 SAH; 'Āmelī, Ebrāhīm, Tehrān, Ṣadūq, 1360 SAH; Amīniyān, KaramKhodā, Qom, 'Uswe, 1384 SAH; Anṣārīyān, Ḥoseyn, Qom, 'Uswe, 1383 SAH; Arfa', Kāzem, Tehrān, Feyḍ Kāshānī, 1381 SAH; Āyatī, Abdul-Muḥammad, Tehrān, Surūsh, 1374 SAH; Barzī, Asghar, Tehrān, Qur'an Foundation, 1382 SAH; Burūjerdī, Moḥammad Ebrāhīm, Tehrān, Ṣadr Library, 1366 SAH; Dehlawī, Aḥmad b. 'Abd al-Raḥīm, Sarāwān, Nūr Library; Elāhī Qumshe'i, Mahdī, Qom, Fātima al-Zahrā', 1380 SAH; Fūlādvand, Moḥammad Mahdī, Tehrān, Office for Studies on Islamic History and Theology, 1418 AH' Qorashī Bonābī, 'Alī Akbar, Bi'that, 1375 SAH; Ḥojjati, Mahdī, Qom, Bakhshāyesh, 1384 SAH; Kāwiyānpūr, Aḥmad, Tehrān, Eqbāl, 1372 SAH; Khosrawī, AlīReḍā, Tehrān, Islāmīyya, 1390 SAH; MeṣbahZāde, 'Abbās, Tehrān, Badraqe-ye Jāwīdān, 1380 SAH; Meshkīnī, 'Alī, Qom, al-Hādī, 1381 SAH; Mo'ezzī, Moḥammad Kāzem, Qom, 'Uswe, 1372 SAH; Mughniya, Muḥammad Jawād, Qom, Sāzmān Tabliḡhāt Eslāmī, 1378 SAH; Mūsawī Garmārūdī, 'Alī, Tehrān, Qadyānī, 1384 SAH; Pāyande, Abulqāsem, Tehrān, Jāwīdān, 1357 SAH; Pūrjawādī, Kāzem, Tehrān, Islamic Encyclopedia Foundation, 1414 AH; Rahnamā, Zeyn al-'Abedīn, Tehrān, Sāzmān Owqāf, 1354 SAH; Reḍāyī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī, Qom, Dār al-Zīkr, 1383 SAH; Ṣafawī, MuḥammadReḍā, Qom, Daftar Nashr Ma'āref, 1388 SAH; Ṣaffī'AlīShāh, Muḥammad Ḥasan b. Muḥammad Bāqir, Tehrān, Manūchehrī, 1378 SAH; Ṣalawātī, Maḥmūd, Tehrān, Mobārak, 1387 SAH; Serāj, Reḍā, Tehrān, Sāzmān-e Chāpp-e Dāneshgāh, 1390 SAH; Sha'rānī, Abolḥasan, Tehran, Islāmīyyai, 1374 SAH; Ṭāherī, 'Alī Akbar, Tehrān, Qalam, 1380 SAH; Tashakkorī Ārānī, Shahāb, Tehrān, Islamic Development Organization, 1383 SAH; Yāserī, Maḥmūd, Qom, Imam Mahdī Cultural Foundation, 1415 AH; and also, the Latin translation by Arbery, Irving, Piktal, Shākīr, Ṣaffārzāda, Qarā'ī and Yūsuf 'Alī, all are accessible in the software "Jāmi' al-Tafāsīr: Noor 2", Computer Research Center of Islamic Sciences, 3rd ed, 1394 SAH.
- 2- 'Abd al-Walī, Muḥammad, "Equivocations in the Translation of the *Qur'an* into English", tr. Abulfadl Ḥorri, *Qurānic researches*, vol.

- 16, 1389 SAH.
3. Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. ‘Alī, *Rawḍ al-Janan*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1408 AH.
4. Aḥmad Mukhtār ‘Umar and Mukrim ‘Abdul-‘Āl Sālīm, *Al-Qirā’āt al-Qur’āniyya*, Tehrān, ‘Uswa, 1412 AH.
5. Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm, *Kifāya al-’Uṣūl*, Qom, Al-Nashr al-Islāmī Foundation, 1412 AH.
6. Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415 AH.
7. Dekhodā, ‘Alī Akbar, *Logbat Nāme*, Tehran, University of Tehrān, 1377 SAH.
8. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Ūmar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH.
9. Ḥaqqī, Ismā‘īl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1405 AH.
10. Ḥoseynī Qumī, Syiid Muḥammad, *’Idāḥ al-Kifāya*, Qom, Nūḥ Publication, 1378 SAH.
11. Ibn ‘Aṭīyya, ‘Abdul-Ḥaq b. Ghālib, *Al-Muḥarar al-Wajiz*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1422 AH.
12. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqā’is al-Lughā*, Qom, Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1404.
13. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir.
14. Jawhari, Ismā‘īl b. Hammad, *Al-Ṣiḥāḥ*, Beirut, Dār al-‘Ilm Lil-Malāyīn, 1407 AH.
15. Khālīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmrrā’ī, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
16. Khū’ī, Sayyid Abul-Qāsim, *Al-Bayān*, Persioan tr. Sayyid Ja‘far Shaḥīdī, Qom, Dār al-Thaḡalayn, 1393 SAH.
17. Makārem Shirāzī, Nāṣer et al, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyyaa, 1371 SAH.
18. Meybodī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH.
19. Muqāṭil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār ‘Ihyā’ al-Turāth, 1423

- AH.
20. Nasafī, ‘Umar b. Muḥammad, *Tafsīr*, Tehrān, Sorūsh Publication, 1376 SAH.
 21. *Persian Translation of Tafsīr Ṭabarī*, Tehran, Tūs Publication, 1356 SAH.
 22. Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Beirut, Al-Dār al-Shāmīyya, 1416 AH.
 23. Rīdā, Muḥammad Rashīd, *Al-Minār*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1414 AH.
 24. Suyūṭī, ‘Abd al-Rahmān b. AbīBakr, *Al-Itqān*, Cairo, Al-hay’a al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil Kītāb, 1394 AH.
 25. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH.
 26. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH.
 27. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 SAH; also the Persian translation by Sayyed Moḥammad Bāqer Mūsawī Hamedānī, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1374 SAH.
 28. Taftāzānī, Mas‘ūd b. ‘Umar, *Sharḥ Taṣrīf al-Izzī*, Beirut, Dār al-Minhāj, 1432 AH.
 29. Thaqafi, Muḥammad, *Rawān Jawīd*, Tehrān, Borhān, 1398 SAH.
 30. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn, *Majma‘ al-Baḥrayn*, Tehrān, Mortaḍawī, 1386 SAH.
 31. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Dār ‘Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī.
 32. Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tāj al-‘Arūs*, Kuwait, Dār al-Hidāya, 1420 AH.
 33. Zāhabī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo, Dār Wahba, 2000.
 34. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kītāb al-‘Arabī, 1407 AH.

Review and Criticism of Scientific Commentary in al-Ṭaṭṭāwī al-Jowharī's *Kitāb al-Jawābir*



Abūzar Pūrmuḥammadi

Assistant Professor of *Quran* and Hadith Studies, Vali-Asr University of Rafsanjān, Rafsanjān, Iran (corresponding author: a.poormohammadi@vru.ac.ir)

Ḥasan Sajjādīpūr

Assistant Professor of Islamic Theology, Bū-ʿalī Sinā University of Hamedān, Hamedan, Iran.

Abstract

Tafsīr al-Jawābir fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm written by al-Ṭaṭṭāwī al-Jawharī (1287-1358 AH/ 1870-1940 AD) is the only complete commentary of the *Qurʾān* with the method of scientific interpretation and has a special place in this literary genre. There are different opinions about this interpretation and its interpretation method. Due to the non-comprehensive view of *al-Jawābir* and the abundance of natural science content in it, many have not made a precise judgment about this interpretation and its method. With the complete study of Ṭaṭṭāwī's commentary, the conclusion is reached that Ṭaṭṭāwī chose the method of employing and applying natural sciences for the interpretation of the *Qurʾān*, and in fact, he interpreted the *Qurʾān* by looking at science. From his point of view, the more the audience of the word of God knows about the universal verses of God that are around him, the better he will understand the *Qurʾān*. Political and social concerns have been one of the most important motivations for Ṭaṭṭāwī to write this commentary. Despite all this, his interpretative thoughts are not free of damage and there are criticisms regarding the basic, methodical and ultimate damage to it.

Keywords: Ṭaṭṭāwī, Al-Jawābir, Scientific Interpretation, *Quran*.

Original Research


Received: 15/6/2022, accepted: 15/12/2022, and published: 15/12/2022, Pages: 57-81.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.3.6

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



بررسی و نقد تفسیر علمی در الجواهر طنطاوی جوهری

ابوذر پورمحمدی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ولی عصر رفسنجان، رفسنجان، ایران.
(نویسنده مسئول: a.poormohammadi@vru.ac.ir)

حسن سجادی پور

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بوعلی سینای همدان، همدان، ایران.

چکیده

الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم نوشته طنطاوی جوهری (۱۲۸۷-۱۳۵۸ق/ ۱۸۷۰-۱۹۴۰م) تنها تفسیر کامل قرآن با روش تفسیر علمی، و از جایگاه ویژه‌ای در نوع خود برخوردار است. درباره این تفسیر و روش تفسیری آن آراء مختلفی وجود دارد. بسیاری به دلیل نگاه غیرجامع به *الجواهر* و فراوانی مطالب علوم طبیعی در آن داوری دقیقی نسبت به این تفسیر و روش آن نداشته‌اند. با مطالعه کامل تفسیر طنطاوی این نتیجه حاصل می‌شود که وی روش استخدام و به‌کارگیری علوم طبیعی را برای تفسیر قرآن برگزیده، و در واقع با نگاه به علم به تفسیر قرآن پرداخته است. از دیدگاه او هرچه مخاطب کلام خدا از آیات آفاقی خداوند که در اطراف او هستند بیش‌تر بداند، قرآن را بهتر خواهد فهمید. دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی از مهم‌ترین انگیزه‌های طنطاوی برای نوشتن این تفسیر بوده است. با همه این‌ها، اندیشه‌های تفسیری او خالی از آفت و آسیب نیست و نقدهایی ناظر بر آسیب‌های مبنایی، روشی و غایی بر آن وارد است.

کلیدواژه‌ها: طنطاوی، الجواهر، تفسیر علمی، قرآن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۵ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۴ش، نشر: ۱۴۰۱/۹/۲۴ش، صفحه ۵۷ تا ۸۱.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.3.6

درآمد

از میان مفسران مختلفی که به رویکرد علمی به تفسیر شهرت دارند طنطاوی جوهری و کتاب تفسیرش *الجواهر* بیش از هر مفسر و کتاب تفسیری دیگری محل گفتگو و نقد بوده است. در مطالعات مختلف معاصران بر این تأکید شده است که طنطاوی جوهری در تفسیر *الجواهر* خویش روش تفسیر علمی را دنبال می‌کند. این مدعای کلی گویانه را در مقالاتی هم چون «تفسیر العلامة الاستاذ الشيخ طنطاوی جوهری»، اثر مصطفی أبوسیف الحمّامی (۱۳۵۲ق)، «طنطاوی و تفسیر او»، اثر ژاک ژومیه (ترجمه فاطمه تهامی، ۱۳۷۹ش)، «طنطاوی و روش تفسیری او»، اثر محمدجواد پیرمرادی (۱۳۸۲ش)، «بازشناسی تاریخی مکاتب غزالی، طبرسی و طنطاوی در حوزه تفسیر علمی قرآن»، اثر محمدتقی دیاری بیدگلی و محمدتقی موسوی کراماتی (۱۳۹۰ش)، و دیگر مقالات و کتاب‌ها می‌توان دید.

با این حال، به نظر می‌رسد که صاحبان این آثار در موارد متعددی به سبب رویارویی غیرمستقیم با عبارات او و تکیه بر نقل قول‌های دیگران از کتاب، از بررسی جامع روش تفسیری طنطاوی و شناخت زوایای فکری او دور افتاده‌اند. یک مشکل مهم در تحلیل رویکرد طنطاوی خاصه این است که در میان مفسران و قرآن‌پژوهان اجماعی بر تعریف تفسیر علمی وجود ندارد. گاه این اصطلاح تحت تأثیر بحث جامعیت قرآن (ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۱/۲: ۴۷۴؛ محتسب، *اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن*، ۲۴۷؛ بکری، *التعبیر الفنی فی القرآن الکریم*، ۱۲۵)، و گاهی نیز تحت تأثیر بحث اعجاز علمی قرآن تعریف شده است (رومی، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، ۲/۵۴۹؛ ابو حجر، *التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان*، ۷۲).

از میان دو تعریف یادشده، به نظر می‌رسد تعریفی که تفسیر علمی را استخدام علوم مختلف با روش علمی برای تفسیر قرآن می‌داند، دقیق‌تر از تعاریف دیگر باشد (نقیسی، *جریان‌شناسی تفسیر علمی*، ۱۸؛ نیز، با اندکی تفاوت، بنگرید به: رضایی اصفهانی، *منطق تفسیر قرآن*، ۵۶/۵؛ همو، *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن*، ۳۷۸). با این حال، اکنون مسئله این است که غالباً قرآن‌پژوهان معاصر مشخص نکرده‌اند که توصیف اثر طنطاوی به عنوان تفسیری علمی بر پایه کدام یک از دو تعریف فوق صورت گرفته است. در این مطالعه در پی آن هستیم

که با پشتوانه مطالعه تمامی مجلّات تفسیر *الجواهر* و با روش توصیفی - تحلیلی، تعریف تفسیر علمی را برپایه آراء خود طنطاوی در تفسیر *الجواهر* کشف کنیم، و سپس رویکرد مؤلف و احیاناً آسیب‌های احتمالی این رویکرد برپایه آن تعریف را بازشناسیم.

گرچه طنطاوی نه در تفسیر *الجواهر* و نه در کتاب‌های دیگرش تعریفی از تفسیر علمی ارائه نمی‌دهد، با بررسی دیدگاه او درباره علوم طبیعی و جایگاه آن در تفسیرش می‌توان به تعریف وی از تفسیر علمی نزدیک شد. در کوشش برای پاسخ به این سؤال که طنطاوی تفسیر علمی را چگونه تعریف می‌کند باید به این سؤالات پاسخ داد: (۱) جایگاه علوم طبیعی نسبت به علوم دیگر از دیدگاه طنطاوی چیست؟ (۲) از نظر او علوم طبیعی چه نقشی در فهم قرآن دارند؟ (۳) دیدگاه وی درباره اشتغال قرآن بر همه علوم چیست؟

در مطالعاتی که درباره روش تفسیری طنطاوی صورت گرفته‌اند نمی‌توان پاسخی صریح به پرسش‌های یادشده جست. افزون بر موارد یادشده، شادی نفیسی نیز در کتاب *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم* (۱۳۸۵ش) و نیز در کتاب *جریان‌شناسی تفسیر علمی* (۱۳۹۷ش) هرچند به روش تفسیری طنطاوی می‌پردازد، در پاسخ به سؤالات بالا و نیز چگونگی روش تفسیری طنطاوی به نظر می‌رسد که جمع‌بندی جامعی ندارد. ارجاع‌های محدود او به *الجواهر* گویای این مطلب است.

برای قضاوت درباره طنطاوی و تفسیر او بررسی جامع مجلّات *الجواهر* و واکاوی همه ابعاد موضوع در کتاب‌های دیگر طنطاوی لازم است. مطالعه پیش‌رو با همین هدف صورت می‌گیرد. می‌خواهیم با مرور آراء و اقوال خود طنطاوی در تفسیرش به این سؤال پاسخ دهیم که مبنای نظریه تفسیر علمی وی چیست. به طبع در ادامه خواهیم توانست بر اساس همان مبنا رویکرد تفسیری او را نیز نقد کنیم.

۱. جایگاه علوم طبیعی در تفسیر الجواهر

در تفسیر *الجواهر* ترکیب و ازگانی «العلوم الطبیعیه» فراوان به‌کار رفته است. مراد از این تعبیر، چنان‌که طنطاوی بدان اشاره می‌کند، علمی است حاصل از مشاهده و آزمایش، و بنابراین، علمی از قبیل ادبیات، فقه، اصول، فلسفه و تفسیر قرآن از دایره آن خارج است

(طنطاوی، الجواهر، ۱/۴۲-۴۴، ۲/۲۳۷، ۱۴۰، ۹/۱۵۹، ۱۰/۱۰۹). بیش‌تر مبانی تفسیری طنطاوی را از خلال جایگاهی که او برای علوم طبیعی قائل است می‌توان شناخت. شمار آیات مربوط به علوم طبیعی از نظر او بیش از ۷۵۰ آیه، یعنی تقریباً پنج برابر آیات فقهی است (همان، ۱/۵، ۱۰).

۱-۱) دینی بودن علوم طبیعی

طنطاوی علم دین را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش اول، علم به آفاق و انفس که همان علوم طبیعی است؛ و بخش دوم، علم شریعت یعنی همان احکام شرعی. به باور او خدا در قرآن به علوم طبیعی عنایت بیش‌تری دارد (همان، ۱/۱۰). طنطاوی برای علوم طبیعی ارزشی هم‌وزن نماز و حج قائل است و در این باره می‌گوید:

چرا مسلمانان به شرایط خرید و فروش این قدر اهمیت می‌دهند؛ اما به علوم مربوط به معدن اهمیت نمی‌دهند؟ چرا عده‌ای را برای قضاوت در نظر می‌گیرند ولی برای علم حشره‌شناسی چنین نمی‌کنند؟ (همان، ۴/۷۹).

طنطاوی علوم طبیعی را همان علم توحید و علم شکرگزاری خداوند می‌داند (همان، ۱۰/۱۶۰) و علم ریاضی را از علوم الهی به شمار می‌آورد (همان، ۷/۱۳۹). در باور او، مسلمانان از نظر به وجه‌الله محروم اند؛ زیرا در یادگیری علوم طبیعی کوتاهی کرده‌اند (همان، ۶/۶۵). وی تفاوتی بین علمی که دینی نامیده می‌شوند و علمی که دنیایی نامیده می‌شوند قائل نیست و این نام‌گذاری‌ها را خطایی از جانب مسلمانان می‌داند (همان، ۵/۲۰۲).

طنطاوی که دغدغه خدمت به مسلمانان را دارد بر آن است که در طول سال‌ها مسلمانان علوم را با انگیزه‌های دینی کنار گذاشته‌اند و اکنون نیز راه ورودشان به دنیای علم، دین است (همان، ۷/۴). بر همین اساس، او خود روش علمی را در تفسیرش به کار می‌گیرد.

طنطاوی یادگیری علوم طبیعی را واجب کفایی می‌داند. او که خود زمانی مفتی اسکندریه بوده، یادگیری علوم را همچون یادگیری نماز واجب می‌داند و می‌نویسد:

یادگیری همه حرفه‌ها و صنایع و علمی که خداوند به امت‌های دیگر الهام کرده، واجب شرعی است (همان، ۵/۱۹۵).

به باور طنطاوی، عنایت قرآن به علوم طبیعی بیش از علوم شریعت است. وی در بیان

چرایی این موضوع به سوره حمد اشاره می‌کند که در آغاز آن، سخن از تدبیر و ربوبیت و رحمت الهی به مخلوقات است و سپس در ادامه آیات، از عبادت و هدایت به صراط مستقیم یاد می‌شود. بدین‌گونه، طنطاوی نتیجه می‌گیرد که قرآن بیش و پیش از هر چیزی، به تحقیق و پژوهش درباره عالم آفرینش با تمام بدایع طبیعی‌اش دعوت می‌کند (همان، ۸/۱).

طنطاوی با نگارش *الجواهر* به دنبال جذب علاقه‌مندان فهم قرآن به علم، و راهنمایی دوست‌داران علم به قرآن بود. او دغدغه استقلال سیاسی مسلمانان را داشت و راهکار آن را خودکفایی در علوم و فنون می‌دانست. طنطاوی ذیل آیه ۱۲۶ سوره بقره، ابراهیم (ع) را مخاطب قرار می‌دهد و از این‌که مسلمانان در سرتاسر دنیا از علمی که ابراهیم به دنبال آن بود غافل‌اند شکایت می‌کند. او علت زیر ظلم بودن جامعه اسلامی را همین دوری از علوم طبیعی می‌داند. جامعه‌ای که، به جای امام بودن، فقط تقلید می‌کند و زیر یوغ ظالمان له شده است (همان، ۱/۱۸۴، ۱۴۲، ۱۷۹/۲).

طنطاوی در تفسیرش خودباختگی علمی مسلمانان در برابر علوم غربی را گوشزد می‌کند و علت آن را جهل مسلمانان نسبت به میراث علمی‌شان می‌داند (همان، ۳۱/۷). به گفته رشیدرضا، طنطاوی بر این باور بود که مسلمانان جز به‌خاطر ناآگاهی از علوم و فنونی که محور صنعت و ثروت و پیش‌رفت در این عصر به‌شمار می‌رود تضعیف نمی‌شوند و همچنین جز با یادگیری این علوم در سطح کاربردی، به قدرت دست نمی‌یابند و استقلال از دست‌رفته‌شان باز نمی‌گردد (رضا، *مجله المنار*، ۵۱۵-۵۱۷).

ارزش و اهمیت کار طنطاوی زمانی آشکار می‌شود که بدانیم در اوایل قرن بیستم، جهان اسلام و به‌ویژه مصر، با بحران هویتی بزرگ روبه‌رو بود؛ بحرانی ناشی از ظهور نشانه‌های برتری غرب در علوم و صنایع. این رویداد موجب شد شماری از مسلمانان اعتماد به نفس خود را از دست بدهند و به این باور برسند که اسلام مسئول شکست و عقب‌ماندگی مسلمانان در زمینه‌های علمی و فرهنگی است. در نتیجه برخی به اسلام پشت کردند و آن را دینی قرون‌وسطایی دانستند که جایگاهی در جهان مدرن ندارد (طنطاوی، *الجواهر*، ۷۰/۸).

۲-۱) آشنایی طنطاوی با علوم جدید

طنطاوی، ذیل آیه ۲۶ سوره اعراف:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسَ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ
ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ

ترجمه: ای فرزندان آدم، ما لباسی که شرمگاهتان را می پوشاند، و لباسی فاخر و
گران که مایه زینت و جمال است، برای شما نازل کردیم؛ و لباس تقوا بهتر است، و
این از نشانه‌های خداست؛ باشد که متذکر شوند

پس از آنکه صفحات زیادی را به تبیین جایگاه و ارزش علوم مختلف از جمله علم نَسَاجی
اختصاص می‌دهد، از روزگار جوانی خود یاد می‌کند که آموختنِ دروس صرف و نحو و فقه و
توحید در الازهر چیزی از عطش او برای دانستن علوم زیستی و طبیعی نمی‌کاسته، و او همواره
به دنبال کسب علمی بوده است که غریبان به واسطه آن ترقی کرده‌اند؛ تا این که سرانجام گمشده
خود را در مدرسه دارالعلوم قاهره، که در آن علوم جدید تدریس می‌شد، پیدا می‌کند. وی
تصریح می‌کند با تمسک به این شیوه است که قرآن تفسیر می‌شود و این گونه است که
مسلمانان پیش‌رفت می‌کنند (همان، ۱۹۶/۴).

طنطاوی زمانی شروع به نوشتن تفسیر الجواهر می‌کند که خود استاد دارالعلوم بوده‌است
(طنطاوی، الجواهر، ۵/۱). تحول روحی طنطاوی و ورودش به دارالعلوم چنان تأثیری در او
داشته است که بارها در تفسیرش از رابطه خود با دارالعلوم سخن می‌گوید (برای نمونه، بنگرید
به: همان، ۸۴-۸۶/۱۱). طنطاوی چنان دل‌باخته علوم جدید شده بود که دوستانش نسبت به
فکر او معترض شدند و نزد استادشان حَسَن طَوِيل رفتند و از دل‌باختگی او به علمی که
مسیحیان آورده‌اند و هیچ فایده‌ای ندارد گلایه کردند. استادشان جواب داد: او را به حال خودش
واگذارید تا در آسمان‌ها و زمین دنبال پروردگارش بگردد؛ واگذارید او را! واگذارید! طنطاوی
می‌گوید: من از آن زمان دیدم آنچه در باغ‌ها و در نماز دنبالش بودم، دقیقاً چیزی است که در
مدارس نوین دنیا تدریس می‌شود (همان، ۱۹۵/۴).

طنطاوی از دوران حضور خود در دارالعلوم به گونه‌ای یاد می‌کند که گویی پیش از این
زندانی بوده، و اکنون به آزادی دست یافته است. طنطاوی که در آن‌جا با علوم جدید آشنا شد
چنان شیفته می‌شود که وقتی به روابط دقیق محاسباتی در علمی مانند ریاضی، هندسه، و
ستاره‌شناسی می‌رسد، آن‌ها را بر نظام هستی تطبیق می‌دهد و در برابر عظمت این نظام دقیق و

حساب شده، تسیح و تکبیر سر می‌دهد و این علوم را بزرگ‌ترین خواست و آرزویی می‌داند که اکنون بدان دست یافته است (جادو، *الشیخ طنطاوی*، ...، ۱۴).

طنطاوی برای یادگیری علوم و دیدار با علماء بزرگ جهان زبان انگلیسی را می‌آموزد و مطالب بسیاری را از انگلیسی ترجمه می‌کند و در تفسیرش می‌آورد (برای تصریح او به این معنا، بنگرید به: *طنطاوی، الجواهر*، ۸۶/۱۱). برای نمونه، کتابی را از یک دانشمند انگلیسی به نام رابرت براون ترجمه می‌کند و نامش را *موسوعات العلوم* می‌گذارد (*طنطاوی، الجواهر*، ۱۹۴/۶-۱۹۵).

۱-۳) هماهنگی کلام و فعل خدا از نگاه طنطاوی

از دیدگاه طنطاوی، *قرآن* سخن و کلام خداست و آسمان‌ها و زمین فعل او. او می‌گوید: کار هرکسی سخن او را تفسیر و تبیین می‌کند. ما حدیث پیامبر (ص) را می‌شنویم و از کار و گفته او پیروی می‌کنیم. آیا با خدا آن‌گونه که با پیامبر و مردم رفتار می‌کنیم، رفتار نکنیم؟ ما بیش‌تر از آنکه به گفته‌های مردم توجه کنیم، به افعال و کارهای آن‌ها نگاه می‌کنیم (*طنطاوی، الجواهر*، ۱۶۱/۱۲).

از نگاه طنطاوی علوم طبیعی مسیر فهم فعل خدا هستند. وی جهان آفرینش را کتاب دیگر خدا می‌داند و می‌گوید:

خدا دو کتاب دارد؛ کتابی که از طریق وحی شنیده می‌شود و کتابی که با چشم می‌توان دید. کتاب نخست را خداوند به اندازه عقل امت‌ها به پیامبران وحی می‌کند و به همین دلیل، خالی از کنایه و مجاز و ایجاز نیست. اما کتاب دیدنی که عالم طبیعت است، همچون نصی صریح [و غیرقابل تأویل] برای اندیشمندان است که در زنبور و مگس و مورچه و... تعقل کنند و از عظمت آن به سجده بیفتند (همان، ۱۶۸/۱۲).

طنطاوی کتاب *قرآن* (تشریح) و کتاب طبیعت (تکوین) را مطابق یک‌دیگر می‌داند (همان، ۱۷/۵) و *قرآن* را شرح طبیعتی تلقی می‌کند که پیش از نزول *قرآن* آفریده شده است (همان، ۳/۲۰۴). وی در بیانی دیگر، طبیعت را کتابی دانسته است که خداوند آن را با دست‌ان قدرتش نگاشته، و *قرآن* آمده است تا ما را به این امر متفطن سازد (همان، ۹۹/۲). وی برای تأیید سخن

خود بیان می‌کند که خدا در قرآن کریم از واژه آیه، هم برای آیات قرآن استفاده می‌کند، هم برای آفریده‌ها (همان، ۱۲۳/۷).

۲. علوم طبیعی و جامعیت قرآن از دیدگاه طنطاوی

نظر غالب و مشهور در بین عالمان تفسیر این است که علوم موردنیاز فهم و تفسیر قرآن عبارت اند از: (۱) علوم ادب عربی، مثل صرف و نحو، (۲) علوم قرآنی، مثل محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ، (۳) علوم اسلامی مثل علوم حدیث و کلام اسلامی. از این منظر، علوم انسانی و طبیعی تجربی علوم تکمیلی برای تفسیر قرآن هستند (بنگرید به: فتحی، اصول و مقدمات تفسیر، ۳۶-۴۴). گاه گفته می‌شود قرآن بر همه علوم اشتمال ندارد تا لازم شود برای فهم قرآن از آن علوم آگاهی داشت (مؤدب، روش‌های تفسیری، ۱۷۴). نگاه طنطاوی در تقابل با همه این آراء قرار می‌گیرد.

۲-۱) عدم امکان فهم آیات مرتبط با علوم بدون دانستن علوم طبیعی

طنطاوی مسلمانان را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

ای مسلمانان قرآن را دنباله‌روی کنید و ساختار و نظام این دنیا را بیاموزید. نمی‌توانید از قرآن پیروی کنید مگر این‌که خشکی و دریا و آسمان‌ها و زمین درس و علم شما باشد (طنطاوی، الجواهر، ۴/۴۵).

وی در جای دیگر نیز، پس از نقل مطالبی برگرفته از آثار و اقوال عالمان فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی می‌گوید:

به مدد این علوم، قرآن برای حکیمان تفسیر می‌شود و برای علماء قابل فهم می‌گردد (همان، ۴/۱۰۲).

طنطاوی فهم آیات علمی قرآن را صرفاً با بهره‌گیری از علوم جدید ممکن می‌داند (همان، ۴/۱۱۶) و مطالعه علوم طبیعی را موجب باورمندی به قرآن می‌شمارد (همان‌جا). طنطاوی در جای‌جای تفسیرش پس از تبیین مطالبی علمی، بیان می‌کند که قرآن با این علوم طبیعی تفسیر می‌شود و مسلمانان از این راه به پیشرفت می‌رسند (همان، ۴/۱۹۶).

طنطاوی حتی فهم احادیثی را که به مطالب علمی اشاره دارند مشروط به دانستن علوم طبیعی می‌داند. او در آغاز تفسیر سوره هود حدیثی از پیامبر اکرم (ص) می‌آورد و فهم آن را

ویژه کسانی می‌داند که علوم طبیعی خوانده‌اند (همان، ۱۳۸/۶). در تفسیر سوره رعد، ذیل آیه «وَأُتِي سَبْحُ الرَّعْدِ بِحَمْدِهِ» (رعد/۱۳) می‌گوید: با علومی که در این تفسیر به آنها اشاره کردم قسمتی از مفهوم تسبیح فهمیده می‌شود (طنطاوی، الجواهر، ۱۴۹/۷).

نیز تفسیر آیه ۱۱ سوره فصلت — ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ — را بدون دانستن قانون جاذبه ناممکن می‌داند (همان، ۳۲/۲). جای دیگر در سخن از حیوانات، پس از آن که صفحات متعددی را به بحث‌های علمی درباره حیوانات اختصاص می‌دهد می‌نویسد که این مطالب و امثال آن تفسیر همین آیه است که:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ (انعام/۳۸).

ترجمه: هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر آنکه گروه‌هایی مانند شمایند.

سپس می‌افزاید: «این‌گونه اسرار کلام الهی و شگفتی‌های آن آشکار می‌شود» (همان، ۶۰/۴).

طنطاوی ذیل آیه ۹۷ سوره انعام:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

ترجمه: او ست که ستارگان را برای شما قرار داد تا به وسیله آنها در تاریکی‌های خشکی و دریا راه یابید؛ مسلماً ما آیات خود را برای قومی که دانایند بیان کردیم

می‌نویسد:

تنها اهل علم از این آیات الهی (ستارگان) که خداوند تفصیل داده است، بهره‌مند می‌شوند. افسوس که دیگران به این علوم دست یافته‌اند و راه‌های دریایی ایجاد کرده‌اند؛ ولی مسلمانان از این علوم محروم مانده‌اند. خداوند من در حد توانم مسلمانان را ارشاد می‌کنم و از کتمان علم دوری می‌کنم. خداوند من در حد وسعم به نگارش این تفسیر پرداختم (همان، ۹۶/۴).

او معتقد است هرچه بیشتر از علوم طبیعی بدانیم، قرآن را بهتر می‌فهمیم (طنطاوی،

الجواهر، ۱۴۳/۱۰). در تفسیر آیه:

وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ (حجر/۱۹)

ترجمه: و زمین را گستراندیم و در آن کوه‌های استوار افکندیم، و از هر گیاه موزون و سنجیده‌ای در آن رویاندیم

می‌گوید که این آیه را فقط گیاه‌شناسان می‌فهمند (همان، ۵ / ۲۳۷). طنطاوی، برای همه علوم، اصلی مشترک قائل است. وی علوم مختلف را شاخه‌های درخت زندگی می‌نامد که همه اجزایش درهم تنیده، و به یک‌دیگر نیازمند است (طنطاوی، الجواهر، ۷ / ۶۵).

۲-۲) نسبت علم‌زدگی و تحمیل علوم بر قرآن به طنطاوی

طنطاوی تفسیر آیات علمی قرآن کریم را یک‌سره به نظریات علمی گره نمی‌زند. اگر از برخی موارد جزئی بگذریم، شیوه معمول او تحمیل نکردن گزاره‌های علوم طبیعی بر آیات قرآن است. وی در آغاز الجواهر پس از ذکر مطالبی درباره علم نجوم و آسمان‌های هفت‌گانه در پاسخ به انتقاد عالمی که سخنان او را خلاف قرآن دانسته است، چنین پاسخ می‌دهد:

حاشا که من نظریه علمی جدید یا قدیمی را به عنوان امری قطعی تأیید کنم. گاهی قرآن را مطابق نظریه قدیم بیان می‌کنیم، سپس بطلانش ثابت می‌شود و گاهی نظریه جدیدی می‌آید و ما آن را نزدیک‌تر به کلام خدا می‌یابیم. قرآن برتر و بالاتر و عظیم‌تر از این دو نظریه است. چه می‌دانیم؛ شاید نظریه‌های دیگری هم باشد که در آینده مطرح شود. قرآن گوی چوگانی نیست که در میدان انداخته شود و دسته‌ای از دسته‌ای دیگر آن را به سرعت بگیرد. هرگز قرآن چنین نیست. تطبیقی که ما در این جا (در سخن از هماهنگی علم جدید با قرآن در مباحث مربوط به ستارگان) آوردیم، تنها و تنها برای این بود که دل فرد مسلمان اطمینان و آرامش یابد و بداند که فعل الهی و صنع او منافاتی با کلامش ندارد. این تطبیق تنها برای دست‌یابی به این اطمینان بود (طنطاوی، الجواهر، ۱ / ۶۰-۶۱).

وی در ادامه تأکید می‌کند که قصد او از این تطبیق آن نبوده است که قرآن را خاضع و زیردست علوم طبیعی قرار دهد؛ چراکه بسا یک نظریه علمی جدید نیز مدتی بعد مانند برخی نظریات قدیم ابطال می‌شود؛ در حالی که قرآن بالاتر از همه این نظریه‌ها است. به بیان دیگر، هدف او از این تطبیق تنها این است که مؤمنان با علم انس بگیرند و صرفاً به جهت تصور مخالفت ظاهری آن با الفاظ قرآن از آن نگریزند (طنطاوی، همان‌جا). طنطاوی بارها در برابر

عالمانی که تفسیر او را تطبیق آیات قرآن با علوم جدید دانسته‌اند، خویش را مُیرا از این آفات می‌شناساند (همان، ۹۲/۲۶، ۸۲).

در بخشی دیگر از تفسیر الجواهر، طنطاوی پس از بیان مطالبی درباره علم پزشکی در ذیل برخی آیات می‌گوید:

این کتاب تفسیر قرآن است و کتاب پزشکی نیست؛ اما واجب است بر ما مفسران که این موضوعات را هرچند مختصر توضیح دهیم تا خواننده با دیدی روشن تفسیر آیات را بخواند و هم‌زمان به طور علمی و عملی از تفسیر استفاده کند (همان، ۵۸/۸).

در جایی دیگر نیز، پس از ذکر داستان ذوالقرنین می‌گوید:

قرآن برای این نازل نشده است که به ما تاریخ یونان و حمیریان را بیاموزد. قرآن بزرگتر و والاتر از تاریخ و بالاتر از تمامی علوم است (همان، ۲۴۰/۹).

این‌گونه، طنطاوی قرآن را هم‌چون کتاب‌های متعارف علمی، سراسر حاوی کشفیات علوم طبیعی نمی‌داند؛ زیرا مأموریت قرآن جز وعظ و استدلال و اثرگذاری بر نفوس انسان‌ها نیست. به نظر وی، اگر هم در آن به صورت موردی آیاتی مرتبط با علوم طبیعی آمده، مقصودی هدایت‌گرانه در پس آن نهفته است:

فالقرآن لیس کتاباً علمياً بالمعنی المتعارف. فالکتاب العلمیة قصد منها نفس العلوم و العلوم شیء و الوعظ و الاستدلال و التأثير فی النفوس شیء آخر. و فرق بین خزن الحب فی مخزن و بین اعداد الطعام للجائع. فالعلوم فی حد ذاتها کالمخازن و اقتطاف شیء منها فی مواضع متفرقة من القرآن شیء آخر. فلیس المقصود من آیات القرآن ان تدرس العلوم المتعلقة بها دفعة واحدة فی تفسیرها بل تقتطف اقتطافاً (همان، ۲۴۴/۲۰).

طنطاوی در اینجا با آوردن تعبیر «اقتطاف» بیان می‌کند که خداوند به تناسب موضوعی که در آیات مطرح می‌شود از هر علمی که لازم است «گل چین» می‌کند.

طنطاوی گرچه همواره می‌کوشید علم غربی را در جهان اسلام ترویج کند و نیکو بشناساند، او همواره با استعمارگری غربیان مخالفت می‌کرد. چنان‌که ژومیه در مرور آراء طنطاوی دریافته

است، گرایش شدیدی در اندیشه طنطاوی به گسترش روحیه انقلابی در جوانان و اعتراض علیه متجاوزان وجود دارد. او از هیچ فرصتی برای یادآوری فریضه جهاد و فضیلت آن برای خوانندگان خود فروگذار نمی‌کند و مسلمانان را به ایثار و فداکاری در نبرد علیه استعمار برمی‌انگیزاند (ژومیه، «طنطاوی و تفسیر او»، ۴۳-۵۸).

طنطاوی دوری مسلمانان از علم را نه از طبیعت دین اسلام می‌دانست و نه از مسلمانان؛ بل که علت آن را دولت‌مردان و حاکمان ممالک اسلامی می‌جست. طنطاوی از زبان خدا به مسلمانان خطاب می‌کند و از این‌که به خاطر دوری از علم تحت سیطره کشورهای دیگر اند شکایت می‌کند (طنطاوی، *الجواهر*، ۱۰۵/۹). وی اظهار خوشحالی می‌کند که هم‌زمان با نوشتن تفسیرش، شیخ الازهر نامه‌ای خطاب به حاکم مصر نوشته، و اصلاح در امور جامعه از جمله پرداختن به علوم جدید را برای رهایی از استعمار طلب کرده است (همان، ۱۰/۱۹۵).

۳-۲) جامعیت قرآن از منظر طنطاوی

شماری از تفسیر پژوهان به دلیل فراوانی مطالب مرتبط با علوم طبیعی در تفسیر *الجواهر* بر این باور اند که طنطاوی به جامعیت حداکثری قرآن معتقد است؛ به این معنا که همه علوم در قرآن آمده‌اند (معرفت، *التفسیر والمفسرون*، ۱۰۰۶/۲؛ ایازی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، ۴۳۴؛ رفیعی محمدی، *سیر تدوین...، ۲۶*). ایشان عموماً برای اثبات مدعای خویش به هیچ‌کدام از کتاب‌های طنطاوی ارجاع نداده، بل که از یکدیگر نقل قول کرده‌اند. حقیقت آن است که طنطاوی نه در *الجواهر* و نه در هیچ‌یک از کتاب‌های دیگرش قائل به جامعیت حداکثری قرآن نیست.

به طور معمول در تفاسیر، بحث از جامعیت قرآن ذیل آیات: ۳۸، ۵۹ و ۱۱۴ سوره انعام، آیه ۱۱۱ سوره یوسف و آیه ۸۹ سوره نحل مطرح می‌شود. برای نمونه، در ذیل آیه ۳۸ از سوره انعام، فخررازی و فیض کاشانی مراد از «الکتاب» را در عبارت «مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» قرآن دانسته، و با استناد به این آیه از جامعیت حداکثری قرآن دفاع کرده‌اند (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۲/۵۲۶؛ فیض کاشانی، *الصافی*، ۲/۱۱۹). در برابر، طنطاوی مقصود از «الکتاب» در این آیه را لوح محفوظ می‌داند و برخلاف بسیاری از مفسران که بحث‌های مفصلی ذیل این آیه دارند، به یادکرد همین نکته اکتفا می‌کند و هیچ ارتباطی میان آیه و

جامعیت قرآن برقرار نمی‌کند. او در ادامه با این‌که در تفسیر «دآبه» بحث را به جانورشناسی می‌کشاند، هشت صفحه بحث علمی طولانی می‌کند؛ اما آن‌جا هم سخنی از جامعیت قرآن نمی‌گوید (طنطاوی، الجواهر، ۴/ ۵۳-۶۲).

یکی دیگر از آیاتی که معرکه آراء و محل توجه قائلان به جامعیت قرآن کریم است، آیه ۸۹ سوره نحل است:

و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ.

ترجمه: و این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر هر چیزی و هدایت و رحمت و مزده‌ای برای تسلیم شدگان است.

طنطاوی در اینجا به اختصار «تیباناً لِّكُلِّ شَيْءٍ» را به امور مربوط به دین تفسیر می‌کند و باز نه در بخش تفسیر لفظی و نه در بخش‌های دیگر هیچ اشاره‌ای به بحث جامعیت قرآن ندارد (طنطاوی، الجواهر، ۸/ ۱۴۳؛ مقایسه کنید با: فخررازی، مفاتیح الغیب، ۲۰/ ۲۵۸؛ فیض‌کاشانی، الصافی ۳/ ۱۵۰؛ طباطبایی، المیزان، ۱۲/ ۳۲۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۱/ ۳۶۱).

طنطاوی در کتاب‌های دیگرش نیز بحثی از جامعیت قرآن به میان نمی‌آورد. وی در کتاب *القرآن والعلوم العصریه* ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره که در آن به خلق آسمان و زمین اشاره می‌شود می‌گوید:

و بالجمله فالآیه تُشير الى سائر العلوم و اذا أشارت الآية الى العلوم فليس معنى هذا إلا طلب معرفتها (طنطاوی، *القرآن والعلوم العصریه*، ۲۶).

ترجمه: ممکن است این علم در خود قرآن نباشد؛ ولی به آن اشاره شده است و به همین دلیل، موظفیم آن را بیاموزیم.

او همچنین در کتاب *التاج المرصع*، نخستین ملاک تدبیر به اسلام را علم می‌داند: *إِنَّكَ تَرَى أَنَّ مَنَاطَ جَمِيعِ الْأَدْيَانِ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ إِنَّمَا هِيَ الْعِبَادَةُ الصَّلَوَاتُ وَ أَشْيَاءُ أُخْرَى؛ وَ مَنَاطُ هَذَا الدِّينِ إِوْلًا وَ بِالذَّاتِ، الْعِلْمُ وَ النَّظَرُ فِي الْكَائِنَاتِ لِتَتَرَبَّى فِي الْمَرْءِ مَلَكَتُ الْوَجْدَانِ؛ وَ لَقَدْ جَاءَ فِي التَّنْزِيلِ: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طنطاوی، *التاج المرصع*، ۱۶۰-۱۶۱).*

یکی از تفسیرپژوهان به این موضع طنطاوی توجه نشان می‌دهد و آن‌جا که از دلایل

مخالفان جامعیت حداکثری بحث می‌کند، تفسیر وی از عبارت «لِکُلِّ شَیْءٍ» در آیه ۸۹ سوره نحل را می‌آورد و این‌گونه، او را در کنار شاطبی که مخالف تفسیر علمی و جامعیت حداکثری قرآن است قرار می‌دهد (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۸۶/۵).

باین حال، طنطاوی برخلاف این تصورات، در پی آن نیست که به نام تفسیر علمی، همه علوم را از قرآن استخراج کند. وی در سراسر تفسیر خود علوم مختلف را به کار می‌گیرد تا قرآن را تفسیر کند. در واقع او همان روش استخدام علوم برای تفسیر قرآن را در پیش می‌گیرد. این البته منافاتی با آن ندارد که او نیز مثل هر مفسر دیگری گاه در مواردی هم علوم تجربی را بر آیات قرآن تحمیل کند و تطبیق‌هایی ناروا انجام دهد؛ اما این شیوه معمول او نیست. طنطاوی ذیل بسیاری از آیات مباحث طولانی و مفصل علمی همراه با جزئیات بسیار می‌آورد؛ اما ادعا نمی‌کند که این مطالب را از قرآن استخراج کرده است. به عکس، منابع و مآخذ این علوم را ذکر می‌کند. او در کنار دغدغه‌های اجتماعی که برای جامعه اسلامی دورافتاده از علوم طبیعی دارد، این علوم را برای فهم قرآن لازم می‌داند (برای تصریح به این معنا، افزون بر نمونه‌های پیش گفته، بنگرید به: طنطاوی، الجواهر، ۱۹۰/۲۴).

۳. نقدهای وارد بر تفسیر الجواهر

با آن‌که طنطاوی مدعی است که در پیمودن مسیر تفسیر علمی قرآن راه میانه را انتخاب کرده، و سعی نموده است که خود را از سویه‌های افراط و تفریط نگاه‌دارد، در مواردی هم از راه صواب فاصله گرفته، و به آفاتی هم چون تطبیق ناروای علوم طبیعی بر آیات قرآن دچار شده است. اکنون بنا داریم نمونه‌هایی از آسیب‌های راه‌یافته در تفسیر وی را مرور کنیم.

۳-۱) آسیب‌های ناظر بر مبنای تفسیری

منظور از آسیب‌های مبنایی آسیب‌هایی است که برخاسته از اشتباه در مبنای تفسیری مؤلف اند (اسعدی، آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، ۱/۴۶۶). گرچه مفسران اغلب به بیان مبنایی خود در تفسیر نپرداخته‌اند، معمولاً با دقت در کار تفسیری و بررسی نوشته‌های آنان می‌توان به مبنایی هر مفسری دست یافت. بررسی الجواهر طنطاوی نشان می‌دهد که برخی از مبنایی وی عامل بروز اشکال‌هایی در فهم و تفسیر او از آیه شده است.

یک نمونه از این موارد را در تفسیر آیه ۷ سوره سجده می‌توان بازدید:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ.

ترجمه: همان‌که آن‌چه را آفرید نیکو ساخت و آفرینش انسان را از گِل آغاز کرد.

طنطاوی در این‌جا نخست از زیبایی آفرینش گیاهان و بعد هم از زیبایی آفرینش انسان می‌گوید. او در ضمن این بحث‌ها به زیبایی ساقه گیاهان، درخت گلابی، فرق درخت خرما با درختان دیگر، خصوصیات متمایزکننده درخت نخل، خصوصیات دستگاه تنفسی انسان، کیفیت تنفس، دستگاه گوارش، دستگاه عصبی، زبان و دندان‌ها و بینی انسان سخن می‌گوید و با ترسیم شکل‌های مرتبط با هر موضوع به شرح آن‌ها می‌پردازد (الجواهر، ۲۳۳-۲۵۱). این‌گونه، مفسر با گزینش برخی از مباحث علمی ذهن مخاطب را مشغول و محدود به همان مباحث کرده، و به نوعی از اندیشه در پیام جامع آیه - که احتمالاً بیان قدرت خدا در آفرینش نظام تکوین است - بازمی‌دارد.

از لغزش‌های منجر به یکسان‌سازی مسائل تکوینی با مباحث تشریحی به وسیله تعمیم نابجا می‌توان به تفسیر طنطاوی از آیه «الم تر أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً...» (حج/ ۶۳) اشاره کرد. آیه می‌گوید «آیا ندانسته‌ای که خدا از آسمان آبی نازل می‌کند و در نتیجه زمین سرسبز و خرم می‌شود؟». طنطاوی در تفسیر آیه می‌نویسد این‌که خدا این آیه را بعد از «وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرْتَهُ اللَّهُ...» (حج/ ۶۰) آورده است بر پیشرفت ملت‌ها بعد از جنگ دلالت دارد؛ چنان‌که وقوع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴م، مسبب شکوفایی علم و حکمت در میان امت‌ها شد.

وی بعد از بیان سخنان دانشمندان آلمانی و سخن سقراط به اسکندر در مورد جنگ

می‌نویسد:

آیا این سخنان عین قرآن نیست که سرسبزی زمین بعد از نزول باران همانند ارتقاء و پیشرفت انسان بعد از جنگ‌ها و حوادث طبیعی مانند زلزله، سیل و بیماری‌ها است؟ به جانم قسم این از اسرار قرآن است و کسی که قرآن را بشنود و حکمت آیات را نفهمد مانند کسی است که زبان بیگانه را می‌شنود و درک نمی‌کند... یا این‌که ستارگان را می‌بیند و مافوق آن‌ها را درک نمی‌کند. مقصود قرآن از این

تکرارها، شناخت علوم طبیعی، ریاضی، نجومی، سیاسی، اجتماعی و روانی است (طنطاوی، الجواهر، ۱۱/۷۲).

از جمله آسیب‌های ناظر بر مبانی تفسیری طنطاوی، تفسیر علمی آیاتی است که دلالت آشکاری بر مباحث علمی ندارند. برای نمونه، او در «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (انفال/ ۱) اصلاح ذَاتِ الْبَيْنِ را یکی از مهم‌ترین کارهای مؤمنان ذکر می‌کند و می‌نویسد:

امروزه مسلمانان چه در روستا و چه در شهر به جهل و اختلاف گرفتار شده‌اند. این همین اختلاف ناشی از جهل است. هر کس به اندازه علم و آگاهی از تفرقه دور می‌شود....

وی در ادامه برای این درد، درمان‌هایی را پیشنهاد می‌کند: اخلاص، عمومیت تعلیم عقلی و دینی به هم‌راه تفکر، اخلاق، توجه به آیات علمی، و استقلال فکری. در این جا طنطاوی برای توجه دادن به عالم طبیعت، از شپش آرد که جنس مذکر و مؤنث آن یکی است نام می‌برد و از خصوصیات وی و چگونگی انتشار آن و ضررش برای درختان، و کیفیت از بین بردن آن با نفت سنگین سخن می‌گوید. آن‌گاه از یکی بودن جنس مذکر و مؤنث آن اتحاد و پیوند انسان‌ها با یک‌دیگر را نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد اصلاح در دو سطح است؛ یکی اصلاح ذَاتِ الْبَيْنِ که ویژه مسلمانان است؛ و دیگری شناخت متقابل (حجرات/ ۱۳ «لَتَعَارَفُوا») که باید بین همه مردم جاری باشد (طنطاوی، الجواهر، ۵/۱۵ - ۱۸).

۲-۳) آسیب‌های ناظر بر روش تفسیری

به طور کلی، سه رویکرد می‌توان در تفسیر علمی قرآن پیش گرفت: (۱) استخراج همه علوم از قرآن، (۲) تطبیق و تحمیل نظریات علمی بر قرآن کریم، (۳) استخدام علوم برای فهم و تبیین بهتر قرآن. تنها همین روش قابل دفاع به نظر می‌رسد. دیدگاه‌های دیگر از جهات مختلف قابل نقد اند؛ مثلاً از حیث بی‌توجهی به مقصد آیه و هدف تفسیر، برخورد گزینشی با دیدگاه‌های علمی و آیات قرآن، توجه نکردن به سیاق آیات، یا غرقه شدن در مباحث فرعی و بازماندن از پیام اصلی آیه.

تفسیر طنطاوی از این جهات آسیب فراوان دیده است. استفاده‌های گسترده او از تشبیه، تأویل و تحمیل مفاهیم علمی به آیه گاه بسی از مراد آیه فاصله می‌گیرد. برای نمونه، در تفسیر:

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (انفال/ ۲۴).

ترجمه: و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حائل و مانع می‌شود.

قلب را به معنای ماده‌ای لطیف و قدسی و الهی می‌گیرد و می‌گوید خداوند با چشم دیده نمی‌شود؛ اما احاطه علمی و نیز طهارت از بدی‌ها و معاصی، همان وسیله رؤیت خداوند است. در ادامه نیز با تشبیه خدا و شناخت او به خورشید و ویژگی‌هایش، برای خورشید شش ویژگی می‌آورد و آن‌ها را به گونه‌ای به خدا ربط می‌دهد (طنطاوی، الجواهر، ۳۹/۵).

بعد هم آیه یادشده را با «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا» (یس/ ۹) و آیه «وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا» (اسراء/ ۴۵) قریب‌المعنی می‌داند و می‌گوید دو واژه حجاب و سدّ در این آیات به معنای پدیده‌ها و علل آن‌هاست: انسان‌ها علل پدیده‌ها را درک نمی‌کنند و مثلاً علم به علت بخار، برق، پرواز و امثال آن‌ها ندارند؛ ولی بعد از مدتی خدا قدرت درک این علوم را به انسان می‌دهد. وی در نهایت این‌گونه نتیجه می‌گیرد که مقصود از حائل شدن خدا بین انسان و قلب او همین شناخت خدا و رؤیت او به واسطه علم است (طنطاوی، الجواهر، ۳۷/۵). این‌گونه، طنطاوی عملاً از معنای آیه بسی فاصله می‌گیرد.

در مواردی دیگر نیز، تفسیر طنطاوی از آیات با سیاق ناسازگار است. وی مثلاً، بیان می‌دارد که در علم فیزیک ثابت شده است اگر جسم غیر صلبی دور محور خود بچرخد، قسمت استوایی آن برآمده، و قطب شمال و جنوب آن فرورفته می‌شود. آن‌گاه در مقام تطبیق این فرضیه با قرآن کریم برمی‌آید و به آیه ۴۱ سوره رعد استناد می‌کند: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا...»؛ یعنی «آیا نمی‌دانند که ما همواره به زمین می‌پردازیم و از اطراف و جوانب آن می‌کاهیم؟». وی می‌نویسد:

این آیات برای حالتی خاص فرود آمده است و آن تغییر اطراف زمین به خرابی و آبادی و پیروزی و شکست طایفه‌ای، و زیاد شدن ساحل در ناحیه‌ای و کم شدن آن در ناحیه دیگری، و کوچک شدن زمین از ناحیه دو قطب شمال و جنوب، و خشک شدن دریاها بر اثر مدّ و گذشت زمان است (بنگرید به: طنطاوی، الجواهر، ذیل آیه).

گذشته از همه اشکالات دیگری که به چنین تفسیری می‌توان گرفت، یک نقد مهم و شایان توجه همین است که تطبیق آیه بر نظریه فرورفتگی دو قطب جسم غیرصُلب چرخان و برآمدگی استوا، از چند جهت مبهم و مخدوش است و تفسیر آیات قرآنی بر اساس این آراء مبهم و ناپایدار شایسته نیست (بنگرید به: بهرامی، «ریشه‌یابی کاستی‌ها...»، ۱۷۸-۲۰۵).

از دیگر آسیب‌های روش طنطاوی باید به عدول از تفسیر لغوی به تفسیر علمی اشاره کرد؛ به این معنا که مثلاً در تفسیر آیه «لَه ما فی السَّمواتِ و ما فی الارضِ و ما بینَهُما و ما تحتَ الثّری» (طه/۶: آنچه در آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو و آنچه زیر زمین است، فقط در سیطره مالکیت و فرمانروایی اوست)، از میان همه عبارات آیه، «ما بینَهُما» را برمی‌گیرد و به تطبیق آن بر عالم ابرها و برق و علوم طبیعی قدیم و جدید می‌پردازد؛ بعد نیز «وما تحت الثّری» را برمی‌گیرد و به تطبیق آن با علم زمین‌شناسی و علم باستان‌شناسی می‌پردازد (طنطاوی، الجواهر، ۱۰/۶۶).

۳-۳) آسیب‌دیدن‌های غایت تفسیر

مراد از آسیب‌های غایت تفسیر آن پیامدهای منفی است که بر اثر رواج یک روش تفسیری بخصوص و نادیده گرفته شدن دیگر شیوه‌ها و دستاوردهای‌شان پدید می‌آید. تفسیر علمی در روزگاری که علم‌زدگی در تمام ابعاد معرفتی جامعه اسلامی سایه افکننده بود توانست آرامش هرچند کاذب روانی را برای مسلمانان در مقابل علم‌زدگان به ارمغان بیاورد؛ ولی با این‌همه با توجه به آسیب‌های مبنایی و محتوایی که برخی از تفاسیر علمی به آن‌ها مبتلا بودند، پیامدهای منفی هم در پی داشت؛ پیامدهایی از قبیل غیب‌زدایی، دور شدن از هدف تربیتی قرآن، زمان‌مند کردن تفسیر قرآن، و عیب‌جویی از گذشتگانی که چنین شیوه‌ای را در تفسیر قرآن برنگرفته بودند.

برای مثال از رویکرد غیب‌زدایانه طنطاوی در الجواهر می‌توان به تفسیر وی از آیه ۲۶۰ سوره بقره اشاره کرد: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى... قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ... ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا...»؛ یعنی به یاد آور هنگامی را که ابراهیم (ع) گفت: پروردگارا به من نشان ده که مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟... فرمود: چهار پرنده بگیر و آن‌ها را به خود نزدیک کن... سپس آن‌ها را بخوان که شتابان به سویت می‌آیند». طنطاوی به شیوه‌ای

غریب از این آیه وجوب یادگیری علم تجزیه و ترکیب (شیمی) را دریافته است (طنطاوی، *الجواهر*، ۱/ ۲۴۰-۲۴۴). آشکار است که این آیه درباره مسائل غیبی مرتبط با چیزی از جنس معجزات انبیاء است و تطبیق آن با مباحث تجربی و مادی نوعی غیب‌زدایی است.

از دیگر آسیب‌هایی که کاربست روش طنطاوی به غایت تفسیر می‌تواند بزند، دور شدن از هدف تربیتی *قرآن* و تبدیلیش به کتاب علم است. برای نمونه، در تفسیر آیات ۳۲-۳۳ سوره شوری:

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ إِنَّ يَسَاءُ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظَلِّلْنَ رَوْا كِدَّ عَلَى ظَهْرِهِ
 إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

ترجمه: از نشانه‌های او کشتی‌های کوه‌آسا در میان دریا ست: اگر بخواهد باد را

فرومی‌نشانند و در نتیجه کشتی‌ها به روی آب ساکن و بی‌حرکت می‌مانند. یقیناً در

این واقعیت برای هر شکیبای سپاس‌گزاری نشانه‌هایی بر قدرت و ربوبیت خدا ست

طنطاوی می‌گوید که خدا با آب و خشکی صحبت می‌کند و خشکی را امر به افزایش سرما و

گرما، و آب را امر به کاهش سرما و گرما می‌کند؛ تا با این اختلاف درجه هوا باد به جریان بیفتد

و نسیم دریا در روز به سمت خشکی، نسیم خشکی در شب به سمت دریا، و وزش بادهای

موسمی در تابستان به سوی قاره‌ها، و در زمستان به سوی اقیانوس‌ها انجام گیرد (طنطاوی،

الجواهر، ۱۰/ ۵۹ - ۷۴). در سراسر این قبیل بحث‌های او دور شدن از اصل هدف آیه و

بی‌توجهی به این‌که آیه می‌خواست جایگاه اراده خدا در هستی را بازنماید اشکالی است که

مکرر می‌توان وقوعش را مشاهده کرد.

نتیجه

فراوانی مطالب علوم طبیعی در تفسیر طنطاوی و نگاه مفسران *قرآن* به علوم طبیعی باعث

شده است که تفسیر *الجواهر* کم‌تر مورد توجه و اعتناء معاصران باشد. با این حال، در مقام

سنجش کوشش مفسران طنطاوی باید مسائل مختلفی را در نظر گرفت: نخست، با مرور تفسیر

الجواهر در می‌یابیم که مفسر حجم گسترده‌ای از علوم را در تفسیرش آورده است تا بدین وسیله

جامعه اسلامی را به یادگیری و کسب علوم طبیعی و رهایی از استعمار تشویق کند. دوم این‌که

تفسیر طنطاوی بیش از آنکه علمی باشد، سیاسی - اجتماعی است و این وجه از تفسیر

الجواهر مغفول مانده، و تحت الشعاع صبغه علمی آن قرار گرفته است. سوم این‌که طنطاوی

تدبر گسترده در آیات قرآن را در پرتو علوم طبیعی که مسیر فهم فعل خدا هستند ممکن می‌داند و نگاهش به علوم طبیعی، استخدام آنها برای فهم قرآن است. چهارم هم این‌که تفسیر طنطاوی در عین همهٔ نقاط قوت یادشده خالی از آسیب نیست و نقدهای متعددی به مبنا، روش و غایت مفسر می‌توان وارد دانست.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز ترجمه فارسی حسین انصاریان، تهران، انتشارات تلاوت، ۱۳۹۳ش.
- ۲- ابو جحر، احمد عمر، التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، بیروت، دار ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق.
- ۳- اسعدی، محمد، آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
- ۴- ایازی، سید محمدعلی، المفسرون: حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- ۵- بکری، امین، التعبير الفني فی القرآن الکریم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۴م.
- ۶- پیرمرادی، محمد جواد، «طنطاوی و روش تفسیری او»، مصباح، سال دوازدهم، شماره ۴۸، آذر و دی ۱۳۸۲ش.
- ۷- حمامی، مصطفی ابوسیف، «تفسیر العلامة الاستاذ الشیخ طنطاوی جوهری»، الفتح، شماره ۳۶۹، ۱ رجب ۱۳۵۲ق.
- ۸- جادو، عمر عبدالعزیز، الشیخ طنطاوی جوهری: دراسة ونصوص، قاهره، دارالمعارف.
- ۹- خولی، امین، التفسیر: نشأته - تدرجه - تطوره، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲م.
- ۱۰- دیاری بیدگلی، محمد تقی و موسوی کراماتی، سید محمد تقی، «بازشناسی تاریخی مکاتب غزالی، طبرسی و طنطاوی در حوزه تفسیر علمی قرآن»، مطالعات تفسیری، سال دوم، شماره ۸، زمستان ۱۳۹۰ش.
- ۱۱- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، قاهره، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق.
- ۱۲- رضا، محمدرشید، «باب المراسلة و المناظرة: تفسیر الشیخ طنطاوی»، مجلة المنار، شماره ۴۸۵، جلد ۳۰، جزء ۷، سال ۱۳۴۸ق.
- ۱۳- رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن ۵، قم، جامعه المصطفی، ۱۳۹۲ش.
- ۱۴- رضایی اصفهانی، محمدعلی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، قم، اسوه، ۱۳۸۳ش.
- ۱۵- رفیعی محمدی، ناصر، سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- ۱۶- رومی، فهد بن عبدالرحمان، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ریاض، إدارات البحوث العلمیة والافتاء والدعوة والارشاد، ۱۴۰۶ق.
- ۱۷- زرکشی، محمد بن عبد الله، البرهان، به کوشش یوسف عبدالرحمان مرعشلی و دیگران،

- بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ق.
- ۱۸- ژومیه، ژاک، «طنطاوی و تفسیر او»، ترجمه فاطمه تهامی، آئینه پژوهش، شماره ۶۴، مهر و آبان ۱۳۷۹ش.
- ۱۹- طباطبائی، محمدحسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۲۰- طنطاوی جوهری، محمد، الجواهر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴م.
- ۲۱- طنطاوی جوهری، محمد، القرآن و العلوم العصریه، قاهره، چاپخانه حلبی.
- ۲۲- طنطاوی جوهری، محمد، التاج المرصع، قاهره، مطبعة التقدم، ۱۹۰۶م.
- ۲۳- فتیحی، علی، اصول و مقدمات تفسیر، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰ش.
- ۲۴- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۲۵- فیض کاشانی، محمدمحسن بن مرتضی، الصافی، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۲ق.
- ۲۶- مؤدب، سیدرضا، روش های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸ش.
- ۲۷- محتسب، عبدالمجید عبدالسلام، اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن، اردن، مكتبة النهضة الاسلامیه، ۱۴۰۲ق.
- ۲۸- معرفت، هادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۹- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۴ش.
- ۳۰- نفیسی، شادی، عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش.
- ۳۱- نفیسی، شادی، جریان شناسی تفسیر علمی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ش.


Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, Original Arabic, and also the persian translation by Anṣārīyān, Ḥoseyn, Qom, 'Uswe, 1383 SAH.
2. AbūḤijr, Aḥmad 'Umar, *Al-Tafsīr Al-Ilmī lil-Qur'an fi al-Mizān*, Damascus, Dār Ibn Qutayba, 1411 AH.
3. As'adī, Moḥammad, *Pathology of Interpretative Movements*, Qom, Pazhūheshgāh-e Ḥawza wa Dāneshgāh, 1390 SAH.
4. Ayāzī, Seyyed Muḥammad 'Alī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātubum wa Minbajibum*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1373 SAH.
5. Bakrī, Amīn, *Al-Ta'bir Al-Fannī fi Al-Qur'an al-Karīm*, Beirut, Dār Al-'Ilm lil Malāyīn, 1994.
6. Dayyārī Bīdgolī, Muḥammad Taqī and Mūsawī Kirāmātī, Sayyed Muḥammad Taqī, "Ghazzalī, Tabarsi and Tantawī's schools of scientific commentary of Quran: historically reconsidered", *Journal of the Holy Quran and Islamic Texts*, Volume 2, Issue 8, winter 2012.
7. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyya, 1411 AH.
8. Fathī, 'Alī, *Principles and Preliminaries of Interpretation*, Qom, Pazhūheshgāh-e Howae wa Dāneshgāh, 1400 SAH.
9. Feyd Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Murtaḍā, *Al-Ṣāfi*, Beirut, Al-'A'lamī, 1402 AH.
10. Ḥīmāmī, Muṣṭafā AbūSayf, "Tafsīr Al-'Allāma Al-Ustādh Al-Shaykh Ṭanṭāwī Jowharī", *Al-Fatḥ*, No 369, 1 Rajab 1352 AH.
11. Jādu, 'Umar 'Abdul-'Azīz, *Al-Shiykh Ṭanṭāwī Jawbarī: Dirāsāt wa Nuṣūs*, Cairo, Dār Al-Ma'ārif.
12. Jomier, Jacques, "Ṭanṭāwī and His Commentary", tr. Fāteeme Tahāmī, *Mirror of Research*, No. 64, Mehr and Ābān 1379 SAH.
13. Khūlī, Amīn, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Al-Kitāb Al-Lubnānī, 1982.
14. M'arefat, Muhammad Ḥādī, *Al-Tafsīr wa al-Muffasirūn fi thuba al-Qasbīb*, Mashhad, Razavi University of Islamic Sciences, 1418 AH.
15. Makārem Shīrāzī, Nāṣer et al, *Tafsīr Nemūne*, Tehran, Islāmīyya, 1364 SAH.
16. Mo'addab, Sayyed Redā, *Commentary Methods*, Qom, Pazhūheshgāh-e Howae wa Dāneshgāh, 1398 SAH.

17. Muhtasab, 'Abdulmajid, *Interpretation Trends in the Current Era*, Jordan, Al-Nahḍa al-Islāmīya Academy, 1402 AH.
18. Nafisī, Shādī, *Rationalism in Interpretations of the Fourteenth Century*, Qom, Printing and Publication of Islamic Development Organization, 1379 SAH.
19. Nafisī, Shādī, *Streamology of Scientific Interpretation*, Qom, Pazhūheshgāh-e Howae wa Dāneshgāh, 1379 SAH.
20. PīrMorādī, Muḥammad Jawād, "Ṭanṭāwī and His Interpretation Method", *Meṣbāḥ*, year 12, vol. 48, 1382 AH.
21. Raffī Muḥammadi, Nāser, *The Process of Compiling and Developing the Scientific Interpretation of the Qur'an*, Qom, World center of Islamic Sciences Publication, 1386 SAH.
22. Rashīd Riḍā, Muḥammad, "Bāb Al-Murāsala wa al-Munāzara: Tafsīr al-Shiykh Ṭanṭāwī", *Al-Minār*, No. 485, Vol. 30, Issue 7, 1348 AH.
23. Reḍāyī Isfahanī, *An Introduction to Scientific Commentary of Quran*, Qom, 'Uswe Publication, 1383 SAH.
24. Reḍāyī Isfahanī, Muḥammad 'Ālī, *Manteq-e Tafsīr-e Qur'an*, Qom, Jamī'a al-Mustafā, 1395 SAH.
25. Rūmī, Fahd, *Interpretation Trends in the Fourteenth Century*, Riadh, Idārāt al-Buḥuth al-'Ilmīyya, 1406 AH.
26. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, *Al-Mizān*, , Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1412 AH.
27. Ṭanṭāwī, Muḥammad, *Al-Jawābir fī Tafsīr Al-Qur'an Al-Karīm*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīya, 2004.
28. Ṭanṭāwī, Muḥammad, *Al-Qur'an wa Al-'Ulūm Al-'Aṣrīyya*, Cairo, Al-Ḥalabī Publishing House.
29. Ṭanṭāwī, Muḥammad, *Al-Tāj Al-Muraṣṣa' Bi-Jawābir al-Qur'an wa al-'Ulūm*, Cairo, Al-Taḳaddum Publication, 1906.
30. Zarkashī, Muḥammad b, 'Abdullāh, *Al-Burbān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1410 AH.

The Splitting of the Moon (Shaqq al-Qamar) in the Shiite and Sunnite Interpretations: a Critical Study



Sayyed Moḥammad ‘Alī Ayāzī 

Professor of Shiite Seminary School of Qom &
Assistant professor of *Qur’ān* and Hadith Studies, Science and Research Branch of Tehran,
Islamic Azad University, Tehran, Iran (sma. aiazi@gmail. com)

Abstract

Many words have been said about the proof of the Prophet Muhammad's prophethood through sensory miracles. Among them is the story of Shaqq al-Qamar as a miracle of the Prophet Muhammad (PBUH) in Surah al-Qamar, one of the “Al-Makki al-Awā’il” Suras. The main basis of believing in Shaqq al-Qamar, which is reflected in the interpretations, is a sentence from the *Qur’ān* itself: “The Hour approached and the the moon separated”, which is mentioned in *Asbāb al-Nuzūl* narrations: this verse was revealed after the moon had split into two halves on the fourteenth night of Dhul-Hijjah. But these narrations of the reasons for the descent are multiple and have been narrated with different and surprising themes. For this reason, some scholars criticized the narrations and turned to denying the reports of Shaqq al-Qamar. Basically, these scholars, despite the existence of the *Qur’ān* as an intellectual āya (sign of God), did not see the need for such a sensual miracle as Shaqq al-Qamar. However, Shaqq al-Qamar has been also criticized by contemporary commentators in more documented form and with more diverse evidences. These exegetes said that these narrations are in conflict with the nature of the *Qur’ān*'s call to reasoning and its explicit statements in refusing to bring sensory miracles. In this study, we are going to take a look at the statements of the proponents and opponents, state the problems and evidences and problems of accepting the Sun Moon traditions, and finally criticize the theory of the positive and defend the theory of the negative and compare the two views with the validity of the miracle of the *Qur’ān*.

Keywords: *Asbāb al-Nuzūl* Narrations, Miracle, The Prophet Muḥammad's Miracles, Shaq al-Qamar.

Original Research


Received: 14/ 11/ 2022, accepted: 15/ 12/ 2022, and published: 15/ 12/ 2022, Pages: 82-111.

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>>

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 4. 7

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



نقد و بررسی ادله شق القمر در تفاسیر فریقین

سیدمحمدعلی ایازی ^{ID}

استاد حوزه علمیه قم و استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (sma.aiazi@gmail.com)

چکیده

در باره اثبات نبوت پیامبر (ص) از طریق معجزه حسی سخن‌های بسیار گفته شده است. از جمله این سخنان داستان شق القمر به مثابه معجزه پیامبر (ص) در سوره قمر از سوره‌های مکی الاوائل است. مبنای اصلی این قول که در تفاسیر بازتاب یافته، آیه‌ای از قرآن در آغاز همین سوره است: «اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةَ وَانْشَقَّ الْقَمَرَ». در روایات اسباب نزول آمده است این آیه پس از دو نیم شدن ماه در شب چهاردهم ماه ذی‌الحجه نازل شد. این روایات اسباب نزول چندگانه اند و با مضامین مختلف و شگفت‌انگیز نقل شده‌اند. به همین دلیل عالمانی به نقد آن‌ها پرداخته، و به انکار اخبار شق القمر روی آورده‌اند. این عالمان اساساً با وجود قرآن که آیه‌ای عقلی است، ضرورتی برای این دسته از معجزات حسی قائل نبوده‌اند. از جمله این عالمان می‌توان ابراهیم بن سیار نَظَّام، عمرو بن بحر جاحظ، هشام بن عمرو فوطی، و ابوبکر اصم را یاد کرد. اینان از جمله اولین کسانی هستند که در اوایل سده ۳ق قصه شق القمر را انکار کردند. با این حال، این بحث در سده‌های متأخرتر از سوی مفسران پرشمار شیعه و سنی به شکل مستند و با ادله متنوع‌تری نقد شده است. این مفسران گفته‌اند روایات شق القمر با صراحت بیان قرآن در امتناع از آوردن معجزات حسی تعارض دارد. در این مطالعه بناست نگاهی به اقوال موافقان و مخالفان بیندازیم، مسائل و ادله و مشکلات پذیرش روایات شق القمر را بیان کنیم، و در نهایت به نقد نظریه مشیتان و دفاع از نظریه منکران و نسبت دو دیدگاه با جاوادانگی معجزه قرآن بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: روایات اسباب نزول، معجزات پیامبر، شق القمر.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۳، پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۴، نشر: ۱۴۰۱/۹/۲۴، صفحه ۸۲ تا ۱۱۱.

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>>

DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 4. 7

درآمد

در مرحله نخست از نزول **قرآن کریم**، بارها از معجزات پیامبران با لفظ آیه یاد می‌شود و منظور نیز آیات و نشانه‌های معجزه‌گونه خدا، شامل هرگونه عملی خارق‌العاده است که علامت و نشانه فعل خدا باشد. روی دادن این کارها گاه برای اثبات صحت ادعای پیامبران، و گاه برای نشان دادن قدرت الهی در نزول نعمت یا زوال آن است. از این رو، آیه خدا الزاماً دلیل برای اثبات نبوت نیست؛ اما دلیل بر خارق‌العاده و الهی بودن کار است.

درباره اثبات نبوت پیامبر (ص) در میان مسلمانان این اتفاق نظر وجود دارد که **قرآن آیت** رسالت است و خود **قرآن** بارها و به تعبیرهای گوناگون این را بازگو، و به آن تحدی کرده است. ابن رشد در کتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** بیان می‌کند که در میان مسلمانان نخستین مسئله اثبات نبوت از طریق اقناع و ایمان به **قرآن** بوده است (بنگرید به: خراسان، **مزیل اللبس**، ۳۲). با این حال، از سده ۳ ق به بعد روایاتی نقل شده‌اند که در آن‌ها به معجزاتی حسی استناد می‌شود. از جمله این موارد داستان شق القمر است.

به نظر می‌رسد بخشی از این ادبیات جدلی در واکنش به نزاع‌های مسیحی در **اقرار قرآن** به وجود معجزات موسی و عیسی (ع) است. با این حال، این پرسش مطرح می‌شود که آیا آوردن معجزه حسی و در همه صورت آن برای پیامبر (ص) ضرورت است؛ و اگر چنین است، چرا در **قرآن** آن‌گونه که از معجزات و آیات پیامبران پیشین — هم‌چون موسی و عیسی (ع) — سخن می‌رود، به وقوع چنین معجزه‌ای استناد نمی‌کند و نمی‌گوید شق القمر سند نبوت من است؟ چرا حتی در برابر مخالفان که درخواست آیه و بینه می‌کردند، باز پیامبر از این امتناع می‌کند که شق القمر را هم‌چون مستند ادعای نبوت خود بیان کند؟

به عکس می‌بینیم که در برابر این پرسش که چرا **قرآن** آیات تکوینی همانند معجزات پیامبران پیشین نمی‌آورد پاسخ داده می‌شود: سبب آن است که مخاطبان پیامبر (ص) نیز، هم‌چون امت‌های گذشته این‌گونه معجزات را باطل و بازیگری می‌دانستند: «وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ» (روم/ ۵۸). بر این اساس، جا دارد پرسیده شود که چرا پیامبر (ص) نیز — همانند آن‌چه **قرآن** درباره طلب معجزه از موسی (ع) و پاسخ او با ارائه

معجزه گزارش می‌کند (بنگرید به: یونس / ۸۱؛ اعراف / ۱۰۶) — پس از دعوت خود با اشاره به معجزه شق القمر تحدی نکرد.

طرح مسئله

تردیدی نیست که گرانیگاه مخالفت قرآن با معجزه حسی آوردن پیامبر (ص) در دسته‌ای از آیات، امور خارق‌العاده حسی بوده است که برخلاف انبیاء گذشته با درخواست یا بدون درخواست، خدا به او می‌گوید: بگو ای پیامبر که غیب فقط به خدا اختصاص دارد و تو فقط هشداردهنده‌ای. بگو آیا من جز بشری فرستاده هستم؟ با مرور آیات فراوانی از قرآن می‌توان دریافت که در این کتاب تمایلی به آوردن اعجاز حسی برای پیامبر (ص) دیده نمی‌شود. برای نمونه، قرآن تجربه برخورد امت‌های پیشین به‌ویژه بنی اسرائیل را با معجزات حسی پیامبران یادآور می‌شود:

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (بقره / ۱۱۸).

ترجمه: افراد نادان گفتند: «چرا خدا با ما سخن نمی‌گوید یا برای ما معجزه‌ای نمی‌آید؟» کسانی که پیش از اینان بودند [نیز] مثل همین گفته ایشان را می‌گفتند. دل‌ها [و افکار] شان به هم می‌ماند. ما نشانه‌ها [ی خود] را برای گروهی که یقین دارند، نیک روشن گردانیده‌ایم.

در آیه دیگر بی‌نیازی پیامبر (ص) به معجزه‌ای حسی را بیان، و از زبان مخالفان نقل می‌کند:

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (هود / ۱۲).

با این همه، در دوره‌ای پس از عصر نزول، کتاب‌هایی با عنوان «دلایل النبوه» و در اثبات این معجزات و نقل‌های شگفت‌انگیز از این کارهای خارق‌العاده نوشته شده است.

سخن این نیست که پیامبران، و از آن جمله پیامبر اکرم (ص)، نمی‌توانند کارهای خارق‌العاده بیاورند؛ سخن این است که آیا این کارها اتفاق افتاده، پیامبر (ص) برای اثبات نبوت خود به آن متوسل شده، و از نظر تاریخی و حدیثی وقوع آن‌ها به اثبات رسیده است؟ از سوی دیگر، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که گرایش به معجزات حسی در میان عالمانی که

به این امور اهمیت می‌دهند و مردم عادی که سروکاری فراوان‌تر با حس دارند رونق دارد. در نتیجه، استناد به معجزات حسی شهرت گسترده‌ای در میان مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، پیدا کرده است. عموم مسلمانان به این تمایل داشته‌اند که بگویند پیامبر (ص) افزون بر قرآن، معجزات دیگری چون شق القمر، ردُّ الشمس و سخن گفتن سنگ‌ریزه داشته است (خرسان، مزیل اللبس، ۲۱-۳۶).

عموم مسلمانان اذعان دارند که معجزه اصلی و جاودانه پیامبر (ص) قرآن است که اختصاص به زمان یا مکان خاصی ندارد. باین حال، از خود نمی‌پرسند با وجود استنکار فراوان قرآن از ارائه معجزات حسی (بنگرید به: اسراء/ ۸۹-۹۳؛ نیز بنگرید به: انعام/ ۱۹۰، ۱۱۰؛ عنکبوت/ ۵۰)، چرا باید با استناد به اخبار آحاد و ضعیف بر آن اصرار ورزید. در مطالعه کنونی بنا داریم مشکلات اعتماد به این نقل‌ها را بازنماییم. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، چه اندازه می‌توان پذیرفت آیه آغازین سوره قمر دلالت بر وقوع شق القمر داشته باشد؛ ثانیاً، پذیرش دلالت آیه یادشده بر وقوع شق القمر چه اندازه با دیگر شواهد قرآنی و روایی قابل جمع است؛ ثالثاً، معنای درست آیه یادشده چیست.

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست آیات مرتبط با بحث، و سپس اقوال مفسران را مرور خواهیم کرد. در نهایت نیز به نقد و بررسی ادله موافقان شق القمر خواهیم پرداخت. به نظر می‌رسد با مرور آراء موافقان و مخالفان شق القمر در اهم تفاسیر شیعیان و اهل سنت پاسخ درست پرسش‌های یادشده تبیین خواهد شد؛ زیرا اثبات ادعای وقوع شق القمر از دو حال خارج نیست؛ یا مستند به قرآن و الفاظ این سوره قمر است، یا مستند به روایاتی در بیان شأن نزول آیه و تطبیق آیه «اقتربت الساعة و انشق القمر» با سبب نزول، و اعتقاد به نزول آیه پس از این حادثه. هرکدام از این دو سنخ مستندات نیازمند بررسی ادله است.

(۱) نقد تفسیری استناد به قرآن

در گام نخست، بنا داریم دلالت آیات قرآن به وقوع شق القمر را بررسی و نقد کنیم.

(۱-۱) تفاوت سطح استناد

صرف نظر از روایاتی که در منابع تفسیری نقل شده است، اگر اثبات معجزه حسی پیامبر

(ص) مستند به خود قرآن باشد، باید نخست به این نکته توجه داشت که سند قرآن متواتر است و حدیث غیر قطعی است. پس باید به همه نکات ادبی و بیانی قرآن توجه کرد. از این منظر، آمدن و نیامدن کلمات معنادار و قابل بررسی است. با این توضیح، سخن این است که در تمام آیاتی که قرآن تحدی و سخن از سند رسالت می‌کند، هیچ‌گاه به غیر قرآن برای اثبات رسالت خود مانند پیامبران پیشین تحدی ننموده است.

از آن طرف، هرگاه مشرکان و مخالفان قرآن درخواست معجزه کرده‌اند از پاسخ به خواسته ایشان استنکاف نموده است. بر پایه آیاتی مشرکان از پیامبر (ص) طلب معجزه نمودند و چنین پاسخ شنیدند:

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ
وَعَنْبٍ فْتَفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ
تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (اسراء/ ۹۰-۹۲).

در این مورد آشکارا به خواسته کافران جواب منفی داده می‌شود. در مواردی مشابه نیز می‌بینیم که قرآن صرفاً خواسته ایشان را نقل می‌کند و پاسخی به آنان نمی‌گوید.

وانگهی، مدعیان شق القمر می‌گویند که پیامبر (ص) به درخواست مشرکان شق القمر کرده است؛ در حالی که در این آیات آمده است: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا». بر این پایه، انتظار می‌رود که در مقام تقاضای شق القمر کافران هم همان پاسخ یا پاسخی مشابه داده، یا دست‌کم در پاسخ به برخی درخواست‌ها نیز گفته شود: من قبلاً این خواسته شما را با آوردن شق القمر اجابت کرده‌ام؛ اما شما هنوز ایمان نیاوردید.

پس وقتی در مقام رویارویی با این خواسته‌ها و در موارد مشابه به شق القمر اشاره نکرده و صرفاً گفته است که من تنها فرستاده‌ای از جنس بشر هستم، این نشان می‌دهد که شق القمری روی نداده است که به وقوع آن استناد شود. البته، نمی‌خواهیم بگوییم آوردن معجزه حسی از سوی پیامبر محال است یا کرامت پیامبر چنین اقتضائی ندارد؛ می‌خواهیم بگوییم پیامبر (ص) هیچ‌گاه به غیر قرآن تحدی نکرده، و شاهد این مدعا نیز انبوهی از آیات قرآن کریم است.

۲-۱) وجود احتمالات دیگر در دلالت آیه

اگر اثبات شق القمر مستند به قرآن باشد، باید گفت در این زمینه آیه: «وَأَشَقُّ الْقَمَرِ»

صراحتی در وقوع شق القمر در عصر پیامبر (ص) ندارد. در این باره ابن عاشور که از موافقان وقوع شق القمر است اعتراف می‌کند:

خبر انشقاق قمر از مباحث معجزات در کتب سیره و دلائل النبوه شمرده شده است؛ اما از خود آیه استفاده نمی‌شود و آیه تصریحی به وقوعش ندارد (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۷/۱۶۴).

به بیان دیگر، این آیه حتی از نگاه برخی موافقان آن تصریحی به وقوع شق القمر در عصر پیامبر (ص) ندارد. امکان وقوع یک واقعه مسئله‌ای است؛ و استناد قطعی به آیه‌ای از قرآن بدون استناد به روایات برای اثبات وقوع آن مسئله‌ای دیگر است. اگر به خود سوره قمر مراجعه کنیم و ذهنیت شکل گرفته از طریق دیگری هم چون روایات را در فهم آیه دخالت ندهیم، بحث انشقاق قمر به قرینه سیاق «اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ» ناظر به آینده و قیامت است؛ چنان‌که بسیاری از مفسران قدیم هم چون حسن بصری، مقاتل بن سلیمان و ابوبکر اصم گفته‌اند (بنگرید به: ماتریدی، *تأویلات اهل السنه*، ۹/۴۴۱)؛ یا هم چنان‌که مفسران متأخرتری مثل ابن فورک چنین رأیی ابراز داشته‌اند (برای مرور اقوال اینان، بنگرید به: خرسان، *مزیل اللبس*، ۴۴).

۳-۱) تعارض فهم مشهور آیه شق القمر با آیات دیگر

اشکال دیگر فهم مشهور از آیه نخست سوره قمر این است که مفسران موافق وقوع شق القمر «انشقاق قمر» را حداکثر با معجزه‌ای در عصر پیامبر (ص) تطبیق می‌دهند؛ حال آن‌که این تفسیر از آیه با حدود ۱۸ آیه که به صراحت بیان می‌کند پیامبر (ص) معجزه حسی نخواهد آورد ناسازگار است؛ چنان‌که برخی از مفسران گفته‌اند:

إِنَّ هَذَا لَا يَتَّفِقُ مَعَ الْعَدِيدِ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي نَصَّتْ بِصِرَاحٍ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ (ص) لَمْ يَسْتَجِبْ لِاقْتِرَاحِ الْمُشْرِكِينَ فِي طَلْبِ الْخَوَارِقِ وَالْمُعْجَزَاتِ (فضل الله، من وحی القرآن، ۲۱/۲۷۶).

در آیه ۵۹ از سوره اسراء می‌خوانیم کسانی پیشنهاد معجزه‌ای حسی می‌دهند و خدا دلیل نیاوردن معجزه را چنین بیان می‌کند که چه دلیلی دارد با آن همه معجزات و تکذیب پیامبران باز معجزه‌ای آورده شود: «وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ». در جای دیگر از قرآن هم آمده است: «وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ

يَرَوُا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بَانَ لَهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف/ ۱۴۶).

در جایی دیگر نیز گفته می‌شود وقتی آیه‌ای همانند *قرآن* آورده شود دیگر نیازی به آوردن این‌گونه معجزات حسی نخواهد بود:

وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ... أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ (عنکبوت/ ۵۰-۵۱).

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (بقره/ ۱۱۸).

۴-۱) عدم استناد به این داستان

می‌دانیم در ترتیب نزولی سوره‌ها اختلاف است. در ترتیب مصحف ابن عباس و هم‌چنین کتاب *التفسیر الحدیث* محمد عزت دروزه که بر پایه ترتیب نزول آیه‌ها به اجتهاد مؤلف تنظیم شده است، سوره قمر در شمار ۳۷^{مین} سوره نازل شده، در *تاریخ قرآن* رامیار در شمار ۳۸^{مین}، در ترتیب پیشنهادی نولدکه ۵۱^{مین}، در ترتیب پیشنهادی جمال گنجه‌ای ۴۳^{مین}، و اگر مطابق دیدگاه مهدی بازرگان طول کلمات مبنا دانسته شود در جایگاه ۴۹^{مین} سوره نازل شده خواهد بود؛ در حالی که سوره‌هایی که در آن‌ها درخواست معجزه دوباره شده است همگی در ترتیب نزول جایگاهی بالای ۷۰^{مین} سوره را دارند.

در آیاتی مانند آیات سوره هود یا سوره‌های یونس و اسراء چنین حکایت می‌شود که مشرکان از پیامبر (ص) درخواست معجزه حسی کرده‌اند. اگر پیش از چنین درخواست‌هایی مقارن با نزول سوره قمر — که از نظر ترتیب نزول بر آن‌ها مقدم است — پیامبر (ص) معجزه‌ای هم چون شق القمر به ایشان نشان داده بود، نه تنها لازم می‌آمد که با شنیدن خبر چنین معجزه عظیمی در شهر مکه دوباره دیگر کسی درخواست معجزه حسی نکند؛ بل که لازم می‌آمد که *قرآن* خود به وقوع چنین معجزه‌ای اشاره کند و از این بگوید که ما پیش از این معجزه آورده‌ایم و شما مشرکان باز هم ایمان نیاوردید؛ نه این که اصل تقاضای معجزه با پاسخ منفی روبه‌رو شود.

گذشته از این، بر پایه آیات فراوانی از *قرآن* می‌توان دریافت که بنای خدا بازمودن معجزه حسی نبوده است. گاه در توضیح این مبنا تجربه رویارویی امت‌های پیشین به ویژه بنی اسرائیل با نشانه‌های خدا بازگو می‌شود:

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بَقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (آل عمران/ ۱۸۳).

در این آیه گفته می‌شود بنی اسرائیل بهانه جویانه برای ایمان آوردن خود معجزه‌ای مثل آتش گرفتن قربانی را طلب می‌کردند؛ بعد گفته می‌شود اگر به‌راستی تنها سبب ایمان نیابردنشان ندیدن چنین معجزاتی است، چرا وقتی پیامبران پیشین چنین معجزاتی ارائه کردند باز ایشان ایمان نیابردند. به بیان دیگر، در قرآن بر این تأکید می‌شود که مشکل بی‌ایمانان این نیست که نشانه‌های خدا برای شناخت او کم است؛ مشکل جای دیگری است و در این شرایط معجزات حسی نمی‌توانند سودی برسانند؛ چنان‌که در گذشته هم سبب ایمان این بهانه جویان نشده‌اند. برخی از آیات قرآن دلالت بر این معنا دارند که هر وقت پیامبر (ص) مطلبی الهی بیان می‌کرد و معارفی را عرضه می‌داشت، مشرکان بهانه جویانه درخواست معجزه آن هم از سنخ معجزات انبیاء پیشین می‌کردند یا سخنان غیبی وی را سحر می‌خواندند و استهزاء می‌کردند: وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ (انعام/ ۱۲۴)؛ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ وَقَالُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (صافات/ ۱۴-۱۵)؛ فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (مدثر/ ۲۴).

۲. بررسی شبهات تفسیری آیه

مفسرانی که از وقوع شق القمر دفاع کرده‌اند کوشیده‌اند با استناد به نکته‌هایی در خود آیه اول سوره قمر از این بگویند که حمل آیه بر معنای دیگر ناممکن است. اکنون بنا داریم با نقد مستندات و ادله این مفسران پذیرش این را که آیه بر معنای دیگری دلالت می‌کند آسان‌تر کنیم.

۲-۱) ماضی آورده شدن فعل جمله

ممکن است کسی بگوید «انشق القمر» دلالت بر وقوع محتوم رویدادی دارد؛ زیرا به صیغه ماضی ادا شده است. در پاسخ باید گفت که این جمله دو معنا می‌تواند داشته باشد؛ می‌تواند نوعی توکید و انذار از اموری در آستانه قیامت یا همان به اصطلاح «اشراط الساعة» را افاده کند؛ و می‌تواند بر محقق‌الوقوع امری دلالت نماید؛ چنان‌که در تعبیری مثل «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق/ ۱)، «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» (تکویر/ ۱-۲)، «أُزْفَتْ

الآزفة» (نجم/ ۵۷) و امثال آن‌ها (بنگرید به: (رحمن/ ۳۷؛ حاقه/ ۱۶) وقوع امری با صیغه ماضی و به معنای آینده شدنی و مُسَلَّم بیان شده است.

به تعبیر دیگر، «اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ» در مقام بیان آماره‌ای از امارات روز قیامت است؛ روزی که در آن زمین متبدل می‌گردد و غیر از زمین کنونی خواهد شد (ابراهیم/ ۴۸). چنان‌که مفسران اعصار کهن مانند حسن بَصْرِي گفته‌اند: «هذا الانشقاق بعد النفخة الثانية» (بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۱۴/ ۷۶). براین پایه، تعبیر به ماضی برای بیان محقق‌الوقوع بودن امر است؛ یعنی زمانی که هنوز بحث معجزات در عصر تقابل با مسیحیت در سده ۲ق مطرح نشده است (بنگرید به: کریمی‌نیا، «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز...»، ۱۱۶)، مفسرانی هم چون حسن بصری چنین دیدگاهی را مطرح می‌کنند (نیز، بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۱۴/ ۷۶).

افزون‌براین، «اقتراب ساعت» با «انشقاق قمر» در آینده ربط روشن دارد و به همین دلیل برخی مفسران در مقام تبیین عطف انشقاق قمر براقتراب الساعه گفته‌اند: «قد أصبح لِقُرْبِهِ كَأَنَّهُ واقعٌ فعلاً». از این منظر، انشقاق قمر، اتفاقی است هولناک که در قیامت واقع خواهد شد؛ هم‌چنان‌که در آستانه وقوع قیامت اتفاقات هولناک فراوانی به وقوع خواهد پیوست: «إِنَّ زَلْزَلَةً السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» (حج/ ۱). نیز، باید توجه داشت که واو «وانشق القمر» واو معیت یا مصاحبت، و معنای انشقاق قمر هم ظهورش در قیامت پیش چشم مردم است:

فالناس يرونه في هذه الدنيا صفحةً بيضاءً بلوريةً، أشبهُ بالمرآة الصَّيقليةِ ولكنهم يومَ القيامةِ يرونه جِرمًا مُعتمًا، شبيهاً بالأرض... (خطيب، *التفسير القرآني*، ۱۴/ ۶۲۷).

گفتنی است برخی از مفسران که انشقاق را به معنای ماضی واقعی گرفته‌اند رویداد مرتبط با آیه را نه امری محقق‌الوقوع در قیامت، که کسوفی روی داده در زمان پیامبر (ص) دانسته‌اند. از منظر این مفسران، گویی درواقع کسوفی روی داده، اما در تخیل مشرکان ماه دو نیم شده است: فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَدْ حَدَثَ حَسْفٌ عَظِيمٌ فِي كُرَّةِ الْقَمَرِ أَحَدَثٌ فِي وَجْهِهِ هَوَّةٌ لَاحَتْ لِلنَّاطِرِينَ فِي صَوْرَةِ شَقِّهِ إِلَى نِصْفَيْنِ بَيْنَهُمَا سَوَادٌ حَتَّى يُخَيَّلَ أَنَّهُ مُنْشَقٌّ إِلَى قَمَرَيْنِ (ابن‌عاشور، *التحرير والتنوير*، ۲۷/ ۱۶۵).

ترجمه: پس ممکن است خسوفی بزرگ در کره ماه روی داده، و در تصویر آن از دید ناظران حفره‌ای ایجاد کرده باشد و در نتیجه چنین به نظر مشرکان رسیده باشد که ماه به دو نیمه تفکیک شده، و میان دو نیمه فاصله‌ای است؛ چنان‌که گویی ماه به دو ماه تبدیل شده است.

براین پایه، تعبیر «انشقاق» در آیه مطابق با واقع است؛ چون در چشم بینندگان شکاف مانند انشقاق است. یک احتمال دیگر نیز با پذیرش پیوند آیه با کسوف می‌تواند همین باشد که چنین کسوفی در آستانه قیامت روی خواهد داد؛ چنان‌که در جای دیگر آمده است:

فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ* وَخَسَفَ الْقَمَرُ (قیامت/ ۷-۸).

با این همه، این احتمال درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا توصیف قیامت به لفظ ماضی در قرآن فراوان است و نیازی به تأویل آیه نیست.

۲-۲) سحرانگاری رویداد مرتبط با آیه

یک استدلال دیگر در دفاع از پیوند آیه اول سوره قمر با وقوع شق القمر را می‌توان در *المیزان طباطبایی* مشاهده کرد. وی چنین استدلال می‌کند که اگر منظور آیه اشاره به شق القمر در عصر پیامبر (ص) نیست و اشاره به رویدادی در آستانه قیامت دارد، پس چرا در ادامه آیه آمده است:

وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ (قمر/ ۲).

ترجمه: و اگر هر نشانه‌ای ببینند [باز] روی می‌گردانند و می‌گویند این سحری است که همواره وجود دارد.

به بیان دیگر، طباطبایی می‌گوید معنا ندارد که بگوییم وقتی در روز قیامت ماه دو پاره شد باز مشرکانی بعد از دیدن شق القمر بگویند این سحری است مستمر. پس چاره‌ای نیست جز این‌که بگوییم شق القمر آیه و معجزه‌ای بوده که واقع شده است تا مردم را به سوی حق و صدق دلالت کند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۹/ ۵۶). از منظر وی، سیاق آیه بهترین دلیل بر این است که مراد از «آیه» همان شق القمری است که روی داده است. مشرکان نیز پس از دیدن وقوع همین نشانه خدا در مقام اعراض برآمده، و گفته‌اند کارهای پیامبر اکرم (ص) به‌سان سحری مستمر است.

از دیدگاه طباطبایی، اگر آیه به روز قیامت اشاره داشت، آشکاری نشانه‌های وقوع دنیا جایی برای چنین اعتراضی باقی نمی‌گذاشت و دیگر معنا نداشت که کافران باز نشانه خدا را سحر مستمر بینگارند (همان‌جا). وی می‌افزاید مقصود از «آیه» در «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا» نیز هر نشانه‌ای از نشانه‌های خداست؛ نه لزوماً آیه‌ای از آیات قرآن؛ زیرا در این‌جا سخن از دیدن نشانه رفته است و اگر مقصود قرآن بود، مناسب بود که به جای دیدن از تعبیری مانند نزول یا امثال آن بهره جوید (همان‌جا).

در پاسخ به این استدلال باید گفت همه آیات آغازین سوره قمر اخبار از وقوع اموری در آینده اند. روش مشرکان این بود که هرگاه پیامی و اخباری از آینده داده می‌شد یا درباره شگفتی قرآن سخن می‌رفت، می‌گفتند این سحر است. این تعبیر در جاهای دیگر هم تکرار شده است؛ بدون آن‌که به معجزه‌های از معجزات پیامبر (ص) اشاره شود:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (سبأ/۴۳).

چیزی که زمینه چنین اعتراضی را فراهم کرده، بیان‌های کلی قرآن درباره قیامت است:

وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ (احقاف/۷).

از همین رو برخی مفسران درباره نسبت ساحری دادن کفار به پیامبر (ص) گفته‌اند چنین سخنانی بازنماینده نوع نگاهی است که مشرکان به آیه داشته‌اند: «تَتَحَدَّثُ عَنْ طَبِيعَةِ الْمَوْقِفِ الَّذِي يَقِفُونَهُ مِنَ الْآيَةِ إِذَا رَأَوْهَا أَمَامَهُمْ» (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۱/۲۷۶).

نکته دیگری نیز که در مقام پاسخ به این دیدگاه لازم است به خاطر داشته باشیم این است که برپایه این آیه، مشرکان حتی در آستانه وقوع قیامت نیز به انکار خود ادامه می‌دهند و تغییر رویه نمی‌دهند. برپایه این آیات، آن‌ها وقتی خبر انشقاق ماه در قیامت را شنیدند باز خواهند گفت: این خبر قرآن و آیت او سحری مستمر است. اشاره به این شیوه سخن گفتن مشرکان و کافران و سحر خواندن اخبار مربوط به قیامت را در آیات دیگر قرآن نیز می‌توان دید:

وَلَيْنَ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (هود/۷).

ترجمه: و اگر بگویی شما پس از مرگ برانگیخته خواهید شد، قطعاً کسانی که کافر شده‌اند خواهند گفت این ادعا جز سحری آشکار نیست.

نکته آخر در این باره هم این که کاربرد تعبیر رؤیت برای اشاره به آیات قرآن البته در جاهای دیگر قرآن نیز نمونه دارد. قرآن گاه به صراحت از رویارویی مشرکان با قرآن تعبیر به رؤیت کرده است؛ امری که نشان می‌دهد رؤیت فراتر از دیدن، و به معنای نظر کردن و توجه نمودن به نشانه‌های خدا یا همان آیات قرآن است:

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُكَ يُجَادِلُونَكَ (انعام/ ۲۵).

۳-۲) دیگر اشکالات مطرح شده

ممکن است گفته شود هجده آیه‌ای که در آن‌ها سخن از نیاوردن معجزه می‌رود، درباره معجزات پیش‌نهادی کفار بوده است. این سخن هم درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ادعای شق القمر خودش از قبیل معجزه پیش‌نهادی است. روایاتی که در آن‌ها سخن از شق القمر می‌رود همگی از این می‌گویند که پیامبر (ص) به درخواست مشرکان این معجزه را آورد:

فَإِنْ قَرَيْشًا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَنْ يُرِيَهُمْ آيَةً (قمی، التفسیر، ۳۴۱/۲).
سَأَلَ أَهْلُ مَكَّةَ النَّبِيَّ... (صنعانی، التفسیر، ۲۰۷/۲).

اشکال دیگری که باز قابل تصور است این است که گفته شود برخی از آیات قرآن پیامبر اکرم (ص) را دارای «بینات» می‌شناساند و مقصود از چنین بیناتی همان معجزات است: كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ (آل عمران/ ۸۶).

به بیان دیگر، تعبیر «بینات» در قرآن برای اشاره به معجزات و امور خارق عادت استعمال می‌شود؛ پس مراد از «وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً» در آیه دوم سوره قمر نیز معجزات است.

چنین استدلالی از چند جهت اشکال دارد. اولاً، برخی از موارد استعمال کلمه بینات صریح در قرآن است؛ نه معجزات حسی:

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا... (یونس/ ۱۵)؛

وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ... (حج / ۷۲).

در این قبیل آیه‌ها بحث درباره تلاوت آیات و شنیدن سخن حق است و گفته می‌شود کافران وقتی این آیات را می‌شنوند انکار می‌کنند، به استهزاء می‌گیرند یا سحر می‌انگارند. ثانیاً، در آیه دوم سوره قمر، تعبیر آیه استعمال شده است؛ نه بینه.

بنابراین، با بررسی خود آیه «وَ انشق القمر» می‌توان دریافت که این جمله مرتبط با جمله قبلی «افْتَرَبَتِ السَّاعَةُ»، و خبر از وقوع امری در آینده است. بیش‌تر به نظر می‌رسد مشکل این دسته از مفسران که مفاد آیه نخست سوره قمر را بر شق القمر تطبیق می‌دهند روایات اسباب نزول است. اگر ایشان به خود آیه توجه می‌کردند نه تنها درمی‌یافتند که دلالت بر شق القمر در عصر پیامبر (ص) ندارد، بل که آن را صریح در بیان اشراف الساعه می‌دیدند.

۳. نقد تفسیری استناد به روایات

بر پایه آنچه گفته شد، مهم‌ترین دلیل قائلان به وقوع شق القمر اخباری است که در کتاب‌های تفسیری و حدیثی نقل شده است. با بررسی ۳۰ تفسیر و با حذف مکررات می‌توان ۲۲ روایت درباره شق القمر یافت. تفسیر طبری جامع‌ترین تفسیری است که این روایات را گردآوری کرده است (بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۱۰۳/۲۲ به بعد). اگر در تفاسیر شیعه هم سخن از روایات رفته، بر مبنای اخباری است که در همین آثار تفسیری و حدیثی نقل شده است و طریق مستقلی ندارد. اکنون بنا داریم بازنماییم که این روایات از مشکلات فراوان سندی و دلالتی رنج می‌برند و نمی‌توانند مستند قابل قبولی برای وقوع شق القمر در عصر نزول باشند. از طرفی، به جز یک روایت بحث‌انگیز، هیچ‌یک از این اخبار از پیامبر و معصومین (ع) نقل نشده است. برخی از آن‌ها از صحابه، و برخی هم از تابعین نقل شده‌اند. پس از نگاهی درون‌دینی نمی‌توان آن گزارش‌ها را هم‌چون حدیث معصومین (ع) و در حکم روایات اسباب نزول تلقی می‌گردد.

۱-۳) روایات در منابع شیعی

در منابع روایی مختص شیعیان سه روایت درباره شق القمر نقل شده است؛ از این سه، دو روایت — یکی مرسل و دیگری با راویان مجهول — در تفسیر قمی نقل می‌شود، سومی هم

روایتی از راویان مجهولی است که در *امالی* شیخ طوسی نقل شده است. البته، مفسران شیعه افزون بر این دو روایت، به روایات مندرج در تفسیر طبری هم استناد نموده‌اند. موافقان شق القمر گفته مفسران و محدثان شیعه درباره این اخبار را بدون توقف پذیرفته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۶۱/۱۹). از آن سو، مفسران دیگری نیز این اخبار را از جنس اخبار آحادی می‌دانند که نمی‌توان به آن اعتنا کرد (فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۱/۲۷۷).

روایت مرسلی که علی بن ابراهیم قمی نقل می‌کند این است:

اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ قَالَ قُرْبَتِ الْقِيَامَةُ فَلَا يَكُونُ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) إِلَّا الْقِيَامَةُ وَ قَدْ انْقَضَتِ النَّبُوَّةُ وَالرَّسَالَةُ؛ وَ قَوْلُهُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ فَإِنَّ قُرَيْشًا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَنْ يُرِيَهُمْ آيَةً، فَدَعَا اللَّهَ فَانشَقَّ الْقَمَرُ بِنِصْفَيْنِ حَتَّى نَظَرُوا إِلَيْهِ؛ ثُمَّ التَّامَ؛ فَقَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ أَيْ صَحِيحٌ. وَ رُوِيَ أَيْضًا فِي قَوْلِهِ «اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ» قَالَ خُرُوجُ الْقَائِمِ (قمی، *التفسیر*، ۲/۳۴۱).

افزون بر عدم صحت انتساب کتاب *تفسیر* به علی بن ابراهیم قمی (بنگرید به: ایازی، *المفسرون*، ...، ۲/۵۷۲)، مشکل مهم دیگر طریق روایت از این نقل است. گویا راوی مرسل نقل می‌کند و معلوم نیست چه کسی آن را نقل می‌کند. قول دیگری نیز البته در ادامه نقل شده است که ربطی به این روایت ندارد و می‌گوید مراد از نزدیک شدن ساعت همان خروج قائم (ع) است. البته واضح است که خروج قائم ربطی به شق القمر تاریخی ندارد.

روایت دوم نیز با مشکلات متعددی روبه‌روست:

حَدَّثَنِي يُونُسُ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): اجْتَمَعُوا أَزْبَعَةَ عَشَرَ رَجُلًا أَصْحَابَ الْعَقَبَةِ لَيْلَةَ أَزْبَعِ عَشْرَةٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ، فَقَالُوا لِلنَّبِيِّ (ص): مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَ لَهُ آيَةٌ فَمَا آيَتِكَ فِي لَيْلَتِكَ هَذِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) مَا الَّذِي تُرِيدُونَ؟ فَقَالُوا إِنْ يَكُنْ لَكَ عِنْدَ رَبِّكَ قَدْرٌ فَأَمْرِ الْقَمَرَ أَنْ يَنْقَطِعَ قَطْعَتَيْنِ، فَهَبَطَ جَبْرَائِيلُ (ع) وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يُفْرِنُكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ لَكَ: إِنَّي قَدْ أَمَرْتُ كُلَّ شَيْءٍ بِطَاعَتِكَ، فَارْفَعْ رَأْسَهُ فَأَمَرَ الْقَمَرَ أَنْ يَنْقَطِعَ قَطْعَتَيْنِ، فَانْقَطَعَ قَطْعَتَيْنِ فَسَجَدَ النَّبِيُّ (ص) شُكْرًا لِلَّهِ وَ سَجَدَ شِيعَتُنَا، ثُمَّ رَفَعَ النَّبِيُّ (ص) رَأْسَهُ وَ رَفَعُوا رُءُوسَهُمْ، ثُمَّ قَالُوا يَعُودُ كَمَا كَانَ فَعَادَ كَمَا كَانَ، ثُمَّ قَالُوا يَنْشَقُّ رَأْسُهُ فَأَمْرَةَ فَأَنْشَقَّ فَسَجَدَ النَّبِيُّ (ص) شُكْرًا لِلَّهِ وَ سَجَدَ شِيعَتُنَا، فَقَالُوا يَا

مُحَمَّدٌ حِينَ تَقْدَمُ سَفَارَتًا مِنَ الشَّامِ وَالْيَمَنِ فَنَسَأَلُهُمْ مَا رَأَوْا فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ فَإِنْ يَكُونُوا رَأَوْا مِثْلَ مَا رَأَيْنَا عَلِمْنَا أَنَّهُ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ يَرَوْا مِثْلَ مَا رَأَيْنَا عَلِمْنَا أَنَّهُ سِحْرٌ سَحَرْتَنَا بِهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ»... (قمی، التفسیر، ۳۴۱/۲).

سند حدیث — جدا از مشکلات سندی خود کتاب و انتسابش به علی بن ابراهیم — این گونه است: «حَبِيبُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ الْأَجْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ هِشَامٍ عَنْ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ...». حبیب بن حسن بن ابان آجری که در تفسیر هم چون راوی اول آمده، شخص مجهولی است. درباره او چیزی در کتب رجالی نقل نشده است. تنها گفته اند نام او در تفسیر منسوب به قمی آمده است (بنگرید به: خویی، معجم الرجال، ۲۰۰/۵).

مامقانی هم درباره او نوشته است:

يُظْهِرُ أَنَّ الْمُعْتَمَدَ مِنْ مَشَائِخِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقَمِّيِّ؛ لَكِنْ لَيْسَ لَهُ ذِكْرٌ فِي الْمَعَاجِمِ الرَّجَالِيَّةِ، فَهُوَ مُهْمَلٌ (مامقانی، تنقيح المقال، ۳۷۷/۱۷).

ترجمه: محمد بن هشام یا مجهول یا عامی است. محمد هم در سند مشخص نیست که کیست و یونس که گویا یونس بن عبدالرحمان باشد، در این طریق روشن نیست.

پس این روایت ضعیف و غیرقابل استناد است؛ آن هم در سخن از مسئله‌ای به این مهمی که پذیرش آن جز با تکیه بر روایات معتبر امکان‌پذیر نخواهد بود.

نکته دیگر این که این روایت افزون بر مجهول بودن روایانش، مطلب بی معنایی را هم ذکر می‌کند. برپایه این روایت وقتی پیامبر (ص) شق القمر کرد خود او به همراه شیعیان ما (؟) سجده کردند: «فَسَجَدَ النَّبِيُّ وَسَجَدَ شِيعَتُنَا». به طبع کاربرد تعبیر «شیعیان امام صادق (ع)» در هنگام بروز واقعه‌ای در مکه و در اوائل بعثت پیامبر (ص) معنا ندارد.

آخرین روایت مندرج در منابع شیعی درباره شق القمر نیز روایتی است که ابن عقده، محدث زیدی فرقه جارودی (درگذشته ۳۳۲ق) با وساطتی از جعفر بن محمد بن عیسی اشعری، عالم شیعی نیمه نخست سده ۳ق روایت می‌کند و شیخ ابن عقده یعنی شریف ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن حسن حسینی نیز در طریق روایت مجهول است:

أخبرنا ابن الصلت، قال: حدثنا ابن عقدة، قال: حدثني علي بن محمد بن علي الحسيني، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن عيسى، قال: حدثنا عبيد الله بن علي، قال: حدثنا علي بن موسى... عن أبيه، عن جده، عن آبائه، عن عليّ (ع)، قال: إنشق القمر بمكة فلقتين، فقال رسول الله (ص): إشهدوا إشهدوا بهذا (طوسي، الامالي، ۳۴۱).

۲-۳) نگاهی به روایات اهل سنت

اما در منابع اهل سنت شاید جامع‌ترین و قدیمی‌ترین تفسیری که روایات شق القمر را گزارش کرده است جامع البیان طبری باشد. او در آغاز آیه را تفسیر می‌کند و بعد به قول خودش ادله تأویل آیه را در تفسیر انفلاق قمر شرح می‌دهد. گویا طبری خودش تردید دارد که چنین واقعه‌ای روی داده باشد؛ زیرا می‌گوید: «کان ذلك - فيما ذكر - على عهد رسول الله (ص) وهو بمكة قبل هجرته إلى المدينة». وی در ادامه می‌افزاید که برپایه آن چه نقل شده است، کفار اهل مکه از پیامبر (ص) درخواست نشانه‌ای کردند و او انشقاق قمر را به آنان نشان داد تا حجت بر صدق کلام و حقیقت نبوتش باشد. با این حال، وقتی واقعه را دیدند پشت کردند و تکذیب نمودند و گفتند: «هذا سحر مستمر». به همین سبب آیه نازل شد که «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (طبری، جامع البیان، ۲۲/۱۰۳).

طبری در توضیح ادله وقوع شق القمر چند روایت نقل می‌کند که از حیث راویان و محتوا تفاوت‌هایی با هم دارند. این روایت‌ها را می‌توان بر اساس وجوه شباهت‌شان در چند گروه گنجانند. یک دسته این هفت روایت را دربر می‌گیرد:

۱. حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة أن أنس بن مالك حدثهم أن أهل مكة سألوا رسول الله (ص) أن يريهم آية، فأراهم انشقاق القمر مرتين.
۲. حدثنا ابن المثنى، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، قال: سمعت قتادة يحدث، عن أنس، قال: انشق القمر فرقتين.
۳. حدثنا ابن المثنى و الحسن بن أبي يحيى المقدسي، قالوا: ثنا أبو داود، قال: ثنا شعبة، عن قتادة، قال: سمعت أنسا يقول: انشق القمر على عهد رسول الله (ص).

۴. حدثنی یعقوب الدورقی، قال: ثنا أبو داود، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قال: سمعت أنسا يقول: فذكر مثله.

۵. علی بن سهل، قال: ثنا حجاج بن محمد، عن شعبة، عن قتادة، عن أنس، قال: انشق القمر على عهد رسول الله (ص) مرتین.

۶. حدثنی محمد بن عبد الله بن بزیع، قال: ثنا بشر بن المفضل، قال: ثنا سعید بن أبی عروبة، عن قتادة، عن أنس بن مالک أن أهل مكة سألوا رسول الله (ص) أن یریهم آية، فأراهم القمر شقتین حتی رأوا حراء بينهما.

۷. حدثننا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن قتادة، عن أنس، قال: سأل أهل مكة النبی (ص) آية، فانشق القمر بمكة مرتین، فقال: أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشق القمر.

در این ۷ روایت که همه از قتاده به نقل از انس بن مالک نقل شده، شق القمر گاه با تعبیر «مرتین» یاد شده است؛ یعنی ماه دو بار گسسته شد. گاه نیز با تعبیر «فرقتین» یا «شقتین» از آن یاد شده است؛ یعنی ماه یک بار به دو نیمه تفکیک شد. شکل ظاهری نوشتاری این سه کلمه ظاهراً نزدیک به هم است. وجه شباهت دیگر همه این روایات هفت گانه همین است که می‌گویند این اتفاق در مکه و به درخواست و اقتراح مشرکین روی داده است.

شش روایت دیگر نیز وضعیت متفاوتی دارند:

۸. حدثنی أبو السائب، قال: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ أَبِي مَعْمَرٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: انشق القمر وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِنَى حَتَّى ذَهَبَتْ فِرْقَةٌ مِنْهُ، خَلَفَ الْجَبَلِ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): اشْهَدُوا.

۹. حدثنی إسحاق بن أبی إسرائيل، قال: ثنا النضر بن شمیل المازنی، قال: أخبرنا شعبة، عن سليمان، قال: سمعت إبراهيم، عن أبی معمر، عن عبد الله، قال تفلق القمر على عهد رسول الله (ص) فرقتین، فكانت فرقة على الجبل، و فرقة من ورائه، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): اشْهَدُوا.

۱۰. حدثنی عیسی بن عثمان بن عیسی الرملی، قال: ثنی عمی یحیی بن عیسی، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن رجل، عن عبد الله، قال: كنا مع رسول الله (ص)

بمنی، فانشق القمر، فأخذت فرقة خلق (خلف) الجبل، فقال رسول الله (ص):
اشهدوا.

۱۱. حدثني محمد بن عمارة، قال: ثنا عمرو بن حماد، قال: ثنا أسباط، عن سماك،

عن إبراهيم، عن الأسود، عن عبد الله، قال: رأيت الجبل من فرج القمر حين انشق.

۱۲. حدثنا ابن حميد، قال: ثنا جرير، عن مغيرة، عن إبراهيم، عن عبد الله قال: قد

مضى انشقاق القمر.

۱۳. حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: ثنا ابن علي، قال: أخبرنا أيوب، عن محمد،

قال: نبئت أن ابن مسعود كان يقول: قد انشق القمر.

این ۶ روایت همگی از قول عبدالله بن مسعود نقل شده‌اند. در یک روایت از قول او نقل شده است که می‌گوید من با پیامبر در منی بودم که ماه دو نیمه شد، نصف ماه پشت کوه رفت و نصف دیگر آن پیش روی ما قرار گرفت. البته این حدیث با نقل‌های دیگر اما با اختلاف نقل شده است. دو روایت دیگر هم دیدگاه حذیفه بن یمان، صحابی پیامبر اکرم (ص) را درباره شق القمر نقل می‌کنند:

۱۴. حدثني يعقوب بن إبراهيم قال: أخبرنا ابن علي، قال: أخبرنا عطاء بن السائب،

عن أبي عبد الرحمن السلمی، قال: نزلنا المدائن، فكننا منها على فرسخ، فجاءت

الجمعة، فحضر أبي، و حضرت معه، فخطبنا حذيفة، فقال: ألا إن الله يقول

أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشق القمر ألا وإن الساعة قد اقتربت، ألا وإن القمر قد انشق،

ألا وإن الدنيا قد أذنت بفراق، ألا وإن اليوم المضممار، و غدا السباق، فقلت لأبي:

أستبقي الناس غدا؟ فقال: يا بني إنك لجاهل؛ إنما هو السباق بالأعمال. ثم جاءت

الجمعة الأخرى، فحضرنا، فخطب حذيفة، فقال: ألا إن الله تبارك و تعالی يقول:

أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشق القمر ألا وإن الساعة قد اقتربت، ألا وإن القمر قد انشق،

ألا وإن الدنيا قد أذنت بفراق، ألا وإن اليوم المضممار و غدا السباق، ألا وإن الغاية

النار، و السابق من سبق إلى الجنة.

۱۵. حدثنا ابن المثنى، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، عن عطاء بن

السائب، عن أبي عبد الرحمن قال: كنت مع أبي أبو عبد الرحمن بالمدائن،

قال: فخطب أميرهم، و كان عطاء يروى أنه حذيفة، فقال في هذه الآية: أَقْتَرَبَتِ

السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ قَدِ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ، قَدِ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ، الْيَوْمَ الْمَضْمَارُ، وَ غَدَا السَّبَاقُ، وَ السَّابِقُ مِنْ سَبَقَ إِلَى الْجَنَّةِ، وَ الْغَايَةُ النَّارُ؛ قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي: غَدَا السَّبَاقُ، قَالَ: فَأَخْبَرَهُ.

در این دو روایت گفته می‌شود که حُذَيْفَةُ بْنُ يَمَانَ خطبه‌ای در مدائن خوانده است. محتوای منقول سخن او صراحتی به وقوع انشقاق در عصر پیامبر (ص) ندارد. تعبیر «أَلَا وَإِنَّ السَّاعَةَ قَدِ اقْتَرَبَتِ، أَلَا وَ إِنَّ الْقَمَرَ قَدِ انشَقَّ» نیز می‌تواند بر معناهای مختلفی حمل شود. سه روایت دیگر هم از قول ابن عباس نقل شده‌اند؛ عالمی از نسل صغار صحابه که بی‌تردید خود نمی‌توانسته است شاهد چنین رویدادی باشد:

۱۶. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَسْكَرٍ، قَالَ: ثَنَا عَثْمَانُ بْنُ صَالِحٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ، قَالَا: ثَنَا بَكْرُ بْنُ مِزْرٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنْ عِرَاقٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْتَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: انشَقَّ الْقَمَرُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص).

۱۷. حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: ثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، قَالَ: ثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هَنْدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: انشَقَّ الْقَمَرُ قَبْلَ الْهِجْرَةِ، أَوْ قَالَ: قَدِ مَضَى ذَاكَ. حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ شَاهِينَ، قَالَ: ثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ دَاوُدَ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ بِنَحْوِهِ.

۱۸. حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ: ثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، قَالَ: ثَنَا دَاوُدُ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ قَالَ: ذَاكَ قَدِ مَضَى كَانَ قَبْلَ الْهِجْرَةِ، انشَقَّ حَتَّى رَأَوْا شَقِيهَ.

در خود این سه روایت هم هیچ اشاره‌ای به مشاهده ابن عباس نیست؛ بل که تنها گفته می‌شود که شق القمر پیش از هجرت روی داده است. چهار روایت دیگر نیز هست که همگی از قول عالمان عصر تابعین هم‌چون شاگردان ابن عباس نقل شده‌اند:

۱۹. حَدَّثَنَا ابْنُ حَمِيدٍ، قَالَ: ثَنَا مِهْرَانُ، عَنْ سَفِيَّانَ، عَنْ مَنْصُورٍ، وَ لَيْثٍ عَنْ مِجَاهِدٍ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ قَالَ: انْفَلَقَ الْقَمَرُ فِلْقَتَيْنِ، فَثَبَّتَتْ فِلْقَةً، وَ ذَهَبَتْ فِلْقَةً مِنْ وَرَاءِ الْجَبَلِ، فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): «اشْهَدُوا».

۲۰. حدثنا ابن حمید، قال: ثنا مهران، عن أبي سنان، عن ليث، عن مجاهد: انشق القمر على عهد رسول الله (ص)، فصار فرقتين، فقال النبي (ص) لأبي بكر: اشهد يا أبا بكر فقال المشركون: سحر القمر حتى انشق.

۲۱. حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة: اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشق القمر يُحْدِثُ اللهُ فِي خَلْقِهِ مَا يَشَاءُ.

۲۲. حدثنا ابن حمید، قال: ثنا سلمة، عن عمرو، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: مضى انشقاق القمر بمكة.

این چند روایت منقول از تابعین نیز همگی اخباری مقطوع و مضطرب است. البته طبری در تفسیر آیه بعد به شواهد دیگر نیز اشاره می‌کند (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱۰۳/۲۲ به بعد)؛ اما این روایات ظاهراً مستقل در واقع ادامه همین نقل قول‌ها از تفاسیر کهن است و روایات مستقل و جداگانه‌ای با اسانید متفاوت نیست.

۳-۳) مشکلات سندی روایات شق القمر

مشکل اولیه استناد به این اخبار برای موافقان همین است که ایشان عموماً برای تشخیص صحت و سقم روایات و به منظور کشف یک واقعه مهم تاریخی، روایات حاکی از آن را نسنجیده، و توجهی به ضعف این روایت‌ها ننموده‌اند. حتی در مواردی نیز که بعضی از این موافقان اندک توجهی به وضعیت شکننده این اخبار نشان داده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: آلوسی، روح المعانی، ۱۴/۷۴)، به بررسی فنی و دقیق اسنادها و مدلول آن‌ها نپرداخته‌اند. گویی رواج قصه در اعصار متأخر اسلامی چنان بوده که تبدیل به پیش‌فرضی مسلم گشته است؛ چنان‌که حتی مفسرانی مثل طباطبایی که نسبت به روایات ضعیف حساسیت دارند (برای سخن او در این مقام، بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۹/۵۶)، کم‌تر به کیفیت نقل روایت‌ها توجه کرده، یا از مدلول آن‌ها سخن گفته‌اند. اعتقاد به مسئله مهمی مثل وقوع یک معجزه مبتنی بر ثبوت آن در منابع حدیثی است.

به هر روی، برخی از موافقان وقوع شق القمر درباره روایات شق القمر ادعای تواتر کرده‌اند (ابن کثیر، تفسیر، ۷/۴۳۷). برخی گفته‌اند این روایت‌ها متواتر نیست؛ اما نزدیک به تواتر است (طباطبایی، المیزان، ۱۹/۵۶). کسانی هم خبر شق القمر را خبری را مستفیض دانسته‌اند

(خرسان، *مزئیل اللبس*، ۱۴۷). با این حال، بی شک این روایات نه متواتر است، نه مستفیض (بنگرید به: قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۱۷ / ۲۵؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۱۴ / ۷۴؛ قاسمی، *محاسن التأویل*، ۸۷ / ۹).

در خبر متواتر شرط است که تعداد راویان از نظر کثرت به حدی باشد که عادتاً تبانی همه آنها بر دروغ محال باشد. هم چنین، لازم است که علم راویان به مضمون خبر از روی حس باشد نه حدس؛ یعنی آنچه را دیده یا شنیده‌اند روایت کنند. نقل این حکایت را می‌توان محدود به چند نفر کرد، مثل انس بن مالک و ابن عباس و ابن مسعود. هشت روایت از این روایات از قناده به نقل از انس بن مالک رسیده است. پنج روایت هم از ابن عباس، و سه روایت هم از مجاهد بن جبر تابعی بدون استناد به صحابه و مقطوع است. پس این روایت‌ها چنان کثرتی در نسل صحابه ندارد که تبانی بر دروغ بودن آن محال باشد.

این روایت‌ها از جنس حدیث مستفیض هم نخواهند بود. حدیثی مستفیض است که تعداد راویانش در هر طبقه پرشمار باشد. حکایت شق القمر در طبقه صحابه تنها از سه نفر نقل شده است که اغلب آنها نمی‌توانند خود شاهد قصه بوده باشند: انس بن مالک و ابن عباس در کودکی خود و در دوران حضور پیامبر (ص) در مدینه توفیق صحبت ایشان را یافته‌اند و به طبع نقل حسی از واقعه ندارند.

روایات دیگر نیز مشکلات بیش‌تری دارند. بیش از ده خبر از تابعین — یعنی قناده، مجاهد، ضحاک بن مزاحم و سفیان ثوری و امثال این افراد — بدون استناد به شخصی از نسل صحابه و به نحو مرسل نقل شده است. به بیان دیگر، از میان این ۲۸ خبر، تنها روایات ابن مسعود است که می‌تواند حاکی از مشاهده‌ای مستقیم انگاشته شود. پس چنین گزارشی حداکثر می‌تواند خبر واحد انگاشته شود. اخبار ابن عباس، انس بن مالک و دیگران همگی اخباری است که در آنها تواطی بر کذب ممکن است و مستفیض هم نیست. پس ارزش سندی برای اثبات چنین داستانی عظیم و خارق‌العاده‌ای ندارد. با خبر واحد، حتی خبر واحد صحیح، نمی‌توان وقوع داستانی با این عظمت را پذیرا شد.

۴. مشکلات دلالت اخبار شق القمر

از حیث دلالت نیز، خود این اخبار آحاد آشفتگی و تناقضات بسیار دارند.

۴-۱) اخبار کسانی که شاهد وقوع نبوده‌اند

این روایات اخباری از غیر معصومین (ع) است؛ آن هم خبری از حادثه‌ای شگفت‌انگیز، یعنی دو قطعه شدن ماه، و سپس — برپایه مضمون برخی از این روایت‌ها — قرار گرفتن ماه در جیب و یقه یا روی این کوه و آن کوه جای گرفتن آن. پذیرش چنین امور تعبدی نیست؛ زیرا — چنان‌که عموم متکلمان گفته‌اند — مسائل تاریخی و عقائد دینی با خبر واحد اثبات نمی‌شوند. خبر واحدی قابل استناد است که درباره عملی تعبدی مثل احکام شرعی فرعی باشد؛ آن هم مشروط بر صحت و اعتبار آن خبر. وانگهی، اثبات وقوع امری خارق‌العاده مثل دو شقه شدن ماه باید آن‌چنان مستندات واضح و قطعی داشته باشد که شائبه‌ای در صحت آن ایجاد نکند.

معقول نبودن این اخبار از مشکلات مهم دلالت این اخبار است. توصیف دو نیمه شدن ماه توسط کسانی که یا خودشان در آن تاریخ حیات نداشته یا در سن کودکی بوده‌اند، آن هم با بیاناتی که بیش‌تر گویای تصورات خیالی ایشان است؛ نه واقعیات عینی، پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. انس بن مالک که ۶ خبر از او نقل شده، ۱۰ ساله بوده که پیامبر به مدینه آمده، و او هرگز در مکه نبوده است (ابن‌اثیر، *اسد الغابه*، ۱/ ۱۹۳). کسی که خودش در هنگام نقل این داستان حضور نداشته است چه‌گونه می‌تواند گزارش مستقیم از حادثه‌ای در مکه بدهد؟

به‌همین ترتیب، از ابن‌عباس چهار خبر نقل می‌شود که او هم در زمان هجرت پیامبر سه‌ساله بوده (همان، ۳/ ۲۹۶)، و نمی‌توانسته است شاهد وقوع این قضیه در مکه باشد. دو حدیث دیگر هم از عبدالله بن عمر نقل می‌شود که او هم در مکه کودکی بیش نبوده است. چند خبر هم از جُبیرِ بْنِ مُطْعَم (درگذشته حدود ۵۹ق) به نقل از پدرش روایت شده است. می‌دانیم که مطعم پدر جبیر نیز ۷ ماه پیش از غزوه بدر از دنیا رفته بوده، و اسلام آوردن پسرش جبیر هم پس از صلح حدیبیه روی داده است (ابن‌اثیر، *اسد الغابه*، ۱/ ۳۹۸). پس خبر او متأخر از حادثه، و از قبیل نقل صغار از کبار است.

همین مشکلات سبب می‌شود کسانی از موافقان وقوع شق القمر اذعان کنند که پذیرش

برخی از منقولات این اخبار با مشکلات جدی روبه‌روست:

إن منهم من لم يحضر ذلك كابن عباس؛ فإنه لم يكن مولودا إذ ذاك و كأنس فإنه كان ابن أربع أو خمس بالمدينة (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۴ / ۷۴).

۲-۴) تناقض محتوایی

مشکل دیگر این اخبار تناقض محتوایی آن‌هاست. در خبر ابن مسعود گفته می‌شود این رویداد در ایام ایام حج و در منطقه منا اتفاق افتاده است و مشرکان هم حاضر در آن‌جا، و در کنار پیامبر (ص) بوده‌اند. در خبر ابن عباس گفته می‌شود می‌گوید این رویداد در شهر مکه و پس از معجزه‌خواهی اخبار یهود روی داده، و چون ماه تکه شده، یکی از دو قطعه آن بر کوه صفا و دیگری بر کوه مروه جای گرفته است:

جَاءَتْ أَحْبَارُ الْيَهُودِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: أَرْنَا آيَةً حَتَّى نُؤْمِنَ فَسَأَلَ النَّبِيَّ (ص) عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُرِيَهُمْ آيَةً فَأَرَاهُمُ الْقَمَرَ قَدْ انشَقَّ فَصَارَ قَمَرَيْنِ أَحَدُهُمَا عَلَى الصَّفَا وَالْآخَرُ عَلَى الْمَرَّةِ قَدَرٌ مَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِمَا ثُمَّ غَابَ الْقَمَرُ فَقَالُوا: هَذَا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (ابونعیم، *دلائل النبوه*، ۲۸۰).

یا بر پایه روایتی دیگر به نقل از ابن عباس، قطعه‌ای از آن بر کوه ابوقیس، و قطعه‌ای دیگر هم بر کوه قُعَيْقَعَان افتاد (ابن‌عاشور، *التحریر و التنبیر*، ۲۷ / ۱۶۳). در روایات دیگر نیز تعبیر متفاوت دیگری می‌توان دید: «تَفَلَّقَ الْقَمَرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَرَقَّتَيْنِ فَرَقَةً عَلَى الْجَبَلِ وَ فَرَقَةً دُونَهُ» (طبری، *جامع البیان*، ۲۲ / ۱۰۵).

همین مشکلات سبب شده که مدافعان نقل این داستان به توجیه این روایات برآیند. البته این مدافعان در هر حال عاجز از تفسیر این هستند که چه‌گونه ممکن است ماه روی کوه ابوقیس و نصف دیگرش روی کوه قُعَيْقَعَان یا نیمی روی کوه صفا و نیم دیگر بالای کوه مروه قرار گیرد و چنین تحول عظیمی تأثیر محسوسی بر زندگی روی زمین ایجاد نکند.

دیگر غرائب مذکور در این روایت‌ها نیز توجیه‌پذیر نیستند؛ غرائبی مثل این که پیامبر (ص) ماه را در جیب خود نهادند و از یقه ایشان بیرون زد: «دخل فی جیب النبی (ص) و خرج من کُفِّهِ» (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۴ / ۷۵).

به نظر می‌رسد این راویان خودشان به معنای این خبرهایی گفته‌اند فکر نکردند. کره ماه

چه‌گونه ممکن است که داخل جیب کسی قرار گیرد و قسمت دیگر آن از یقه بیرون بزند؟ نقل چنین سخنانی بیشتر به افسانه‌سرایی‌های کودکانه‌ای می‌ماند که شماری از روایان خواسته‌اند با نقل آن‌ها دین خدا و شخصیت پیامبر اکرم (ص) را به بازی بگیرند؛ البته، اگر انتساب درست باشد و به‌راستی این روایان، و از جمله برخی صحابه، چنین سخنانی گفته باشند. البته، بیش‌تر به نظر می‌رسد این گفتارها خیرسازی‌هایی برای وهن دین و بزرگان دینی است.

در برخی از این روایات نیز، انشقاق قمر با کسوف یکی دانسته شده است؛ حال آن‌که شقه و دونیمه شدن ماه امری واقعی است؛ اما کسوف امری است مربوط به موقعیت ناظر بیرونی.

عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَسَفَ الْقَمَرَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: سُجِرَ الْقَمَرُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ» إِلَى «مُسْتَمِرًّا» (صنعانی، *المصنف*، ۳/ ۱۰۴).

غریب آن‌جا است که آلوسی بعد از یادکرد این روایت اشکال می‌کند که کسوف غالباً در شب چهاردهم روی می‌دهد؛ پس چه‌گونه ممکن است هم کسوف و هم انشقاق ماه در یک زمان روی داده باشند؟ بعد البته خود پاسخ می‌دهد که وقوع هم‌زمان این دو پدیده معنی ندارد (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۴/ ۷۵).

فراتر از این‌ها همه، چنان‌که پیش از این هم یاد شد، این روایات معارض باقرآن است. در قرآن کریم بارها آمده است که مشرکان از پیامبر (ص) درخواست معجزه کردند و او امتناع نمود (افزون بر موارد پیش‌گفته، بنگرید به: بقره/ ۱۱۸؛ آل عمران/ ۱۸۳؛ هود/ ۱۲؛ الأنعام/ ۸، ۳۷؛ اعراف/ ۲۰۳؛ یونس/ ۲۰). پیامبر (ص) در پاسخ همواره تأکید می‌کرد که اولاً، نشانه‌های خدا را می‌توان هم در آفاق و انفس و هم در وحی پیامبر اکرم (ص) بازشناخت؛ و ثانیاً، معجزات پیامبران پیشین (ع) هم جز به بهانه‌جویی‌های بیش‌تر و عناد کافران منجر نشده است. گذشته از این‌ها همه، اگر بر طبق روایات شق‌القمر چنین معجزه‌ای از پیامبر اکرم (ص) سر زده بود قطعاً انتظار می‌رفت که پس از نزول سوره‌های بعدی — مثل یونس، هود و اسراء و سوره‌های دیگر که همگی بعد از سوره قمر نازل شده‌اند — به وقوع چنین معجزه عظیمی استناد، و گفته شود که من پیش از این معجزه آورده‌ام؛ و نه این که پیامبر اکرم (ص) به حکم وحی الهی

بگوید من بشر ام و بدون اذن خدا کاری نمی‌توانم انجام دهم؛ یا بگوید من نذیر ام و صرفاً قرار شده است پیامی از جانب خدا را به شما برسانم؛ بل که باید گفته شود من قبلاً معجزه آورده‌ام و شما ایمان نیاورده‌اید.

۳-۴) بی‌تناسبی شواهد وقوع با عظمت واقعه

مهم‌ترین روایت رویداد با تعبیرهای مختلفی از قول ابن مسعود، و به پشتوانه این که وی خود وقوع این رویداد را دیده، نقل شده است. ابن مسعود در ۱۶ سال قبل از بعثت به دنیا آمده، در نوجوانی مسلمان شده، و در سال ۳۲ق درگذشته است (ابن اثیر، *اسد الغابه*، ۳/ ۳۹۴). مسئله آن جا است که خبر واحد نمی‌تواند وقوع چنین امر خارق‌العاده‌ای را ثابت کند. گذشته از آن که اصولاً خبر واحد برای اثبات وقوع مسائل مهم در هستی کارآیی ندارد، پذیرش واقعه‌ای به این عظمت مثل دو نیم‌شدن ماه امری است که اگر روی بدهد قطعاً شمار بینندگان بسیار فراتر از یک تن خواهد رفت. از همین رو نیز، برخی از مفسران گفته‌اند انشقاق قمر از موضوعاتی است که به جز با خبر متواتر ثابت نمی‌شود و خبر انشقاق از اخبار آحاد است و نمی‌توان بر آن اعتماد کرد (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۷/ ۱۹۰).

اگر شق القمری به راستی روی می‌داد، دست‌کم در همان شهر مکه ده‌ها و بل که صدها نفر آن را نقل می‌کردند و در بخش قابل‌توجهی از کره زمین هم هزاران نفر وقوع آن را می‌دیدند و درباره‌اش بحث می‌نمودند و منجمان هم آن را گزارش می‌کردند. بی‌تردید هرگاه چنین شده بود کسانی که وقوع حادثه را دیده بودند به کسانی که ندیده بودند، این اتفاق عجیب را به نحو گسترده‌ای بازگو می‌کردند و نقل متواتر حکایت شکل می‌گرفت؛ نه این که چنین حادثه عظیمی به نقلی چنین غریب و متناقض مستند شود.

این استدلال هم البته سخنی است که برخی از مفسران، خود هم، از قول منکران وقوع شق القمر آن را نقل کرده‌اند:

لَوْ وَقَعَ لَنُقِلَ مُتَوَاتِرًا وَ اشْتَرَكَ اَهْلُ الْاَرْضِ كُلُّهُمْ فِي مَعْرِفَتِهِ وَ لَمْ يَخْتَصَّ بِهَا اَهْلُ مَكَّةَ لِاِنَّهُ اَمْرٌ مَحْسُوسٌ مَشَاهِدٌ وَالنَّاسُ فِيهِ شُرَكَاءُ وَالطَّبَاعُ حَرِيصَةٌ عَلٰى رِوَايَةِ الْغَرِيبِ (آلوسی، *روح المعانی*، ۷۶/۱۴).

مشکل بزرگ دیگر آن است که شق القمر صرفاً واقعه‌ای که رؤیت بشود نیست. قطعاً جدا

شدن دو قطعه از کره‌ای عظیم هم‌چون ماه در یک لحظه تأثیرات فراوانی بر زندگی ساکنان زمین می‌گذارد. وقتی جزر و مد دریاها در اثر نزدیکی و دوری ماه در چرخش خود بر مدارش گرد زمین روی می‌دهد، چه‌گونه ممکن است جابه‌جایی آن سبب هیچ طوفان عظیم یا تحول مشابه دیگری نشود؟ چه‌گونه ممکن است ماه دونیم شود و هر نیمه‌اش آن قدر به زمین نزدیک شود که گمان رود بر کوهی قرار گرفته است؛ اما هیچ تحولی در زندگی زمینیان روی ندهد؟ نمی‌شود توجیه کرد که ممکن است بعضی شقه شدن ماه را ندیده باشند. وقتی چنین امر عظیمی اتفاق افتاد، خیرش همه جا می‌پیچد. گذشته از این، وقتی خدا بخواهد چنین معجزه‌ای را به دیگران بنمایاند، باید چنان گویا و روشن باشد که تردیدی برجای نماند.

از قول قاضی عیاض (درگذشته ۵۴۴ق) در مقام دفاع از وقوع شق القمر نسبت داده می‌شود که گفته است امکان رؤیت ماه برای همه مردم روی زمین به یک اندازه نیست؛ مثلاً برخی از حلول ما نو پیش از دیگران آگاه می‌شوند، گاهی نیز ابری یا کوهی میان ماه و مردم حائل می‌شود و از همین رو در مناطقی کسوف روی می‌دهد و برای دیگرانی کسوف روی نداده است؛ یا برخی چنین کسوفی را جزئی می‌بینند و برخی دیگر آن را کسوفی کامل می‌بینند (خطیب، التفسیر القرآنی، ۱۴/۶۲۹).

چنین تحلیلی از مسئله درست نیست؛ زیرا مسئله چنان‌که گفته شد از جنس خسوف و کسوف نیست و جنس آن هم چیزی از جنس رؤیت یک امر با چشم نیست؛ مسئله وقوع تحولی بزرگ در قمر کره زمین است؛ تحولی که اگر روی بدهد فراتر از دیده شدن، تأثیرات مهمی بر زندگی همه مردم زمین خواهد گذاشت. ضمناً، اتفاقی مثل خسوف یا افتادن سایه خورشید بر ماه از نگاه ناظر زمینی هرگز با چنین رویداد عظیمی قابل قیاس نیست.

از این‌ها همه نیز اگر بگذریم، وقوع چنین انشقاقی در ماه سبب خواهد شد آثار آن در کره ماه قابل رؤیت باشند. اکنون که با مددجویی از تلسکوپ‌های فضایی پیش‌رفته حتی حفره‌های ایجادشده در حدود دو میلیون سال پیش نیز در کره ماه رصد می‌شود، نمی‌توان انتظار داشت هیچ نشانه‌ای از انشقاق ماه دیده نشود.

نتیجه

بر پایه آن چه گفته شد، پیامبر (ص) سندی برای اثبات نبوت خود به جز قرآن نیاورده، و بنا نیز بر آوردن معجزه‌ای از جنس امور خارق‌العاده حسی نداشته است. معجزه پیامبر (ص) کلام و منطق او ست و از همین رو بارها در برابر درخواست مشرکان از ارائه چنین معجزات حسی امتناع کرده است. افزون‌براین، کوشیدیم نشان دهیم آیه مورد استناد بر دونیمه شدن ماه در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) دلالتی ندارد. روایاتی نیز که خبر از وقوع شق القمر می‌دهند به دلایل مختلف از اعتبار کافی برای اثبات چنین واقعه عظیمی برخوردار نیستند. آیه نخست سوره قمر نیز بر وقوع رویدادی در آستانه قیامت دلالت دارد؛ هم‌چنان که در آیات مختلفی از قرآن کاربرد تعبیر مشابهی به صیغه ماضی را می‌توانیم درباره حوادث مقارن با وقوع قیامت مشاهده کنیم.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۴- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *دلائل النبوه*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالبر عباس، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- ۵- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۶- ایازی، سیدمحمدعلی، *المفسرون: حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- ۷- ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
- ۸- خراسان، سیدمحمد مهدی، *مزیل اللبس فی مسائلتی شق القمر و رد الشمس*، نجف، مکتبه الروضة الحیدریه.
- ۹- خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۴۲۴ق.
- ۱۰- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *التفسیر*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۱ق.
- ۱۱- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- ۱۲- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۱۳- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، جیزه، دار هجر، ۱۴۲۲ق.
- ۱۴- فضل‌الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۱۵- قاسمی، جمال‌الدین بن محمد، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۱۶- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، دار الشعب، ۱۳۷۲ق.
- ۱۷- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، مکتبه الهدی، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق.
- ۱۸- کریمی‌نیا، مرتضی، «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
- ۱۹- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.

- ۲۰- خویی، ابوالقاسم، *معجم الرجال*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۳ق.
- ۲۱- مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ۲۲- مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، قم، آل البيت، ۱۴۲۳ق.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*.
2. Abū Nuʿaym Iṣfahānī, Aḥmad b. ʿAbdullāh, *Dalāʾil al-Nubuwwa*, ed. Muḥammad Rawwās Qalʿajī and ʿAbdul-Bar ʿAbbās, Beirut, Dar al-Nafāʾis, 1986.
3. Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbdullāh, *Rūḥ al-Maʿānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415 AH.
4. Ayāzī, Sayyid Muḥammad ʿAlī, *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātubum wa Minbajubum*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1378 SAH.
5. Faḍlul-lāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Waḥy al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-milāk, 1419 AH.
6. Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Tāhir, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
7. Ibn Athīr, *ʿUsd al-Gbāba*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1417 AH.
8. Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419 AH.
9. Karīmīnīyā, Morteḍā, “The Origins and Early Development of the Theory of Iʿjāz al-Qurʾān”, *Quranic Sciences and Tradition*, vol. 46, Issue 1, no. 1, August 2013.
10. Khaṭīb, ʿAbdul-Karīm, *Al-Tafsīr al-Qurʾānī lil-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1424 AH.
11. Khirsān, Sayyid Muḥammad Maḥdī, *Muzīl al-Labs fī Masʿalatay Shaaqq al-Qamar wa Rad al-Shams*, Najaf, Maktaba al-Rawza al-Ḥaydarīyya, 1389 SAH.
12. Khūyī, Abul-Qāsim, *Muʿjam al-Rijāl*, Qom, Markaz-e Nashr-e Āthār-e Shīʿe, 1413 AH.
13. Māmaqānī, ʿAbdullāh, *Tanqīḥ al-Maqāl*, Qom, Āl al-Bayt, 1423 AH.
14. Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Taʾwīlāt Abl al-Sunna*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1426 AH.
15. Mughnīya, Muḥammad Jawād, *Al-Tafsīr al-Kashīf*, Qom, Dar al-Kitab al-Islāmī, 1424 AH.

16. Qāsimī, Jamāluddīn b. Muḥammad, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1418 AH.
17. Qummī, ‘Ālī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā’irī, Najaf, Maktaba al-Hudā, 1386-1387 AH.
18. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi‘ Li-Aḥkām al-Qur’ān*, ed. Aḥmad ‘Abdul-‘Alīm Bardūnī, Cairo, Dar al-Sha‘b, 1372 AH.
19. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Ḥamām, *Al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān A‘zam‘, Beirut, Al-Maktab al-Islāmī, 1403 AH.
20. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Ḥamām, *Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1411 AH.
21. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, ed. ‘Abdullah ‘Abdul-Muḥsin Turkī, Giza, Dar Hijr, 1422 AH.
22. Ṭabāṭabāyī, MuḥammadḤoseyn, *al-Mizān*, , Beirut, A‘lamī, 1390 SAH.

Epistemological Foundations of *Qur'an* from Ṭabāṭabāyī's Point of View and its Implications in Educational Issues



Bibi Hakīme Hoseynī Hekmat 

Assistant Professor in Mashhad School of Training *Qur'an* teachers, University of Quranic Theology, Mashhad, Iran (dolatabad@quran.ac.ir)

Abstract

Human cognition and perception is one of the philosophical topics that have been explained in different schools of thought by referring to other ideas that the followers of that school have. Subjects such as the nature, possibility, tools and levels of knowledge have always been discussed and disputed among opinionated people. On the other hand, knowledge is one of the basic elements of education. Therefore, our belief about it will have a significant effect in organizing the educational system. One of the Muslim philosophers who has shown great attention to epistemological issues in his commentary on the Holy *Qur'an* is Sayyed Mohammad Hossein Tabatabayī. In this study, we intend to recognize his epistemological foundations in his commentary book *Al-Mizan* and seek the achievements of these foundations in the discussion of other components of the educational system; such as goals, principles and methods. This study aims to reveal that Ṭabāṭabāyī believes that from the point of view of the *Qur'an*, knowledge is the absolute meaning of consciousness, which becomes possible with the help of sense, intellect, and revelation, and it has levels. In Tabatabayī's point of view, the *Qur'an* considers the glorification of God as a way to gain knowledge, it also considers self-restraint and stopping it from engaging with the body as a necessary thing to gain knowledge. Also he believes that providing a moral model, reasoned education and avoiding imposition, and strengthening critical thinking are *Qur'an*'s educational methods that are compatible with these principles.

Keywords: Epistemology, Holy Quran, Tafsir al-Mizan, Mohammad Hossein Tabatabai, Islamic education.

Original Research


Received: 21/ 7/ 2022, accepted: 29/ 12/ 2022, and published: 29/ 12/ 2022, Pages: 112-140.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 5. 8

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



مبانی معرفت‌شناختی قرآن از دیدگاه طباطبایی و دلالت‌های آن در مسائل تربیتی

بی‌بی حکیمه حسینی حکمت ^{id}

استادیار دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد،

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (dolatabad@quran.ac.ir)

چکیده

شناخت و ادراک انسان از جمله مباحث فلسفی است که در مکاتب فکری گوناگون به فراخور سایر اندیشه‌های آن مکاتب تبیین شده است. موضوعاتی چون ماهیت، امکان، ابزارها و مراتب شناخت همواره میان اهل نظر مورد بحث و اختلاف بوده است. از سوی دیگر، شناخت و معرفت از ارکان اساسی تربیت به شمار می‌رود. از این رو باور ما نسبت به آن در سامان‌دهی نظام تربیتی تأثیر قابل توجهی خواهد داشت. یکی از فیلسوفان مسلمان که در تفسیر خویش بر قرآن کریم توجه وافی به مباحث معرفت‌شناختی نشان داده، سید محمدحسین طباطبایی است. در این مطالعه بنا داریم که مبانی معرفت‌شناختی وی در تفسیر *المیزان* را بازشناسیم و دست‌آوردهای این مبانی را در بحث از دیگر مؤلفه‌های نظام تربیتی — هم‌چون اهداف، اصول و روش‌ها — پی‌جویی کنیم. بناست از این دیدگاه دفاع کنیم که طباطبایی معتقد است از نظرگاه قرآن، معرفت به معنای مطلق آگاهی است که به کمک حس و عقل و وحی امکان‌پذیر می‌گردد و دارای مراتبی است؛ هم‌چنان‌که وی معتقد است قرآن تسبیح خدا را هم‌چون شیوه‌ای برای دست‌یابی به معرفت می‌داند، مهار نفس و بازداشتن آن از اشتغال به بدن را نیز برای دست‌یابی به معرفت امری ضروری بازمی‌نماید، و اسوه‌پردازی، آموزش مستدل و دوری از تحمیل، و تقویت تفکر نقادانه را از روش‌های تربیتی هم‌هنگ با این مبانی می‌شناساند.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، قرآن کریم، تفسیر *المیزان*، محمدحسین طباطبایی، تربیت اسلامی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۳۰، پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱۰، نشر: ۱۴۰۱/۸/۱۰، صفحه ۱۱۲ تا ۱۴۰.

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>>

DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 5. 8

درآمد

مسائل بنیادین دربارهٔ انسان، هستی و معرفت را که تربیت بر آن‌ها استوار می‌گردد مبانی تربیت می‌خوانند. به بیان دیگر، هر بحثی که به ساختار و موقعیت ویژهٔ انسان در جهان هستی، امکانات، قابلیت‌ها و محدودیت‌های او، ضرورت‌های زیستی که حیات او را تحت تأثیر قرار می‌دهند، آموزه‌ها و داده‌های شناختی‌ای که تربیت بر آن‌ها استوار است، و نیز نظام ارزشی حاکم بر تربیت او مربوط باشد را باید از جنس مبانی تربیت انگاشت (بنگرید به: بهشتی، آراء دانشمندان مسلمان...، ۲/ ۲۵؛ شکوهی، مبانی...، ۴۲). برای نمونه، باید بحث دربارهٔ جبر یا اختیار انسان، وجود تک‌ساحتی یا دو‌ساحتی انسان، امکانات و ابزارهای شناخت انسان، یا خاستگاه ارزش‌ها و هرچه از این قبیل را در زمرهٔ مبانی تربیت شناخت.

از میان مبانی مختلفی که برای تربیت قابل‌تصور است، مبانی معرفت‌شناختی موضوع بحث مطالعهٔ کنونی است. معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که دربارهٔ انواع شناخت‌های انسان و ارزش هر یک از آن‌ها و ملاک صحت و خطای هر کدام بحث می‌کند. در معرفت‌شناسی از مباحثی هم‌چون تعریف علم، اقسام علم، نحوهٔ وجود علم، رابطهٔ عالم و معلوم، واقع‌نمایی ادراکات، ملاک صدق و کذب قضایا، حقیقت و خطا سخن می‌رود (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱/ ۱۳۷). خاصه در دوران معاصر توجه به اهمیت معرفت‌شناسی فزونی یافته، و معرفت‌شناسی هم‌چون یک رشتهٔ تخصصی مستقل مورد توجه قرار گرفته است.

تربیت همواره پیوندی ناگسستنی با شناخت و آموزش دارد؛ چنان‌که می‌توان به طور قطع گفت پیش از حصول معرفت در نفس، هیچ مرتبه‌ای از تربیت تحقق نمی‌یابد. از این رو، در تعلیم و تربیت نیز شناخت و واکاوی مسائل مربوط به آن معرفت ضروری است. اهمیت بحث از معرفت‌شناسی چنان است که پیش از پرداختن به هستی‌شناسی و دیگر مباحث فلسفی، باید درصددِ ورود به مباحث معرفت‌شناسی برآمد. به بیان دیگر، اولین وظیفهٔ هر فیلسوف این است که به ذهن و اندیشه‌های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه‌سازیِ ذهن را بشناسد؛ زیرا ما تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم (برای تفصیل بحث دربارهٔ

جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه، بنگرید به: طباطبایی، *اصول فلسفه*...، (۴۴۴).

طرح مسئله

مبانی معرفت‌شناختی تربیت، و به تبع آن دیگر مبانی تربیت، از مباحثی است که عالمان فرقه‌های مختلف اسلامی با مشرب‌های فکری گوناگون‌شان درباره‌اش اختلاف بسیار دارند. مثلاً از منظر برخی از این عالمان، هم‌چون غزالی (درگذشته ۵۰۵ق)، معرفت نوری است که خدا در دل هرکه بخواهد می‌تاباند. از این منظر، اراده انسان در به دست آوردن علوم و کسب حقیقت هیچ دخالتی ندارد؛ بل که شخص تنها باید به انتظار وزش نسیم الطاف الهی باشد تا حجاب‌ها را از چشم دل بزاید و پاره‌ای از آن‌چه در لوح محفوظ است در قلبش تجلی کند (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۱/۲۸).

از نگاه غزالی، شناخت یعنی شناخت خدا؛ و آن دو نوع است: شناخت حق و شناخت حقیقت. شناخت حق آن است که خدا مطابق با مدلول نام‌هایش که خود را به آن‌ها خوانده است شناخته شود؛ اما برای شناخت حقیقت راهی وجود ندارد. او به این شناخت ویژگی لَدُنَّی بودن — یعنی شناختی شهودی که از جانب خدا برای بنده حاصل می‌آید — را هم اضافه می‌کند. چنین شناختی هنگامی دست می‌دهد که خدا امور قلب بنده را بر عهده گیرد تا در این حالت چنین شناختی هم‌چون رحمتی بر او جاری شود (همان، ۳/۱۹). غزالی هم‌چون برخی دیگر از صوفیان، وجود گونه‌ای دیگر از معارف را هم می‌پذیرد که معارف حسّی و این جهانی است. چنین معرفت‌هایی از نگاه او در زمره علم به معنای حقیقی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا از علوم قشری است و نسبتی با شناخت حق ندارد (همان، ۱/۲۳).

ابن خلدون (درگذشته ۸۰۸ق) عقل را تنها میزانی برای امور محسوس و تجربی می‌داند و مسائلی مانند توحید، رستاخیز، حقیقت نبوت و حقایق صفات الهی را فراتر از شأن و حوزه توان شناخت عقلی می‌شناسد. براین پایه میان دین که شناخت حقایقی است که خدا وحی کرده، و علم که شناخت حقایقی است که انسان می‌تواند به یاری عقل طبیعی خود و بدون مساعدت بیرونی به دست آورد، تفاوت قائل است (ابن خلدون، *التاریخ*، ۱/۵۴۱). او شناخت را سه درجه می‌خواند: درجه پایین معارف بشری، درجه میانی معارف اولیاء، و درجه عالی یا همان معارف

انبیاء (برای تبیین دیدگاه او، بنگرید به: فروخ، *تاریخ الفکر العربی*، ۷۰۳).
 براین پایه جا دارد پرسیده شود که عالمان شیعه چه تصویری از شناخت بازنموده‌اند؛ هم‌چنان‌که جا دارد پرسیده شود پذیرش چنان تصویری چه پیامدهای عملی، خاصه در حوزه تعلیم و تربیت خواهد داشت. مطالعه کنونی کوششی در مسیر همین هدف است. می‌خواهیم در آن بر مرور و بازشناسی اندیشه‌های محمدحسین طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق/ ۱۳۶۰ش) هم‌چون یکی از عالمان شیعه متمرکز شویم؛ عالمی که به اقتضاء توجه هم‌زمانش به فلسفه و تفسیر قرآن انتظار می‌رود آرائی نظام‌مند و منسجم درباره معرفت، خاصه بر پایه قرآن، عرضه کند. از میان پرسش‌های پرشماری که در همین زمینه می‌شود داشت، بنا داریم در این مطالعه بر یافتن پاسخ این پرسش‌ها متمرکز شویم: اولاً، طباطبایی در خصوص ماهیت، امکان و ابزارهای شناخت چه دیدگاهی دارد؛ ثانیاً، زمینه‌های ویژه‌ای که از نگاه او در کسب معرفت مؤثر اند کدام است؛ ثالثاً، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی طباطبایی چه دلالت‌هایی در استخراج اهداف، اصول و روش‌های تربیتی دارند.

۱. مبانی معرفت‌شناختی قرآن

تربیت پیوندی ناگسستنی با علم، آموزش و معرفت دارد؛ چنان‌که می‌توان به طور قطع گفت هیچ مرتبه‌ای از تربیت پیش از حصول علم و معرفتی در نفس تحقق نمی‌یابد. بدین جهت، شناخت و واکاوی مسائل مربوط به آن، که در دوران حاضر به یک رشته تخصصی مستقل تبدیل شده، در تعلیم و تربیت مؤثر است. مهم‌ترین مسائلی که در این باب مطرح شده، و اندیشمندان آراء متنوعی درباره آن‌ها عرضه نموده‌اند ماهیت، امکان، ابزارها، مراتب و زمینه‌های معرفت است.

۱-۱) ماهیت شناخت

در رابطه با تعریف و ماهیت معرفت دو رویکرد کلی وجود دارد. برخی معرفت را از سنخ وجود و نوع خاصی از آن دانسته، و معتقد اند شناخت یا معرفت نه نیازمند تعریف است، نه قابل تعریف (ملاصدرا، *الاسفار*، ۳/ ۲۷۸-۲۷۹). نیازمند تعریف نیست؛ چون روشن‌ترین مفاهیم است. قابل تعریف هم نیست؛ چون تعریف حقیقی در همه اقسام چهارگانه آن - اعم از

حدّ یا رسم تامّ یا ناقص — مستلزم آوردن جزء اعم یعنی جنس مُعرّف است؛ درحالی‌که چیزی کلی‌تر و عام‌تر از مفهوم علم وجود ندارد تا به مثابه جنس آن لحاظ شود. بنابراین هر تعریفی از معرفت ارائه شود از قبیل تعاریف شرح‌الاسمی خواهد بود (بنگرید به: بهشتی، آراء، ۱۰۵).

رویکرد دیگر از آن کسانی است که تعاریفی برای این اصطلاح مطرح نموده، و نظریات خود را در این باره بیان داشته‌اند. اینان نخست بر این تأکید نموده‌اند که در لغت واژه معرفت به معنای مطلق علم، آگاهی و شناخت است؛ خواه آن شناخت مربوط به پدیده‌های مادی و امور حسی باشد یا مربوط به امور معنوی و فراحسی (بنگرید به: ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۹/۱۵۳). برپایه همین درک از معنای لغوی، این عالمان در مقام تبیین اصطلاح «معرفت» به معنای منظور در معرفت‌شناسی نیز، آن را با تعبیری چون *تَمَثُّلِ شَيْءٍ نَزْدَ مُدْرِكٍ*، (ابن مسکویه، *الهُوَامِلُ وَالشُّوَامِلُ*، ۵۲؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ۲/۳۱۰-۳۱۱؛ ابن سینا، *الاشارات*، ۲/۳۰۸؛ ملاصدرا، *الاسفار*، ۲۶)، مطلق علم و ادراک و آگاهی‌های مطابق با واقع (مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ۱/۱۳۹)، یا حضور شیء و غایب نبودن آن از نفس ناطقه (سهروردی، *صفیر سیمرخ*، ۱/۷۲) تعریف نموده‌اند. علی‌رغم تفاوت ظاهری این تعاریف به نظر می‌رسد هیچ تمایز آشکاری با تعریف لغوی معرفت ندارند. چه بسا در این میان بتوان جامع‌ترین تعریف را همان تعریف لغوی دانست که معرفت را مترادف با مطلق آگاهی می‌نمایاند و همه مصادیق یک چنین آگاهی را دربر می‌گیرد.

معرفت و هم‌خانواده‌های آن در قرآن کریم نیز برای اشاره به همین معنای مطلق علم و آگاهی به کار رفته است. مثلاً در آیه:

وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمُ فَلَعرَفْتُهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ (محمد/ ۳۰).

ترجمه: اگر بخواهیم، آن‌ها را به تو می‌نمایانیم و تو آن‌ها را به سیمای‌شان یا از شیوه سخن‌شان خواهی شناخت؛ و خدا از اعمال‌تان آگاه است.

تعبیر «معرفت» بر شناخت از طریق سیمای ظاهر و طرز سخن گفتن اطلاق شده، و می‌توان دریافت که معرفت ظاهری منظور است.

فیلسوفان مسلمان همگی — برخلاف ماده‌گرایان — حکم به مجرد معرفت نموده، و از این دیدگاه دفاع کرده‌اند که حصول معرفت برای نفس چیزی فراتر از وقوع فعل و انفعالاتی مادی در

بدن او ست (برای مرور ادله این فیلسوفان، بنگرید به: مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ۲/ ۲۰۵-۲۰۸). طباطبایی افزون بر استناد به ادله مشهور در اثبات تجرّد ادراک، راهی مبتکرانه و جدید را نیز برای دفاع از تجرد معرفت ابداع کرده است. کوشش‌های وی در مقام پاسخ‌گویی به مارکسیست‌هایی عرضه شده است که در وقوع همه پدیده‌های هستی رویداد یک سنتز میان دو عامل (تز و آنتی‌تز) را می‌جستند و بر همان پایه ادراک را نیز نتیجه سنتز مواد موجود در جهان با مواد موجود در مغز می‌انگاشتند.

طباطبایی در برابر ایشان استدلال می‌کرد که این فرض که ادراک صرفاً توسط ساختمان مادی مغز انسان روی می‌دهد و خود نیز فراتر از امری مادی نیست به پذیرش ایدئالیسم، شکاکیت و نسبیّت خواهد انجامید؛ و چون این هر سه، باطل است، مادی بودن ادراک نیز، باطل خواهد بود. استدلال وی از نوع قیاس رفع تالی است؛ به این‌گونه که اگر ادراک مادی باشد، آن‌گاه لازمه آن ایدئالیسم، شکاکیت و نسبیّت خواهد بود؛ لکن ایدئالیسم، شکاکیت و نسبیّت، باطل و مردود است؛ پس ادراک، امری مادی نیست و غیر مادی و مجرد است (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۵۱).

۱-۲) امکان شناخت

درباره امکان شناخت یا ناممکنی آن در طول تاریخ فلسفه پرسش‌هایی مطرح بوده است. فیلسوفانی در امکان تحقق آن تردید داشته‌اند. باین حال، با کمترین دقت و تأملی می‌توان گفت شکّ مطلق، محال و تحقق‌ناپذیر است؛ زیرا استدلال بر عدم یقین و شکاکیت خود متضمّن علوم و یقین‌های فراوان است. پذیرش مقدمات استدلال، شکل صحیح چینش آن‌ها، و قاعده اجتماع نقیضین از جمله مبناهایی است که باید نخست بر فرد معلوم، و از نگاه او پذیرفته شوند تا بعد وی بتواند بر پایه پذیرش آن‌ها حکم به ناممکنی شناخت یا شک در وقوع آن بکند (مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ۱/ ۱۴۶).

با نظر به ظاهر آیات قرآن نیز می‌توان دریافت که در بیان قرآن هم شناخت و معرفت برای انسان امری ممکن، و حتی لازم و ضروری است. به‌علاوه، ظرفیت و توان کسب معرفت انسان بی‌نهایت گسترده است. مثلاً در داستان قرآنی آدم ابوالبشر (ع) آمده است:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... (بقره/ ۳۱).

ترجمه: و [خدا] نام‌ها را به‌تمامی به آدم پیاموخت....

حرف تعریف «ال» در «الأسماء» بر عمومیت مصادیق دلالت می‌کند و علاوه بر آن، لفظ «كُلُّ» نیز برای تأکید بر این آمده است که آدم ابوالبشر (ع) همه اسماء را از خدا فراگرفت (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۱۷). ظاهراً مقصود از این عبارت نیز آن است که امکان علم گسترده‌ای نسبت به حقایق وجود به آدم ابوالبشر (ع) و در مرحله بعد به فرزندان او داده شد. به‌علاوه، قرآن بنی آدم را به شناخت، تفکر و تدبیر دعوت می‌نماید؛ مثلاً آن‌جا که می‌گوید:

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (یونس/ ۱۰۱).

ترجمه: بگو بنگرید چه چیزهایی در آسمان‌ها و زمین است....

به نظر می‌رسد امر به نظر و لوازم آن یعنی شناخت و تفکر و تدبیر معنایی جز حکم به امکان معرفت برای انسان ندارد. تجلیل قرآن از عالمان و کسانی که راه معرفت را طی کرده‌اند نیز، نشان می‌دهد که باب علم و معرفت باز است و می‌توان به آن دست یافت. مثلاً، در قرآن آمده است:

... يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (مجادله/ ۱۱).

ترجمه: ... تا خدا آن‌هایی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که دانش یافته‌اند به درجاتی برافزاد.

در این آیه که خطاب به مؤمنان است، مؤمنان به دو گروه مؤمن و مؤمن عالم تفکیک می‌شوند. بعد از رفعت رتبه مؤمنان سخن می‌رود؛ اما گفته می‌شود که مؤمنان دانشمند بر گروه نخست برتری دارند و به درجاتی بالاتر اند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹/ ۱۸۸؛ نیز، بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱۹/ ۵۵۰؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۹/ ۳۷۸).

طباطبایی در یک چنین زمینه فکری خود را نیازمند بحث درباره امکان شناخت نمی‌داند و در سراسر تفسیر *المیزان* این را مسلم می‌انگارد که شناخت برای انسان امری ممکن است. از نظر وی، سخنی اگر هست بر سر این است که دست‌یابی به شناخت چه‌گونه امکان‌پذیر خواهد شد. وی شرط مطلق و ناگزیر شناخت هستی و پدیده‌های آن را شناخت خدا می‌داند؛ زیرا مبدأ تمام وجودهای خارجی، هستی محض خداست و هرگز بدون آن هستی محض چیزی موجود نخواهد شد. پس مبدأ تحقق و وجود یافتن هرگونه علم و معرفتی نیز، شناخت آن هستی محض است و بدون معرفت او چیزی شناخته نخواهد شد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۶/ ۲۳۵).

طباطبایی در سخن از امکان شناخت، فهم و تفسیر قرآن نیز بر آن است که آیات توحیدی که صفات جمال و جلال خدا را بیان می‌کنند و از وحدت ذات، وحدت مبدأ خلق، وحدت ربّ و مدبّر، و وحدت معبود می‌گویند از مهم‌ترین آیات به شمار می‌آیند و جزء معارف کلیدی قرآن محسوب می‌شوند. از نگاه وی این قبیل آیات مبدأ شناخت دیگر آیات اند و بدون آن‌ها هیچ آیه‌ای فهمیده نمی‌شود؛ زیرا این بخش از قرآن عهده‌دار قواعد کلی قرآن‌شناسی اند و تنها با آگاهی از این قواعد کلی فهم دیگر آیات قرآن امکان‌پذیر می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۱۶/۲۹).

۱-۳) ابزار شناخت

به طبع پرسش بعدی این است که چه‌گونه و از چه راهی می‌توان به شناخت رسید. عالمان مسلمان درباره ابزارهای لازم برای دستیابی انسان به معرفت آراء مختلفی بیان، و غالباً در کسب معرفت بر نقش حواس و عقل تأکید کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ابن‌سینا، *الاشارات*، ۱/ ۲۱۵-۲۱۴، ۲/ ۳۲۱-۳۵۰؛ همو، *الشفاء*، ۳/ ۴۲۸؛ همو، *التحفة*، ۱۶۲-۱۷۲؛ فخررازی، *المحصل*، ۸۴؛ سهروردی، *صفیر سیمرغ*، ۱/ ۶۸، ۲/ ۲۰۳-۲۰۴، ۳/ ۲۷-۲۹، ۱۳۰).

گاهی هم از وجود ابزارهای دیگری سخن گفته، و مثلاً با عناوین شهود، راه دل، وحی و جز آن‌ها از امکان کسب معرفت با بهره‌جویی از ابزارهایی متفاوت سخن گفته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: مطهری، *مسئله شناخت*، ۵۰). گاه نیز پس از یادکرد پنج حسّ ظاهری، از ابزارهای شناختی دیگری نیز با عنوان حواسّ باطنی یاد کرده‌اند. از این ابزارها می‌توان حسّ مشترک، خیال، وهم، قوّه حافظه، اراده، حبّ، بغض، امید، ترس و امثال آن را مثال آورد (بنگرید به: سهروردی، *صفیر سیمرغ*، ۳/ ۱۳۰-۱۳۱؛ طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۲۴۹).

به هرروی، فراگیرترین ابزار معرفت انسان همین حواسّ ظاهر است. انسان حواسّ متعدّد دارد که بر اثر تماس آن حواس با اشیاء و روی دادن فعل و انفعالاتی ویژه در دستگاه‌های ادراکی انسان معرفت حاصل می‌شود (مطهری، *مسئله شناخت*، ۳۸). البته حواس تنها جزئیات را درک می‌کنند و مفاهیم کلی‌ای که مسبوق به حس هستند صرفاً به کمک عقل ادراک می‌شوند (ابن‌سینا، *تعلیقات*، ۲۳؛ همو، *الشفاء*، ۱۸۴-۱۸۵؛ سهروردی، *صفیر سیمرغ*، ۳/ ۲۶-۳۱). فیلسوفان مسلمان معتقد اند که درک این مفاهیم کلیّی مختصّ انسان است و دیگر جانوران چنین قوّه ادراکی ندارند؛ زیرا گرچه از حواس ظاهر برخوردار اند، فاقد قدرت تعقل

اند (همان‌جاها).

از این منظر، دستیابی به شناخت، افزون‌بر حواس، به نوعی تجزیه و تحلیل نیاز دارد که کارِ عقل است. اگر در موردی حس — بدون یاری عقل — به‌تنهایی موفق به شناخت امری بشود، نمی‌توان از نتیجه آن دریافت‌های حسی به کلیات دست یافت یا نکته‌ای را تعمیم داد؛ بل که هریک از آن معرفت‌های حسی حاصل‌شده تنها در همان مورد آزمایش‌شده معتبر خواهد بود. تجزیه، ترکیب، تعمیم و تجرید همه از فعالیت‌های عقل است (مطهری، مسئله شناخت، ۴۱-۴۲).

در قرآن کریم نیز به دو سنخ ابزار ضروری برای دستیابی به شناخت اشاره شده، و پس از یادکرد گوش و چشم که نماد شناخت حسی هستند، از فؤاد هم‌چون قوه‌ای که می‌تواند فرد را از شناخت حسی به نوعی حکم کردن و موضع‌گیری عملی بکشاند یاد شده است:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل/ ۷۸).

ترجمه: خدا شما را درحالی‌که هیچ نمی‌دانستید از بطن مادران‌تان بیرون آورد؛ و برایتان چشم و گوش و دل بیافرید؛ شاید سپاس گوید.

برخی معاصران از این آیه چنین فهمیده‌اند که با فؤاد به مرکز تفکر یا همان قوه‌ای که تجزیه، ترکیب و تجرید می‌کند یا تعمیم می‌دهد اشاره شده است (مطهری، مسئله شناخت، ۴۴-۴۵). خواه تعبیر فؤاد در این آیه به تعقل به معنای متعارف آن اشاره داشته باشد یا نه، در این تردید نمی‌توان کرد که قرآن کریم انسان را به تعقل و تفکر فراخوانده (برای تنها چند نمونه، بنگرید به: یونس/ ۲۴؛ نحل/ ۱۱؛ جاثیه/ ۱۳) و کسانی را نیز که نمی‌اندیشند، سرزنش کرده است (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۹؛ آل عمران/ ۶۹؛ مؤمنون/ ۵۶). بنابراین، عقل در قرآن هم‌چون یکی از ابزارهای شناخت از جایگاهی رفیع برخوردار شده است.

برخی از عالمان مسلمان در سخن از ابزارهای شناخت، افزون‌بر حس ظاهر و عقل، از دل نیز هم‌چون ابزار معرفت یاد کرده‌اند. دل از نگاه ایشان یک ابزار شناختی کم‌شناخته در وجود انسان است که با کاربرد آن می‌توان به نوع خاصی از معرفت که شهود نامیده می‌شود رسید. گاه از دل با تعبیر چشم باطن یا چشم برزخی، و از معرفت حاصل با این روش نیز گاه با تعبیر

معرفت شهودی، مکاشفه عرفانی و تجربه دینی هم یاد می‌شود. از منظر این عالمان دست‌یابی به چنین علمی با تزکیه نفس و قلب، و تنها برای کسانی حاصل می‌شود که جان و دل خود را از رذائل و گناهان پیراسته باشند. از نگاه عالمان مسلمان، این معرفت شهودی تنها گونه از معرفت است که برای فرد یقین هم‌راه می‌آورد. همه دیگر انواع معرفت حسی و عقلی در معرض خطای ابزارهای شناختی، مغالطات منطقی، و محدودیت وسعت دید قرار دارند.

آیاتی از قرآن را می‌توان حاوی اشاراتی به چنین معرفت شهودی دانست که برای برخی از بندگان خاص خدا حاصل می‌شود. مثلاً، آن‌جا که در سوره انعام آمده است:

وَكَذَلِكَ نُبْرِئُ إِِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (انعام/ ۷۵).

ترجمه: این‌گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم باز نمودیم تا از اهل یقین گردد.

ابراهیم (ع) در قرآن اسوه مبارزه با بت‌پرستی و کوشش در راه یگانه‌پرستی است و دست‌یابی به نوعی معرفت یقینی ویژه پاداش می‌برد؛ معرفتی که قرآن از آن تعبیر به دیدن ملکوت (پادشاهی) خدا در آسمان و زمین می‌کند. آن‌جا نیز که درباره نوع ویژه‌ای از آگاهی سخن می‌رود که یعقوب (ع) از آن به استشمام بوی یوسف (ع) از راه دور تعبیر نمود:

وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تَفَنَّوُنَ (یوسف/ ۹۴).

ترجمه: چون کاروان به راه افتاد، پدرشان گفت: اگر مرا دیوانه نخوانید، بوی یوسف می‌شنوم.

باز باید مضمون آیه را حاکی از نوعی معرفت ویژه دانست که با تعریف یادشده از معرفت شهودی منطبق است.

طباطبایی نیز مانند دیگر اندیشمندان مسلمان پیش از خود به نقش ابزاری حس و عقل اعتقاد و اذعان دارد و جز آن، به قلب نیز هم‌چون ابزاری برای شناخت اشاره می‌کند. وی شهود حاصل از قلب را یکی از منابع و ابزارهای مهم شناخت می‌شناساند که شناخت حاصل با آن ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. برای نمونه، در سخن از آیه:

وَ إِذَا تُلِیْتُ عَلَیْهِمْ آیَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِیْمَانًا (انفال/ ۲).

ترجمه: چون آیات خدا بر آنان خوانده شود، ایمان‌شان افزون گردد....

می‌گوید هر قدر مؤمن بیش‌تر در آیات خدا سیر و تأمل کند ایمانش قوی‌تر می‌گردد، تا آن‌جا که به مرحله یقین برسد. وقتی ایمان انسان به حدی از کمال رسید، مقام پروردگارش و موقعیت

خود را خواهد شناخت و به این حقیقت پی خواهد برد که تمامی امور به دست خداست و او یگانه ربّی است که تمام موجودات به سوی او باز می‌گردند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۹). گویی از نگاه طباطبایی دست‌یابی به جنس خاصی از معرفتِ یقینی نیازمند آن است که فرد فراتر از کاربرد حواس ظاهر و عقل خویش، ایمان را نیز در وجود خود پرورش دهد.

طباطبایی در تفسیر آیه:

مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (نجم/۱۱).

ترجمه: دل آن چه را که دید، دروغ نشمرد.

مراد از رؤیت پیامبر (ص) را که در این آیه یاد می‌شود نه رؤیت فرشته وحی به چشم بصر، بل که رؤیتی با چشم فؤاد می‌داند و می‌افزاید رؤیت فؤاد با شناخت فؤاد یا همان نفس انسانی پیامبر (ص) نیز هم‌راه شده، و همان‌طور که چشم پیامبر (ص) دیده، قوه دراکه او هم واقعیت را شناخته است (طباطبایی، *المیزان*، ۲۹/۱۹).

از نگاه طباطبایی، وحی نیز به مثابه عالی‌ترین نوع معرفت شهودی برای تربیت انسان ضروری است و بدون آن حجت الهی بر او کامل نمی‌شود (همان، ۱۰/۲۶۳)؛ چنان‌که در قرآن گفته شده است:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (نساء/۱۶۵).

ترجمه: پیامبرانی مژده‌دهنده و بیم‌دهنده تا از آن پس مردم را بر خدا حجّتی نباشد.

۴-۱) مراتب شناخت

از نظر فیلسوفان مسلمان شناخت نیز هم‌چون وجود حقیقتی واحد است که در عین وحدت و بساطت، مقول به تشکیک و دارای مراتب است. ملاک رتبه‌بندی آن نیز میزان تجرّدش از ماده است. برپایه این ملاک، خواجه نصیر طوسی ادراکات آدمی را در چهار مرتبه حسّی، خیالی، وهمی و عقلی دانسته و هریک را به لحاظ مجرّدبودن، مترتب بر دیگری شمرده است (نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ۲/۳۲۴). ملاصدرا نیز هم‌چون وی هر مرتبه از شناخت را در طول مرتبه دیگر و مترتب بر آن می‌داند؛ لیکن از دیدگاه وی، وهم همان عقل است؛ البته عقل کاذب یا ساقط که از مرتبه حقیقی‌اش سقوط کرده است؛ نه آن‌که مرتبه مستقلی از ادراک باشد. به این ترتیب، شناخت دارای سه مرتبه احساس، تخیل و تعقل خواهد

بود (بنگرید به: ملاصدرا، *الاسفار*، ۳۶۱).

آن‌چه از قول خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا گفته شد مربوط به شناخت حصولی است؛ شناختی که قوام آن در همه مراتب به داشتن واسطه‌ای از جنس صور و مفاهیم ذهنی است. از نگاه فیلسوفان مسلمان شناخت دیگری نیز ممکن است که بدون وساطت صور و مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود و آن را علم حضوری می‌نامند. علم حضوری به معنای ادراک معلوم بدون هرگونه واسطه ذهنی است. از این‌رو، خطا در آن راه ندارد و اگر خطایی هست، در مرحله تطبیق‌ها و تفسیرهای بعدی است (بنگرید به: بهشتی، *آراء*، ۱۱۳). علم حضوری نیز مراتبی دارد: علم حضوری غیر آگاهانه، نیمه آگاهانه و آگاهانه. علت اختلاف مراتب علم حضوری هم اختلاف در مراتب وجود شخص مُدرک یا ضعف و قوت توجه او است (بنگرید به: مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ۱/۱۷۷).

با عنایت به کاربردهای عقل در قرآن عقل را می‌توان گفت عقل در قرآن هم‌چون نیرویی شناساننده شده است که انسان به وسیله آن راه را به سوی معارف راستین و اعمال صالح پیدا می‌کند و این‌گونه، عقل به دین‌داری او سود می‌رساند:

لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک/ ۱۰).

ترجمه: می‌گویند اگر ما می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم اهل این آتش سوزنده نبودیم.

ظاهراً با توجه به همین رابطه عقل و دین طباطبایی معتقد است اگر عقل انسان موجب هدایت دینی او نشود شایسته نیست که عقل نامیده شود. طباطبایی در سخن از آیه:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج/ ۴۶).

ترجمه: آیا در زمین سیر نمی‌کنند تا صاحب دل‌هایی گردند که بدان تعقل کنند و گوش‌هایی که بدان بشنوند؟ زیرا چشم‌ها نیستند که کور می‌شوند، بل که دل‌هایی که در سینه‌ها جای دارند کور باشند.

می‌گوید که در این آیه تعبیر عقل به علمی اشاره دارد که انسان خود بدون کمک دیگران به آن دست می‌یابد؛ هم‌چنان‌که سمع به علمی اشاره دارد که انسان به کمک دیگران حاصل می‌کند. البته در حصول معرفت از هردو نوعش سلامت فطرت شرط است؛ چه، این‌که در آیه گفته می‌شود قلب‌های درون سینه‌ها کور می‌شوند کنایه از آن است که راه بر کسب معرفت مسدود

می‌گردد. این‌گونه، طباطبایی نتیجه می‌گیرد که مراد از عقل در قرآن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان حاصل شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲/۲۵۱).

طباطبایی در تفسیر:

وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ (نساء/۱۱۳).

ترجمه: خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و چیزهایی به تو آموخت که نمی‌دانستی.

نیز بحث مبسوطی در تبیین ادراک ناشی از وحی و عصمت — به مثابه دو مرتبه از مراتب علم حضوری — دارد. وی معتقد است که نزول کتاب و حکمت از آن‌جاکه بر قلب پیامبر (ص) واقع شده است باید از سِنخ علم و ادراک باشد؛ زیرا در قرآن آمده است:

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ (بقره/۹۷).

ترجمه: به آنان که با جبرئیل دشمنی می‌ورزند، بگو او ست که این آیات را به فرمان خدا بر دل تو نازل کرده است.

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (شعراء/۱۹۳-۱۹۵).

ترجمه: آن را روح امین نازل کرده است * بر دل تو، تا از بیم‌دهندگان باشی.

در عین حال، وی می‌افزاید آن تعلیم الهی که با «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» یاد شده است صرفاً وحی کتاب و حکمت نیست؛ زیرا آیه یادشده به داوری پیامبر (ص) در حوادث پیش‌آمده اشاره دارد؛ حوادثی که بر پایه خود آیه پیامبر (ص) در آن‌ها برای رفع اختلاف از رأی ویژه خود استفاده کرده است. این علم، یعنی رأی و نظریه خاص پیامبر (ص) چیزی غیر از علم کتاب و حکمت است؛ هر چند که البته حصولش متوقف بر آن دو باشد.

این‌گونه، طباطبایی نتیجه می‌گیرد که مراد از انزال و تعلیم در «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» دو گونه علم است: علمی که به وسیله وحی و با نزول جبرئیل به پیامبر (ص) تعلیم داده می‌شد، و علمی که با نوعی القاء در قلب و الهام خفی الهی و بدون نازل شدن فرشته وحی در ادراک پیامبر (ص) جا می‌گرفت. طباطبایی علم نوع دوم را همان عصمت می‌داند که همواره بر دیگر علوم و قوای آدمی غالب است (طباطبایی، *المیزان*،

۲. زمینه‌های کسب معرفت الهی

طباطبایی معتقد است که در برخی آیات قرآن کریم به تصریح یا تلویح عوامل و زمینه‌هایی برای کسب معرفت خاص الهی برشمرده می‌شود. برای نمونه، وی به تأثیرات معرفتی که در قرآن برای تسبیح خدا برشمرده می‌شود اشاره کرده است.

۲-۱) تسبیح خدا

طباطبایی ذیل آیه:

يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ ... (نور/ ۳۶-۳۷).

ترجمه: او را هر بامداد و شبانگاه تسبیح گویند* مردانی که....

تسبیح خدا را به تنزیه او از هر چیزی که لایق ساحت قدس او نیست تعریف می‌کند. وی در ادامه حکمت اکتفاء به یادکرد تسبیح و اشاره نکردن به تحمید خدا در آیه را به‌خاطر این می‌داند که معتقد است در قرآن تسبیح خدا مقدمه برای اخلاص در معرفت شناسانده می‌شود؛ وجود خدا با جمیع صفاتش برای همه روشن است و هیچ پرده و حجابی ندارد. دست‌یابی به معرفت خدا تنها محتاج به این است که آدمی نقایص را از خدا نفی کند و او را از آن‌ها منزّه بداند. مراد از تسبیح به نظر او همین است. به باور وی، همین‌که تسبیح کامل شد، دیگر معرفت کامل می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۲۷/۱۵).

به عقیده طباطبایی، در این مرحله وقت آن است که حمد و ثناء خدا صورت گیرند و تأثیر معرفتی خود را بر قوه ذرّاکه فرد بگذارند. حمد همان توصیف خدا به صفات کمال است و موقع مناسب آن هم‌زمان یا بعد از حصول معرفت است؛ هم‌چنان‌که در قرآن گفته می‌شود:

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (صافات/ ۱۵۹-۱۶۰).

ترجمه: از آن وصف که می‌آورند خدا منزّه است* مگر بندگان مخلص خدا.

به باور طباطبایی، این آیه خدا را از توصیف خلق منزّه می‌نمایاند؛ مگر توصیف آن بندگان که خدا ایشان را برای خود خالص کرده است. به‌هرروی، تسبیح — یعنی تنزیه خدا از آنچه لایق او نیست — مقدمه برای حصول معرفت است (طباطبایی، همان‌جا). او معتقد است آیه یادشده در سوره نور هم از میان خصال مختلف مؤمنان بر آن اوصاف تأکید و تکیه دارد که موجب هدایت مؤمنان به سوی نور خدا می‌شود:

رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا
تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ (نور/۳۷).

ترجمه: مردانی که تجارت یا بیعی آن‌ها را از یاد خدا و برپا داشتن نماز و دادن زکات باز ندارد و از روزی خوف دارند که در آن قلب‌ها و دیده‌ها گردانده می‌شوند.

برپایه دیدگاه وی، از آن‌رو در این آیه تنها به ذکر تسبیح بسنده می‌شود که تسبیح برای چنین هدایتی به سور نور خدا جنبه مُقَدِّمی دارد (طباطبایی، المیزان، ۱۵/۱۲۷).

۲-۲) اشتغال نداشتن نفس به بدن

برپایه دیدگاه طباطبایی، قرآن کریم آگاهی از غیب جهان را تنها در انبیاء و اولیای الهی منحصر نمایانده است؛ بل که بیان می‌دارد انسان‌های دیگر نیز می‌توانند از غیب آگاه شوند؛ البته، به شرطی که نفس‌شان را چنان تزکیه کنند که دیگر مشغول به جسم نباشد. وی ضمن تفسیر آیه:

لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَايِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنزِّلُ الْمَلَايِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ (حجر/۷-۸).

ترجمه: اگر راست می‌گویی، چرا فرشتگان را برای ما نمی‌آوری؟ ما فرشتگان را جز به حق نازل نمی‌کنیم.

که در آن از درخواست کافران برای نزول ملائک بر آن‌ها سخن می‌رود، پاسخ قرآن در آیه بعد را چنین توضیح می‌دهد که ظرف زندگی دنیای مادی ظرفی است که حق و باطل در آن مختلط و درهم‌آمیخته است؛ اما عالم ملائک و ظرف وجود ایشان عالم حق محض است که هیچ چیز آن با هیچ باطلی آمیخته نیست؛ هم‌چنان‌که در جای دیگری از قرآن کریم آمده است:

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (تحریم/۶).

ترجمه: هرچه خدا بگوید نافرمانی نمی‌کنند و همان می‌کنند که به آن مأمور اند.

طباطبایی می‌افزاید که بنابراین، انسان تا زمانی که در عالم ماده و غرق در شهوات و هواها باشد، به ظرف عالم غیب راه ندارد. تنها وقتی می‌تواند به آن راه یابد که عالم مادی اش تباہ گردد و به عالم حقیقت پا نهد؛ یا به بیان دیگر، پرده مادیات از پیش چشمان قوه دراکه‌اش کنار برود. فقط آن وقت است که عالم ملائک را می‌بیند:

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (ق/۲۲).

ترجمه: تو از این غافل بودی؛ پرده از برابرت برداشتیم و امروز چشمانت تیزبین است.

این عالم، همان عالمی است که نسبت به این عالم بشری، آخرت نامیده می‌شود. پس ظهور عالم ملائک برای مردمی که در بند ماده اند بر این متوقف است که ظرف وجودشان مبدل گردد؛ یعنی از دنیا با مردن به آخرت منتقل شوند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲/۱۰۰).

به باور طباطبایی افرادی ممکن است که در همین دنیا و قبل از انتقالشان به عالم آخرت نیز بتوانند با عالم ملائک ارتباط برقرار کنند؛ یا به بیان دیگر، ظهور چنین عالمی برای ایشان صورت بندد و ملائکه برای او ظاهر شوند؛ هم‌چنان‌که بندگان برگزیده خدا و اولیاء او در همین دنیا عالم غیب را می‌بینند، با این‌که خود هنوز در عالم شهادت حضور دارند (همان‌جا).

با همین مبناست که طباطبایی در تفسیر آیه:

وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (فرقان/۷).

ترجمه: چیست این پیامبر را که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟ چرا فرشته‌ای بر او فرود نمی‌آید تا با او بیم‌دهنده باشد؟

جمله نخست کافران را استفهام تعجبی می‌داند و دلیل تعجب ایشان را نیز چنین تبیین می‌کند که اتصال به غیب را برای بشر ناممکن می‌دانستند. گویی مشرکان مخاطب پیامبر (ص) معتقد بودند وجود مادی انسان که فرورفته در ظلمت‌ها و آلوده به پلیدی‌های عالم ماده است نمی‌تواند ارتباطی با عالم غیب را دنبال کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵/۱۸۴).

وی می‌افزاید این کافران از همین رو بود که در توجه به سوی عالم لاهوت به فرشتگان متوسل می‌شدند، آن‌ها را شفیع و مقرب خدا می‌انگاشتند و عبادت می‌کردند. گویی باور داشتند که ملائکه متصل به عالم غیب اند و می‌توانند از طرف غیب، رسالتی بگیرند؛ ولی چنین امری را برای بشر ناممکن می‌انگاشتند و رسالت الهی را با غذا خوردن و راه رفتن میان مردم و کاسبی برای معاش سازگار نمی‌شناختند (همان‌جا).

۲-۳) توجه ویژه به معرفت انفسی

از دیدگاه طباطبایی، قرآن از میان سیر آفاقی و انفسی برای کسب معرفت، نظر و سیر در آیات نفس را سودمندتر می‌شناساند و یگانه راه رسیدن انسان‌ها به حیات طیبه — یا همان غایت نهایی زندگی بر پایه قرآن — را خودشناسی معرفی می‌کند. وی می‌گوید این برتری شاید

از آن‌روست که معرفتِ نفس عمدتاً با اصلاح اوصاف و اعمال نفس همراه است؛ بر خلاف معرفت آفاقی که لزوماً به چنین اصلاحی نمی‌انجامد. سیر انفسی با آگاه شدن از ذات نفس تحقق پیدا می‌کند. این آگاهی جز با شناخت قوا و ادوات روحی و جسمی و امور عارض بر هریک از آن‌ها — اعم از اعتدال، افراط، تفریط، آراستگی به ملکات فاضله و رذیله یا احوال پسندیده و ناپسند، و هرچه از این قبیل — میسر نمی‌شود (طباطبایی، المیزان، ۶/ ۱۸۷).

به باور وی، معلوم است که اشتغال آدمی به معرفت این‌گونه امور و تأثیراتی که عوامل مختلف بر ناامنی و امنیت یا شقاوت و سعادت یا درد و درمان نفس آدمی دارند انگیزه فرد را برای اصلاح نفس بالا می‌برد: وقتی آدمی به دردهای روحی خود و درمان آن‌ها واقف شد، به اصلاح آنچه فاسد شده است و به التزام به آنچه صحیح است می‌پردازد. سیر در آیات آفاقی نمی‌تواند چنین ندای بلندی در نفس انسان پدید آورد. درست است که سیر آفاقی هم آدمی را به اصلاح نفس و تهذیب آن از اخلاق رذیله و نکوهیده و آراستش به فضایل معنوی و مکارم اخلاق وامی‌دارد، لیکن این معانی را از راهی دور به گوش دل می‌رساند (همان‌جا).

براین‌پایه، از نگاه طباطبایی، سیر در آیات انفسی نه تنها نفیس‌تر و پرارزش‌تر از سیر آفاقی است، که فراتر از این، تنها و تنها سیر انفسی است که به معرفت حقیقی و حقیقت معرفت یعنی همان شناخت خدا می‌انجامد؛ زیرا معرفت حصولی که از آثار سیر آفاقی است و با چیدن مقدمات استدلال قیاسی — اعم از یقینیات و حدسیات و دیگر مقدمات ممکن — به دست می‌آید، در حقیقت، معرفت به صورت‌هایی است که در ذهن فرد نقش بسته است. خدا بزرگ‌تر از آن است که در ذهن بگنجد و ذهن بر وی احاطه یابد (همان، ۶/ ۱۸۲). اگر طریق آفاقی اساساً معرفت نامیده می‌شود صرفاً با تسامح و تخفیفی برای عامه مردم بوده است؛ مردمی که خدا را تنها از همین طریق آفاقی می‌شناسند و نیل به بلندای معرفت نفس برای‌شان مقدور نیست (همان‌جا).

۳. لوازم تربیتی مبانی معرفت‌شناختی طباطبایی

اهمیت مبانی و باورهای یک مکتب در ترسیم غایات، خط‌مشی‌ها و محتوای آن بر کسی پوشیده نیست. این پیوند وثیق گاه با تحلیل مبانی و بررسی اثرگذاری هریک بر کل نظام تربیتی

تبیین می‌شود؛ گاهی هم با تحلیل نظام مورد نظر به ارکان و مؤلفه‌های جزئی‌تر و برشماردن اهداف، اصول، و روش‌های آن نظام، و سپس پی‌جویی بازتاب مبانی بر هریک از آن‌ها صورت می‌پذیرد. در این مقام بناست شیوه نخست را دنبال کنیم.

۱-۳) هدف تربیتی: کسب و ارتقاء معرفت

در سخن از نگرش طباطبایی به اهداف تربیت انسان در قرآن کریم، نخست باید به خاطر داشت که اهداف تربیت همواره بر اساس مبانی تربیت شکل می‌گیرند. نوع نگرش انسان به خود، هستی‌شناسی او، و همچنین درکش از ارزش و فرآیند تربیت است که ترسیم مقاصد و تعیین غایات را سامان می‌بخشد. برای نمونه، اهداف تربیتی مکتبی که انسان را موجودی مجبور و ضعیف می‌نمایاند و هستی را به همین عالم مادی محدود می‌شمارد هرگز با مکتبی مسئولیت‌مدار و کرامت‌محور قابل‌قیاس نیست.

اکنون با این مقدمه می‌افزاییم که برپایه خوانش طباطبایی از قرآن، یکی از اهداف میانی تربیت در قرآن کریم دانش‌افزایی مداوم و البته دست‌یابی به مقیاس صحیح دانش و معرفت است. به باور او، قرآن بر اهمیت و ضرورت این دانش‌افزایی برای دست‌یابی به هدف غایی انسان از زندگی – یعنی همان سعادت و حیات طیبه – تأکید بسیار کرده است. از نگاه او، قرآن کریم با رویکردی رئالیستی^۱ به امکان حصول معرفت برای انسان، نه تنها کسب معرفت و شناخت را ممکن می‌داند، که از آن هم‌چون اساس محوری تربیت یاد می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲۱/۹).

به باور طباطبایی، رشد و تحوّل خیره‌کننده جامعه اسلامی در صدر اسلام گواه همین آگاهی‌بخشی و روشنگری اسلام، و بازداشتن مردمان از تقلید کورکورانه و عادت جاهلانه است (همان، ۱/ ۱۸۵-۱۸۴). طباطبایی می‌افزاید اصولاً هدف از تعلیمات دینی اسلام که پیکره تبلیغ پیامبر اکرم (ص) را شکل داد، تلقین معارف مبدا و معاد، و به‌طورکلی توسعه بیش انسان بود (همان‌جا). وی می‌گوید قرآن کریم در آیاتی هم‌چون:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل/ ۸۹).

ترجمه: و ما قرآن را که بیان‌کننده هر چیزی است، بر تو نازل کرده‌ایم.

وَلَا زُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (انعام/ ۵۹).

ترجمه: هیچ تر و خشکی نیست؛ جز آن‌که در کتاب مبین آمده است.

و امثال آن‌ها به علم و معرفت تحدی کرده، و از انسان‌ها خواسته است که اگر در آسمانی بودن قرآن شک دارند، همگی دست به دست هم‌دیگر بدهند و کتابی پدید آورند که از نظر علم و معرفت و هدایت‌گری مانند قرآن باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۶۳).

به باور وی، از خلال آیاتی از قرآن کریم که بشر را به تدبّر، تفکّر، تذکّر و تعقل دعوت می‌کند نیز به روشنی فهمیده می‌شود که قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل بیاناتی دارد که رساتر از آن قابل‌تصوّر نیست. هدف از این تحریک‌ها و تشویق‌ها نیز همین است که بشر با معرفت اجزاء آفرینش بتواند خدا را بشناسد؛ نیز، بتواند به آن‌چه با سعادت زندگی انسانی و اجتماعی ارتباط دارد آشنا گردد و بداند برای به دست آوردن چنین زندگی‌ای، چه‌گونه اخلاقی کسب کند، چه شرایع و حقوقی را رعایت نماید و کدام احکام اجتماعی را بپذیرد (همان، ۵/ ۲۷۲).

طباطبایی در بیان وجه این سخن منسوب به علی (ع) که «اولین قدم به سوی دین کسب معرفت است و کمال معرفت نیز به تصدیق پروردگار و ایمان به او است» (بنگرید به: *نهج البلاغه*، خطبه ۱) چنین استدلال می‌کند که معرفت پروردگار از قبیل معرفت‌هایی است که برای حصولش باید با کسب دانش توأم با عمل باشد. به باور او، این امر از طرفی ارتباط و نزدیکی عارف به معروف را نشان می‌دهد و از طرف دیگر عظمت معروف را حکایت کند (طباطبایی، *المیزان*، ۶/ ۹۲).

بیان‌های متنوع قرآن در معرفی غرض آفرینش (بنگرید به: هود/ ۱۱۸-۱۱۹؛ ذاریات/ ۵۶) نیز که سبب شده است مباحث تفسیری مفصّلی در توجیه و رفع تناقض ظاهری آن‌ها در میان مفسران شکل گیرد، از نظر طباطبایی به سلسله‌مراتبی از هدف‌ها اشاره دارد که هر یک از دیگری حاصل می‌شود. برپایه خوانش او از قرآن کریم، عبادت غرض تکلیف است؛ هم‌چنان‌که معرفت هم غرض عبادت است (همان، ۱۸/ ۳۹۰).

۲-۳) اصل تربیتی اول: احسان

به باور طباطبایی، قرآن افزون بر آن‌که تسبیح پروردگار و وارستگی را برای کسب معرفت لازم می‌شناساند، برای تحقق هدف کسب و اعتلای معرفت نیز، بر احسان و مهار نفس تأکید می‌کند. برپایه خوانش طباطبایی از قرآن، خاصه احسان در عمل امری ضروری برای کسب معرفت است. احسان در *المیزان* بر دو معنا است: یکی، انجام دادن هر عملی به وجه نیکو و بدون عیب، هم از جهت استقامت و ثبات، هم از جهت این‌که جز برای خدا نباشد، (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۲۴)؛ چنان‌که در آیات:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (کهف/ ۳۰).

ترجمه: کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند، بدانند که ما پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کنیم.

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ (آل عمران/ ۱۷۲).

ترجمه: از میان آن کسان که پس از زخم خوردن باز هم فرمان خدا و رسولش را اجابت کردند، آنان که نیکوکار باشند و از خدای بترسند مزدی بزرگ دارند.

احسان به همین معنا استعمال شده است.

معنای دیگر احسان از نگاه طباطبایی انجام دادن کار خیری است که سود آن به دیگران هم می‌رسد؛ یعنی انجام دادن همان کارهای پسندیده‌ای که خوشایند باشد نصیب دیگران هم بشود. طباطبایی می‌گوید که در آیات:

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا (بقره/ ۸۳)

ترجمه: و به پدر و مادر نیکی کنید.

وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ (قصص/ ۷۷).

ترجمه: و همچنان‌که خدا به تو نیکی کرده است نیکی کن.

احسان به همین معنا است (طباطبایی، *المیزان*، ۶/ ۱۲۹).

احسان به معنای اول که دامنه گسترده‌ای به پهنای همه اعمال انسانی را دربر می‌گیرد و پرورش روحیه التزام به آن یکی از اصول تربیت به‌شمار می‌رود؛ زیرا چنین احسانی در هر فعالیت به کیفیت و حسن اجرای آن ناظر است. طباطبایی این اصل را از آیه:

وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (عنکبوت/ ۶۹).
ترجمه: کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راه‌های خویش هدایت‌شان می‌کنیم، و خدا با نیکوکاران است.

استفاده کرده که هدایت — و به عبارتی، تربیت الهی — را با احسان و مُحْسِنان پیوند داده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲ / ۲۴۳). از دیدگاه وی، احسان در عمل میزان هدایت و معرفت‌بخشی خداست. به تعبیر روشن‌تر، حجاب‌های تردید و ابهام و اوهام که ادراک و تشخیص صحیح انسان را به مخاطره می‌اندازد، به شرط احسان و تلاش خالصانه در راه خدا، برداشته می‌شوند و تربیت به نحو مطلوب ادامه می‌یابد.

می‌دانیم احسان به معنای دوم نیز، البته در تربیت اسلامی و نیل به اهداف آن نقشی چشم‌گیر دارد. طباطبایی هم در تفسیر آیه:

الَّذِينَ يُتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران/ ۱۳۴).

ترجمه: آن کسان که در توانگری و تنگ‌دستی انفاق می‌کنند و خشم خویش فرومی‌خورند و از خطای مردم در می‌گذرند. خدا نیکوکاران را دوست دارد.

غرض این آیه و آیات هم‌جوارش را هدایت مسلمانان به شیوه‌ای دانسته است که هرگز به ورطه هلاکت نیفتند. به باور او، خدا برای تحقق این هدف مردم را به انفاق، کظم غیظ و عفو دیگران ترغیب نموده است که جامع همه آن‌ها منتشر شدن احسان و خیر در جامعه، صبر در تحمل آزارها و بدی‌ها، و گذشت از بدرفتاری‌هاست. وی از این آیه نتیجه می‌گیرد یگانه طریقی که حیات جامعه با آن محفوظ می‌ماند و استقامت در برابر مشکلات مختلف پیدا می‌کند همین توسعه فرهنگ انفاق و احسان است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۴ / ۱۸).

۳-۳) اصل تربیتی دوم: مهار نفس

مهار و ضبط نفس دومین اصل تربیتی برگرفته از مبانی طباطبایی است. مهار نفس به معنای تعیین مرزهایی برای رفتار و التزام به آن‌هاست؛ مرزهایی که تخطی از آن‌ها می‌تواند فرآیند تربیت را کند یا بی‌اثر سازد. اعتقاد طباطبایی به این‌که وارستگی و فراغت نفس از اشتغالات بدن می‌تواند انسان را تا درجه معرفت‌یابی غیبی ارتقاء بخشد منشأ این اصل به شمار می‌آید. طباطبایی، صبر را همین نیروی مهار می‌داند و آن را چنین تعریف می‌کند: استقامتی در قلب

انسان که بتواند کنترل نظام نفس خود را در دست بگیرد و دل را از تفرقه و نسیان تدبیر و خبط فکر و فساد رأی حفظ کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱۰۵).

به باور وی «صبر» در اصل، به معنای «حبس» است. او در تفسیر آیه:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (لقمان/۳۱).

ترجمه: آیا نمی‌بینی که چه‌گونه کشتی به دریا به لطف و احسان خدا سیر می‌کند تا به شما بعضی از آیات قدرتش را بنمایاند؟ همانا در این کار آیاتی برای هر شخص صبور (در بلا) و شکر گزار (در نعمت) است.

می‌گوید آن‌چه درباره کشتی‌های حرکت‌کننده روی دریا به وسیله بادها بیان شده است، خود آیاتی است برای هر آن‌که نفس خود را از اشتغال به چیزهایی که به کارش نمی‌آید باز دارد و در نعمت‌های خدا اندیشه ورزد؛ چون اندیشه در نعمت‌ها یکی از مصادیق شکر نعمت است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/۶۱). گویی وی معتقد است که بی‌قید و رها گذاشتن اشتغالات مادی دریافت حقیقت و تجرد نفس را نیز که ضرورتی بی‌بدیل در تربیت انسان است، تحت الشعاع قرار می‌دهد.

به گفته طباطبایی، هرکس کمی از مشغله‌های گوناگون جسمانی، آرزوها، و هدف‌های مادی منصرف شود لاجرم به تجرد نفس حکم خواهد کرد و خواهد گفت که نفس او امری است که با ماده و مادیات هیچ هماهنگی ندارد؛ برای این‌که می‌بیند خاصیت نفس و اثر آن از خواص و آثار مادیات جدا است. با این حال، مشغول شدن به روزمرگی‌ها و به‌کار بستن همه تلاش خود در راه رسیدن به آرزوهای مادی و رفع نیازهای جسمی، بسیاری را بر آن داشته است که درک تجرد نفس خود را مهمل گذارند، به آن توجهی ننمایند، و این‌گونه مطالب ساده و روان را نادیده انگارند و در نتیجه، به همان مشاهده عامیانه و اجمالی اکتفاء کنند (همان، ۶/۱۶۸).

به باور طباطبایی، همین اهمیت و حساسیت اصل مهار نفس است که موجب می‌شود خدا مؤمنان را به اعراض از لغو مدح نماید (مؤمنون/۴). اعراض، غیر از ترک کامل است. ترک امری عَدَمی است؛ اما اعراض امری وجودی است. اعراض وقتی تحقق می‌یابد که محرک و انگیزه‌های آدمی را به سوی اشتغال به فعلی بخواند و با این وجود آدمی از آن اعراض کند، به کاری دیگر بپردازد و به آن اعتنایی ننماید. لازمه تحقق اعراض آن است که نفس آدمی خود را

از آن بزرگ‌تر بداند که به کارهای پست اشتغال ورزد؛ بل که به‌عکس بخواهد همواره از کارهای مُنافی با شرف و آبرو چشم پوشد و به کارهای بزرگ و هدف‌های والا بپردازد (طباطبایی، *المیزان*، ۶/۱۵).

به باور طباطبایی، در قرآن کریم تمام مجاری فهم انسان مسئول دانسته شده‌اند. وی در سخن از آیه:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء/۳۶).

ترجمه: گوش و چشم و دل، همه را، بدان بازخواست کنند.

می‌گوید اگر در علل پیدایش اراده خود کاوش کنیم، خواهیم دانست که ادراکات حسی، به ویژه دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها، در تخیلات، افکار و صدور افعال ارادی ما، نقش بسزایی دارند. بنابراین، یکی از بهترین راه‌های تدبیر خواست‌ها و تسلط بیشتر بر خود و پیروزی بر هواهای نفسانی و وساوس شیطانی، مهار ادراکات و پیش از همه، مهار چشم و گوش است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۹۵/۱۳).

از این منظر، سرمنشأ اعمال و رفتار انسانی دو چیز است: شناخت و انگیزه عمل. به بیان دیگر، اول در ذهن یا قوه خیال صورتی ابتدائی از عمل به شکل تصوّر حاصل می‌شود. اگر تصدیق به تصوّر حاصل نشود یا کم‌رنگ باشد صورت ذهنی از ذهن پاک می‌شود. اگر این تصوّر به دنبال خود، تصدیق به فایده را همراه داشته باشد، مراحل شکل‌گیری عمل استمرار پیدا می‌کنند. اگر تصدیق جدی باشد به تدریج امیال و انگیزه‌های فطری را در انسان شکوفا می‌کند. این امیال و انگیزه‌ها — چنانچه با امیال معارض مواجه نشود — به تدریج مقدمات اراده را در شخص ایجاد می‌کند و به انجام عمل منتهی می‌شود. گویی قرآن نقطه آغاز اصلاح و تربیت اخلاقی را در نقطه‌های آغازین شکل‌گیری اندیشه‌ها — یعنی صورت‌های ذهنی — بسته است (بنگرید به: فقیهی، «تربیت اخلاقی از منظر قرآن»، ۵۸-۶۵).

۴-۳) روش‌های تربیتی

بر پایه اندیشه طباطبایی، کسب و ارتقاء دانش و معرفت که بر پایه اصولی هم‌چون احسان در عمل و مهار نفس بنا می‌شود، می‌تواند با اسوه‌پردازی و استدلال‌مداری عملی گردد. دستیابی به مقیاس صحیح معرفت نیز با روش‌های آموزش مستدل و غیرتحکمی، و تقویت

تفکر نقادانه ممکن می‌شود.

الگوگیری در تعلیم و تربیت اسلامی اهمیّت ویژه‌ای دارد. برای نمونه، در قرآن رفتار پیامبران بزرگ و پیروان‌شان بارها هم‌چون الگویی برای مؤمنان ترسیم شده است. شیوه زندگی و رفتار پیامبر اکرم (ص) نیز در قرآن هم‌چون الگویی نیکو به مؤمنان توصیه می‌شود:

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

ترجمه: برای شما اگر به خدا و روز قیامت امید می‌دارید و خدا را فراوان یاد می‌کنید، شخص رسول الله مقتدای پسندیده‌ای است.

هدف آن است که نمونه‌ای از گفتار و رفتار مطلوب در برابر فرد قرار گیرد تا موقعیّت وی تغییر یابد و حالت نیکو و مناسبی — مطابق آن گفتار و کردار نمونه — در رفتار فردی و اجتماعی او پدید آید. نکته قابل توجه اقتدا و اتباع نیکوست؛ یعنی فرد، با آگاهی و شناخت، از یک الگوی نیکو تبعیّت نماید.

طباطبایی نیز به جایگاه الگوها در قرآن توجه نشان داده است. وی معتقد است قرآن کریم، هم‌چون معلّمی است که کلیّات درس را در مختصرترین جملات بیان، و سپس شاگردان را به عمل به آن امر می‌کند. بعد، اعمال آن‌ها را می‌بیند و صحیح و فاسد آن را اصلاح می‌کند. به باور او برای اصلاح همین نقص‌ها و کمبودهاست که قرآن از موعظه، مثال، و داستان مدد می‌جوید (طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/۴). گویی به باور وی هدف آن است که اشخاص بتوانند با شخصیت‌های مثبت داستان‌های قرآن هم‌ذات‌پنداری کنند و از ایشان الگو بگیرند.

طباطبایی بیان می‌کند که همه داستان‌ها و مثال‌های قرآن افراد را حول محور توحید تربیت می‌کند. وی ویژگی داستان‌ها و مثال‌های قرآن برای تربیت اخلاقی انسان‌ها را این‌گونه بیان می‌دارد: این‌که خدا داستان‌های انبیا را بیان می‌کند و عبادت‌ها، دعاها و طرز معاشرت‌شان با مردم را مثال می‌زند — در واقع — خود نوعی تربیت عملی با ذکر الگوست. آنچه در همه داستان‌ها محور اصلی بحث قرآن است، هدایت توحیدی پیامبران، و این اعتقاد درونی آن‌ها به توحید است که در اعمال‌شان بازنموده می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲۹۰/۶).

به باور وی، ویژگی مثال‌های قرآنی نیز آن است که میان دستورهای مختلف عبادی، سیاسی، و

اجتماعی پراکنده شده‌اند تا هر لحظه با بیان نکات اخلاقی تمرین و تذکری برای یاد خدا باشند و بذر غفلت و رذایل را در هر موقعیتی بخشکانند (همان، ۱۵/۱۲۵).

دومین روش تربیتی حاصل از مبانی طباطبایی آموزش مُستَدَلّ و دوری از تحمیل است. تدریس و آموزش معارف الهی و به طور کلی محتوای تربیتی باید استدلالی و برهانی باشد. در آموزشی که به منظور ارتقاء معرفت دانش‌آموز انجام می‌گیرد نمی‌توان چون موعظه و خطابه به وی دستور اخلاقی داد که باید صادق و راستگو باشد. در چنین آموزشی باید نخست به دانش‌آموز آموزش داده که راستی و درستی چیست، چرا صداقت مطلوب است و چرا باید درست‌کار بود. هرگاه چنین شود، او بر اساس استدلال، تحلیل و شناخت به این اعتقاد می‌رسد؛ نه بر اساس تحریک عواطفش یا تلقین و فرمان دیگران.

طباطبایی با تأکید بر ماهیت استدلالی آموزش آن را شیوه تربیتی اسلام معرفی می‌کند و معتقد است شیوه صحیح آموزش برپایه تعالیم اسلامی آن است که کسانی را که فکر سالم و استعداد درک نظریه‌های علمی و استدلال‌های عقلی و منطقی دارند از راه استدلال آزاد تربیت کنند؛ نه این‌که نخست مواد اعتقادی خود را به آنان تحمیل و تلقین کنند و بعد برای دفاع از آن‌ها دلیل و حجت بتراشند (طباطبایی، *انسان از آغاز تا انجام*، ۳۱).

بر این اساس، می‌توان انتظار داشت که طباطبایی بر تقویت تفکر انتقادی نیز هم‌چون یکی از روش‌های بنیادی تربیت انسان تأکید کند. اصطلاح تفکر انتقادی در عصر وی هنوز رواج نداشته است. با این حال، می‌توان از تأکیدات مکرر وی بر جایگاه تعقل در فهم دین، خاصه در *المیزان* دریافت که تربیت صحیح را تربیتی می‌داند که به تقویت تفکر نقادانه بینجامد؛ زیرا لازمه عقلانیت آن است که افراد نگرشی انتقادی و تحلیل‌گرایانه به مسائل زندگی داشته باشند (برای تحلیل اقوال طباطبایی درباره تفکر نقاد، بنگرید به: توبک، «تفکر انتقادی...»، ۱۴۳).

نتیجه

در این مطالعه کوشیدیم تحلیل سیدمحمدحسین طباطبایی از مبانی معرفت‌شناختی قرآن و استلزامات تربیتی آن را بازشناسیم. برپایه آن‌چه گفته شد، وی معتقد است که قرآن در بُعد معرفت‌شناختی، افزون‌بر پذیرش و تأکید بر امکان معرفت، شناخت را مطلق آگاهی می‌داند و

برای دستیابی به مراتب گوناگون شناخت ابزارهای متنوعی را ضروری می‌شمارد. طباطبایی معتقد است که از نظرگاه قرآن معرفت انفسی از معرفت آفاقی بسیار مهم‌تر و ثمربخش‌تر است و معرفت راستین چیزی جز آن نیست. به باور او قرآن دستیابی به بالاترین مراحل شناخت انفسی را برای هر انسانی ممکن می‌شناساند؛ آن‌سان که حتی حصول علم غیب را نیز برای غیر معصومین ممکن می‌نمایاند. وانگهی، از نگاه او، قرآن عدم اشتغال نفس به بدن، احسان، و تسبیح خدا — برپایه تعریفی که وی از هرکدام باز نمود — را برای دستیابی به سطوح بالای معرفت راستین الزامی می‌شناساند. وی در سخن از روش قرآنی تربیت نیز بر اهمیت الگوها در قرآن، و هم‌چنین، تأکید قرآن بر تقویت قوه تعقل و رشد تفکر نقادانه تأکید می‌نماید.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمان، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۱م.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، بخش طبیعیات، به کوشش محمد مشکات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ش.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ش.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات*، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *تعلیقات*، تحقیق و مقدمه، عبدالرحمن بدوی، قاهره، وزارة الثقافة والاعلام، ۱۹۷۳م.
- ۷- ابن مسکویه، احمد بن محمد، *الهوامل و الشوامل*، قاهره، لجنة التألیف والنشر والترجمه، ۱۳۷۰ق.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- ۹- بهشتی، محمد و دیگران، *آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، تهران، سمت، ۱۳۷۷ش.
- ۱۰- توبک، صادق و دیگران، «تفکر انتقادی در فرایند تعلیم و تربیت از منظر علامه طباطبایی»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال ۱۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰ش. doi: 10.22059/jstmt.2021.314778.1424
- ۱۱- سهروردی، یحیی بن حبش، *صفیر سیمرغ*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- ۱۲- *نهج البلاغه*، قم، دارالزخائر، ۱۴۱۲ق.
- ۱۳- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الاسفار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- ۱۴- طباطبایی، سید محمد حسین، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه، صادق آملی لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹ش.
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

- ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
- ۱۸- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۹۶۴م.
- ۱۹- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۰- فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصل*، قم، شریف رضی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۱- فروغ، عمر، *تاریخ الفکر العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۲م.
- ۲۲- فقیهی، سید احمد، «تربیت اخلاقی از منظر قرآن»، *معرفت*، سال ۱۵، شماره ۱۰۷، آبان ۱۳۸۵ش.
- ۲۳- مصباح‌یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، به کوشش مصطفی ملکیان، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- ۲۴- مطهری، مرتضی، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ش.
- ۲۵- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات*، تهران، چاپ‌خانه حیدری.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Beheshti, Moḥammad, et al, *Theories of Muslim Scientists in Education and Its Principles*, Tehran, SAMT, 1377 SAH.
3. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Muḥaṣṣal*, Qom, Al-Sharīf Al-Raḍī, 1420 AH.
4. Faqīhī, Sayyed Aḥmad, "Moral Education from the Perspective of *Qur'ān*", *Ma'rafat*, vol. 15, no. 107, 1385 SAH.
5. Farrūkh, 'Umar, *Tārīkh al-Fīkr al-'Arabī ilā Ayyām ibn Khaldūn*, Beirut, Dār Al-'Ilm lil-Malāyīn, 1972.
6. Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut, Dār Al-Ma'rifa.
7. Ibn Khaldūn, 'Abdul-Raḥmān, *Al-Tārīkh*, ed. Suhayl Zakkār, Beirut, Dār al-Fīkr, 1981.
8. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al- 'Arab*, Beirut, Dār al-Turāth al-'Arabī, 1416 AH.
9. Ibn Miskawayh, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Hawāmil wa Al-Shamāwil*, Cairo, Lajna al-Ta'lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1370 AH.
10. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Al-Isbārāt*, Tehran, Book Publication Office, 1403 AH.
11. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Al-Najāt*, Tehran, Mortaḍavī, 1364 SAH.
12. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Al-Sbifa'* (Chapter of Ṭabī'iyāt), ed. Moḥammad Meshkāt, Tehran, National Works Association, 1331 SAH.
13. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Ta'lūqāt*, ed. 'Abdurraḥmān Badawī, Cairo, Ministry of al-Thiqāfa wa al-I'lām, 1973.
14. Meṣbāḥ Yazdī, MuḥammadTaqī, *Teaching Philosophy*, ed. Mostafā Malekīyan, Tehran, Printing and Publication of Islamic Development Organization, 1370 SAH.
15. Muṭahharī, Murteḍā, *The Problem of Recognition*, Tehran, Ṣadrā, 1385 SAH.
16. *Nahj al-Balāgha*, Qom, Dār Al-Zakhā'ir, 1412 AH.
17. Naṣīruddīn Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad, *Sharḥ al-Isbārāt*, Tehran, Ḥeydari Publishing House.
18. Ṣadrūddīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Hikma al-Muta'aliya fi Al-Asfār Al-'Aqliyya al-Arba'a*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1419 AH.
19. Suhrawardī, Yahya b. Ḥabash, *Ṣafīr Simurgh*, Tehran, Institute for Social


- and Cultural Studies, 1372 SAH.
20. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
 21. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Man from Beginning to End*, ed. Šādeq Āmolī Lārījānī, Tehran, Al-Zahrā', 1369 SAH.
 22. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Principles of Realism: Philosophy and Method*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn.
 23. Ṭabrasī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1406 AH.
 24. Tūbak, Šādeq, et al, "Critical Thinking in the Process of Education from the Perspective of 'Allāme Ṭabāṭabāyī", *Scientific Quarterly Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol, 11, no. 2, Jul, 2021, pp. 131-153. doi: 10.22059/jstmt.2021.314778.1424.
 25. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qašīr al-Āmilī, Najaf, Dār Ihyā' at-Turāth, 1391 SAH.

Historical Evolution of Commentators' Opinions About the Style of Deletion in Qur'ānic Intervals (Fawāṣil al-ʿĀy)



Moḥammad Estirī

MA Student of Quranic Studies, Mashhad School of Training *Qur'an* Teachers,
University of Quranic Theology, Mashhad, Iran.

Muḥammad Jawād Tawakkuli Khānīkī 

Assistant Professor in Mashhad School of Training *Qur'an* Teachers, University of
Quranic Theology, Mashhad, Iran (corresponding author: tavakoli@quran.ac.ir).

Abstract

One of the ways to create charm and eloquence for words is to create proportion in it. In the Holy *Qur'an*, this method has been widely and effectively applied. One of the types of proportionality that can be seen widely used in the *Qur'an* is to create harmony and proportionality in the intervals of the verses. However, in the suras of the *Qur'an*, the proportionality of the final words is not always respected. Wherever in the *Qur'an*, the harmony and appropriateness of intervals are in conflict with their verbal and literary rules and norms, deconstruction has occurred, and extra-normatives have been presented that add to the eloquence and charm of the speech. Among the types of literary, rhetorical and lexical changes and deconstructions of the *Qur'an* that can be seen in the Qur'anic intervals is the deletion of letters and words. Such deletions from the *Qur'an* have been discussed by writers, commentators and *Qur'an* scholars since the first century of Hijra. In the present study, we intend to recognize the interpretations and books about the *Qur'an* up to the 13th century AH that dealt with the style of deletion in the intervals of the verses, and to investigate the evolution of attitudes towards the style of deletion in them. We want to defend this theory that the attitudes towards the style of deletion in these works can be categorized into two major stages according to the characteristics and common features in the analysis and interpretation method: the formation stage (before the 8th century AH), and the development stage; Also, we intend to reunderstand the attitudes towards the application of this style in the *Qur'an* from a critical viewpoint during both periods of developments.

Keywords: Elimination style, al-Fawāṣil, Quranic interval.

Original Research


Received: 17/ 11/ 2022, accepted: 29/ 12/ 2022, and published: 29/ 12/ 2022, Pages: 141-165.

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>>

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 6. 9

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



سیر تحول تاریخی آراء مفسران درباره اسلوب حذف در فواصل قرآنی

محمد استیری

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

محمدجواد توکلی خانیکی ^{ID}

استادیار دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد،
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسئول: tavakoli@quran.ac.ir).

چکیده

یکی از شیوه‌های ایجاد جذابیت و بلاغت برای کلام ایجاد تناسب در آن است. در قرآن کریم هم از این شیوه به نحو گسترده و تأثیرگذاری بهره جسته است. یکی از انواع تناسب که می‌توان کاربرد گسترده آن را در قرآن دید ایجاد هم‌آهنگی و تناسب در فواصل آیات است. با این حال، همواره در سوره‌های قرآن تناسب فاصله‌ها مراعات نمی‌شود. هر جا در قرآن هم‌آهنگی و تناسب فاصله‌ها با قواعد و هنجارهای لفظی و ادبی آن‌ها در تضاد بوده، ساختارشکنی روی داده، و فراهنجاری‌هایی ارائه شده که بر بلاغت و جذابیت سخن افزوده است. از جمله گونه‌های تغییرات و ساختارشکنی‌های ادبی، بلاغی و واژگانی قرآن که در فواصل قرآنی هم دیده می‌شود حذف حرف و کلمه است. این قبیل حذف‌های قرآن از سده اول هجری مورد گفتگوی ادیبان، مفسران و قرآن‌پژوهان بوده است. در مطالعه حاضر بنا داریم تفاسیر و کتب علوم قرآن تا سده ۱۳ را که به اسلوب حذف در فواصل آیات پرداخته‌اند بازناسیم و سیر تحول نگرش‌ها به اسلوب حذف را در آنان بازکاوییم. بنا است از این دیدگاه دفاع کنیم که نگرش‌ها به اسلوب حذف در این آثار، با توجه به خصوصیات و ویژگی‌های مشترک در تحلیل و روش تفسیری در دو مرحله کلان قابل دسته‌بندی است: مرحله تکوین (تا پیش از سده ۸ ق)، و مرحله توسعه؛ هم‌چنان‌که بنا داریم در ضمن این مرور، نگرش‌ها به کاربرد این اسلوب در قرآن را نیز با نگاهی انتقادی بازخوانیم.

کلیدواژه‌ها: اسلوب حذف، فواصل، فاصله قرآنی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۶ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۸ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۸ ش، صفحه ۱۴۱ تا ۱۶۵.

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>>

DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 6. 9

درآمد

تناسب و هم‌آهنگی کلام را دل‌نشین‌تر و زیباتر، و تأثیر آن را در ذهن و جان آدمی بیش‌تر می‌کند. در میان سخنوران زبان عربی نیز تناسب و هم‌آهنگی کلام امری پسندیده و مهم تلقی، و از جایگاه بسیار بالایی برخوردار شده است. قرآن نیز به زبان عربی نازل شده، از صنایع لفظی، ادبی و بلاغی این زبان به نحو گسترده‌ای استفاده کرده، و از جمله، شیوه‌های مختلف ایجاد تناسب در کلام را مورد توجه قرار داده است.

در قرآن هم چون دیگر متون فاخر ادب عربی چنین تناسبی آن‌قدر مهم تلقی شده که گاه — برای ایجاد آن — کلام از نظم ادبی و قواعد لفظی خود خارج گردیده است. خروج از نظم مبتنی بر قواعد لفظی می‌تواند با بهره‌جویی از شگردهای مختلفی صورت گیرد. یکی از گونه‌های این تغییرات ساختار شکنانه ادبی که در قرآن هم به‌گسترده‌ای روی داده، تغییر متن با بهره‌جویی از شگرد حذف است.

یک شاهد گویا بر کاربست این شیوه در قرآن کریم آراء مفسران است. مثلاً با مرور تحلیل‌های نحوی مفسران به موارد فراوانی برمی‌خوریم که برای تبیین معنا چاره‌ای مقرر انگاشتن برخی تعابیر ندیده‌اند؛ یعنی برای بازنمون تحلیل مستقیم از معنای آیه چنین فرض کرده‌اند که برخی معانی در ادراک گوینده حاضر بوده، اما به اعتماد آگاهی شنونده از آن، از ظاهر کلام حذف شده است.

کاربست شگرد حذف در قرآن البته محدود به حذف‌های تقدیری نمی‌شود و حذف با اهداف دیگری نیز در قرآن روی داده است. بحث درباره اسباب و علل وقوع حذف در آیات قرآن تا دوران معاصر زمینه‌ای برای بحث مفسران و قرآن‌پژوهان بوده است و هر یک دیدگاه‌های ادبی و بلاغی خود را درباره آن بیان داشته‌اند (برای مرور نمونه‌هایی از مطالعات درباره وقوع حذف در قرآن به مثابه شگرد بلاغی، بنگرید به: فتحی، عظیم‌پور، سیدی، شهبازی، برزین، سراسر همه مقالات).

طرح مسئله

یک شگرد بلاغی دیگر برای ایجاد تناسب در کلام که کاربرد آن در میان قوم عرب از رواج

گسترده‌ای برخوردار بوده، بهره‌جویی از قافیه و سجع است. کاربرد شیوه‌ای مشابه را در قرآن به شکلی تناسب عبارات پایانی و مشاهده نوعی وزن و آهنگ مشابه در آن عبارات می‌توان یافت. معمولاً به عبارت پایان‌بخش آیات قرآن فاصله گفته می‌شود. فاصله در لغت به دیوار میان دو چیز گویند که مرزی میان دو سوی خود ایجاد کند و موجب تمایز آن‌ها گردد (ازهری، تهذیب اللغه، ۱۳۶/۱۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۱/۵۲۱).

در آثار عالمان علوم قرآن تعاریف تخصصی متعددی از فاصله می‌توان دید. بعضی فاصله را حروف هم‌گون پایان آیات دانسته‌اند که با فصل نهادن میان عبارات، باعث فهم بهتر معنا می‌شوند (رمانی، النکت، ۹۷؛ باقلانی، اعجاز القرآن، ۶۱). برخی اواخر آیات را فاصله نامیده‌اند؛ بی‌آن‌که مشخص کنند چه بخشی از عبارت پایانی هر آیه را باید فاصله انگاشت و منظور از فاصله آیا حرف، کلمه یا جمله آخر آیه است (بنگرید به: راغب، المفردات، ۳۹۵). برخی نیز کلمه آخر هر جمله از قرآن را فاصله نامیده‌اند؛ خواه این کلمه در پایان آیه‌ای جای گرفته باشد یا نه (بنگرید به: سیوطی، الاتقان، ۳/۳۳۲). عده‌ای نیز فاصله را بخش پایانی از آیاتی شناسانده‌اند که مانند قافیه در شعر و سجع در نثر با پایان‌بخش دیگر آیه‌ها تشابهی دارد (زرکشی، البرهان، ۱/۵۴-۵۳، ۵۸-۵۹).

این‌گونه، برخی از عالمان مسلمان - مثل ابوعمرو دانی - میان کلمه پایان‌بخش جملات قرآن و عبارت تکرارشونده پایان‌بخش آیات فرق نهاده‌اند. به‌همین ترتیب، شماری از عالمان فاصله را با هر کلمه یا عبارت پایان‌بخش آیه هم‌سان انگاشته، و برخی دیگر نیز، فاصله را مختص سوره‌هایی با عبارات مشابه در آخر آیه‌ها دانسته‌اند (سیوطی، الاتقان، ۳/۳۳۲). قول مشهورتر البته سخن این دسته اخیر است.

برخی معاصران در مقام کوشش برای ارائه تعریف دقیق‌تر گفته‌اند که فاصله توافق حروف پایانی آیات در حروف روی یا وزن است (حسناوی، الفاصله فی القرآن، ۲۹). در مقام ارائه تعریف دقیق‌تر باید به این توجه کرد که فاصله دارای دو جنبه صوتی و دلالی است. از جنبه صوتی، فاصله حروف و کلمه پایانی آیه است که به آیات یک سوره نظم و آهنگی خاص می‌بخشد. از جنبه دلالی نیز، فاصله عبارت و جمله پایانی و مستقل برخی آیات است که معنایی مشخص را افاده کند و درعین حال، با محتوای آیه نیز ارتباط معنایی وثیقی داشته باشد.

بر پایه این تعریف، لزوماً همه آیات قرآن فاصله ندارند (بنگرید به: آخوندی، «بررسی تطبیقی تعاریف فاصله قرآنی»، ۸۱-۹۶).

به هر روی، چنان‌که مفسران قرآن کریم دریافته‌اند، ایجاد فاصله در قرآن کریم تا بدان حد مهم بوده که گاه با بهره‌جویی از شگردهایی هم‌چون تقدیم و تأخیر در کلمات آیه هم‌آهنگی فاصله پایانی با فواصل دیگر آیات حفظ شده است (برای مرور برخی نمونه‌های آن، بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۳/ ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۶، جاهای مختلف). بر پایه آن‌چه گفته شد می‌توان احتمال داد گاهی در قرآن کاربست شگرد حذف نیز برای مراعات فاصله یا همان هم‌آهنگی و تناسب کلام روی داده باشد. مرور آراء عالمان مسلمان در این‌باره گویا ست که از گذشته‌های دور در این‌باره بحث و اختلاف نظر داشته‌اند که آیا می‌توان پذیرفت حذف برخی کلمات از اواخر آیات قرآنی با هدف مراعات فاصله روی داده باشد یا نه (بنگرید به: فصول بعد).

هدف از مطالعه پیش‌رو بازکاوی اختلاف‌نظرها درباره همین مسئله است. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، عالمان مسلمان درباره امکان حذف کلمات و عبارات با هدف مراعات فاصله چه دیدگاه‌های متفاوتی ابراز داشته‌اند؛ ثانیاً، تمایزات احتمالی آراء ایشان ریشه در اختلاف‌ها در چه مبانی و مقدمات و تمهیدات دیگری داشته است؛ و ثالثاً، آراء عالمان مسلمان در این‌باره در گذر زمان دچار چه تحولاتی گردیده‌اند.

۱. مرحله تکوین

خلیل بن احمد (درگذشته ۱۷۵ق) در کتاب *العین* ذیل ماده سجع برای اولین بار به موضوع فواصل و قوافی اشاره نموده (خلیل، *العین*، ۲۴۴)، اما البته به بحث از اقسام حذف در زبان عربی یا امکان وقوع حذف در فواصل نپرداخته است. به نظر می‌رسد نخستین توجهات به امکان حذف کلمات برای مراعات فواصل در آثار شاگرد او سیبویه (درگذشته ۱۸۰ق) قابل‌پی‌جویی است.

۱-۱) دوره مطالعات ادبی

سیبویه، عالم نحوی بصره، نخستین کسی است که به کاربرد شگرد حذف در قرآن برای مراعات فاصله توجه نشان می‌دهد. او در بحث از چیزهایی که می‌توان هنگام وقف بر کلامی

حذف‌شان کرد (بابٌ ما يُحذفُ من أواخرِ الأسماءِ فی الوقف) می‌نویسد:

همه آن‌چه در کلام حذف می‌شود و آن‌چه می‌توان حذف نکرد در فواصل و قافیه‌ها حذف می‌شود. برای حذف در فواصل می‌توان «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ» (فجر/ ۴)، «ما كُنَّا نَبْعُ» (کهف/ ۶۴)، «يَوْمَ التَّنَادِ» (غافر/ ۳۲)، و «الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ» (رعد/ ۹) را مثال آورد. به هرروی، حذف از اسم‌ها سزاوارتر است؛ زیرا حذف از آن‌ها در غیر فواصل و قافیه‌ها نیز صورت می‌گیرد (سیبویه، *الكتاب*، ۱/ ۳۷۹).

در ادامه، وی ضمن استناد به شعری از زُهَیر بن ابی سلمیٰ (درگذشته ۱۳ق)، از این دفاع می‌کند که در کاربرد قوم عرب حذف فعل در قوافی و اسجاع رایج بوده است، و براین‌پایه، این هنجارشکنی را امری جایز در زبان عربی می‌داند (همان‌جا). غریب آن است که سیبویه عبارت «ما كُنَّا نَبْعُ» را جزو فواصل تلقی می‌کند؛ درحالی‌که این تعبیر برپایه همه قرائات مشهور در وسط آیه جای دارد. به هرروی، دغدغه سیبویه بحث از فواصل و رئوس (کلمه پایان‌بخش) آیات و وقوع حذف در آن‌ها نیست؛ بل که می‌خواهد بداند ضرورت‌هایی مثل توقف گوینده از ادامه کلام چه تأثیری بر حذف حرف یاء از آخر کلمه پایانی می‌تواند داشته باشد.

یک نسل بعد سیبویه، یحیی بن زیاد فراء (درگذشته ۲۰۳ق)، نحوی کوفی، نخستین کسی است که نمونه‌هایی معدود از حذف‌های رخ‌داده برای مراعات آهنگ کلام را برمی‌شمارد و این‌گونه، اشاراتی خفیف به امکان وقوع حذف کلمه‌ای برای مراعات تناسب کلام می‌کند. وی در سخن از آیه «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (ضحی/ ۳) دو دلیل برای حذف مفعول فعل «قَلَى» یعنی ضمیر متصل کاف برمی‌شمارد: یکی این‌که کاف در عبارت پیشین ذکر شده است و این گزینه‌ای است برای آن‌که مخاطب متوجه مقصود شود؛ و دیگر این‌که رئوس آیات با یاء پایان پذیرفته است (فراء، *معانی القرآن*، ۲۷۳؛ نیز، برای نمونه‌های دیگر، بنگرید به: فراء، *معانی القرآن*، ۳/ ۲۶۰، ۲۹۷).

نحوی بصری معاصر وی اخفش اوسط (درگذشته ۲۱۵ق) نیز دو نمونه از وقوع حذف در هنگام وقف بر سر آیه‌ها را نمونه آورده است. در گفتار او کم‌تر می‌توان اشاره صریحی به وقوع حذف برای مراعات فواصل دید. مثلاً وی می‌گوید حذف ضمیر از آخر کلمه در آیاتی مثل «وَأَيُّهَا فَاتَّقُونِ» (ص/ ۴۱) «يَا لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابِ» (ص/ ۸) هنگام وقف بر آیه مشاهده می‌شود (اخفش،

معانی القرآن، ۷۸ / ۱، ۲۵۵). وی می‌افزاید قرائت مشهور قرآن چنین است که حتی در حالت وقف نیز یاء ضمیر از آخر آیه حذف شود (همان، ۷۸-۷۹). گرچه وی تعبیر «فاصله» را در معنای اصطلاحی مورد نظر به کار نمی‌برد، اشارات محدودی به فواصل قرآنی دارد؛ مثلاً آن‌جا که در بحث از «وَتُظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا» (احزاب/ ۱۰) می‌گوید گاه — برای مراعات تناسب کلام — یاء یا الف به آخر قوافی و رئوس آیات افزوده می‌شود (همان، ۲ / ۴۸۰).

این‌گونه، در اواخر سده ۲ و اوائل سده ۳ ق بحث درباره امکان وقوع حذف در فواصل آیه‌ها در دو مکتب کوفی و بصری نحو با دو نقطه عزیمت مختلف آغاز می‌شود: بصریان می‌خواهند بدانند حروف عله‌ای مثل یاء در اثر بروز عوارضی مثل وقف چه تغییراتی پیدا می‌کند؛ کوفیان نیز می‌خواهند بدانند مراعات تناسب و هم‌آهنگی کلام چه تأثیری بر کلمات پایان‌بخش هر عبارت از قرآن نهاده است.

در نیمه‌های سده ۳ ق ابن قتیبه (درگذشته ۲۷۶ ق) که تحصیلاتی بصری دارد، همانند دیگر عالمان بصره، به فواصل آیه‌ها توجهی نشان نداده، و تنها در یک جا در مقام نقد سخنی از فراء به بحث از آن‌ها کشیده شده است. وی نخست نقل می‌کند که فراء وقوع زیاد در رئوس آیات را با هدف مراعات رسم عربی هم‌آهنگی کلمات پایان‌بخش مجاز می‌داند. سپس در مقام نقد این سخن می‌گوید با فرض این‌که بپذیریم در آیاتی مثل «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرٍ» (فجر/ ۴) یاء پایان فعل «یَسِرٍ» برای مراعات تناسب رئوس آیات حذف شده است (ابن قتیبه، غریب القرآن، ۴۴۰). وی می‌افزاید چنین حذفی از آن‌رو روا دانسته می‌شود که تأثیری بر معنای آیه نمی‌گذارد و مؤلفه‌های معنایی آن را دچار زیادت و نقصان نمی‌کند. ضمناً، این فایده را دارد که پایان یافتن آیه‌ای و آغاز دیگری با آن مشخص می‌شود. وانگهی، اگر قرار باشد چنین حذفی موجب تغییر در معنای آیه گردد روا دانسته نخواهد بود. پس افزوده شدن کلماتی به عبارت نیز برای مراعات فاصله پذیرفتنی نیست (ابن قتیبه، غریب القرآن، ۴۴۱-۴۴۰).

چنان‌که مشاهده می‌شود تحلیل‌هایی که در این دوره مطرح می‌شود صرفاً تحلیل‌هایی ادبی و لفظی است. هنوز حتی اصطلاح «فاصله» برای اشاره به کلمه پایان‌بخش هر آیه شکل نگرفته است. این نگاه نیز شکل نگرفته که ممکن است وقوع حذف‌هایی برای مراعات فاصله بر معنای آیه‌ها نیز تأثیر گذاشته باشد؛ هر جا نیز شخصیت‌هایی مثل فراء از محتمل بودن چنین امری

گفته‌اند با مخالفت عالمان دیگر مواجه شده‌اند. از نگاه عالمان این دوره، حداکثر ممکن است یک یا چند حرف از کلمه آخر یک آیه برای رعایت توافق و تناسب میان فواصل حذف شود.

۲-۱) دوره مطالعات علم قرائات

سده چهارم دوران اوج شکوفایی علم قرائات و احتجاجات در این مقوله است. در این دوره قاریان توجه بیشتری به امکان وقوع حذف در فواصل آیات نشان داده‌اند؛ زیرا ملاحظه همگونی فواصل از جمله اموری است که در انتخاب یک قرائت و ترجیح آن بر قرائت دیگر و نیز در توجیه آن‌ها نقش داشته است (بنگرید به: محمد، *التوجیه البلاغی للقرائات*، ۴۷۲).

نخستین بار اصطلاح «فاصله» - برای اشاره به کلمه‌ای که میان یک آیه از قرآن با آیه بعدی فصل و جدایی می‌افکند - در اوائل این سده، در آثار زجاج، نحوی بغدادی (درگذشته ۳۱۱ق) به‌کارگرفته می‌شود (بنگرید به: زجاج، *معانی القرآن و اعرابه*، ۱/ ۱۲۱، ۳/ ۲۷۰). با این حال، این اصطلاح تا اواخر سده هم‌چنان کم‌کاربرد و ناشناخته است (برای شواهد گسترش کاربرد این اصطلاح در اواخر سده ۴ق، بنگرید به: حلیمی، *المنهاج*، ۲/ ۲۵۵-۲۴۹).

روی داد شایان توجه دیگر در اوائل همین سده تغییری است که در نگرش‌ها نسبت به وقوع حذف در رئوس آیات برای مراعات آهنگ کلام روی داده است. محمد بن عبدالعزیز سجستانی (درگذشته ۳۳۰ق) در تحلیل حذف یاء ضمیر متکلم مفعولی از آخر فعل در «وإیای فَاذْهَبُونِ» (بقره/ ۴۰) می‌گوید حذف آیه به‌خاطر آن روی داده که یاء جزو رئوس آیه است و در رئوس آیات باید وقف کرد؛ وانگهی، وقف بر یاء ثقیل بوده، و از این رو یاء حذف گردیده و با کسره از آن استغناء جسته شده است (سجستانی، *نزهة القلوب*، ۱۲۰). از شیوه گفتار وی می‌توان دریافت به نظر می‌رسد اکنون دیگر مخاطبان بحث او هم‌چون مخاطبان ابن قتیبه وقوع چنین نوعی از حذف را در حد یک احتمال نمی‌بینند.

طبقه بعد عالمان قرائت در این سده هم‌چون ابن خالویه (درگذشته ۳۷۰ق) و ابوعلی فارسی (درگذشته ۳۷۷ق) توجهی بیش‌تر از متقدمان به تأثیراتی نشان داده‌اند که فواصل بر قرائات قرآنی می‌توانند بگذارند. به نظر می‌رسد اکنون دیگر از نظر ایشان هم‌شکلی و مراعات تناسب فواصل معیار مقبولی برای ترجیح قرائات است (بنگرید به: ابن خالویه، *اعراب القرائات السبع*، ۲/ ۲۶۲، ۴۳۵، ۴۷۸؛ ابوعلی فارسی، *الحججه*، ۴/ ۱۱۴ به بعد، ۳۷۳).

برای نمونه، ابن خالویه در استدلال بر ترجیح قرائت حذف یاء «کیدونی» در آیه «فَإِنْ كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُوا» (مرسلات / ۳۹) می‌گوید این کلمه فاصله (جداکننده) آیه از آیه دیگر است (ابن خالویه، *الحججه*، ۱۶۹). ابوعلی فارسی تأکید می‌کند که فاصله در *قرآن* هم چون قافیه در شعر است و هم چنان که قافیه آخر هر بیت را نمایان می‌کند، فاصله نیز آخر هر آیه را مشخص می‌سازد (ابوعلی فارسی، *الحججه*، ۴ / ۱۱۵). در همین دوره توسعه بحث‌ها درباره فواصل آیات به شکل‌گیری مفهوم جدید «شبه فاصله» می‌انجامد. استعمال این تعبیر در آثار مختلف ابن فارسی دیده می‌شود. او هر کلام تام را در *قرآن* «شبه فاصله» می‌شناساند و می‌کوشد قواعد فاصله را بر آن منطبق کند (بنگرید به: ابوعلی فارسی، *الحججه*، ۴ / ۱۱۵).

نکته مهم دیگری که سبب می‌شود این رأی پذیرفتنی‌تر به نظر برسد موافقت آن با رسم مصحف است. از سده ۳ق و پس از تأکیدات طبری (درگذشته ۳۱۰ق) بر ضرورت توجه به شیوه نگارش مصحف، رسم مصحف در این دوره هم‌چون معیاری برای سنجش قرائات پذیرفته شده است (برای کهن‌ترین اشاره‌ها به اهمیت رسم مصحف، بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۱۶ / ۴۲۵). وقتی حرف یاء ضمیر مفعولی یا دیگر حروف مشابه آن در رسم مصحف موجود نباشند، قرائت قاریانی که به ابقاء آن رأی داده‌اند و دلالتی که برمی‌شمارند کم‌تر می‌تواند از نظر عامه عالمان پذیرفتنی به نظر برسد (برای تصریح به این معنا، بنگرید به: ابن زنجله، *حجة القرائات*، ۷۶۱).

به هر روی، با مرور آثار عالمان متأخرتر قرائت می‌توان دریافت که با فاصله اندکی از عصر ابن خالویه و ابوعلی فارسی این دیگر یک امر مسلم انگاشته می‌شود که وقوع حذف در رئوس آیات برای مراعات فاصله، یعنی جدا شدن آیات از هم‌دیگر بوده است. برای نمونه، در کتاب *اعراب القرآن* مکی بن ابی‌طالب قیسی (درگذشته ۴۳۷ق) – که البته به اشتباه به زجاج (درگذشته ۳۱۱ق) – منسوب شده است، بحثی دیده می‌شود درباره این که ممکن است گاه برخی حروف عله از کلمات یک آیه حذف شوند؛ زیرا حروف عله از حیث قابلیت حذف‌شان هم‌چون حرکات اعرابی اند: «باب ما جاء فی التنزیل من الحروف المحذوفه تشبیها بالحركات» (مکی، *اعراب القرآن*، ۳ / ۸۳۹-۸۳۸).

گویی در این دوره عالمان قرائت نیاز دارند قواعد و معیارهایی برای مشخص کردن مرز

آیه‌ها با هم‌دیگر تعریف کنند. آن‌ها به تناسب کلمات هم‌چون معیار نیکویی می‌نگرند که می‌تواند مرز آیه‌ها را مشخص کند. این‌گونه، می‌کوشند — با بهره‌جویی از امکان وقوع پدیده‌هایی مثل حذف در کلام — از مرزهای مشخص آیات قرآن دفاع کنند. آن‌ها در کوشش برای دفاع از وقوع چنین حذفی به آرایه‌های لفظی و معنوی متعددی هم‌چون ضرورت کاستن از ثقل کلمات در هنگام وقف، امکان نهادن حرکت به جای حروف عله، و امثال آن‌ها استناد می‌کنند. هنوز کسی احتمال نمی‌دهد که بعضی از موارد وقوع حذف برای ایجاد معنای بخصوصی روی داده باشد.

۳-۱) دوره راهیابی بحث به تفاسیر متکلمانه

ملاحظات و نظریه‌پردازی‌های عالمان قرانات که با هدف بازنمودن ملاکی مشخص برای تعیین مرزهای آیات صورت می‌گیرد عملاً فاصله را چیزی از جنس قافیه و سجع می‌شناساند. از این‌رو، ضرورت می‌شود متکلمانی هم در دفاع از بی‌مانندی قرآن برآیند و تمایزات کاربرد سجع در شعر و فاصله در قرآن را تبیین کنند. این‌گونه، به‌تدریج در اواخر سده ۴ ق نگاه زیبایی‌شناختی به فواصل پدید می‌آید.

برای نمونه، علی بن عیسی رمانی (درگذشته ۳۸۴ ق)، ادیب و متکلم و مفسر معتزلی بغداد، در بحث از اعجاز قرآن بابتی جداگانه به فواصل و ارزش زیبایی‌شناختی آن‌ها اختصاص می‌دهد. وی در این بحث‌ها تأکید می‌کند فرق مهم فاصله‌های قرآن با سجع نثر و قافیه شعر در این است که در نثر و شعر همواره معنا تابع سجع و قافیه است؛ اما در قرآن همواره این معناست که بر انتخاب فاصله‌ها تأثیر می‌گذارد (رمانی، *النکت*، ۹۷).

از این‌پس توجهات به وقوع حذف در فواصل آیات گسترش پیدا می‌کند و فراتر از کتب علم قرانات، به تفاسیر مختلف نیز کشیده می‌شود. مفسران با روش‌ها و گرایش‌های تفسیری متنوع به بررسی اسباب و علل وقوع حذف در فواصل آیات می‌پردازند. از جمله این مفسران شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ ق) است. وی آشکارا در نگاه خود به فواصل آیه از ابوعلی فارسی تأثیر پذیرفته است و این را مُسَلَّم می‌داند که فواصل در مشخص کردن جمله‌بندی‌های قرآن کارکرد مهمی دارند (برای اشاره خود وی به این معنا، بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۵۹/۵).

فراتر از کارکرد فاصله در تعیین حدود آیه، شیخ طوسی — احتمالاً متأثر از رمانی — به

ارزش زیبایی‌شناختی فواصل هم توجه دارد. برای نمونه، در بحث از «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» سه دیدگاه را درباره ابقاء یا حذف یاء در کلمه پایانی آیه یاد می‌کند: یکی این که یاء چه هنگام وقف و چه هنگام وصل محذوف است، دیگر این که یاء را در هنگام وصل باید خواند و در هنگام وقف آن را باید حذف کرد، و سوم، این دیدگاه که باید یاء را در هر حال خواند. وی سپس اختلاف نظرهای نحویان در این باره را بیان می‌دارد و نتیجه می‌گیرد بر پایه قواعد نحوی آن چه پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد ابقاء یاء است؛ نه حذف آن:

... این که یاء در اسم منقوص دارای الف و لام را هنگام وصل حذف کنند مطابق با قاعده نیست؛ زیرا هیچ اضطراری برای حذف «یاء» وجود ندارد. باین حال، به این دلیل که عرب تلفظ حرکات ضم و کسر را در حرف «یاء» ثقیل می‌داند، این حرف را در حالت وصل نیز مانند فواصل و شبه فواصل حذف می‌کند طوسی، *التبیان*، ۶/۲۲۳).

باین حال، در ادامه به تأثیر حذف یاء بر تناسب کلام و مراعات فواصل توجه نشان می‌دهد و از منظر ارزش زیبایی‌شناختی چنین حذفی، آن را پذیرفتنی‌تر می‌داند (همان‌جا؛ برای نمونه‌های مشابه، بنگرید به: همان، ۲/۴۳۸، ۵/۵۹، ۶/۹۱، جاهای مختلف).

فراتر از توجه شیخ طوسی به ارزش زیبایی‌شناختی فواصل و لزوم راه‌یابی تغییراتی در کلام برای حفظ این ارزش نیز، چه بسا بتوان گفت وی وقوع حذف در فواصل *قرآن* را افاده‌کننده معنایی بخصوص نیز می‌دانسته است. وی در جایی می‌گوید *قرآن* در بالاترین درجه بلاغت است و این بلاغت اقتضاء می‌کند که در نهایت انسجام و بدون هیچ‌گونه تنافر در تألیف لفظ و معنا باشد. وی می‌افزاید حتی پیایی شدن کلماتی مشابه در فواصل نیز دارای معناست و هیچ‌گونه تصریف و حذف و اضافه‌ای در *قرآن* رخ نمی‌دهد؛ مگر آن که معنایی در آن نهفته باشد (شیخ طوسی، *التبیان*، ۶/۹۲).

قدری متأخرتر، باز یک مثال این توسعه توجهات متکلمان را در تفسیر فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ق) می‌توان یافت. وی درکل توجهات اندکی به وقوع حذف در فواصل نشان می‌دهد (برای نمونه‌ها، بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۷/۵۱۲، ۳۱/۱۵۱). باین حال، سخن نوآورانه‌ای در تبیین ارزش معنایی حذف دارد که در دوره‌های بعد زمینه را برای توسعه بحث از علل حذف آماده می‌کند. او درباره ضرورت حذف کاف ضمیر مفعولی متصل به فعل «قَلَى»

در «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (ضحی/ ۳) می‌گوید چنین حذفی موجب توسعه گستره معنایی آیه می‌شود (فخررازی، همان، ۳۱/ ۱۹۲).

۴-۱ جریان موازی: رویکردهای زیبایی‌شناسانه مفسران

به موازات مفسرانی که می‌کوشند در کاربرد حذف در فواصل قرآن مضمونی برای توسعه مباحث کلامی خود بجویند، مفسرانی را نیز می‌توان بازشناخت که بیش‌تر رویکرد زیبایی‌شناختی به بحث دارند. یکی از این شخصیت‌ها که در آثار وی اصطلاح «مراعات فواصل» برای نخستین بار، و البته پرتکرار به‌کارگرفته می‌شود تاج‌القراء محمود بن حمزة بن نصر کرمانی (درگذشته بعد از ۵۳۱ق) است (بنگرید به: تاج‌القراء، البرهان، ۶۳، ۲۴۸؛ همو، لباب التفاسیر، ۲۲۳۰).

یک شخصیت شایان توجه دیگر از این قبیل زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) است. وی گرچه مصادیق کم‌تری از وقوع حذف در فواصل را مرور کرده، توجیحات متنوع‌تری برای وقوع چنین حذفی برشمرده است. برپایه دیدگاه وی، هرگاه ضرورتی زیبایی‌شناختی اختصار لفظ یا تغییر آن را اقتضاء کند (مثلاً کاربرد تبتیلاً به جای تبتلاً در آیه ۸ سوره مزمل)، معنای واژه محذوف آشکار باشد، یا حرکتی جای‌گزین آن شود (مثلاً جای‌گزینی کسره به جای یاء در «المتعالم») منعی ندارد که حذفی در فواصل روی دهد (بنگرید به: زمخشری، الکشاف، ۴/ ۶۳۹، ۷۶۶).
 باین حال، وی معتقد است حذف یاء و استغناء از آوردن آن با اکتفاء به کسره در زبان عربی امری شناخته، و دست‌کم در لهجه قبیله هذیل امری معمول بوده است (همان، ۲/ ۴۲۹).
 براین پایه، وی وجهی در اختصاص این پدیده به فواصل آیات نمی‌بیند.

مفسر شیعی معاصر وی فضل بن حسن طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) نیز به کارکرد حذف‌ها در فواصل توجه نشان داده است (برای نمونه از توجهات او، بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۱/ ۲۰۵، ۴/ ۷۴۰، ۸/ ۵۲۹). وی می‌کوشد از این دیدگاه دفاع کند که حذف حروف عله آخر کلمات در هنگام وقف جایز، و در هنگام وصل ممنوع است. او در مقام دفاع از این دیدگاه، تبیین نوینی از نظر سجستانی در نزهة القلوب و شیخ طوسی در تبیان — که می‌گفتند ثقل حرف عله در هنگام وقف حذف آن را ضروری می‌کند — ارائه می‌دهد. برپایه تبیین او، حذف حروف عله اولاً تنها در فواصل آیات روی نمی‌دهد و در قوافی نیز چنین است؛ ثانیاً، سبب

چنین حذفی چیزی جز همان سبب اصلی حذف حروف در دیگر مواقع اعلال کلمات نیست: وقتی کلمه‌ای در فاصله‌ای یا قافیه شعر جا می‌گیرد:

... چون قوافی و فواصل در موضع وقف هستند و وقف نیز موضع تغییر است، هر زمان که وقف صورت گیرد حروف صحیح به سمت تضعیف، اسکان و میل حرکت می‌روند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۰/۷۳۳).

چنان‌که مشهود است، زمخشری و طبرسی کم‌تر به معنایی که حذف کلمات از فاصله می‌تواند افاده کند توجه نشان داده، و در صدد توسعه بینشی که شیخ طوسی بنا نهاد بر نیامده‌اند. باین حال، به نظر می‌رسد که توجهات به ارزش معنایی وقوع حذف در فواصل رو به افزایش است. خلاصه همین بحث‌ها را در تفاسیر آموزشی هم‌چون تفسیر قرطبی و بیضاوی می‌توان دید؛ آثاری که در اصل خلاصه‌ای از تفاسیر مختلف برای آموزش به طالبان علم بوده‌اند.

مثلاً قرطبی (درگذشته ۶۷۱ق) در تفسیر خود به اسباب وقوع حذف در فواصل آیات می‌پردازد؛ باین حال، او نیز هم‌چون مفسران پیش از فخر رازی اعتقاد یا دست‌کم توجهی به تأثیر فاصله بر معنا ندارد. او می‌پذیرد که مراعات فاصله و مرز نهادن میان آیه گاه چنین حذفی را اقتضاء می‌کند (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۲/۱۷۲، ۹/۲۲۲). هم‌چنین، هم‌سو با طبرسی معتقد است گاه تغییرات صرفی حادث در کلمه به سبب موقعیت خاص آن در جمله اقتضاء می‌کند که از آن حرفی حذف شود؛ چنان‌که مثلاً در آیه ۴ سوره فجر، یسری از همین رو به یسر تغییر یافته است (همان، ۲۰/۴۳).

یک نمونه دیگر از توسعه تدریجی بحث درباره حذف‌ها در فواصل آیات را می‌توان در تفسیر بیضاوی (درگذشته ۶۸۵ق) دید. وی به گونه متفاوتی از وقوع حذف در فواصل توجه نشان می‌دهد: حذف کلمه‌ای کامل و به تقدیر کلام بردن آن برای مراعات فاصله. وی ذیل آیه ۷۰ سوره مائده در عبارت «فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ» توضیح می‌دهد مفعول هردو فعل کَذَّبُوا و يَقْتُلُونَ کلمه محذوف و مُقَدَّرٌ رُسُلًا است. سبب حذف آن از ظاهر کلام نیز به زعم او موافقت با رؤس آیات بوده است (بیضاوی، *التفسیر*، ۲/۱۳۷). این رویکرد او نیز بالقوه می‌تواند ظرفیت گسترده‌ای برای بسط مصادیق حذف با هدف ایجاد معنا پدید آورد.

۲. مرحله توسعه

در این مرحله نمونه‌های وقوع حذف در فواصل به صورت گسترده‌تری در آثار مفسران و عالمان علوم قرآن تحت ابواب و عناوینی هم‌چون اسباب الحذف، معرفة الفواصل یا رؤوس الآیه به بحث گذاشته می‌شود.

۲-۱) دوره شکل‌گیری کتب جامع علوم قرآن

در حدود سده ۸ق، یعنی همان زمان که مطالعات پراکنده قرآنی به تدریج شکل منسجم‌تری پیدا می‌کردند و در آثاری مثل البرهان زرکشی (درگذشته ۷۹۴ق) کنار هم دیده می‌شدند، آراء و نظریات جدیدی در تعیین مصادیق و تبیین علل وقوع حذف در فواصل در کتب مفسران و عالمان علوم قرآن مطرح می‌شود. برای نمونه، ابن‌وجیه (درگذشته ۷۴۰ق) در کتاب *الکنز فی قرائات العشر فصلی* مجزا با عنوان «فصل فی الیاء الّتی بعدها متحرک و هی رأس آیه» را به بحث درباره مصادیق حذف یاء در فواصل اختصاص می‌دهد و ۸۱ مورد از چنین حذفی را در قرآن برمی‌شمارد (ابن‌وجیه، *الکنز*، ۱/ ۳۸۶).

معاصر وی سَمینِ حَلَبی (درگذشته ۷۵۶ق) نیز در تفسیر خود گونه‌های جدیدی از حذف در فواصل را برشمرده است؛ مثلاً یکی از اقسام چنین حذفی را حذف مخصوص به ذم می‌شناساند که در آیاتی مثل «فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ» (بقره/ ۲۰۶) روی داده است. وی در این عبارت «جهنم» - خیرِ بئس - را مخصوص به ذمّ محذوف می‌داند و علت نیکو بودن حذف صورت گرفته را نیز، مراعات فواصل بیان می‌کند (سمین، *الدر المصون*، ۱/ ۵۰۸).

یک نسل بعد، ابن‌عادل (درگذشته ۷۷۵ق) این قاعده را پیش‌نهاد می‌کند که هر جا فواصل آیات با نون وقایه همراه شد، یاء ضمیر از مقطع فاصله حذف می‌شود (بنگرید به: ابن‌عادل، اللباب، ۲/ ۵۲۹، ۵/ ۱۱۱). معاصر وی ابن‌صائغ (درگذشته ۷۷۶ق)، نحوی و ادیب مصری نیز، در کتاب *احکام الرأی فی احکام الآی* تغییرات و دگرگونی‌های پایان آیات را در ۴۰ گروه تقسیم‌بندی می‌کند. کتاب ابن‌صائغ در دست‌رس نیست؛ اما سیوطی این ۴۰ حکم را در *الاتقان* نقل کرده است (سیوطی، *الاتقان*، ۳/ ۳۳۲ به بعد). برپایه گزارش سیوطی، ابن‌صائغ در موارد ششم، هفتم، هشتم، نوزدهم و بیست‌وششم به حذف در فواصل آیات اشاره می‌کند.

غالب مواردی که او بازشناخته، نوآورانه است. برای نمونه، در مورد نوزدهم به حذف متعلّقِ افعالِ تفضیل در عباراتی مثل «يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (طه / ۷) و «خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی / ۱۷) یاد می‌کند که در نوع خود جدید است.

در اواخر سده ۸ ق هم زرکشی (درگذشته ۷۹۴ ق) در *البرهان* خود فصلی با عنوان *معرفة الفواصل* و رؤوس الآیة به حذف در فواصل آیات می‌پردازد (زرکشی، *البرهان*، ۱ / ۵۳ به بعد). وی در این باب ۲۰ مورد از تغییرات فواصل آیات *قرآن* را در ذیل ۱۲ دسته گنجانده، و در ضمن دومین دسته به وقوع حذف برای مراعات فواصل اشاره نموده است (همان، ۱ / ۵۴). زرکشی در باب دیگری نیز که درباره اسباب حذف می‌پردازد نیز، یکی از علل حذف را رعایت فاصله ذکر می‌کند (۳ / ۱۰۵). سخنان وی درباره ارتباط حذف و مراعات فاصله البته نوآورانه نیست؛ اما در واقع باید او را کسی دانست که تأثیر حذف بر فواصل را در کنار دیگر امور عارض بر فواصل آیات به نحو جامعی بررسی کرده است.

از آن به بعد تا پایان هزاره همین روند ادامه پیدا می‌کند و در آثار تخصصی مرتبط با علوم *قرآن* مصادیق جدیدی برای حذف در فواصل، و تعلیل‌های جدیدی هم از این پدیده بازنموده می‌شود. برای نمونه، ابن عادل (درگذشته ۸۸۰ ق) در تفسیر خود به گونه‌های بدیعی از ساختار حذف در فواصل آیات مانند حذف اسم مخصوص به مدح و حذف عائد صله اشاره می‌کند (ابن عادل، *اللباب*، ۱۴ / ۱۶۰، ۱۵ / ۳۵۵). یک سده بعد ابوالسعود (درگذشته ۹۸۲ ق) نیز در تفسیر خود به حذف در فواصل آیات *قرآن* پرداخته، و مانند ابن عادل به حذف عائد صله توجه داشته است (ابوالسعود، *التفسیر*، ۵ / ۱۰۵).

با این همه، در سراسر این دوره، یعنی از اوائل سده ۸ ق تا پایان هزاره نخست هجری اشارات مفسران به وقوع حذف در فواصل اندک، و منحصر در مصادیقی است که عالمان ادوار کهن یاد کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: نظام‌الدین نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۶ / ۵۱۵؛ ابن جزّی کلبی، *التسهیل*، ۲ / ۴۹۰؛ خازن، *التفسیر*، ۴ / ۴۳۷؛ کاشانی، *منهج الصادقین*، ۱ / ۲۳۲، ۱۰ / ۲۷۱؛ شربینی، *التفسیر*، ۲ / ۵۳۹، ۴ / ۶۳۳).

در این دوره مطالعات صورت‌گرفته درباره حذف در فواصل به بحثی مستقل با مصادیق پرشمار تبدیل می‌شود که لازم است عالمان علوم *قرآن* در کنار دیگر مسائل مربوط به فواصل

آیات باید به آن توجه کنند. این دوره با پذیرش عام این تفکر که «برای مراعات فاصله وقوع حذف در آیه جانز است» آغاز شده بود؛ اما در آغاز آن مصادیق اندکی برای وقوع چنین حذفی می‌شناختند. اکنون در پایان این دوره گونه‌های متنوعی از وقوع حذف — مانند حذف اسم مخصوص به ذم، حذف عائد صله، حذف متعلق افعل تفضیل و امثال آن‌ها — شناخته شده بودند که سبب وقوعشان همین مراعات فاصله انگاشته می‌شد.

۲-۲) مطالعات تکمیلی در هزاره دوم هجری

از آغاز هزاره دوم هجری تا دوران معاصر هم گونه‌های متنوع‌تری از وقوع حذف در فواصل آیات شناسایی شده‌اند، هم تحلیل‌ها از نمونه‌های پیشین تنوع بیش‌تر یافته است. در نیمه سده ۱۱ق، شهاب‌الدین خفاجی (درگذشته ۱۰۶۹ق) گرچه گونه جدیدی از حذف در فواصل را بازنمی‌نماید، برای گونه‌های یادشده در آثار پیشین هم چون حذف مفعول، حذف مضاف‌الیه، و حذف عائد صله مصادیق متعددی در قرآن می‌یابد (بنگرید به: شهاب‌الدین خفاجی، الحاشیه، ۵۲۴/۶، ۱۸۰/۷، ۲۶۰).

شریف لاهیجی (درگذشته ۱۰۹۰ق)، عالم شیعه دوره صفوی که رویکردی روایی به تفسیر دارد، می‌کوشد نمونه‌هایی از وقوع حذف در فواصل را مستند به ادله‌ای روایی کند (برای نمونه، بنگرید به: شریف لاهیجی، تفسیر، ۸۰/۱، ۷۷۶/۴). احمد بن محمد بنّاء (درگذشته ۱۱۱۷ق)، عالم مصری نیز، ۸۶ مورد حذف یاء با إعراب جرّ یا نصب را در فواصل بازمی‌شناساند (بنّاء، اتحاف فضلاء البشر، ۱۵۲-۱۵۸). رویکردی مشابه را در تفسیر حقی (درگذشته ۱۱۳۷ق) می‌توان دید که در کنار توجهات معمول به وقوع حذف در فواصل (برای نمونه، بنگرید به: حقی، روح البیان، ۴۲۱/۱۰)، به حذف جار و مجرور برای مراعات فواصل اشاره می‌کند (بنگرید به: همان، ۳۹۱/۵، ۱۸۰/۸، ۴۵۴/۱۰).

در سده ۱۲ق، سلیمان جمل (درگذشته ۱۲۰۴ق) به وجوه مختلف حذف در فواصل اشاره می‌کند (بنگرید به: جمل، الفتوحات الإلهیه، ۳۸۷/۱، ۲۱۴/۴). وی در روش تفسیری خود در بیان علل حذف، توجه و اهمیت ویژه‌ای را برای رعایت فاصله و ایقاع موسیقی قرآن در فواصل قائل است. برای نمونه، وی ذیل آیه «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (طه/۴۹) علت حذف نداء «یا هارون» در ادامه کلام را رعایت فاصله عنوان می‌کند؛ زیرا آیات قبل و بعد این آیه با

حرف «یا» ختم می‌شود (جمل، الفتوحات، ۷/۷۵).

در سده ۱۳ق نیز، آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق) به علل حذف در فواصل توجه نشان داده (برای نمونه، بنگرید به: آلوسی، روح المعانی، ۱/۲۴۵، ۴/۸۳، ۱۵/۳۷۵، ۳۳۶)، و گونه‌های جدیدی از حذف در فواصل را مانند حذف صفت، حذف فاعل و حذف معدود عدد بازشناخته است (همان، ۸/۴۸۵، ۱۲/۲۰۴). مثلاً وی در «يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ» (ص/۵۱) معتقد است صفت «کثیره» برای شراب از ظاهر کلام حذف شده است تا فاصله مراعات شود (آلوسی، روح المعانی، ۱۲/۲۰۴).

۳-۲) زمینه‌های توسعه بحث

به نظر می‌رسد هنوز بحث درباره وقوع حذف در فواصل آیات و اسباب و علل آن زمینه‌های گسترده‌ای برای توسعه پیش رو دارد. چنان‌که دیدیم، عالمان متقدم هم چون سیبویه وقوع حذف در عباراتی وسط آیات را از قبیل حذف در فواصل انگاشته بودند؛ امری که ظاهراً پشتوانه‌ای در قرائات قرآنی ندارد. باین حال، یک پرسش مهم در این زمینه می‌تواند همین باشد که امثال سیبویه چه درکی از مقاطع و فواصل و رئوس آیه‌ها داشتند.

چنان‌که دیدیم، عالمان متأخرتری هم چون زمخشری دو وجه برای حذف در فواصل برمی‌شمردند: زیباتر شدن کلام با مختصرتر شدن لفظ، و امکان اکتفاء به حرکت به جای لفظ. به طبع چنین دلائلی از نظر مفسران دیگر نمی‌تواند همیشه و در سخن از همه موارد وقوع حذف در فواصل پذیرفتنی باشد. چنین بیانی بیش‌تر سلبی است تا ایجابی، و وجوه بلاغی متن قرآن را بازنمی‌نمایاند. از نگاه زیبایی‌شناختی، حفظ موسیقی و ضرب‌آهنگ قرآن با رعایت فواصل امری مهم است؛ اما زمخشری در تفسیر خود به آن توجهی ندارد.

مفسران بعد از وی بیش‌تر به قواعد لفظی و ادبی توجه نشان می‌دهند؛ اما غالباً مستندی برای دیدگاه خود ارائه نمی‌کنند و به امکان وقوع حذف برای مراعات فاصله در حد یک احتمال تفسیری می‌نگرند؛ احتمالی که معمولاً قابلیت تبدیل به قاعده‌ای عام را ندارد و می‌شود مثال‌های نقض متعددی نیز برای آن یافت. مثلاً، چنان‌که یاد شد، برخی مفسران گفته‌اند اسم مخصوص به ذم برای مراعات فواصل حذف می‌شود (سمین، الدر المصون، ۱/۵۰۸)؛ باین حال، پاسخی به این پرسش نداده‌اند که چرا چنین حذفی در عبارت «بَسَّ الشَّرَابُ

وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا» (کهف/ ۲۹) و برای مخصوص به ذم فعل بس روی نداده است. بی‌تردید مراعات فواصل نمی‌تواند به‌تنهایی دلیل کافی برای حذف کلمه باشد و دلایل و وجوه دیگری را نیز باید در نظر گرفت. گذشته‌ازاین، صرف بیان علل ادبی و بیان علت‌هایی همچون اکتفاء به حرکت، بلیغ‌تر بودن اختصار، ظهور محذوف، رعایت فواصل و این قبیل موارد نمی‌توانند همواره برای توجیه علل حذف کفایت کنند.

به‌همین ترتیب، آن‌جا که مثلاً ابن‌عادل میان حذف یاء و کاربرد نون وقایه در فاصله‌ها رابطه‌ای می‌بیند، نمی‌توان چنین رابطه‌ای را بر اسلوب بیانی *قرآن* تعمیم‌پذیر دانست. اولاً، در آیات *قرآن* موارد بسیاری وجود دارد که بعد از نون وقایه در پایان افعال «یاء» ثابت مانده است؛ مثل *تُجَادِلُونِي* (اعراف/ ۷۱)، *يَقْتُلُونِي* (اعراف/ ۱۵۰)، و *تَزِيدُونِي* (هود/ ۶۳). ثانیاً، حذف ضمیر *مُحَلِّي* به نون وقایه در غیر فواصل نیز مشاهده می‌شود: *أَتَمِدُونِي* (نمل/ ۳۶).

نتیجه

مطالعهٔ ما نشان داد سیبویه اولین عالمی است که به وقوع حذف در فواصل توجه نشان داده است. پس از او وقوع حذف در فواصل در دو مکتب نحوی کوفه و بصری با دو هدف متفاوت مورد توجه واقع شده است. سپس عالمان قرانات، کلام و نویسندگان متون تفسیری هریک به نحوی کوشیده‌اند وقوع حذف در فواصل را تعلیل کنند. از سدهٔ هشتم به بعد نیز هم‌زمان با شکل‌گیری آثار جامع علوم *قرآن* کوشش‌ها برای مصداق‌یابی حذف در فواصل، و هم تلاش‌ها برای قاعده‌یابی این حذف‌ها شکل گسترده‌تری به خود گرفته، و البته قاعده‌سازی‌ها نیز همواره با مشکلات نظری روبه‌رو بوده است. نکتهٔ مهم و شایان توجه دیگر آن است که به نظر می‌رسد بحث از اسباب و علل وقوع حذف در فواصل *قرآن* هنوز به وضوح کافی نرسیده، و لازم است مطالعات تکمیلی برای شناخت این اسباب و علل و ارائهٔ تحلیل‌های دقیق‌تر صورت گیرند.

منابع

- ١- قرآن کریم.
- ٢- آخوندی، علی اصغر، «بررسی تطبیقی فاصله قرآنی»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، سال یازدهم، شماره ٤٤، تابستان ١٣٩٥ ش.
- ٣- ابن جزی، محمد بن احمد، التسهیل، بیروت، دارالارقم، ١٤١٦ق.
- ٤- ابن خالویه، حسین بن محمد، اعراب القرائات السبع، قاهره، مكتبة الخانجي، ١٤١٣ق.
- ٥- ابن خالویه، حسین بن محمد، الحجة في القراءات السبع، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
- ٦- ابن زنجله، عبدالرحمان بن محمد، حجة القرائات، به كوشش سعيد افغانی، قاهره، دار الرسالة.
- ٧- ابن عادل، عمر بن علی، اللباب في علوم الكتاب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٩ق.
- ٨- ابن قتیبه، عبدالله مسلم، غریب القرآن، به كوشش احمد صقر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٣٩٨ق.
- ٩- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ١٤١٤ق.
- ١٠- ابن وجیه، عبدالله بن عبدالمومن، الكنز في قرائات العشر، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥ق.
- ١١- ابوالسعود، محمد بن محمد، التفسیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٩٨٣م.
- ١٢- ابوعلی فارسی، حسن بن محمد، الحجة للقراء السبعه، بیروت، دارالمأمون للتراث، ١٤١٣ق.
- ١٣- اخفش، سعید بن مسعده، معانی القرآن، به كوشش هدی محمود قراعه، قاهره، مكتبة الخانجي، ١٤١١ق.
- ١٤- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ٢٠٠١م.
- ١٥- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، به كوشش علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
- ١٦- باقلانی، محمد بن طیب، اعجاز القرآن، قاهره، دارالمعارف.

- ۱۷- برزین، سمیه و دیگران، «اسرار بلاغی حذف فعل در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی آن»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش، ص ۱-۱۹.
- ۱۸- بناء، احمد بن محمد، *اتحاف فضلاء البیشر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۱۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۰- تاج‌القراء، محمود بن حمزه، *البرهان فی توجیه متشابه القرآن*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، قاهره، دارالفضیله.
- ۲۱- تاج‌القراء، محمود بن حمزه، *لباب التفاسیر*، ضمن رساله دکتری ابراهیم بن محمد بن حسن دومری، دانشکده اصول دین، دانشگاه اسلامی محمد بن سعود ریاض، ۱۴۲۹ق.
- ۲۲- جمل، سلیمان بن عمر، *الفتوحات الإلهیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۲۳- حسناوی، محمد، *الفاصله فی القرآن*، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ۲۴- حقی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- ۲۵- حلیمی، حسین بن حسن، *المنهاج*، به کوشش حلمی محمد فوده، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۲۶- خازن، علی بن محمد، *لباب التاویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۲۷- خفاجی، احمد بن محمد، *الحاشیه علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ۲۸- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۲۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، دارالکاتب العربی، ۱۳۹۲ق.
- ۳۰- رمانی، علی بن عیسی، *النکت فی اعجاز القرآن*، ضمن ثلاث رسائل فی القرآن، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۷ق.
- ۳۱- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۳۲- زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان*، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۳۷۶ق.
- ۳۳- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

- ۳۴- سجستانی، محمد بن عزیز، *نزهة القلوب*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰ق.
- ۳۵- سمین، احمد بن یوسف، *الدر المصون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- ۳۶- سیبویه، عمرو بن عثمان، *الکتاب*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۰۸ق.
- ۳۷- سیدی، سیدحسین و صحراپی، فاطمه، «جلوه‌های بلاغت حذف در قرآن»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۴۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش، ص ۶۷-۸۸.
- ۳۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، هیئته المصریه العامه للکتاب، ۱۳۹۴ق.
- ۳۹- شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر*، تهران، نشر داد، ۱۳۷۳ش.
- ۴۰- شهبازی، محمود و شهبازی، اصغر، «کارکردهای زیباشناختی ایجاز حذف در قرآن کریم»، *پژوهش‌های زیباشناختی قرآن*، سال دوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش، ص ۵۵-۶۸.
- ۴۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۴۲- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش محمود محمد شاکر، مکه، دارالتربیه.
- ۴۳- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق.
- ۴۴- عظیم‌پور مقدم، عظیم، «حذف در قرآن و تأثیر آن در ترجمه‌های فارسی»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۰ش، ص ۷۵-۹۲.
- ۴۵- فتحی، احمد اسماعیل حسن، «من أسرار الحذف فی بعض آیات القرآن الکریم»، *مجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة*، شماره ۸، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۹-۱۷۴.
- ۴۶- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۷- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، قاهره، هیئته المصریه العامه للکتاب، ۱۹۸۰م.
- ۴۸- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، دار الشعب، ۱۳۷۲ق.
- ۴۹- کاشی، فتح‌الله بن شکرالله، *منهج الصادقین*، تهران، علمی، ۱۳۳۳ش.
- ۵۰- محمد، احمد سعد، *التوجيه البلاغی للقراءات القرآنیه*، قاهره، مکتبه الآداب، ۱۹۹۸م.
- ۵۱- مکی بن ابی‌طالب قیسی، *اعراب القرآن*، منتشرشده در انتساب به زجاج، به کوشش

ابراهیم ایبازی، قاهره، دارالکتاب المصری.

۵۲- نظام‌الدین نیشابوری، حسین بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه،

۱۴۱۶ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Abū 'Alī al-Fārsī, Ḥasan b. Muḥammad, *Al-Ḥujja lil Qurra' al-Sab'a*, Beirut, Dār al-Ma'mūn li al-Turāth, 1413 AH.
3. Abū al-Sa'ūd, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth Al-'Arabī, 1983.
4. Akhfash, Sa'īd b. Mas'adi, *Ma'ānī al-Qur'an*, ed. Hudā Maḥmūd Qarrā'a, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1411 AH.
5. Ākhūndī, 'Alī Asghar, "Comparative examination on Definitions of Rhyme in *Qur'an*", *Muṭāle'āt-e Taqribī Mazāhib-e Islāmī*, vol. 11, no. 44, September 2016.
6. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH.
7. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughā*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2001.
8. 'Azīmpūr Moghaddam, 'Azīm, "Omissions in the *Qur'an* and its effect on Persian translations", *Maqālāt va Barrasibā*, no. 70, Winter 2018, pp. 75-92.
9. Bannā', Aḥmad b. Muḥammad, *Itihāf Fuḍalā' al-Basbar*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 AH.
10. Bāqillānī, Muhammad b. Ṭayyib, *Ijāz al-Qur'an*, Cairo, Dār Al-Ma'ārif.
11. Barzin, Somayye et al, "Rhetorical Secrets of Eliminating the Verbs in the Holy *Qur'an* and Criticism of its Persian Translations", *Qurā'n and Hadith Research Journal*, no. 11, Fall and Winter 2013, pp. 1-19.
12. Bayḍāwī, 'Abdullāh b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH.
13. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
14. Farrā', Yahya b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'an*, Cairo, Al-Hay'at Al-Miṣriyya al-'Āmma lil-Kitāb, 1980.
15. Fathī, Ahmad Ismā'il Ḥasan, "Min Asrār al-Ḥadhf fi Ba'd Āyāt *al-Qur'an* al-Karīm", *Majalla Kullīyya al-Lughā Bil-Qāhira*, no. 8, 1410 AH, pp. 129-174.
16. Ḥalīmī, Hoseyn b. Ḥasan, *Al-Minhāj*, ed. Ḥilmī Muḥammad Fawda,

- Beirut, Dar al-Fikr, 2019.
17. Haqqī, Ismā'īl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Fikr.
 18. Ḥusnāwī, Muḥammad, *Al-Fāṣila fī al-Qur'ān*, Beirut, Al-Maktab Al-Islāmī, 1406 AH.
 19. Ibn 'Ādil, 'Umar b. 'Alī, *Al-Lūbāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1419 AH.
 20. Ibn Juzzī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Tasbīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, Beirut, Dār Al-Arqam, 1416 AH.
 21. Ibn Khālawayh, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Ḥujja fī Al-Qirā'at Al-Sab'*, Beirut, Al-Risāla, 1421 AH.
 22. Ibn Khālawayh, Ḥusayn b. Muḥammad, *I'rāb Al-Qirā'at al-Sab'*, Cairo, al-Khānjī, 1413 AH.
 23. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
 24. Ibn Qutayba, 'Abdullāh b. Muslim, *Gharīb al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1398 AH.
 25. Ibn Wajih, 'Abdullāh b. 'Abdul-Mu'min, *Al-Kanz fī al-Qirā'at al-'Asbr*, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa al-Dīnīyya, 1425 AH.
 26. Ibn Zanjala, 'Abdur-Raḥman b. Muḥammad, *Ḥujja al-Qirā'at*, ed. Sa'īd Afghānī, Cairo, Dar al-Risāla.
 27. Jamal, Sulaymān b. 'Umar, *Al-Futūḥāt al-Ilābiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1427 AH.
 28. Kāshānī, Faṭḥollāh b. Shokrullāh, *Manbaj al-Sādeqīn*, Tehran, 'Elmī, 1333 SAH.
 29. Khafājī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Ḥāsbīya 'alā Tafṣīr al-Bayḍāwī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1417 AH.
 30. Khālīl b. Aḥmad, *Al-'Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Samirrā'ī, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
 31. Khāzin, 'Alī b. Muḥammad, *Al-Tafṣīr*, Beirut, Dār al-Kutub Al-'Ilmīyya, 1415 AH.
 32. Makkī b. Abī Ṭālib Qaysī, *I'rāb al-Qur'ān*, printed in the wrong attribution to Zajjāj, ed. Ibrāhīm Abyārī, Cairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī.
 33. Muḥammad Aḥmad Sa'd, *Al-Tawjīb al-Balāghī lil-Qirā'at*, Cairo, Maktaba al-Ādāb, 1998.

34. Niẓām al-Dīn Niysābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Qarā'ib al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1416 AH.
35. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, ed. Aḥmad 'abdul-'Alīm Bardūnī, Cairo, Dār al-Sha'b, 1372 AH.
36. Rāghīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, ed. Nadīm Mar'ashlī, Cairo, Dār al-Kātib al-'Arabī, 1392 AH.
37. Rummānī, 'Alī b. 'Isā, *Al-Nukat fi Ijāz al-Qur'an*, in *Thalāth Rasā'il fi Ijāz al-Qur'an*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1387 AH.
38. Sajistānī, Muḥammad b. 'Azīz, *Nuzba al-Qulūb*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1410 AH.
39. Samīn, Aḥmad b. Yūsuf, *Al-Dur al-Maṣūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1414 AH.
40. Seyyedi, Seyyed Hoseyn and Şahrāyī, Fāteme, "Effects of the Rhetoric of Omission in the *Qur'an*", *Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies*, no. 48, Fall and Winter 2019, pp. 67-88.
41. Shahbāzī, Maḥmūd and Shahbāzī, Asghar, "Aesthetic Functions of the Omission in the Holy *Qur'an*", *Linguistic Researches of the Qur'an*, vol. 2, number 1, spring and summer 2013, pp. 55-68.
42. Sharif Lahījī, Muḥammad b. 'Āli, *Tafsīr*, Tehrān, Dād Publication, 1373 SAH.
43. Sībawayh, 'Amr b. 'Uthmān, *Al-Kitāb*, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1408 AH.
44. Sīyūtī, 'Abdul-Raḥmān b. AbīBakr, *Al-Itqān*, ed. Muḥammad Abul-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Al-Hay'a al-Miṣrīyya al-'Āmma lil-Kitāb, 1394 AH.
45. Ṭabarī, Muhammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayan*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākīr, Mecca, Dar al-Tarbīya.
46. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Madjma' al-Bayān*, Tehran, Naser Khosrow, 1372 SAH.
47. Taj al-Qurrā', Maḥmūd b. Ḥamza, *Al-Burbān*, ed. 'Abdul-Qādir Aḥmad 'Aṭa, Cairo, Dar al-Faḍīla.
48. Taj al-Qurrā', Maḥmūd b. Ḥamza, *Lubāb al-Tafāsīr*, doctoral thesis of Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ḥasan Dūmarī, Faculty of Uṣūl al-Dīn, Muḥammad bin Sa'ūd Islamic University, Riyadh, 1429 AH.
49. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī,

- Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1964.
50. Zajjāj, Ibrāhīm b. Sarīy, *Ma‘ānī al-Qur’ān wa I‘rābuhūb*, ed. ‘Abdul-Jalīl ‘Abduh Shalabī, Beirut. ‘Ālam al-Kutub, 1408 AH.
 51. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.
 52. Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abdullāh, *Al-Burbān*, Cairo, Ḥalabī Printing House, 1376 AH.

“A Ra’ayt” and Similar Arabic Expressions in Works of Quranic Exegesis



Kavous Roohi Barandagh 

Associate Professor in *Quran* and Hadith Studies, Tarbiat Modares University,
Tehran, Iran (K.Roohi@modares.ac.ir).

Abstract

In the Holy *Qur’an*, the expression *’ara’yat* and its similes are frequently applied. These expressions are among the most difficult combinations of the *Qur’an*. In the upcoming study, we intend to study the application of these combinations in the *Qur’an* and re-read the analysis of the meaning of each case of their applications in the *Qur’an* with a critical approach. In this study, we specifically want to compare the analyzes reflected in the four works of *Al-Durr al-Maṣūn* by Samin al-Ḥalabī, *I’rāb al-Qur’an al-Karīm wa bayānub* by Muḥyī al-Dīn Darwīsh, *al-Tabrīr wa al-Tanwīr* by Ibn ‘Āshūr, and *al-Mizān* by Ṭabāṭabāyī about the applications of this linguistic structure. These four works seem to reflect the analyzes aforementioned in books of the *I’rāb al-Qur’an*, literary interpretations of the *Qur’an*, and contemporary interpretations. Our purpose is to find out what exactly the different applications of this structure mean and which of the commentators have analyzed these applications more correctly. We aim to defend this hypothesis that considering the attention of all commentators to the rhetorical subtleties of the applications and its effect on the meaning of the verses, and considering the distinction of the various applications of these expressions in similar structures, the contribution of the commentary of Samin al-Ḥalabī in the literary analysis of the applications, and the contribution of two contemporary commentaries, Ibn ‘Āshūr and Ṭabāṭabāyī are worthy of attention in terms of matching the meaning of interpretation with literary points.

Keywords: *’ara’yat* structure, *I’rāb al-Qur’an*, Literary *Qur’an* Interpretations, Contemporary *Qur’an* Exegesis.

Original Research


Received: 23/ 11/ 2022, accepted: 2/ 1/ 2023, and published: 2/ 1/ 2023, Pages: 166-186.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.7.0

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



معنای ساختار آرایت و فروع آن: مطالعه انتقادی آراء تفسیری

کاوس روحی برندق ^{IB}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
(K.Roohi@modares.ac.ir)

چکیده

در قرآن کریم تعبیر آرایت و امثال آن مکرر به کار رفته است. این تعبیرات از ترکیب‌های دشواریاب قرآن به‌شمار می‌آیند. بنا داریم در مطالعه پیش‌رو کاربردهای این ترکیبات را در قرآن مطالعه کنیم و تحلیل‌ها از معنای تک‌تک موارد کاربرد قرآنی آن‌ها را با نگاهی انتقادی بازخوانیم. در این مطالعه مشخصاً می‌خواهیم تحلیل‌های بازتابیده در چهار اثر *الدر المصون* سمین حلبی، *اعراب القرآن الکریم* و *بیانه* محیی‌الدین درویش، *التحریر و التنویر* ابن‌عاشور، و *المیزان* طباطبایی از کاربردهای این ساختار زبانی را با هم‌دیگر مقایسه کنیم؛ آثاری که به نظر می‌رسد می‌توانند بازتاباننده تحلیل‌های مذکور در کتب *اعراب القرآن*، تفاسیر ادبی، و تفاسیر معاصر فریقین باشند. هدف آن است که دریابیم کاربردهای مختلف این ساختار دقیقاً چه معنایی را افاده می‌کند و کدامیک از مفسران تحلیل دقیق‌تری از این کاربردها کرده‌اند. بناست از این فرضیه دفاع کنیم که درعین توجه هرچهار مفسر به ظرائف بلاغی کاربردها و تأثیر آن بر معنای آیات، و درعین تمایز کاربردهای متنوع آرایت در ساختارهای شبیه‌به‌هم، سهم تفسیر *الدر المصون* سمین حلبی در تحلیل ادبی کاربردها، و سهم دو تفسیر معاصر، *التحریر و التنویر* ابن‌عاشور و *المیزان* طباطبایی، در توجه به تطابق معنای تفسیری با نکات ادبی شایان توجه است.

کلیدواژه‌ها: ساختار آرایت، اعراب القرآن، تفاسیر ادبی، تفاسیر معاصر قرآن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲ش، صفحه ۱۶۶ تا ۱۸۶.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.7.0

درآمد

یکی از تعابیر دشوار قرآن آرایت و تعابیر مشابه است: آرایتک، آرایتکم، رأیت، رأیتم، آرایتم... درباره معنای این تعابیر تا کنون ۴ مطالعه منتشر شده است. عبدالله بن حمد دائل به تحلیل صوتی، صرفی، نحوی و بلاغی این ساختار پرداخته است (بنگرید به: دائل، «آرایت...»، سراسر مقاله). محمد حسین باسم نیز به تحلیل گزینشی چند آیه پرداخته است (بنگرید به: باسم، «آرایت فی القرآن...»، سراسر مقاله). با توجه به این که در یک تحقیق یا باید تمامی افراد جامعه آماری بررسی گردد یا افراد گزینش شده بر اساس الگوهای نمونه‌گیری گزینش گردد، هیچ‌یک از این دو مطالعه دستاوردی ندارند که بتوان به تمامی مصادیق کاربرد تعبیر در قرآن تسری داد.

در مقاله دیگری، کاوس روحی برندق کوشیده است با ارائه تحلیل ادبی، بلاغی و تفسیری، چارچوبی برای تفسیر و ترجمه ساختار آرایت و فروع آن در قرآن کریم باز نماید (بنگرید به: روحی، «ارائه چارچوبی برای تفسیر...»، سراسر مقاله). برپایه دستاوردهای مؤلف این مقاله، ترجمه صحیح ساختار آرایت در اغلب کاربردهایش باید معنایی شبیه به این را افاده کند: «هان! به من خبر دهید؛ آیا هیچ توجه کرده‌اید که...؟!» (بنگرید به: روحی، «میزان پای بندی ترجمه‌های فارسی...»، ۲۶۱). همین مؤلف در مقاله دیگری نیز ترجمه‌های فارسی قرآن برپایه میزان پای بندی مترجمان به مؤلفه‌های معنایی آرایت را سنجیده است (همان، سراسر مقاله).

طرح مسئله

در مطالعه کنونی هدفی دیگر دنبال می‌شود. بنا ست با این مطالعه دریابیم در مباحث مفسران و عالمان علوم قرآن در خلال سده‌ها، چه اندازه کاربردهای قرآنی ساختار نحوی آرایت و موارد مشابه آن به درستی درک و تحلیل شده است. در مقاله حاضر بنا ست با مرور همه کاربردهای ۴۰ گانه ساختار در قرآن کریم، تحلیل‌ها از کاربرد آن در کتب اعراب القرآن، تفاسیر ادبی و تفاسیر معاصر فریقین بازکاویده شود.

به این منظور، چهار اثر به نمایندگی از مجموع این آثار انتخاب شده‌اند؛ آثاری که انتظار می‌رود هر یک بتوانند بازتاباننده آراء عرضه‌شده در یکی از چهار حوزه یادشده باشند: الدر

المصون سمین حلبی (درگذشته ۷۵۶ق) به نمایندگی از تفاسیر ادبی، *اعراب القرآن الکریم* و *بیانه* از محیی‌الدین درویش ادیب معاصر سوری (درگذشته ۱۹۸۲م/۱۳۶۱ش) هم‌چون اثری بازنماینده تحلیل‌های نحوی، و دو تفسیر *التحریر و التنویر* ابن‌عاشور (درگذشته ۱۹۷۳م/۱۳۹۳ق/۱۳۵۲ش)، و *المیزان طباطبایی* (درگذشته ۱۴۰۲ق/۱۳۶۱ش) به نمایندگی از تفاسیر معاصر عامه مسلمانان و شیعیان.

۱. مبانی نظری بحث

برای این منظور، پیش از آن‌که بخواهیم یافته‌های تحقیق را از ۴ کتاب نامبرده در زمینه کارکردهای ساختار آرایت استخراج کنیم و به تجزیه و تحلیل مؤلفه‌های ساختار آرایت و مصادیق قرآنی مورد اختلاف و چالش‌زا پردازیم، لازم است مقدماتی در توضیح مبانی نظری بحث بیان کنیم.

۱-۱) معنای ریشه

ریشه رأی در قالب مشتقات گوناگون ۳۲۸ بار در ۷۲ سوره و ۲۹۷ آیه از قرآن به‌کار رفته است (عبدالباقی، *المعجم المفهرس*، ۳۵۷-۳۵۸). مشتقات این ریشه در اغلب کاربردها در معنای دیدن، و به معنای حقیقی یا همان دیدن به وسیله چشم استعمال شده‌اند. در مواردی نیز معنای مجازی اراده شده که همان بصیرت، آگاهی پیدا کردن یا دانستن است (بنگرید به: ابن‌فارس، *مقاییس اللغة*، ۲/ ۴۷۲) به‌کار رفته است. در سخن از کاربردهای قرآنی ریشه، می‌توان برای کاربرد آن در معنای دیدن با چشم، به‌ترتیب آیات ۶۲، ۸۰ و ۸۳ از سوره مائده را مثال آورد:

وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ الشُّحْتَ.

تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا.

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ.

در سخن از کاربردهای قرآنی ریشه در معناهای مجازی نیز راغب اصفهانی (*المفردات*،

۱/ ۳۷۴) این موارد را برشمرده است:

(۱) ادراک با وهم و خیال، مانند آیه «وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا...» (انفال/ ۵۰)؛

(۲) ادراک به‌وسیله قوه فکر و اندیشه، مانند آیه «إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ» (انفال/ ۴۸)؛

۳) ادراک با تعقل، مانند آیه «ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم/ ۱۱) یا «لَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى» (نجم/ ۱۳)

مصطفوی (التحقیق، ۴/ ۱۱) تحلیلی متفاوت بازمی‌نماید. به نظر او معنای اصلی این ریشه نگریستن و زیرنظر گرفتن چیزی است؛ و البته، چنین نگریستن به صورت‌های گوناگون امکان‌پذیر می‌گردد: گاه با چشم، گاه با قلب، گاه با شهود روحانی و معنوی، و گاه با قوه خیال (که صورت اشیاء و معانی را به تصویر می‌کشد). وی برای هریک از این اقسام نمونه‌هایی را نیز برمی‌شمارد:

۱) دیدن با چشم: نساء/ ۱۵۳؛ انعام/ ۷۷؛ نمل/ ۱۰؛ انبیاء/ ۳۶؛ فرقان/ ۴۱؛ شعراء، ۶۱؛ ملک/ ۳؛ نصر/ ۲.

۲) دیدن با قلب: اسراء/ ۱؛ نجم/ ۷؛ تکویر/ ۲۳؛ نکاتر/ ۶، ۷.

۳) رؤیت شهودی: انعام/ ۷۵؛ اعراف/ ۱۴۳؛ طه/ ۴۶؛ نجم/ ۱۱، ۱۸.

۴) رؤیت در خواب: انفال/ ۴۳؛ یوسف، ۳۶؛ صافات/ ۱۰۲.

۵) رؤیت با عقل: حج/ ۱۸؛ نور، ۴۱؛ مجادله/ ۷.

۶) رؤیت با قوه خیال: نمل/ ۸۶؛ فاطر/ ۸؛ قصص/ ۳۱؛ معارج/ ۶.

۲-۱) معانی ریشه در ساختار آرایت

با پذیرش همین معانی برای ریشه، در سخن از معنای ساختار آرایت نیز می‌توان چند معنا را محتمل دانست. یک معنای محتمل این است که منظور همان رؤیت بصری و دیدن با چشم باشد. معنای محتمل دیگر آن است که دانستن، شناختن، و تأمل کردن منظور باشد؛ یعنی همان معنا که در کاربردهای ریشه به صورت یک‌مفعولی مشاهده می‌شود. سومین معنای محتمل آن است که دانستن و آگاهی یافتن به همان معنایی قصد شده باشد که در کاربردهای ریشه به صورت دومفعولی معمولی و بدون آن‌که از افعال قلوب باشد مشاهده می‌شود.

به‌همین ترتیب، ممکن است کاربرد این ساختار در زبان قرآن بر همان معنایی دلالت کند که با کاربرد مشتقات رأی هم‌چون افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و یقین کردن اراده می‌شود، یا آن معنایی که از افعال قلوب دومفعولی به معنای ظن و گمان کردن اراده می‌شود، یا حتی احیاناً آن معنایی که در کاربرد افعال قلوب دومفعولی در معنای رؤیت بصری و دیدن با چشم، و به صورت کاربرد استثنایی افعال قلوب دومفعولی اراده می‌شود؛ یعنی همان کاربردی

که دلالت بر معنای «أخیرنی» (به من خبر ده) می‌کند.

تفاوت این چند معنا در این است که معنای نخست (رؤیت بصری و دیدن با چشم)، معنای حقیقی و اولی این ریشه است و یک مفعول بیش‌تر نمی‌گیرد، و معنای دوم نیز اگرچه یک معنای مجازی است و به دلیل شباهت دانستن با دیدن بصری، استعاره از معنای اول است، ولی همچنان یک فعل یک‌مفعولی است، و معنای سوم دقیقاً با مشخصات معنای دوم با این تفاوت که یک فعل دومفعولی است. معنای چهارم و پنجم از نظر نحوی از افعال قلوب یعنی از افعال دومفعولی خاص است. در این کاربرد اغلب رأی مفید یقین، و به صورت نادر مفید ظن و گمان است (بنگرید به: سامرائی، معانی النحو، ۱۲/۲-۱۳). معنای ششم هم از موارد استثنایی کاربرد افعال دومفعولی قلوب است که در ادامه تبیین خواهد شد. معنای هفتم نیز یک معنای کاملاً مجازی است که در آن معنای رأیت از حالت خبری به معنای انشائی «أخیرنی» تغییر یافته است.

برای این‌که معیار کاربرد هر کدام از معانی هفت‌گانه محتمل برای ساختار رأیت را در مصادیق چهل‌گانه کاربردهای قرآنی بازشناسیم باید امکان حمل یکایک مصادیق چهل‌گانه را بر یکایک معانی هفت‌گانه بیازماییم. یادآوری نکته‌ای در این‌جا لازم است: ضمیر متصل فاعلی تاء و موارد مشابه آن در ساختار رأیت می‌تواند با ضمائر متصل فاعلی دیگر جای‌گزین شود. مثلاً به جای أَرَأَيْتَ، أَرَأَيْتُمْ گفته شود. باین‌حال، در کاربردهای قرآنی تعبیر هیچ‌گاه با تغییر مخاطب این ضمیر در دیگر اشکال مفرد، مثنی، جمع مذکر یا مونث کاربرد نیافته است (فراء، معانی القرآن، ۱/۳۳۳؛ ثعلب، المجالس، ۱/۲۵۹).

کاربردهای ضمیر فاعلی یادشده از این حیث کاملاً برخلاف کاربردهای کاف در آخر

جدول ۱: نمونه‌های کاربرد فعل رأیت در قرآن کریم

ردیف	آیه	تحلیل‌ها
۱	نساء/ ۶۱	رؤیت بصری و دیدن با چشم؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن: سمین، الدرالمصون، ۲/ ۳۸؛ درویش، اعراب القرآن، ۲/ ۲۴؛ ابن‌عاشور، التحرير، ۴/ ۱۷۳؛ طباطبایی، المیزان، ۴/ ۴۰۳
۲	محمد/ ۲۰	دیدن با چشم، رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن: سمین، الدرالمصون، ۹/ ۲۱۷
۳	انسان/ ۲۰	رؤیت با چشم بصر: سمین، الدرالمصون، ۶/ ۴۴۶؛ درویش، اعراب القرآن، ۱۰/ ۲۲۳؛ ابن‌عاشور، التحرير، ۲۹/ ۳۶۸؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰/ ۱۳۰
۴	نصر/ ۲	رؤیت بصری و دیدن با چشم: طباطبایی، المیزان، ۲۰/ ۳۷۶؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن: سمین، الدرالمصون، ۶/ ۵۸۴؛ درویش، اعراب القرآن، ۱۰/ ۶۰۵؛ ابن‌عاشور، التحرير، ۳۰/ ۵۱۸

برخی نمونه‌های قرآنی - مثلاً *أرأيتك يا أرأيتكم* - است. حرف کاف در این ساختارها حرف خطاب است؛ نه ضمیر مخاطب. براین پایه، با توجه به تغییر مخاطب در تغییر است. بیش تر نحویان آن را از ادوات تأکید کلام دانسته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: اخفش، *معانی القرآن*، ۱/۲، ۴۸۸، ۴۸۹؛ مبرد، *المقتضب*، ۳/۲۰۹، ۲۱۰، ۴۰/۱، ۳/۲۷۷؛ نحاس، *اعراب القرآن*، ۱/۲، ۶۶، ۴۳۲؛ نیز، بنگرید به: عکبری، *التبيان*، ۱/۴۹۵؛ ابن هشام، *المعنى*، ۲۴۰).

کاف خطاب به اسماء اشاره به دور - مثل *ذاک، ذاکما، ذاکم*، و *ذاکن* - و به ضمایر منفصل - مثل *إيّاک، إيّاکما، إيّاکم*، و *إيّاکن* - و نیز به آرایت به معنای *أخبرني الحاق* می‌شود. این کاف محلی از اعراب ندارد، فقط نشان‌دهنده نوع مخاطب است (دقر، *معجم النحو*، ۲۷۲)، و به هیچ وجه ضمیر - که معرفه و دارای محلی اعرابی در جمله است - به‌شمار نمی‌آید.

۳-۱) کاربردهای ساختار آرایت در قرآن

موارد ساختار آرایت در قرآن کریم را به صورت زیر می‌توان سامان داد (بنگرید به:

عبدالباقی، *المعجم المفهرس*، ۳۵۷ - ۳۵۸):

- ۱) رأیت در ۶ مورد بدون هیچ پیشوند و پسوند به کار رفته است: نساء/ ۶۱؛ انعام/ ۶۸؛ محمد/ ۲۰؛ انسان/ ۲۰ (۲ مورد)؛ نصر/ ۲.
- ۲) رأیت در ۶ مورد با پیشوند همزه استفهام رأیت آمده است: کهف/ ۶۳؛ فرقان/

جدول ۲: نمونه‌های کاربرد فعل آرایت در قرآن کریم

ردیف	آیه	تحلیل‌ها
۱	کهف/ ۶۳	به معنای <i>أخبرني</i> : سمین، <i>الدر المصون</i> ، ۴/ ۴۷۰؛ درویش، <i>اعراب القرآن</i> ، ۱۵/ ۶۲۹
۲	انعام/ ۶۸	رؤیت بصری و دیدن با چشم: ابن عاشور، <i>التحریر</i> ، ۱۵/ ۱۶؛ سمین، <i>الدر المصون</i> ، ۳/ ۸۷؛ طباطبایی، <i>المیزان</i> ، ۱/ ۱۴۰؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن: درویش، <i>اعراب القرآن</i> ، ۱۳/ ۱۴۳
۳	فرقان/ ۴۳	<i>أخبرني</i> : سمین، <i>الدر المصون</i> ، ۱۵/ ۲۵۶؛ درویش، <i>اعراب القرآن</i> ، ۱۷/ ۱۸؛ ابن عاشور، <i>التحریر</i> ، ۱۹/ ۵۹؛ طباطبایی، <i>المیزان</i> ، ۱۵/ ۳۲۳
۴	علق/ ۹	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای <i>أخبرني</i> : سمین، <i>الدر المصون</i> ، ۱۶/ ۵۴۶؛ به معنای <i>أخبرني</i> : درویش، <i>اعراب القرآن</i> ، <i>أخبرني</i> ، ۱۰/ ۵۳۳؛ رؤیت بصری: ابن عاشور، <i>التحریر</i> ، ۳۰/ ۳۹۴؛ به معنای <i>أخبرني</i> و استفهام تعجبی: طباطبایی، <i>المیزان</i> ، ۲۰/ ۳۲۵
۵	علق/ ۱۱	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای <i>أخبرني</i> : سمین، <i>الدر المصون</i> ، ۱۶/ ۵۴۶؛ به معنای <i>أخبرني</i> : درویش، <i>اعراب القرآن</i> ، ۱۰/ ۵۳۳؛ رؤیت بصری: ابن عاشور، <i>التحریر</i> ، ۳۰/ ۳۹۴؛ به معنای <i>أخبرني</i> و استفهام تعجبی: طباطبایی، <i>المیزان</i> ، ۲۰/ ۳۲۵
۶	علق/ ۱۳	به معنای <i>أخبرني</i> : درویش، <i>اعراب القرآن</i> ، ۱۰/ ۵۳۳؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای <i>أخبرني</i> : سمین، <i>الدر المصون</i> ، ۱۶/ ۵۴۶؛ رؤیت بصری و استفهام انکاری: ابن عاشور، <i>التحریر</i> ، ۳۰/ ۳۹۴؛ استفهام تعجبی به معنای <i>أخبرني</i> : طباطبایی، <i>المیزان</i> ، ۲۰/ ۳۲۵
۷	ماعون/ ۱	رؤیت بصری: ابن عاشور، <i>التحریر</i> ، ۳۰/ ۴۹۶؛ طباطبایی، <i>المیزان</i> ، ۲۰/ ۳۶۸؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای <i>أخبرني</i> : سمین، <i>الدر المصون</i> ، ۱۶/ ۵۷۴؛ درویش، <i>اعراب القرآن</i> ، ۱۰/ ۵۹۳

- ۴۳؛ علق/ ۹؛ علق/ ۱۱؛ علق/ ۱۳؛ ماعون/ ۱.
 (۳) أَرَأَيْتَ در ۴ مورد: مریم/ ۷۷؛ شعراء/ ۲۰۵؛ جاثیه/ ۲۳؛ نجم/ ۳۳.
 (۴) أَرَأَيْتُمْ در ۷ مورد: نجم/ ۱۹؛ واقعه/ ۵۸، ۶۳، ۶۸، ۷۱؛ شعراء، ۷۵؛ زمر، ۳۸.
 (۵) أَرَأَيْتَكَ در ۱ مورد: اسراء، ۶۳.
 (۶) أَرَأَيْتَكُمْ در ۲ مورد: انعام/ ۴۰؛ انعام/ ۴۷.
 (۷) أَرَأَيْتُمْ در ۱۴ مورد: انعام/ ۴۶؛ یونس/ ۵۰، ۵۹؛ هود/ ۲۸، ۶۳، ۸۸؛ قصص/ ۷۱، ۷۲؛ فاطر/ ۴۰؛ فصلت/ ۵۲؛ احقاف/ ۴، ۱۰؛ مَلِك/ ۲۸، ۳۰.

نتیجه تحلیل‌ها از معنای این کاربردهای چهل‌گانه در جداول ۱-۴ بازتابیده است.

۲. کاربردهای مختلف ساختار

پیچیدگی ساختار آرایت و فروع آن نتیجه برخورداری این ساختار از مؤلفه‌هایی است که بیش‌تر آن‌ها محل اختلاف ادیبان و مفسران است. براین‌پایه، برای تعیین معنای دقیق ساختار آرایت ناگزیر از تحلیل تجزیه و تحلیل مؤلفه‌های آن هستیم؛ خاصه در مواردی که در قیاس با دیگر نمونه‌ها حروفی افزون‌تر دارند و معنای‌شان دچار تفاوت‌هایی شده است.

۲-۱) در معنای رؤیت بصری

گاه مفعول فعل رأیت چیزی قابل‌رؤیت با چشم است. مفسران کاربرد ماده در برخی آیات را حمل بر این معنا کرده، و در مواردی نیز آن را هم‌چون یکی از احتمالات معنای آیه برشمرده‌اند. برای نمونه، رأیت در آیه:

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ
 صُدُّوْا (نساء/ ۶۱)

به لحاظ این‌که معنای صُدود در اینجا اعراض و روی‌گردانی است (طباطبایی، المیزان، ۴/ ۴۰۳؛ ابن‌فارس، مقاییس اللغه، ۳/ ۲۸۲)، در صورتی که مقصود روی‌گردانی ظاهری و بدنی باشد، معنای رؤیت بصری و دیدن با چشم مناسب است؛ ولی اگر روی‌گردانی قلبی و ایمانی منظور باشد، چنان‌که ابن‌عاشور و طباطبایی به سود آن استدلال کرده‌اند (ابن‌عاشور، التفسیر، ۴/ ۱۷۳؛ طباطبایی، المیزان، ۴/ ۴۰۳)، معنای رأیت نیز رؤیت قلبی و به معنای دانستن و از افعال قلبی دومفعولی خواهد بود (بنگرید به: جدول ۱، ردیف ۱).

در آیه:

وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا (نصر/ ۲)

رایت قطعاً به معنای آخرینی نیست و در این‌که به معنای دیدن با چشم است، هیچ تردیدی نمی‌توان کرد. باین‌حال، معمولاً رأیت را به معنای رؤیت قلبی و از افعال دومفعولی و به معنای دانستن گرفته‌اند؛ به‌جز طباطبایی که چنین احتمالی را ذکر نکرده است؛ با این استدلال که ظهور آیه در رؤیت با چشم است و دیدن مردم مراد است (بنگرید به: جدول ۱، ردیف ۴).

بدین ترتیب، می‌بینیم در مورد آیه ۲۰ سوره انسان (جدول ۱، ردیف ۳) کاربرد ساختار

جدول ۳: نمونه‌های کاربرد فعل آرایتم در قرآن کریم

ردیف	آیه	تحلیل‌ها
۱	قصص/ ۷۱	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن: ابن‌عاشور، التحریر، ۹۹/۲؛ و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۳۵۲/۵؛ استفهام تقریری: درویش، اعراب القرآن، ۳۶۷/۱۷
۲	قصص/ ۷۲	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و استفهام تقریری: درویش، اعراب القرآن، ۳۶۸/۱۷
۳	انعام/ ۴۶	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن، و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۶۶/۳؛ استفهام تقریری: درویش، اعراب القرآن، ۱۱۶/۳؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن بدون تضمین معنای آخرینی: ابن‌عاشور، التحریر، ۱۰۳/۱۶
۴	انعام/ ۴۷	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۶۷/۱۳؛ به معنای آخرینی: درویش، اعراب القرآن؟ ۱۱۷/۳؛ استفهام توییحی: ابن‌عاشور، التحریر، ۱۰۶/۱۶
۵	یونس/ ۵۰	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۴/۴؛ درویش، اعراب القرآن، ۲۵۷/۴؛ ابن‌عاشور، التحریر، ۱۰۱/۱۱؛ طباطبایی، المیزان، ۷۴/۱۰
۶	یونس/ ۵۹	به معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۶۴/۴؛ ابن‌عاشور، التحریر، ۱۱۶/۱۱؛ طباطبایی، المیزان، ۸۴/۱۰؛ استفهام تقریری: درویش، اعراب القرآن، ۲۶۵/۴؛ به معنا
۷	هود/ ۲۸	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۹۴/۴؛ به معنای آخرینی: درویش، اعراب القرآن، ۳۳۸/۴؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰۶/۱۰؛ استفهام تقریری: ابن‌عاشور، التحریر، ۲۴۳/۱۱
۸	هود/ ۶۳	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۱۰۹/۴؛ به معنای آخرینی: درویش، اعراب القرآن، ۳۸۹/۴؛ طباطبایی، المیزان، ۳۱۲/۱۰؛ استفهام تقریری: ابن‌عاشور، التحریر، ۲۹۰/۱۱
۹	هود/ ۸۸	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۱۲۳/۴؛ درویش، اعراب القرآن، ۴۱۷/۴؛ به معنای آخرینی: طباطبایی، المیزان، ۳۶۷/۱۰؛ استفهام تقریری: ابن‌عاشور، التحریر، ۳۱۴/۱۱
۱۰	فاطر/ ۴۰	به معنای آخرینی: ابن‌عاشور، التحریر، ۱۷۵/۲۲؛ رؤیت بصری و دیدن با چشم - استفهام حقیقی، رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای آخرینی - استفهام غیر حقیقی: سمین، الدر المصون، ۴۷۱/۵؛ استفهام غیر حقیقی: درویش، اعراب القرآن، ۱۶۴/۸
۱۱	زمر/ ۳۸	فعل دومفعولی به معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۱۸/۱۶؛ درویش، اعراب القرآن، ۴۲۳/۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۱۷/۲۶؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب به معنای گمان کردن - استفهام انکاری: ابن‌عاشور، التحریر، ۹۳/۲۴
۱۲	فصلت/ ۵۲	به معنای آخرینی: ابن‌عاشور، التحریر، ۸۹/۲۵؛ طباطبایی، المیزان، ۴۰۳/۱۷؛ استفهام تعجیبی: درویش، اعراب القرآن، ۸/۹؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۷۱/۱۶
۱۳	احقاف/ ۴	آخرینی: سمین، الدر المصون، ۱۳۴/۱۶؛ طباطبایی، المیزان، ۱۸۶/۱۸؛ استفهام توییحی: درویش، اعراب القرآن، ۱۶۶/۹؛ استفهام تقریری: ابن‌عاشور، التحریر، ۸/۲۶
۱۴	احقاف/ ۱۰	به معنای آخرینی: سمین، الدر المصون، ۱۳۶/۱۶؛ درویش، اعراب القرآن، ۱۷۱/۹؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹۴/۱۸؛ استفهام تقریری برای توییح: ابن‌عاشور، التحریر، ۱۶/۱۶
۱۵	ملک/ ۲۸	به معنای آخرینی: طباطبایی، المیزان، ۳۶۵/۱۹؛ استفهام انکاری: درویش، اعراب القرآن، ۱۶۱/۱۰؛ به معنای رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و استفهام انکاری: ابن‌عاشور، التحریر، ۴۹/۲۹
۱۶	ملک/ ۳۰	به معنای آخرینی: درویش، اعراب القرآن، ۱۶۱/۱۰؛ طباطبایی، المیزان، ۳۶۵/۱۹

رأیت بدون کاف خطاب و همزه استفهام را همه به دیدن با چشم معنا کرده‌اند. در آیه ۲ سوره محمد (ص) نیز دلیل عدم اظهار نظر بیشتر مفسران (بنگرید به: جدول ۱، ردیف ۲) روشن بودن معناست که همان دیدن با چشم است. به نظر می‌رسد دیدگاه درویش در این باره که احتمال دوم را فعل قلبی به معنای دانستن برشمرده (همان‌جا) کاملاً اشتباه است. بر همین اساس، هیچ مفسری رأیت بدون کاف خطاب و همزه استفهام را به معنای اُخْبِرْنِی نگرفته است.

۲-۲) در معنای دانستن به صورت یک مفعولی

فعل رأیت به صورت یک مفعولی در موردی کاربرد دارد که از سوی مفعول فعل قابل رؤیت با چشم نباشد و از سوی دیگر جمله با یک مفعول معنا را کاملاً برساند؛ بر خلاف افعال دومفعولی که ناگزیر ایم برای دلالت کامل جمله دو مفعول را در نظر بگیریم؛ خواه این افعال دومفعولی از جنس افعال قلوب باشند یا غیر آن. برای نمونه، در آیه:

قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ

(شعراء/ ۷۵-۷۷)

درویش (اعراب القرآن، ۸۶/۷) گفته است که أَفَرَأَيْتُمْ به معنای تَأَمَّلْ است؛ یعنی «آیا توجه و تأمل نکردید و در نیافتید؟». با توجه به این که آیه در دلالت خود تام است و نیاز به تقدیر گرفتن هیچ عبارتی نیست این معنا می‌تواند موجه باشد.

باین حال، دیگر مفسران برای هماهنگ‌سازی این کاربرد با ساختار غالب آرایت و فروع آن در قرآن که غالباً با جمله استفهامیه هم‌راه است، جمله استفهام را در تقدیر گرفته، و عبارت را به معنای «به من خبر دهید» یا «آیا هیچ توجه نکرده‌اید که...» یا عبارتی متضمن همین معنای تفسیر کرده‌اند. برخی نیز هم‌چون طباطبایی آن را به معنای رؤیت بصری گرفته‌اند که باز احتمال موجهی است؛ زیرا بت‌ها گرچه معبود پدران مشرکان و بازمانده از اعصار پیشین بوده‌اند، معمولاً پیش چشم مشرکان زمان صدور آیه قرار داشته و قابل رؤیت بوده‌اند (بنگرید به: جدول ۴، ردیف ۱۰).

نیز، در آیه:

أرأيت الذي يكذب بالدين (ماعون/ ۱).

برخی آرایت را به معنای اُخْبِرْنِی، یا به معنای رؤیت قلبی به نحوی که متضمن معنای اُخْبِرْنِی

باشد گرفته، و رؤیت بصری و دیدن با چشم را هم چون احتمالی ضعیف و مرجوح برشمرده‌اند. باین حال، اگر بر اساس واقعیت جمله و بدون تقدیر چیزی بخواهیم گزاره را معنا کنیم، رؤیت بصری یا شناخت قلبی (کاربرد رأی به صورت تک‌مفعولی) بهترین معنای محتمل برای رأیت در این آیه خواهد بود؛ زیرا مفعول و مکذبان افرادی در معرض دید پیامبر (ص) بوده‌اند (بنگرید به: جدول ۲، ردیف ۷).

وانگهی، اگر مراد اشخاص مکذّب نباشد، بل که مکذبان از جهت تکذیب‌شان مراد باشند، بهترین معنای محتمل برای رأیت آن است که دلالت بر شناخت آنان و آگاهی از آنان بکند؛ یعنی همان کاربرد ریشه رأی که نیاز به مفعول دوم ندارد؛ زیرا در این جا مسئله‌ای دیگر مطرح نیست که بخواهیم در مورد آن یقین یا گمان داشته باشیم و نیاز به مفعول دومی از جنس افعال قلوب یا غیر آن در معنای اُخبرنی باشد.

۳-۲) در معنای دانستن به صورت دومفعولی

کاربرد مشتقات رأی به صورت دومفعولی در معنایی غیر از افعال قلوب را ممکن دانسته‌اند. باین حال، در عمل به‌جز کاربردش برای اشاره به دیدن رؤیا نمونه دیگری برای آن به‌ندرت یافته‌اند (بنگرید به: پاپتی، *المعجم*، ۱/ ۲۹۵). در کاربردهای قرآنی هم هیچ مفسری در هیچ یک از موارد چهل‌گانه مورد بحث، حتی احتمال آن را ذکر نکرده است.

کاربرد مشتقات رأیت در معنای دانستن هم چون افعال قلوب فراوان دیده می‌شود و بر معنای باور داشتن و اعتقاد و یقین و علم، و در مواردی نیز بر معنای ظن و گمان داشتن به چیزی دلالت می‌کند (حسن، *النحو الوافی*، ۲/ ۱۳). از بین تمام معانی، بیش‌ترین معنایی که مفسران برای ساختار رأیت ذکر کرده‌اند همین معناست (بنگرید به: جدول ۲). کاربرد آن هم چون افعال قلوب دومفعولی به معنای ظن و گمان داشتن را تنها یکی از مفسران و تنها در یک مورد (زمر/ ۳۸) محتمل انگاشته است (بنگرید به: جدول ۳، ردیف ۱۱). اگر دقت کنیم کاربرد رأیت در همان آیه هم حتی اگر دلالت بر ظن کند، این ظن از نظر مشرکان مخاطب آیه یقینی بوده است.

اگر از این موارد بگذریم، کاربرد رأیت و هم‌خانواده‌های آن غالباً هم چون افعال قلوب، و برای دلالت بر معنای دانستن و یقین کردن تلقی شده است. از میان این کاربردها:

مفسران برخی را به معنای رؤیت قلبی، و از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن گرفته، و البته آن را متضمن معنای اُخْبِرْنِی ندانسته‌اند.

در موارد بیش‌تری، مفسران این تعبیر را به معنای رؤیت قلبی گرفته، و آن را از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن انگاشته‌اند؛ اما تأکید کرده‌اند که در این کاربردها رأیت و مشابه‌های آن متضمن معنای اُخْبِرْنِی اند.

در موارد فراوان‌تری نیز، مفسران رأیت و مشابه‌های آن را صرفاً به معنای اُخْبِرْنِی گرفته‌اند؛ بدون آن‌که بگویند آیات بر معنای رؤیت قلبی دلالت می‌کند یا نه؛ و بدون این‌که بگویند آیا معنای آن از جنس معنای افعال قلوب است یا نه.

جدول ۴: نمونه‌های کاربرد دیگر ساختارهای مرتبط با بحث از ریشه رأی در قرآن کریم

ردیف	ساختار	آیه	تحلیل‌ها
۱	أَفْرَأَيْتُمْ	شعراء/ ۲۰۵ / ۵ / المصنوع، ۲۸۹ / ۵؛ استفهام تقریری: درویش، اعراب القرآن، ۱۴ / ۱۷؛ از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن: ابن عاشور، التحرير، ۲۰۰ / ۱۹	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۲۸۹ / ۵؛ استفهام تقریری: درویش، اعراب القرآن، ۱۴ / ۱۷؛ از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن: ابن عاشور، التحرير، ۲۰۰ / ۱۹
۲	أَفْرَأَيْتُمْ	مریم/ ۷۷ / ۷۸	اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۵۲۲ / ۴؛ استفهام تعجبی: درویش، اعراب القرآن، ۱۶ / ۴۸؛ ابن عاشور، التحرير، ۷۶ / ۱۶؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴ / ۱۰۳
۳	أَفْرَأَيْتُمْ	جاثیه/ ۲۳	اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۱۲۰ / ۱۶؛ درویش، اعراب القرآن، ۱۹ / ۱۵۴؛ استفهام تعجبی: ابن عاشور، التحرير، ۲۵ / ۳۷۴؛ طباطبایی، المیزان، ۱۸ / ۱۷۲
۴	أَفْرَأَيْتُمْ	نجم/ ۱۹، ۲۱	به معنای اُخْبِرْنِی: طباطبایی، المیزان، ۱۹ / ۳۸؛ به معنای دیدن با چشم، رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن، استفهام انکاری: درویش، اعراب القرآن، ۱۹ / ۲۵۳؛ ابن عاشور، التحرير، ۲۷ / ۱۰۸
۵	أَفْرَأَيْتُمْ	واقعه/ ۵۸، ۵۹	به معنای اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۲۶۳ / ۱۶؛ استفهام انکاری: درویش، اعراب القرآن، ۱۹ / ۴۴۱؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای اُخْبِرْنِی، استفهام تعجبی: ابن عاشور، التحرير، ۲۷ / ۲۸۷
۶	أَفْرَأَيْتُمْ	واقعه/ ۶۳، ۶۴	به معنای اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۲۶۴ / ۱۶؛ درویش، اعراب القرآن، ۱۹ / ۴۴۲؛ رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای اُخْبِرْنِی، استفهام تعجبی: ابن عاشور، التحرير، ۲۷ / ۲۹۳
۷	أَفْرَأَيْتُمْ	واقعه/ ۶۸، ۶۹	به معنای اُخْبِرْنِی: درویش، اعراب القرآن، ۱۹ / ۴۴۲؛ رؤیت بصری و دیدن با چشم: ابن عاشور، التحرير، ۲۷ / ۲۹۵
۸	أَفْرَأَيْتُمْ	واقعه/ ۷۱، ۷۲	به معنای اُخْبِرْنِی: درویش، اعراب القرآن، ۱۹ / ۴۴۲
۹	أَفْرَأَيْتُمْ	نجم/ ۳۳، ۳۵	به معنای اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۲۱۲ / ۱۶؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹ / ۴۳؛ استفهام انکاری: درویش، اعراب القرآن، ۱۹ / ۳۶۵؛ استفهام تعجبی: ابن عاشور، التحرير، ۲۷ / ۱۲۹
۱۰	أَفْرَأَيْتُمْ	شعراء/ ۷۵ / ۷۷	مترادف فعل یکمفعولی اُخْبِرْنِی، متضمن معنای تأمل کردن: ابن عاشور، التحرير، ۱۹ / ۱۵۱؛ رؤیت بصری: طباطبایی، المیزان، ۱۵ / ۲۸۳؛ نیز استفهام انکاری متضمن معنای استهزاء: درویش، اعراب القرآن، ۱۷ / ۸۶-۸۷؛
۱۱	أَرَأَيْتَكَ	اسراء/ ۶۲	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۴۰۳ / ۴؛ به معنای اُخْبِرْنِی: درویش، اعراب القرآن، ۱۵ / ۴۶۷؛ طباطبایی، المیزان، ۱۳ / ۱۴۴؛ استفهام انکاری: ابن عاشور، التحرير، ۱۴ / ۱۲۰
۱۲	أَرَأَيْتَكُمْ	انعام/ ۴۰	رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن و متضمن معنای اُخْبِرْنِی: سمین، الدر المصنوع، ۳ / ۵۵؛ استفهام تعجبی: درویش، اعراب القرآن، ۳ / ۱۰۸؛ استفهام تقریری: ابن عاشور، التحرير، ۱۶ / ۹؛ به معنای استفهام بدون مشخص کردن نوع: طباطبایی، المیزان، ۱۷ / ۸۵

در کوشش برای تحلیل این کاربردها باید در اینجا به سه پرسش پاسخ داده شود: اولاً، آیا صحیح است که آرایت و مشابه‌های آن از افعال قلوب دومفعولی به معنای دانستن انگاشته، و بر معنای رؤیت قلبی حمل شوند؛ ثانیاً، هرگاه چنین فرضی صحیح باشد، آیا الزاماً آرایت و مشابه‌های آن متضمن معنای اُخْبِرْنِي خواهند بود؟ ثالثاً، آیا می‌توان این احتمال را نیز پذیرفت که آرایت و مشابه‌های آن لزوماً متضمن معنای افعال قلوب نباشند؛ ولی بر معنای اُخْبِرْنِي دلالت کنند؟

در مقام پاسخ به این پرسش‌ها، نخست باید به یاد آورد که دلالت آرایت و موارد مشابه آن بر معنای اُخْبِرْنِي از نگاه مفسران و ادیبان مختلف امری مسلم شناخته شده است (بنگرید به: زجاج، *معانی القرآن*، ۳/ ۲۴۹؛ رضی‌الدین استرآبادی، *الشرح علی الکافیة*، ۲/ ۲۸۲؛ فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۱۶۵۹). براین‌پایه، بعید به نظر می‌رسد کسانی که صرفاً معنای رؤیت قلبی را برای ساختار آرایت ذکر کرده و این افعال را از قبیل افعال قلوب دومفعولی شناسانده‌اند، صرفاً معنای رؤیت قلبی را بدون تضمین معنای اُخْبِرْنِي در نظر داشته باشند. پس مواردی را نیز که مفسران اشاره نکرده‌اند که متضمن معنای اُخْبِرْنِي است باید بر رؤیت قلبی حمل کرد، از جنس افعال قلوب دانست، و متضمن معنای اُخْبِرْنِي انگاشت.

بعضی از نحویان بر آن اند که آرایت به معنای اِنْتَبَهْ (ابوعلی فارسی، *المسائل الحلیات*، ۷۶، ۷۷) یا به معنای اَمَّا يَا تَنْبَهْ (ابوحیان، *البحر المحيط*، ۴/ ۱۲۶؛ سمین، *الدر المصون*، ۴/ ۶۲۳) دلالت دارد. قطعاً مقصودشان این نیست که آرایت به معنای اَمَّا يَا تَنْبَهْ از معنای اُخْبِرْنِي خارج شده است و دیگر آن معنا را نمی‌رساند (سمین، *الدر المصون*، ۴/ ۶۲۳؛ فارسی، *المسائل الحلیات*، ۷۷-۷۸؛ زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۳۹۶). مرادشان این است که آرایت و موارد مشابه آن مؤلفه معنایی دیگری نیز دارند؛ مؤلفه‌ای که دلالت بر استینافی بودن سخن می‌کند؛ هم‌چنان‌که مثلاً حرف اَلَا نیز بر استفتاح هم‌راه با تنبیه و توجه دادن دلالت دارد. این دلالت منافاتی با دلالت بر معنای اُخْبِرْنِي ندارد.

۳. مرور کاربردهای دومفعولی

اکنون لازم است نمونه‌هایی از کاربردهای قرآنی آرایت و ساختارهای مشابه آن را مرور کنیم که کامل شدن معنای‌شان نیازمند داشتن دو مفعول بوده است.

۱-۳) با تضمین معنای اُخْبِرْنِی

در مورد استعمال آرایت در معنای اُخْبِرْنِی و به نحو دومفعولی دو احتمال مطرح است. یک احتمال این است که همان معنای رؤیت قلبی را افاده کند که از افعال قلوب دومفعولی اراده می‌شود. چنان‌که در جداول ۲-۴ مشاهده می‌شود، عموم مفسران آرایت و مشابه‌های آن را در مواردی به اُخْبِرْنِی معنا کرده، آن را از افعال قلوب دومفعولی گرفته، و معنای رؤیت قلبی را در آن لحاظ نموده‌اند. به طبع بر پایه این دیدگاه، کاربرد آرایت برای دلالت بر معنای اُخْبِرْنِی از باب تضمین خواهد بود (سمین، الدر المصون، ۴/۱۱۰). به بیان دیگر، اگر نظر نخست پذیرفته شود به آن معناست که به اصطلاح تضمین روی داده است. در این صورت در معنا و تفسیر ساختار آرایت هر دو معنای خبر و رؤیت قلبی را باید در نظر داشت، چنان‌که مفهوم تضمین همین است (سیوطی، الاشباه والنظائر، ۱/۱۰۶؛ حسن، النحو الوافی، ۲/۵۲۲).

احتمال دیگر آن است که آرایت و هم‌خانواده‌هایش معنای رؤیت قلبی بدهد؛ اما بکلی منسلخ از افعال قلوب باشد. در این فرض هم شاید استدلال شود که آرایت و هم‌خانواده‌هایش متضمن معنای اُخْبِرْنِی خواهند بود. در مقام استدلال بر این مدعا می‌توان چنین گفت که اصل عدم نقل از معنای اصلی و اصالتِ ظهورِ تضمین را اقتضا می‌کند. بنابراین باید برای ساختار آرایت معنای دیدن یا دانستن را همراه با اُخْبِرْنِی در نظر گرفت. باین حال، باید توجه داشت که توجه به قرائن صارفه و مُعَيَّنَه مقدم بر اِعْمالِ اصالتِ ظهور است. به بیان دیگر، لازم است که در یکایک موارد استعمال ساختار آرایت دقت کنیم و بعد از جستجوی قرائن به کاربرد تضمینی یا منسلخ از تضمین آن حکم کنیم.

پرسش دیگری نیز در این جا مطرح است: اساساً آیا در ساختار آرایت به معنای اُخْبِرْنِی می‌توان معنای رؤیت بصری و دیدن با چشم را در نظر داشت، یا ساختار آرایت بکلی منسلخ از آن است و هرگز نمی‌توان معنای رؤیت بصری و دیدن با چشم را در آن لحاظ کرد؛ بل که اگر سخن از در نظر داشتن معنای اولی از معانی رأی هم باشد، مطابق بحث در پرسش پیشین، معنای رؤیت قلبی از افعال قلوب را باید در معنای اُخْبِرْنِی تضمین کنیم؟ برخی از نحویان بر آن اند که در مواردی باید آرایت را همراه با تضمین و لحاظ معنای رؤیت بصری و دیدن با چشم باید به اُخْبِرْنِی معنا کرد (رضی‌الدین استرآبادی، الشرح علی الکافی، ۲/۲۸۲).

۲-۳) برآیند آراء

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که از دو حال خارج نیست؛ یا ساختار رأیت به معنای أَخْبِرْنِي برگرفته از معنای حقیقی ریشه به معنای رؤیت بصری یا همان معنای افعال یک‌مفعولی عَرَفَ و عَلِمَ است، چنان‌که رضی‌الدین استرآبادی تصریح می‌کند؛ یا برگرفته از ریشه فعل دوم‌مفعولی رأی از افعال قلوب، و به معنای «آیا دانستی و یقین کردی؟» است (بنگرید به: صبان، الحاشیه، ۱/ ۲۰۴).

اگر پذیرفته شود که أَخْبِرْنِي متضمن معنای رؤیت بصری است، باز، باید به این توجه داشت که در این صورت اساساً دیگر رأیت یک فعل یک‌مفعولی خواهد بود و دیگر نیازی به پیدا کردن یا تقدیر مفعول دوم نخواهیم بود. غالب مفسران که رؤیت را در مشابه‌های رأیت بر رؤیت قلبی حمل کرده‌اند چاره‌ای جز این پیش روی خود ندیده‌اند که رأیت و مشابه‌هایش را در این معنا از قبیل افعال قلوب بینگارند. این‌گونه، در آثار تفسیری و نحوی بحث‌های مفصلی درباره تحلیل ساختار رأیت و این‌که مفعول دوم آن چه می‌تواند باشد روی داده است.

به نظر می‌رسد می‌توان راه‌حل ساده‌تری برای این مسئله جست: کافی است بر این معنا استدلال شود که ساختار رأیت می‌تواند هم‌چون فعلی یک‌مفعولی در معنای رؤیت بصری و دیدن با چشم یا در معنای رؤیت علمی و به معنای دانستن، شناختن، و تأمل کردن به‌کار برود و در عین حال، متضمن معنای أَخْبِرْنِي نیز باشد. هرگاه چنین شود معنایی شفاف و فاقد هر گونه پیچیدگی برای ساختار رأیت شناخته خواهد شد.

اگر بتوان استدلال قانع‌کننده‌ای بر این معنا یافت، در موارد نبود مفعول دوم برای رأیت اساساً نیازی نخواهد بود که مفعول دومی در تقدیر گرفته شود. اگر نیز عناصری در جمله بعد رأیت و مشابه‌های آن بودند که می‌شد آن‌ها را مفعول دوم گرفت باز هم نیاز نخواهد بود آن‌ها را مفعول دوم بینگاریم؛ زیرا معمولاً این موارد پذیرای اعراب حال یا جمله حالیه برای فعل رأی می‌توانند باشند.

در آثار سمین و درویش و ابن‌عاشور و طباطبایی، به نظر می‌رسد در مواردی که فقط معنای أَخْبِرْنِي را برای ساختار رأیت ذکر کرده‌اند و سخنی از تضمین معنای رؤیت قلبی از افعال دوم‌مفعولی قلوب نگفته‌اند همان نکته مورد نظر رضی‌الدین استرآبادی را در نظر داشته‌اند که

اساساً نیازی به این نیست که آرایت و مشابه‌های آن از قبیل افعال دومفعولی انگاشته شوند. اکنون پس از مقدمات یادشده در استدلال بر این معنا می‌گوییم که ساختار آرایت در معنای أَخْبِرْنِي نیاز به مفعول دوم دارد. مفعول دوم در این ساختار نیز گاه قسم، و اغلب جمله استفهامی است (بنگرید به: سمین، الدر المصون، ۳/۵۹، ۴/۱۲۳، ۴/۴۷۰).

۳-۳) کاربرد با همزه و بدون کاف خطاب

برخی از نحویان تلاش کرده‌اند بین معنای آرایت با همزه و بدون آن فرق بگذارند و آرایت بدون همزه را به معنای دیدن، و همراه با همزه را به معنای «به من خبر ده» حمل و معنا کنند (فراء، معانی القرآن، ۱/۳۳۳). این نظر با مخالفت دیگر نحویان و عالمان لغت و مفسران مواجه شده است. این عالمان بر این تأکید نموده‌اند که آرایت و مشابه‌های آن در برخی موارد بدون همزه نیز به معنای «به من خبر بده» استعمال شده‌اند (ثعلب، المجالس، ۱/۲۶۰؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۱۵/۳۲۱).

نگاهی گذرا به جدول ۴ از نظر مفسران پرده برمی‌دارد که در موارد مختلف به اتفاق معنای أَخْبِرْنِي را برای ساختار آرایتک (یعنی آرایت با همزه و با کاف خطاب) در نظر گرفته‌اند. در یک مورد سخن ابن‌عاشور در این زمینه شاخص است که می‌گوید: شدت توبیخ در آرَأَيْتَكُمْ همراه با کاف خطاب بیش‌تر از آرَأَيْتُمْ بدون کاف است (ابن‌عاشور، التفسیر، ۶/۱۰۶). این سخن او بر اساس قاعده «زِيَادَةُ الْمَبْنِيِّ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى» پذیرفتنی است.

در خصوص معنای همزه استفهام در ساختار آرایت هم باید گفت که استفهام حقیقی در مواردی کاربرد دارد که گوینده از حقیقت مطلب آگاه نباشد و بخواهد با پرسش از کس دیگر به آن پی ببرد. در غالب کاربردهای قرآنی ساختار آرایت، گوینده آرایت خداوند است. به طبع مراد از استفهام در مورد خدا پرسش حقیقی برای طلب فهم نمی‌تواند باشد. باین‌حال، این‌که کدام معنای مجازی در این‌جا مراد است جای بحث دارد. برخی تصریح کرده‌اند که در این‌جا تعجب اراده شده است (ابوحیان، البحر المحیط، ۴/۱۲۴).

باین‌حال، واقعیت این است که نمی‌توان معنای مجازی استفهام را در اینجا منحصر به تعجب کرد. با توجه قرائن موجود در هر متنی باید در جستجوی معنای مجازی مناسب همان بود. چنین معنایی در هر مورد متفاوت است. در چهار اثر موضوع بحث ما برای همزه استفهام

در ساختار آرایت معانی متفاوتی مشخص شده است: استفهام به معنای تعجب، استفهام تقریری، استفهام توبیخی، استفهام انکاری، استفهام انکاری متضمن معنای استهزاء، استفهام تقریری برای توبیخ....

تنها مورد چالش‌زا در این زمینه این آیه است:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا... (فاطر / ۴۰)

سمین حلبی می‌گوید اگر ساختار آرایت در این آیه بر رؤیت بصری و دیدن با چشم دلالت کند، می‌توان معنای استفهام را استفهام حقیقی برشمرد. درویش چنین احتمالی را مرجوح می‌داند (بنگرید به: جدول ۳، ردیف ۱۰). در هر حال، با توجه معنای آیه می‌توان دریافت که استفهام در این آیه یک استفهام تقریری با هدف جلب توجه فطرت مشرکان است.

نتیجه

بر پایه آن چه گفته شد می‌توان دریافت که کاربردهای ساختار آرایت بدون همزه استفهام و کاف خطاب در هیچ یک از نمونه‌های آن در قرآن به معنای اُخْبِرْنِي نیست؛ چنان‌که البته هیچ مفسری نیز آن را بر این معنا حمل نکرده است. ساختار آرایت به صورت یک مفعولی در معنای دانستن، شناختن و تأمل کردن را تنها یک محیی‌الدین درویش و در بحث از یک آیه هم‌چون احتمال ذکر کرده، که البته آن نیز بر پایه دلالتی که ذکر شد ناموجه است. کاربرد ساختار آرایت به صورت دومفعولی معمولی بدون آن‌که از افعال قلوب باشد و در معنای دانستن هم در قرآن مصداق ندارد.

کاربرد ساختار آرایت در معنای دانستن و یقین کردن یا به معنای ظن و گمان کردن از افعال قلوب دومفعولی بدون تضمین معنای اُخْبِرْنِي اگرچه در مواردی از سوی مفسران ذکر شده است، لیکن بعید به نظر می‌رسد کسانی که صرفاً معنای رؤیت قلبی از افعال قلوب دومفعولی را برای ساختار آرایت ذکر کرده‌اند، صرفاً معنای رؤیت قلبی از افعال قلوب بدون تضمین معنای اُخْبِرْنِي را در نظر داشته باشند. بنابراین موارد خالی از تضمین معنای اُخْبِرْنِي را باید بر رؤیت قلبی حمل کرد و از قبیل افعال قلوب و متضمن معنای اُخْبِرْنِي باید انگاشت؛ چنان‌که سمین حلبی در الدر المصون بر این معنا تأکید نموده است.

دلالت ساختار آرایت هم‌چون فعلی از افعال قلوب دومفعولی که متضمن معنای اُخْبِرْنِي

هم باشد کاربرد غالب این ساختار است. با این حال، از آن‌جاکه توجه به قرائن صارفه و معینه مقدم بر اعمال اصالت ظهور است، باید در یکایک موارد استعمال ساختار آرایت دقت کنیم و بعد از جستجوی قرائن به کاربرد تضمینی یا منسلخ از آن در ساختار آرایت حکم نماییم.

تضمین معنای رؤیت بصری و دیدن با چشم در معنای اُخْبِرْنِی و نیاز ساختار آرایت به معنای اُخْبِرْنِی به دو مفعول دیدگاه راجح ساختار آرایت است و مفعول دوم در این ساختار — بسته به مورد — اغلب جمله استفهامی، و گاه نیز جمله قَسَم است. در موارد نبود مفعول دوم اساساً نیازی به تقدیر آن نداریم. اگر تتمه‌ای در جمله وجود داشت حال یا جمله حالیه برای فعل رَأَى در نظر می‌گیریم.

نکته آخر هم این‌که ساختار اُرَیْتُک با همزه و بدون کاف خطاب نیز مانند ساختار اُرَیْتُک هم‌راه با کاف خطاب به معنای اُخْبِرْنِی دلالت می‌کند؛ با این تفاوت که تأکید در ساختار اُرَیْتُک همراه با کاف خطاب بیش‌تر است. همزه استفهام نیز در ساختار آرایت صرفاً استفهام تعجبی نیست؛ بل‌که بسته به مورد ممکن است استفهام استفهام تقریری، توبیخی، انکاری، استهزائی و جز آن را شامل شود.

منابع

- ١- قرآن كريم.
- ٢- ابن عاشور، محمد طاهر، *التفسير*، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠ق.
- ٣- ابن فارس، احمد، *مقاييس اللغة*، به كوشش زهير عبدالمحسن سلطان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤ق.
- ٤- ابن هشام، عبدالله بن يوسف، *المغنى*، به كوشش مازن مبارك و محمد على حمدالله، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٩ق.
- ٥- ابوحيان، محمد بن يوسف، *البحر المحيط*، بيروت، دارالفكر، ١٤٢٠ق.
- ٦- ابوعلی فارسی، حسين بن احمد، *المسائل الحلييات*، به كوشش حسن هنداوى، دمشق، دارالقلم، ١٩٨٧م.
- ٧- اخفش، سعيد بن مسعده، *معانى القرآن*، به كوشش عبدالأمير محمد امين الورد، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥ق.
- ٨- باسم، محمد حسين، «آرييت فى القرآن الكريم بين الدلالة النحوية و السياق القرآنى»، *مجلة كلية الآداب*، شماره ١١٣، ١٤٣٦ق.
- ٩- پاپتى، عزيزه فوال، *المعجم المفصل فى النحو*، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ١٠- ثعلب، احمد بن يحيى، *المجالس*، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، دارالمعارف، ١٣٦٨ق.
- ١١- حسن، عباس، *النحو الوافى*، تهران، ناصر خسرو، ١٣٦٧ش.
- ١٢- دائل، عبدالله بن حمد، «آرييت و فروعها: دراسة لغويه»، *جامعة أم القرى*، شماره ٢٣، شوال ١٤٢٢ق.
- ١٣- درويش، محيى الدين، *اعراب القرآن الكريم وبيانه*، حمص، مكتبة الارشاد، ١٤١٥ق.
- ١٤- دقر، عبدالغنى، *معجم النحو*، دمشق، چاپخانه محمد هاشم كتيبى.
- ١٥- راغب اصفهانى، حسين بن محمد، *المفردات فى غريب القرآن*، به كوشش محمد سيّد كيلانى، بيروت، دارالمعرفة.
- ١٦- رضى الدين استرآبادى، محمد بن حسن، *الشرح على الكافيه*، بيروت، دارالكتب العلمية.

- ۱۷- روحی برندق، کاوس، «ارائه چارچوبی برای تفسیر و برگردان ساختار آرایت و فروع آن در قرآن کریم: تحلیل ادبی، بلاغی و تفسیری»، *مطالعات قرآنی*، در دست انتشار.
- ۱۸- روحی برندق، کاوس، «میزان پای‌بندی ترجمه‌های معاصر فارسی در برگردان آرایت و فروع آن در قرآن کریم»، *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، شماره پیاپی ۷، سال چهارم، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۹ش.
- ۱۹- روحی برندق، کاوس، «میزان پای‌بندی ترجمه‌های معاصر فارسی در برگردان آرایت و فروع آن در قرآن کریم»، *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، شماره پیاپی ۷، سال چهارم، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۹ش.
- ۲۰- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۲۱- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۲- سمین، احمد بن یوسف، *الدر المصون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- ۲۳- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *الأشباه والنظائر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- ۲۴- صبان، محمد بن علی، *الحاشیة علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۲۶- عبدالباقی، محمد فزاد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۷- عکبری، عبدالله بن حسین، *التبیان فی اعراب القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۳۹۷ق.
- ۲۸- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۰۳ق.
- ۲۹- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۷ق.
- ۳۰- مبرد، محمد بن یزید، *المقتضب*، به کوشش محمد عضیمه، بیروت، عالم‌الکتب.
- ۳۱- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳۲- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، قاهره، عالم‌الکتب، ۱۴۰۵ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. 'Ābdul-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Mu'jam Al-Mofāḥras li 'Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut, Dār Al-Ma'rifa, 1412 AH.
3. Abū 'Alī Fārsī, Ḥosayn b. Aḥmad, *Al-Masā'il al-Ḥalabiyyāt*, ed. Ḥasan Hindāwī, Damascus, Dār al-Qalam, 1987.
4. Abū Ḥayyān Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1420 AH.
5. Akhfash, Sa'īd b. Mas'ada, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Beirut, 'Ālam Al-Kutub, 1405 AH.
6. Bāsim, Muḥammad Ḥusayn, "Ara'yta fi *al-Qur'ān* al-Karīm: bayn al-Dilāla al-Naḥwīyya wa al-Siyāq al-Qur'ānī", *Ādāb College of Baqdad University*, no. 113.
7. Dā'il, 'Abdullāh b. Ḥamad, "A Ra'ayt wa Furū'uh: Dirāsa Lughawīyya", *'Um al-Qurā University*, no. 23, Shawwāl 1422 AH.
8. Daqqar, 'Abdul-Ghanī, *Mu'jam al-Naḥw*, Damascus, Muḥammad Hāshim Al-Kutubī Publishing House.
9. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn, *I'rāb al-Qurān al-Karīm wa Byānubū*, Homs, Al-Irshīd, 1415AH.
10. Farrā', Yāḥyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Beirut, 'Ālam Al-Kutub, 1403 AH.
11. FīrūzĀbādī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut, Al-Risāla Foundation, 1407 AH.
12. Ḥasan 'Abbās, *Al-Naḥw al-Wāfi*, Tehran, Nāser Khosrw, 1367 SAH.
13. Ibn 'Ashūr, Muḥammad Tāḥir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
14. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs Al-Lughba*, ed. Zuhayr 'Abdul-Muḥsin Sulṭān, Beirut, Al-Risāla Institution, 1404 AH.
15. Ibn Hishām, 'Abdullāh b. Yūsuf, *Muqni al-Labīb*, ed. Māzn Mubārak and Muḥammad Ḥamdullāh, Beirut, Dār al-Fīkr, 1399 AH.
16. Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd, *Al-Muqtaḍab*, Beirut, 'Ālam Al-Kutub.
17. Muṣṭafavī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fi Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1430 AH.
18. Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I'rāb al-Qur'ān*, ed. Zuhayr Ghāzī Zāhid, Cairo, 'Ālam al-Kutub, 1405 AH.
19. Pāpatī, 'Azīza Fawāl, *Al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fi al-Naḥw al-'Arabī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.


20. Raḍīyy al-Dīn Astarābādī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Sbarḥ 'alā al-Kāfiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
21. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, ed. Muḥammad Sayd Kīlānī, Beirut, Dār al-Ma'rifa.
22. Roohi Brandagh, Kavous, "Adherence Rate of Contemporary Persian Translation in Translation of the Difficult Combinations of the Holy *Qur'ān*: the case study of *A-Ra'ayt* and Its Derivations", *Journal of Stylistic Studies of the Holy Qur'ān*, no. 2, 1399 SAH.
23. Roohi Brandagh, Kavous, "Providing a Framework for Interpreting and Translating the Style of *A-Ra'ayt* and Its Derivations in the Holy *Qur'ān*: a Literary, Rhetorical and Interpretive Analysis", *Qur'ānic Studies*, to be published.
24. Ṣabbān, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Ḥāshīya 'alā Sbarḥ al-Ashmūnī 'alā Alfīyya Ibn Mālik*, Beirut, Dār al-Kutub Al-'Ilmīyya.
25. Samīn, Aḥmad b. Yūsuf, *Al-Dur al-Maṣūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1414 AH.
26. Sāmīrrā'ī, Fāḍil Ṣāliḥ, *Ma'ānī al-Naḥw*, Amman, Dār al-Fikr, 2000.
27. Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Ashbāb wa al-Nazā'ir*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
28. Ṭabāṭabāyī, MuḥammadḤoseyn, *Al-Mīzān*, Beirut, A'lāmī, 1390 AH.
29. Tha'lab, Aḥmad b. Yaḥyā, *Al-Majālis*, ed. 'Abdus-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1368 AH.
30. 'Ukbarī, 'Abdullāh b. Ḥusayn, *Al-Tibyān*, es. 'Alī Muḥammad Bajāwī, Cairo, Al-Ḥalabī Publishing House, 1397 AH.
31. Zajjāj, Ibrāhīm b. Sarīyy, *Ma'ānī al-Qurān wa I'rābubūb*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1408 AH.
32. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kasbsbāf*, Beirut, Dār al-Ma'rifa.

Influence of Asbāb Al-Nuzūl Narrations on the Interpretations of Commentators Before 300 AH



Zahrā Aṣgharī

Master student of *Qur'an* and Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

‘Abbās Ismā‘īlzāde 

Associate Professor in Quranic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
(corresponding author: esmaelizadeh@um.ac.ir).

Abstract

Turning to the narrations of *Asbab al-Nuzul* is a clear example of the commentator's attempt to be in the conditions of the revelation of the verses of the Holy *Qur'an* in order to achieve a correct and comprehensive understanding of the concepts of the verses. Excessive trust in the *Asbab al-Nuzul* and neglecting its damages can also cause slippages in the opinions of commentators. In this study, we intend to review the evidence of the wrong understanding of the verses of the *Qur'an* in the first three centuries of the Hijra, and the cases of slippages caused by trusting the narrations that caused the downfall from an intra-religious point of view. In the first step, we will define the causes of descent and state its benefits and harms. Then we will review the opinions of the commentators of the first three centuries of Hijra in using the narrations of the causes of descent, and examples of incorrect usage. It is possible to recognize three categories of slippages in understanding the causes of revelation: incorrect determination of exceptions, unjustified claims of abrogation in the *Qur'an*, and mixing criteria for distinguishing Meccan and Madani suras.

Keywords: *Asbab al-Nuzul*, commentators of the first three centuries of Hijra, *Mustathnayāt Sabab al-Nuzul*, *al-Naskh*, Makki and Madani suras in *Qur'an*.

Review Paper


Received: 30/ 10/ 2022, accepted: 20/ 1/ 2023, and published: 20/ 1/ 2023, Pages: 187-206.

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>>

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 8. 1

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



تأثیر روایات سبب‌نزول بر فهم‌های مفسران در سه سده اول هجری

زهرا اصغری

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

عباس اسماعیلی‌زاده 

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
(نویسنده مسئول: esmaelizadeh@um.ac.ir).

چکیده

روی آوردن به روایات اسباب نزول نمونه بارز تلاش مفسر برای قرار گرفتن در شرایط نزول آیه یا آیات قرآن کریم است تا بتواند به درک صحیح و جامعی از مفاهیم آیات دست پیدا کند. افراط در اعتماد به اسباب نزول و بی‌توجهی به آسیب‌های آن هم می‌تواند سبب بروز لغزش‌هایی در آراء مفسران بشود. در این مطالعه بنا داریم شواهدی از فهم نادرست آیات قرآن را در سه سده نخست هجری مرور، و مواردی از لغزش‌های ناشی از اعتماد به روایات سبب‌نزول را از نگاهی درون‌دینی یادآور شویم. در گام نخست به تعریف اسباب نزول و بیان فوائد و آسیب‌های آن خواهیم پرداخت. آن‌گاه آراء مفسران سه سده نخست هجری در به‌کارگیری روایات اسباب نزول، و نمونه‌هایی از کاربردهای ناصحیح را مرور خواهیم کرد. می‌توان سه دسته لغزش در فهم اسباب نزول بازشناخت: تعیین نادرست مستثنیات، طرح ناموجه ادعاء نسخ در قرآن، و درآمیختگی معیار تشخیص سوره‌های مکی و مدنی.

کلیدواژه‌ها: اسباب نزول، مفسران سه سده اول هجری، مستثنیات سبب‌نزول، نسخ قرآن، مکی و مدنی.

مقاله ترویجی


دریافت: ۱۴۰۱/۹/۹ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳ ش، صفحه ۱۸۷ تا ۲۰۶.

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>>

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 8. 1

درآمد

رویکرد غالب در بین مفسران و قرآن‌پژوهان برای فهم معانی آیات و تفسیر قرآن روی آوردن به روایات اسباب نزول است. هدف از این توجه قرار گرفتن در فضای نزول برای درک بهتر پیام‌های قرآن است. گاهی تلاش بیش از حدّ برای دستیابی به روایات سبب‌نزول و اعتماد افراطی به این دسته از روایات باعث خطا و لغزش مفسران می‌گردد و مفسّر تحت تأثیر این روایات آراء نادرستی را در زمینه تفسیر قرآن کریم مطرح می‌کند.

سیره معصومین (ع) در فهم آیات قرآن بهره بردن از خود آیات قرآن و به نوعی تفسیر قرآن به قرآن است. این روش نسبت به دیگر روش‌های تفسیری تا حدود زیادی مانع از کج‌روی و بیراهه رفتن در فهم معانی آیات قرآن کریم می‌گردد. جعبری (درگذشته ۷۳۲ق)، عالم قرائات و فقیه شافعی شام، آیات قرآن کریم را دو دسته می‌کند: یک دسته آیاتی که نخست و بدون هیچ سبب‌نزولی نازل شده‌اند، دسته دیگر آیاتی هستند که به دنبال حادثه یا در پاسخ به سؤالی نازل شده‌اند (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۰۷). آیاتی که دارای سبب‌نزول هستند را نیز می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آیاتی که خود به سبب‌نزول خود اشاره می‌کنند، و آیاتی که اسباب نزول آن‌ها از طریق روایات گزارش شده است.

بر پایه تفکیکی دیگر، آن دسته از آیات قرآن که ارتباطی با مسائل عصر پیامبر (ص) یافته‌اند خود بر دو نوع اند: آیات دارای سبب‌نزول، و آیات دارای شأن نزول. آیاتی که دارای سبب‌نزول هستند به رویدادهای حیات پیامبر (ص) اشاره می‌کنند؛ اما آیاتی که دارای شأن‌نزول هستند اعم از حادثه‌ای هستند که در زمان نزول رخ داده باشد یا در زمان‌های قبل از ظهور اسلام به وقوع پیوسته باشد (بابایی، *روش‌شناسی تفسیر*، ۱۵۳).

برای دسته اول سوره مسد را می‌توان مثال زد که در شأن ابولهب و مطابق با واقعه‌ای در زمان حیات پیامبر نازل شد (ابن‌وهب، *الجامع*، ۱/ ۱۱۹). سوره فیل که شأن‌نزول آن سپاه ابرهه است را می‌توان از نمونه‌های دسته دوم برشمرد. سبب‌نزول و شأن‌نزول از نظر مفهومی متباین، اما از نظر مصادیق، عموم و خصوص من وجه اند (همان‌جا). به‌هرروی، تفکیک بین سبب‌نزول و شأن‌نزول مربوط به دوره معاصر است و مفسران سده‌های نخست هجری سبب‌نزول و

شان نزول را یکی می‌دانستند؛ هم‌چنان‌که واحدی در کتاب *اسباب النزول* (۱/ ۴۹۱) سبب نزول سوره فیل را ماجرای ابرهه برمی‌شمرد.

روایاتی که سبب نزول یک آیه را بیان می‌کند از همان سده‌های اول هجری مورد توجه مفسران بوده است. مفسران با بهره‌گیری از روایات سبب نزول در صدد فهم صحیح آیات قرآن بوده‌اند. ایشان برای بهره بردن از روایات سبب نزول و احراز صحت آن شروطی قرار می‌دهند که مهم‌ترین آن شرط سماع و حضور در صحنه نزول آیه است (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۱۴).

در اعتبار روایات سبب نزول، حضور صحابی و آگاهی دقیق خود او از رویدادی که درباره‌اش گواهی می‌دهد شرط است. با این حال، تبعی که در روایات سبب نزول صورت گرفته نشان داده است که غالب این روایات از کسانی صادر شده است که شرط سماع و حضور هنگام نزول آیه را ندارند (شاه‌پسند، «واکاوی تعامل...»، ۵۹-۸۸). روایات سبب نزول غالباً از صحابه‌ای صادر شده است که یا در سال‌های پایان عمر پیامبر (ص) ایمان آوردند یا در زمان نزول وحی در سن کودکی بودند و شرایط نقل روایت را نداشتند (همان‌جا). از این رو، بخش بسیاری از روایات سبب نزول نمی‌توانند قابل اعتماد باشند. از سوی دیگر، انگیزه جعل و فضیلت‌سازی یا دفع فضیلت از سوی راوی آسیب دیگری است که روایات سبب نزول با آن مواجه‌اند و سبب می‌شود اعتماد به آن‌ها تزلزل یابد. نکته شایان توجه دیگر نیز آن است که چنان‌که برخی عالمان تصریح کرده‌اند، هر چند روایات سبب نزول به فهم آیات مدد می‌رسانند، نباید پنداشت آیات قرآن تنها مسائلی درباره عصر نزول را بیان می‌دارند و احکام‌شان به دیگر دوره‌ها سرایت پیدا نمی‌کند (زرکشی، *البرهان*، ۱/ ۲۲).

طرح مسئله

مراجعه به تفاسیر سده‌های نخست هجری مشخص می‌کند که بیش‌تر مفسران در تفاسیر آیات قرآن کریم از روایات استفاده می‌کردند و برای زمان نزول و مدلول آیه در سطح وسیعی از روایات بهره می‌جستند. از این رو، نقش روایات سبب نزول در طرح و شکل‌گیری دیدگاه‌هایی از قبیل مستثنیات و نسخ را در آراء مفسران سده‌های نخست هجری نمی‌توان نادیده گرفت. بررسی تفاسیر سده‌های نخست هجری نشان می‌دهد که شکل‌گیری نظریه‌هایی — از قبیل

مستثنیات سبب‌نزول و نسخ — حاصل اعتماد مفسران این دوره به روایات سبب‌نزول و عدم توانایی برای ارائه وجه جمع برای آیه مورد نظر و سبب‌نزول ذکر شده است؛ نظریه‌هایی که در این دوره شکل می‌گیرد و در دوره‌های بعدی توسط دیگر مفسران بسط و توسعه می‌یابد. مسئله‌ای که در این جا مطرح می‌گردد این است که آیا روایات سبب‌نزول در فهم‌های مفسران سه سده نخست هجری مؤثر بوده است؟ اگر چنین است چه نظریه‌هایی تحت تأثیر این روایات در آراء مفسران به چشم می‌خورد؟ راه‌حل تعارض بین این روایات و مفهوم آیه که سبب شکل‌گیری این نظریه‌ها گردیده، چیست؟ آیا اعتماد بیش از حد به این دسته از روایات سبب در آمیختگی نظریات مفسران در تعیین مکی و مدنی سوره‌های قرآنی نگردیده است؟

۱. مقدمات و کلیات

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، پیش از آن‌که به صورت موردی به نمونه‌ای از این لغزش‌ها اشاره کنیم و راه‌حل‌هایی برای حل مشکل بیابیم، لازم است به تعریف، فوائد، چالش‌ها و راه‌های دست‌یابی به روایات سبب‌نزول بپردازیم.

۱-۱) آشنایی با سبب‌نزول و فوائد و آسیب‌های آن

واژه سَبَب در نظر عالمان لغت به معنای ریسمان، طناب و طریق است (ابن‌فارس، *مقایس اللغه*، ۶۳/۳؛ راغب، *المفردات*، ۱/۳۹۱). ریشه نزل به معنای از بالا به پایین آمدن و فرود است (خلیل، *العین*، ۳۶۷/۷، ازهری، *تهذیب اللغه*، ۱۳/۱۴۵). براین‌پایه، سبب‌نزول به معنای راه رسیدن به علت نزول برخی از آیات قرآن است. در تعریف اصطلاحی اسباب نزول هم گفته‌اند اموری است که یک یا چند آیه یا سوره در پی آن و به خاطر آن‌ها نازل شده است (پیروزفر، «اسباب نزول...»، ۳۷).

قرآن‌پژوهان متقدم بسیار به تأثیر روایات سبب‌نزول در فهم آیات توجه داشتند و دانستن روایات سبب‌نزول را برای یک مفسر لازم می‌دانستند تا بتواند تفسیر صحیحی از آیات قرآن کریم ارائه دهد و در فهم آیات دچار خطا نگردد (برای مرور این آراء، بنگرید به: زرکشی، *البرهان*، ۲۲/۱؛ سیوطی، *الاتقان*، ۱/۱۱۴).

روایات سبب‌نزول در کنار فوائدی که برای آن‌ها در نظر گرفته شده آسیب‌های جدی دارند

که قابل چشم‌پوشی نیستند و این فوائد را تحت الشعاع قرار می‌دهند و بهره بردن از آن‌ها را محلّ تأمل قرار می‌دهد. از جمله آسیب‌های جدّی روایات سبب‌نزول عبارتند از عدم رعایت شرط سماع برای راوی، تعارض روایات، نقل به معنا، اجتهاد صحابی یا تابعی، و جعل به انگیزه فضیلت‌سازی برای کسی یا دفع فضیلت از او. چنان‌چه بخواهیم تمام روایات اسباب نزول را بر اساس این آسیب‌ها مورد پالایش قرار دهیم، بخش قابل‌توجهی از این روایات باید کنار گذاشته شود (بنگرید به: پیروفر، «اسباب نزول»، ۲۶۲).

اهمیت بیش از حدّ دادن به این دسته از روایات و تلاش برای جمع کردن بین تعارض آن‌ها سبب ارائه نظریه‌های جدیدی بین مفسران شده که در تفسیر سده‌های نخست اصلاً مطرح نبوده است. از آن جمله می‌توان به انگاره تکرار نزول، ما تقدّم نزوله عن حکمه یا بالعکس، ما تأخّر نزوله عن حکمه اشاره کرد.

۲-۱) چالش‌های شناخت سبب‌نزول

برخی از قرآن‌پژوهان نقش بسزایی در بکارگیری روایات سبب‌نزول برای فهم صحیح آیات قرآن در نظر می‌گیرند. این رویکرد را در تفاسیر سده‌های نخست هجری به‌وضوح می‌توان دید. چنان‌چه شأن‌نزول را جدا از سبب‌نزول در نظر بگیریم، باید تمایزی جدّی بین تفاسیر شیعه و سنی قائل شد؛ چراکه در تفاسیر شیعی سه سده نخست که غالباً رویکرد روایی دارد، در سخنان منتسب به معصومین (ع) غالباً به شأن‌نزول آیه اشاره شده است تا سبب‌نزول. برای نمونه، در تفسیر ابوحمزه ثمالی چنین رویکردی را می‌توان در سخن از آیه ۵۵ سوره انفال دید:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.

ابوحمزه ثمالی ضمن نقل روایتی از امام باقر (ع) بیان می‌کند که این آیه در شأن بنی‌امیه نازل شده است. در مورد آیه بعد:

الَّذِينَ عَاهَدتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْفُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ (انفال/ ۵۶)

نیز، می‌فرماید که مراد از آن صحابی‌ان جنگ احد است. این‌گونه، به سبب‌نزول و شأن‌نزول با هم اشاره رفته است (ابوحمزه ثمالی، التفسیر، ۱/ ۱۸۵). هم‌چنین، از علی (ع) روایت می‌کند که «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال/ ۷۵) در شأن معصومین و اهل بیت پیامبر (ع) نازل شده است (ابوحمزه ثمالی، التفسیر، ۱/ ۲۶۵).

از میان کتب تفسیری به‌جامانده از مفسران سه سده اول یا آثار بازسازی‌شده ایشان می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد:

مجاهد بن جبر (درگذشته ۱۰۴ق)، *التفسیر*، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، بیروت، المنشورات العلمیه.

أبو حمزة ثمالی، ثابت بن دینار (درگذشته ۱۵۰ق)، *التفسیر*، گردآوری عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم، الهادی، ۱۴۲۰ق/۱۳۷۸ش.

مقاتل بن سلیمان بلخی (درگذشته ۱۵۰ق)، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.

ثوری، سفیان بن سعید (درگذشته ۱۶۱ق)، *التفسیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام (درگذشته ۲۱۱ق)، *تفسیر القرآن*، به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م.

حارث محاسبی (درگذشته ۲۴۳ق)، *فهم القرآن و معانیه*، به کوشش حسین قوتلی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.

تفسیر عسکری (از مؤلفی ناشناخته)، قم، مدرسة الامام المهدي، ۱۴۰۹ق.

تستری، سهل بن عبدالله (درگذشته ۲۸۳ق)، *التفسیر*، به کوشش محمد باسل عیود سود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.

افزون‌براین‌ها، انبوهی از آراء تفسیری عالمان این سده‌ها، خاصه آراء تفسیری صحابه و تابعین را می‌توان در آثاری هم‌چون تفسیر طبری (درگذشته ۳۱۱ق)، تفسیر ابن منذر (درگذشته ۳۱۸ق)، و تفسیر ابن ابی حاتم رازی (درگذشته ۳۲۷ق) بازیافت؛ آراء شخصیت‌هایی مثل ابن عباس، سعید بن جبیر، ضحاک بن مزاحم، قتادة بن دعامه، و امام باقر و امام صادق (ع). آراء برخی از این عالمان در سده‌های بعد، خاصه در دوران معاصر، گردآوری شده‌اند و آثار تفسیری از میان‌رفته ایشان بازسازی شده‌اند. مثلاً، فیروزآبادی (درگذشته ۸۱۷ق) در کتاب *تویر المقباس من تفسیر ابن عباس* چنین کرده است.

۳-۱ راه‌های دستیابی به سبب‌نزول

با توجه به آن‌چه در توضیح معنای لغوی و اصطلاحی سبب‌نزول گفته شد، سبب‌نزول راهی است برای آگاهی از فضای صدور آیه، و در برخی موارد ما را به علت تشریح احکام آگاه

می‌کند (زرکشی، البرهان، ۱/ ۲۲). چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، می‌توان راه‌های دست‌یابی به سبب‌نزول آیات قرآن را دو گونه دانست: با بهره‌جویی از شواهد درون متن قرآن کریم، و با بهره‌جویی از شواهد برون‌متنی مثل روایات.

برخی از آیات قرآن خود به علت یا محدوده زمانی نزول آیه اشاراتی دارند. برای نمونه، در آیه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (فتح/ ۱۸) به صلح حدیبیه اشاره می‌شود. در آیه «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره/ ۱۴۴) نیز به رویداد تغییر قبله اشاره می‌کند. آیه نخست سوره مسد نیز موضوع نزول این سوره را مشخص می‌کند که درباره ابولهب است.

به‌همین ترتیب، آیه «فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا» (احزاب/ ۳۷) هم که درباره زید بن حارثه — فرزندخوانده پیامبر (ص) — است، حکمی شرعی درباره ازدواج پیامبر (ص) با همسر فرزندخوانده‌اش را بیان می‌کند. آیات آغازین سوره مجادله نیز، در پاسخ به سؤال یک زن مسلمان درباره حکم ظهار نازل شده است. آیات ۲ تا ۱۴ سوره حشر هم به اخراج یهودیان بنی‌نضیر از مدینه اشاره می‌کند. در این قبیل موارد، متن آیه محدوده زمانی نزول یا موضوعی که آیه به سبب آن نازل شده است را بیان می‌کند.

به‌هرروی، همه آیات قرآن بیانگر شواهد نزول خود نیستند؛ خاصه آیاتی که به قصص انبیاء گذشته یا ویژگی‌های بهشت و جهنم می‌پردازند. چنان‌چه بخواهیم بنا بر دیدگاه متأخران بین سبب‌نزول و شأن‌نزول تفاوت قائل شویم، باید بگوییم این آیات شأن‌نزول دارند؛ نه سبب‌نزول: (۱) آیاتی که مربوط به قصص انبیاء و اقوام و ملل قبل از اسلام اند؛ (۲) آیاتی که بیانگر واقعه‌ای از زمان حیات پیامبر اکرم (ص) اند؛ ولی به لحاظ زمان بین حادثه‌ای که اتفاق افتاده، و نزول آیه فاصله زیادی است.

از این دسته اخیر می‌توان آیه ۳۰ سوره انفال را مثال آورد:

وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ
وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَكْرِبِينَ.

بیش‌تر مفسران، بر اساس روایات سبب‌نزول، نزول این آیه در شب هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه دانسته‌اند؛ درحالی‌که سوره انفال در مدینه نازل شده است. از این‌رو، برخی قائل به

مُستثنی بودن این آیه از کل آیات مدنی سوره انفال شده‌اند (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۳/۲).
نمونه دیگر آیه ۴۰ سوره توبه است:

إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ....

در این آیه نمونه‌ای از یاری‌رسانی خدا به پیامبر (ص) در هنگام هجرت بیان می‌شود؛ آن‌گاه پیامبر (ص) در غاری پنهان شده بودند و به همراه یارشان از دست کافران نجات یافتند. می‌دانیم سوره توبه مدنی است و در سال آخرت حیات پیامبر (ص) نازل شده است. وانگهی، موضوعی که این آیه به آن اشاره می‌کند مربوط به سال اول هجرت و قبل از ورود پیامبر (ص) به مدینه است. پس می‌توان گفت لزوماً اشاره به یک رویداد تاریخی از رویدادهای دوران حیات پیامبر اکرم (ص) دلیل بر نزول آن آیه در همان بازه زمانی نیست. چه بسا در *قرآن* از باب *جَزَى* و تطبیق — یا تعمیم مصادیق یک آیه چنان‌که بشود با حادثه‌ای بخصوص تطبیق‌شان داد — به حادثه‌هایی اشاره شود که سال‌ها قبل از نزول آیه روی داده باشد. براین اساس، مطابق اصطلاح متأخران باید این قبیل شواهد مرتبط با نزول آیه را شأن نزول آیه دانست؛ نه سبب نزول.

از این منظر، صرف اشاره به یک مسئله و حادثه دلیل بر نزول آیه در بازه زمانی بخصوصی نیست؛ بل که سیاق آیات سوره و پیوستگی موضوع نیز باید مؤید این باشد که آن آیات در آن بازه زمانی نازل شده است. چنان‌چه آیه‌ای به مسئله یا واقعه‌ای اشاره کند که آن واقعه و مسئله به لحاظ زمانی متأخر از نزول آن سوره در جامعه صدر اسلام مطرح شده باشد، می‌توان اشاره به آن واقعه در آن سوره را از جهت پند و موعظه و یادآوری، و از جنس بیان شأن نزول آیه انگاشت؛ نه از قبیل بیان سبب نزول.

از آن سو، روایاتی نیز حاکی از آن اند که یک صحابی به حادثه یا مسئله‌ای اشاره می‌کند که به دنبال آن آیه‌ای نازل شده است. این روایات می‌توانند به شناخت سبب نزول یاری رسانند. روایاتی که در این زمینه برجای مانده، پرشمار است. گاه صحابی ضمن روایتگری چنین رویدادی در حین بیان ماجرا از تعبیری مشابه «فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ» استفاده می‌کند. این تعبیر نشان می‌دهد آیه یا آیاتی یا حتی بخشی از یک آیه مصادف با آن رویداد نازل شده است. روایاتی را که دارای تعبیری این چنین هستند باید در زمره روایات سبب نزول قرار داد (پیروزفر، «اسباب نزول»، ۲۴۲-۲۴۹).

۲. مطالعه موردی مستثنیات سوره انعام

وجود مُسْتَثْنَائِيّاتی در نزول سوره‌ها فرضیه‌ای است که برخی مفسران مطرح کرده‌اند. این مفسران — هریک در سخن از سوره‌ای — مدعی شده‌اند که برخی از آیات یک سوره ظاهراً یک‌پارچه نزولی مستقل از دیگر آیات سیاق داشته‌اند. مثلاً ادعا می‌کنند فلان سوره قرآن کریم در مکه نازل شده است؛ اما چند آیه از آیات سوره را استثناء می‌کنند. به نظر می‌رسد اصل این ادعاء را اولین بار مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) در تفسیر خود مطرح نمود. وی در تفسیرش در حدود ۶۶ آیه از ۱۶ سوره، یعنی ۳ سوره مدنی و ۱۳ سوره مکی را در زمره مُسْتَثْنَائِيّات برشمرد.

۲-۱) شیوه‌های استثناء مقاتل

در مواردی که مقاتل بن سلیمان برای استثناء کردن از تعبیر «نَزَلَتْ فِي كَذَا» استفاده کرده است، در آثار تفسیری بعد از او دیده می‌شود که همین نظر وی از قول ابن عباس مطرح شده است. در شرح حال وی گفته شده که وی طریق هفتم به روایات ابن عباس است (معرفت، تفسیر و مفسران، ۱/ ۲۶۰). از این رو، بنظر می‌رسد وی این قول را از ابن عباس بدون ذکر سند نقل کرده است. در ۴۲ مورد از آیاتی که مقاتل آن‌ها را از سوره‌ها استثناء کرده است، استدلال به روایات سبب‌نزول دیده می‌شود.

مُسْتَثْنَائِيّات تفسیر مقاتل را می‌توان در سه دسته تقسیم بندی کرد. یک شیوه مقاتل مُسْتَثْنَائِيّی کردن آیات با ذکر روایت سبب‌نزول است. در ۳ مورد از مستثنیات، مقاتل به ذکر روایت پرداخته است. یکی از این موارد، آیه ۷۳-۷۶ سوره اِسْرَاء است که مقاتل برای استثناء کردن آن به روایتی از عمر بن خطاب استشهد می‌کند (مقاتل، التفسیر، ۲/ ۲۶۷). در این مورد مقاتل صرف روایتی را که از عمر نقل شده است سبب‌نزول آیه برمی‌شمارد و برآن اساس، آیه را مُسْتَثْنَائِيّی از دیگر آیات سوره قرار می‌دهد. از آن سو، هیچ بعید نیست که عمر وقتی برای اولین بار آن آیه را شنیده، گمان کرده باشد همان زمان نازل شده است.

از همین قبیل است آیات ۲۲۴-۲۲۶ سوره شعراء. مقاتل توضیح می‌دهد که شعراء مؤمن از پیامبر (ص) اجازه خواستند که برای مقابله با کفار شعر بسرایند. بعد همین رویداد را

سبب نزول آیه برمی شمرد (مقاتل، *التفسیر*، ۲/۴۶۷).

شیوه دیگر مقاتل آن است که با ذکر تعبیر «نزلت فی کذا» یا «فنزّل جبرئیل» آیاتی را از بقیه آیات سوره استثناء کند. وی در ۲۱ مورد از تعبیر «نزلت فی کذا» یا «نزل جبرئیل» استفاده کرده است. مثلاً درباره سبب نزول آیات ۱۶۳-۱۷۲ سوره اعراف او از تعبیر «نزلت فی ابن سلام وأصحابه» استفاده می‌کند (مقاتل، *التفسیر*، ۱/۴۲۳). به همین ترتیب، در سخن از آیه ۳۰ سوره انفال می‌گوید: «فَنَزَلَ جَبْرِيْلُ فَأَخْبَرَهُ بِمَا اِنْتَمَرَ بِهِ الْقَوْمُ...» (همان، ۲/۱۴؛ برای موارد مشابه، بنگرید به: همان، ۲/۱۳۴، ۲۴۴، ۳۱۶، ۳۷۴، جاهای مختلف).

سومین شیوه وی نیز مستثنی کردن بر اساس اجتهاد شخصی است. ظاهراً وی صرفاً به خاطر این که احتمال داده است آیه ۹۳ سوره انعام به کشته شدن مشرکان در جنگ بدر اشاره دارد این آیه را مدنی دانسته، و آن را مستثنی کرده است. از همین قبیل است استثناء کردن دو آیه آخر سوره توبه، آیه ۹۴-۹۵ سوره یونس، آیات ۴۱-۴۷ و ۱۱۰-۱۱۲ سوره نحل و موارد دیگر.

۲-۲) شیوه مقاتل در روایتگری اسباب نزول

از نظر مقاتل همه سوره انعام مکی است؛ غیر از چهار آیه که مدنی اند (مقاتل، *التفسیر*، ۱/۳۳۵). مقاتل در سخن از آیه:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا
يُؤْمِنُونَ (انعام/ ۲۰)

بیان می‌کند که در شأن عبدالله بن سلام نازل شده است. هم‌چنین، در سخن از آیه:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ
الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ
مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (انعام/ ۹۱)

می‌گوید که درباره نزاع بین عمر بن خطاب و مالک بن ضیف یهودی نازل شد (بنگرید به: مقاتل، *التفسیر*، ذیل آیات؛ نیز، برای نمونه از بازتاب این روایت در تفاسیر متأخرتر، بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۲/۵۰۰). مقاتل در این موارد و نمونه‌های مشابه دیگر استدلال خاصی را مطرح نمی‌کند.

برخی از مفسران معاصر بر اساس سیاق آیات سوره انعام و منسجم بودن سوره چنین

دریافته‌اند که این سوره دارای مستثنیات نمی‌تواند باشد؛ بل که به‌عکس، چنان‌که در روایاتی هم یاد شده است، همه سوره یکباره در مکه بر پیامبر (ص) نازل شده است (سید قطب، *فی ظلال القرآن*، ۲/ ۱۰۶۰؛ ابن‌عاشور، *التحریر و التنویر*، ۷/ ۱۲۱؛ طباطبایی، *المیزان*، ۷/ ۵-۶؛ دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۴/ ۶۴).

برخی دیگر نیز می‌افزایند که تنها توجیه استثناء دیدن برخی از آیات این سوره یادکرد اهل کتاب در سوره است؛ درحالی‌که در آیات مکی دیگر نیز یادکرد اهل کتاب را می‌توان یافت. از نگاه ایشان، شأن نزولی نیز که برای ارتباط آیات سوره با عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح و مسیلمه کذاب نقل شده است با گزارش‌های تاریخی هماهنگی ندارد (معرفت، *التمهید*، ۱/ ۱۷۳).

۳-۲) نقد دیدگاه مقاتل

در بررسی آن دسته از مستثنیات تفسیر مقاتل که بر اساس روایات سبب‌نزول صورت گرفته است باید گفت که از دیدگاه دیگر مفسران وی در تشخیص مکی و مدنی این آیات دچار اشتباه شده، و صرف استدلال به سبب‌نزول علت این اشتباه بوده است. در بسیاری از موارد، صرف آمدن تعبیر «أهل الکتاب» سبب شده است که مفسرانی مثل مقاتل آیاتی را مدنی بدانند و از مجموع آیات سوره‌های مکی استثناء کنند. از آن‌سو، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، شواهدی قرآنی وجود دارد که گویای حضور اهل کتاب در مکه و اطراف آن و تعامل‌شان با قریش است. تعبیر «فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (نحل/ ۴۳) که به اجماع مکی است چنین تعاملی را تأیید می‌کند (بنگرید به: معرفت، *التمهید*، ۱/ ۱۷۷).

نقد دیگری که می‌توان به مدعیات مقاتل داشت با نظر به انسجام موضوع و سیاق آیات است. مفسرانی هم‌چون طباطبایی (درگذشته ۱۳۶۰ش) یا محمد عزت دروزه (درگذشته ۱۹۸۴م/ ۱۳۶۳ش) و معرفت (درگذشته ۱۳۸۵ش) معتقد اند سیاق آیات استثناء شده، و پیوستگی‌شان با آیات قبل و بعد، و هم‌چنین، انسجام موضوع بحث در این آیات هرگز فاصله افتادن بین نزول آن‌ها را تأیید نمی‌کند.

نقد سوم که پیش‌تر نیز به اشاره یاد شد احتمال اشتباه صحابی یا نقل به معنا بودن روایات سبب‌نزول است. در بسیاری از موارد اجتهاد صحابی باعث شده است که وی گمان کند آیه‌ای که پیامبر در یک حادثه تلاوت کرده‌اند، هم‌زمان با همان حادثه نازل شده است؛ درحالی‌که در واقع

چنین نیست و این صحابی است که در آن هنگام دارد برای اولین بار آیه را می‌شنود (برای نقد آراء مقاتل با این رویکرد، بنگرید به: معرفت، *التمهید*، ۱/۱۸۸، ۱۹۱-۱۹۴، ۱۹۵، جاهای مختلف).
نقد چهار نیز به اعتبار روایات برمی‌گردد. محمد عزت دروزه تمام مستثنیات *تفسیر مقاتل* را بر اساس سیاق آیات ردّ می‌کند، خواه سوره یک‌باره یا فصل‌فصل نازل شده باشد. وی بیان می‌کند که این روایات قابل اعتماد نیستند (برای نمونه، بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۴/۳۰۳، ۹۷/۶، ۱۲۰/۶).

۲-۴) راه‌حل تعارض

اصل این‌که آیاتی با استناد به سبب‌نزول از بقیه آیات یک سوره استثناء شوند نتیجه اعتماد بیش از حدّ به روایات سبب‌نزول، و تلاش برای به‌کارگیری آن‌ها در فهم آیات است. باید پرسید آیا به‌راستی فهم آیات بدون در نظر گرفتن اسباب نزول‌شان ممکن نیست؟ برخی مفسران با استناد به این‌که *قرآن* قرار بوده است اثری جاودانی و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها بوده باشد معتقد شده‌اند شناخت روایات سبب‌نزول، حتی اگر همه نقاط ضعف این روایت‌ها را نیز فراموش کنیم، ضرورتی ندارد (بنگرید به: طباطبایی، *قرآن در اسلام*، ۱۷۱-۱۷۷).

وانگهی، با فرض پذیرش اعتبار روایات سبب‌نزول، به نظر می‌رسد می‌توان تعارض ذکر سبب‌نزول مدنی برای آیات مکی را با تفکیک بین سبب‌نزول و شأن‌نزول حلّ کرد. چنان‌که گفته شد، مراد از شأن‌نزول هر آیه‌ای همان مصداق آیه است؛ خواه آیه به‌خاطر آن فرد یا مسئله نازل شده باشد یا پیش‌تر به‌خاطر سبب دیگری نازل شده باشد.

از این منظر، رابطه شأن‌نزول و سبب‌نزول رابطه عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی هر سبب‌نزولی شأن‌نزول آیه محسوب می‌شود؛ اما هر شأن‌نزولی لزوماً سبب‌نزول نیست. برای نمونه، رویداد لیلۃ‌المبیت سبب‌نزول آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...» (بقره/۲۰۷) شده است. این رویداد را می‌توان هم شأن‌نزول آیه دانست، هم سبب‌نزول آن. در سوره مسد نیز رفتارهای ابولهب و همسرش سبب‌نزول این سوره و هم شأن‌نزول آن هستند. از آن‌سو، رویداد اعزام سپاه فیل به فرماندهی ابرهه به مکه شأن‌نزول سوره فیل است؛ اما سبب‌نزول این سوره نیست (بنگرید به: بابایی، *روش‌شناسی تفسیر*، ۱۵۳).

نکته دیگر این‌که گاه برای اشاره به رویدادی در زمان پیامبر (ص) که با آیه‌ای پیوند خورده،

تعبیر «نَزَلَتْ فِيهِ...» به کار رفته است. این تعابیر ظهور در بیان سبب نزول ندارد؛ بل که باید چنین فهمیده شوند که می‌خواهند از باب جَزَى و تطبیق بیان کنند که مصداق این آیه این افراد یا این واقعه است. در واقع راوی در مقام بیان شأن نزول آیه است؛ نه سبب نزول آن. در روایات تفسیری ابوحزمه ثُمَالی می‌بینیم که از قول امام باقر (ع) بیان می‌کند که «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انفال/ ۵۵) درباره بنی‌امیه نازل شده است (ابوحزمه، التفسیر، ۱/ ۲۶۵). این تعبیر را باید حمل بر آن کرد که بنی‌امیه از مصداق آیه اند؛ چراکه در زمان آغاز اسلام هنوز بحث اموی‌ها مطرح نبود که بتوان گفت سبب نزول آیه این افراد هستند.

تشابه تعبیر بکار رفته درباره شأن نزول و سبب نزول از سویی، و رابطه عموم و خصوص من‌وجه میان این دو از سوی دیگر باعث شده است که مفسران بین سبب نزول و شأن نزول یک آیه تفاوتی قائل نشوند و به اشتباه شأن نزول یک آیه را سبب نزول آیه برشمارند و بر همین اساس، درباره مکی و مدنی بودن آیه اظهار نظر کنند. با چنین رویکردی می‌توان وجه جمعی میان آیات مکی با سبب نزول مدنی در نظر گرفت و آن‌ها را از زمره مستثنیات خارج کرد.

۳. ادعاء وقوع نسخ و ارتباط آن با سبب نزول

روایات سبب نزول گاه با نظریه نسخ نیز پیوند خورده‌اند؛ بدین‌سان که گاه مفسری با استناد به آن‌ها مدعی شده که نزول یک آیه یا سنتی از پیامبر (ص) سبب باطل شدن حکم مذکور در آیه‌ای دیگر شده است (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۳/ ۶۷-۶۸).

۱-۳ استدلال ابن وهب

ابن وهب (درگذشته ۱۹۷ق) در آغاز فصل ناسخ و منسوخ از کتاب *تفسیر خود* به روایتی از زید بن اسلم، تابعی مدنی (درگذشته ۱۳۶ق)، استشهاد می‌کند. برپایه این روایت، زید بن اسلم با استدلال به آیه‌ای چند از وقوع نسخ در *قرآن* گفته است:

مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيَهَا نَاتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ... (بقره/ ۱۰۶).

وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ... (نحل/ ۱۰۱).

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (رعد/ ۳۹)

زید بن اسلم در ادامه به داستان تغییر قبله اشاره می‌کند و آن را اولین نسخ *قرآن* می‌داند.

ابن وهب با استناد به این روایت، ۵۴ مورد از وقوع نسخ در آیات قرآن کریم را برمی‌شمارد (ابن وهب، الجامع ۳/ ۶۴-۸۷).

البته عالمان مختلف بسیاری از موارد ادعای نسخ را نقد کرده، و وقوع نسخ در آن آیه‌ها را پذیرا نشده‌اند. برای نمونه، در بحث از ادعای نسخ آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...» (بقره/ ۱۱۵) این را نمی‌پذیرد که «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا...» (بقره/ ۱۴۴) آن را نسخ کرده باشد (طباطبایی، المیزان، ۱/ ۴۷۹). طباطبایی کوشیده است نشان دهد که همه اظهارنظرها درباره نسخ آیات قبله بر اساس اجتهاد و نظر شخصی راویان در مرحله اول، و سپس فهم‌های مترجم بعدی برپایه همان روایت‌ها شکل گرفته، و به سخنی صریح از پیامبر (ص) که دلالت بر نسخ حکم پیشین داشته باشد پیوند نخورده است. به نظر می‌رسد اصل ادعای نسخ آیات قبله خود یک نظریه باشد که صحابه و مفسران متقدم در فهم آیات ۱۰۶ سوره بقره، ۱۰۱ سوره نحل و ۳۹ سوره رعد بیان داشته‌اند. آیاتی از قرآن نیز که در روایت زید بن اسلم و امثال آن مستند وقوع نسخ در قرآن واقع شده‌اند به شیوه‌های دیگر قابل تفسیر اند. مثلاً، برپایه آراء برخی مفسران دیگر، مراد از «آیه» در «وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...» (نحل/ ۱۰۱) مطلق معجزات است؛ نه صرفاً آیات قرآن کریم. به بیان دیگر، این آیه به نسخ معجزات پیامبران پیشین (ع) در قیاس با پیامبران بعدی اشاره دارد (بنگرید به: اسماعیلی زاده، «بحثی درباره مستندات...»، سراسر مقاله).

۲-۳) نسخ آیه ۹ سوره احقاف با آیات ابتدایی سوره فتح

نمونه دیگر ادعای نسخ بر اساس روایات سبب نزول را می‌توان در بحث از آیات آغازین سوره فتح دید. مقاتل بن سلیمان در تفسیرش به روایتی در توضیح سبب نزول آیات اول سوره فتح اشاره می‌کند:

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا * لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا * وَيُنصِرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا (فتح/ ۱-۳).

برپایه این روایت، زمانی که پیامبر (ص) بشارت نزول این آیات را داد، اصحاب گفتند:

هنینا مرینا، یا رسول الله، قد علمنا الآن ما لك عند الله، وما يُفعلُ بك؛ فما لنا عند الله، وما يُفعلُ بنا.

این‌گونه، در ادامه سوره آیه بشارت ورود مؤمنان به بهشت نازل شد:

لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ قَوْلًا عَظِيمًا (فتح/۵).

مقاتل بر اساس همین روایت می‌گوید آیات آغازین سوره فتح آیه:

قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاءِ مَنْ أَرْسَلَ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا يَكْفُرُ عَنِّي (احقاف/۹)

را که پیش از آن نازل شده بود نسخ کردند (مقاتل بن سلیمان، التفسیر، ۳/۲۴۴).

در تحلیل این مورد نیز باید گفت اگر چه مقاتل به سبب نزول اشاره می‌کند، ادعاء نسخ نتیجه اجتهاد وی بر اساس اسباب نزول است؛ زیرا در کلام پیامبر (ص) یا صحابه دلیلی صریح بر وقوع نسخ دیده نمی‌شود. دلیل دیگر بر اجتهادی بودن رأی مقاتل نیز، تفسیری است که ابوحمزه ثمالی برای این آیه مطرح می‌کند. وی در تفسیر این آیه می‌گوید: پیامبر (ص) فرمودند خدا با من همانند دیگر پیامبران (ع) برخورد می‌کند؛ اما نمی‌دانم با امتم چه خواهد کرد:

... وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا يَكْفُرُ عَنِّي.

این‌گونه، دو آیه:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ (صف/۹).

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (انفال/۳۳).

در باره دین و امت پیامبر اکرم (ص) نازل شد (ابوحمزه، التفسیر، ۱/۳۰۳).

نباید از خاطر برد که نظر ابوحمزه ثمالی هم در مورد این آیه یک نظر اجتهادی، و نوعی تفسیر قرآن به قرآن است. به هر روی، در این جا می‌بینیم که در ذیل یک آیه دو نظر متفاوت در توضیح معنا و مفهوم آیه مطرح شده است: یکی از دو مفسر از نسخ آیه می‌گوید و دیگری به وقوع نسخ اشاره نمی‌کند.

این تفاوت نظر نشان‌دهنده اجتهادی بودن ادعاء نسخ است. طباطبایی در تفسیر آیه «وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا يَكْفُرُ عَنِّي» (احقاف/۹) این ادعاء نسخ را به چند دلیل رد می‌کند: اولاً، متن این آیه ظهور در نداشتن علم غیب از طریق وحی ندارد تا آیه سوره فتح آن را نسخ کند؛ ثانیاً، ذنب در آیه سوره فتح به معنای ترک اولی است، نه گناه؛ ثالثاً، بشارت مؤمنان به ورود در بهشت در آیات مکی هم بسیار است و سخنی جدید نیست که در اواخر عمر پیامبر (ص) در مدینه گفته شده باشد (طباطبایی، المیزان، ۱۸/۱۹۸).

۳-۳) خلط معیار تشخیص مکی ومدنی

به نظر می‌رسد دسته‌بندی آیات قرآن به مکی و مدنی ثمره به‌کارگیری روایات اسباب نزول است. گذشته از این، اعتماد بیش از حد بر روایات سبب‌نزول گاهی سبب شده است که مفسر در تشخیص مکی و مدنی دچار اشتباه شود؛ مثلاً برای سوره‌های سبب‌نزول مدنی بیان کند، اما آن سوره را جزء سوره‌های مکی به شمار آورد؛ یا برای آیات آغازین یک سوره سبب‌نزول مدنی بیان کند، ولی بقیه سوره را مکی بداند.

یک نمونه از این قبیل، مکی دانستن سوره عادیات با ذکر سبب‌نزول مدنی برای آن است. مقاتل بن سلیمان در تفسیر سوره عادیات سبب‌نزولی برای سوره بیان می‌کند که با رویدادی در مدینه مرتبط است. با این حال، وی سوره را مکی برمی‌شمرد (مقاتل، التفسیر، ۲/۵۱۰). همین امر غریب را در آراء منتسب به ابن عباس نیز می‌توان مشاهده کرد (بنگرید به: فیروزآبادی، تئویر المقیاس، ۱/۵۱۷).

همین روایت‌ها سبب شده است که برخی مفسران هر دو نظر مکی و مدنی بودن را برای این سوره نقل می‌کنند (برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۴۲۱). برخی از مفسران هم، بدون اشاره به روایات سبب‌نزول، این سوره را مکی دانسته‌اند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۲/۲۵۸؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ۲/۷). از معاصران، طباطبایی بر اساس روایات شیعه این سوره را مدنی، و در شأن علی (ع) می‌داند. او دو روایت شیعی در توضیح سبب‌نزول سوره ذکر می‌کند که هر دو به رویدادی در مدینه اشاره دارند. یکی از این روایات همان است که مقاتل بن سلیمان هم یاد کرده بود (طباطبایی، المیزان، ۲۰/۳۴۷).

نمونه دیگر از این قبیل، تعارض بیان سبب‌نزول مدنی برای آیات آغازین سوره مکی کهف است. مقاتل بن سلیمان ۷ آیه اول سوره کهف را بر اساس روایاتی مدنی می‌داند و از بقیه سوره که مکی است، استثناء می‌کند. لازم است به خاطر داشته باشیم نظر مشهور عالمان در تعیین مکی و مدنی بودن یک سوره وضعیت آیات آغازین آن است (بنگرید به: معرفت، التمهید، ۱/۱۹۵). براین اساس، وقتی اکثر مفسران سوره کهف را مکی دانسته‌اند (طوسی، التبیان، ۷/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۶/۳۰۶؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۱/۴۲۱؛ آلوسی، روح المعانی، ۸/۱۸۹) معنایی جز این ندارد که لابد این آیات نخستین سوره کهف را نازل شده در

مکه دانسته‌اند.

نتیجه

مطالعه کنونی برپایه پذیرش تفکیک میان سبب نزول و شأن نزول بنا شد. برپایه این تفکیک و با توجه به شواهدی که در ضمن بحث مرور کردیم، بخش قابل توجهی از روایات اسباب نزول قابل اعتماد نیستند. تنها سبب نزول‌ها و شأن نزول‌هایی که در خود آیات قرآن به آن‌ها اشاره شده است می‌توانند پذیرفتنی باشند. این نیز که امامان شیعه (ع) روایاتی در شأن نزول آیات بیان داشته‌اند نشان می‌دهد از نگاه ایشان کاربردی بودن مفاهیم قرآن در تمام دوره‌ها و ضرورت محصور نکردن مفاهیم قرآنی در عصر و دوره‌ای بخصوص ایجاب می‌کرده است به تناسب نیاز عصر خود شأن نزول‌هایی برای آیات برشمارند. نکته دیگر این که اعتماد بیش از حد به روایات سبب نزول و تلاش برای به‌کارگیری آن‌ها در تفسیر قرآن سبب بروز لغزش‌هایی در آراء مفسران سه سده نخست هجری شده است. این لغزش‌ها را می‌توان ذیل سه دسته طبقه‌بندی کرد: مستثنی دانستن وضعیت نزول آیه‌ای از بقیه آیات سیاق، طرح بی‌دلیل ادعاء نسخ در قرآن، و خلط معیارهای تشخیص سوره‌های مکی و مدنی.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، تونس، الدار التونسیه، ۱۹۸۴م.
- ۴- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۹م.
- ۵- ابن وهب، عبدالله، *تفسیر القرآن*، به کوشش میلکوش مورانی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳م.
- ۶- ابوحمزه ثمالی، ثابت بن دینار، *التفسیر*، به کوشش عبدالرزاق حرزالدین، قم، الهدی، ۱۳۷۸ش.
- ۷- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۸- اسماعیلی زاده، عباس، «بحثی درباره مستندات قرآنی وقوع نسخ در قرآن و مدلول آن‌ها»، *علوم قرآن و حدیث*، سال ۴۳، شماره ۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش.
- ۹- بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۷۹ش.
- ۱۰- پیروزفر، سهیلا، «اسباب نزول و نقش آن در تفسیر قرآن»، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ش.
- ۱۱- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۱۲- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیّه، ۱۳۸۳ق.
- ۱۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲م.
- ۱۴- زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیّه، ۱۳۷۶ق.
- ۱۵- سید قطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
- ۱۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره،

- الهیة المصرية العامه للكتاب، ۱۳۹۴ق.
- ۱۷- شاه‌پسند، الهه، «واکاوی تعامل دو دانش اسباب نزول و مکی و مدنی»، *آموزه‌های قرآنی*، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰ش.
- ۱۸- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۱۹- طباطبایی، محمد حسین، *قرآن در اسلام*، تهران، اسلامیة، ۱۳۵۳ش.
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ق.
- ۲۱- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق.
- ۲۲- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه.
- ۲۳- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *تنویر المقباس*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۴- معرفت، محمد هادی، *التمهید*، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۸ق.
- ۲۵- معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۷۹ش.
- ۲۶- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش أحمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ۲۷- واحدی، علی بن احمد، *اسباب النزول*، به کوشش کمال بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*.
2. Abu Ḥamza al-Thumālī, Thābith b. Dīnār, *Al-Tafsīr*, ed. ʿAbdurrazāq Ḥirzuddin, Qom, Al-Hādī. 1378 SAH.
3. Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbdullāh, *Rūḥ Al-Maʿānī*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
4. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdīb al-Lugha*, ed. Muḥammad ʿIwaḍ Murʿib, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
5. Bābāyī, ʿAlī Akbar et al, *The Methodology of Qurʾān Interpretation*, Tehran, SAMT, 1379 SAH.
6. Darwaza, Muḥammad ʿIzza, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth*, Beirut, Dār Al-Muwarrikh Al-Gharbī, 1383 AH.
7. EsmāʿilīZāde, ʿAbbās, “A Discussion about the Qurʾānic Documentation of the Occurrence of deletions in the *Qurʾān* and their meanings”, *Qurʾān and Hadith Studies*, vol. 43, no. 87, winter 1390 SAH.
8. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Cairo, Al-Maṭbaʿa al-Bahīyya.
9. Fīrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *Tanwīr Al-Miqbās*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
10. Ibn ʿAshūr, Muḥammad Tāhir, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Tunis, Al-Dār al-Tūnisīyya, 1984.
11. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, ed. ʿĀbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1979.
12. Ibn Wahb, ʿAbdullāh, *Tafsīr al-Qurʾān*, ed. Miklós Murányi, Beirut, Dar al-Gharb al-Islāmī, 2003.
13. Khalīl b. Aḥmad, *Al-ʿAyn*, ed. Maḥdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrāʾī, Beirut, Dāe wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
14. Maʿrefāt, Muhammad Hādī, *Al-Tamhīd*, Qom, Al-Tamhīd Foundation, 1428 AH.
15. Maʿrefāt, Muhammad Hādī, *Tafsīr va Mofasserān*, Al-Tamhīd Foundation, 1379 SAH.
16. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. Aḥmad Farīd, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424 AH.
17. Pīrūzfar, Soheylā, *Asbāb al-Nuzūl and its Role in Qurʾān Interpretation*, Mashhad, Beh Nashr, 1391 SAH.
18. Quṭb, Sayyid, *Fī Zīlāl al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1412 AH.

19. Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH.
20. Shāhpasand, Elāhe, “Analyzing the Interaction of the Two Knowledges of Asbāb al-Nuzūl and Makki & Madani”, *Āmūzehāye Qur’ānī*, vol. 13, summer 1390 SAH.
21. Suyūṭī, ‘Abd al-Rahmān b. AbīBakr, *al-Itqan*, ed. Muḥammad Abulfadl Ibrāhīm, Cairo, al-haya’ al-miṣriyy al-‘Āmma li al-Kitāb, 1394 AH.
22. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Madjma’ al-Bayān*, Beirut, al-A‘lamī, 1415 AH.
23. Ṭabāṭabāyī, MuḥammadHoseyn, *Al-Mīzān*, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1412 AH.
24. Ṭabāṭabāyī, MuḥammadHoseyn, *Qur’ān in Islam*, Tehran, Eslāmīyye, 1353 SAH.
25. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1964.
26. Wāhidī, ‘Alī b. Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl*, ed. Kamāl Basyūbī Dhughlūl, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1411 AH.
27. Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abdullāh, *Al-Burbān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1410 AH.

Al-Jihād fī Sabīl Allāh: the Formation of the Idea at the Beginning of Islam



Ashraf Montazeri 

Member of the Department of Islamic Theology, Farhangian University, Tehran, Iran
(a_montazeri4335@yahoo.com).

Abstract

An overview of the numerous uses of the term *Sabīl Allāh* in the *Qurʾān* shows that this concept has gone through different semantic paths and undergone semantic changes to be established in Islamic culture. Understanding these semantic changes is possible by reviewing the Qurānic exegesis and Islamic traditions. In this study, we are going to examine the stages of semantic evolution of the concept of *Sabīl Allāh* in the era of its formation. The obtained results show that *Sabīl* was first used in the concept of a vague path as a term of transportation, then it found the meaning of a way and also a way of life in the Quraʿic vocabulary, then the migration of Muslims from Mecca to Medina, which was a movement along the same vague path, was called a movement in *Sabīl Allāh*. In a later stage, the desirable way of life of a Muslim was represented as a movement in such a vague path, which was known as the *Sabīl Allāh*. In order to be placed in this divine *Sabīl*, Muslims had to face difficulties such as being persecuted, emigrating, spending their wealth, doing Jihād, and finally being killed in such a way by the enemies of their religion. After the stabilization of the Islamic society by the prophetic migration, the idea of Jihad in the way of God was also formed based on the same idea of the *Sabīl Allāh* to mean the sum total of sincere efforts that a person should make with a divine purpose.

Keywords: *Sabīl Allāh*, Hijrah, al-Infāq, Islamic Jihad, History of Ideas.

Review Paper


Received: 21/ 7/ 2022, accepted: 29/ 12/ 2022, and published: 29/ 12/ 2022, Pages: 207-228.

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>>

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 9. 2

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



شکل‌گیری انگاره جهاد فی سبیل‌الله در صدر اسلام

اشرف منتظری 

مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(a_montazeri4335@yahoo.com)

چکیده

یک بررسی اجمالی کاربردهای پرشمار اصطلاح سبیل‌الله در قرآن بیانگر این است که این مفهوم برای تثبیت در فرهنگ اسلامی مسیرهای معنایی مختلفی را طی کرده و دچار تحولات معنایی شده است. شناخت این تحولات معنایی با مرور آراء تفسیری و روایات امکان‌پذیر است. در مطالعه کنونی بناست مراحل تحول معنایی انگاره سبیل‌الله را در عصر شکل‌گیری آن بررسی کنیم. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد سبیل نخست به مفهوم مسیری مبهم به‌سان اصطلاحی ترابری به کار می‌رفت، سپس در واژگان قرآنی معنای راه و روش زندگی پیدا کرد، سپس هجرت مسلمانان از مکه به مدینه که حرکتی در همین مسیر مبهم بود جنبشی در سبیل‌الله نام گرفت. در مرحله‌ای بعد، شیوه زندگی مطلوب یک مسلمان به مثابه حرکتی در چنین مسیری که تحت عنوان سبیل‌الله شناخته می‌شد بازنموده شد. مسلمانان برای فرارگرفتن در این سبیل الهی می‌بایست با دشواری‌هایی هم‌چون آزار دیدن، هجرت کردن، خرج کردن دارایی، جهاد کردن، و درنهایت نیز کشته شدن در چنین راهی روبه‌رو می‌شدند. پس از آن‌که با هجرت نبوی جامعه اسلامی تثبیت شد، انگاره جهاد در راه خدا نیز برپایه همین انگاره سبیل‌الله، و به معنای مجموع تلاش‌های خالصانه‌ای که شخص باید با هدف الهی به انجام رساند شکل گرفت.

کلیدواژه‌ها: سبیل‌الله، هجرت، انفاق، جهاد، تاریخ انگاره‌ها.

مقاله ترویجی


دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۹ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳ش، صفحه ۲۰۷ تا ۲۲۸.

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>>

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 9. 2

درآمد

واژه سبیل از پرکاربردترین واژه‌ها در قرآن کریم است که به صورت مفرد و جمع و در معانی مختلف به کار رفته است. لغویان آن را مترادف با واژگان طریق و صراط شناسانده‌اند. تعبیر سبیل به‌تنهایی در اصطلاحات فرهنگ اسلامی هم‌چون مفهومی مستقل شناخته نمی‌شود؛ بل که با هم‌نشینی کلمه الله و در قالب اصطلاحات پرشماری هم‌چون هجرت فی سبیل‌الله، انفاق فی سبیل‌الله، جهاد فی سبیل‌الله و قتل فی سبیل‌الله به کار می‌رود.

نکته مهم این است که در کاربردهای قرآنی، هرگاه سبیل‌الله با پیشوند فی هم‌نشین بوده، بودن شخص در مسیر الله را رسانده، و هرگاه با پیشوند عن هم‌نشین یافته، روی‌گردانی از مسیر الهی را بازنموده است. در نقطه مقابل سبیل‌الله، هم‌نشینی واژه سبیل با طاغوت، مجرمین و مفسدین خط فکری مقابل الله را شناسانده است (بنگرید به: انعام/ ۵۵؛ اعراف/ ۱۴۲؛ احزاب/ ۴).

مثل همه مفاهیم مهم قرآنی دیگر، سبیل‌الله از نگاه عموم مسلمانان مفهومی مهم و تأثیرگذار بر شکل‌دهی رفتار فردی و اجتماعی تلقی می‌شود. تعبیر قرآنی فی سبیل‌الله از تعبیری است که در فرهنگ اسلامی جایگاه والایی به خود اختصاص داده است. هم‌چنان‌که در آیات قرآن کریم تعبیری هم‌چون انفاق فی سبیل‌الله، هجرت فی سبیل‌الله، جهاد فی سبیل‌الله و جز آن‌ها بسیار آمده، در آموزه‌هایی دینی و فرهنگی متأخرتر نیز، هر امری که به گسترش و توسعه اسلام کمک کند مصداقی از حرکت فی سبیل‌الله بیان شده است.

چنان‌که مفسران گفته‌اند سبیل‌الله آن شیوه زندگی است که فرد را به سوی ثواب و رحمت خدا رهنمون باشد (طبرسی، *مجمع البیان*، ۲/ ۱۲۱، ۲۳۸). هر امری که به رضایت خدا منتهی شود یا هر عملی که برای حصول غرضی دینی انجام گیرد حرکتی در سبیل‌الله است (طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۴۳۱). مفسران گفته‌اند حرکت در سبیل‌الله گرچه سختی و مشکلاتی به‌هم‌راه دارد، چون موافق روح و جان افراد باایمان است مسیری آسان و گوارا است. از همین‌رو، مؤمنان داوطلبانه و آشکارا از آن استقبال می‌کنند؛ هرچند سرانجامش شهادت باشد (مکارم، *تفسیر نمونه*، ۲/ ۱۹).

در مورد قید فی سبیل‌الله در هم‌نشینی با جهاد نیز گفته‌اند برای این است که دین الهی که مایهٔ صلاح دنیا و آخرت مردم است در عالم سلطه یابد (طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۴۳۲). از این منظر، کوششی که دارای ارزش است و سعادت آدمی را در پی دارد همان است که با تعبیر فی سبیل‌الله به آن اشاره شده است؛ همان که در معارف اسلامی از آن تعبیر به الهی بودن هدف و مسیر حرکت کرده‌اند (هاشمی، *تفسیر رهنما*، ۳/ ۱۱۰).

طرح مسئله

جای تأمل دارد که چرا در فرهنگ اسلامی برای اشاره به معنای سبک زندگی ویژهٔ یک مسلمان از تعبیر جهاد سبیل‌الله بهره گرفته شد. در کوشش برای پاسخ به این پرسش لازم است کاربردهای سبیل در فرهنگ عصر نزول را از دوره‌ای پیش از آن که اصطلاحی دینی باشد تا دورهٔ تثبیت اصطلاح در معنای دینی آن مرور کنیم. مطالعهٔ کنونی با همین هدف دنبال می‌شود. می‌خواهیم با مرور کاربردهای تعبیر در عصر نزول، نحوهٔ شکل‌گیری این مفهوم قرآنی و سیر تحول معنای این اصطلاح در زبان عربی را مرور، و عوامل دخیل در این سیر تحولات را هم بازشناسیم.

تاکنون کوشش‌هایی برای بازشناسی معنای اصطلاحی سبیل در فرهنگ عربی عصر پیش از نزول قرآن کریم صورت گرفته است (بنگرید به: شیرزاد، سجادی، حاجی‌علی، سراسر هرسه مقاله). چنان‌که در این مقالات بازنموده می‌شود، سبیل در عصر نزول اصطلاحی مرتبط با ترابری و بوده، و بر راهی مبهم و فرضی که نشانی در زمین ندارد و در آسمان بر اساس حرکت ستارگان باید جسته شود دلالت می‌کرده است.

بر اساس مطالعات کنونی نمی‌توان دریافت چرا از میان تعابیر فراوان موجود در زبان عربی، باید چنین تعبیری برای اشاره به سبک زندگی مطلوب از نظر خدا به کار گرفته شود. جا دارد پرسیم که: اولاً، مفهوم قرآنی جهاد فی سبیل‌الله در کدام دوره از رسالت پیامبر (ص) شکل گرفت؛ ثانیاً، شکل‌گیری این مفهوم تحت تأثیر چه عواملی و در پیوند با چه مفاهیم دیگری روی داد؛ ثالثاً، چه فرضیه‌ای می‌توان برای مراحل تدریجی شکل‌گیری این انگاره بازنمود.

۱. مرور آراء دربارهٔ مفهوم سبیل

برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست کاربردهای سبیل در قرآن را مرور می‌کنیم، بعد به موارد

کاربرد مفهوم سبیل الله در قرآن می‌پردازیم، سپس نمونه‌های کاربرد جِهَادِ فی سبیل الله را مرور می‌کنیم، سپس می‌کوشیم فرضیه‌ای برای شکل‌گیری تدریجی مفهوم ارائه کنیم.

۱-۱) مرور مفاهیم مشابه در قرآن

واژه سبیل از واژه‌های پرکاربرد در قرآن است. در ۱۵۶ آیه به تعداد ۱۸۱ بار به صورت مفرد و جمع و در معانی مختلف تکرار شده است. از نظر لغوی سبیل به معنای نوعی راه است و آن را مترادف با طریق و صراط شناسانده‌اند. گفته‌اند سبیل از واژه‌هایی است که مذکر و مؤنث آن یکی است (صاحب بن عباد، *المحیط*، ۸/ ۳۳۰). گاهی هم سبیل را راهی دانسته‌اند که گذر از آن به آسانی صورت می‌گیرد (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۳۹۵).

براین اساس سبیل نیز مانند طریق به معنای راه است. البته، برخی میان سبیل و طریق فرق نهاده، و گفته‌اند که طریق راهی است که با پا پیموده می‌شود. نیز تعبیر «أَسْرِبِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا» (طه/ ۷۷) را هم حاکی از خشکاندن دریا و راه‌پیمایی قوم موسی (ع) با پای پیاده دانسته‌اند (راغب اصفهانی، همان‌جا). گفته‌اند که طریق نیز مانند سبیل مذکر و مؤنث آن یکی است (ازهری، *تهذیب اللغة*، ۱/ ۹).

دیگر واژه‌ای که لغویان مسلمان میان آن با سبیل مشابهت یافته‌اند صراط است. ایشان صراط را هم به معنی طریق گرفته‌اند (جوهری، *الصاحح*، ۳/ ۱۱۳۹)، هم به معنای راه مستقیم (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۳۹۵). نیز آن را مسیر و مقصد معنا نموده‌اند (ابن‌درید، *جمهرة اللغة*، ۳۱۰). برخی متأخران هم گفته‌اند که صراط به راه آشکار و وسیع اطلاق می‌شود؛ ولی سبیل عام است و هرگونه راهی را دربر می‌گیرد (قریشی، *قاموس قرآن* ۴/ ۱۲۳).

براین پایه، هرچند سبیل، طریق و صراط به معنای راه‌اند و از نظر معنا به هم نزدیک‌اند، اما تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. صراط در کاربرد قرآنی در ۳۴ آیه هم‌نشین با واژه مستقیم، یعنی در ترکیب *الصراط المستقیم* آمده است. خود این ترکیب نیز ۲۰ بار به مشتقات فعلی *هُدًی* و نیز با صفت *العزیز الحمید* هم‌نشین شده است (ابراهیم/ ۱؛ حج/ ۲۴؛ سبأ/ ۶). این باهم‌آیی نشان می‌دهد که صراط راهی استوار و بااستقامت است.

صراط در اکثر آیات قرآن در معنای راه خدا یعنی دین حق و شریعت حق به‌کار رفته است. باین حال، در بعضی از آیات نیز، منظور از آن راه معمول است؛ مثلاً در «وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ

صراط تُوَعَّدُونَ وَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (اعراف/ ۸۶؛ نیز، بنگرید به: ملک/ ۲۲؛ صفات/ ۲۳). طبرسی می‌نویسد:

صراط مستقیم یعنی راه روشن که همان دین اسلام است. اگر دین صراط نامیده شده به خاطر این است که به بهشت منتهی می‌شود؛ همان‌گونه که صراط و راه مستقیم رونده‌اش را به مقصد و هدف می‌رساند. به دین صراط هم گفته می‌شود؛ زیرا سالکش را به بهشت می‌رساند، هم‌چنان‌که صراط رونده‌اش را به مقصد می‌رساند (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۹/۱).

نیز در آیه «يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» (احقاف/ ۳۰) به نظر می‌رسد که منظور از طریق مستقیم همان صراط مستقیم باشد.

نکته مهم دیگر این‌که صراط مفرد است و جمع ندارد؛ اما سبیل و طریق جمع بسته می‌شوند. جمع طریق در تعبیری مثل «سَبَعٌ طَرَائِقُ» (مؤمنون/ ۱۷) یا «كُنَّا طَرَائِقَ قَدَادًا» (جن/ ۱۱)، و جمع سبیل در «فَأَسْأَلُكَ سُبُلَ رَبِّكَ» (نحل/ ۶۹) دیده می‌شود. به همین سبب گفته‌اند سبیل به معنای راه است؛ اعم از هر گونه راهی، چه راه ضلالت چه راه هدایت یا راه معمول (قرشی، *قاموس قرآن*، ۳/ ۲۲۴).

شاید بتوان گفت صراط بزرگ‌راهی است که همه راه‌های فرعی به آن منتهی می‌شود. می‌توان از آیاتی برای این معنا مثال آورد. مثلاً در *قرآن کریم* گفته می‌شود:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (مائده/ ۱۵-۱۶).

ترجمه: از ناحیه خدا به سوی شما نوری و کتابی روشن آمد که خدا به وسیله آن هرکس را که در پی خشنودی او باشد به سبیل‌های سلامت راه‌نمائی، و به اذن خود از ظلمت‌ها بسوی نور بیرون، و به سوی صراط مستقیم هدایت‌شان می‌کند.

در جای دیگر نیز گفته می‌شود:

وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (انعام/ ۱۵۳).

ترجمه: این راه مستقیم من است، از آن پیروی کنید! و از راه‌های پراکنده (و انحرافی) پیروی نکنید که شما را از طریق حق، دور می‌سازد!

با توجه به تعاریف فوق می‌توان گفت: صراط به معنی شاه‌راه، راه اصلی و آشکار، سبیل به

معنای راه آسان و هموار، و طریق به معنای راهی است که پیاده می‌توان در آن حرکت کرد.

۲-۱) سبیل به مثابه اصطلاحی ترابری

مطالعه معناسانانه پاکتچی همین فهم از کاربرد قرآنی سبیل را تأیید می‌کند. برپایه این مطالعه، سبیل در بافت نزول قرآن به راهی نامتعیین و نامشخص و ازپیش‌ناموجود اطلاق می‌شده است: در شرایط محیطی نامساعد شبه جزیره عربستان عملاً امکان احداث جاده‌های روسازی شده فراهم نبود. اگر جاده‌ای هم بر اثر آمدوشد بسیار پدید می‌آمد، با وزش بادهای سهمگین در زیر توده‌های شن پنهان می‌شد. از این رو عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام برای انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر به کمک راه‌بَلَدانِ خِبره از مسیرهای نامتعیین و نامشخص استفاده می‌کردند؛ مسیرهایی که غالباً بر اساس موقعیت ستارگان در آسمان شناخته می‌شد؛ نه بر اساس نشانه‌هایی آشکار بر زمین. به این راه‌ها سبیل اطلاق شد (پاکتچی، «معناسناسی تاریخی و فرهنگی سبیل در قرآن کریم»، ۹۰-۹۱).

از این منظر، سبیل برخلاف تعریفی که پیش‌تر یاد شد هرگز به معنای راه آسان و هموار نیست؛ بل که راهی نامتعیین و دیریاب است. سبیل راه از قبل مشخص شده‌ای نیست؛ ولی راهی است که به آسانی ایجاد می‌شود و از این رو، تعدد و تنوع آن بسیار است. با مرور کاربردهای قرآنی سبیل می‌توان مؤیداتی برای همین نگرش یافت. سبیل در قرآن، مصادیق مختلفی از راه‌ها را دربر می‌گیرد. یک معنای آن راه زمینی است. تعبیر سُبُل - جمع سبیل - در آیاتی از قرآن - (نحل / ۱۵؛ طه / ۵۳؛ زخرف / ۱۰) به قرینه هم‌نشینی با الْأَرْضِ به معنای راه‌های زمینی است. در آیاتی دیگر نیز (انبیاء / ۳۱؛ نوح / ۲۰) به قرینه هم‌نشینی با فِجَاجاً (راه فراخ میان دو کوه) بر یک راه زمینی وسیع دلالت می‌کند. در تعبیری مثل «وَأِنَّهَا لَسَبِيلٌ مُّقِيمٌ» (حجر / ۷۶) نیز به قرینه مقیم دلالت بر مسیری زمینی می‌کند که امکان اقامت کردن در آن هست. گاه نیز در آیات مرتبط با هجرت که در آن‌ها سخن بر سر حرکت از جایی مشخص و رسیدن به هدفی معلوم است به کار می‌رود که باز، آشکارا بر مسیری زمینی دلالت می‌کند:

إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا
(نساء / ۹۸).

معنای دیگر آن مسیرهای پرواز زنبور عسل است. برپایه قرآن، زندگی زنبور عسل بر اساس

الهام الهی سامان‌یافته، و مسیرها برای پروازش رام و هموار شده است:

ثُمَّ كَلِيَ مِنْ كُلِّ الْتَمْرَاتِ فَاسْأَلُكَ سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا يُخْرِجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ
الْوَانَةُ (نحل / ۶۹).

ذُلًّا جمع ذُلُول و حال برای کلمه سُبُل است؛ یعنی راه‌هایی را که پروردگارت برای تو تعیین کرده است، در حالی که آن راه‌ها رام تو اند، بی‌پایا. احتمال دیگر آن است که ذُلًّا حال برای ضمیر فاعلی فَاسْأَلُكَ باشد؛ یعنی راه‌های پروردگارت را بی‌پایا، در حالی که تو منقاد و رام فرمان الهی هستی.

سبیل به معنای راه دریایی نیز در قرآن آمده است؛ آن‌جا که در داستان موسی (ع) و عبد صالح سخن از ماهی‌ای می‌رود که مسیری دریایی را طی می‌کند و ناپدید می‌شود:

فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (کهف / ۶۱).

ترجمه: هنگامی که به محل تلاقی آن دو دریا رسیدند، ماهی خود را (که برای تغذیه هم‌راه داشتند) فراموش کردند. ماهی نیز راه خود را در دریا پیش گرفت.

۳-۱) معناهای یادشده در اقوال مفسران

مفسران در آیات مختلف برای سبیل مصداق متعددی را بیان کرده‌اند. آن‌ها در یادکرد این معانی برای سبیل بیش‌تر به کاربردهای قرآنی تعبیر در معناهای مجازی نظر داشته‌اند. یک معنای سبیل در قرآن از نگاه مفسران توالد و تناسل است. ایشان در تفسیر عبارتی کنایه «تَقَطَّعُونَ السَّبِيلَ» (عنکبوت / ۲۹) که به رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه قوم لوط اشاره دارد سبیل را به این معنا گرفته، و از آن ترک مقاربت با زنان را دریافته‌اند (طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۹ / ۴۶؛ نیز، بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۶ / ۱۸۲).

مفسران برخی کاربردهای قرآنی تعبیر را نیز به معنای دین و راه حق گرفته‌اند؛ مثلاً در تفسیر:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (نحل / ۱۲۵)

گفته‌اند که مقصود از دعوت به سبیل رب دعوت به افعال حسنه (طوسی، التبیان، ۱۶ / ۴۴۰)، دعوت به دین (طبرسی، مجمع‌البیان، ۳ / ۹۳)، دعوت به اسلام (بیضاوی، التفسیر، ۳ / ۲۴۵) یا دعوت به معارف و احکام دینی (حویزی، نورالثقلین، ۳ / ۹۵) است.

بر پایه دیدگاه برخی مفسران، سبیل در قرآن به خود حق هم اطلاق شده است. مثلاً، در

تفسیر آیه:

مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ
(احزاب/ ۴)

گفته‌اند جمله «يَقُولُ الْحَقَّ» می‌تواند قرینه باشد که سبیل به معنای حق است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۶/ ۴۱۲). بر همین پایه، دور از انتظار نیست که سبیل در *قرآن* گاه نیز به معنای محصول راه‌پیمایی در راه درست — یعنی به معنای هدایت و راه‌یابی — هم به کار برده شود؛ چنان‌که در تفسیر «وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» (نساء/ ۱۴۳) سبیل را به این معنا حمل کرده‌اند (طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۴۵؛ نیز، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/ ۲۸۱).
یک معنای مجازی دیگر سبیل در *قرآن* از نگاه مفسران راه‌گریز و خلاصی است؛ مثلاً، وقتی درباره زنان زناکار دستور داده می‌شود که در خانه‌هاشان نگه‌داری شوند تا خدا برای ایشان سبیلی تعیین کند که از حبس خلاصی یابند (نساء/ ۱۵). به طبع منظور از سبیل در این بافت، راهی برای خلاصی از حصر خانگی است (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۲/ ۴۴۷؛ شریف لاهیجی، *تفسیر*، ۱/ ۴۴۶).

معنای مجازی دیگر از این قبیل، سلطه و چیرگی است. آن‌جا که گفته می‌شود «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء/ ۱۴۱) منظور همین است (حسینی همدانی، *انوار درخشان*، ۴/ ۲۴۵). برخی مفسران هم البته سبیل را در این آیه به معنای حجت و برهان گرفته‌اند؛ یعنی هرگز کافران در مقابل مؤمنان حجت و برهان ندارند (طیب، *اطیب البیان*، ۴/ ۲۴۵؛ ثقفی، *روان جاوید*، ۲/ ۱۴۲). بالاخره، باید از این یاد کرد که بر پایه دیدگاه برخی مفسران (مکارم، *تفسیر نمونه*، ۸/ ۸۱)، سبیل در *قرآن* به معنای مؤاخذه کردن و ایراد گرفتن نیز آمده است:

لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (توبه/ ۹۱).
إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (توبه/ ۹۳).
وَلَمَنْ اتَّبَعَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (شوری/ ۴۱-۴۲).

۲. مفهوم سبیل‌الله در قرآن

بیش‌ترین کاربرد سبیل در قرآن به شکل ترکیبی سبیل‌الله (راه خدا) است. چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، در مقابل سبیل‌الله، سبیل الطاغوت (احزاب/ ۴)، سبیل المجرمین و سبیل المفسدین قرار دارد. نیز، با اضافه شدن حرف فی و عن به ترکیب سبیل‌الله دو رویکرد و عملکرد کاملاً متضاد ترسیم می‌شود: ترکیب عن سبیل‌الله با هم نشینی فعل‌های صَدَّ و ضَلَّ به معنای گمراه کردن از مسیر خدا ۲۳ بار در قرآن آمده است. ترکیب فی سبیل‌الله و فی سبیل‌ها فراخوانی به سوی مسیر خدا ۴۶ بار ذکر شده است. از این رو، فی سبیل‌الله از مفاهیم مهم و تأثیر گذار در فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌آید.

۱-۲) کاربردهای هجرت فی سبیل‌الله در قرآن

بر پایه آیاتی از قرآن مسافرت کردن هم حرکت در سبیل خدا است. درباره آیه «یا ایها الذین آمنوا إذا ضربتم فی سبیل‌الله فقیبنوا...» (نساء/ ۹۴) گفته‌اند «ضرب فی الارض» همان سفر است (نحاس، معانی القرآن، ۱۷۷/۲). چنین سفری با سبیل‌الله هم‌نشینی یافته است؛ یعنی سبیل‌الله مسیری است که در آن سفر نیز می‌توان کرد. بر پایه آیاتی دیگر، هجرت کردن نیز که مستلزم نوعی سفر و حرکت در مسیر است کوششی در سبیل خدا محسوب می‌شود. در این آیات گفته می‌شود که گاهی اوضاع و شرایط محیطی برای مسلمانان چنان مهیا نیست که بتوانند هم موقعیت خود را حفظ کنند و هم برای گسترش دین خدا تلاش نمایند. از این رو، خدا می‌خواهد آنان از وطن خود هجرت کنند و به آن‌ها رحمت خود را وعده می‌دهد:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بقره/ ۲۱۸).

در آیه دیگری به این اشاره می‌شود که کافران تلاش می‌کنند افراد باایمان با آن‌ها دوستی ورزند تا از این طریق ایمان آن‌ها را متزلزل سازند. در این حالت به مؤمنان دستور داده می‌شود به سرزمینی دیگر مهاجرت نمایند تا از دوستی با کافران در امان بمانند:

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيَاءَ
وَلَا نَصِيرًا (نساء/ ۸۹).

به مهاجران در این سبیل هم امید داده می‌شود که به مکان‌های وسیع‌تر و امن‌تری دست می‌یابند؛ هم‌چنان که این وعده نیز داده می‌شود که اگر در مهاجرت خود سختی و رنجی متحمل شوند یا جان‌شان را از دست بدهند، پاداش الهی نصیب خواهند برد:

وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (نساء/ ۱۰۰).

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (حج/ ۵۸).

برپایه برخی آیات دیگر نیز، یکی از راه‌هایی که می‌توان با بهره‌جویی از آن مورد عفو و مغفرت الهی قرار گرفت مهاجرت در سبیل خداست:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بقره/ ۲۱۸).

در جاهایی از قرآن هم آزار و اذیت شدن مؤمنان برای تحقق اهداف دین کوشش‌هایی در همین سبیل شناسانده، و برای قدرشناسی این رنج و سختی‌ها وعده پاک شدن گناهان و ورود به بهشت داده می‌شود:

فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (آل عمران/ ۱۹۵).

۲-۲) جهاد فی سبیل‌الله

جهاد کردن هم از دیگر کارهایی است که فراوان در قرآن با سبیل خدا هم‌نشین شده است. جهاد به معنای تقلا کردن و کوشش فراوان و بی‌حد است. در آیات قبل اشکال مختلفی از کارهای فی سبیل‌الله یاد شدند: سفر در راه خدا، آزار دیدن در راه خدا، انفاق در راه خدا... به نظر می‌رسد همه فعالیت‌های پیشین در دوره‌ای از فرهنگ اسلامی ذیل عنوان کلی جهاد فی سبیل‌الله قرار گرفته‌اند. به بیان دیگر، در واقع تحمل سختی‌هایی مثل گرسنگی و تشنگی و در مضیقه قرار گرفتن، و نیز انفاق کردن، هجرت و مسافرت کردن همگی صورت‌هایی از جهاد فی سبیل‌الله اند.

به هر روی، یک جلوه بارز چنین تلاش خستگی‌ناپذیر و دشواری در سبیل خدا مشارکت‌جویی در جنگ با کافران است. بر پایه قرآن، خدا مستقیماً به مسلمانان امر می‌کند که در جهاد فی سبیل‌الله شرکت نمایند. چنین تأکیدی با بیان‌های متنوع و متفاوتی در قرآن صورت گرفته است (تنها برای برخی نمونه‌ها، بنگرید به: مانده/ ۵۴؛ توبه/ ۱۹، ۲۴، ۸۱). در همین فضا جهاد با مال و جان هم حرکت در سبیل خدا شناسانده می‌شود:

وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (توبه/ ۴۱).

سبب آن است که مال و جان با ارزش‌ترین چیزهایی هستند که انسان‌ها برای داشتن‌شان در دنیا بسیار تلاش می‌کنند. مؤمنان اگر قرار باشد مال و جان‌شان را هم برای اهداف دینی بدهند در واقع در مقابل مسیری سخت قرار گرفته‌اند؛ مسیری که البته انتهای آن خیر است:

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (صف/ ۱۱).

چنین مسیری را تنها مؤمنان صادق حاضر به پیمودن می‌شوند:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (حجرات/ ۱۵).

قرار گرفتن در این سبیل هم فضیلت یافتن نسبت به بازماندگان از آن را به ارمغان می‌آورد:

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَ الْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء/ ۹۵).

۳-۲) دیگر کاربردهای پراکنده سبیل‌الله در قرآن

باین‌حال، نباید پنداشت که حرکت در سبیل‌الله در قرآن به مشارکت‌جویی در جهاد محدود شده است. چنان‌که پیش از این هم یاد شد، سبیل‌الله در قرآن یک مسیر و یک جهت خاص پیش روی مسلمانان است تا در جریان زندگی خود را هم‌سو و هم‌آهنگ با آن نمایند و به خیر و سعادت برسند. یک نمونه کاربردهای قرآنی سبیل برای اشاره به تحمل گرسنگی و تشنگی در موقعیت‌های دشوار است:

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّوْنُ مَوْطِنًا
يُغِيظُ الْكَفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كَيْتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ
أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (توبه/ ۱۲۰).

اشارات آیه یادشده به تشنگی و گرسنگی چه بسا ناظر به موقعیت‌هایی هم چون محاصره سه‌ساله شعب ابی طالب است؛ وقتی مسلمانان قادر به برطرف کردن نیازهای خود نبودند و قریشیان هم راه ورود طعام و آب را بر آنان بسته نگاه می‌داشتند. اینان به قدری دچار سختی بودند که صدای ناله‌شان از بیرون شعب نیز شنیده می‌شد (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۱/ ۲۳). نظیر این شرایط را مسلمانان در صدر اسلام بارها پشت سر گذاشتند. در *قرآن* هم این نوع عملکرد مؤمنان را عمل صالح شناسانده، و پاداش نیکوکاری در ازاء آن وعده شد.

در مضیقه قرار گرفتن نیز در *قرآن* کوششی در سبیل خدا معرفی شده است:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ
أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ
اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (بقره/ ۲۷۳).

بر پایه این آیه، گاهی مؤمنان به خاطر تلاش و مجاهدت در راه خدا چنان در شرایط سخت و دشوار قرار می‌گیرند که قادر به انجام معاملات و کسب درآمد نیستند. آن‌ها علی‌رغم این سختی‌ها به خاطر حفظ عزت نفس خود حاضر نیستند که درماندگی خود را نزد دیگران بیان کنند. از این رو، در *قرآن* هم چون یک وظیفه اجتماعی و نوعی کوشش فی سبیل‌الله به مسلمانان تکلیف می‌شود که با انفاق اموال خود، اینان را یاری نمایند.

در آیات دیگر نیز انفاق کردن حرکتی در سبیل خدا شناسانده می‌شود: «يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره/ ۲۶۱)، «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (انفال/ ۶۰)؛ «أَنْ تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (محمد/ ۳۸؛ حدید/ ۱۰). حتی هشدار داده می‌شود که اگر مسلمانان به این مهم نپردازند، به دست خود به هلاکت می‌افتند:

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

گویی انفاق نکردن موجب می‌شود جهاد با دشمنان سامان نیابد و سلطه دشمنان به هلاکت و بدبختی مسلمانان بینجامد.

گاه نیز در قرآن از بسیج شدن در سبیل خدا سخن رفته است: «انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه/ ۳۸). گاه نیز این بسیج شدن با جهاد در سبیل خدا هم‌نشین شده است: «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه/ ۴۱). در پایان این بحث باید افزود که در آیاتی نیز ایمان آوردن، هجرت، کوشش با مال و جان، پناه‌دهی به مؤمنان مهاجر، یاری‌رسانی به مهاجران و پیامبر (ص) با هم‌دیگر هم‌نشین می‌شوند (انفال/ ۷۲، ۷۴؛ توبه/ ۲۰)؛ گویی سبیل‌الله مسیری است که برای گذار از آن باید از یکایک این گرده‌های دشوار مسیر گذشت.

۳. سیر تحول مفهوم جهاد فی سبیل‌الله در عصر نزول

از آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت مفهوم سبیل معنای بسیار گسترده‌ای را در برمی‌گیرد و به هر جور تلاشی برای تحقق اهداف دین اطلاق می‌شود؛ تلاشی که البته با دشواری هم‌راه است. جا دارد پرسیده شود چه ارتباطی است میان اشاره‌های قرآن به سبیل خدا و دشواری‌هایی که به تدریج در صدر اسلام و در مراحل مختلف تثبیت جامعه اسلامی پدید آمدند.

۳-۱) سبیل به مثابه روش زندگی

برخی کاربردهای مدنی سبیل‌الله در قرآن ضمن بافت‌هایی است که در آن‌ها مناظراتی با مشرکان دنبال می‌شود؛ مثلاً آن‌جا که مشرکان تهدید می‌شوند:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يَرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِّقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (حج/ ۲۵).

به طبع مراد از جمله «فَالَّذِينَ كَفَرُوا» مشرکان مکه است که به نبوت پیامبر (ص) کفر ورزیدند و در اول بعثت، یعنی قبل از هجرت، مانع از گرویدن مردم به اسلام می‌شدند. بازداشتن از سبیل خدا در هم‌نشینی با مسجدالحرام نیز لابد به معنای بازداشتن مسلمانان از ورود به مسجدالحرام برای عبادت است (مقایسه کنید با: طباطبایی، المیزان، ۵۱۷/۱۴ که این‌دو را رفتارهایی در عرض هم‌دیگر می‌انگارد). اگرچنین تحلیلی درست باشد به آن معناست که اصطلاح «سبیل‌الله» احتمالاً در دوره پیش از اسلام هم برای اشاره به مسیرهای حج کاربرد داشته است.

به‌هرحال، در آیاتی مکی، سبیل به معنای راه و روش زندگی استعمال شده است؛ مثلاً: «وَلَا تَتَّبِعَنِ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس/ ۸۹)، «لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِنْ

سَبِيلٌ» (شوری / ۴۴)، «وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ» (لقمان / ۱۵)، «فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا» (اسراء / ۴۸؛ فرقان / ۹). همین کاربرد تعبیر البته در دوران مدنی هم امتداد پیدا می‌کند و منقطع نمی‌شود (برای نمونه، بنگرید به: نساء / ۱۱۵؛ انعام / ۵۵؛ اعراف / ۱۴۶). سبیل در این آیات به معنای مسیر زندگی است؛ خواه مسیر درست باشد یا فرد را به هلاکت بکشاند.

۲-۳) هجرت به مثابه حرکتی در سبیل خدا

از سال‌های آغازین بعثت نبوی به تدریج آزار مسلمانان گسترش یافت (بنگرید به: ابن هشام، السیره، ۱ / ۱۹۶). این مشکلات سبب شد مسلمانان به فکر هجرت بیفتند. در هجرت اولیه شمار قابل ملاحظه‌ای از مسلمانان به حبشه مهاجرت کردند. برخی تنها و برخی به همراه خانواده خود حرکت کردند تا این که وارد سرزمین حبشه شدند. برخی از ایشان پس از مدتی به مکه برگشتند؛ اما بعد از مراجعت، مشرکان بیش‌تر بر آنان سخت گرفتند. پیامبر (ص) به آنان اجازه داد تا برای بار دوم به حبشه مهاجرت کنند. هجرت دوم مسلمانان به حبشه با مشقت بیش‌تری همراه بود و از قریش خشونت بیش‌تری دیدند (بنگرید به: ابن سعد، الطبقات، ۱ / ۲۰۳).

شماری از این مسلمانان شرایط آزاردهنده مکه را پذیرفته بودند و ترجیح می‌دادند که در دیار خود بمانند؛ اما در قرآن نکوهش شدند:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (نساء / ۹۷).

این‌گونه، اندیشه هجرت به دیاری دیگر در میان مسلمانان قوت گرفت و به تدریج مقدمات هجرت به مدینه فراهم شد؛ گرچه البته بودند گروهی مستضعف که نه می‌توانستند به هجرت بروند و نه تحمل آزار مشرکان برای‌شان آسان بود. از این‌رو، استثناء حکم پیشین قرار گرفتند و عذرشان موجه دانسته شد:

إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (نساء / ۹۸).

مفسران به نقل از مجاهد و قتاده و دیگران تابعین درباره «وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» چنین آورده‌اند که

سبب ضعف این مستضعفان آن بود که راه را نمی‌شناختند و نمی‌توانستند به تدبیری خود را به مدینه برسانند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۶/۷).

به ترتیب، هر روز بر شمار مؤمنان در مکه افزوده می‌شد و اذیت و آزارهای مشرکان هم فزونی می‌گرفت. آن‌ها که استقامت مسلمانان را دیدند برای آزار و اذیت بیشتر، آن‌ها را عملاً وادار کردن از سرزمین و دیارشان خارج شوند:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ... (حج/۴۰).

این‌گونه، از اموال و هستی خود چشم پوشیده، گرفتار فقر و تنگ‌دستی راهی دیار غربت شدند: عده‌ای نخست به حبشه رفتند و جمعی نیز مقارن هجرت پیامبر (ص) راه مدینه گرفتند (طباطبایی، همان‌جا).

در طی این مهاجرت عده‌ای از مسلمانان جان باختند. از این‌رو، این مهاجرت کردن با دشواری پیوند خورد. در *قرآن* هم حرکت در مسیر هجرت مصداقی از پویش سبیل الهی شناسانده شد:

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا * لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ (حج/۵۸-۵۹).

آن عده‌ای که موفق به مهاجرت شدند نیز، به خاطر گسترش دین خدا از مال و دارایی‌های خود گذشتند، زندگی متدینانه و هم‌راه با سختی را تحمل کردند، و صداقت خود را در ایمان آوردن به خدا به اثبات رساندند. در آیاتی از *قرآن* به اینان و فقرشان اشاره می‌شود:

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (حشر/۸).

مفسران گفته‌اند که منظور آن مستمندان و تهی‌دستان مهاجری است که از مکه به مدینه، و از دارالحرب به دارالاسلام هجرت نمودند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۲۴/۳۲۸). گذشته از احکامی برای اصلاح وضع معاش دنیوی این مهاجران، وعده پاداش اخروی نیز به ایشان داده شد:

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ لَآجُرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (نحل/۴۱).

۳-۳) وقوع جنگ‌ها و ضرورت یابی قتال فی سبیل الله

وقتی عده‌ای به خاطر ناتوانی و نداشتن شرایط مهاجرت در مکه مانده بودند و تحت آزار

مشركان قرار داشتند و نمی توانستند خود را نجات دهند، كوشش برای نجات آن‌ها در قرآن هم چون وظیفه دیگر مسلمانان یاد، و هم چون مصداق دیگری برای سبیل الهی معرفی شد:

وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (نساء/ ۷۵).

این‌گونه، از مسلمانان خواسته شد برای رها کردن این دربندماندگان مستضعف به جنگ با مشركان بروند. اجازه این جنگ نیز برای آن صادر شد که این مسلمانان مستضعف مظلوم واقع شده بودند:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَ إِنْ اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (حج/ ۳۹).

گفته‌اند این اولین آیه‌ای است که درباره قتال نازل شد (طبری، جامع البیان، ۱۷/ ۱۲۳). پس از نزول این آیه بود که بر مسلمانان تکلیف شد که با دشمنان به جنگ پردازند. این‌گونه، حرکت در سبیل الهی باز شکلی جدی‌تر و دشوارتر به خود گرفت: قتال فی سبیل الله. دشواری چنین کوششی چنان بود که مسلمانان از مبادرت به آن اکراه داشتند:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۲۱۶).

جای دیگری از قرآن هم برای تحریض و تشویق بیش‌تر گفته می‌شود:

وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بقره/ ۲۴۴).

در این آیه علاوه بر تشویق یک نوع هشدار هم وجود دارد: هشدار از این‌که اگر در جنگ با کافران کوتاهی کنند بدانند که خدا به اعمال و نیت آن‌ها آگاه خواهد بود. در آیات دیگری نیز برای تثبیت ارزش جهاد فی سبیل الله در اندیشه مؤمنان، جهادگران این سبیل محبوب خدا شناسانده می‌شوند:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُيُوتٌ مَرْصُوعٌ (صف/ ۴).

هم‌چنان‌که مجاهدان فی سبیل الله برترین گروه مؤمنان معرفی می‌شوند:

فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء/ ۹۵).

۴-۳) شکل‌گیری مفهوم جهاد فی سبیل الله

به تدریج در قرآن مجموع کوشش‌های شخص مؤمن در مسیر زندگی‌اش کنار هم دیده شدند

و ایمان آوردن، دوری جستن از عزیزان به خاطر اعتقادات دینی، آزار دیدن از دشمنان دین، هجرت، خرج کردن از مال برای اهداف دینی، قتال با مشرکان، و گذشتن از جان همه با هم به سان جهاد فی سبیل الله یا همان کوشش در راه خدا شناسانده شدند:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ... (بقره / ۲۱۸)؛
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ (مانده / ۳۵)؛
 الَّذِينَ آمَنُوا يَفْقَهُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (نساء / ۷۶)؛
 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ... (انفال / ۷۴)؛
 الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ (توبه / ۲۰)؛
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ (توبه / ۱۲۳)؛
 تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ (صف / ۱۱).

این‌گونه، سبیل الهی در مسیر نهایی تثبیت مفهومی قرار گرفت؛ مسیری که کوشش‌های مختلف در آن اشکال متنوعی داشت و اوج تقلاها در آن با کشته شدن در راه خدا به اوج می‌رسید:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ (بقره / ۱۵۴).
 وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (آل‌عمران / ۱۶۹).
 وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (محمد / ۴).
 وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (آل‌عمران / ۱۵۷).

نتیجه

در این مطالعه کوشیدیم نشان دهیم که اصطلاح قرآنی جهاد فی سبیل الله چه‌گونه شکل گرفت. برپایه دستاوردهای این مطالعه، سبیل در فرهنگ عصر نزول اصطلاحی ترابری بود و به گونه‌ای از راه اطلاق می‌شد که نشانه‌هایی مشخص نداشت و برپایه استنباط راه‌بلدان باید پیموده می‌شد. نیز، گاه به معنای روش انجام کارها، چاره، حيله، و سبک زندگی به کار می‌رفت. احتمالاً تعبیر سبیل الله نیز برای مشرکان شناخته بود و به مسیرهایی اطلاق می‌شد که باید اشخاص برای زیارت کعبه یا گزاردن حج بیمایند.

با ظهور اسلام و ضرورت یافتن هجرت مسلمانان به جایی خارج از مکه، خواه حبشه یا مدینه، به تدریج تشویق به این جابه‌جایی با فراخوانی مؤمنان به حرکت در سبیل الله هم‌راه شد.

پس از هجرت نیز، مفهوم سبیل‌الله به بقاء خود در فرهنگ اسلامی ادامه داد و مصادیق مختلف دیگری نیز یافت؛ آن‌سان که هرگونه اقدام متدینانه تلاشی در سبیل‌الله بازنموده شد. چنین اقدامی در گذر سال‌ها انواع تلاش‌های مؤمنان را از گذشته‌های دور ظهور اسلام تا اواخر دوره مدنی دربر می‌گرفت؛ کوشش‌هایی مثل ایمان آوردن و با عقائد آباء و اجدادی درافتادن، بریدن از عزیزان به خاطر باور دینی، آزار دیدن، هجرت کردن، در مسیر هجرت جان باختن، برای آزادی مستضعفان تلاش کردن، به مؤمنان پناه دادن، از اموال خود برای خدا خرج کردن، و جنگ با مشرکان، و بالاخره، در نهایت کشته‌شدن در این راه. مجموع این تقلاهای فراوان در قرآن کریم جهاد فی سبیل‌الله نامیده شد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی ناصر مکارم شیرازی، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- ۲- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
- ۳- ابن سعد، محمد، *الطبقات*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
- ۴- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ۵- ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبویه*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۴۱۱ ق.
- ۶- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱ م.
- ۷- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
- ۸- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ۹- پاکتچی، احمد و دیگران، «معناشناسی تاریخی و فرهنگی سبیل در قرآن کریم»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۶۵، سال ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
- ۱۰- ثقفی، محمد، *روان جاوید*، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
- ۱۱- جوهری، احمد بن عبدالعزیز، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۲- حاجی علی، فریبا، «تأملی بر آیه نفی سبیل با تأکید بر مفهوم واژه سبیل»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۶ ش.
- ۱۳- حسینی همدانی، محمد، *انوار درخشان*، تهران، لطفی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۴- حویزی، عبدالعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۷ ق.
- ۱۶- سجادی، سیدابوالفضل و محبی، سحر، «معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه سبیل در قرآن کریم»، *حسنا*، سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۱ ش.
- ۱۷- شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر*، به کوشش جلال‌الدین حسینی محدث ارموی،

- تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ق.
- ۱۸- صاحب بن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
- ۱۹- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ش.
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، ترجمه علی عبد الحمیدی و دیگران، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۰ش.
- ۲۲- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۳- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۴- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان*، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ش.
- ۲۵- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۴ش.
- ۲۶- کاشانی، فتح الله، *منهج الصادقین*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱ش.
- ۲۷- نحاس، احمد بن محمد، *معانی القرآن*، به کوشش محمد علی صابونی، مکه، جامعه ام القرى، ۱۴۰۹ق.
- ۲۸- هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، قم، جامعه مدرسین.


Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, Original Arabic, and also the persian translation by Nāṣer Makārem Shīrāzī, Qom, The Office of History Studies and Islamic Cognitions, 1373 SAH.
2. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughba*, Beirut, Dār al-Kitāb Al-‘Arabī, 2000.
3. Baydāwi, ‘Abdullāh b. ‘Umar, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH.
4. Bilādhurī, Aḥmad b. Yahyā, *Ansāb al-Asbrāf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1417 AH.
5. Ḥājī-‘Alī, Farībā, “A Consideration of the Verse Nafy al-Sabīl with Emphasis on the Word Sabīl”, *Taḥqīqāt-e ‘Olūm-e Qur’an va Ḥadīth*, vol. 4, no. 2, November 2007, pp. 129-157.
6. Hāshimī Rafsandjānī, Akbar, *Tafsīr Rābnamā*, Qom, Būstān-e Ketāb, 1386 SAH.
7. Ḥoseynī Hamedānī, Muḥammad, *Anwār Derakhsbān*, Tehran, Loṭfī, 1404 AH.
8. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jum‘a, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Esmā‘iliyān, 1415 AH.
9. Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumbura al-Lughba*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1987.
10. Ibn Hishām, ‘Abdul-Malik, *Al-Sira Al-Nabawiyya*, ed. Mustafā Saqqā et al, Beirut, Al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1411 AH.
11. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Šādir.
12. Ibn Sa‘d, Muḥammad, *Al-Ṭabaqāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1410 AH.
13. Jawharī, Aḥmad b. ‘Abdul-‘Azīz, *Al-Šiḥāḥ*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1405 AH.
14. Kāshānī, Faṭḥollāh b. Shokrullāh, *Manhaj al-Šādeqīn*, Tehran, Islāmīyya, 1351 SAH.
15. Nahḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Ma‘ānī al-Qur’an*, ed. Muḥammad ‘Alī Šābūnī, Mecca, Umm al-Qura University, 1409 AH.
16. Pākatchī, Aḥmad et al, «Historical and Cultural Semantic Approaches to the Qur’ānic Term of al-Sabīl, *Historical Approaches to Qur’ānic and Ḥadīth Studies*, vol. 25, no. 65, September 2019, pp. 71-96.
17. Qorashī, Sayyed ‘Alī Akbar, *Qāmūs Qur’an*, Tehran, Islāmīyya, 1354

- SAH.
18. Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, Qom, Ṭalī'a al-Nūr, 1404 AH.
 19. Şāhib b. 'Abbād, Ismā'īl, *Al-Muḥīṭ fi al-Lugha*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1414 AH.
 20. Sajjādī, Sayyed Abolfadl and Moḥebbī, Saḥar, "Historical Semantic Study of the word Sabīl in the Holy *Qur'ān*", *Ḥusnā*, no 15, winter 1391 SAH.
 21. Sharif Lāhījī, Muḥammad b. 'Ālī, *Tafsīr*, Tehrān, Dād Publication, 1373 SAH.
 22. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār Al-Ma'rifa, 1412 AH.
 23. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Jawāmi' al-Jāmi'*, Persian translation by 'Alī 'Abdolḥamidī, Mashhad, Āstān Qods Raḍavī, 1375 SAH.
 24. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Naser Khosrow, 1372 SAH.
 25. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, persian tranlation by Moḥammad Bāqer Mūsavī Hamedānī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1374 SAH.
 26. Ṭayyib, 'Abdol-Ḥoseyn, *Aṭyab al-Bayān*, Tehran, Islam Publication, 1369 SAH.
 27. Thaqafī, Muḥammad, *Rawān Jāwīd*, Tehran, Borhān, 1398 SAH.
 28. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaşīr al-'Āmilī, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī.

Aesthetics of Sūra al-Jinn



Maryam Nassaj 

Assistant Professor in Islamic Theology, Farhangian University,
Tehran, Iran (m.nassaj@cfu.ac.ir)

Abstract

Part of the literary beauty of the *Qur'an* can be seen when examining the structure and text of its chapters. This study is followed by descriptive-analytical method and aims to present the aesthetics of this sura at the level of structure, sounds and vocabulary. The results of the study indicate that this sura has a coherent structure and its discussions are presented in two categories: The first category contains the story of the faith of the Jinn by hearing the verses of the *Qur'an* and their freedom from polytheism. The second category also includes the proof of the message of God's mission and the unseen world. The aim and purpose of the sura is to call for monotheism and to prove the prophecy of the prophet Muḥammad (PBUH) and that the *Qur'an* is a guide for humanity. At the phonetic level, arrays of repetition, al-tasdīr and alliteration have been used, which show the beauty of the words and the coherence of the text. At the lexical level, the final words of this sura are very similar to Sura al-Kahf. Through the comparative study of two surah, one can reach new points.

Keywords: structural analysis, Surah Jinn, phonetic level, lexical level, rhetoric.

Review Paper


Received: 6/ 12/ 2022, accepted: 29/ 12/ 2022, and published: 29/ 12/ 2022, Pages: 229-247.

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>>


 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.10.3

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



سوره جن:

زیبایی‌شناسی ساختاری، آوایی و واژگانی

مریم نساج 

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (m.nassaj@cfu.ac.ir)

چکیده

بخشی از زیبایی ادبی قرآن به هنگام بررسی ساختار و متن سوره‌های آن هویدا می‌گردد. این مطالعه با روش توصیفی - تحلیلی دنبال می‌شود و در صدد ارائه زیباشناسی این سوره در سطح ساختار، آواها و واژگان است. نتایج مطالعه حاکی از آن است این سوره ساختاری منسجم دارد و بحث‌هایش در دو دسته ارائه گردیده است: دسته اول داستان ایمان جنیان به واسطه شنیدن آیات قرآن و رهایی از شرک را دربر دارد. دسته دوم نیز اثبات ابلاغ رسالت و عالم‌الغیب بودن پروردگار را شامل می‌شود. هدف و غرض سوره دعوت به توحید و اثبات رسالت و معاد و هادی بودن قرآن است. در سطح آوایی، آرایه‌های تکرار، تصدیر و التفات به کار رفته است که نشان‌دهنده زیبایی کلام و انسجام متن است. در سطح واژگانی نیز، الفاظ پایانی این سوره شباهت بسیار با سوره کهف دارد. از طریق مطالعه تطبیقی دو سوره می‌توان به نکاتی بدیع دست یافت.

کلیدواژه‌ها: ساختارشناسی، سوره جن، سطح آوایی، سطح واژگانی، بلاغت.

مقاله مروری


دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۵ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۸ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۸ ش، صفحه ۲۲۹ تا ۲۴۷.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.10.3

درآمد

ارتباط و پیوستگی آیات قرآن در فصل و وصل، اوج و فرود، دور و نزدیک به گونه‌ای است که فصاحت و بلاغت آن آشکار است (مطعنی، ویژگی‌های بلاغی...، ۱۱۱). از جمله روش‌هایی که بلاغت آیات قرآن را تبیین می‌نماید توجه به متن سوره‌های قرآن است؛ یعنی توجه به این که ساختار یک سوره چه گونه است و آیات به چه شیوه و ترتیبی در کنار هم چینش یافته‌اند. از این منظر، برقراری ارتباط میان آیات، جملات، کلمات و حروفی که به صورت پیوسته در کنار هم نظم یافته‌اند می‌تواند حقایقی از معارف قرآنی را آشکار کند. در یک چنین تحلیل ساختاری اعتقاد براین است که هر سوره هدف و غرض خاصی دارد و آیات آن تصویری زیبا، پیوسته و هماهنگ را نشان می‌دهد (بنگرید به: بستانی، التفسیر البنائی، ۱۰).

طرح مسئله

مطالعه ساختار سوره می‌تواند نقش مهمی در نشان دادن زیبایی‌های آیات قرآن ایفاء کند. در این روش به تک‌تک آیه‌ها به صورت مجزا نگریسته نمی‌شود؛ بل که به صورت مجموعه‌ای نگریسته می‌شود که اجزاء آن با یکدیگر در ارتباط اند و از طریق دقت و بررسی در جملات و ارتباط میان این اجزاء می‌توان هدف و غرض اصلی محتوا را کشف کرد (البرزی، مبانی زبان‌شناسی متن، ۲۵۲).

در این مطالعه بنا داریم با بررسی ساختاری سوره جن و مرور آن‌چه در تفاسیر مختلف درباره ساختار این سوره گفته شده است، نظر مفسران درباره ساختار سوره را بررسی کنیم و ساختاری سوره را بازشناسیم. نیز، هدف و غرض سوره و مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی آن را بازباییم. برای نشان دادن زیبایی سوره جن افزون‌بر ساختار، به بررسی سطح آوایی و سطح واژگانی سوره خواهیم پرداخت.

در این مطالعه می‌کوشیم به این پرسش‌ها پاسخ گوئیم: اولاً، ساختار سوره جن چه گونه است و هدف اصلی آن چیست؛ ثانیاً، مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی این سوره در سطح آوایی و واژگانی چیستند و هر یک چه اثری در زیبایی سوره دارند؛ ثالثاً، هدف و غرض سوره چیست. تا کنون دو مطالعه با رویکرد زبان‌شناختی درباره سوره جن صورت گرفته است؛ یکی مقاله

«گفتمان کاوی نظام زبانی سوره جن: بررسی آماری» از عبدالله زاده و دیگران (۱۳۹۷ش) که در آن مؤلفان کوشیده‌اند با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی و تأکید بر اهمیت کارگزاران اجتماعی گفتمان، سوره را تحلیل گفتمان کنند. مقاله دیگر «بررسی دیدگاه سلفیان معاصر درباره آیه آن المساجد لله» از میلاد نورانی است. در هیچ‌یک از این دو مطالعه ساختار و زیبایی‌شناسی سوره جن کاویده نشده است.

۱. تحلیل ساختاری مضمون سوره

در این نوشتار از طریق روش ساختاری نخست ساختار سوره جن در تفاسیر مختلف بیان می‌گردد، و نظر مفسران تحلیل می‌گردد، سپس ساختاری منسجم از سوره ارائه شده و هدف و غرض سوره ذکر می‌گردد.

۱-۱) تحلیل ساختار موضوعی سوره

سوره جن از سوره‌هایی است که در مکه نازل شده، و اولین سوره از سوره‌های پنج‌گانه مقولات - که همگی با «قل» شروع می‌شوند - است. این سوره براساس ترتیب نزول چهلمین سوره است. قبل از سوره یس و بعد از سوره اعراف نازل شده است (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۳/ ۹). گفته‌اند نام دیگر این سوره «قل اوحی» (ابن عاشور، *التحریر والتنویر*، ۲۹/ ۲۰۱)، و از سوره حزب مفضل است (معرفت، *التمهید*، ۱/ ۳۱۳).

برخی از مفسران نگاه‌شان به آیات نگاهی خطی - جزئی است. اینان فقط در حد تناسب به آیات می‌نگرند و کم‌تر نگاه موضوعی و کوشش برای تحلیل هدف سوره دارند. از جمله این مفسران می‌توان به فخر رازی اشاره کرد که در تفسیر *مفاتیح الغیب*، آیات را تک‌به‌تک معنا کرده، و فقط آیات ۱۶-۱۷ و ۲۶-۲۷ را از نظر ساختار در کنار هم قرار داده است. از جمله تفاسیر دیگر که این نگاه را دارند باید به *کشاف* زمخشری، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور بقاعی*، *التحریر والتنویر* ابن عاشور، و *من وحی القرآن* فضل الله اشاره کرد (بنگرید به: منابع یادشده، ذیل آیات).

برخی دیگر از مفسران نگاه‌شان به آیات فراتر از دید جزئی نگر، نگاه پیوستگی موضوعی به آیات است و آیاتی که در کنار هم قرار گرفته‌اند از نظر موضوع دسته‌بندی شده‌اند. از جمله این

تفاسیر می‌توان به تفسیر *التبیان* شیخ طوسی، *الکشف و البیان* ثعلبی، *المحرر الوجیز* ابن عطیه، *روح المعانی* آلوسی، و نمونه‌های پرشمار دیگر را یاد کرد (بنگرید به: منابع یادشده، ذیل آیات). با این حال، در این تفاسیر معمولاً ملاکی برای دسته‌بندی بیان، و غرض و هدف هم ذکر نشده است.

برای نمونه، در تفسیر *مجمع البیان* آیات سوره به سه دسته تقسیم شده، اما ملاکی بیان نگشته است. در *تفسیر نمونه* هم با دید ساختاری دسته‌بندی صورت نگرفته است. مثلاً، در دسته‌بندی آیات ۷-۱۰ بیان می‌شود که این آیات ادامه سخن جنیان است. در دسته‌بندی آیات ۱۱-۱۵ هم باز چنین گفته می‌شود؛ اما دلیلی برای تفکیک و جدایی دسته‌ها بیان نمی‌شود. گروه سوم از مفسران نگاه‌شان به آیات متفاوت است. اینان افزون‌بر نظم آیات و سور و دسته‌بندی موضوعی، به دنبال کشف غرض و هدف از سوره اند. بارزترین نمونه این نگاه را طباطبایی در تفسیر *المیزان* دارد. وی افزون‌بر بیان نظم آیات، به هدف و غرض سوره هم اشاره می‌کند. طباطبایی در سخن از سوره جن نیز آیات آن را به دو دسته تقسیم نموده است: دسته اول آیات ۱-۱۷ را دربر می‌گیرد که درباره ایمان آوردن گروهی از جنیان و اقرار آنان به یگانگی خدا، نبوت پیامبر (ص)، ربوبیت خدا، و معاد است. دسته دوم آیات ۱۸-۲۸ را دربر می‌گیرد که در آن درباره یگانگی خدا و معاد هم چون نتیجه از داستان جنیان ذکر می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۵۹). نگاه سید قطب و سعید حوی نیز به سوره جن شبیه طباطبایی است. این مفسران نسبت به زیبایی موسیقایی آیات *قرآن* و تصویر هنری آیات نیز آرائی دارند.

سید قطب در تفسیر *فی ظلال القرآن* برای اشاره به هر یک از دسته‌های آیات از تعبیر «شوط» استفاده کرده، و او نیز هم چون طباطبایی سوره را به دو دسته تقسیم نموده است. به باور او دو دسته آیات ۱-۱۹، و آیات ۲۰-۲۸ را دربر می‌گیرد. وی این سوره را یک قطعه موسیقی با آهنگ یک‌نواخت می‌داند که نغمه و طنین آن آشکار و هویداست و بخصوص در نیمه دوم که روی خطاب به پیامبر (ص) است (قطب، *فی ظلال القرآن*، ۶/۳۷). سعید حوی هم موسیقی این سوره را بسیار هویدا می‌بیند (حوی، *الاساس*، ۱۱/۶۱۷۰).

۲-۱) انسجام ساختار سوره

به نظر می‌رسد آیات سوره جن را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: آیات ۱-۱۹، و آیات

۲۰-۲۸. دسته اول باز خود به سه بخش تقسیم می‌گردد: آیات ۱-۵، ۶-۱۳، و ۱۴-۱۹. تمامی آیات این سوره به صورت یک دست یا از طریق لفظی یا معنایی به هم پیوسته است. در آیه اول: قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا (جن/۱).

واژه «فقالوا» در آیه آمده، که آیات ۲-۱۹ مقول القول همین واژه از آیه اول است. از آیه ۲۰ نیز خطاب «قل» آغاز می‌گردد که مباحث مذکور در آن در دسته بندی جدیدی قرار می‌گیرد؛ هر چند البته جواب «کادوا یکنونون علیه لبدا» (جن/۱۹) آیات قبل است.

آیات ۱-۱۹ نیز خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: آیات ۱-۵، ۶-۱۳، و ۱۴-۱۹. از آیه ۱-۵ به طور خلاصه داستان ایمان جنیان را به واسطه شنیدن آیات قرآن بیان می‌کند. نیز، توضیح داده می‌شود اینان از شرک رهایی یافته‌اند و برای پروردگار خود شریک قائل نیستند. آیات ۶-۱۳ بحث شرح ایمان جنیان است؛ این که انسان‌ها برای دریافت خبر غیبی به جن‌ها پناه می‌برند؛ و این که جنیان خود نیز برای دریافت خبر به محلی که همیشه برای استراق سمع می‌رفتند راهی شدند و بعد با تعجب دیدند شهاب‌هایی در کمین است. آن‌ها گفتند نمی‌دانیم برای ساکنان زمین شر یا رشد اراده شده است. برخی از ایشان هم ایمان آوردند.

از آیات ۱۴ تا ۱۹ جمع بندی ایمان جنیان است. گفته می‌شود کسانی که ایمان آوردند به رَسَد رهنمون گردیدند: «تَحَرَّوْا رَسَدًا» (جن/۱۴) و کسانی که کافر شدند عذابی افزون و جهنم برای آنان مهیا است (جن/۱۵). جنیان با آب گوارا آزمایش خواهند شد (جن/۱۶-۱۷). در آیه ۱۸ تا ۱۹ هم تعجب جنیان از اعتراض انسان‌ها به قیام توحیدی پیامبر (ص) اظهار می‌شود.

بالاخره، آیات ۲۰-۲۸ هم پاسخ آیه ۱۹ است. در آیه ۱۹ آمده بود:

وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِيَدًّا (الجن/۱۹).

ترجمه: و چون بنده خدا قیام کرد و خدا را می‌خواند، طایفه جنیان چنان گرد او ازدحام کردند که نزدیک بود بر سر هم فروریزند.

اکنون در این آیات به جنیانی که نسبت به توحید پیامبر (ص) معترض بودند پاسخ‌هایی داده می‌شود؛ پاسخ‌هایی که در آن‌ها پیامبر (ص) نفی مطلق شرک، نفی مالکیت از خود، و نفی داشتن هرگونه یآوری جز خدا می‌کنند. هم چنین پیامبر (ص) به جنیان ابلاغ رسالت، و بیان می‌کند که تنها عالم غیب خداوند است و پیامبر (ص) نمی‌تواند بر خلاف دستورات خدا

کاری انجام دهد.

۳-۱) کشف هدف و غرض سوره

باتوجه به موارد بیان‌شده به نظر می‌رسد این سوره مفهوم توحید، رسالت، نبوت و کتاب خدا را دربر دارد و توجه به این مفاهیم در هر دو دسته از آیات سوره جن دیده می‌شود؛ هم در دسته اول که اعترافات جنیان به شرک و شرح نحوه ایمان آن‌هاست، هم در دسته دوم که در مقام نتیجه‌گیری از بحث‌های یادشده به توحید و رسالت نبوی و قیامت اشاره می‌شود.

جدول ۱: دسته‌بندی موضوعی آیات سوره جن		
دسته اول (آیات ۱-۱۹)		دسته دوم (آیات ۲۰-۲۸)
توحید وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا (۲) وَ أَنَّهُ تَعَلَّىٰ جَدًّا رَبَّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَ لَا وَلَدًا (۳) وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا (۴) وَ أَنَا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نَقُولَ الْإِنسَ وَ الْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (۵)... رَهْمًا	توحید	وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا (۱۸) وَ أَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا (۱۹) قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَ لَا أَشْرِكُ بِهِ أَحَدًا (۲۰) قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَ لَا رَشَدًا (۲۱) قُلْ إِنِّي لَنْ يَجْزِيَني مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَ لَنْ أُجِدَّ مِنْ دُونِهِ مَلْتَحِدًا (۲۲)
رسالت وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ نَبْعَثَ اللَّهَ أَحَدًا	ابلاغ رسالت	إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَ رِسَالَتِهِ (۲۳) إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ (۲۷) لِّيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ.. (۲۸)
قیامت وَ؛ اما القابيطون فكانوا لجهنم خطبًا	قیامت	وَ مَن يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (۲۴) قُلْ إِنْ أَدْرَىٰ أَقْرَبُ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا (۲۵) عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا
کتاب فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا (۱) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ... (۲)		

در هر دو دسته بحث از شرک به توحید کشانده می‌شود، ارتباط جنیان با غیب را صحیح نمی‌شمرد، و غیب را فقط از آن خداوند می‌داند که از طریق رسول و کتاب الهی قابل دستیابی است. براساس مجموع این شواهد می‌توان گفت که هدف سوره عبارت است از دعوت به توحید، اثبات رسالت پیامبر (ص) و معاد، و تبیین هدایتگری قرآن.

۲. تحلیل ساختار زبانی سوره

نظم آیات قرآن عین بلاغت است. نگاه ساختاری به مضمون آیات اقتضاء می‌کند که به آن‌ها جزء‌نگرانه نگریسته نشود؛ بل که نگاهی مجموعی به مضمون سوره و آیات صورت گیرد. در تحلیل ساختار زبانی سوره هم با نگاه آوایی به آیات نگریسته می‌شود؛ زیرا آواها به غیر از این که از نظر زیباشناسی در متن و جملات اثر گذار است، از نظر دلالت معنا هم می‌تواند بر روی متن اثر گذار باشد.

۲-۱) تکرار آواها

نظم آهنگین بودن آیات از جمله ویژگی‌هایی است که از دیرباز ادیبان و سخنوران را به خود جذب نمود. این نظم آهنگین قرآن بحث‌ها برای اثبات اعجاز بلاغی آیات قرآن را هم در پی داشت. در ذیل به برخی از نظم‌های سوره جن اشاره می‌شود.

در این سوره تمامی کلمات پایانی هر آیه به الف ختم می‌گردد که آهنگی به سوره بخشیده است. این کلمات پایانی یا مخصوص خود سوره جن است که در هیچ جای دیگر قرآن بیان نشده است؛ یا برخی از آن‌ها تنها در سوره کهف آمده است؛ یعنی سوره‌ای که از نظر ارتباط محتوایی با این سوره پیوند دارد (بنگرید به: ادامه بحث).

یکی از ارکان خلق موسیقی تکرار است. چنین تکراری می‌تواند در صامت‌ها، مصوت‌ها، حروف، کلمات، و جملات روی دهد و آهنگ زیبایی را به مخاطب منتقل سازد و بر انتقال معنا نیز اثر مثبت گذارد. برخی از عبارات و آیات سوره جن تکرار می‌گردند. این امر افزون‌بر ارزش زیبایی‌شناختی، از این حیث مهم است که در هر کدام از این تکرارها نکته و پیامی نهفته می‌تواند باشد.

برای نمونه، واژه «سمعنا» دوبار در این سوره تکرار شده است؛ یکی در آیه اول:

قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ إِلَىٰ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا

که ایمان آوردن جنیان را به‌اجمال بیان می‌کند؛ دیگری در آیه ۱۳:

وَ أَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ ءَامَنَّا بِهِ فَمَن يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا

که نتیجه و شرح ایمان جنیان را بازمی‌گوید.

در آیات «وَ أَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَ مِنَّا دُونَ ذَلِكَ» (جن/ ۱۰)، «وَ أَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَ مِنَّا الْقَاسِطُونَ» (جن/ ۱۴) هم کلمه «منا» دوبار تکرار شده است. این تکرار می‌دهد که جنیان به دو گروه متقابل تفکیک شده‌اند. واژه‌های «رَشَدًا» «رَهَقًا»، «كذِبًا»، و «عَدَدًا» هم در این سوره چند بار تکرار شده‌اند. تکرار هرکدام از این‌ها به نظر می‌رسد برای افاده معنای بخصوصی صورت گرفته است (بنگرید به: ادامه بحث).

از جمله دیگر موارد تکرار، واج‌آرایی‌ها است؛ تکرار یک یا چند صامت و مصوت که باعث زیبایی و نظم آهنگین کلام گردد. در آیه اول سوره جن آمده است: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ إِلَىٰ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ

مَنْ الْجَنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا». تکرار حرف قاف در این آیه که صفت استعلاء، اطلاق و جهر دارد، شدت و محکم و استواری کلام را می‌رساند.

در آیات ۱۴-۱۸ سوره جن هم حرف سین بسیار تکرار شده است:

وَ أَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَ مِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا * وَ؛ اما
الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا * وَ أَلْوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا *
لِنُقَبِّهُهُمْ فِيهِ وَ مَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا * وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا
تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا.

حرف سین از حروف مهموس است و آرامش و نرمی را القاء می‌کند؛ امری که با مضمون آیات یادشده سازگاری کامل دارد.

در «فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا» (جن/ ۱۴) نیز، کنار هم قرار گرفتن حرف تاء و شین سبب شده است کلام دل‌نشین گردد. باین‌حال، هنگامی که همین سین در کنار قاف یا طاء که صفت اطلاق و جهر دارند قرار می‌گیرد، کمی حس کوبندگی به کلام منتقل می‌کند. مثلاً در واژه «حَطَبًا» (جن/ ۱۵)، خشونت و گرفتگی که در حرف «ح» است و استعلایی که در حرف «ط» وجود دارد منجر شده است که خشونت و سنگینی القاء شود.

در آیات ۲۱-۲۳ نیز، واج آرایبی حرف «لام» به چشم می‌آید:

قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ صَرًّا وَ لَا رَشَدًا * قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَ لَنْ أَجِدَ مِنْ
دُونِهِ مُتَسَدِّدًا * إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَ رِسَالَاتٍ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا.

۲-۲) دیگر آرایه‌های ادبی متن

تصدیر یا رَدُّ الْعَجْزِ إِلَى الصَّدْرِ یا همان برگرداندن پایان کلام به آغاز آن یکی دیگر از صناعات ادبی است و خود انوعی دارد. اگر الفاظی که با هم حروف یک‌سانی دارند یا از هم مشتق شده باشند یکی در ابتداء کلام و دیگری در پایان ذکر شود نوعی رَدُّ الْعَجْزِ إِلَى الصَّدْرِ اتفاق افتاده است (هاشمی، *جواهر البلاغه*، ۲/ ۳۲۳). با این توضیح درباره آیه ۱۰ سوره جن هم به نظر می‌افتد چنین اتفاقی افتاده باشد:

وَ أَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا.

در این آیه برای خیر، فاعل ذکر شده، اما برای شر فاعل ذکر نشده و فعل به صیغه مجهول آمده

است. این می‌تواند هم نشان‌دهنده ادب در محضر خدا باشد و هم بر این دلالت کند که خداوند شرّ کسی را نمی‌خواهد؛ مگر آنکه خود شخص کاری کرده باشد که مستحق شر شده باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۶۷). در آیات ۶، ۷، ۹ و ۱۲ نیز نمونه‌هایی مشابه از چنین تصدیری را می‌توان دید.

صنعت شایان توجه دیگر در این آیه‌ها التفات است. التفات به معنی تغییر مخاطب سخن است. هنگامی که روی سخن از یک زاویه به زاویه دیگر تغییر یابد و روال عادی کلام تغییر کند التفات روی داده است. در آیات:

وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا * وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً
غَدَقًا * لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا (جن/ ۱۵-۱۷)

بحث اعراض جنیات از ذکر خدا مطرح شده است. می‌دانیم بر پایه آیات *قرآن کریم* سبب اصلی در دخول آتش همین اعراض از ذکر خداست.

در آیه اخیر لحن بیان تغییر می‌کند و التفاتی از متکلم مع‌الغیر به غائب روی می‌دهد: «وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ...». طباطبایی معتقد است یادکرد «رب» از آن‌روست که یادآوری کند منشا اصلی عذاب همین اعراض از ذکر ربّ است. وی می‌گوید از همین‌رو، به جای «ما چنین و چنان می‌کنیم» گفته شده است که «پروردگارش چنین و چنان می‌کند» تا به مبدأ اصلی اشاره شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۷۲).

۳-۲) تحلیل ساختاری در سطح واژگانی

هم‌نشینی واژه‌ها در آیات *قرآن* به غیر از ارزش بلاغی، حاوی پیام‌های تفسیری و ارزش معنایی است. یکی از هم‌نشینی‌های شایان توجه در این سوره با هم آورده شدن «قُلْ» و «جَن» است. این واژه ۳۳۲ بار در آیات *قرآن* تکرار شده است. افزون‌براین، پنج سوره *قرآن* با «قُلْ» آغاز می‌شود سور مقولات نامیده می‌شوند و عبارت‌اند از سوره‌های کافرون، ناس، فلق، توحید، و جن.

هرکدام از این سوره‌ها به گونه‌ای با توحید و صفات خدا در ارتباط است. در سوره اخلاص بحث توحید و یگانگی خداوند مطرح می‌شود. بحث سوره فلق پناه بردن به خداند از شر موجودات، و بحث سوره ناس هم پناه بردن به او از شر شیطان و سوسه‌گر است. در سوره

کافرون متمایز بودن پیامبر (ص) از کافران به سبب توحید مطرح می‌شود. در سوره جن هم موضوع بحث دعوت به توحید و ترک شرک است.

کلمه «قل» نشانه این است که همه پیام به فرمان خدا، و به تعبیر دیگر عین منطق پروردگار است. ذکر این کلمه نشان‌دهنده اصالت قرآن و نقل عین کلماتی است که بر پیامبر (ص) وحی شده، و نشان می‌دهد او هیچ‌گونه تغییری در آن الفاظ نمی‌داده است (جهانگیری، معرفی واژه‌ها...، ۳۳). این‌که در آغاز سوره جن هم «قل» آمده نشان می‌دهد نزول سوره نتیجه اتفاق و رخدادی بوده است. این‌که چنین اتفاقی چه می‌تواند باشد البته جای بحث دارد. شاید آن اتفاق پناه بردن مردمانی به جنیان برای رفع مشکلات روزمره خود یا حتی سؤال درباره پیامبر (ص) بوده باشد، یا شاید انکار کسانی نسبت به معاد سبب نزول این آیات شده باشد.

اکنون با این مقدمه می‌گوییم که جن در لغت به معنی شیء پنهان است. فعل جَنَّ یعنی «سَتَرَ الشَّيْءَ عَنِ الْحَاسَّةِ» (راغب، المفردات، ۲۰۳)، و آن‌چه از حواس پوشیده باشد جن نامیده می‌شود (ابن منظور، لسان العرب، ۱۳/۶۹). در زبان عربی به سپر نیز به دلیل این‌که جنگنده را می‌پوشاند «جُنَّة» می‌گویند (برای کاربرد آن در قرآن، بنگرید به: منافقون/۲). نطفه در رحم را نیز به دلیل پوشیده بودنش «جَنین» می‌نامند (بنگرید به: نجم/۳۲). به همین نحو، «جَنَّت» باغی است که زمین آن با گیاه پوشیده باشد (ابن منظور، همان‌جا).

مجنون نیز کسی است که عقلش پوشیده شده (بازرگان، نظم قرآن، ۳/۳۲۲). به همین ترتیب، جَنان قلب انسان است که در میان سینه پنهان شده، و «جان» (انعام/۷۶) نیز ماری است که در سوراخ خود پنهان شده است (طریحی، مجمع البحرین، ۶/۲۲۷). واژه جن ۲۲ بار در قرآن تکرار شده، و ۳ بار در سوره جن آمده است.

براین پایه می‌گوییم تعبیر «قُلْ أَوْحَى» در ابتدای سوره امری است به پیامبر (ص) که به مردمان بگوید موجوداتی پنهان از طایفه جنیان گردآمده، سخنانی گفته‌اند و خدا نیز خبر این اجتماع را به پیامبر خود رسانده است. با یادکرد تعبیر قُل بناست این احتمال دفع شود که پیامبر (ص) خود با جنیان در ارتباط است؛ ارتباطی که برپایه فرهنگ عرب عصر نزول می‌توانست سبب شود مخاطبان پیامبر (ص) وحی الهی را با پیش‌گویی کاهنان و رفتارهای مشابه آن هم‌سنخ بینگارند.

۳. شباهت وازگانی با سوره کهف

سوره جن ۲۸ آیه دارد و همه کلمات انتهایی آیات آن به الف ختم می‌شوند. ۱۰ کلمه آن مختص به سوره جن است: کلمات رَهَقًا (۲ مرتبه)، شُهَبًا، رَصَدًا، قِدَدًا، هَرَبًا، حَطَبًا، غَدَقًا، صَعَدًا، و لِيدًا در هیچ جای دیگر از قرآن به کار نرفته‌اند. از این موارد که بگذریم، ۱۸ کلمه دیگر عبارات پایانی این سوره این‌هاست: اَحَدًا (۵ مرتبه)، اَبَدًا، اَمَدًا، عَجَبًا، رَشَدًا (۳ مرتبه)، شَطَطًا، مُلْتَحَدًا، وَلَدًا، كَذِبًا (۲ مرتبه)، و عَدَدًا (۲ مرتبه). این کلمات همگی در پایان آیاتی از سوره کهف نیز دیده می‌شوند.

۳-۱) اشتراک موضوعی آیات توحیدی

درباره واژه عجباً باید گفت که در اولین آیه سوره جن بیان می‌شود: «اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنَّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا» و در آیه ۹ سوره کهف نیز آمده است: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا». در هر دو داستان — هم برای جن‌ها و هم برای اصحاب کهف — مقصود اصلی رهایی و نجات از شرک و راه‌یابی به توحید است. در سوره جن این هدایت با آیات قرآن صورت می‌گیرد؛ در سوره کهف زدودن شگفتی از این بیان می‌شود که چه‌گونه اصحاب کهف از شرک نجات پیدا کردند.

واژه رَشَدًا هم شایان تأمل است. ریشه «رُشد» ۱۹ بار در آیات قرآن آمده است. این واژه در سوره جن ۳ بار تکرار شده، و در سوره کهف ۳ بار آمده است؛ دوبار به صورت «رَشَدًا» و یک بار به صورت «رُشدًا». در آیه ۱۰ سوره کهف آمده است:

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا.

ترجمه: آن گاه که اصحاب کهف به سوی غار پناه جستند و گفتند: «پروردگار ما! از جانب خود به ما رحمتی بخش و کار ما را برای ما به سامان رسان.»

در این آیه گفته می‌شود که اصحاب کهف از پروردگار راه نجاتی خواستند و «رَشَدًا»

درخواست کردند. در سوره جن هم آیه ۱۰ آمده است:

وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا.

مطابق این آیه، جنیان هنگامی که به درخواست انسان‌ها برای استراق سمع به آسمان‌ها رفته بودند بیان می‌کنند ما نمی‌دانیم برای اهل زمین شر اراده شده است یا رَشَد. در این آیه هم از

واژه «رشد» استفاده شده است. برای هر دو گروه قرار است راه «رشد» جسته شود. در آیه ۱۴ سوره جن نیز، بیان می‌شود که جنیان دو دسته شده‌اند: مسلمان و قاسط. کسانی که تسلیم و مسلمان اند در مسیر هدایت و «رشداً» قرار گرفته‌اند. در آیه ۲۱ نیز به پیامبر (ص) گفته می‌شود بیان کند که مالک ضرر و «رشد» کسی نیست. باتوجه به آیه ۱۰ سوره که بیان می‌کند انسان‌هایی به جن‌ها پناه بردند که اخبار غیب را بیان کنند، پیامبر (ص) می‌فرماید من مالک ضرر و رشد نیستم؛ یعنی آن تصویری که در مورد جن‌ها داشتید که اخبار غیب را برای شما بیاورند، همان تصور را درباره‌ی من نداشته باشید؛ بل که غیب نزد خداوند است.

۲-۳) تنزیه خدا

واژه‌های وَلَدًا و كَذِبًا هم شایان توجه اند. در سوره جن بیان شده است:
 وَ أَنَّهُ تَعَلَّىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا... أَن لَّن نَقُولَ الْإِنسَ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (جن/۳).

در سوره کهف نیز بیان شده است:

وَ يُذِرُ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا... إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (کهف/۴-۵).

این‌گونه، در هر دو سوره بیان می‌شود که عده‌ای گمان می‌بردند خدا فرزندی گرفته است؛ ولی اینان بر خدا دروغ می‌بندند.

درباره واژه شَطَطًا هم باید گفت که ریشه «شَطَط» سه بار در قرآن به کار رفته، که دو بار آن همین کاربرد واژه «شَطَطًا» در سوره جن و کهف است. «شَطَط» در لغت به معنی ظلم (راغب، المفردات، ۴۵۳) و دوری از حق (فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۲/۵۶۱) است. در آیه ۴ سوره جن بیان می‌شود که جنیان اظهار داشتند سفیه کم‌خرد ما جنیان — ابلیس — درباره‌ی خدا یاهو می‌سراید. در آیه ۱۴ سوره کهف هم اصحاب کهف بیان می‌کنند:

رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا (کهف/۱۴).

ترجمه: پروردگار ما خداوند آسمان‌ها و زمین است. جز او هرگز معبودی را نخواهیم خواند؛ که در این صورت قطعاً ناصواب گفته‌ایم.

باتوجه به سیاق آیه یادشده که درباره‌ی اتخاذ صاحبه و انتخاب ولد و دروغ بستن بر خداوند است شَطَط باید احتمالاً به معنای حرف بی‌ربط باشد.

واژه احدًا هم به دلیلی مشابه شایان توجه است. این واژه ۵ بار در سوره جن، و در سوره

کهف نیز ۸ بار آمده است. در آیه دوم سوره جن جنیان بیان می‌کنند قرآن به هدایت راهنمایی می‌کند و ما احدی را شریک پروردگار قرار نمی‌دهیم. در آیه ۱۱۰ سوره کهف هم بیان می‌شود که اصحاب کهف می‌گویند ما برای عبادت پروردگار خود شریک قائل نیستیم.

در آیه ۱۸-۲۰ سوره جن و ۳۸-۴۲ سوره کهف نیز همین معنا بیان شده است: در آیه ۲۶ سوره جن بیان می‌شود که خدا عالم به غیب است؛ در آیه ۲۶ سوره کهف هم بیان می‌شود که خدا آگاه از غیب آسمان‌ها و زمین است.

۳-۳) بحث معاد در دو سوره

در آیه ۱۹ سوره کهف بیان شود: «وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا...»؛ یعنی این گونه آن‌ها را از خواب برانگیختیم تا از یک‌دیگر سؤال کنند که چه مدت خوابیده‌اند. در آیه ۷ سوره جن نیز بیان می‌شود: «وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا». اگر بخواهیم با توجه به آیات دیگر سوره جن و کهف که باهم قرینه بودند این آیات را هم قرینه در نظر بگیریم، «بعث» در سوره کهف به معنی برانگیختن است؛ پس در سوره جن هم به معنی برانگیختن خواهد بود و معنی بعثت رسول اکرم (ص) را نمی‌دهد؛ گرچه بر سر این مسئله میان مفسران اختلاف هست.

برخی با نظر به سیاق آیات و به قرینه آیات نخستین، «بعث» را بعثت پیامبر (ص) معنا کرده‌اند (طباطبایی، المیزان، ۲۰/۶۵؛ مکارم، تفسیر نمونه، ۱۱۰/۱۲۵؛ صبوحی، تدبر در قرآن، ۲۴۶). برخی فقط مراد از آن را معاد را دانسته‌اند (حوی، الاساس، ۱۱/۶۱۷۷). شیخ طوسی در تفسیر تبیان هم هردو دیدگاه را بیان داشته، و البته حمل بعث بر معاد را راجح دانسته است:

أَنَّ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا أَيْ لَا يَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَحْسَبُهُ (طوسی، التبیان، ۱۰/۱۴۹).
طبرسی در مجمع البیان هر دو قول را بیان کرده، ولی قول معاد را اول آورده، و حمل بعث بر رسالت را با تعبیر «قیل» آورده است (طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۵۵۶).

در سخن از سبب نزول سوره هم چند روایت نقل شده است که هیچ کدام مربوط به بحث رسالت نیست. از جمله شان نزول‌ها نقلی است در تفسیر قمی حاکی از این‌که پیامبر (ص) از مکه به سوی بازار عکاظ در طائف در حرکت بود تا مردم را به دین اسلام بخواند؛ اما کسی به وی پاسخ نداد. به هنگام بازگشت به محلی به نام وادی جن رسید. شب در آن جا ماند و آیاتی از قرآن را تلاوت نمود. گروهی از جنیان شنیدند و ایمان آوردند (قمی، التفسیر، ۵/۱۹).

نقل‌های دیگری هم البته در این باره هست (بنگرید به: طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۹/۲۹)؛ اما مفسران قول اول یعنی حمل بعث بر بعث پیامبر (ص) را از جهت سیاق آیه مخصوصاً آیات نخستین صحیح‌تر می‌دانند. البته، برخی از مفسران متقدم‌تر نیز، قول معاد را قوی‌تر می‌دانند و از نظر تطبیق با سیاق سوره کهف هم بحث معاد تقویت می‌گردد.

نتیجه

در این مطالعه ساختار سوره‌شناسی با بررسی اجزاء و پیوند الفاظ و آیات بازشناخته شد. نیز، آراء مفسران در توضیح این ساختار مورد توجه قرار گرفت. برپایه آن‌چه گفته شد، ساختار مباحث در سوره جن بر دو محور استوار شده است: از آیه ۱-۱۹ آیات پی در پی از طریق معنا و ساختار با هم پیوند دارند و موضوع بحث نیز بیان نحوه ایمان آوردن جنیان است. آیات ۲۰-۲۸ نیز توضیحاتی در تبیین رسالت پیامبر (ص) و عالم الغیب بودن خدا ست. این دو محور بحث با هم اشتراکاتی نیز دارند؛ زیرا در هر دو به توحید، رسالت، قیامت و رهایی از شرک اشاره شده است.

تحلیل ساختاری سوره در سطح واژگان هم نشان می‌دهد ارتباطاتی پنهان و ظریف در میان تعبیر سوره برقرار شده است؛ ارتباطاتی که با هدف القاء بهتر اغراض سوره شکل گرفته‌اند. این ارتباطات بنا ست خواننده سوره را متوجه کنند که جنیان نمی‌توانند از آسمان‌ها خبر غیبی بیاورند؛ زیرا شهاب‌هایی در کمین ایشان است. نیز، این نشان‌دهنده باطل بودن دعوی کسانی است که مدعی ارتباط با غیب از طریق ارتباط با جنیان اند.

تحلیل ساختار سوره در سطح آوایی نیز ما را به ویژگی‌هایی که منجر به زیبایی آیات می‌گردد رهنمون شد؛ ویژگی‌هایی از جمله عناصر تکرار، واج‌آرایی، تصدیر، و التفات. نکته شایان توجه دیگر در تحلیل ساختار سوره در این سطح، شباهت آهنگ و فواصل سوره با سوره کهف بود. مطالعه ما نشان داد میان مضمون این دو سوره نیز شباهت‌های مهمی وجود دارد که در مطالعات مستقلی باید مورد تحلیل دقیق‌تر قرار گیرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- ۶- البرزی، پرویز، مبانئ زبان شناسی متن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ش.
- ۷- بازرگان، عبدالعلی، نظم قرآن، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۵ش.
- ۸- بستانی، محمود، التفسیر البنائی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۲۴ق.
- ۹- بقاعی، ابراهیم بین عمر، نظم الدرر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۰- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- ۱۱- جهانگیری، اسدالله، معرفی واژه‌های قل در کل قرآن مجید، اصفهان، اقیانوس معارف، ۱۳۹۸ش.
- ۱۲- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره، دارالسلام، ۱۴۰۹ق.
- ۱۳- دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۵- زرخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۶- صبحی، علی، تدبر در قرآن کریم، قم، آدینه، ۱۳۹۸ش.
- ۱۷- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۱۸- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۱۹- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۰- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

- ۲۱- فضل‌الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۲۲- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۳۷۱ق.
- ۲۳- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
- ۲۵- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
- ۲۶- مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم، *ویژگی‌های بلاغی بیان قرآنی*، ترجمه حسین سیدی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸ش.
- ۲۷- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ۲۸- هاشمی، احمد، *جواهر البلاغه*، ترجمه حسن عرفانیان، قم، نشر بلاغت، ۱۳۸۳ش.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*.
2. Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbdullāh, *Rūḥ al-Maʿānī*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya, 1415 AH.
3. B. ʿAshūr, Muḥammad Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
4. B. ʿĀṭiyya, ʿAbd al-Ḥaḳ b. Ghālib, *Al-Muḥarar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1422 AH.
5. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mokarram, *Lisān al-ʿArab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
6. Alborzī, Parvīz, *The Basics of Linguistics of the Text*, Tehran, Amīrkabīr, 1386 SAH.
7. Bāzargān, ʿAbdol-ʿAlī, *Nazhm-e Qurʾān*, Tehran, Qalam, 1375 SAH.
8. Bustānī, Maḥmūd, *Al-Tafsīr albanāʾī lil Qurʾān al-Karīm*, Mashhad, Islāmīc Researches of Āstān Quds Radhawī Foundation, 1424 AH.
9. Biqāʾī, Ibrāhīm b. ʿUmar, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415 AH.
10. Thaʿlabī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1412 AH.
11. Jahāngīrī, Asadollāh, *An Introduction to the Application of the word Qul in the whole of Holy Qurʾān*, Isfahan, Oqeyānūs-e Maʿrefat, 1398 SAH.
12. Ḥawwā, Saʿīd, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Salām, 1409 AH.
13. Darwaza, Muḥammad ʿIzza, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Kutub al-ʿArabīyya, 1383 SAH.
14. Rāghīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, Beirut, Dār Al-ʿIlm, 1412 AH.
15. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH.
16. Ṣabūḥī, ʿAlī, *Thinking in Holy Qurʾān*, Qom, Ādīne, 1398 SAH.
17. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, , Qom, Jamāʿa al-Mudarrisīn, 1417 AH.
18. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majmaʿ al-Bayān*, Tehran, Naser Khosrow, 1372 SAH.
19. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
20. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Mafātīḥ al-Qayb*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-


- Turāth al-‘Arabi, 1420 AH.
21. Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Min Wahy al-Qur’ān*, Beirut, Dāral milāk, 1419 AH.
 22. FirūzĀbādī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1371 AH.
 23. Quṭb, Sayyid, *Fī Zīlāl al-Qur’ān*, Beirut, Dāral Shurūq, 1412 AH.
 24. Qommī, ‘Āli b. Ībrahīm, *Al-Tafsīr*, ed. ‘Alī Mūsawī Jazā’irī, Qom, Dār al-Kitāb, 1367 SAH.
 25. Ma‘refat, Muhammad Hādī, *Al-Tambīd*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1414 AH.
 26. Maṭ‘anī, ‘Abdul-‘azīm, *Rhetorical Features of Quranic Expression*, Persian translation by Ḥuseyn Seyyedī, Tehran, Sukhan, 1388 SAH.
 27. Makārim Shīrāzī et al, Nāṣer, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Dār Islāmīyya, 1374 SAH.
 28. Hāshimī, Aḥmad, *Jawābir Al-Balāgha*, Persian translation by Ḥasan ‘Irfānī, Qom, Balāghat, 1383 SAH.

Examining Commentators' Opinions About the Quranic word *al-Fil*



Muhammad Mokfi Rūdi 

graduated MA Student, Mashhad School of Training Quran teachers,
University of Quranic Theology, Mashhad, Iran.

Mojtabā Nowrūzī 

Assistant Professor in Mashhad School of Training Qur'an teachers,
University of Quranic Theology, Mashhad, Iran
(corresponding author: m.noruzi@quran.ac.ir) . .

Mahdi Arianfar

Assistant Professor in Bojnourd School of Training Qur'an teachers,
University of Quranic Theology, Bojnourd, Iran.

Abstract

The Holy *Qur'an* was revealed in Arabic, and the Arabic language, like any other language, under the influence of various factors, hosts non-Arabic words from other cultures and languages. After being digested in the Arabic language and structural transformation, these words gradually acquire an Arabic character and are used as familiar words in common conversations and literary texts of the target language. One of the words for which a non-Arabic root is claimed is the word *al-Fil*, which is used once in Sura al-Fil in the *Qur'an*. The aim of this study is to find the root of the language of origin of such a word, which is also used in the *Qur'an*. This effort leads to a better understanding of the verses that contain these kind of words. This study seeks to answer the question of what is the origin of the word *al-Fil* in Arabic and what is the course of its semantic evolution over time. The results of this study indicate that this word is an Arabized word (al-Dakhil) and has entered the Arabic language from the Persian word "Peel", and it has been reflected in the *Qur'an*, Islamic traditions attributed to the Prophet and Arabic poems.

Keywords: Phil, Peel, genealogy, Historical Linguistics, Persian, Arabic.

Review Paper


Received: 20/ 11/ 2022, accepted: 29/ 12/ 2022, and published: 29/ 12/ 2022, Pages: 249-269.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.11.4

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



بررسی آراء مفسران درباره واژه قرآنی فیل

محمد مکفی‌رودی ^{ID}

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

مجتبی نوروزی ^{ID}

استادیار دانشکده تربیت مدرس قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسئول: m.noruzi@quran.ac.ir).

مهدی آریان‌فر

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

چکیده

قرآن کریم به زبان عربی نازل شده، و زبان عربی نیز مانند هر زبان دیگری تحت تاثیر عوامل مختلف، میزبان واژگانی غیرعربی از فرهنگ‌ها و زبان‌های دیگر است. این واژگان پس از هضم شدن در زبان عربی و دگرگونی ساختاری به تدریج ماهیتی عربی پیدا می‌کنند و به عنوان واژه‌های مأنوس در محاورات عرفی و متون ادبی زبان مقصد مورد استفاده قرار می‌گیرند. یکی از کلماتی که ریشه غیرعربی برای آن ادعا شده، واژه فیل است که یک مرتبه در سوره فیل به کار رفته است. اهمیت این مطالعه از آن جهت است که ریشه‌یابی زبان مبدأ این‌گونه واژگان که در قرآن کریم نیز استعمال شده، موجب فهم بهتر آیاتی می‌شود که در بردارنده آن‌هاست. این مطالعه با روش توصیفی و تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که تبار واژه فیل در زبان عربی و فارسی چیست و سیر تحول معنایی آن در بستر زمان کدام است. نتایج این مطالعه حاکی از آن است که این واژه واژه معرب (دخیل) است و از واژه پیل در زبان فارسی به زبان عربی راه یافته، و در قرآن، روایات و اشعار عربی نیز در همان معنا انعکاس پیدا کرده است.

کلیدواژه‌ها: فیل، پیل، تبارشناسی، کاربرست تاریخی، معرب فارسی.

مقاله مروری

دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۹ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۸ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۸ش، صفحه ۲۴۹ تا ۲۶۹.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.11.4

درآمد

هیچ زبانی در جهان — به این معنی که در آن زبان هیچ واژه بیگانه‌ای نباشد — خالص نیست. حتی زبان‌های محدود و بسیار ناچیزی که مردم جنگل‌نشین آفریقا و اقیانوسیه با آن‌ها صحبت می‌کنند و میدان گسترش هر کدام از آن‌ها از مرزهای یک جنگل هم عبور نکرده‌اند از این امر مستثنا نیستند و واژگانی را از همسایه‌های جنگل‌نشین خود گرفته‌اند. این امر درباره همه کشورهای و گروه‌های مختلف و پراکنده مردمی از گذشته تا به حال وجود داشته است؛ تا چه رسد در مورد اقوامی که چند هزار سال در کنار هم زندگی کرده، و ارتباطات بازرگانی، اجتماعی، علمی، فرهنگی، دینی و سیاسی با هم داشته‌اند.

در این میان زبان عربی نیز مانند هر زبان دیگری، میزبان واژگانی غیرعربی است. این واژه‌ها پس از هضم شدن در زبان عربی دچار دگرگونی ساختاری، و اصطلاحاً مُعَرَّب شده‌اند و جایگاه خود را به تدریج در متون عرفی و ادبی عربی پیدا کرده‌اند. این واژه‌ها در قرآن کریم و نیز اشعار عرب قبل از اسلام نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند. شناسایی و ریشه‌یابی این واژگان که به معربات موسوم اند ضمن اثبات تعاملات زبانی عصر قبل از نزول قرآن نقش مهمی در فهم آیات در بردارنده آن‌ها دارد.

طرح مسئله

یکی از واژه‌هایی که ادعا شده غیرعربی است واژه فیل است. این واژه در قرآن نیز مورد استفاده قرار گرفته است (سوره فیل آیه ۱). ما در این مطالعه به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها هستیم که اولاً، آیا واژه فیل معرب است یا از اصالت عربی برخوردار است؛ ثانیاً، با فرض تعریب، از کدام زبان بیگانه وارد زبان عربی شده است.

در کوشش برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها واژه یادشده را ریشه‌یابی خواهیم کرد تا از این رهگذر معنای آن بهتر شناخته شود و فرضیه معرب بودن آن هم ارزیابی گردد. برای تسهیل معناشناسی آن، ابتدا تمامی معانی و مصادیق فیل را احصاء خواهیم کرد، سپس این واژه را در زبان عربی و فارسی تبارشناسی می‌کنیم، و در جهت تکمیل بحث، واژگان قریب‌المعنی و دیدگاه مفسران و مترجمان را نیز مطرح خواهیم نمود.

درباره معنای واژه فیل پژوهش مستقلی که به همه ابعاد این واژه پرداخته باشد یافت نشد. تنها مطالعه که در آن اشاراتی به چنین بحثی دیده می‌شود مقاله «معناشناسی کلمه و تصویر ذهنی در سوره فیل» تألیف محمد مهدی سمتی و دیگران است (ششمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی، ۱۳۹۸ش). مقاله یادشده بیش‌تر درباره علت انتخاب کلمات و حروف و تعداد صامت‌ها و مصوت‌ها در این سوره و تکرار و بسامد و تأثیر آن‌ها است. هم‌چنین در پژوهش‌های مربوط به معرفت‌ها و واژه‌های دخیل، مطالبی گذرا و به اختصار درباره این واژه ذکر شده است. با این توضیح و وجه تمایز پژوهش پیش‌رو با مطالعات پیش‌گفته این است که در این مطالعه به بررسی تبارشناسی و بررسی معنا و اصالت واژه فیل به صورت مستقل از دیدگاه لغت‌شناسان و قرآن‌پژوهان خواهیم پرداخت.

۱. ریشه و تبار واژه

برخی معتقد اند فیل اسم، و مصدر آن هم فیل است (بنگرید به: ابن‌سیده، *المختص*، ۳ / ۵۱). در استدلال بر این معنا گفته‌اند که فیل اسم جنس به معنای جمع است (خرم‌دل، *تفسیر نور*، ۱۳۲۶) و نمی‌تواند مصدر مشتقات این سه حرف اصلی قرار گیرد. به همین دلیل باید فیل را مصدر انگاشت و حکم کرد که مشتقات این اصل از فیل ساخته شده است؛ نه از فیل که اسم جنس است.

۱-۱) اسامی جمع

برای واژه فیل چندین جمع بیان شده است. برخی گفته‌اند جمع فیل اُفِیال است (ابوعبیده، *الغریب المصنف*، ۱ / ۸۵). فیومی از ابن‌سکیت نقل می‌کند که برای جمع فیل، اُفِیال را بیان نکنید (فیومی، *المصباح المنیر*، ۲ / ۴۸۶). با این‌که وی علت این امر را ذکر ننموده، می‌توان احتمال داد که ابن‌سکیت اعتقادی به این‌که اُفِیال جمع فیل باشد نداشته است. جمع فیل را گاه فُیول و گاه نیز فِیْلَة گفته‌اند (ابن‌درید، *جمهرة اللغة*، ۲ / ۹۷۱).

سیبویه می‌گوید: فیل می‌تواند بر وزن فَعْل و فُعْل باشد. اگر فیل بر وزن فُعْل باشد، جمعش اُفِیال است مانند اَجناد جمع جُنْد به معنای لشکر، یا اَجحار جمع جُحْر به معنای سوراخ. نیز، ممکن است جمع آن فُیول باشد؛ مانند بُرُوج جمع بُرُج؛ هم‌چنان‌که با همین فرض ممکن

است جمع آن *فَيْلَةٌ* باشد؛ مانند *خَرَجَةَ* جمع *خُرْج* به معنی خورجین‌ها (ابن‌سیده، *المحکم*، ۱۰/۴۲۰).

ابن‌منظور از سیبویه نقل می‌کند که *فیل* در اصل بر وزن *فُعل* بوده، و حرکت *فاء* به علت مناسبت با *یاء* از ضمه به کسره تغییر یافته است؛ مانند *أبيض* که مفردش *بیض* است و در اصل *بُیض* بوده است (ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱۱/۵۳۴). از آن‌سو، اخفش معتقد است که مرفوع بودن *فاء* *فیل* در مورد جمع‌های *فیل* درست است؛ اما در مورد مفردش که بر وزن *فُعل* بوده است پذیرفتنی نیست (زبیدی، *تاج‌العروس*، ۱۵/۵۹۲).

جوهری تصریح می‌کند که *أفيلة* جمع *واژه* *فیل* نیست (جوهری، *الصحاح*، ۵/۱۷۹۴). معلوم نیست چرا جوهری این اعتقاد را بیان نموده است؛ زیرا هیچ‌یک از لغویان به چنین جمعی اشاره ندارند. درباره مؤنث *فیل* نیز گفته‌اند *فيلة* است (ابن‌سیده، *المحکم*، ۱۰/۴۲۰).

(۲-۱) مشتقات ریشه

برای ریشه *فی* مشتقات بسیاری برشمرده‌اند. مثلاً گفته‌اند که *فَال* یعنی ترش‌رو شد؛ زیرا *فیل* همیشه ترش‌رو است (ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱۱/۵۳۴). نیز، گفته‌اند «*فَيْلٌ رَأْيُهُ*» یعنی نظر آن مرد را زشت و اشتباه شمرد (همان، ۱۱/۵۳۴). *رَجُلٌ فَيْلٌ الرَّأْيِ*، و *فَائِلُ الرَّأْيِ*، و *فَيْلُ الرَّأْيِ*، و نیز تعبیر *فِي رَأْيِهِ فَيْالَةٌ*، به مردی اشاره دارند که عقلش ضعیف و کم یا رأیش سست و بی‌بنیاد باشد (صاحب بن‌عباد، *المحیط فی اللغة*، ۱۰/۳۴۳). در کلام منسوب به علی (ع). آمده است که: «...فَإِنَّهُمْ إِنْ تَمَّمُوا عَلَيَّ فَيْالَةَ هَذَا الرَّأْيِ انْقَطَعَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ» (*نهج‌البلاغه*، خطبه ۱۶۹)؛ یعنی اگر آنان این رای سست را پیش برند، رشته کار مسلمانان از هم بگسلد. *رَجُلٌ فَيْلٌ اللَّحْمِ* نیز به معنای مرد چاق و پرگوش است (ازهری، *تهذیب اللغة*، ۱۵/۲۷۰). برخی *فَيْلٌ* را با همزه به این صورت *فَيْيِلٌ* ثبت کرده‌اند (همان‌جا).

أفيل نیز به معنای فرد سست‌رأی و ترسویی که هیچ‌همتی ندارد (ازدی، *الماء*، ۳/۱۰۲۵). *تَفَيْلٌ* به معنای مداوا نمودن *فیل* و هم‌چنین به معنای زیاد شدن جوانی آمده است (خلیل بن احمد، *العین*، ۸/۳۳۴-۳۳۵). نیز، گفته‌اند که *تَفَيْلٌ* یعنی آن قدر چاق شد که مثل *فیل* گشت (ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱۱/۵۳۴). *تَفَيْلٌ رَأَى فُلَانٌ* هم به معنای این است که فلان فرد در

فهم و فراست خود اشتباه نمود و راه خطا را در پیش گرفت (خلیل بن احمد، *العین*، ۸ / ۳۳۵).
 قَيْالٌ نیز به معنای فیل بان (خلیل بن احمد، *العین*، ۸ / ۳۳۴) یا صاحب فیل (موسی،
الافصاح، ۲ / ۸۱۷) است. قَيْالَه نیز به معنای شغل فیل بانی است (خلیل بن احمد، *العین*، ۸ /
 ۳۳۴). برخی هم قَيْال را به معنای کسی که به فرد ناتوان کمک کند گرفته‌اند (صاحب بن عباد،
المحیط فی اللغة، ۱۰ / ۳۴۳).

فائل و فال نیز نام رگی در ران و سُرین است (ابن درید، *جمهرة اللغة*، ۲ / ۹۷۱؛ ابن سیده،
المحکم، ۱۰ / ۴۲۱). برخی هم فال را به معنای مرد ترسو گرفته‌اند (صاحب بن عباد،
المحیط فی اللغة، ۱۰ / ۳۴۳) و برخی دیگر نیز اعتقاد دارند که رَجُلٌ فالٌ به معنای مرد
 بی تدبیر و بی فراست است (جوهری، *الصحاح*، ۵ / ۱۷۹۴). باین حال، برخی نیز گفته‌اند فائل
 نام گوشتی است که روی گودال کوچک سرین قرار دارد (شیبانی، *الجمیم*، ۳ / ۲۷). بعضی هم
 آن را بخش پایانی دُنب از سمت راست و چپ شناسانده‌اند (بنگرید به: ابن منظور، *لسان
 العرب*، ۱۱ / ۵۳۵). زبیدی نیز می‌گوید فال نام منطقه‌ای میان شیراز و هرمز است که دارای
 میوه‌های بسیار است (زبیدی، *تاج العروس*، ۱۵ / ۵۹۴).

مُفَايَلَه یا فِیال هم نام بازی‌ای است که جوانان و نوجوانان عرب آن را بازی می‌کنند (خلیل
 بن احمد، *العین*، ۸ / ۳۳۵؛ نیز، برای استشهاد به کاربرد آن در شعر عربی، بنگرید به: ازهری،
تهذیب اللغة، ۱۵ / ۲۷۰، ۲۷۱). برخی نیز آورده‌اند که به بازیکن این بازی مُفَايِل گفته می‌شود
 (صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۱۰ / ۳۴۳). ظاهراً این بازی چنان بوده است که چیزی
 را در خاک مخفی کنند و آن خاک‌ها را دو قسمت کنند و بعد از دیگری پرسند آن شیء در
 کدام قسمت پنهان شده است؛ بعد، اگر اشتباه پاسخ داد به او بگویند: «فال رأیک»؛ یعنی
 نظرت اشتباه است (ابن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ۴ / ۴۶۷). برخی گفته‌اند به این بازی
 الطُّيْن و السُّدَّر و به بازیکن آن هم قَيْال گفته می‌شود (ازهری، *تهذیب اللغة*، ۱۵ / ۲۷۱؛ نیز،
 بنگرید به: ابن سیده، *المحکم*، ۱۰ / ۴۲۱).

هم‌چنین گفته‌اند که تعبیر اسْتَفِيْلَ الْجَمَلُ یعنی مانند شتر فیل فربه شد. این کاربرد از
 ابن جنی نقل شده است (بنگرید به: فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۳ / ۵۹۴). آخرین تعبیر
 از این دست فیلجوش است؛ به معنای گیاهی که به او آذان الفیل نیز گفته می‌شود (امام

شوشتری، *واژه‌های فارسی در زبان عربی*، ۵۱۰-۵۱۱). کثرت وجود این مشتقات نمایانگر آن است که واژه فیل در فرایند تعاملات زبانی به خوبی در زبان عربی حل شده، و دگرگونی ساختاری قابل قبولی در عربی پیدا کرده است.

(۳-۱) مترادفات

در منابعی که با هدف بیان مترادفات و اضداد نگارش شده‌اند اشاره‌ای به مترادفات لفظ فیل نشده است. بنابراین مترادف مشهوری ندارد. با این وجود در لابه‌لای کتب لغوی می‌بینیم که برخی واژه شمشیل را به معنای فیل گرفته‌اند (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۱/۳۷۲). افزون‌براین، در زبان عربی واژه‌هایی وجود دارد که بیانگر وصف یا مصداق و نوع خاصی از فیل است. مثلاً گفته‌اند که عَيْثُوم و عَيْثُوم برای فیل نر به کار می‌رود (ازهری، *تهذیب اللغه*، ۱/۱۰۶؛ صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغه*، ۲/۱۶). این دو را باید یک لفظ انگاشت؛ زیرا در زبان عربی تبدیل ثاء و هاء به هم دیگر دیده شده است.

درباره عَيْثُوم اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا برخی معتقد اند که عیشوم برای فیل مذکر و مؤنث هر دو استعمال می‌شود (ابن سیده، *المحکم*، ۲/۹۸). حتی برخی معتقد اند که عیشوم به معنای فیل مؤنث است (بنگرید به: نشوان حمیری، *شمس العلوم*، ۱۷/۴۳۷۰). معانی دیگری هم برای عیشوم گفته شده است. برخی آن را به معنای بچه فیل گرفته‌اند (بنگرید به: همان‌جا). ابن درید معنای عیشوم را چاق و فربه بیان کرده، و معتقد است آنان که عیشوم را به معنای فیل گرفته‌اند اشتباه کرده‌اند (*جمهرة اللغه*، ۱/۴۲۷). جمع عیشوم عیاثم است (زبیدی، *تاج العروس*، ۱۷/۴۶۰).

برای اشاره به فیل ماده از لفظ طَلخام هم استفاده می‌شود (خلیل بن احمد، *العین*، ۴/۳۳۴). ابن فارس طَلخام را به معنای مطلق فیل اعم از نر و ماده دانسته است (ابن فارس، *معجم مقاییس اللغه*، ۲/۳۴۲). به بچه فیل هم دَغْفَل گفته می‌شود (خلیل بن احمد، *العین*، ۴/۴۶۵؛ نیز، بنگرید به: بستانی، ۱۳۷۵ش: ص ۳۹۳). با این حال، برخی گفته‌اند اطمینان ندارند که دغفل به این معنا باشد (ابن درید، *جمهرة اللغه*، ۲/۱۱۴۸). طریحی دَغْفَل آورده است (طریحی، *مجمع البحرين*، ۵/۳۷۲) که احتمال دارد تصحیف دغفل یا تلفظی دیگر از

همان لفظ باشد.

واژه‌هایی نیز هستند که وصف خاصی از فیل را بیان می‌کنند. مثلاً گفته‌اند که زَنْدَبِيلٌ به معنای فیل درشت و بزرگ است (خلیل بن احمد، العین، ۷ / ۴۰۱). برخی «کلثوم» را به معنای فیل گرفته، و در توضیحش افزوده‌اند که همان زَنْدَبِيلٌ است (ازهری، تهذیب اللغه، ۱۰ / ۲۳۶، ۱۳ / ۱۹۸). به فیل و هم‌چنین به گاو میش اَقْهَبَانٌ — به صیغهٔ مثنی، به معنای دو اقهب: بنگرید به: ابن‌منظور، لسان العرب، ۱ / ۶۹۱) هم گفته می‌شود (صاحب بن عباد، المحيط فی اللغه، ۳ / ۳۴۸)؛ شاید اقهبان به معنای بزرگ است و به علت جسم بزرگ فیل و گاو میش به آن‌ها اقهبان گفته شده است (بنگرید به: زمخشری، اساس البلاغه، ۵۲۹). برخی اعتقاد دارند به خاطر این‌که این دو حیوان مثل کوه اَقْهَبٌ بزرگ اند به آن‌ها اَقْهَبَانٌ گفته شده است (بنگرید به: مدنی، الطراز الاول، ۲ / ۴۲۲). گفته‌اند به فیل بزرگ و درشت عَزْدَادٌ نیز گفته می‌شود (صاحب بن عباد، المحيط فی اللغه، ۱ / ۴۲۱). نیز، گفته‌اند که وصف لَحْجَمٌ علاوه بر آن‌که برای توصیف شتر شکم‌بزرگ به کار می‌رود، برای توصیف فیلی با چنین وصف هم رواج داشته است (خلیل بن احمد، العین، ۴ / ۳۲۷).

برخی اوصاف نیز برای فیل بر شمرده‌اند که به قدرت و شوکت فیل اشاره دارند. مثلاً گفته‌اند خُبْعُثْنٌ به معنای شیر درشت‌هیکل است (خلیل بن احمد، العین، ۲ / ۳۴۹-۳۵۰). نیز، گفته‌اند به فیل و شیر از آن‌روکه به خاطر دفاع از جفت خود مبارزه می‌کنند و در دفاع از او ثابت‌قدم اند و او را رها نمی‌کنند رَزْمٌ گفته می‌شود (صاحب بن عباد، المحيط فی اللغه، ۹ / ۵۰). هم‌چنین گفته‌اند به اعتبار این‌که فیل و گاو دارای دو شاخ اند به آن‌ها مُزَاحِمٌ گفته می‌شود (ازهری، تهذیب اللغه، ۴ / ۲۱۹).

۲. توصیفات از معنای واژه

۲-۱) آراء لغویان کهن

دربارهٔ معنای فیل توضیحات مختلفی بیان شده است. عمدهٔ لغویان کهن گفته‌اند که فیل نام یک حیوان معروف است و به خاطر همین معروفی نیاز به توضیح دربارهٔ آن ندیده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: خلیل بن احمد، العین، ۸ / ۳۳۴؛ راغب اصفهانی، المفردات، ۶۴۹؛

ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۱ / ۵۳۴؛ قرشی، *قاموس قرآن*، ۵ / ۲۱۶). برخی تنها افزوده‌اند که فیل نام حیوان معروف هندی است (یاقوت، *البلدان*، ۴ / ۲۸۶). گاه نیز باورهای رایج در عصر خود را به همین توضیحات افزوده‌اند. مثلاً طریحی بیان کرده است که برپایه روایتی، فیل در اصل پادشاه زناکاری بود که مسخ کرده شد و به صورت فیل درآمد (طریحی، *مجمع البحرین*، ۵ / ۴۴۵).

معاصران بر این توضیحات افزوده‌اند که فیل حیوان تنومندی است که با خرطوم خود غذا می‌خورد و هم‌چنین دارای دو تا شاخ به نام عاج است و درهم‌شکننده انسان است (موسی، *الافصاح*، ۱۲ / ۸۱۷، مختار عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، ۳ / ۱۷۶۰). مصطفوی نیز بیان داشته که فیل بزرگ‌ترین حیوان خشکی است و نوع آفریقایی آن از نوع هندی آن بزرگ‌تر است و راحت‌تر تربیت شده و با انسان انس می‌گیرد (مصطفوی، *التحقیق*، ۹ / ۱۶۹).

ابن فارس معتقد است که ریشه فیل دلالت بر سستی و ضعف می‌کند (ابن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ۴ / ۴۶۷). پیش از این هم یاد شد که «فیل الرأی» به معنای فرد سست‌رای است. هم‌چنین به مرد ترسو (شیبانی، *الجیم*، ۳ / ۳۱) و مردی که چاق و بخیل باشد و نتواند بر زمین بنشیند، فیل اطلاق شده است (همان، ۳ / ۴۰). این‌گونه، کلمه فیل را عربی و مشتق از همین ریشه مفروض می‌انگارد. در برابر وی، مصطفوی معتقد است که اصل در این ماده همان حیوان معروف به نام فیل است و از این ماده فعل و شبه‌فعل‌هایی به معنای سستی و ضعف درست شده است. این معنا نیز به خاطر سستی و ضعفی که فیل با وجود چنان بدن درشت و بزرگش دارد ساخته شده است (مصطفوی، *التحقیق*، ۹ / ۱۶۹).

فیل به عنوان اسم علم و نام اشخاص و اماکن هم آمده است. برای نمونه، فیل نام مولای زیاد بن ابی‌سفیان (بنگريد به: فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۳ / ۵۹۴)، و ابوالفیل کنیه یکی از اصحاب پیامبر (ص) بوده است (زبیدی، *تاج العروس*، ۱۵ / ۵۹۴). فیل بن عراده نیز نام محدثی از بصره با کنیه ابوسهل در طبقه تابعین است (همان‌جا). شهر خوارزم را هم فیل گفته‌اند (صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۱۰ / ۳۴۳). یکی از جزایر سرزمین مصر نیز موسوم به فیل است (زبیدی، *تاج العروس*، ۱۶ / ۱۹۲).

درنهایت، برخی گفته‌اند که فیل نام دیگر همان بیماری واریس است که معمولاً در پای

انسان پدید می‌آید و رگ‌های ساق پا ورم می‌کند و پای آدمی مانند پای فیل بزرگ و متورم می‌شود (تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ۱/ ۷۷۳). برخی نیز گفته‌اند که مریضی فیل همان سرطان است (بنگرید به: زبیدی، *تاج العروس*، ۱۰/ ۲۸۰).

۲-۲) آراء مفسران

ابن عاشور درباره فیل این‌گونه توضیح می‌دهد که:

فیل حیوان چهارپای بزرگی دارای خُفّ (سُم) است. فیل در مناطق گرم‌سیری که دارای درخت باشد مانند هند، چین، حبشه و سودان وجود دارد و در غیراین مناطق برای فروش برده می‌شود. این حیوان ظرفیت تربیت شدن و انس گرفتن با انسان را دارد. جثه‌اش از شتر بزرگتر است و گردنی کوچک و خرطومی بلند دارد که به وسیله آن غذا می‌خورد و با پاشیدن آب از خود دفاع می‌نماید و دنبش کوچک و حیوان نرش دو دندان ناب بزرگ به نام عاج دارد و رنگش سرخ مایل به سفید است. بر فیل سوار شده و بارهای سنگین را با آن حمل می‌نمایند. اهل هند و چین فیل را مانند قلعه در جنگ قرار می‌دهند. این حیوان در میان عرب‌ها معروف نبود، به همین علت در صحبت‌هایشان نام فیل خیلی کم وجود دارد. اولین فیلی که به سرزمین عرب وارد شد، همین فیل مذکور در *قرآن* است (ابن‌عاشور، *التحریر والتنویر*، ۳۰/ ۴۸۰-۴۸۱).

مفسرانی هم گفته‌اند مانند فیل ابرهه از نظر بزرگی و جسم و قدرت، تا به حال زمین به خود ندیده است (ثعلبی، *التفسیر*، ۱۰/ ۷۸). ابرهه قصد داشت تا فیل را در عوض کعبه قرار دهد تا مورد تعظیم و عبادت قرار گیرد (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۴/ ۸۴۷). این فیل محمود نام داشت (طبری، *جامع البیان*، ۳۰/ ۱۹۶؛ نیز، برای نمونه از بازتاب این رأی در تفاسیر، بنگرید به: سمرقندی، *بحر العلوم*، ۳/ ۶۲۱؛ ثعلبی، *التفسیر*، ۱۰/ ۷۸) و کنیه‌اش ابوالعباس بود (سمرقندی، *بحر العلوم*، ۳/ ۶۲۱).

در مورد این‌که چند فیل با این گروه هم‌راه بود برخی معتقد اند که هشت فیل و برخی معتقد اند که یک فیل با آن‌ها بود (قشیری، *التفسیر*، ۳/ ۷۶۹، ماوردی، *النکت والعیون*، ۶/ ۳۳۸، بغوی، *التفسیر*، ۵/ ۳۰۸). برخی نیز دوازده فیل را بیان داشته‌اند (ابوالفتوح رازی، *تفسیر*، ۲۰/ ۴۰۸). برخی اعتقاد دارند که غیر از فیل بزرگ که محمود نام داشت، دوازده فیل دیگر نیز هم‌راه

این لشکر بود که جمعاً سیزده فیل می شدند (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۵۳۸/۴). قول دیگر آن است که تعداد فیل‌های هم‌راه این لشکر هزار تا بود (بنگرید به: ابوحنان، *البحر المحيط*، ۵۴۴/۱۰). برخی بدون ذکر عدد فقط اشاره کرده‌اند که فیل‌های زیادی با لشکر ابرهه بود (بقاعی، *نظم الدرر*، ۵۲۹/۸). ابوحنان وجود یک فیل را تأیید و بقیه آراء را مبالغه‌آمیز و دروغ به‌شمار می‌آورد (بنگرید به: ابوحنان، *البحر المحيط*، ۵۴۴/۱۰).

درباره این هم که چرا اصحاب فیل به این نام نامیده شدند گفته شده است که چون هم‌راه یا صاحبان فیل بودند این چنین نام گرفتند (ماتریدی، *التفسیر*، ۶۱۸/۱۰). فخر رازی معتقد است که اگر تعبیر اصحاب فیل به کار رفته، نه به خاطر شمار زیاد فیل‌ها، بل که به خاطر اشاره به این معناست که ابرهه و لشکرش مانند فیل عقل و فهم ندارند و هر دو در بهیمنیت برابر اند (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۲/۲۹۰).

۳. تحولات معنایی محتمل واژه

۳-۱) کاربردهای واژه از اعصار کهن تا دوره اسلامی

برای بررسی کاربرد و معنای واژه فیل قبل از نزول قرآن باید به سراغ اشعار شاعران پیش از اسلام رفت. این واژه و مشتقاتش در اشعار جاهلی کاربرد فراوان دارد. در برخی از این اشعار فیل به معنای همان حیوان معروف است:

فیه الغواة مصورون	فحاجل منهم وراقص
و الفیل یرتکب الرداف علیه	و الأسد القُصَاقِص

(خلیل بن احمد، *العین*، ۱۱/۵).

گفته‌اند از اشعاری که عبدالمطلب در زمان هجوم ابرهه هنگام راز و نیاز به درگاه الهی با خود خواند، این‌ها بود:

جروا جموع بلادهم	الفیل کی یسبوا عیالک
و غدوا غدا یجمعونهم	(طبری، <i>جامع البیان</i> ، ۱۹۶/۳۰).
فإذا ترکتهم و کعبتا	و الفیل کی یسبوا عیالک
حبس الفیل بالمغمس حتی	فوا حربا هنالک
	(ابن ابی حاتم، <i>التفسیر</i> ، ۱۰/۳۴۶۵).
	مرّ یعوی كأنه معثور

(ماوردی، النکت والعیون، ۱۶ / ۳۴۱).

گفته‌اند عبد الله بن عمرو مخزومی شاعر دیگر همان دوره هم سرود:

أنت الجلیل ربنا لم تنس أنت حبست الفیل بالمغمس
حبسته فی هیئة المکرکس و ما لهم من فرح و منفس

(ماوردی، النکت والعیون، ۱۶ / ۳۴۰).

إن آیات ربنا باقیات ما یماری فیهنّ إلاّ الکفور
حبس الفیل بالمغمس حتی ظلّ یحبو كأنه معفور

(ثعلبی، التفسیر، ۱۰ / ۲۹۶).

نیز، گفته‌اند ابوصلت بن أمیة بن مسعود شاعر دیگر هم سرود:

لو یقوم الفیل أوفیاله زل عن مثل مقامی و رحل
لقد أقوم مقاما لو یقوم به أری و أسمع ما لو یسمع الفیل

(ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۳۰ / ۴۸۱).

در ادوار متأخرتر هم از قول این شاعران نقل کرده‌اند:

و کان من آیاته فی حملة عصیان فیل و هلاک اهله
ابرهة بخيله و رحله طیرا ابابیل ات لقتله

(شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۱۴ / ۳۵۰).

لو سمع الفیل بأرض سابعجا لدقّ عنق الفیل و الدّوارجا

(ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۳ / ۱۳۲۸).

در برخی دیگر از اشعار پیشااسلامی نیز فیل به معنای مردی است که چاق و بخیل باشد و

تواند بر زمین بنشیند:

نعم قُلُوصُ الرَّاکِبِ الثَّقِيلِ المَائِلِ الرَّحْلِ عَلَيْهَا الفِيلِ

(شیبانی، الجیم، ۳ / ۴۰).

هم‌چنان‌که در برخی از اشعار پیشااسلامی نیز به معنای فرد بی‌تدبیر و ضعیف آمده است:

بئى ربّ الجواد فلا تَقِيلُوا فما أتمم فنَعْدركم لِفِيلِ

(زهري، تهذيب اللغة، ۱۵ / ۲۷۰).

تفیل نیز که از مشتقات فیل است در شعر «حتی إذا ما حان من تفیله» از اشعار همان دوره به

معنای زیاد شدن جوانی آمده است (خلیل بن احمد، العین، ۸ / ۳۳۵).

واژه فیل در قرآن کریم یک مرتبه در آیه اول سوره فیل و در ضمن تعبیر «اصحاب الفیل» ذکر شده است. شکی نیست که در این کاربرد به معنای همان حیوان مشهور است. این سوره از سور مکی قرآن است و به داستان اصحاب فیل اشاره دارد که سپاهیان ابرهه که سوار بر فیل بودند قصد تخریب کعبه را داشتند و خدا ایشان را شکست داد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۶۲۰/۲۰).

پس از کاربرد این واژه در معنای حیوان معروف در قرآن کریم، این واژه در لسان روایات نیز به همین معنا ذکر شده است. روایات فراوانی از امامان شیعه (ع) در ذیل سوره فیل در فضیلت تلاوت و شأن نزول این سوره ذکر شده است که همگی واژه فیل را در همان معنای معروف ذکر کرده‌اند (بنگرید به: قمی، التفسیر، ۴۴۲/۲؛ حویزی، نورالثقلین، ۶۶۹/۵) و پس از آن نیز همین معنا در میان لغت شناسان، قرآن پژوهان و مفسران دوره‌های بعدی رواج داشته است.

۳-۲) آراء درباره عربی یا معرب بودن واژه

واژه فیل را معرب واژه فارسی پیل دانسته‌اند (زمخشری، مقدمه الادب، ۷۵؛ نیز، بنگرید به: تونجی، فرهنگ فارسی - عربی، ۴۳۷). البته، کاربرد این تعبیر فارسی از گذشته‌های دور در زبان‌های مختلف هم‌خانواده با عربی رواج یافته است (بنگرید به: مشکور، فرهنگ تطبیقی...، ۶۶۷). نتیجه راه‌یابی این واژه فارسی به خانواده زبان‌های سامی - و از جمله به زبان عربی - در گذشته‌های دور این شده است که از کلمه فیل در عربی فعل‌ها و صفاتی نیز ساخته شود (بنگرید به: امام شوشتری، واژه‌های فارسی در زبان عربی، ۵۱۰-۵۱۱).

با این حال، برخی مستشرقان هم چون برگستراسر گفته‌اند واژه در اصل آرامی است و از زبان آرامی یا دیگر زبان‌های سامی به زبان فارسی راه پیدا کرده است (بنگرید به: عبدالتواب، التطور النحوی، ۲۱۵). ادی شیر بعد از این که به فارسی بودن این واژه تصریح نموده، صورت‌های نوشتاری فیل را در زبان‌های مختلف ذکر نموده و گفته است: «من معتقد ام که این واژه در اصل جزء زبان آرامی بوده است و به معنای آلوده شدن و آلوده کردن است، زیرا از ویژگی‌های فیل این است که بر کناره رودها و آبگیرها می‌ماند و پیش از این که آب بنوشد آب را پنخش و تیره می‌کند و بسیاری از آن را در خرطوم خود فرومی‌برد و پیرامون خود می‌پاشد (ادی شیر، واژه‌های فارسی عربی شده، ۱۸۵). از معاصران، مصطفوی هم‌سو با همین دیدگاه معتقد

است که فیل از سریانی، آرامی و عبری گرفته شده، و البته معنای آن به واژه پیل فارسی نزدیک است (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۶۹/۹).

از دیگر عالمان هم‌سو با این دیدگاه باید مراد کامل را یاد کرد که معتقد است الفاظ بسیاری از زبان فارسی در اندک‌زمانی مانده به شکل‌گیری دین اسلام وارد زبان عربی شده، و یکی از این الفاظ هم فیل است (بلاسی، *المعرب فی القرآن*، ۲۷۳). بلاسی پس از یادکرد این دیدگاه می‌افزاید: اعتقاد من مانند ادی شیر به آرامی بودن این واژه است؛ اما از آرامی به زبان فارسی راه پیدا نموده و از فارسی به عرب راه یافته است (همان‌جا).

آرتور جفری نیز در مورد واژه فیل می‌نویسد که اصل ایرانی دارد. وی در ادامه به کاربردهای این واژه در زبان‌های پهلوی، سانسکریت، ارمنی، اکدی، آرامی و سریانی اشاره کرده و چنین نتیجه گرفته است:

بعضی از لغویان کوشیده‌اند تا برای آن وجه اشتقاقی در زبان عربی بیابند اما کاملاً روشن است که واژه قرضی است و به گونه مستقیم از فارسی میانه، یا به گونه غیرمستقیم از طریق زبان آرامی وارد زبان عربی شده است. واژه فیل در شعر قدیم عربی نیز به کار رفته است و لذا بایستی یک واژه قرضی قدیم باشد (جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن*، ۳۳۶-۳۳۵).

وی در ادامه، با استناد به نوشته‌ای روی یک سکه کهن در این دیدگاه نیز که فیل از اَفْئیل درست شده باشد تردید وارد می‌کند (بنگرید به: همان‌جا).

۳-۳) مشتقات واژه در فارسی

برخی از لغت‌شناسان غیرمستقیم به معرب بودن واژه فیل اشاره کرده‌اند. مثلاً اصمعی بیان داشته است که فَنْدَفِیل به معنای چاق و فربه در شعر برخی شاعران کهن کاربرد یافته، و شتر چاق به فیل تشبیه شده است. وی می‌افزاید این واژه معرب واژه فارسی کَنْدَه‌پیل است (جوهری، *الصحاح*، ۱۸۰۰/۵). فیروزآبادی نیز آن را معرب زَنْدَفِیل می‌داند (فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۳/۵۳۵، ۶۰۴).

برخی لغت‌شناسان در توضیح حُصَصُ — برگ درخت حَوَّلان که دارای دو نوع مکی و هندی است — گفته‌اند که از هر دو نوع آن عصاره فَنْلَزْهَرَج گرفته می‌شود. این واژه معرب واژه

فارسی فیل زهره است؛ یعنی زهری که فیل را از پای در می آورد (بنگرید به: ازدی، الماء، ۱/ ۳۳۰؛ ۳/ ۱۱۸۹، مدنی، الطراز الاول، ۴/ ۱۹۰). زبیدی نیز می گوید:

جوهری و صاغانی در مورد زنبیل غفلت کرده اند و ابن اعرابی این واژه را به معنای فیل بزرگ قرار داده اند. در مورد حرف نون در این واژه برخی مانند ابو حیان و پیروانش آن را زائد و برخی اصلی دانسته اند. زبیدی نسبت به این عقیده اعتراض نموده و گفته است چه طور این اعتقاد را قبول نماییم؛ در صورتی که آن ها زنبیل را معرب زنده پیل می دانند. معنای زنبیل در فارسی فیل زنده بزرگ است (زبیدی، تاج العروس، ۱۴/ ۳۱۷).

احتمالاً منظور همان زنبیل بوده است؛ زیرا در جایی دیگر به صورت قندفیل بیان کرده است (بنگرید به: زبیدی، تاج العروس، ۱۵/ ۶۳۶).

بر پایه مجموع این شواهد به نظر می رسد واژه فیل در اصل همان پیل بوده و از زبان فارسی وارد زبان عربی شده است. در مورد تغییر حرف پ به ف باید گفت که در عربی واژه های دیگری نیز وجود دارد که اصل آن ها فارسی و دارای حرف پ بوده اند و در عربی به ف تغییر کرده اند. مثلاً فیح معرب پیک، فیروز معرب پیروز، فیلج معرب پیله، و فیمان معرب پیمان (ادی شیر، واژه های فارسی عربی شده، ۱۸۵). فال نیز نام منطقه ای در بین شیراز و هرمز است که دارای میوه های زیادی است. این واژه معرب پال است (زبیدی، تاج العروس، ۱۵/ ۵۹۴). در پایان باید افزود برخی نیز واژه فیل را برگرفته از زبانی غیر از فارسی دانسته اند. مثلاً ابوهیثمه معتقد است که اصل فیل از زبان هندی بوده است (ابوهیثمه، اصول الکلمات، ۵۴). طالقانی نیز در توضیح وصف محمود برای فیل ابرهه می گوید عرب ها پیل ابرهه را پس از سال حمله وی به مکه «محمود» می نامید. سپس می افزاید گویا اصل لغت محمود از هندی یا مغولی گرفته شده، و مقصود از آن نوعی از پیل بسیار تنومند است که در لغت فرنگی ماموت خوانده می شود (طالقانی، پرتوی از قرآن، ۴/ ۲۵۹).

نتیجه

چنان که دریافتیم، واژه فیل به همان معنای حیوان معروف است. با این حال، معانی مختلف دیگری نیز برای این واژه بیان شده است. در تفاسیر قرآن کریم و ترجمه های قرآن کریم نیز این

واژه را به معنای حیوان معروف ترجمه نموده‌اند.

واژه فیل قبل از نزول قرآن در زبان عربی کاربرد داشته است. شاهد آن اشعار عرب قبل از اسلام است که آن را بکار گرفته‌اند. نیز، در زبان عربی واژه فیل مترادف مشهوری ندارد؛ اما برخی واژگان با فیل قرابت و نزدیکی دارند؛ زیرا مصداق و صفتی از فیل را بیان می‌کنند؛ مانند: خُبْعُن، اللَّخَجْمُ، عَيْهِم، الطَّلْحَامُ، الْأَقْهَبَانُ، الْعَيْئُومُ، الْعِرْدَادُ، الْكُلْثُومُ، الزَّنْدِيْلُ، وَ الدَّغْفَلُ. نیز، در زبان عربی واژه فیل اسم جنس و دارای سه جمع است و مؤنثش فَيْلَةٌ و سه جمع أفيال، فَيْلَةٌ و فُيُولُ برای آن گفته شده است. هم‌چنین مشتقات فراوانی هم‌چون فَيْلٌ، أفيال، التَّقْيِيلُ، فَيْالٌ، الْفَيْالَةُ، فائل و فال دارد.

وجود این مشتقات بیانگر آن است که واژه فیل حتی اگر در اصل غیراصیل بوده اما به خوبی در زبان عربی هضم شده و ساختار عربی پیدا کرده است. باین‌حال، به نظر می‌رسد نتوانیم حکم کنیم که واژه اصلی عربی دارد. نیز، با این‌که برخی این واژه را هندی، مغولی، سریانی و... گفته‌اند، مستندات کافی وجود دارد که واژه فیل همان پیل فارسی است و احتمالاً در اصل از زبان آرامی وارد زبان فارسی، و از زبان فارسی وارد زبان عربی شده است. بنابراین از واژه‌های دخیل در زبان عربی محسوب می‌شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *التفسیر*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- ۴- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الأعظم*، به کوشش عبدالحمید هنداو، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- ۵- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المختصر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۶- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۷- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، به کوشش جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۹- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *التفسیر*، به کوشش محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.
- ۱۰- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط*، بیروت، دارالجنان، ۱۴۰۷ق.
- ۱۱- ابو عبید قاسم بن سلام، *الغریب المصنف*، به کوشش محمد مختار عبیدی، تونس، الموسسه الوطنیه، ۱۹۹۰م.
- ۱۲- ابوهشیمه، طارق، *اصول الکلمات*، بیروت، دار الهلال، ۱۴۲۸ق.
- ۱۳- ادی شیر، *واژه های فارسی عربی شده*، ترجمهٔ سید حمید طیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ش.
- ۱۴- ازدی، عبدالله بن محمد، *الماء*، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، ۱۳۸۷ش.
- ۱۵- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۱۶- امام شوشتری، محمد علی، *واژه های فارسی در زبان عربی*، تهران، بهمن، ۱۳۴۷ش.

- ۱۷- بغوی، حسین بن مسعود، *التفسیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۸- بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۱۹- بلاسی، محمد سید علی، *المعرب فی القرآن*، بنغازی، جمعیه الدعوة الاسلامیه العالمیه، ۲۰۰۱م.
- ۲۰- تهانوی، محمدعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت، ناشرون، ۱۹۹۶م.
- ۲۱- تونجی، محمد، *فرهنگ فارسی - عربی*، تهران، هیرمند، ۱۳۸۲ش.
- ۲۲- ثعلبی، احمد بن محمد، *التفسیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۳- جفری، آرتور، *واژه های دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۶ش.
- ۲۴- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- ۲۵- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نورالثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۲۶- خرم‌دل، مصطفی، *تفسیر نور*، تهران، احسان، ۱۳۸۴ش.
- ۲۷- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۲۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- ۲۹- زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۳۰- زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغه*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹م.
- ۳۱- زمخشری، محمود بن عمر، *مقدمة الأدب*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش.
- ۳۲- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، به کوشش عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۳۳- شاه‌عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش.
- ۳۴- شبیبانی، اسحاق بن مزار، *الجیم*، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، هیئة العامة لشؤون المطابع الامیریة، ۱۹۷۵م.
- ۳۵- صاحب بن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، به کوشش محمد حسن آل یاسین،

- بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- ۳۶- طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
- ۳۷- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۸- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۳۹- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۰- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۴۱- عبدالنواب، رمضان، *التطور النحوی للغة العربیة*، قاهره، الخانجی، ۱۴۱۴ق.
- ۴۲- عبدالقاهر جرجانی، *درج الدرر*، به کوشش محمد ادیب شکور و دیگران، عمان، دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- ۴۳- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۴- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۴۵- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۴۶- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش/۱۴۱۲ق.
- ۴۷- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *التفسیر*، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب، ۲۰۰۰م.
- ۴۸- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالكتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۴۹- ماتریدی، محمد بن محمد، *التفسیر*، به کوشش مُجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۵۰- ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، به کوشش سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۵۱- مختار عمر، احمد، *معجم اللغة العربیة المعاصره*، قاهره، عالم الكتاب، ۱۴۲۹ق.
- ۵۲- مدنی، علی بن احمد، *الطراز الأول*، مشهد، آل البيت (ع)، ۱۳۸۴ش.
- ۵۳- مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۸م.
- ۵۴- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ش.

- ۵۵- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۵۶- موسی، حسین یوسف، *الإفصاح فی فقه اللغة*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۵۷- نشوان حمیری، *شمس العلوم*، به کوشش مطهر بن علی اریانی و دیگران، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۵۸- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش محمد عبده، بازنشر قم، دارالذخائر، ۱۴۱۲ق.
- ۵۹- یاقوت حموی، *البلدان*، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵م.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*.
2. ʿAbdul-Qāhir al-Jurjānī, *Durj al-Durar*, ed. Muḥammad Adīb Shakʿr et al, ʿUmān, Dār Al-Fikr, 1430 AH.
3. ʿAbdul-Tawwāb, Ramaḍān, *Al-Taṭawwur al-Naḥwī lil-Lugha al-ʿArabīyya*, Cairo, Al-Khānǧi Publishing House, 1414 AH.
4. Abū Ḥayyān Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār Al-Fikr, 1407 AH.
5. Abū Hushayma, Ṭāriq, *ʿUṣūl al-Kalimāt*, Beirut, Dār al-Hilāl, 1428 AH.
6. Abu ʿUbayd Qāsim b. Sallām, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, Beirut, Dār ibn Kathīr, 1990.
7. Abulfutūḥ Rāzī, Ḥusayn b. ʿAlī, *Rawḍ al-Jinan*, ed. Moḥammad Mahdī Naṣeḥ and Moḥammad Jaʿfar Yāḥaqqī, Mashhad, Āstān Qods, 1371 SAH.
8. ʿAddī Shir, *The Arabicized Persian Words*, Persian translation by Sayyed Ḥamīd Ṭabībīyān, Tehran, AmīrKabīr, 1386 SAH.
9. Azdī, ʿAbdullāh b. Muḥammad, *Al-Māʿ*, ed. Moḥammad Mahdī Esfahānī, Tehran, Iran University of Medical Sciences, 1387 SAH.
10. Azharī, Muḥammad b. Ahmad, *Tabzīb Al-Lugha*, Beirut, Dār Iḥyāʿ al-Turāth Al-ʿArabī, 1421 AH.
11. Baghawī, Ḥusayn b. Masʿūd, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyāʿ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH.
12. Bilāsī, Muḥammad Sayyid ʿAlī, *Al-Muʿarrab fi al-Qurʾān*, Bīnghāzī, Jamʿīyya al-Daʿwa al-Islāmīyya al-ʿĀlamīyya, 2001.
13. Biqāʾī, Ibrāhīm b. ʿUmar, *Naẓm al-Durar*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1427 AH.
14. Emām Shūshtarī, Muḥammad ʿAlī, *Persian Words in Arabic*, Tehran, Bahman, 1347 SAH.
15. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyāʿ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH.
16. Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Qom, Hejrat, 1414 AH.
17. Fīrūz Ābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1415 AH.
18. Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī b. Jumʿa, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismāʿīliyyān, 1415 AH.
19. Ibn Abī Ḥātam, ʿAbdul-Rahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qurʾān al-Aẓīm*, Mecca, Maktaba Nizār Mustafā Al-Bāz, 1419 AH.
20. Ibn ʿAshūr, Muḥammad Ṭāhir, *Al-Tabḥīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic

- History Foundation, 1420 AH.
21. Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Dambura al-Lugha*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1988.
 22. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, ed. ‘Abdul-Salām Muḥaamad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1979.
 23. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mokarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
 24. Ibn Sīda, ‘Alī b. Ismā‘īl, *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A‘zham*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmīyya, 1421 AH.
 25. Ibn Sīdah, ‘Alī b. Ismā‘īl, *Al-Mukbaṣṣa*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmīyya.
 26. Jawharī, Ismā‘īl b. Hammād, *Al-Ṣiḥāḥ*, Beirut, Dār Al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1376 SAH.
 27. Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur‘ān*, Persian translation br Fereydūn Badre‘i, Tehran, Tūs Publication, 1386 SAH.
 28. Khālīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmrrā‘i, Beirut, Dar wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
 29. KhorramDel, Moṣṭafā, *Tafsīr-e Nūr*, Tehran, Eḥsān, 1384 SAH.
 30. Madanī, ‘Alī b. Aḥmad, *Al-Ṭarāz Al-Awwal*, Mashhad, Āl al-Bayt, 1384 SAH.
 31. Mashkūr, Moḥammad Jawād, *A Comparative Dictionary of Arabic, Persian and the Semitic Languages*, Tehran, Bonyād-e Farhang-e Irān, 1978.
 32. Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta’wīlāt Abl al-Sunna*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1426 AH.
 33. Māwardī, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Nukat wa Al-‘Uyūn*, Beirut, Dār al-Kutub Al-‘Ilmīyya.
 34. Mukhtār ‘Umar, Aḥmad, *Mu‘jam Al-Lugha Al-‘Arabīyya al-Mu‘āṣira*, Cairo, ‘Ālam al-Kitāb, 1429 AH.
 35. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. ‘Abdullāh Mamūd Shaḥāta, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423 AH.
 36. Mūsā, Ḥusayn Yūsuf, *Al-Iḥṣāḥ fī fiqh al-Lugha*, Qom, Maktab Al-‘Ilām al-Islāmī, 1410 AH.
 37. Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm*, Tehran, Ministry of Islamic Guidance, 1368 SAH.
 38. *Nahj al-Balagha*, compiled by Al-Sharif al-Raḍī, ed. Mohammad ‘Abduh, Qom, Dār al-Dhakhā‘ir, 1412 AH.
 39. Nashwān al-Ḥimyarī, *Shams Al-‘Ulūm*, Damascus, Dār al-Fikr, 1420 AH.

40. Qommī, ‘Alī b. Ībrahīm, *Al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 SAH.
41. Qurashī, ‘Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur‘ān*, Tehran, Islāmīyya, 1371 SAH.
42. Qushayrī, ‘Abdul-Karīm b. Hawāzin, *Al-Tafsīr*, ed. Ibrahīm Basyūnī, Cairo, Al-Hiy‘a al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil-Kitāb, 2000.
43. Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Beirut, Al-Dār al-Shāmīyya, 1416 AH.
44. Ṣāhib b. ‘Abbād, *Al-Muḥiṭ fi al-Lughba*, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1414 AH.
45. Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, ed. ‘Umar ‘Amrī, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH.
46. Shāh-‘Abdul-‘Azīmī, Ḥusayn, *Tafsīr Ithnā-‘Asharī*, Tehrān, Miqāt, 1363 SAH.
47. Shaybānī, Ishāq b. Marrār, *Al-Jīm*, Cairo, Al-Hiy‘a al-‘Āmma li-Shu‘ūn al-Maṭābī‘ al-Amīrīyya, 1975.
48. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār Al-Ma‘rifā, 1412 AH.
49. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥosayn, *Al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 SAH.
50. Ṭabrasī, Faḍl b. Ḥasan, *Jawāmi‘ al-Jāmi‘*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrīsīn, 1412 AH.
51. Tahānawī, Muḥammad ‘Alī b. ‘Alī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Beirut, Nāshirūn, 1996.
52. Ṭāleqānī, Maḥmūd, *Partow-ī az Qur‘ān*, Tehran, Sherkat Sahāmī Enteshār, 1362 SAH.
53. Tha‘labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā‘ Al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH.
54. Tūnjī, Moḥammad, *Persian-Arabic Dictionary*, Tehran, Hīrmand, 1382 SAH.
55. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad, *Majma‘ al-Baḥrayn*, Tehrān, Murtaḍawī, 1375 SAH.
56. Yāqūt Ḥamawī, *Al-Buldān*, Beirut, Dār Ṣādir, 1995.
57. Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tāj al-‘Arūs*, ed. ‘Alī Shīrī, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH.
58. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *Asās al-Balāgha*, Beirut, Dār Ṣādir, 1979.
59. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *Muqaddama al-Adab*, Tehran, Tehran University, 1386 SAH.

The Birth of Mary and Jesus in the *Gospel of Jacob*, the Four Gospels and the Holy *Qur'an*



Sayyed Hadi Dadgar

Graduated with a Ph. D. in *Qur'an* and Hadith Studies, Central Tehran Branch,
Islamic Azad University, Tehran, Iran (Hadi.sd63@gmail.com).

Abstract

The *Gospel of Jacob* is one of the famous unofficial gospels (Apocrypha). In it, the birth and childhood of Mary and Jesus Christ have been discussed in detail. Studying and comparing these two stories in the *Gospel of Jacob* with the *Qur'an* is important in many ways. The explanations of these two stories in the *Gospel of Jacob* have similarities with the narration of the *Qur'an* and are closer to the *Qur'an* and more harmonious with it than what is stated in the official Bibles. The study of these gospels, which for whatever reason have received less attention in the Christian world, and their comparison with the *Qur'an* can reveal the intertextual relationships between the *Qur'an* and previous religious texts; As it can be understood, the audiences of the *Qur'an* probably felt the need to receive revelation from the Prophet Muhammad in order to solve what problems and discover what ambiguities. In the upcoming study, by reviewing the stories of the birth and childhood of Mary and the birth of Jesus Christ in the *Qur'an*, the official Gospels and the *Gospel of Jacob*, we will defend the greater similarity of the Quranic story with the *Gospel of Jacob* in comparison with the official Gospels.

Keywords: *Gospel of Jacob*, Apocrypha, Official Gospels, Maryam ibna 'Imrān, Jesus Christ.

Review Paper

Received: 8/ 11/ 2022, accepted: 29/ 12/ 2022, and published: 29/ 12/ 2022, Pages: 270-292.

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>>

© 20.1001.1.52942783.1401.3.1.12.5

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



ولادت مریم و عیسی (ع) در انجیل یعقوب، اناجیل اربعه و قرآن کریم

سیدهادی دادگر

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی،
دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (Hadi.sd63@gmail.com).

چکیده

انجیل یعقوب یکی از اناجیل معروف غیررسمی (آپوکریفا) است. در آن به ولادت و کودکی مریم و عیسی (ع) به تفصیل پرداخته شده است. مطالعه و بررسی تطبیقی این دو داستان در *انجیل یعقوب* با قرآن کریم از جهات مختلفی حائز اهمیت است. توضیحات این دو داستان در *انجیل یعقوب* شباهت‌هایی با روایت قرآن دارد و از آن‌چه در اناجیل رسمی آمده، به قرآن نزدیک‌تر و با آن هماهنگ‌تر است. مطالعه این اناجیل که به هر علتی در دنیای مسیحیت کم‌تر مورد توجه قرار گرفته‌اند و مقایسه آن‌ها با قرآن می‌تواند روابط بینامتنی قرآن با متون دینی پیش از خود را بازنماید؛ آن‌سان‌که بتوان دریافت مخاطبان قرآن احتمالاً با ذهنیتی که در اثر آشنایی با چنین متونی شکل گرفته بود، خود را نیازمند دریافت وحی به پیامبر (ص) برای حل چه مشکلاتی و کشف چه ابهاماتی احساس می‌کرده‌اند. در مطالعه پیش‌رو بناست با مرور داستان‌های ولادت و کودکی مریم و ولادت عیسی (ع) در قرآن، اناجیل رسمی و *انجیل یعقوب* از شباهت بیش‌تر داستان قرآنی با *انجیل یعقوب* در قیاس با اناجیل رسمی دفاع کنیم.

کلیدواژه‌ها: *انجیل یعقوب*، آپوکریفا، اناجیل رسمی، مریم بنت عمران (س)، عیسی (ع).

مقاله مروری

دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۷، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۸، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۸، صفحه ۲۷۰ تا ۲۹۲.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.1.12.5

درآمد

مسیحیان چنین برآورد کرده‌اند که عیسی (ع) در حدود سال ۳۰م از دنیا رفت. البته مسلمانان طبق تصریح قرآن معتقد اند وی کشته نشد؛ بل که به آسمان عروج نمود (بنگرید به: نساء/ ۱۵۸-۱۵۷). به باور مسیحیان عیسی (ع) خود سفارش کرده بود یارانش مزده‌ولادت او و آزادی انسان‌ها از بار گناه در پی این ولادت را به همگان برسانند. تا مدت‌ها پس از دوران عیسی (ع)، سرگذشت، خاطرات و کلمات عیسی (ع) به صورت شفاهی در میان پیروان و دوست‌دارانش رواج داشت؛ تا این‌که بیش‌تر سنت‌های شفاهی مسیحیان به دست تنی چند از نویسندگان مسیحی در فاصله‌سال‌های ۶۰-۱۰۰م به صورت مکتوب درآمد. عمده‌این آثار انجیل — یعنی بشارت — نام گرفتند؛ زیرا قرار بود بشارت ولادت عیسی (ع) و نجات انسان را دربر داشته باشند (بنگرید به: کلباسی، *مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس*، ۲۸۲).

از جمله‌این آثار، همان انجیل‌های چهارگانه بود که زندگی‌نامه و سخنان عیسی (ع) را دربر داشت. برپایه‌برآوردها، این چهار انجیل میان سال‌های ۶۵ تا ۱۰۰م نوشته، و میان سال‌های ۱۸۰-۱۵۰م نیز رسمی و قانونی^۱ شدند. افزون‌بر این چهار انجیل، ده‌ها کتاب دیگر در همین دوره و بعد از آن با هدف رساندن بشارت ولادت عیسی (ع) پدید آمدند؛ اما اعتبار محتوای‌شان به اجماع مسیحیان متأخرتر نرسید.

از این انجیل‌ها تحت عنوان اناجیل غیررسمی، غیرقانونی یا آپوکریفا^۲ نام برده می‌شود. آپوکریفا در لغت به معنای مشکوک، پنهان، کاذب و پوشیده آمده است. برای نمونه می‌توان به اناجیلی با نام‌های انجیل توماس، انجیل کودکی، انجیل مریم (س)، *انجیل یعقوب* و... اشاره نمود. نگارش این آثار تا چندین سده پس از دوره نگارش و قانونی شدن چهار انجیل رسمی ادامه یافت. شمار این اناجیل ۵۴ کتاب است. نویسندگان مسیحی این اناجیل را به صورت‌های مختلف دسته‌بندی کرده‌اند. گرچه محتوای همه‌آن‌ها زندگی و سخنان عیسی (ع) است، قالب و چارچوب چهار انجیل رسمی در آن‌ها مشاهده نمی‌شود.

1. Canonized.
2. Apocrypha.

برخی از این اناجیل صرفاً سخنان، و برخی دیگر هم صرفاً معجزاتی از عیسی (ع) را باز می‌گویند. برخی از آن‌ها حوادثی از زندگی عیسی (ع) و مادر او مریم (س) را دربر می‌گیرند. برخی نیز توضیحاتی درباره فردی به نام یوسف بازمی‌نمایند که برپایه باور برخی فرقه‌های مسیحی متقدم شوهر مریم یا حتی پدر عیسی (ع) بود. نسخه‌های کاملی از برخی از این نوشته‌ها موجود است و از برخی از آن‌ها صرفاً پاره‌هایی به جای مانده، و از برخی دیگر نیز فقط جملاتی باقی است که عالمان سده‌های نخست مسیحی آن‌ها را در ضمن آثار خود نقل کرده‌اند.

آشنایی با این اناجیل دست‌کم از دو جهت اهمیت دارد؛ یکی این‌که فضای فرهنگی عصر انجیل‌نویسی را در سده‌های نخست میلادی نشان می‌دهد؛ و دیگر این‌که به مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین کمک می‌کند؛ زیرا — در برخی موارد که میان قرآن کریم و اناجیل رسمی اختلاف است — گاهی برخی از اناجیل غیررسمی حادثه را شبیه‌تر به قرآن نقل کرده‌اند (برای توضیح بیشتر، بنگرید به: سلیمانی، «اناجیل غیررسمی»، ۲۱۱-۲۰۹).

طرح مسئله

یکی از اناجیل غیررسمی *انجیل یعقوب* است. مؤلف آن خود می‌گوید:

من، یعقوب، که این تاریخ را نوشتم، هنگامی که در اورشلیم در زمان مرگ هیرودیس غوغایی به پا شد به بیابان رفتم تا این‌که غوغا در اورشلیم پایان پذیرد. خداوند را ستایش می‌گویم که به من حکمتی داد تا این تاریخ را بنویسم. فیض الهی بر کسانی باد که از خداوند می‌ترسند (*انجیل یعقوب*، ۲۵).

با فرض صحت این انتساب و بنا بر آگاهی‌ها درباره زمان سلطنت هیرودیس که در *عهد جدید* و *انجیل یعقوب* هم آمده (*انجیل متی*، ۲: ۱-۳؛ *انجیل یعقوب*، ۲۲: ۱-۲)، مؤلف *انجیل یعقوب* معاصر عیسی (ع) بوده است. حتی درباره وی گفته‌اند شاید او برادر عیسی (ع) است (بنگرید به: سلیمانی، «اناجیل غیررسمی»، ۲۱۱). قدیم‌ترین نسخه خطی یافت‌شده از این نوشته مربوط به سده ۳م است و بر آن عنوان *میلاد مریم (س): مکاشفه یعقوب* دیده می‌شود (فغالی، *المدخل الی الكتاب المقدس*، ۴/۳۱۲).

این نوشته قابل توجه و تأمل برانگیز می‌نماید؛ زیرا بخش عمده‌ای از آن، یعنی تولد مریم (س) در اناجیل قانونی نیامده است. این حکایت در *قرآن* هم ذکر شده است. می‌توان این دو

روایت را با هم‌دیگر مقایسه کرد. تولد عیسی (ع) که در انجیل متی و لوقا آمده، در *انجیل یعقوب* متفاوت، و از جهاتی قابل مقایسه با روایت *قرآن* مجید از آن حکایت نقل شده است. با توجه به دست‌دوم بودن *اناجیل آپوکریفایی* در دنیای مسیحیت، مسلمانان نیز توجه زیادی به آن‌ها نشان نداده‌اند. بیش‌تر پژوهش‌های تطبیقی معاصر نیز درباره *اناجیل رسمی* صورت گرفته‌اند. از محدود نشانه‌های توجه جامعه علمی ایران به مطالعه *انجیل یعقوب* می‌توان مقاله عبدالرحیم سلیمانی با عنوان «تولد و کودکی عیسی (ع) در دو انجیل غیررسمی» را یاد کرد (*هفت آسمان*، سال نهم، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۸۶ش). سلیمانی در این مطالعه ترجمه‌ای هم از *انجیل یعقوب* ارائه می‌کند.

در مطالعه کنونی بناست با مرور این ترجمه و مقایسه تفصیلی گزارش‌های آن درباره ولادت و کودکی مریم و تولد عیسی (ع) با *قرآن* و *اناجیل اربعه* پاسخ سؤالی چند را دریابیم: اولاً، روایت‌های این آثار از داستان‌های یادشده چه وجوه اشتراک و تمایزی با هم دارد؛ ثانیاً، آیا وجوه تشابه میان تحریر قرآنی داستان با *اناجیل رسمی* بیش‌تر است یا وجوه تشابه آن با تحریر *انجیل یعقوب*؛ و ثالثاً، از این وجوه شباهت و تفاوت به وجود چه روابط بینامتنی‌ای می‌توان پی برد.

۱. شرح داستان ولادت و کودکی مریم (س)

ولادت و کودکی مریم (س) بحثی است که هیچ‌کدام از *اناجیل چهارگانه* به آن نپرداخته‌اند؛ اما بحث اصلی *انجیل یعقوب* ولادت مریم و عیسی (ع) و پیشامدها و مسائل حول این دو امر است.

۱-۱) کودکی مریم (س) در *انجیل یعقوب*

در این اثر به تفصیل و با ارائه جزئیات بسیار درباره داستان ولادت مریم (س) صحبت شده، و این داستان جز در مواردی جزئی با *قرآن* کریم قابل مقایسه است. در مقام مقایسه این داستان در *قرآن* با *انجیل یعقوب* لازم است نخست خلاصه‌ای از داستان ولادت و کودکی مریم (س) در *انجیل یعقوب* مرور شود:

فردی ثروتمند و نیکوکار با نام یواخیم پدر مریم (س) از فرزندان اسرائیل صاحب فرزند نمی‌شد. به این سبب مورد تعریض و اذیت قوم بنی اسرائیل قرار می‌گرفت. وی بسیار غمگین شد. به بیابان رفت و در آن‌جا خیمه‌ای بر پا داشت. چهل

شبانه‌روز روزه گرفت و با خود گفت: به سوی غذا و نوشیدنی نخواهم رفت تا خدا به من نظر کند؛ پس غذا و نوشیدنی من دعا خواهد بود (انجیل یعقوب، ۱: ۴-۱).
همسر یواخیم، حنّه نام داشت که وی نیز به سبب نازا بودن مورد ملامت و تمسخر دیگران قرار می‌گرفت و از این بسیار ناراحت بود. حتی مرثیه‌هایی در وصف حال خویش می‌سرود (انجیل یعقوب، ۲: ۱، ۳: ۱-۲).

فرشته خدا نزد حنّه رفت و به وی بشارت داد که خدا دعای تو را مستجاب نموده است و فرزندی به تو خواهد داد که همه عالم درباره نسل تو سخن خواهند گفت. همان‌جا حنّه نذر کرد و گفت: «به خدای زنده قسم، اگر کودکی بیاورم، چه پسر و چه دختر، به عنوان هدیه‌ای به خدای خود پیش‌کش خواهم کرد و او در تمام زندگی‌اش خدا را خدمت خواهد نمود». همین بشارت فرزندداری هم از سوی فرشته به یواخیم داده شد (انجیل یعقوب، ۴: ۱-۲).

بعد از آن‌که نه ماه آبستنی حنّه پایان یافت، دختری به دنیا آمد. نام وی را مریم گذاشتند (انجیل یعقوب، ۵: ۲). حنّه در تربیت کودک بسیار تلاش می‌کرد؛ به طوری که در اتاق خواب او محرابی ساخت و آن‌جا را از هر چیز معمولی و غیرطاهر خالی کرد. او دختران پاکیزه عبرانی را فراخواند و آنان سرگرمی کودک را فراهم کردند. حنّه بابت این نعمت الهی بسی شکرگزار بود (انجیل یعقوب، ۶: ۲-۱).

وقتی مریم (س) دو ساله شد پدرش گفت باید وی را برای ادای نذر به معبد برند؛ اما مادرش گفت که تا سه سالگی صبر کنیم و بعد او را به معبد بسپاریم؛ تا کودک در جستجوی پدر و مادر نباشد. یواخیم قبول نمود. بعد از آن‌که مریم سه ساله شد، او را با انجام دادن آدابی به معبد سپردند. در این‌جا کاهن کودک را بوسید و گفت: «خداوند نام تو را در میان همه نسل‌ها عظمت داده است. خداوند به خاطر تو در پایان دوران، نجات خود را به فرزندان اسرائیل ارزانی خواهد داشت» (انجیل یعقوب، ۷: ۲-۱). با توجه به این‌که در ادامه، کاهن اعظم معبد زکریا معرفی می‌شود و هم‌چنین با توجه به پیش‌گویی این کاهن درباره پایان دوران، احتمالاً کاهن مذکور همان زکریا (ع) باشد که در قرآن و اناجیل رسمی هم ذکر او رفته، و ترویج چنین آموزه‌هایی به او منتسب شده است.

مریم (س) در معبد پرورش می‌یافت و از دست فرشته غذا می‌گرفت (انجیل یعقوب، ۸:

۱). سپس وی دوازده‌ساله شد. کاهنان شورایی تشکیل دادند و گفتند: «توجه کنید، مریم در معبد خدا دوازده‌ساله شده است؛ چه باید کرد؟؛ مبادا او محراب را آلوده کند!». آنان به کاهن اعظم — زکریا — گفتند: «تو برای کار مریم دعا کن و ما هر چه را خدا بر تو مکشوف کند انجام خواهیم داد» (انجیل یعقوب، ۸: ۲-۳).

کاهن اعظم ردایی دارای دوازده زنگوله برگرفت، وارد قُدس الاقداس شد، و برای کار مریم دعا کرد. ناگهان فرشته خداوند را دید که پیش‌روی او ایستاده، به او می‌گوید: «زکریا، زکریا! خارج شو و مردان بیوه قوم را جمع کن. از آنان بخواه که عصای خود را بیاورند. به هر کدام که خدا نشانه‌ای عطا کند، مریم همسر او خواهد بود». منادی‌ها در سراسر کشور یهودیه پراکنده شدند و شیپور نواختند. همه به سوی معبد دویدند (همان‌جا).

فردی به نام یوسف نیز با جمعی آمد. همه داوطلبان عصاهای خود را برداشته نزد کاهن اعظم رفتند. کاهن عصاها را از آنان گرفت و وارد معبد شد و دعا خواند. چون دعا را به پایان رساند، عصاها را برداشت و بیرون آمد و به آن‌ها داد؛ اما هیچ نشانه‌ای برای آن‌ها نبود. یوسف آخرین عصا را گرفت و دید که کبوتری از آن بیرون آمد و گردِ سرِ یوسف پرواز کرد. کاهن به یوسف گفت: «ای یوسف، قرعه نیک بر تو افتاد که باکره خداوند را بگیری و از او محافظت کنی». یوسف پاسخ داد: «من دارای پسرانی هستم و پیر شده‌ام؛ اما او دختر کم‌سالی است. می‌ترسم که مضحکه بنی اسرائیل شوم». کاهن به یوسف گفت: «از خداوند خود بترس و به یاد آور همه آن اموری را که خدا بر سر داتان، ابیرام و قورح آورد؛ به یاد آور چه‌گونه زمین به خاطر مخالفت‌شان دهان باز کرد و آنان را بلعید. اکنون ای یوسف، بترس که همین امر در خانه تو رخ دهد». پس یوسف ترسید و مریم را تحت مراقبت خود گرفت (انجیل یعقوب، ۹: ۲-۱).

۱-۲) ولادت مریم (س) در قرآن

در قرآن هم چند آیه‌ای درباره ولادت مریم (س) و تکفل او آمده است:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا

الْمِحْرَابِ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.... ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (آل عمران/ ۳۵-۴۴).

ترجمه عبدالمحمد آیتی: و زن عمران گفت: ای پروردگار من، نذر کردم که آنچه در شکم دارم از کار این جهانی آزاد و تنها در خدمت تو باشد. این نذر را از من بپذیر که تو شنوا و دانایی. چون فرزند خویش بزاد، گفت: ای پروردگار من، این که زاییده‌ام دختر است — و خدا به آنچه زاییده بود داناتر است — و پسر چون دختر نیست. او را مریم نام نهادم. او و فرزندانش را از شیطان رحیم در پناه تو می‌آورم. پس پروردگارش آن دختر را به نیکی از او بپذیرفت و به وجهی پسندیده پرورشش داد و زکریا را به سرپرستی او گماشت.

و هر وقت که زکریا به محراب نزد او می‌رفت، پیش او خوردنی می‌یافت. می‌گفت: ای مریم، اینها برای تو از کجا می‌رسد؟ مریم می‌گفت: از جانب خدا زیرا او هر کس را که بخواهد بی حساب روزی می‌دهد. در آنجا زکریا پروردگارش را ندا داد و گفت: ای پروردگار من، مرا از جانب خود فرزندی پاکیزه عطا کن، همانا که تو دعا را می‌شنوی. پس هم چنان که در محراب به نماز ایستاده بود، فرشتگان ندایش دادند: خدا تو را به یحیی بشارت می‌دهد. او کلمه خدا را تصدیق می‌کند و خود مهتری است بیزار از زنان و پیامبری است از شایستگان.

گفت: ای پروردگار من، چگونه مرا پسری باشد، در حالی که به پیروی رسیده‌ام و زخم نازاست؟ گفت: بدان سان که خدا هر چه بخواهد می‌کند. گفت: ای پروردگار من، برای من نشانه‌ای پدیدار کن. گفت: نشان تو این است که سه روز با مردم سخن نگویی مگر به اشاره و پروردگارت را فراوان یاد کن و در شبانگاه و بامداد او را بستای. و فرشتگان گفتند: ای مریم، خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان جهان برتری داد. ای مریم، از پروردگارت اطاعت کن و سجده کن و با نمازگزاران نماز بخوان.

چنان‌که دیده می‌شود، قرآن در حد چند آیه به ولادت و کودکی مریم (س) پرداخته است و در مقام مقایسه، انجیل یعقوب توضیحات مبسوط‌تری در این باره دارد.

۳-۱) وجوه اختلافی قرآن و انجیل یعقوب

یک فرق آشکار دو روایت نام پدر مریم (س) است. قرآن پدر مریم (س) را عمران معرفی

می‌کند (آل عمران / ۳۵؛ تحریم / ۱۲)؛ در حالی که *انجیل یعقوب* پدر وی را فردی با عنوان یواخیم شناسانده است (برای نمونه، بنگرید به: *انجیل یعقوب*، ۱: ۱، ۵: ۱).
 فرق دیگر ارائه جزئیات بسیار در *انجیل یعقوب*، و اختصار داستان در *قرآن* است. ارائه جزئیات درباره یک داستان همواره به معنای مخالفت دو نقل نیست. بااین حال، از آن جاکه *انجیل یعقوب* به تفصیل وارد داستان مریم (س) و پسرش شده، به ذکر جزئیات پرداخته، و به این کتاب ماهیت داستانی داده است.

۲. وجوه مشابهت دو متن

از این دو تفاوت که بگذریم، شباهت‌های قابل توجهی نیز می‌توان در میان دو متن دید.

۱-۲) نذر مادر و تقبل الهی

یک وجه شباهت دو متن این است که در هر دو از نذر مادر مریم (س) سخن می‌رود. در آیه ۳۵ سوره آل عمران مشاهده می‌کنیم که زن عمران نذر می‌کند آن چه در بطن دارد آزاد کند. طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

مراد از تحریر فرزند — خواه به وسیله پدر یا مادر — تحریر از بردگی نیست؛ یعنی دختر عمران برده نبود که مادرش او را آزاد کند. مراد از تحریر در این آیه آزاد کردن از قید ولایتی است که والدین بر فرزند خود دارند و با داشتن آن ولایت او را تربیت می‌کنند و در مقاصد خود به کار می‌برند. از آن سو، اطاعت‌شان هم بر فرزند واجب می‌شود. به بیان دیگر، تحریر آن است که پدر و مادر فرزندشان را به خدمت نگیرند. اگر این تحریر به وسیله نذر و به خاطر خدا انجام شود معنایش آن است که فرزند در ولایت خدا داخل شده است، تنها باید او را بپرستد و خدمت کند. خدمت خدا کردن نیز به این است که در مسجد، کلیسا و اماکن مقدسه‌ای که مختص عبادت خداست خدمت کند؛ درحالی‌که اگر این نذر نبود، فرزند می‌بایست پدر و مادر خود را خدمت می‌کرد (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۴۳۹).

پذیرش این تفسیر مستلزم قبول این معناست که *قرآن* به نذر مادر طفل برای خدمت‌گزاری او در مکانی مقدس اشاره کرده است.

درباره همین نذر در *انجیل یعقوب* می‌خوانیم:

حنه پس از بشارتی که از فرشته درباره آستنی اش شنید گفت: «به خدای زنده قسم اگر کودکی بیاورم، چه پسر چه دختر، هم چون هدیه‌ای به خدای خود پیش کش خواهم کرد و او در تمام زندگی اش خدا را خدمت خواهد گزارد» (انجیل یعقوب، ۴: ۱).

در جای دیگر نیز گفته می‌شود که یواخیم شوهر حنه پس از آن که مریم (س) دو ساله شد به همسرش حنه گفت بیا نذرمان را ادا نمایم و مریم (س) را به معبد بریم (انجیل یعقوب، ۷: ۱). پس وجود مضمون نذر هم در قرآن و هم در انجیل یعقوب را باید از وجوه تشابه این دو متن دانست.

شبهات دیگر داستان قرآنی مریم (س) با مضمون انجیل یعقوب، بحث از تقبل الهی در هردو است. در قرآن مجید گفته می‌شود: «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا» (آل عمران/ ۳۷)؛ عبارتی که نشان از قبول نذر مادر مریم (س) و پذیرفته شدن وی به درگاه الهی و هم چنین تربیت و پرورش وی مطابق خواست خدا دارد.

می‌توان گفت احتمالاً جزئیاتی در انجیل یعقوب هم این عبارات کلی قرآن را بیان می‌کنند. بر پایه انجیل یعقوب، وقتی والدین مریم (س) وی را با انجام دادن آداب و مراسمی به معبد و نزد کاهن بردند و پس از آن که کاهن در شأن مریم (س) عباراتی گفت:

کاهن کودک را بر پله سوم مذبح گذاشت و خداوند خدا فیض خود را بر کودک قرار داد. کودک با مسرت بر پاهای خود رقصید. همه خاندان اسرائیل او را دوست داشتند. والدین او با تعجب و با سپاس و تمجید خدای قادر به خاطر این که کودک به سوی آنان بازگشت، به خانه بازگشتند. مریم در معبد مانند کبوتری آرام پرورش می‌یافت (انجیل یعقوب، ۷: ۲-۳، ۸: ۱).

۲-۲) رزق الهی برای مریم (س)

آیه ۳۷ سوره آل عمران دلالت بر مرزوق بودن مریم (س) به رزق الهی دارد؛ چنان که زکریا (ع) از این شگفت زده می‌شود و از مریم (س) می‌پرسد این غذاها را از کجا آورده است. مریم (س) نیز به صراحت پاسخ می‌دهد این‌ها از جانب خداوند رسیده است:

كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

غذا گرفتن مریم (س) از دست فرشتگان امری است که در فقره از *انجیل یعقوب* به آن پرداخته شده است؛ یکی، زمانی که راوی متن در حال گزارش کیفیت پرورش مریم (س) در معبد است و مثلاً می‌گوید که مریم در معبد مانند کبوتری آرام پرورش یافت و غذا را از دست فرشته‌ای دریافت کرد (*انجیل یعقوب*، ۸: ۱)؛ دیگری، زمانی که یوسف و هم‌چنین کاهنان معبد به آستنی مریم (س) پی بردند و گمان کردند فحشائی مرتکب شده است. برپایه این فقرات، کاهنان به مریم (س) یادآوری می‌کنند وی تو همان کسی است که از دست فرشته غذا می‌گرفت (*انجیل یعقوب*، ۱۳: ۲، ۱۵: ۲).

اناجیل رسمی سخنی دربارهٔ مرزوق بودن مریم (س) نقل نکرده‌اند. این اناجیل اساساً به داستان ولادت، کودکی، خدمت مریم (س) در معبد و تکفل وی توسط کاهنان معبد در ایام کودکی پرداخته‌اند.

۳-۲) کفالت مریم (س)

کفالت مریم (س) در قرآن کریم در دو آیه مطرح شده است:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا (آل عمران / ۳۷).
وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (آل عمران / ۴۴).

در *انجیل یعقوب* نیز — در جایی که گفته می‌شود مریم (س) را در حالی که طفلی سه‌ساله بود با انجام دادن آدابی به معبد برای خدمت به آن سپردند — از این سخن می‌رود که کاهن کودک را گرفت، بوسید، و گفت:

خداوند نام تو را در میان همه نسل‌ها عظمت داده است. خداوند به‌خاطر تو، در پایان دوران نجات، خود را به فرزندان اسرائیل ارزانی خواهد داشت (*انجیل یعقوب*، ۷: ۲-۱).

با توجه به توضیحاتی که قبلاً دربارهٔ این عبارت داده شد، به احتمال قوی کاهن مذکور زکریا (ع) است. این قسمت از *انجیل یعقوب* را با قرآن می‌توان به‌خوبی تطبیق داد؛ یعنی با توجه به این‌که در *انجیل یعقوب* نیز کاهن اعظم زکریا ست (برای نمونه، بنگرید به: *انجیل یعقوب*، ۸: ۳-۲)، هنگامی که مریم (س) کمی رشد می‌کند و بزرگ می‌شود، او را به خدمت

کاهن اعظم که همان زکریا (ع) باشد، می‌آورند و فی الواقع کاهن اعظم در جایگاه مهم‌ترین مقام معبد، تکفل وی را به عهده می‌گیرد. این همان مطلبی است که قرآن نیز به آن تصریح می‌کند. در آیه ۴۴ سوره آل عمران نیز گفته می‌شود که متکفل امر مریم (س) با انداختن قلم‌هایی مشخص شد؛ یعنی میان کاهنان قرعه کشیدند:

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (آل عمران/ ۴۴).

لازم است این آیه را با توجه به آیه ۳۷ سوره آل عمران بررسی، و در آن چارچوب معنا کنیم:

فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا.

این آیه قبُولِ حَسَنٍ از طرف خداوند و پرورش نیکوی مریم (س) و یافته شدن رزق توسط زکریا نزد مریم (س) را بیان می‌کند. پس باید قرعه‌کشی را توضیحی درباره کیفیت این تکفل تلقی کنیم. با این فرض، توضیحات قرآن با توصیفات انجیل یعقوب تقابل و تضادی پیدا می‌کند؛ زیرا انجیل یعقوب از این می‌گوید که مریم را نزد کاهن یا همان زکریا (ع) آوردند؛ مگر آن‌که بگوییم اساساً انجیل یعقوب کیفیت این تکفل را بیان ننموده، و از این مطلب رد شده است.

اگر بخواهیم تکفل مرتبط با قرعه را در آیه ۴۴ سوره آل عمران را با توجه به انجیل یعقوب معنا کنیم باید احتمال دهیم که قرعه و انداختن ارقام به رویداد دیگری در زمان نوجوانی مریم (س) بازمی‌گردد؛ زمانی که وی را در جوانی به تکفل یوسف پیر سپردند. همان طور که ذکر شد، وقتی مریم (س) دوازده ساله شد، شورایی از کاهنان برای جلوگیری از این‌که محراب خدا توسط مریم (س) — یعنی در اثر عادت ماهانه‌اش — آلوده نشود، تشکیل شد و آن‌ها حل این مسئله را به کاهن اعظم و دعای وی درباره مریم (س) سپردند. این‌گونه، براساس دستور الهی که توسط فرشته‌ای به زکریا (ع) رسید، زکریا دستور داد مردان زن‌مُردۀ قوم با عصای‌شان بیایند. درنهایت یوسف که فردی پیر بود و حتی پسرانی داشت با نشانه‌ای الهی برای کفالت مریم (س) انتخاب شد. حتی یوسف به خاطر پیری خود و کم‌سالی مریم (س) از این ایاء داشت، اما در نهایت به خاطر ترس از عذاب و عقاب الهی آن را پذیرفت.

به نظر می‌رسد کفالت مریم (س) توسط یوسف بیان همان مطلبی باشد که در قرآن درباره

قرعه‌کشی و انداختن ارقام برای تکفل وی ذکر می‌شود. در این‌جا بحث از عصاهاست که یوسف و دیگر مردان زن‌مردۀ آن بلاد با خود آورده‌اند و به زکریا می‌دهند. شاید بتوان عصا را نوعی قلم به‌شمار آورد؛ چنان‌که گفته‌اند منظور از قلم که جمع آن ارقام است، چوبه‌تیری است که بوسیله آن قرعه می‌اندازند (طباطبایی، المیزان، ۱۳/ ۱۹۰). منعی ندارد چنین قرعه‌ای با عصا کشیده شود.

شاهد دیگر نیز که می‌توان آورد همین است که قرعه در متن *انجیل یعقوب* هم یاد می‌شود:

کاهن به یوسف گفت: «ای یوسف، قرعه نیک بر تو افتاده تا باکره خداوند را بگیری و از او محافظت کنی» (*انجیل یعقوب*، ۹: ۲).

من [یوسف] به او [قابله] گفتم: «او مریم است، که در معبد خداوند پرورش یافت و من او را با قرعه به عنوان همسرم دریافت کردم. با این حال او همسر من نیست؛ اما او از روح القدس آستن شده است» (*انجیل یعقوب*، ۱۹: ۱).

با این توضیحات می‌توان تضاد و تقابل ظاهری موجود میان *قرآن* و *انجیل یعقوب* را برطرف نمود.

۴-۲) دیگر وجوه شباهت

نکته دیگری که در زمینه روابط بینامتنی *قرآن* و *انجیل یعقوب* لازم است موردتوجه قرار گیرد یادکرد حکایاتی مشابه منقولات این انجیل در منابع روایی و تفسیری مسلمانان است. برای نمونه، همان‌طور که در *انجیل یعقوب* اسم مادر مریم (س)، حنّه معرفی شده، در منابع اسلامی نیز همین نام برای وی ذکر شده است (بنگرید به: قمی، *التفسیر*، ۱/ ۱۰۱؛ عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۱۷۱؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۲/ ۷۳۷؛ بیضاوی، *التفسیر*، ۲/ ۱۴؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۲/ ۱۸).

نمونه دیگر از این دست آن است که در *انجیل یعقوب* (۳: ۱) گفته می‌شود حنّه وقتی می‌بیند پرنده‌ای به جوجه‌اش غذا می‌دهد، احساساتش غلیان می‌کند و بر فرزند نداشتن خویش تأسف می‌خورد. این روایت در منابع اسلامی بارها آمده است (برای نمونه، بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۳۵۵؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۲/ ۷۳۷).

۳. ولادت عیسی (ع)

مطالعات تطبیقی درباره‌ی داستان ولادت عیسی (ع) در *قرآن* و اناجیل رسمی بارها صورت

گرفته است (برای نمونه، بنگرید به: فروغی، مظهري، سراسر هردو مقاله). کافی است نتایج این مطالعات را با *انجیل یعقوب* و متن *قرآن* مقایسه کنیم.

۱-۳) مروری بر داستان در *انجیل یعقوب*

درباره ولادت عیسی (ع) در *انجیل یعقوب* چنین گزارش می‌شود:

مریم کوزه را برداشت و بیرون رفت تا آن را از آب پر کند. دید که صدایی می‌گوید: «سلام بر تو که بسیار نعمت یافته‌ای. خداوند با تو ست. تو در میان زنان مبارک هستی». او به اطراف، به راست و چپ، نگاه کرد تا ببیند صدا از کجا می‌آید. هراسان به خانه رفت، کوزه را گذاشت و شروع به بافندگی نمود. دید که فرشته خداوند، جبرئیل، ناگهان پیش روی او ایستاد و گفت: «ای مریم، هراسان مباش، چون تو نزد خداوند همه چیز لطف یافته‌ای و از کلمه او آستن خواهی شد» (*انجیل یعقوب*، ۱۱: ۱-۳).

چون مریم این را شنید با خود اندیشید: «آیا من از خداوند، خدای زنده، آستن خواهم شد و مانند همه زنان خواهم زایید؟» فرشته خداوند آمده، به او گفت: «ای مریم، نه این‌گونه، چون قوتی از خداوند بر تو سایه خواهد افکند و به همین جهت مولود مبارک تو پسرِ اَعْلَا خوانده خواهد شد. تو نام او را عیسی خواهی نهاد؛ چون او قوم خود را از گناهان‌شان نجات خواهد داد». همه این موارد در شانزده سالگی مریم (س) روی داد و او خود را از بنی اسرائیل مخفی می‌نمود (همان، ۱۲: ۲-۳). زمانی که مریم (س) شش ماهه حامله بود، یوسف از کارش نزد مریم (س) برگشت. وقتی مریم (س) را با آن شکمِ بزرگ دید، ناراحت شد و او را سرزنش نمود. مریم (س) گریه کرد، خود را پاک و بریء دانست و اظهار داشت نمی‌داند آنچه در رَحْمَتِ هست از کجا ست (همان، ۱۳: ۱-۳).

یوسف در فکر فرورفته، تصمیم به ترک مریم (س) به صورت مخفیانه گرفت؛ اما فرشته الهی به خوابش آمد و شرح ما وقع نمود و به این وسیله یوسف آرامش یافت و از تصمیم خود منصرف گردید (همان، ۱۴: ۱-۲).

پس از مدتی حَتَّایِ کاتبِ مریم (س) را حامله دید؛ نزد کاهن اعظم آمد و گفت که یوسف باکره‌ای را که از معبد تحویل گرفته آلوده، و آن را حامله کرده است. کاهن اعظم نیز مأمورانی برای بررسی گفته‌های حنای کاتب فرستاد. ایشان آن گفته‌ها را تأیید نمودند. پس کاهن اعظم یوسف و مریم (س) را احضار نمود و از علت ناپاکی

ایشان پرسید؛ ولی هر دوی ایشان این ناپاکی را انکار نمودند (انجیل یعقوب، ۱۵: ۳-۱). کاهن اعظم گفت: «من آب محکومیت خداوند را به شما خواهم داد تا بنوشید و آن آب گناه شما را پیش چشمانتان آشکار خواهد ساخت». کاهن اعظم آب را گرفته، به یوسف داد تا بنوشد و او را به بیابان برهوت (به روستای بالای تپه) فرستاد. او سالم بازگشت. کاهن آب را به مریم نوشانید و او را به بیابان برهوت فرستاد و او نیز سالم بازگشت. همه مردم شگفت‌زده شدند؛ چون آب مقدس گناهی را در آنان نشان نداده بود. کاهن اعظم گفت: «خداوند خدا گناه شما را آشکار نساخته است؛ پس من هرگز شما را محکوم نمی‌کنم». او آنان را مرخص کرد. یوسف مریم را برداشت و شادمان در حالی که خدای اسرائیل را سپاس می‌گزارد، به سوی خانه خود روانه شد (همان، ۱۶: ۱-۲).

داستان به دنیا آمدن عیسی (ع) نیز چنین است:

یوسف و پسرانش و مریم (س) درحالی که بر الاغی سوار شده بود در راه بیت‌لحم بودند. بناگاه درد زایمان بر مریم (س) غلبه کرد (همان، ۱۷: ۱-۳). یوسف غاری در آن جا یافت و مریم را درون آن برد و او را در آن جا ترک کرد و پسرانش را به مراقبت از او گماشت. او بیرون رفت تا در منطقه بیت‌لحم قابله‌ای بیابد (همان، ۱۸: ۱).
... قابله با یوسف می‌رود؛ درحالی که ابری بر غار سایه افکنده است. سپس ابر محو شد و نور شدیدی در غار به وجود آمد؛ به گونه‌ای که چشم نمی‌توانست آن را تحمل کند. کم‌کم نور محو شد و کودک نمایان گردید. قابله از این‌که باکره‌ای زائیده در تعجب شد (همان، ۱۹: ۱-۳).

در ادامه داستان نیز گفته می‌شود که حکمایی به بیت‌لحم آمدند:

حکیمان گفتند: «کجاست نوزاد پادشاه یهودیان؟ چون ما ستاره او را در شرق دیده‌ایم و آمده‌ایم که او را پرستش نماییم». هنگامی که هیروдіس این مطلب را از آنان شنید، نگران شد و به آنان گفت: «بروید و جستجو کنید و هنگامی که او را یافتید به من بگویید تا من نیز آمده، او را پرستش کنم». آن حکیمان روانه شدند و دیدند ستاره‌ای که در شرق دیده بودند، پیش‌روی آنان می‌رود؛ تااین‌که آنان به غار رسیدند. ستاره بر روی سر کودک (روی غار) ایستاد و آن حکیمان کودک را همراه مادرش مریم دیدند. آن‌ها از کیسه خود، هدایای طلا، بخور و دُر بیرون آوردند. پس فرشته آنان را از بازگشت به یهودیه برحذر داشت و آنان از راه دیگر به مملکت خود بازگشتند. هنگامی که هیروдіس دریافت آن مردان حکیم او را فریب داده‌اند،

خشمگین شد و جلادان خود را فرستاد. به آنان دستور داد همه کودکان دوساله و کوچک‌تر را به قتل برسانند. هنگامی که مریم شنید کودکان را می‌کشند، نگران شد و کودک را برداشت و در پارچه‌هایی پیچید و در آخور گاوی خوابانید (انجیل یعقوب، ۲۱: ۱-۴، ۲۲: ۱-۲).

۲-۳) آبستنی مریم (س)

در سه متن موردنظر یعنی قرآن، انجیل اربعه و انجیل یعقوب کیفیت آبستنی مریم (س) به گونه‌های مختلفی آمده است. برخی از آن‌ها با یکدیگر قابل جمع اند. در قرآن مجید در این باره می‌خوانیم:

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (مریم/ ۲۲-۱۶).

بر پایه این آیات، مریم (س) به مکانی شرقی رفته، جدای از دیگران حجاب و ستی برای خود برگرفت. سپس روح خدا بر وی هم‌چون بشری زیبا جلوه کرد. مریم (س) هراسید که مردی به او تعرض کند. فرشته خود را رسول خدا برای عطای پسری پاک به مریم (س) شناساند. مریم (س) تعجب نمود و گفت چه‌طور بدون این‌که من با مردی باشم و بدون این‌که بدکار باشم، صاحب فرزندی توانم شد. فرشته گفت این برای خدا آسان است و آن را آیه‌ای برای مردم قرار داده است.

برخلاف قرآن که می‌گوید مریم (س) آبستن شد و با چنین وضعیتی به مکانی دور شد، انجیل لوقا توصیف دیگری به دست می‌دهد:

در ماه ششم جبرائیل فرشته از جانب خدا به بلدی از جلیل که ناصره نام داشت فرستاده شد؛ نزد باکره‌ای نامزد مردی مستمی به یوسف از خاندان داوود. نام آن باکره مریم بود. پس فرشته نزد او داخل شد و گفت: سلام بر تو ای نعمت‌رسیده، خداوند با تو ست و تو در میان زنان مبارک هستی. چون مریم او را دید، از سخن او مضطرب و متفکر شد که این چه نوع تحیت است. فرشته گفت: ای مریم ترسان مباش؛ زیرا نزد خدا نعمت یافته‌ای. اینک حامله شده، پسری خواهی زایید و او را عیسی (ع)

خواهی نامید. او بزرگ خواهد بود و به پسرِ اعلیٰ مسمی شود. خداوند خدا تختِ پدرش داوود را به او عطا خواهد کرد. او بر خاندان یعقوب تا به ابد پادشاهی خواهد کرد و سلطنتش را نیز نهایت نخواهد بود.

مریم به فرشته گفت: این چه‌گونه می‌شود؛ حال آن‌که مردی را نشناخته‌ام؟ فرشته در جواب وی گفت: روح‌القدس بر تو خواهد آمد و قوت اعلیٰ بر تو سایه خواهد افکند. از آن جهت آن مولود مقدس پسر خدا خوانده خواهد شد. اینک ایصابت (همسر زکریا) از خویشان تو نیز در پیروی به پسری حامله شده، و این ماه ششم است؛ همان که او را که نازاد می‌خواندند؛ زیرا نزد خدا هیچ امری محال نیست. مریم گفت: اینک کنیز خداوند ام. مرا بر حسب سخن تو واقع شود. پس فرشته از نزد او رفت (انجیل لوقا، ۱: ۲۶-۳۸).

در **انجیل یعقوب** نیز دربارهٔ داستان آبستن شدن مریم (س) آمده است:

مریم کوزه را برداشته، بیرون رفت تا آن را از آب پر کند. دید که صدایی می‌گوید: «سلام بر تو که بسیار نعمت یافته‌ای. خداوند با تو ست. تو در میان زنان مبارک هستی». او به اطراف، به راست و چپ نگاه کرد تا ببیند صدا از کجا می‌آید. او هراسان به خانه رفت، کوزه را گذاشت، نخ ارغوانی را برداشت و بر جایگاه خود نشست تا کار خود را انجام دهد. دید که فرشتهٔ خداوند [جبرئیل؛ بنگرید به: **انجیل یعقوب**، ۱۲: ۲] (ناگهان) پیش روی او ایستاد و گفت: «ای مریم، هراسان مباش، چون تو نزد خداوند همه چیز لطف یافته‌ای و از کلمهٔ او آبستن خواهی شد. چون او این را شنید با خود اندیشید: «آیا من از خداوند خدای زنده آبستن خواهم شد و مانند همه زنان خواهم زایید؟» فرشته خداوند آمد و به او گفت: «ای مریم، نه این‌گونه، چون قوتی از خداوند بر تو سایه خواهد افکند و به همین جهت مولود مبارک تو پسر اعلا خوانده خواهد شد. تو او را عیسی خواهی نامید؛ چون او قوم خود را از گناهان‌شان نجات خواهد داد». مریم گفت: «من کنیز خداوند در پیشگاه او هستم: مطابق سخن تو بشود» (**انجیل یعقوب**، ۱۱: ۱-۳).

با مقایسهٔ این سه نقل می‌توان گفت که اولاً، هم اصل ماجرای گفتگوی مریم (س) و فرشته، و هم این‌که مریم (س) از آبستنی بدون رابطهٔ جنسی متعجب شده، در هر سه متن آمده است. آن‌چه این سه متن را از هم متمایز می‌کند جزئیات داستان است؛ نه ماهیت آن. ثانیاً، در اناجیل رسمی و **انجیل یعقوب** صریح صحبت از جبرئیل هم چون فرشته‌ای می‌شود که با

مریم (س) تکلم می‌کند و به عیسی (ع) بشارتش می‌دهد؛ ولی در قرآن تعبیر «روحنا» آمده است. مفسران در تعیین مصداق این روح دچار اختلاف شده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۴/ ۳۶؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۱/ ۵۲۰). با این حال، کثیری از مفسران معتقد اند منظور از آن جبرئیل است (طبرسی، مجمع البیان، ۶/ ۷۸۳؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۱/ ۵۲۰؛ فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۳/ ۲۷۶؛ حویزی، نور الثقلین، ۳/ ۳۳۰). به بیان دیگر، مسلمانان در توصیفات قرآن دلیلی برای مخالفت با این ندیده‌اند که فرشته ارسالی نزد مریم (س) همان جبرئیل باشد.

ثالثاً، انجیل لوقا توصیفی از وضعیت مریم (س) هنگام تکلم با جبرئیل نمی‌کند؛ اما در قرآن سخن از اعتزال از اهل، پناه بردن به مکانی شرقی، و اتخاذ حجاب و ستر از نزدیکان به صورتی کلی و مجمل می‌رود (مریم/ ۱۷). در انجیل یعقوب داستان با بیرون رفتن مریم (س) با کوزه‌ای برای آب آوردن و شنیدن صدائی و ترسیدن و به خانه برگشتن و متمثل شدن فرشته برای وی در خانه و با وی به صحبت پرداختن آمده است. این تحریر از داستان جزئیاتی را برای مقایسه با قرآن یا حتی شاید فهم بهتر آیات قرآن در اختیار ما قرار می‌دهد.

رابعاً، در قرآن و انجیل یعقوب فرشته به مریم (س) بشارت «کلمه» می‌دهد (مقایسه کنید: انجیل یعقوب، ۱۱: ۲؛ آل عمران/ ۴۵). در انجیل رسمی نیز، خاصه در آغاز انجیل یوحنا از مسیح (ع) هم‌چون کلمه خدا سخن می‌رود.

۳-۳) وضع حمل مریم (س) در سه متن

کیفیت وضع حمل و به دنیا آوردن عیسی (ع) در قرآن به این صورت گزارش شده است:

فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَدَّتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي
مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ
سَرِيًّا وَهَزَّتْ يَدَاكِ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حِينًا فُكِّلِي وَأَشْرَبِي وَفَرِّئِي عَيْنًا
(مریم/ ۲۲-۲۶).

برپایه این آیات، مریم عیسی (ع) را آبستن شد و با جنین خویش در مکانی دور اعتزال گزید. سپس درد زایمان وی را پناهجویی از تنه نخلی کشاند؛ درحالی‌که بسیار نومید بود و می‌گفت: ای کاش قبل این مرده، و فراموش شده بودم. بعد منادی الهی به وی روحیه داد و

گفت که ناراحت نباشد؛ زیرا خدا زیر پایش چشمه آبی قرار داده است. نیز، به او گفت که تنه درخت را تکان بدهد تا برایش خرماي تازه فروریزد: بخور و بنوش و چشمانت را روشن بدار!

از اناجیل اربعه فقط در انجیل لوقا اشارات مختصری به زایمان مریم (س) شده است:

در آن ایام حکمی از اوغسطس قیصر صادر گشت که تمام ربیع مسکون را اسم‌نویسی کنند. این اسم‌نویسی اول شد، هنگامی که کیرینیوس والی سوریه بود. پس همه مردم هریک به شهر خود برای اسم‌نویسی می‌رفتند. یوسف نیز از جلیل از بلده ناصره به یهودیه به شهر داوود که بیت‌لحم نام داشت رفت — که او از خاندان و آل داوود بود — تا نام او با مریم که نامزد او بود و نزدیک به زاییدن بود ثبت گردد. وقتی که ایشان در آن جا بودند، هنگام وضع حمل مریم رسید. او پسر نخستین خود را زایید، در قنடைه پیچید، و در آخور خوابانید؛ زیرا برای ایشان در منزل جا نبود (انجیل لوقا، ۲: ۷-۱).

برعکس، در *انجیل یعقوب* داستان وضع حمل مریم (س) با تفصیل بسیار و یادکرد جزئیاتی فراوان نقل می‌شود. خلاصه این داستان طولانی پیش از این یاد شد؛ همان حکایت که مریم در هم‌راهی با یوسف و فرزندان در راه بیت‌لحم بود که درد زایمان او را فراگرفت، شوهرش در پی قابله رفت، مریم در غار زایید و قابله را از این باکره‌زایی عجب آمد....

در مقام مقایسه تحریر قرآنی داستان با تحریر اناجیل اربعه و *انجیل یعقوب* نخست باید گفت قرآن چنین بازمی‌نماید که مریم (س) از قوم خویش اعتزال جسته، سبب نیز احتمالاً ترس وی از اتهامات است. مریم (س) در موقع وضع حمل تنها و بسیار نومید است؛ تا آن‌که امدادهای الهی به کمک وی می‌آیند تا بتواند وضع حمل نماید و امیدوار به آینده گردد.

در *انجیل یعقوب* اتهام مریم (س) و یوسف قبل از ولادت عیسی (ع) حل شده است. این‌گونه، سخنی از اعتزال مریم (س) در زمان ولادت عیسی (ع) نمی‌رود. نیز، مریم (س) در موقع وضع حمل تنها نیست؛ بل که یوسف و پسرانش همراه وی اند و قابله‌ای برای کمک به او می‌آورند. اساساً در این انجیل اشاره‌ای به ناامیدی مریم (س) در موقع وضع حمل دیده نمی‌شود. باری، علی‌رغم تفاوت‌های بسیار در دو تحریر این داستان، یک وجه اشتراک کلی و مبهم در هر دو اشاره به وقوع رخدادهایی خارق‌العاده در زمان ولادت عیسی (ع) است.

۴-۳) مکشوف شدن ولادت عیسی (ع) و برائت مریم (س) از اتهام

کیفیت مکشوف شدن ولادت عیسی (ع) بر مردم و بریء شدن مریم (س) از اتهام رابطه

نامشروع هم در قرآن و هم در انجیل یعقوب آشکارا دیده می‌شود؛ ولی اناجیل رسمی به شکلی مبهم آن را بیان کرده‌اند. در قرآن کریم آمده است:

فَأَمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا فَاتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِيلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنَّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أُمُوتٍ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (مریم/ ۲۶-۳۳).

ترجمه آیتی: پس ای زن، بخور و بیاشام و شادمان باش و اگر از آدمیان کسی را دیدی بگویی: برای خدای رحمان روزه نذر کرده‌ام و امروز با هیچ بشری سخن نمی‌گویم. کودک را برداشت و نزد قوم خود آورد. گفتند: ای مریم، کاری قبیح کرده‌ای. ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره. به فرزند اشاره کرد. گفتند: چگونه با کودکی که در گهواره است سخن بگوییم. کودک گفت: من بنده خدایم، به من کتاب داده، و مرا پیامبر گردانیده است. هر جا که باشم مرا برکت داده و تا زنده‌ام به نماز و زکات وصیت کرده است، و نیز، نیکی کردن به مادرم. و مرا جبار و شقی نساخته است. سلام بر من روزی که زاده شدم و روزی که می‌میرم و روزی که دیگر بار زنده برانگیخته می‌شوم.

این‌گونه، بر پایه قرآن ظاهراً مردم تا زمان ولادت عیسی (ع) از بارداری مریم (س) خبر نداشتند و پس از آن‌که وی وضع حمل نمود با روزه سکوت نزد قوم خویش آمد. مردم نخست با وی عتاب کردند و پاکی پدر و مادرش را به یادش آوردند. مریم (س) به ایشان جواب نداد و با اشاره به ایشان فهماند که جواب خود را از کودک بخواهند. از آن پس عیسی (ع) در گهواره به سخن آمد و خود را بنده خدا، صاحب کتاب، و نبی معرفی نمود.

در میان اناجیل رسمی، فقط انجیل لوقا درباره این امر بیانی مبهم بازنموده است:

مریم (س) پسر نخستین خود را زایید. او را در قنداقه پیچیده، در آخور خوابانید؛ زیرا که برای ایشان در منزل جای نبود. در آن نواحی، شبانان در صحرا به سر می‌بردند و شب‌ها پاسبانی گله خویش می‌کردند. ناگاه فرشته خداوند بر ایشان ظاهر شد، کبریای خداوند بر گرد ایشان تابید و بغایت ترسان گشتند. فرشته ایشان را گفت: مترسید؛ زیرا اینک بشارت خوشی عظیم به شما می‌دهم که برای جمیع قوم

خواهد بود. امروز برای شما در شهر داوود، نجات‌دهنده‌ای که مسیح خداوند باشد متولد شد. علامت برای شما این است که طفلی در قنذاقه پیچیده در آخور خوابیده خواهید یافت. در همان [لحظه] فوجی از لشکر آسمانی با فرشته حاضر شده، تسبیح‌کنان می‌گفتند: خدا را در اعلیٰ علیین جلال و بر زمین سلامتی و در میان مردم رضامندی باد. چون فرشتگان از نزد ایشان به آسمان رفتند، شبانان با یک‌دیگر گفتند: الآن به بیت‌لحم برویم و این چیزی را که واقع شده، و خداوند آن را به ما اعلام نموده است، ببینیم. پس به شتاب رفته، مریم و یوسف و آن طفل را در آخور خوابیده یافتند. چون این دیدند، آن سخنی را که دربارهٔ طفل به ایشان گفته شده بود، شهرت دادند. هر که می‌شنید از آن چه شبانان به ایشان گفتند، تعجب می‌نمود (لوقا، انجیل لوقا، ۲: ۱۸-۷).

طبق ظاهر این داستان مشکل خاصی به خاطر ولادت عیسی (ع) برای مادرش روی نداد و او هم لازم نشد که کاری در جهت اثبات بی‌گناهی خویش کند. چنین تحریری از داستان با تحریر قرآنی بس متفاوت است. تحریر بازتابیده در *انجیل یعقوب* از جهاتی با هر دو داستان تفاوت‌هایی دارد و البته از جهاتی نیز به تحریر قرآنی نزدیک است. چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، در انجیل یعقوب گفته می‌شود حنای کاتب مریم (س) را حامله دید و از یوسف نزد کاهن اعظم شکایت برد. چون کاهن سخن وی را آزمود و راست یافت، سراغ یوسف و مریم فرستاد. آن دو ناپاکی را انکار نمودند (*انجیل یعقوب*، ۱۵: ۳-۱). بعد، کاهن ایشان را به آب محکومیت آزمود و هر دو سربلند شدند و خدا را تسبیح گفتند (*انجیل یعقوب*، ۱۶: ۲-۱).

افزون‌بر تفاوت مشهودی که میان این سه داستان قابل توجه است باید به فرق‌هایی ظریف‌تر نیز توجه نشان داد. مثلاً، فضای داستان در *قرآن* و *انجیل یعقوب* فضای متهم بودن مریم (س) به عمل نامشروع، و تلاش وی در جهت تبرئه خود از این اتهام است. در *قرآن* تکلم فرزند در مهد وی را از این اتهام مُبرّا می‌کند. در *انجیل یعقوب* نیز خوردن آب محکومیت و رفتن به بیابان برهوت سبب برائت از این اتهام می‌شود. در انجیل لوقا اساساً فضا، فضای متهم بودن مریم (س) نیست و تلاشی از طرف وی برای رهایی از چنین اتهامی صورت نمی‌گیرد؛ بل که فرشتگان بر چوپانانی فرود می‌آیند و با دادن علامتی، خبر و بشارت عیسی (ع) را به ایشان می‌رسانند؛ چوپانان نیز نشردهندهٔ آن خبر اند و همه چیز به خوشی پایان می‌پذیرد.

نیز، در *انجیل یعقوب* سوءظن به مریم (س) و هم‌چنین رفع اتهام از وی قبل از ولادت عیسی (ع) به وقوع می‌پیوندد و تا قبل از ولادت وی همه نگرانی‌های مریم (س) بابت این رویداد پایان می‌پذیرد؛ در *قرآن* سوءظن به مریم (س) و هم‌چنین رفع اتهام زنا از وی بعد از ولادت مسیح روی می‌دهد؛ و در *انجیل لوقا* هم اساساً اتهامی مطرح نیست تا مریم (س) به مشکل بیفتد و در جهت رفع آن برآید.

نتیجه

انجیل یعقوب هم‌چون یکی از *اناجیل آپوکریفا* به داستان ولادت و کودکی مریم و ولادت عیسی (ع) به تفصیل پرداخته، و از این حیث با گزارش‌های *قرآن* کریم درباره این دو داستان قابل مقایسه است. چنین بحث‌هایی در *اناجیل* رسمی بسیار کم‌تر دیده می‌شود. *اناجیل* رسمی به ولادت و کودکی مریم (س) نپرداخته‌اند و ولادت مسیح را نیز به شکلی مبهم و البته متفاوت با *قرآن* – و هم البته با *انجیل یعقوب* – بیان کرده‌اند. داستان ولادت، کودکی و تکفل مریم (س) و هم‌چنین جزئیاتی درباره تکلم فرشته الهی با وی، آبستنی، وضع حمل و هم‌چنین رهایی مریم (س) از اتهامات در *انجیل یعقوب* شباهتی کامل با تحریرهای *قرآن* از این داستان‌ها دارند. براین پایه، مطالعه گسترده‌تر روابط بینامتنی *قرآن* با *انجیل یعقوب* ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

- ۱- قرآن کریم؛ اصل عربی، نیز، ترجمه فارسی عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
- ۲- عهد جدید، ترجمه فارسی معاصر، تهران، آفتاب عدالت، ۱۳۶۴ ش.
- ۳- انجیل یعقوب، ترجمه فارسی، ضمیمه مقاله «تولد و کودکی عیسی (ع) در دو انجیل غیررسمی»، به کوشش عبدالرحیم سلیمانی، هفت آسمان، سال نهم، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۸۶ ش.
- ۴- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ۵- حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- ۶- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۷- سلیمانی، عبدالرحیم، «اناجیل غیررسمی»، هفت آسمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶ ش، شماره ۳۴.
- ۸- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور، قم، کتابخانه مرعی، ۱۴۰۴ ق.
- ۹- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۰- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، به کوشش محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۱- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
- ۱۲- فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۳- فروغی، جواد، و طالب تاش، عبدالمجید، «بررسی مقایسه‌ای ولادت عیسی (ع) در اناجیل اربعه و قرآن»، مطالعات قرآنی، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۳ ش.
- ۱۴- فغالی، خوری بولس، المدخل الی کتاب المقدس، بیروت، منشورات المكتبة البولسیه، ۱۹۹۴ م.
- ۱۵- فیض کاشانی، ملامحسن، التفسیر الصافی، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۶- قمی، علی بن ابراهیم، التفسیر، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۷- کلباسی اشتری، حسین، مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۸- مظهری، فرشته، «داستان ولادت عیسی (ع) در قرآن و انجیل»، هنر، شماره ۲۸، بهار ۱۳۷۴ ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, the original Arabic text, and also: the Persian translation by 'Abdul-Muḥammad Āyatī, Tehran, Soroush, 1374 SAH.
2. 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyya, 1380 AH.
3. Bayḍāwī, 'Abdullah b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH.
4. Faghālī, Būlus, *Al-Madkhal 'ilā al-Kitāb al-Muqaddas*, Beirut, Mnshūrāt al-Maktaba Al-Būlusīyya, 1994.
5. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
6. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍa, *Al-Tafsīr Al-Ṣāfi*, Tehran, al-Ṣadr, 1415 AH.
7. Forūghī, Javād, and Ṭālebtāsh, 'Abdol-Majīd, "A Comparative Study of the Birth of Jesus in the Four Gospels and The Qur'an", *Qur'anic Studies*, vol. 5, no. 19, Autumn 2013.
8. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī b. Jum'a, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, 'Esmā'īliyyān, 1415 AH.
9. Kalbāsī Ashtarī, Ḥusayn, *An Entry on Genealogy of The Bible*, Tehran, Research Institute of Culture and Thought, 1384 SAH.
10. Mazharī, Fereshte, "The story of the Birth of Jesus in the *Qur'an* and the Bible", *Honar*, no. 28, spring 1995.
11. Qummī, 'Āli b. Ibrahīm, *Al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī, Qom, Dār al-kitāb, 1363 SAH.
12. Soleymānī, 'Abdur-Raḥīm, "Apocryphal Gospels", *Haft Asemān*, Issue 34, 1386 SAH.
13. Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Dur al-Muntbūr*, Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH.
14. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Madjma' al-Bayān*, Tehran, Naser Khosrow, 1372 SAH.
15. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
16. *The Book of Jacob*, Persian translation, along with the article "The Birth and Childhood of Jesus in Two Apocryphal Gospels", by 'Abdul-Raḥīm Soleymānī, *Haft Asemān*, vol. 9, no. 35, autumn 1386 SAH.
17. *The New Testament*, contemporary Persian translation, Tehran, Āftāb-e 'Edālat, 1364 SAH.
18. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH.



Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis
vol. 5, 3 (1): summer 2022.



Licensee: University of Holy Quran Sciences and Education

Responsible manager: Mohsen Deymekar Garrab

Editor: Mahdi Ebrahimi

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

Editor of English Abstracts of Articles and Latin sources: Seyedeh Farnaz Ettehad

Executive Director: Seyyed Hassan Musavi

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.