

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ



دوفصلنامه علمی
پژوهش نامه نقد آراء تفسیری
شماره پیاپی نهم، سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۴۰۳ش



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه‌کار گراب

سردبیر: مهدی ابراهیمی

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

ویراستار چکیده انگلیسی مقالات و آوانگار منابع لاتین: سیده‌فرناز اتحاد

مدیر اجرایی: سیدحسن موسوی

نشانی: مشهد، نبش 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 گراب، 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 طیب حسینی، 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، سید عبدالرسول حسینی‌زاده، بی‌بی حکیمه حسینی حکمت، حسن خرقانی، محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور، علی نصیری، حسن نقی‌زاده و مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

مهدی آریان‌فر، علی آهنگ، مهدی ابراهیمی، محمدحسین اخوان طیبسی، زهره اخوان مقدم، سیدمحمدعلی ایازی، مهدی حبیب‌اللهی، حسن خرقانی، محمدعلی خوانین‌زاده، حسین خوشدل مفرد، قاسم درزی، محسن رجبی قدسی، احمد زارع زردینی، مژگان سرشار، مرتضی سلمان‌نژاد، الهه شاه‌پسند، محمدحسن شیرزاد، محمدحسین شیرزاد، سیدمحمود طیب‌حسینی، محمد عترت‌دوست، علی غضنفری، مصطفی فروتن تنها، سیدمحمدهادی گرامی، محسن دیمه‌کار گراب، زهرا محققیان، مجید معارف، سیدرضا موسوی، فرهنگ مهروش، یحیی میرحسینی، 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 پژوهش نامه 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 با زمینه تعامل آراء متفکران کهن مسلمان با علوم مختلف.

الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

برای تحقق رسالت فوق، هیأت تحریریه پژوهش نامه نقد آراء تفسیری از نشر مقالاتی با محورهای زیر استقبال می‌کنند:

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 تک‌تک مؤلفان، به همراه شماره تلفن و نشانی مکاتبات پستی نویسنده مسئول.
(۳) مقاله به ترتیب مُشتمل 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 شهر مؤلف، نام شهر اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). اسم شهر 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*^۱، 154/ II؛ شاخت، «مالک بن انس»^۲، 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 بگوید. 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 به‌ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند. برای نمونه:

- حسینی، محمدرضا، «مقولهٔ جِسْم لا کَالْأَجْسَام»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹، بهار ۱۴۱۰ق.

- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *بُغیةُ الوُعات*، 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 به‌کتاب‌آعلام و دائرةالمعارف‌ها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمدحسن نجفی، «صاحب‌جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *فقیه من لا یحضره 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 *من لا یحضره 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 فلودیگرامی نمایش داده شده است. نیز، شیوه‌نامه تفصیلی نگارش مقاله، نمونه مقاله صفحه‌آرایی شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف‌چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله^۱ دست‌یافتنی است.

فهرست مقالات

- مدلول عبارت «ما كان لهم الخيرة» (قصص / ۶۸) / سیدجعفر صادقی ۱۱
- باذفهم «کلمة طيبة» در آیه ۲۴ سوره ابراهیم... / زهرا درویش و بی‌بی‌سادات رضی بهابادی ۳۹
- کاربرد دوگانه اسراف در قرآن: تحلیلی معناشناختی / مرتضی سلمان‌نژاد و امیرحسین حسین‌زاده ایوری ۶۳
- یونس در تفاسیر قرآن: مطالعه تطبیقی با روایت عهدین / میثم کهن‌ترابی ۹۳
- تبیاناً لکل شیء بودن قرآن در سنت تفسیری... / احمد قرائی سلطان‌آبادی ۱۲۵
- روی‌کرد تفسیری کوننتین اسکینر... / راهله امیری و هم‌کاران ۱۶۱
- واژه‌قرآنی اصنام: خوانش سطور ناخوانده مفسران با روی‌کرد ریشه‌شناسی / احمد پاکتچی ۲۰۷
- رابطه در قرآن: بازخوانی تطبیقی مفهوم با تکیه بر المیزان و التحریر والتئویر / عبدالرسول شبانی و هم‌کاران ۲۳۳
- نقد تفسیر مشهور آیه ۵۲ سوره حج با روی‌کرد دانش لغت و تفسیر قرآن با قرآن / زهره نریمانی ۲۵۱
- واشرقت الارض بنور ربها: ارزیابی دیدگاه مفسران اهل سنت / صمد بهروز و هم‌کاران ۲۷۳
- رویارویی دوگانه فخر رازی با نظریه صرفه / علی‌اکبر کلاتری و یوسف فرشادنیا ۳۰۱
- حجیت خبر واحد در تفسیر: بازخوانی دیدگاه سیدعبدالاعلی موسوی سبزواری... / سیدرضا موسوی ۳۱۹

The Meaning of 'Mā Kāna Lahum al-Khiyara' in Sūra al-Qaṣaṣ (Q 28: 68)

Sayyed Ja'far Šādeqī 

Assistant Professor, Department of Theological Education,
Farhangian University, Tehran, Iran
(Email: dr.sadeghi@cfu.ac.ir).



Abstract

In interpreting the phrase "Mā Kāna Lahum al-Khiyara" in verse 58 of Sāra Al-Qaṣaṣ, various opinions have been presented. These opinions range from theological discussions on human actions to the selection of a prophet or imām, and other matters. However, these diverse opinions are not supported by the context, and the verses cited as evidence do not substantiate these views either in content or indicative witness. This research, using a descriptive-analytical method and library data collection, aims to systematically examine the meaning of this verse and provide a correct interpretation. Firstly, the verse does not support any of the views, especially given the context. Secondly, the incorrect determination of the pronoun reference in the phrase has led to ambiguity and various interpretative opinions. By carefully considering the context and identifying the correct reference for the pronoun "hum" in the phrase, and utilizing other evidences from the Quran, it was found that this verse indicates the oneness of lordship and negates polytheistic lordship, which is a significant challenge in polytheistic theology. Therefore, the verse pertains to the negation of the will of partners.

Keywords: Q 28: 68, Monotheism, Al-Tawḥīd al-Rubūbī, Al-Shirk, Determinism, Free will.

Original Research

Received: 6/ 5/ 2024, accepted: 20/ 7/ 2024, and published: 20/ 7/ 2024, Pages: 11-38.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.455694.1203

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

مدلول عبارت «ما كان لهم الخيرة» (قصص / ۶۸)



سیدجعفر صادقی ^{ID}

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(ایمیل: dr.sadeghi@cfu.ac.ir).

چکیده

در تفسیر عبارت «ما كان لهم الخيرة» در آیه ۶۸ سوره قصص آرائی ارائه شده که شماری ناظر به مباحث کلامی مربوط به اعمال انسان، برخی بیانگر امر گزینش پیامبر یا امام، و پاره‌ای نیز ناظر به مواردی دیگر اند. از آن‌جاکه آراء متعدد و مختلف درباره این عبارت با سیاق تأیید نشده‌اند و آیاتی نیز که به‌عنوان مؤید ارائه شده‌اند هم‌مضمون و شاهد دلّالی برای تأیید این آراء نیستند، و نیز، با توجه به این‌که این آراء - و از جمله آراء متکلمان - به فضای نزول توجه نداشته‌اند، در این مطالعه کوشش خواهد شد با روشی توصیفی - تحلیلی ضمن نقد آراء مزبور، مدلول آیه مذکور و ارائه تفسیر صحیح از آن به نحوی ضابطه‌مند بررسی شود. فرضیه این مطالعه آن است که این آیه، اولاً، بر هیچ‌یک از معنایی که مفسران پیشین بازگفته‌اند دلالت ندارد و به‌ویژه سیاقش مؤید نظر آن‌ها نیست؛ ثانیاً، تعیین نادرست مرجع ضمیر در عبارت مذکور موجب اجمال در دلالت عبارت، و بالتبع، پیدایی آراء تفسیری مختلف گردیده است؛ ثالثاً، با توجه دقیق به سیاق و کشف مرجع صحیح برای ضمیر هم در عبارت یادشده و بهره‌گیری از شواهد دیگری از قرآن می‌توان دریافت که این آیه بر توحید ربوبی دلالت دارد و شرک ربوبی را به‌مثابه مهم‌ترین چالش در خداشناسی مشرکان نفی می‌کند و از این رو آیه درباره نفی اراده شریکان خداست.

کلیدواژه‌ها: قصص / ۶۸، توحید ربوبی، شرک، جبر، تفویض.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۷ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۳۰ش، نشر: ۱۴۰۳/۴/۳۰ش، صفحه ۱۱ تا ۳۸.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.455694.1203

درآمد

اختلافات تفسیری عوامل مختلفی دارد که پاره‌ای از آن‌ها به متن قرآن، برخی به موقعیت نزول و بخشی نیز به نظریات و اعتقادات مفسران باز می‌گردد (شاکر، ریشه‌یابی اختلافات تفسیری، ۴۷). گاهی عدم دسترسی به قرینه‌های مبتنی که وجود آن‌ها موجب کاهش اختلافات تفسیری است، موجب این اختلاف و در نتیجه تعدد دیدگاه‌ها می‌گردد؛ در مواردی نیز با وجود دسترسی به قرینه‌ها، عدم توجه کافی از سوی مفسران یا عواملی چون نظریات و اعتقادات آنان زمینه‌ساز پیدایش آرای گوناگون شده است.

با بررسی‌های دقیق در سیاق آیات و همچنین رجوع به آیات دیگر قرآن و همچنین عنداللزوم تفحص و جستجوی قرینه‌های مقامی مانند سبب نزول آیات و شواهد فرهنگی و اجتماعی دوران نزول قرآن، احتمال دست‌یابی به معنای مراد آیات افزایش می‌یابد. گاه چنان می‌نماید که مفسران از مشرب‌ها و مکتب‌های مختلف چنین ملاحظاتی را در نظر نگرفته‌اند و در نتیجه، معنای مراد آیه یا آیاتی از قرآن به دست نیامده است. در مواردی نیز افزون بر این، معانی دیگری که مراد نبوده، بر آیات تحمیل شده است. لذا ضرورت دارد ضمن دقت در قرینه‌های مذکور و واکاوی انتقادی آراء مفسران، در مواردی که به ویژه تعدد رأی تفسیری به چشم می‌خورد، پژوهش گردد.

طرح مسئله

سوره قصص از سوره‌های مکی قرآن است و ۸۸ آیه دارد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۷/۳۷۳). برجسته‌ترین مطالب این سوره بیان داستان حضرت موسی (ع) و عبرت‌گیری از آن است که از ابتدای سوره تا آیه ۵۵ را دربرمی‌گیرد. آیات پس از آن نیز گرچه از لحاظ مفهومی انقطاع با ماقبل خود ندارند، اما به طور مستقل و مشروح به مسئله شرک در میان کافران مخاطب پیامبر در مکه می‌پردازد. چنان‌که دروزه تأکید کرده (دروزه، التفسیر الحدیث، ۱۳/۳۳۹-۳۳۳) آیات ۵۶ تا ۷۰ از بافت منسجم برخوردار است و موضوعی واحد تلقی می‌شود که آیه مورد بحث نیز در این سیاق قرار گرفته است. آیات ۵۶ تا ۵۹ بر سنت هدایت الهی و اتمام حجت تأکید ورزیده و آیه‌های ۶۰ و ۶۱ بر تحقق وعده آخرت اشاره کرده و سپس از آیه ۶۲ به شرح حال مشرکان در هنگام برانگیخته شدن در رستاخیز و استیضاح آنان به خاطر شرک

پرداخته و در نهایت دو آیه ۶۶ و ۶۷ بر تعیین تکلیف مشرکان و مؤمنان در آن روز تصریح نموده است. آیات ۶۸ تا ۷۰ نیز در این بافت قرار دارد که علی‌رغم انسجام معنایی، درباره مدلول آیه ۶۸ اختلاف نظر در میان مفسران ملاحظه می‌شود و غالب آن‌ها قابلیت جمع ندارند. متن آیه شامل پنج جمله است: «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ»، «وَيَخْتَارُ»، «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ»، «سُبْحَانَ اللَّهِ» و «وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ». تعدد آراء درباره جمله‌های دوم و سوم، در مستأنفه بودن جمله سوم یا معطوف دانستن آن به ماقبل تأثیر نهاده که در تشریح دیدگاه‌ها بیان خواهد شد.

مهم‌ترین عاملی که موجب این تعدد رأی گردیده، تعیین نادرست مرجع ضمیر «هُم» در عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» است که تمامی آراء گرچه در مرجع ضمیر از این منظر که آن را به مخلوقات بازگردانده‌اند، اشتراک دارند، لیکن مصادیق گوناگونی برای این مرجع ذکر کرده‌اند. یکی از نکات قابل توجه این است که اجمال موجود در آیه در حدی است که مفسران نحله‌ها و مکاتب گوناگون فکری و عقیدتی، آن را چندان مناسب یافته‌اند که آراء کلامی یا دیدگاه‌های منفرد خود را بر آن تحمیل نموده‌اند. از سوی دیگر اختلافات موجود چندان است که این آیه مستمسک برخی دیدگاه‌های کلامی غالباً مخالف هم یا غیر موافق با یکدیگر در موضوع اعمال انسان و جبر و تفویض قرار گرفته است؛ به تعبیر دیگر، نمی‌توان بین دیدگاه‌های مختلف — به جز موارد معدود — قرابت معنایی یافت و حتی برخی دیدگاه‌ها در نقطه مقابل هم قرار گرفته‌اند.

از آنجا که تفسیر *قرآن* فرایندی است که باید روش‌مند به کشف مقصود آیات پردازد و کشف معنای مراد نیز نیازمند کشف و تکیه بر قرینه‌هاست (صادقی، *نقش قرینه‌شناسی*، ۲۳-۲۵) لازم است ضمن بررسی آراء تفسیری متعدد ارائه‌شده در ذیل آیه مورد بحث، برای رفع ابهام احتمالی موجود و روشن ساختن مراد و معنای صحیح از آیه، اهتمام شود. درک معنای صحیح آیه، علاوه بر آنکه می‌تواند به کشف معنای مقصود منجر شود، اعتبار دیدگاه‌های کلامی را نیز — ولو در حد یک دلیل یا شاهد از *قرآن* — متأثر می‌سازد.

بررسی آراء مختلف نشان‌دهنده اشکالاتی است که موجب می‌شود آراء ارائه شده با چالش مواجه شوند. آنچه در وهله نخست به نظر می‌رسد بی‌توجهی به سیاق آیات است. هر یک از دیدگاه‌های ارائه شده، تلاش نموده است که با تکیه بر باوری از پیش تعیین شده، به تبیین مفهوم

و مدلول آیه پردازد، درحالی که سیاق مهم‌ترین مؤلفه‌ای است که باید در تفسیر قرآن به درستی مورد کند و کاو و بررسی مفسر قرار گیرد. آنچه در این میان قابل توجه است، اولاً، نبود رویکرد کلامی در سیاق، ناظر به اعمال انسان - آن‌گونه که آراء مورد بحث بدان پرداخته‌اند - و ثانیاً، نبود معیار و شاخص و دلیل معینی برای تعیین مرجع ضمیر است که خود موجب امکان تحمیل دیدگاه‌های مورد نظر گردیده است؛ گرچه ممکن است برخی از دیدگاه‌ها فی نفسه اشکالی نداشته باشند، اما مسئله و اشکال اصلی، حمل ناموجه آن دیدگاه بر آیه قرآن است.

از سوی دیگر، آیات قرآن مؤید و مفسر همدیگر اند و بخشی از آن پاره‌ای دیگر را تفسیر و تبیین می‌کند. گرچه در برخی آراء به آیاتی از مواضع دیگر قرآن اشاره شده است، اما خواه ناخواه گزینش چنین آیاتی، با همان نگرش تحمیل دیدگاه مورد نظر صورت گرفته است و در شماری از نظرات، به جای آنکه، ابتدا مدلول اولیه صحیح از آیه درک و سپس مؤیداتی از دیگر مواضع قرآن ارائه شود، غالباً تلاش شده است که آیاتی به عنوان شاهد گردآوری و بیان شود که ارتباط دلالی با آیه مورد بحث ندارد، بلکه صرفاً مؤید دیدگاه تفسیری ارائه شده است که این عمل نیز چه عمدی و چه سهوی، به هر حال، مصداق تفسیر به رأی است که اگر عمدی باشد یقیناً موجب عقاب الهی نیز خواهد بود.

در وهله سوم، می‌توان بی‌توجهی صاحبان آراء بیان شده را به فضای نزول آیه به عنوان اشکال دیگر مطرح کرد. دیدگاه‌های بیان شده، تقریباً همگی به دوران پس از نزول مربوط هستند و پیدایش و تثبیت آن‌ها پس از حیات پیامبر (ص) و حتی گاه صدها سال پس از ایشان صورت گرفته است؛ اما آراء بیان شده، چنان مطرح شده‌اند که گویی مسئله مورد نظری که آیه در صدد حل و فصل آن بوده، مربوط به زمان نزول بوده است.

برخی از مواردی نیز که از سوی مفسران مطرح شده است، نازل‌تر از دیدگاه‌های کلامی، به بیان مصادیقی در تفسیر آیه پرداخته‌اند که روشن نیست مبنای آن‌ها چه بوده است.

لذا به نظر می‌رسد که با توجه به این اشکالات کلی، ضرورت دارد ضمن طرح آراء مختلف و بررسی آنها، بازنگاهی به مدلول آیه با توجه به شواهد درون‌متنی صورت گیرد و مدلول آیه بر این اساس بررسی شود و تفسیر صحیح آن مشخص گردد؛ زیرا به هر حال، شواهد درون‌متنی شامل بافت پیوسته (سیاق) و بافت ناپیوسته (دیگر آیات قرآن)، نقش تعیین‌کننده‌ای در دریافت مدلول آیات دارد و شمار زیادی از مفسران از قدیم تاکنون عملاً در تفسیر بدان پایبند

بوده‌اند. بدین معنا که به سیاق یا آیاتی از دیگر مواضع قرآن استناد کرده‌اند (بنگرید به: رجبی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۱۸-۱۴۳، ۱۹۲-۲۱۳؛ مؤدب و عزتی فردویی، روش‌های تفسیری، ۲۷-۲۸).

بر این اساس، این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست:

دیدگاه‌های ارائه شده درباره تفسیر آیه ۶۸ از منظر شواهد درون‌متنی چگونه ارزیابی می‌شوند؟

بر اساس شواهد درون‌متنی، مدلول صحیح آیه مورد بحث کدام است؟

می‌توان گفت که در تمامی تفاسیر از صدر اسلام تا دوره معاصر، تفسیر و ارائه مدلولی از آیه مورد بحث در مد نظر مفسران بوده است. بدین ترتیب برخی تفاسیر از منظر کلامی دیدگاه‌هایی را ابتدائاً ناظر به مدلول آیه مطرح کرده‌اند (بنگرید به: ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۹/۳۰۰۲؛ نظام‌الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ۵/۳۵۵؛ نسفی، التفسیر، ۳/۳۵۲؛ طباطبایی، المیزان، ۱۶/۶۷) و شماری نیز مصادیقی را برای نخستین بار ارائه نموده‌اند (مقاتل بن سلیمان، التفسیر، ۳/۳۵۴؛ قمی، التفسیر، ۱۲/۱۴۳؛ طبری، جامع البیان، ۲۰/۶۴؛ ثعلبی، الكشف و البیان، ۷/۲۵۸؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴/۲۹۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۰/۳۱۱). با این حال، مفسران دیگر خود صاحب رأی جدید نبوده و صرفاً به نقل نظرات و یا گاه ارائه تکمله‌ای بر آن‌ها مبادرت کرده‌اند. در این مطالعه لازم است آراء ایشان همگی مطرح و نقد و بررسی شود.

وانگهی، در حوزه آثار پژوهشی چندان توجهی به بررسی مدلول این آیه صورت نگرفته است. تنها یک پژوهش مرتبط با موضوع این مقاله می‌توان یافت:

عابدینی، شهناز، بررسی تفسیری ارتباط وقف و ابتدا با بحث جبر و اختیار در آیه ۶۸ قصص، بیانات، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹ش، ص ۱۹-۲۸.

مؤلف در این مطالعه بر اساس محل وقف یا وصل، به تشریح آراء تفسیری و تحلیل آن‌ها مبادرت نموده است؛ نتیجه پژوهش مذکور - که به نظر می‌رسد تنها با تکیه بر روایتی صورت گرفته است و دلایل دیگر آن را تأیید نمی‌کند - با یکی از دیدگاه‌های نقد شده در مقاله حاضر، یعنی دلالت آیه بر گزینش رهبر و امام معصوم مطابقت دارد. به جز این، پژوهش دیگری درباره آیه ۶۸ سوره قصص یافت نشد.

۱. تقریر و بررسی آراء مفسران

در تفسیر این آیه، دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. در مجموع، این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه دسته سامان داد.

۱-۱) آراء مشهور متکلمان کهن

شماری از آراء مربوط به متکلمان قدیم است. یک دیدگاه از این جمله دیدگاه مخالفان قدریه است. این دیدگاه بر یک روایت تکیه دارد؛ راوی می‌گوید درباره قدریه سخنی در نزد ابوعون حمصی گفته شد و او در پاسخ این آیه را خواند (ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۳۰۰۲/۹). در این دیدگاه، جمله «ما کانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» مستأنفه است (نحاس، *اعراب القرآن*، ۱۶۵/۳). برخی مفسران متأخر نیز به ذکر این دیدگاه پرداخته و گفته‌اند که ظاهر آیه نفی اختیار از بندگان است (بیضاوی، *أنوار التنزیل*، ۱۸۳/۴؛ قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۱۳/۳۰۵). ابن کثیر، ضمن تأکید بر نافی بودن «ما» در جمله «ما کانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ»، تصریح کرده است که این آیه، در صدد بیان یکتایی خداوند در آفرینش، تقدیر و اختیار است و کسی جز او چنین نیست. او عبارات بعدی آیه را دلیلی بر صحت این دیدگاه دانسته است (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۲۲۶/۶).

مشهور آن است که «قدریه» نام دیگری برای «مفوضه» است. این باور در اواخر دوران صحابه، در برابر عقیده جبرگرایی ظهور یافت و عقیده این گروه از این نظر که قائل به تفویض مطلق امور از ناحیه خداوند به بندگان و منکر قدر الهی در افعال انسان بودند، از سوی امامان شیعه پذیرفته نشد (بنگرید به: شریف شیرازی، *الکشف الوافی*، ۶۵۵؛ قزوینی، *الشافی*، ۱۲/۴۸۴). به نظر می‌رسد مخالفان قدریه، عقیده خود را بر آیه تحمیل کرده‌اند. به ویژه آنکه، روایت فوق بیانگر آن است که نخستین بار چنین مطلبی از سوی یک فرد از اهالی حمص (شامی) ارائه شده که با توجه به تبلیغات فراوان امویان در مناطق شام به نفع جبر، این روایت از فضای مذکور اثر پذیرفته است. گفته می‌شود نخستین کسی که در عالم اسلام، بحث جبر را مطرح کرد، معاویه بن ابی سفیان بوده است (ابوهلال عسکری، *الاولئ*، ۱۲/۱۲۵). دیگر حاکمان اموی نیز همین مشی را در پیش گرفته بودند (*الامامة و السياسة*، ۱/۲۲۵).

مشرکان نیز به جبر باور داشتند و شرک خود را ناشی از تقدیر می‌دانستند (بنگرید به:

زخرف، ۲۰). لذا گرچه ظاهر آیه بر نفی اختیار دلالت دارد، قاعدتاً **قرآن** باید آنان را دارای اختیار می دانست نه فاقد آن. یعنی **قرآن** در بحث جبر و اختیار طبیعتاً باید بر اختیار تأکید می کرد تا بهانه مشرکان را زیر سؤال ببرد. بنا بر این، تفسیر آیه به جبر و رد تفویض، به منزله تأیید عقیده مشرکان خواهد بود؛ اما بدیهی است به سبب مخالفت آن با **قرآن** نمی توان این دیدگاه را پذیرفت.

دیدگاه دیگر از آن معتزله و عدلیه است. می دانیم «لزوم مراعات اصلح» با دامنه ای از اختلافات، از باورهای معتزله و عدلیه است و اشعریان با آن مخالف اند. برخی مفسران در اثبات این باور به آیه مورد بحث احتجاج می کنند (بنگرید به: نظام الدین نیشابوری، **عرائب القرآن**، ۳۵۵/۵؛ طوسی، **تمهید الاصول**، ۴۶۶). طبق این قاعده، بر خداوند واجب است بر اساس حکمت خود، اصلح به حال بندگان را هم در امور دنیایی و هم امور اخروی، یا دست کم در امور اخروی انجام دهد؛ زیرا بندگان که از درک و عقل کمتری برخوردارند، در امور خود چنین امری را رعایت می کنند (ابن میمون، **شرح الارشاد**، ۵۲۲-۵۱۹). در تشریح این دیدگاه در ذیل آیه، چندان شرحی را نمی توان ملاحظه کرد و این مسئله غالباً در متون کلامی مطرح و بحث می شود.

مباحث مربوط به اعمال انسان و میزان تأثیر اراده خداوند در آن، غالباً مربوط به دوران پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) است و علاوه بر مسئله جبر و اختیار، مباحثی مانند مراعات اصلح نیز فاصله زمانی زیادی با دوران حیات ایشان دارد. بر همین مبنا، این مناقشات نمی توانند سببیتی در نزول آیات **قرآن** داشته باشند. مگر آنکه با در نظر گرفتن مناط و معیار از آیات چنین برداشت شود که آن نیز جای تأمل دارد. از سوی دیگر حتی در صورت مرتبط دانستن آیه با مسئله مذکور، در مضمون آیه دلالت روشنی بر لزوم مراعات اصلح وجود ندارد. با وجود این که کلیت این نظریه با روح کلی **قرآن** مخالفتی ندارد که اختیار انسان را در انتخاب راه و روش زندگی به سوی هدایت یا ضلالت به رسمیت می شناسد، اطلاق موجود در آیه و عدم دلالت مستقیم سیاق، مانع از پذیرش آن به عنوان تفسیر آیه می شود. روایتی نیز در این زمینه نقل نشده است تا برداشت مذکور را معاضدت نماید.

دیدگاه دیگری که باید یاد شود نظر اشاعره است. رکن اساسی دیدگاه ایشان یعنی نظریه **خلق و کسب** تعمیم اراده، مشیت و قضا و قدر خدا به هر امر حادث واقع شده در عالم واقع —

از جمله اعمال و امیال مخلوقات - است. عام بودن اراده خدا یعنی اعتقاد به اینکه همه امور عالم - از جمله افعال مخلوقات اعم از نیک و بد - مخلوق و مقدر خداوند است و رویدادهایی که در عالم رخ می‌دهد، حتی اگر افتادن یک برگ از درخت باشد، خدا خواسته است که روی بدهد و اراده و قدرت او آن رویداد را خلق می‌کند. بنا بر این نظریه، هیچ موجودی نمی‌تواند خارج از اراده خداوند منشأ عملی واقع شود (اشعری، *اللمع*، ۴۷).

گروهی از مفسران اشعری، این آیه را تأییدی بر «نظریه خلق و کسب» دانسته‌اند که به مذهب اهل سنت شبیه‌تر است. به گفته آنان، «ما» در عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» نفی عامی است درباره همه چیزهایی که بنده از آن برخوردار است، مگر با اکتساب از قدرت الهی. عبارت «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» به عنوان جمله مستأنفه (بنگرید به: نسفی، *التفسیر*، ۳/۳۵۲) دلیل بر خلق افعال از سوی خداوند است. به باور آنان، این آیه از ادله‌ای است که در مذهب اشعری درباره مسئله تعلق قدرت و اراده بنده به خلق الهی مطرح شده است (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۰/۳۱۱).

اشکالات بیان شده درباره دو نظر پیشین، درباره این دیدگاه نیز قابل توجه است. ضمن آن‌که نظریه خلق و کسب از نظر زمان پیدایش، متأخرتر از دو نظریه کلامی پیشین است. همچنین این نظریه قابل برداشت از مضمون آیه نیست و نه تنها سیاق آیه هیچ استفاده‌ای در این زمینه نمی‌دهد، روایتی نیز وجود ندارد که به تثبیت این دیدگاه بینجامد.

۲-۱) آراء منفرد و پراکنده

برخی نیز در تفسیر آیه آرائی ارائه کرده‌اند که منفرد و مختص یک مفسر است. از آن جمله باید دیدگاه اصحاب حدیث را یاد کرد. برخی از اصحاب حدیث با بیان مصادیق مختلف، این آیه را ناظر بر اطلاق اختیار خدا در امور هدایتی از جمله برگزیدن پیامبران دانسته‌اند.

طبق یکی از مصادیق، آیه مورد بحث، همانند آیه ۳۱ سوره زخرف، پاسخ به اشکالی است که یکی از مشرکان مکه، یعنی ولید بن مغیره مطرح کرد. به باور او، پیامبری شایسته خود وی یا کسی مانند ابومسعود ثقفی بود نه پیامبر اکرم (ص). آیه در پاسخ به این اشکال، بر آن است که نبوت و رسالت به دست آنان نیست، بلکه در دست خداوند است؛ لذا عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» تنزیه خداوند از سخن ولید است (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۳/۳۵۴ سمرقندی،

بحرالعلوم، ۲ / ۶۱۷). بر اساس این دیدگاه، آیه مورد بحث در پاسخ این اشکال تصریح کرده است که همان‌گونه که آفرینش به دست خداوند است و او مطابق با مشیت خویش می‌آفریند، در همه امور دیگر نیز اختیار با اوست و هر کسی را از میان بندگانش بخواهد، برای نبوت و رسالت برمی‌گزیند (طبرانی، التفسیر الکبیر، ۵ / ۷۷؛ طوسی، التبیان، ۸ / ۱۷۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۷ / ۴۱۰).

بر مبنای این دیدگاه، متعلق فعل «یختار» عبارتی مانند «لِلرَّسَالَةِ» و تقدیر عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» نیز چنین است: «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ أَى لَا يرسل اللّٰه الرسل علی اختیارهم» (ابن قتیبه، غریب القرآن، ۲۸۵). در این دیدگاه، این آیه را با آیه ۳۶ سوره احزاب، آیه ۱۲۴ سوره انعام و آیه ۷۵ سوره حج هم‌مضمون دانسته‌اند (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴ / ۲۹۶؛ میبیدی، کشف الاسرار، ۷ / ۳۳۱). برخی مفسران متقدم و معاصر نیز همین دیدگاه را برگزیده‌اند (بنگرید به: ثعلبی، الکشف و البیان، ۷ / ۲۵۸؛ ثعالبی، الجواهر الحسان، ۴ / ۲۸۰؛ مراغی، التفسیر، ۲۰ / ۸۵).

اگر بر کلمه «یختار» وقف شود، «ما» نافی و جمله «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» مستأنفه (طوسی، التبیان، ۸ / ۱۷۱) و نیز جمله «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» به منزله بیان و شرح فعل «یختار» است (زمخشری، الکشاف، ۳ / ۴۲۸). لذا آیه چنین معنا می‌شود: «و خداوندگار تو هر چه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند؛ آنان اختیاری ندارند». در صورت وصل کلمه «یختار» به ما بعد آن، «ما» موصوله و به معنای «الذی» (میبیدی، کشف الاسرار، ۷ / ۳۳۱) و معنا چنین است: خداوند هرآنچه را بخواهد می‌آفریند و چیزی را که برای آن‌ها در آن خیر است، اختیار می‌کند (همان‌جا).

اشکال اساسی این دیدگاه عدم تطابق آن با سیاق آیات است. آنچه در این آیه و آیات قبل و بعد ملاحظه می‌شود، مناقشه درباره توحید و شرک است و سخنی از نبوت پیامبر اکرم (ص) نیست. ضمن آنکه، مرتبط دانستن این آیه با آیه ۳۱ زخرف، هیچ دلیل و مبنای مقبولی ندارد. از سوی دیگر، پاسخ اشکال ولید و دیگر مشرکان درباره صلاحیت پیامبر اکرم (ص) برای نبوت، در ادامه همان موضع در آیه ۳۲ زخرف ارائه شده و از بلاغت و فصاحت به دور است که قرآن بی‌آنکه اشاره‌ای به بحث نبوت و اشکال مشرکان داشته باشد، پاسخی مبهم به آن در موضع و زمانی دیگر بدهد. همچنین آیه ۳۶ سوره احزاب که اولاً، خطاب به مسلمانان و ثانیاً در رابطه با

مسائل تشریحی مربوط به طلاق همسر زید و ازدواج وی با پیامبر (ص) است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۶ / ۳۲۱) نمی‌تواند شاهی بر صحت تفسیری باشد که برای آیه مورد بحث ارائه شده است که مخاطب آن مشرکان و موضوع آن نیز خارج از مسائل تشریحی است. سخن دیگری مشابه با نظر فوق در یکی از تفاسیر به نقل از «نقاش» آمده است که بر اساس آن، مقصود آیه این است که خداوند از میان مخلوقاتش، محمد (ص) را آفرید و برای یاری دینش، انصار را برگزید (قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۳ / ۳۰۵). این دیدگاه نیز همانند دیدگاه پیشین، نه با سیاق تأیید می‌شود و نه شاهد و مؤیدی دارد.

عده‌ای دیگر گفته‌اند مراد آیه پاسخ به اعتراض یهود است. به گفته آنان، یهودیان معترض می‌گفتند اگر پیام‌رسان خداوند به محمد (ص) کسی جز جبرئیل بود، به وی ایمان می‌آوردند (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۰ / ۳۱۱). طبق این دیدگاه، جمله «ما كان لهم الخيرة» در مقام تأکید ماقبل خود یا برای تفسیر آن آمده است و ضمیر «هم» به یهود بر می‌گردد؛ لذا معنای آیه چنین است: «آنچه را بخواهد می‌آفریند و آنچه را بخواهد برمی‌گزیند، نه آن چیزی را که بندگان بر او اختیار کنند». بر این اساس، پس از کلمه «یختار» حرف عطف وارد نشده و جمله «ما كان لهم الخيرة» پاسخ به سؤال مقدر «آیا بندگان نیز اختیاری دارند؟» یا مشابه آن و جمله مستأنفه محسوب می‌شود (همان‌جا). اما روشن است که این دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا مخاطب آیه یهودیان نبودند و این سوره در مکه و در فضای شرک‌آلود درباره مناقشات پیامبر اکرم (ص) و مشرکان مکه گفتگو کرده که سیاق نیز مؤید آن است و در آن، هیچ اشاره‌ای نیز به یهودیان نشده است.

در یکی از تفاسیر متقدم شیعه آمده است که این آیه به مسئله اختیار و گزینش امام معصوم از سوی خدا تفسیر شده که دیگران در آن اختیاری ندارند (قمی، *التفسیر*، ۲ / ۱۴۳). در برخی منابع نیز روایاتی وجود دارد که در آن‌ها موضوع برگزیدن اهل بیت (ع) و قرار دادن امیرمؤمنان (ع) به عنوان وصی رسول خدا (ص) اشاره شده و آیه مورد بحث مدلول آن عنوان شده است (ابن شهر آشوب، *مناقب آل‌ابی‌طالب*، ۱ / ۲۵۶). در *تفسیر نمونه*، ضمن اشاره به این مطلب به روایاتی از اهل بیت (ع) اشاره و اضافه شده است که عبارت «ما كان لهم الخيرة» بر همین معنا تطبیق شده است (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۶ / ۱۴۳). یکی از روایات، سخنی طولانی از امام رضا (ع) است که در برخی منابع شیعی آمده و گزینش امام را منحصرأ از آن

خداوند دانسته است (بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۱/ ۲۰۱). در منابع تفسیر روایی متأخر شیعه نیز روایاتی وجود دارد که آیه مورد بحث را به انتخاب امام از سوی خداوند تفسیر کرده‌اند (بنگرید به: حویزی، *نورالتقلین*، ۴/ ۱۳۶؛ بحرانی، *البرهان*، ۴/ ۲۸۱) و در مواردی به نقل این گونه اخبار از طریق اهل سنت نیز تأکید شده است (بنگرید به: همان جا، ۲۸۴).

با توجه به اینکه مسئله انتخاب امام در زمان نزول سوره قصص محل نزاع مشرکان با پیامبر (ص) نبود، نمی‌توان این دیدگاه را تفسیر آیه دانست؛ اما می‌توان این گونه روایات را از باب تطبیق محسوب کرد و پذیرفت. لازم به توضیح است که با توجه به سخن امام باقر (ع) که فرمودند ظاهر *قرآن* تنزیل آن است و باطنش تأویل آن (عیاشی، *التفسیر*: ۱/ ۱۱)، تفاسیر فراوانی که در قالب روایات تفسیری نقل شده، چه بسا در مقام بیان بطن بوده‌اند نه ذکر تنزیل؛ بدین معنا که مواردی قابل انطباق را به آیاتی از *قرآن* منطبق می‌کردند، گر چه از مورد نزول آیه خارج باشد؛ این کار موافق با اعتبار عقلا نیز هست. لذا این موارد را می‌توان پذیرفت، اما نه به عنوان تنزیل و تفسیر بلکه به عنوان بیان بطن و تأویل (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۴۱-۴۲). از این منظر، آنچه در این مبحث بیان شد، به عنوان تطبیق قابل پذیرش است و نه به عنوان تفسیر. به تعبیر دیگر، می‌توان برای بیان یک دیدگاه یا اندیشه به آیات *قرآن* از باب تطبیق استناد کرد، همان گونه که در سیره امامان شیعه (ع) هم این شیوه جاری بوده و مبنای اساسی جاودانه دانستن *قرآن* است، اما نمی‌توان آن را به عنوان تنزیل و تفسیر آیه عنوان نمود.

دیدگاه منفرد دیگری که شایسته است به آن توجه شود نظر سیدمحمدحسین طباطبایی است. وی معتقد است که خلقت تنها به خداوند منتهی می‌شود و اختیار نیز هم از جنبه تکوینی و هم تشریحی از آن خداوند است و کسی نمی‌تواند مانع فعل او شود. از آنجا که امور تشریحی خداوند مطابق فطرت انسان است و موجب کمال و سعادت او می‌شود، آنچه خداوند بدان امر می‌کند، به نفع انسان است و آنچه نهی می‌کند، حتماً زیانی در آن بوده است. لذا همان گونه که خداوند در مرحله تکوین اختیار دارد، در مرحله تشریح نیز اختیار از آن اوست. پس عبارت «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» به اختیار تکوینی خداوند اشاره دارد و عبارت «وَيَخْتَارُ» به اختیار تشریحی و اعتباری او دلالت می‌کند که عبارت اخیر، به عبارت نخست عطف شده و از گونه عطف مسبب به سبب است؛ زیرا تشریح، فرع بر تکوین است (همان جا، ۱۶/ ۶۷).

به گفته او عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» جمله مستأنفه و «ما» نیز نافیه است و این جمله دالّ

بر نفی اختیار تشریحی و اعتباری و در مقابل عبارت مثبت «یختار» است (همان‌جا). این مفسر آیه مورد بحث را با آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...» (احزاب/ ۳۶) قریب‌المعنی دانسته و وجه مشترک هر دو را نفی اختیار دیگران در موضوع فعل یا ترک فعل مدنظر عنوان کرده که از گونه تشریحی و اعتباری است (همان، ۶۷/۱۶-۶۸).

به نظر می‌رسد این دیدگاه — فارغ از صحتش — نمی‌تواند از آیه برداشت شود. مهم‌ترین اشکال آن نیز این است که در سیاق آیات نمی‌توان اثری از موضوعات تشریحی و اعتباری مورد مناقشه میان پیامبر اکرم (ص) و مشرکان ملاحظه کرد؛ برخلاف آیه ۳۶ سوره احزاب که موضوع آن از مباحث تشریحی و اعتباری است.

۳-۱) اقوال نادر و شاذ

افزون بر آراء یادشده چند نظر دیگر نیز در تفسیر این آیه در آثار مختلف تفسیری یافت می‌شود که در ادامه بیان خواهند شد و با بررسی تفاسیر روشن می‌گردد که چندان توجهی از سوی مفسران دیگر به آن‌ها نشده است. مطابق یکی از دیدگاه‌ها، این آیه متعرض سنتی از مشرکان شده است. آنان بخشی از اموال خود را برای خدایان برمی‌گزیدند؛ لذا این آیه گفته است که خداوند آنچه را بخواهد، می‌آفریند و برای هدایت، ایمان و عمل صالح هر آن کس را که در علم او برترین است بر می‌گزیند؛ همان‌گونه که مشرکان برترین اموال خویش را برای خدایانشان اختیار می‌کنند. لذا اختیار او با خود اوست (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۲۰/۶۴). این دیدگاه که نخستین بار از سوی طبری بیان شده است، اندک شباهتی با دیدگاه انتخاب رسول دارد، با این تفاوت که هیچ اشاره‌ای به موضوع اعتراض مشرکان به نبوت پیامبر اکرم (ص) و برتر دانستن افرادی چون ولید بن مغیره نشده و مسئله اختیار الهی به نحو عام مطرح شده است.

در این دیدگاه، کلمه یختار به مابعد آن وصل می‌شود و ما موصول و به معنای الذی است. عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» نیز مفعول و در موضع نصب است (بنگرید به: همان‌جا). روایتی از ابن عباس با همین مضمون نقل شده که گفته است در جاهلیت، برترین اموال خویش را برای خدایانشان قرار می‌دادند (همان‌جا؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۹/۳۰۰۲). برخی

این دیدگاه را برگزیده (بنگرید به: طبرانی، *التفسیر الکبیر*، ۵/ ۷۷؛ ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۳/ ۳۹۱؛ ابن عبدالسلام، *التفسیر*، ۲/ ۶۰) یا دست کم از قول طبری آن را نقل کرده‌اند (بنگرید به: مکی بن ابی طالب، *مشکل اعراب القرآن*، ۱/ ۵۱۱؛ ثعالبی، *الجواهر الحسان*، ۴/ ۲۸۰). در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که در سیاق، هیچ نشانه‌ای صحّت تفسیر فوق را دربارهٔ اینکه آیه مورد بحث به نحوی به مسئله گزینش اموال از سوی مشرکان برای بت‌هایشان مربوط است، تأیید نمی‌کند.

در دیدگاهی دیگر — که اندکی به دیدگاه پیشین شباهت دارد — ضمن اینکه بر گزینش برترین‌ها از سوی خداوند تأکید شده، اختیار دیگران بر اساس دلالت عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» نفی شده است (سمرقندی، *بحر العلوم*، ۲/ ۶۱۷). به عبارت دیگر، اختیار الهی در مقابل اختیار دیگران قرار گرفته است. دربارهٔ اینکه مقصود از «دیگران» که در بیان مفسران با ضمیر «هم» آمده است، چه کسانی هستند، توضیحی ارائه نشده است؛ اما از مجموع بیانات آن‌ها برمی‌آید که مقصود، مخلوقات خداوند باشد. بر اساس این دیدگاه، «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» می‌تواند مستأنفه یا معطوف به ماقبل باشد که اگر مستأنفه باشد، «ما» نیز نافیه است (همان‌جا؛ بیضاوی، *أنوار التنزیل*، ۴/ ۱۸۳). این دیدگاه چندان نکتهٔ روشنی ارائه نکرده و مقصود آیه را تبیین ننموده است.

رای دیگری در *کشف الاسرار* آمده است که طبق آن، سبب نزول این آیه، برگزیدن قشر طبقهٔ پایین از سوی پیامبر اکرم (ص) به عنوان صحابی خود بوده است. این مفسّر نوشته است: «و گفته‌اند جواب اشراف قریش است که می‌گفتند: اِنَّمَا يَصْحَبُ مُحَمَّدًا الْفُقَرَاءُ وَ ارَاذِلُ النَّاسِ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَأَمْتًا. قومی درویشان و گدایان و ناکسان مردم به صحبت محمّد افتاده‌اند و اگر نه ایشان بودند ما ایمان آوردیمی. رَبِّ الْعَالَمِينَ گفت: وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ لَصَحْبَةَ رَسُولِهِ وَ نَصْرَةَ دِينِهِ مِنْ يَشَاءُ وَ هُمُ الصَّحَابَةُ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ» (مبیدی، *کشف الاسرار*، ۷/ ۳۳۱).

آنچه مسلم است اینکه در سیاق آیات، هیچ دلالتی دربارهٔ این دیدگاه نمی‌توان یافت و روایتی نیز مؤید آن نیست.

در تفسیر *بحر العلوم* دیدگاهی ذکر شده است که در دیگر تفاسیر دیده نمی‌شود که مطابق آن، مقصود عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» آن است که برخی مردمان بر عده‌ای دیگر برتری دارند

و خداست که اختیار برگزیدن دارد (سمرقندی، بحرالعلوم، ۶۱۷/۲). وی این دیدگاه را با لفظ «یقال» آورده و درباره آن توضیح بیشتری نداده است. سیاق آیات هیچ دلالتی بر دیدگاه فوق ندارد و به نظر می‌رسد این تفسیر ظنی، به آیاتی دیگر از قرآن (بنگرید به: اسراء/۲۱) نظر داشته است در حالی که آیات مزبور نمی‌توانند با آیه مورد بحث ارتباط معنایی داشته باشند.

بر اساس روایتی که وهب بن منبه، از برادرش همّام نقل کرده است خداوند از میان میش و بز، میش را و از میان پرندگان، کبوتر را برگزید (ثعلبی، الکشف و البیان، ۷/۲۵۸؛ میدی، کشف‌الاسرار، ۷/۳۳۱). توضیح بیشتری درباره این دیدگاه وجود ندارد و در عین حال، هیچ پایه و اساسی در قرآن یا خارج از آن نمی‌توان برای آن یافت.

در *المحرر الوجیز* به نقل از قاضی ابومحمّد، متعلّق فعل یختار «ادیان و شریعت‌ها» عنوان شده است. در این تفسیر در توضیح عبارت «ما كان لَهُمُ الْخَيْرَةُ» آمده است: اختیاری برای آنان نیست که به سوی اصنام و مانند آن بگرایند (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۴/۲۹۶). همچنین عبارت «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» در ادامه آیه، گواه دیدگاه مذکور عنوان شده است (همان‌جا). دلیل و شاهد مورد قبولی برای این دیدگاه در سیاق و روایات یافت نمی‌شود.

۲. تقریر خوانش نو و شواهد آن

چنان‌که ملاحظه شد، اشکال اساسی همه دیدگاه‌ها را می‌توان عدم دلالت سیاق بر مدّعا دانست. به نظر می‌رسد مباحث پردامنه کلامی در میان مذاهب مختلف اسلامی و نیاز آن‌ها به ادله از قرآن موجب شده است که برخی گروه‌ها برای اثبات ادّعای مورد نظر خود، رأی خویش را بر آیه تحمیل نمایند. در مواردی نیز اجمال آیه موجب شده است که تفسیرهایی از آن ارائه شود که چه بسا از منظر روشی، موجب عدم دریافت مقصود درست از آیه شده است. در برخی دیدگاه‌ها نیز تحمیل معنایی بر آیه و تفسیر به رأی ملاحظه می‌شود. در این مبحث، با بررسی دقیق سیاق، نظریه‌ای متفاوت از آراء فوق بیان و شواهد آن مطرح می‌شود.

۲-۱) مرجع ضمیر هُم

به نظر می‌رسد آنچه موجب تعدّد دیدگاه‌های تفسیری از یک سو و فراهم آمدن زمینه مساعد برای تحمیل آراء کلامی و دیدگاه‌های پراکنده و گاه بی‌مبنا از سوی برخی مفسران بر آیه مورد بحث گردیده، اجمالی است که ریشه آن تشخیص نادرست مرجع ضمیر «هُم» در

عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» است. چنانکه ملاحظه شد همه مفسران، مرجع ضمیر یاد شده را به «کافران»، «مشرکان»، «مردم» یا «مخلوقات» خداوند برگردانده‌اند. علت آن نیز وجود چند ضمیر «هُم» در آیات پیشین، یعنی آیات ۶۲ تا ۶۶ است. این در حالی است که ضمیر «هُم» در این آیات، همواره به کافران و مشرکان و ... بر نمی‌گردد.

برای مثال در آیه ۶۴ سه مرتبه ضمیر «هُم» آمده است:

وَ قِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمُ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ رَأُوا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ.

ترجمه: و [به آنان] گفته می‌شود: «شریکان خود را فرا خوانید». [پس آن‌ها را می‌خوانند] ولی پاسخشان نمی‌دهند و عذاب را می‌بینند [و آرزو می‌کنند که] ای کاش هدایت یافته بودند».

ضمیرهای دوم و سوم به مشرکان بر می‌گردد و مرجع آن‌ها در آیه ۶۳ آمده که عبارت «الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ» است. اما مرجع ضمیر نخست در کلمه فَدَعَوْهُمُ کلمه شُرَكَاءَ در همان آیه ۶۴ است که به معنای معبودانی است که مشرکان آن‌ها را می‌پرستیدند. بر همین اساس، مرجع ضمیر هُم در عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» نیز شُرَكَاءَ است.

ممکن است اشکال شود که اصل، در مرجعیت ضمیر، اقریبیت آن است. در پاسخ باید گفت که این اصل درباره ضمیرهای دوم و سوم نیز رعایت نشده و با وجود اقرب بودن کلمه «شُرَكَاءَ»، دو ضمیر مذکور بر اساس معنا به «الَّذِينَ» در آیه پیشین ارجاع شده‌اند. موارد دیگری نیز در قرآن وجود دارد که معنا بر اصل اقریبیت مرجع ضمیر ترجیح یافته است. برای مثال می‌توان آیه ۷ و آیه ۱۳ سوره آل‌عمران را در این زمینه مثال زد (بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۷۰۹ / ۲؛ ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۱۵ / ۳). پس معنا بر اصل اقریبیت ضمیر ارجحیت دارد که درباره آیه مورد بحث نیز همین موضوع صادق است. از این رو، مرجع ضمیر «هُم» در عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» در آیه مورد بحث و نیز ضمیر «هُم» در عبارت «فَدَعَوْهُمُ» در آیه ۶۴ واحد، یعنی کلمه «شُرَكَاءَ» است.

لذا مفهوم آیه چنین است: «تنها خداوندگار توست که می‌آفریند و اختیار می‌کند؛ در حالی که معبودانی که آنان برگرفته‌اند، هیچ اختیاری ندارند». به عبارت روشن‌تر، این آیه در مقام مقایسه خداوند یکتا با خدایان بی‌اراده مشرکان و نفی هرگونه قدرت و اراده از خدایان و معبودان

باطلی است که مشرکان در کنار خداوند برگرفته‌اند.

۲-۲) سیاق

شواهدی چند می‌توان بر این تفسیر ارائه کرد. از جمله در سیاق آیه مورد بحث شواهدی وجود دارد. مثلاً یک شاهد آن است که آیات قبل و بعد در صدد آن‌اند که برگرفتن هرگونه شریکی را موجب عقاب بدانند. به عبارت دیگر، مضمون آیات به صراحت بر نفی شرک دلالت دارد و به ویژه چند آیه پیش‌تر، در آیه ۶۴ تصریح شده است که اگر شریکان را فراخوانند، آنان پاسخ نخواهند داد: «فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ». لذا می‌توان گفت که آیه مورد بحث از باب مقابله، قصد مقایسه خدایان بی‌اراده مشرکان با خداوندی را دارد که هم خلق می‌کند و هم بر همه چیز اراده دارد، در حالی که خدایان آن‌ها از اراده و اختیاری برخوردار نیستند.

شاهد دیگر آن است که عبارت «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» در ادامه آیه، گواه روشنی است بر اینکه آیه مورد بحث در مقام مقابله و مقایسه اراده و اختیار خداوند یکتا و خدایان دروغین است. در این صورت، معنای آیه چنین خواهد بود: «و خداوند است که هم می‌آفریند و هم اختیار دارد؛ در حالی که برای خدایانی که شریک گرفته‌اند، اراده و اختیاری نیست و خداوند از این شریک گرفتن آن‌ها منزه است».

سومین شاهدی که می‌توان برشمرد این است که تقدیم عبارت «رَبُّكَ» بر فعل «يَخْلُقُ» مفید حصر است (ابن‌عاشور، *التحریر و التنبیر*، ۲۰/۹۵) و چون فعل «يَخْتَارُ» نیز بر آن عطف شده است، این حصر به معنای اثبات انحصار توأمان خلقت و اراده مطلق خداوند است که با توجه به عبارت بعدی، مفهوم مخالف آن، نفی هر دو صفت از شریکان است.

آیه بعدی نیز معطوف به آیه مورد بحث است (همان‌جا، ۹۶) و با تقدیم «رَبُّكَ» بر فعل «يَعْلَمُ»، علم به درون سینه‌ها را منحصرأ از آن خداوند می‌داند که مفهوم مخالف آن، نفی این آگاهی از شریکانی است که مشرکان برای خداوند در نظر می‌گرفتند. بدیهی است که تدبیر امور عالم نیازمند علم به کائنات است و این آیه با بیان علم خداوند یکتا به نهان‌ترین دانش‌ها — که در سینه‌هاست و دیگران از آن آگاهی ندارند — به نحوی شریکان و خدایان دروغین را فاقد چنین علمی و در نتیجه، فاقد صلاحیت برای تدبیر امور عالم اعلام می‌کند. یکی از مفسران معاصر به این مقابله معنایی که از مفهوم مخالف آیه برمی‌آید، چنین اشاره کرده است:

همچنین خداوند از غیب و حضور آگاه است، در حالی که انبازان موهوم چیزی را نمی‌دانند (مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۶ / ۸۲). به گفته ابن‌عاشور، علمی که این آیه از آن سخن گفته، برای اختیاری که در آیه قبل آمده لازم است (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۲۰ / ۹۷). پس برگزیدن و اختیار کردن و به طور کلی اراده مطلق از شاخصه‌های تدبیر امور عالم است و باید با علم مطلق صورت گیرد که مخصوص خداوند است و شریکان از آن هیچ بهره‌ای ندارند.

آیه پس از آن نیز تأیید و تثبیت همین معناست و در مقابله با عبارت پایانی آیه قبل از خود — که نکوهش شرک را بیان نموده است — بر یکتایی «اللّه» تأکید نموده و حمد، حکم و مرجعیت بازگشت همگان را از آن او دانسته است: «وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛ و تنها اوست خدا که جز او معبودی نیست. در این [سرای] نخستین و در آخرت ستایش تنها از آن اوست و فرمان فقط او راست و تنها به سوی او بازگردانیده می‌شود» (قصص / ۷۰). تقدیم‌های به کار رفته در این آیه نیز مؤید تفسیر مورد نظر است: تقدیم «لَهُ» بر «الْحَمْدُ»؛ تقدیم «لَهُ» بر «الْحُكْمُ» و تقدیم «إِلَيْهِ» بر «تُرْجَعُونَ».

ابن‌عاشور گفته است که این تقدیم‌ها بیان‌کننده حصر هستند (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۲۰ / ۹۷). طباطبایی بر آن است که عبارت «لَهُ الْحُكْمُ» افزون بر اینکه مالک بودن علی‌الاطلاق خداوند یکتا را بیان کرده، آن را درباره دیگران نفی نموده است و در نتیجه اثر این ملک مطلق آن است که کسی جز او سزاوار عبادت نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۶ / ۷۰). بنا بر این، می‌توان دریافت که معبود بودن، مستلزم ملک مطلق است که آن هم برای تدبیر امور عالم ضرورت دارد و این آیه نیز در ادامه آیه پیشین، در صدد نفی صلاحیت از شریکانی است که مشرکان برای خدای یکتا می‌پنداشتند. در نتیجه آیه مورد بحث نیز درباره نفی صلاحیت از شریکان است.

۲-۳) آیات دیگر قرآن

برخی گمان کرده‌اند که مشرکان عرب جاهلی به شرک در خلقت باور داشتند؛ (برای نمونه بنگرید به: ابن‌عبدالوهاب، التوحید، ۳) اما بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که این تصور نادرست است و مشکل آن‌ها شرک ربوبی بوده و در وحدانیت خالق، تردیدی نداشته‌اند. از همین رو، قرآن با تکیه نمودن بر باور توحیدی آنها، از خالقیت خداوند برای استدلال بهره برده

و آن‌ها را به توحید ربوبی رهنمون گردیده است. یعنی قرآن استدلال کرده است که چون خلقت منحصرأ در دست خداوند است، تدبیر امور عالم نیز در دست اوست و هیچ موجود دیگری استقلال در وجود، علم و قدرت نخواهد داشت و با فقدان این صفات کمال، ربوبیت نیز بی معنا خواهد بود. لذا اعتقاد به شریک داشتن برای خداوند در ربوبیت، مستلزم باور به شرک در خالقیت او نیز باید باشد، در حالی که آنان شرک اخیر را باور نداشتند (طباطبایی، المیزان، ۱۱/۳۲۶).

بر همین اساس، در آیه مورد بحث نیز ابتدا خالق بودن انحصاری خداوند و سپس قدرت مطلق او در اختیار و اراده — که مبین ربوبیت اوست — مطرح شده است. در ادامه، ربوبیت شریکان نفی شده است؛ زیرا مستلزم برخورداری از اراده و اختیاری در حد خداوندی است. نکته قابل توجه در این مورد، تقدیم «رَبُّكَ» بر «يَخْلُقُ» است که بیانگر حصر و موجب انحصار معنای ربوبیت نیز می‌شود که با فعل «يَخْتَارُ» به «يَخْلُقُ» عطف گردیده است.

در آیات دیگری نیز قرآن تأکید کرده است که خدایان و معبودان باطل — که شریک خداوند گرفته می‌شوند — نه تنها خودشان مخلوق خدای یکتا هستند، بل که خدا بر آن‌ها ربوبیت نیز دارد؛ مانند آیه «وَ اِنَّهُ هُوَ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ الَّذِي يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ» (نجم/ ۴۹). مفهوم آیه این است که اگر شما ستاره شعری را در تدبیر عالم مؤثر می‌دانید و بدین سبب آن را می‌پرستید، بدانید که این ستاره، مخلوق خدا و تحت ربوبیت اوست. پس سزاوار است که رب او را پرستش کنید نه خود او را که مربوب است (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۲۸). تأکید بر ربوبیت در قرآن به همین نحو در بیان داستان‌هایی مانند داستان رسالت حضرت موسی (ع) در دعوت فرعون نیز ملاحظه می‌شود. فرعون خود را خالق نمی‌دانست بلکه برای خود مقام ربوبیت اعلی قائل بود (نازعات، ۲۴) و حضرت موسی (ع) با بیان «اِنَّیْ رَسُوْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ» (زخرف/ ۴۶) تأکید کرد که هرگونه ربوبیتی — از جمله ربوبیت فرعون — با وجود کسی که رب همه جهانیان است، معنا ندارد و باطل است (بنگرید به: مطهری، یادداشت‌ها، ۱۸۲/۸۰).

براین اساس، چنانچه اشکال شود که اگر عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِیْرَةُ» برای نفی اراده خدایان است، چرا برای خدا خالقیت همراه با اختیار بیان شده، اما برای خدایان تنها اراده نفی گردیده و درباره رد خالقیت آن‌ها سخنی گفته نشده است؛ پاسخ این است که مشرکان در خالقیت خداوند مناقشه نداشتند و معبودانی را که شریک او می‌گرفتند، در تدبیر امور عالم

دخیل می‌دانستند، نه در خلقت (بنگرید به: عنکبوت، ۶۱؛ لقمان، ۲۵)؛ بلکه برعکس، قرآن از همین باور برای استدلال در نفی ربوبیت استفاده کرده است. نگاهی به فرهنگ عرب در زمانه ظهور اسلام و نزول قرآن نیز مؤید آن است که یکی از مهم‌ترین مسائلی که اسلام به دنبال مرتفع ساختن آن در میان مردم حجاز بود، در کنار شرک در عبادت، شرک ربوبی بوده است. به جز آیات متعدد قرآن، از لابلای متون تاریخی نیز بر می‌آید که عرب به وجود خداوند خالق (الله) باور داشت، اما به وسیله خدایان به او تقرب می‌جست (علی، المفصل، ۱۱، ۱۰۵) و آن‌ها را شریک و همکار خداوند در اداره امور عالم می‌دانست. به تعبیر روشن‌تر، مشکل اساسی مشرکان در مسئله توحید، بحث ربوبیت بود و قرآن در آیاتی مانند آیه مورد بحث، با نفی هرگونه اختیاری از خدایان و معبودان، به تثبیت این معنا پرداخته است.

آیات فراوانی در سیاق نفی شرک، همواره بر ناتوانی و بی‌اراده بودن شریکانی تأکید دارند که مشرکان آن‌ها را در کنار خداوند خالق جهان، شفیع و وسیله تقرب به خدا و یاری‌گر خویش تلقی می‌کردند. این آیات قرینه‌ای است بر اینکه مقصود از نفی اختیار در عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» نیز همانند آیات مزبور نفی اراده شریکان است. برخی آیات تأکید دارند که شریکانی که در کنار خداوند برگرفته شده‌اند، هیچ سود یا زیانی برای خود ندارند که این مضمون به منزله نفی هرگونه اختیار و اراده‌ای از آنان و مؤید تفسیری است که ارائه گردید؛ مانند:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ
لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (انعام/ ۱۶).

در پاره‌ای آیات به صراحت آمده است که معبودانی که مشرکان برگرفته‌اند، نه تنها نمی‌توانند آن‌ها را یاری رسانند، حتی قادر به یاری خویشتن نیز نیستند که به مفهوم فقدان هرگونه اراده و اختیار است؛ مانند:

وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ (اعراف/ ۱۹۷).

در برخی آیات به روشنی بر ضعف مطلق خدایان تأکید شده است؛ مانند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَ
لَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوبُ
(حج/ ۷۳).

در آیاتی آمده است که خدایان و شریکانی که برای خداوند یکتا در نظر گرفته شده‌اند، نه توانایی آن را دارند که چون فراخوانده شوند، بشنوند و نه قادر به رساندن سود و زیان هستند؛ مانند:

قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عَاقِبِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ
يُضُرُّونَ (شعراء/ ۷۱-۷۳).

در شماری از آیات، غالباً با بهره‌گیری از اسلوب حصر ویژگی‌هایی که تدبیر امور عالم نیازمند آنهاست، برای خداوند یکتا بیان شده است که مفهوم مخالفشان نفی این ویژگی‌ها از شریکان است؛ گاه حتی منطوق آیات نیز این نفی را بیان می‌کنند؛ برای مثال در آیه زیر ابتدا در اسلوب حصر، علم برای خداوند ثابت شده و سپس ناتوانی و عدم صلاحیت شریکانی که کافران برگرفته بودند، به صراحت نفی شده است:

وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَى بَعْضٍ وَ
ءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَ
لَا تَحْوِيلًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَ يَرْجُونَ
رَحْمَتَهُ وَ يَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا (اسراء/ ۵۵-۵۷).

نمونه دیگر آیات زیر است که ابتدا صلاحیت شریکان نفی شده و سپس شفاعت و ملک در اسلوب حصر، اختصاصاً از آن خداوند یکتا عنوان شده است:

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَ لَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ
الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (زمر/ ۴۳-۴۴).

بنابراین تفسیری که از آیه مورد بحث ارائه شد با شواهد درون‌متنی منفصل نیز تأیید می‌شود.

نتیجه

آیه ۶۸ سوره قصص از آیاتی است که چندین دیدگاه مختلف با مصادیق متعدد درباره آن بیان شده است. همه آراء تفسیری ذکر شده، مرجع ضمیر هم را در عبارت «ما كان لهم الخيرة» مخلوقات یا آدمیان دانسته‌اند. هیچ‌کدام از آراء به روشنی از سیاق آیات برداشت نمی‌شوند و شاهد و قرینه‌ای بر صحت آنها نمی‌توان یافت. به نظر می‌رسد حل مسئله در گرو تشخیص

مرجع ضمیر هُم در عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» است؛ برخلاف همه دیدگاه‌های مطرح شده، مرجع ضمیر مخلوقات یا آدمیان نیستند، بلکه با رجوع به آیات پیشین روشن می‌شود که این ضمیر به کلمه «شُرَكَاء» در آیه ۶۴ بر می‌گردد.

آیه مورد بحث، ضمن اینکه خدای یکتا را خالق همه چیز دانسته — که مورد تأیید مشرکان نیز بود — از این باور آنان استفاده و اثبات نموده است که کسی که خالق است، صلاحیت تدبیر امور را دارد که اراده و اختیار مهم‌ترین ابزار آن است؛ در حالی که شریکان برگرفته از سوی مشرکان، ناتوان و بی‌اراده هستند. دیدگاه ارائه شده در این پژوهش با شواهد موجود در سیاق کاملاً تأیید می‌شود. زیرا افزون بر آنکه آیات قبل نیز در سیاق نفی شرک هستند، آیات بعدی هم به صراحت بر این موضوع تأکید کرده‌اند. به ویژه تقدیم‌های موجود در آن‌ها ویژگی‌هایی مانند علم، شایستگی حمد، حکم و محل رجوع بودن خلق را از آن خداوند یکتا عنوان کرده‌اند.

آیات فراوان در دیگر سوره‌ها نیز تأیید می‌کنند که **قرآن** در فضای شرک‌آلود، ضمن نفی صلاحیت شریکان و خدایان موهوم و بی‌اراده، شایستگی تدبیر امور عالم را تنها از آن خداوند یکتا دانسته و آیه مورد بحث از لحاظ اسلوب و ساختار نیز همانند آیات ذکر شده است. به عبارت دیگر، رویکرد کلی آیات **قرآن** در نفی شرک، تأکید بر توحید ربوبی است که از باور توحیدی مشرکان در مسئله خلقت نیز برای استدلال در اثبات آن بهره برده است. لذا آنچه به عنوان معنای صحیح از آیه مورد بحث برداشت می‌شود چنین است: «و تنها خداوند یکتاست که هم خلق می‌کند و هم اراده دارد و شریکانی که آن‌ها برگرفته‌اند، فاقد اراده هستند که لازمه تدبیر امور عالم است».

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۴- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، انتشارات علامه، ۱۳۷۹ش.
- ۵- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۶- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، *التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.
- ۷- ابن عبدالوهاب، محمد، *التوحید*، مکه، جامعه الامام محمد بن سعود.
- ۸- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۹- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *غریب القرآن*، بیروت، الهلال، ۱۴۱۱ق.
- ۱۰- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۱۱- ابن میمون مغربی، علی، *شرح الارشاد*، قاهره، مطبعة دارالتضامن، ۱۴۰۷ق.
- ۱۲- ابوهلال عسکری، حسن بن علی، *الاولائل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- ۱۳- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *اللمع*، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث، ۱۹۹۳م.
- ۱۴- *الامامة والسیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰ق.
- ۱۵- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۶- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، بعثت، ۱۴۱۵ق.
- ۱۷- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۸- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، *الجواهر الحسان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۹- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۰- جوادی آملی، عبدالله، *توحید در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۹۱ش.
- ۲۱- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۲۲- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ۲۳- رجبی، محمود، *روش شناسی تفسیر قرآن*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/ سمت،

۱۳۷۹ش.

- ۲۴- زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف**، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۵- سمرقندی، نصر بن محمد، **بحر العلوم**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۲۶- شاکر، محمدکاظم، «ریشه‌یابی اختلافات تفسیری»، **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، دوره دوم، شماره ۶، ۱۳۷۹ش.
- ۲۷- شریف شیرازی، محمدهادی، **الكشف الوافی**، قم، دارالحدیث، ۱۴۳۰ق.
- ۲۸- صادقی، سید جعفر، **نقش قرینه‌شناسی در تفسیر قرآن**، تهران، نشر مؤلف، ۱۳۹۴ش.
- ۲۹- طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان**، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۰- طبرانی، سلیمان بن احمد، **التفسیر الکبیر**، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۲- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۳۴- طوسی، محمد بن حسن، **تمهید الاصول**، ترجمه عبدالمحسن مشکات‌الدینی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.
- ۳۵- عابدینی، شهناز، «بررسی تفسیری ارتباط وقف و ابتدا با بحث جبر و اختیار در آیه ۶۸ قصص»، **تبیات**، پیاپی ۶۶، تابستان ۱۳۸۹ش.
- ۳۶- علی، جواد، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام**، بیروت، دارالساقی، ۱۴۲۲ق.
- ۳۷- عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، تهران، چاپ‌خانه علمی، ۱۳۸۰ق.
- ۳۸- قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۳۹- قزوینی، ملاخلیل بن غازی، **الشافی فی شرح الکافی**، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
- ۴۰- قمی، علی بن ابراهیم، **التفسیر**، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
- ۴۱- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۲- مراغی، احمد مصطفی، **التفسیر**، بیروت، دارالفکر.
- ۴۳- مطهری، مرتضی، **یادداشت‌ها**، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۷ش.
- ۴۴- مغنیه، محمد جواد، **التفسیر الکاشف**، قم، دارالکتاب اسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ۴۵- مقاتل بن سلیمان، **التفسیر**، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار احیاء التراث العربی،

۱۴۲۳ق.

- ۴۶- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۴۷- مکی بن ابی طالب قیسی حمّوش، *مشکل اعراب القرآن*، بیروت، دارالیمامه، ۱۴۲۳ق.
- ۴۸- مؤدب، سید رضا و عزتی فردویی، *محمد رضا، روش‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۸ش.
- ۴۹- میدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۵۰- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- ۵۱- نسفی، عبدالله بن احمد، *التفسیر*، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۶ق.
- ۵۲- نظام‌الدین نیشابوری، حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ 'Ābedīnī, Shahnāz, "Interpretative Analysis of the Connection Between Pausing and Starting with the Discussion of Predestination and Free Will in Verse 68 of Sūra al-Qaṣaṣ", *Bayyināt*, no. 66, 1389 SAH [Persian].
- 3_ Abū Hilāl al-'Askarī, Ḥasan b. 'Abdullāh, *Al-Awā'il*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1407 AH [Arabic].
- 4_ Al-'Alī, Jawād, *Al-Mufaṣṣal fi Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, Beirut, Dār al-Sāqī, 1422 AH [Arabic].
- 5_ Al-Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH [Arabic].
- 6_ Al-Ash'arī, 'Alī b. Isma'īl, *Al-Luma' fi al-Radd 'alā Abl al-Ziyagh wa al-Bida'*, Cairo, Al-Maṭba'a al-Azharīyya li-al-Turath, 1993 [Arabic].
- 7_ Al-'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Al-Maktaba al-'Ilmiyya al-Islāmīyya, 1380 AH [Arabic].
- 8_ Al-Bahrānī, Ḥāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fi Tafsīr al-Qur'an*, Qom, Be'that, 1415 AH [Arabic].
- 9_ Al-Bayḍawī, 'Abdullah b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 10_ Al-Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī b. Jumu'a, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā'īliyyān, 1415 AH [Arabic].
- 11_ *Al-Imāma wa al-Siyāsa*, attributed to Ibn Qutayba, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1410 AH [Arabic].
- 12_ Al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Kāfī*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1407 AH [Arabic].
- 13_ Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr.
- 14_ Al-Mughnīya, Muḥammad Jawād, *Al-Tafsīr al-Kāshif*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1424 AH [Arabic].
- 15_ Al-Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I'rāb al-Qur'an*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1421 AH.
- 16_ Al-Nasafī, 'Abd Allāh b. Aḥmad, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Nafā'is, 1416 AH [Arabic].
- 17_ Al-Qazwīnī, Mullā Khalīl b. al-Ghāzī, *Al-Shāfi fi Sharḥ al-Kāfī*, Qom,

- Dār al-Ḥadīth, 1429 AH [Arabic].
- 18_ Al-Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].
 - 19_ Al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi‘ li-Abkām al-Qur‘ān*, Tehran, Nāsher Khosrow Publishing House, 1364 SAH [Arabic].
 - 20_ Al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH [Arabic].
 - 21_ Al-Sharīf Al-Shīrāzī, Muḥammad Hādī, *Al-Kashf al-Wāfi fi Sbarb ‘Uṣūl al-Kāfi*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1430 AH [Arabic].
 - 22_ Al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbīd, Dār al-Kitāb al-Thiqāfi, 2008 [Arabic].
 - 23_ Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma’rifa, 1412 AH [Arabic].
 - 24_ Al-Ṭabaršī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur‘ān*, Tehran, Nāser Khosrow Publishing House, 1372 SAH [Arabic].
 - 25_ Al-Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 AH [Arabic].
 - 26_ Al-Tha‘alibī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Al-Jawābir al-Ḥisān*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
 - 27_ Al-Tha‘labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
 - 28_ Al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur‘ān*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, nd. [Arabic].
 - 29_ Al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tambid al-Uṣūl*, translated by ‘Abd al-Moḥsen Meshkāt al-Dīnī, Tehran, Publications of the Islamic Association of Wisdom and Philosophy of Iran, 1358 SAH [Arabic].
 - 30_ Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kashshbāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
 - 31_ Darwaza, Muḥammad ‘Izza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1421 AH [Arabic].
 - 32_ Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Abd al-‘Azīz, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1429 AH [Arabic].
 - 33_ Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad, *al-Tawḥīd*, Mecca, Jami’a al-Imam Muḥammad b. Sa‘ūd.


- 34_ Ibn Abī Ḥātim, 'Abdulrahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Mecca, Maktaba Nizār Mustafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
- 35_ Ibn al-Jawzī, 'Abdulrahmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 36_ Ibn 'Ashūr, Muḥammad b. Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 37_ Ibn 'Aṭīyya, 'Abd al-Ḥaqq b. al-Ghālib, *Al-Muḥarar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 AH [Arabic].
- 38_ Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419 AH [Arabic].
- 39_ Ibn Maymūn al-Maghribī, 'Alī, *Sbarb al-Irsbād*, Cairo, Matba'a Dar al-Taḍāmun, 1407 AH [Arabic].
- 40_ Ibn Qutayba, 'Abdullāh b. Muslim, *Gharīb al-Qur'ān*, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1411 AH [Arabic].
- 41_ Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. 'Alī, *Mutashābih al-Qur'ān wa Mukbtalīfub*, Qom, 'Allama Publication, 1379 SAH [Arabic].
- 42_ Javādī Āmolī, 'Abdullāh, *Monothbeism in the Qur'ān*, Qom, Isrā', 1391 SAH [Persian].
- 43_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafsīr Nemūne*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1371 SAH [Persian].
- 44_ Makki b. Abī Ṭālib al-Qaysī al-Ḥammūsh, *Mushkil Irāb al-Qur'ān*, Beirut, Dar al-Yamamah, 1423 AH [Arabic].
- 45_ Meybodī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār wa 'Udda al-Abrār*, Tehrān, Amīr Kabīr, 1371 SAH [Arabic].
- 46_ Mo'addab, Sayyed Rezā and Fordoyī, Moḥammad Rezā, *Commentary Methods*, Qom, Research Institute of Hawzah and University, 1398 SAH [Persian].
- 47_ Moṭahharī, Morteza, *The Notes*, Tehran, Ṣadrā Publications, 1387 SAH [Persian].
- 48_ Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH [Arabic].
- 49_ Nīshābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Gharā'ib al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1416 AH [Arabic].
- 50_ Rajabi, Maḥmūd, *Methodology of the Interpretation of the Qur'ān*,

- Tehran, Samt Publications, 1379 SAH [Persian].
- 51_ Şādeqī, Sayyed Ja‘far, *The Role of Contextual Analysis in Qur’ānic Interpretation*, Tehran, self published, 1394 SAH [Persian].
 - 52_ Shāker, Moḥammad Kāzem, “Root Cause of Variant Interpretations”, *Historical Approaches to Qur’ān and Hadith Studies*, vol. 2, issue 6, 1379 SAH [Persian].

Reinterpretation of the Phrase *Kalima Ṭayyiba* in Q 14: 24 Using Structural Semantics and Historical Etymology

Zahra Darvish 

PhD Student of Qur'ān and Hadith Sciences,
Department of Quranic studies and Hadith, Faculty of Theology,
AlZahra University, Tehran, Iran
(corresponding author: z.darvish7@gmail.com).

BibiSadat Razi Bahabadi 

Associate Professor, Department of Quranic studies and Hadith,
Faculty of Theology, AlZahra University, Tehran, Iran
(b.razi@alzahra.ac.ir).



Abstract

Linguistic studies, as an emerging field in Qur'ānic discussions, significantly aid in the correct understanding of the words and phrases of the verses. Therefore, the necessity of addressing topics in this regard is evident to everyone. This paper, using a descriptive-analytical method and focusing on an etymological approach and the structuralist semantics of syntagmatic and paradigmatic relations, examines the phrase "Kalima Ṭayyiba" in verse 24 of Surah Ibrahim. The main objective of this research is to answer the question: What interpretation does the phrase "Kalima Ṭayyiba" find based on the mentioned approach? According to the research findings, two components of influence and expression of inner thoughts are the main elements of the meaning of "Kalima." In the meaning of the word "Ṭayyib," there is a kind of goodness and pleasantness. In other words, in the semantic system of the Qur'ān, any speech or action carrying a message that has a kind of influence is considered a word. If the influence is desirable and positive, it is regarded as "Kalima Ṭayyiba," and if it leaves a negative impact, it is considered "Kalima Khabītha." Also, by examining the context of the verse and comparing it with the results obtained from the semantic method, "Kalima Ṭayyiba" can be considered as encompassing everything that is true, which is embodied in the word of monotheism. Consequently, revisiting the interpretation of "Kalima Ṭayyiba" with a structuralist and historical semantic method strengthens the views of the commentators of Tafsīr al-Mizān and Tafsīr al-Tasnīm more effectively.

Keywords: Interpretation, Structuralist Semantics, Etymology, Kalima Ṭayyiba, Sūra Ibrāhīm.

Original Research

Received: 1/ 6/ 2024, accepted: 7/ 8/ 2024, and published: 7/ 8/ 2024, Pages: 39-62.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/ naghdeara.2024.460150.1214

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



بازفهم کلمه طيبة در آیه ۲۴ سوره ابراهیم با روی‌کرد ریشه‌شناختی و معناشناسی ساخت‌گرا

زهرا درویش ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات،

دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران

(نویسنده مسئول: z.darvish@alzahra.ac.ir).

بی‌بی سادات رضی بهابادی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران.

چکیده

مطالعات زبان‌شناسی به‌عنوان عرصه‌ای نوظهور در مباحث قرآنی، در فهم صحیح الفاظ و عبارات آیات، کمک بسزایی می‌کند؛ بنابراین ضرورت پردازش به موضوعاتی در این راستا، برکسی پوشیده نیست. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و تمرکز بر روی‌کرد ریشه‌شناختی و روابط همنشینی و جانیشینی معناشناسی ساخت‌گرا، به بررسی گزاره کلمه طيبة در آیه ۲۴ سوره ابراهیم می‌پردازد. هدف اصلی این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که گزاره کلمه طيبة براساس روی‌کرد یادشده، چه تفسیری پیدا می‌کند؟ برطبق یافته‌های پژوهش، دو مؤلفه اثرگذاری و ابراز مافی‌الضمیر از مؤلفه‌های اصلی معنای کلمه است. در معنای واژه طیب نیز، نوعی نیکویی و دل‌پذیری وجود دارد. به‌عبارت‌دیگر، در نظام معنایی قرآن هر نطق یا عمل حامل پیام که دارای نوعی اثرگذاری باشد، کلمه محسوب می‌شود. چنان‌چه اثربخشی مطلوب و مثبت باشد کلمه طيبة و اگر اثر منفی برجای بگذارد، کلمه خبیثه قلمداد می‌شود. نیز با بررسی سیاق آیه و تطبیق آن با نتایج احصاء‌شده از روش معناشناسی، می‌توان کلمه طيبة را جامع هرآن‌چه حق است، دانست که در کلمه توحید تبلور دارد؛ در نتیجه، بازخوانی تفسیر کلمه طيبة با روش معناشناسی ساخت‌گرا و تاریخی، آراء مفسران تسنیم و المیزان را به نحو مؤثرتری تقویت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، معناشناسی ساخت‌گرا، ریشه‌شناسی، کلمه طيبة، ابراهیم/۲۴.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۲ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۷ش، نشر: ۱۴۰۳/۴/۱۷ش، صفحه ۳۹ تا ۶۲.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghddeara.2024.460150.1214

درآمد

آیه ۲۴ سوره ابراهیم به‌عنوان یکی از آیات مهم و پر معنا در قرآن کریم، با تشبیه زیبای کلمه طیبه به درخت طیبه، مفهومی عمیق را بیان کرده است که ابعاد گسترده‌ای از ایمان و عمل صالح را دربرمی‌گیرد:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ.

یکی از روش‌های تربیتی قرآن آوردن تمثیل و تشبیه است. قرآن با این شیوه، مطالب مهم عقلی را که شاید درک آن برای همگان دشوار باشد، در قالب مثل بیان می‌کند تا فهم آن آسان گردد. در این آیه، کلمه طیبه به درختی تنومند تشبیه شده که دارای ریشه‌ای ثابت و استوار است، بالندگی و پویایی دارد و ثمرات فراوانی از خود برجای می‌گذارد.

در مقابل کلمه طیبه، کلمه خبیثه یا سخن ناپاک قرار داد که در آیه بعدی به درخت پلید و بی‌ریشه تشبیه شده است، درختی که از زمین کنده شده و هیچ استواری و قرار ندارد. معلوم است که چوب خشک، میوه نمی‌دهد و کلمه خبیث یا همان کفر و شرک نیز هیچ گونه ثمری ندارد. هم‌چنین تشبیه کلمه به درخت نشان می‌دهد که این شجره دارای نظام حساب شده‌ای است. ریشه و شاخه‌ها و هر بخش آن، مأموریت و وظیفه‌ای دارند. به عبارت دیگر، وجود اصل و فرع در آن، دلیل بر حاکمیت نظام حساب شده‌ای بر آن است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۳۲/۱۰؛ مدرسی، من هدی القرآن، ۴۰۲/۵).

طرح مسئله

با این وجود، مفسران بر سرعبارت کَلِمَةً طَيِّبَةً که گزاره موردنظر مطالعه حاضر است، اختلاف نظر دارند. خلاصه‌ای از این اختلاف آراء در جدول شماره ۱ نمایش داده می‌شود. گرچه بحث‌های مختلفی از سوی مفسران پیرامون این گزاره قرآنی شکل گرفته است ولی هم‌چنان این اختلاف آراء سبب ابهاماتی در تفسیر آن شده است. از سویی امروزه، کاربرت دانش معناشناسی در زمینه مطالعات قرآن کریم، نقش بسزایی در زدودن ابهامات تفسیری و تقویت و تأیید دیدگاه‌های تفسیری دارد. گرچه برخی مفسران متقدم هم‌چون طبرسی، در تفسیر مجمع‌البیان، نیز از این علم به صورت مبنایی بهره برده‌اند (بنگرید به: فتاحی‌زاده و نظری، «معناشناسی الفاظ قرآن در تفسیر مجمع‌البیان»، ۱۶۴-۱۲۵).

در مطالعه حاضر کوشش می‌شود با روش توصیفی - تحلیلی و با التفات به دو رویکرد معناشناسی ساخت‌گرا که بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی الفاظ یاد شده می‌پردازد و رویکرد ریشه‌شناسی تاریخی، به بررسی ریشه و معنای وضعی الفاظ کلمه و طيبة و سیاق گزاره مورد نظر، جهت رسیدن به مدلول اصلی این عبارت در آیه ۲۴ سوره ابراهيم دست یافته شود. هدف پاسخ به این سؤالات است که اولاً، تفسیر عبارت کَلِمَةً طَيِّبَةً با توجه به اصول دانش معناشناسی چیست؛ ثانیاً، چه مؤلفه‌های معنایی برای لفظ کلمه و طيبة با بررسی ساختار و روابط معنایی آن با سایر کلمات هم‌نشین و جانشین در قرآن کریم وجود دارد؛ ثالثاً، مؤلفه‌های معنایی بررسی ریشه‌شناختی واژگان یاد شده، تا چه میزان با مؤلفه‌های ساخت‌گرا هم‌راستا هستند؛ و رابعاً، براساس نتایج احصاء شده از روش معناشناسی، کدام آراء تفسیری تقویت یا رد می‌شوند.

جدول ۱: دیدگاه‌های تفسیری حول گزاره کلمه طيبة		
ردیف	گرایش تفسیری	مراد از کلمه طيبة
۱	عرفانی	نفس آدمی (ابن عربی، التفسیر، ۱/ ۳۲۸) - ایمان و معرفت به خدا (قشیری، لطائف الاشارات، ۲/ ۲۴۸)
۲	روایی	وجود چهارده معصوم (ع) و ولایت امیرالمؤمنین (ع) (قمی، التفسیر، ۱/ ۳۶۹؛ فرات کوفی، التفسیر، ۱/ ۲۱۹) - کلمه لا اله الا الله (بغوی، التفسیر، ۳/ ۳۷؛ سیوطی، الدر المنثور، ۴/ ۷۵)
۳	ادبی	کلمه توحید (زمخشری، الکشاف، ۲/ ۵۵۳) - لا اله الا الله (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۳/ ۳۳۵)
۴	تربیتی - اجتماعی	کلمه حق (سید بن قطب، فی ظلال القرآن، ۴/ ۲۰۹۸)، هر امر پاک و پربرکت اعم از عقیده و سخن (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۰/ ۳۳۲)
۵	اجتهادی	شهادت به یکتایی خدا (طبرسی، مجمع البیان، ۱۶/ ۴۸۰)، هر بابی از ابواب علوم (طوسی، التبیان، ۱۶/ ۲۹۱)
۶	تفسیر قرآن با قرآن	اعتقاد قلبی صحیح و توحید (طباطبایی، المیزان، ۱۲/ ۵۱)، جامع هرآنچه حق است که در توحید متبلور می‌شود (جوادی آملی، تسنیم، ۴۳/ ۵۵۸-۸۶۲)

مسیر پژوهش حاضر در حوزه مطالعات معنایی قرآن از ریشه‌شناسی آغاز می‌شود. ریشه‌شناسی تاریخی یا اِتیمولوژی^۱، یکی از مهم‌ترین شاخه‌های معناشناسی تاریخی است که به بررسی سیر تحول معنایی واژه در طی ادوار مختلف زمانی می‌پردازد. مطالعات تاریخی زبان نشان می‌دهد که زبان عربی، به‌عنوان یکی از شاخه‌های زبان سامی در تمدن کهن بین‌النهرین با زبان آکدی (شمال شرقی) و زبان کنعانی، عبری، آرامی و سیرانی (شمال مرکزی) و زبان حبشی و سبائی (جنوب مرکزی) هم‌خانواده بوده است (بنگرید به: ولفنسون،

تاریخ اللغات السامیه، ۲۲-۲۶۹). زبان سامی نیز در کنار زبان‌هایی هم‌چون مصری، بربری، کوشی و چادی، شاخه‌ای از نیای بزرگتر زبانی یعنی آفروآسیایی (حامی - سامی) به‌شمار می‌آید (بنگرید به: آراتو، *درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی*، ۵۵-۵۲).

در گام نخست ریشه‌شناسی تاریخی، بازگشت به ریشه‌های قدیمی‌تر و کشف معنای اصلی و لغوی واژگان مورد نظر پژوهش در میان زبان‌های سامی است. در گام دوم، تحلیل سیر تاریخی واژه و معانی آن است. از آنجایی که الفاظ در روند تاریخی، دچار تطور معنایی می‌شوند، توجه به این مسئله، منجر به رسیدن به معنای نسبی لفظ خواهد شد که در قرابت با معنای وضعی خود است. معنای نسبی همان مراد گوینده کلام از کاربست آن لفظ در عبارت است؛ در نتیجه، توجه به تحولات معنایی واژگان در رسیدن به مراد اصلی گوینده کلام در بررسی هرمنوتیکی آن ضرورت پیدا می‌کند.

در گام بعد، توجه به معنای الفاظ در ساختار می‌شود. به عبارت دیگر، معناشناسی ساخت‌گرا، زبان را در هیئت یک نظام بررسی می‌کند که کلمه‌ها در یک متن با یکدیگر در ارتباط هستند. توجه به روابط واژگانی در دو حیطه بررسی روابط هم‌نشینی واژگان کلمه و طیبه و بررسی روابط جانشینی آن‌ها صورت می‌گیرد. هم‌چنین توجه به بافت کلام که از آن با عنوان سیاق نیز یاد می‌شود، در رسیدن به معنای صحیح واژه جای گرفته در عبارت، نقش مهمی ایفا می‌کند، که در این مطالعه بدان توجه می‌شود.

۱. ریشه‌شناسی تاریخی واژه کلمه و طیبه

ریشه‌شناسی تاریخی که سیر تحولات تاریخی واژگان و الفاظ را مورد التفات قرار می‌دهد، بنابراین ضرورت دارد تا واژگان کلمه و طیبه در تطورات معنایی تاریخی خود در منابع فرهنگ‌های لغت غیرعربی و فرهنگ‌های لغت عربی مورد مطالعه قرار بگیرد.

۱-۱) الفاظ کلمه و طیبه در فرهنگ‌های غیرعربی

براساس بررسی واژگان کلمه و طیبه در فرهنگ‌های غیرعربی هم‌خانواده در زبان سامی، چنین حاصل شد که در آفروآسیایی، به‌ویژه در نواحی شمالی خاورمیانه از جمله آکدی لفظ

کلمه^۱ به معنای حشره یا نوعی از حشره هم‌چون شپش و کنه بوده است (أرل و استولبوا، فرهنگ لغت ریشه‌شناسی حامی - سامی^۲، 310). کَلَمٌ و کَلَمًا در مناطق شمالی مرکزی مشرق زمین، هم‌چون زبان عبری به معنای جریحه‌دار کردن و خوار و توهین کردن (گزنویس، واژه‌نامه عبری - انگلیسی^۳، 484) و در زبان آرامی کلام^۴ به معنای جراحت آمده است (مشکور، فرهنگ تطبیقی...، ۱/۷۷۴).

در بخش جنوبی مرکزی، در کتیبه‌های عربی جنوبی کَلَمًا نیز به معنای سخن، گفتار، گفتگو، لفظ، واژه، زبان، صدا و صحبت کردن آورده شده است (زامیت، واژه‌نامه تطبیقی عربی قرآنی^۵، 358). در بخش جنوبی حاشیه‌ای از جمله زبان گعزی، به معنای زبان و نوعی سخنرانی اثرگذار جهت ترغیب افراد به مبارزه است (لسلاو، واژه‌نامه تطبیقی گعزی^۶، 284). بررسی ریشه‌شناختی فرهنگ لغت‌های غیرعربی، سیر تطور واژه کلمه را چنین نشان می‌دهد که در ابتدا معنای حشره، سپس جراحت و زخم و در نهایت کلام و سخن و در برخی منابع، نوع خاصی از سخن که ترغیب‌کننده است، معنا می‌شود. به نظر می‌رسد معنای حشره نیز اشاره به گزیدن حشره و ایجاد زخم بر اثر گزیدن باشد که در معنای جراحت در مرتبه بعد در برخی نواحی بین‌النهرین دنبال شده است. مؤلفه معنایی اثرگذاری، نقطه اشتراک در معنای کلمه که در ابتدا این اثرگذاری جسمی و محسوس بوده و در سیر تطور، این اثرگذاری انتزاعی شده است.

بررسی این واژه در متن کتب مقدس نشان می‌دهد که کلمه در قسمت‌های متقدم عهد قدیم، در زبان عبری با تلفظ دابار^۷ وارد شده است. کلمه یا دابار عبری به مرور به واژه لوگوس

-
1. Kalmatu.
 2. Orel & Stolbove, *Hamito- Semitic Etymological Dictionary*.
 3. Kalam.
 4. Gesenius, *Lexique hébreu-anglais de l'Ancien Testament*.
 5. Kelam.
 6. Kallama.
 7. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*.
 8. Leslau, *Comprative Dictionary of Gees*.
 9. Dabhar.

یونانی برگردانده شد. البته لوگوس با خاستگاه یونانی‌اش به‌ویژه در مباحث فلسفی، به معنای کلمه، گفتار و عقل و منطق به کار برده می‌شد، ولی متکلمان یهودی، آن را معادل پیامبر یا رسول و متکلمان مسیحی آن را معادل شخص دوم تثلیث یا پسر که جنبه الوهی داشته است نامیدند (بنگرید به: نیک‌سیرت، «گفتاری در باب لوگوس»، ۲۰۹-۲۲۵). بررسی‌های انجام‌شده در متن کتب مقدس نشان می‌دهد که لوگوس یا کلمه در متن عهد قدیم در معانی متعدد هم‌چون واسطه هدایت (پیدایش ۱۵: ۱؛ اشعیا ۵۵: ۱۰)، تورات (خروج ۲۰: ۱، ۲۴: ۳؛ مزامیر ۱۲: ۶) و موجودی مستقل که فرمان صادر می‌کند (اول پادشاهان ۱۳: ۹) وارد شده است (بنگرید به: معتمدی و عبدی، «نگرشی تحلیلی...»، ۱۰۵-۱۲۸). واژه لوگوس در عهد جدید به معنای امر و پیام الهی یا پیام عیسی وارد شده است (بنگرید به: عبرانیان ۱۱: ۳؛ متی ۷: ۱۳؛ لوقا ۴: ۳۲)، ولی در مقدمه انجیل یوحنا، لوگوس یا کلمه به معنای حیات‌بخش و ازلی آمده است که آن را به پسر خدا یا خدا تفسیر می‌کنند (یوحنا ۱: ۱۴). در این بررسی نیز مؤلفه ابراز مافی‌الضمیر در معنای لوگوس یا کلمه در بخش‌هایی از عهدین دیده می‌شود.

لفظ طیب^۱ در نواحی چادیک مرکزی، به معنای برادر جوان‌تر و در زبان کوشی با تلفظ داب^۲ به معنای شخص جوان آمده است (اورل و استولوا، فرهنگ ریشه‌شناسی...، 518). در زبان عبری طیب^۳ به معنای خوب و دل‌پذیر و در زبان سریانی طیب و طَب^۴ و زبان آرامی طِب، طَب و طیب^۵ به معنای شاد و پرنشاط است (جاسترو، فرهنگ تارگوم‌ها...، 531؛ مشکور، فرهنگ تطبیقی، ۱/ ۵۳۴).

بررسی ریشه‌شناسانه واژه طیب نیز در فرهنگ‌های غیر عربی، خصوصاً در زبان نیای آن‌ها، زبان حامی - سامی، نشان از نوعی نیکویی و دل‌پذیری در معنای واژه طیب دارد. اگر معنای

-
1. Tub.
 2. Dob.
 3. Tob.
 4. Teb ,Tob.
 5. Teb, Tab,Tayb.
 6. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*....

جوان نیز در معنای اولیه وارد شده، می‌تواند این معنا منتقل‌کننده مؤلفه نشاط و دل‌پذیری باشد که در زبان سریانی و عبری نیز وارد شده است.

۲-۱) الفاظ «کلمه» و «طیبه» در فرهنگ‌های لغت عربی

در بررسی ریشه لغت، سعی بر واکاوی آثار لغوی در دست از متقدم‌ترین آنها تا زمان معاصر است. ریشه کلم در قرآن ۶۰ مرتبه با الفاظی هم‌چون کَلَّمَ، کَلَّمْتُ، کَلِّمْ، کَلِّمْتُ، کَلِّمْتَهُ، کَلِّمْتُهُ و کَلِّمْتُنَا، کَلَام، يُكَلِّمُ و تَكَلِّمًا به کار رفته است. لغت‌دانان متقدم، ریشه لفظ کلمه را از کَلَّمَ بر وزن فَعَّل دانسته‌اند که در اصل به معنی جراحت و زخم است (خلیل بن احمد، العین، ۳۷۸). ازهری از لغت‌شناسان سده ۴ق نیز کَلَّمَ را به معنای زخم مطرح کرده و اشاره داشته است که الْكَلِمَةُ واژه‌ای تمیمی و الْكَلِمَةُ واژه‌ای حجازی است. هم‌چنین کلمه را بر حرفی واحد از حروف هجائی و بر لفظی واحد که دارای معنایی ذاتی و شامل گروهی از حروف است و به معنای خطبه و قصیده نیز معنا کرده است (ازهری، تهذیب اللغه، ۴/ ۳۱۷۹-۳۱۸۰).

ابن فارس، دلالت این لفظ را بر دو چیز دانسته است: اول؛ دلالت بر نطقی که قابل فهم است. دوم؛ دلالت بر زخم (ابن فارس، مقایس اللغه، ۵/ ۱۳۱). راغب پس از هم‌ردیفان خویش در لغت، سعی بر بیان وجه ارتباط بین زخم و نطق مفهومی داشته و می‌گوید: «کلم» به معنی تأثیری است که مدرک با یکی از حواس بصری یا شنوایی دریافت می‌کند، پس «کلام» به معنی سخن گفتن را با حس شنوایی درک کرده و «کلم» به معنی زخم و جراحت را با حس بینایی دریافت می‌کند. درحقیقت آنچه اشتراک بین زخم و گفتار کلامی است، در دریافت تأثیر آن است (بنگرید به: راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱/ ۷۲۲).

با بررسی کتب لغت عربی، به نظر می‌رسد این ریشه، به مرور زمان در معنای گفتار قابل فهم، دچار تطور معنا گردید؛ زیرا اگر در آثار گذشتگان به جراحت معنا می‌شد (برای نمونه، بنگرید به: ازدی، کتاب الماء، ۳/ ۱۱۲۳)، ولی تقریباً از سده ۴-۵ق در آثار راغب اصفهانی و ابن فارس معنای نَطَقِ مفهوم‌دار در کنار معنای جراحت اضافه شد (ابن فارس، مقایس اللغه، ۵/ ۱۳۱؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۱/ ۷۲۲). از سده هشتم هجری در آثاری هم‌چون المصباح المنیر و تاج العروس، کلم را تنها به معنای اشاره به گفتار و اصواتی که مفهومی را منتقل می‌کنند و فی نفسه در انتقال معنا کفایت دارند، مطرح کرده‌اند (فیومی، المصباح

المنیر، ۲ / ۵۳۹؛ زبیدی، تاج العروس، ۱۱۷ / ۶۲۳). هم‌چنین کلمه را ابراز آن چیزی که در باطن پنهان است، از جمله افکار و منویات با هر وسیله‌ای که باشد، معنا کرده‌اند (مصطفوی، التحقیق، ۱۰ / ۱۰۷).

با توجه به بررسی معنای واژه کلمه در فرهنگ‌های لغت می‌توان دو مؤلفه ابراز مافی‌الضمیر و اثرگذاری را در هسته معنایی کلمه دریافت. نگارندگان بر این باورند که نطق انسان را از آن جهت کلمه می‌گویند که در اذهان به واسطه دلالت بر معانی اثر می‌گذارد. این وجه معنایی پیش‌تر در نظر راغب اصفهانی نیز بیان شد. قرشی نیز به مؤلفه اثرگذاری در لفظ کلم اشاره کرده است:

کلم در لغت به معنی تأثیر است، الفاظ را از آن جهت کلمات گفته‌اند که در نفوس و ذهن‌های شنونده تأثیر می‌کنند و کلمه به معنای زخم، اثری است که دلالت بر جراحت دارد (قرشی، قاموس قرآن، ۶ / ۱۴۱).

این وجه معنایی در فرهنگ‌های لغت غیر عربی از جمله گعزی نیز نمود دارد؛ زیرا کلمه را به معنای سخنان اثرگذار جهت ترغیب به مبارزه و جنگ دانسته است.

در بررسی معنایی لفظ طیبیه از ریشه طوب که ۵۰ مرتبه در آیات قرآن تکرار شده است حاصل شد که این ریشه در الفاظی هم‌چون طیباً، طیبات، طیبیه، طیین و طیباتکم کاربرد دارد. اهل لغت طیب بر وزن فعیل را صفت مشبّه دانسته، و آن را به معنای حلال و پاک (بنگرید به: خلیل بن احمد، العین، ۷ / ۴۶۱؛ ابن اثیر، النهایه، ۳ / ۱۴۸) و افضل هرچیز (ازدی، کتاب الماء، ۲ / ۸۴۱) مطرح کرده‌اند. بنابراین مراد از ماء طیب یعنی آب گوارا، یا بلاد طیب یعنی سرزمینی دارای خیر بسیار (همان‌جا).

هم‌چنین برخی معنای دل‌چسبی و طبع‌پسندی را مطرح کرده‌اند که حواس از آن لذت برند (بنگرید به: راغب اصفهانی، مفردات، ۱ / ۵۲۷؛ فیومی، مصباح المنیر، ۲ / ۳۸۲؛ قرشی، قاموس قرآن، ۴ / ۲۵۷). ابن منظور، طیب را ضد خبیث دانسته و براین اساس، زمین طیب را زمینی که گیاه به خوبی رشد می‌کند و زن طیب را زن عقیف و طعام طیب را به معنای غذای حلال معنا کرده است (بنگرید به: ابن منظور، لسان‌العرب، ۱ / ۵۶۳). به طور کلی می‌توان چنین استنباط کرد که هر چیزی که دارای نوعی نیکویی و خیر و خوش‌آیندی و فضیلت باشد، طیب محسوب می‌شود.

۳-۱) تحلیل دستاوردهای ریشه‌شناسی تاریخی کلمه و طيبة

براساس بررسی ریشه‌شناختی، مؤلفه‌هایی برای واژه کلمه در نظر گرفته می‌شود. براساس منابع لغت عربی و غیرعربی، لفظ کلمه در ابتدا به معنای جراحی و ایجاد اثری بر روی جسم در اثر اصابت چیزی معنا داشت و به مرور زمان به نطق و کلام منتقل‌کننده پیام تغییر معنا داد. با دقت در هر دو معنا، می‌توان دو مؤلفه اثرگذاری و القاء مافی‌الضمیر را از لفظ کلمه در هسته اولیه معنایی دریافت کرد.

در برخی آیات قرآن کریم تکیه بیش‌تر در کاربرد لفظ کلم بر وجه معنایی اثرگذاری است. مثلاً در آیه ۳۷ سوره بقره می‌خوانیم:

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

گرچه در تفسیر کلمات در این آیه اختلافاتی در تفاسیر وارد شده، ولی آنچه از ظاهر آیه آشکار است، اثربخشی آن کلمات در قبول توبه آدم (ع) بود. در بررسی سیر تطوری معناشناسی تاریخی، این وجه در زبان سامی در مناطق شمالی مرکزی مثل آرامی و عبری که بر معنای جراحی و زخم دلالت داشتند، بیش‌تر دیده می‌شود.

گاه نیز قرآن بر وجه القاء مافی‌الضمیر تکیه کرده است؛ هم‌چون آیاتی که در آن‌ها از کلمه به معنای نطق و گفتار یاد می‌شود؛ مثل «وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/ ۱۶۴) یا «وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ» (یس/ ۶۵) که به کلام با اعضاء بدن اشاره دارد. این معنا در مناطق جنوبی مرکزی و حاشیه‌ای هم‌چون گعزی و عربی بیش‌تر دیده شد. در برخی آیات نیز هر دو وجه معنایی اثرگذاری و القاء مافی‌الضمیر معنا پیدا می‌کند؛ به‌ویژه آیاتی که از کلمه به معنای مخلوقات یاد شده است؛ هم‌چون آیه «بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (آل عمران/ ۴۵) و آیه «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي» (کهف/ ۱۰۹) که القاء‌کننده معنای وجود قدرت الهی در عالم آفرینش و اثربخش بودن مخلوقات در تکوین و شناخت خالق خواهد داشت. براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که دو مؤلفه اثرگذاری و ابراز مافی‌الضمیر با توجه به رویکرد معناشناسی در زمانی در معنای این لفظ در قرآن نیز به کار رفته است.

در معنای واژه طیب نیز، مؤلفه معنایی نشاط و دل‌پذیری در هسته اولیه معنایی وجود دارد. در زبان آفروآسیایی که معنای شخص جوان وارد شده بود، نیز می‌توان مؤلفه معنایی نشاط و دل‌پذیری را حاصل کرد؛ زیرا هر فردی در دوره جوانی، نسبت به سایر دوران زندگی‌اش از

نشاط بیش‌تری برخوردار است و به دلیل هدفمند بودن امور در این دوره، این نشاط بر خلاف نشاط دوران کودکی با دل‌پذیری و نیکویی همراه بوده است. هم‌چنین در نظام معنایی قرآن طیبه به هر آن‌چه که نیکو و دل‌پذیر باشد و مفهومی مثبت داشته باشد حمل می‌شود. براساس ریشه‌شناسی تاریخی، گزاره کلمه طیبه را می‌توان چنین معنا کرد که هر نطق یا عملی که دارای نوعی اثرگذاری باشد، کلمه محسوب می‌شود؛ گاه این اثر مطلوب و مثبت است که به آن کلمه طیبه می‌گویند و گاه اثر منفی برجای می‌گذارد که از آن به کلمه خبیثه تعبیر می‌شود.

۲. معناشناسی هم‌زمانی واژه کلمه و طیبه

زبان‌شناسی هم‌زمانی، زبان را در یک مقطع زمانی خاص مورد مطالعه قرار می‌دهد و به تغییر معنا در طول زمان توجه نمی‌کند (روبینز، تاریخ مختصر زبان‌شناسی، ۴۱۸). از آنجایی که پژوهش حاضر بر معناشناسی الفاظ قرآن دقت نظر دارد؛ بنابراین بخش هم‌زمانی نوشتار، براساس توجه به مؤلفه‌های معنایی الفاظ کلمه و طیبه در قرآن کریم و توجه به روابط هم‌نشینی و جاننشینی معنای گزاره در بافت کلام است.

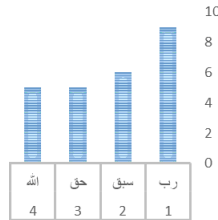
۲-۱) روابط هم‌نشینی الفاظ کلمه و طیبه در قرآن

بررسی روابط هم‌نشینی کلمات در نظام الفاظ قرآنی به چهار شاخه مکملی، اشتدادی، تقابلی و توزیعی تقسیم می‌شوند. رابطه مکملی به ساختار نحوی معطوف است و ارتباط نحوی کلمه با سایر کلمات را مورد توجه قرار می‌دهد. رابطه اشتدادی، نوعی شمول معنایی است که بر تأیید و تقویت لفظ مورد نظر توسط سایر الفاظ متمرکز است. رابطه تقابلی به تضاد واژه با سایر واژگان هم‌نشین و رابطه توزیعی نیز بین دو مفهوم واقع در یک حوزه معنایی اما با قلمروهای متمایز برقرار است، هم‌چون توزیع در جهات جغرافیایی و رنگ‌های اصلی (صفوی، درآمدی بر معناشناسی، ۹۹).

براساس نتایج پژوهش‌های صورت گرفته در بررسی واژگان هم‌نشین کلمه، به دلیل گستردگی زوج‌های معنایی کلمه که ۷۵ مورد است، تنها واژگان هم‌نشینی که پرسامدتر بوده لحاظ شده است و در مراحل بعد مبنای تعیین رابطه جاننشینی قرار می‌گیرند. از نظر پیوند ارتباط معنایی کلمه با واژگان هم‌نشین، به جز در دو مورد (آل عمران/ ۴۵؛ نساء/ ۱۷۱) که

کلمه رابطه اشتدادی با واژه «المسیح» برقرار نموده، در سایر موارد، رابطه مکملی با هم‌نشین‌های خود برقرار کرده است (شفیع‌زاده، «معناشناسی کلمه»، ۱۰۵). پربسامدترین هم‌نشین‌های کلمه در نمودار شماره ۱ نمایش داده می‌شود.

نمودار ۱: فراوانی پربسامدترین هم‌نشین‌های کلمه



برطبق نمودار شماره ۱ چهار کلمه رب، سبق، حق و الله از پربسامدترین هم‌نشین‌های کلمه در بین آیات قرآن بوده‌اند. از این بین، تنها دو واژه حق و سبق مورد توجه در استخراج واژگان جانشین کلمه در مرحله بعد قرار می‌گیرد؛ بدین منظور، بایستی هم‌نشین‌های این دو واژه نیز مورد توجه قرار بگیرد تا براساس سیاق مشترک، جانشین‌های «کلمه» احصاء گردد. لفظ طیب در قرآن با کلماتی هم‌چون رزق، ما کسب، صعیداً، قول، ذریه، مساکن، حیاة، ریح، بلده، تحیه، مشتقات کلم، ملانکه، مبارکه، حلال و خبیث هم‌نشین شده است. در این بین تنها با کلمه خبیث رابطه تقابلی، و با کلمه حلال و مبارکه، رابطه اشتدادی برقرار نموده، و در دیگر موارد رابطه مکملی داشته است. در نمودار شماره ۲ فراوانی هم‌نشین‌های طیبه در قرآن نمایش داده می‌شود. براساس نمودار شماره ۲، سه واژه رزق، حلال و خبیث به ترتیب از بسامد بالایی برخوردار اند که در تعیین روابط جانشینی مورد توجه قرار می‌گیرند.

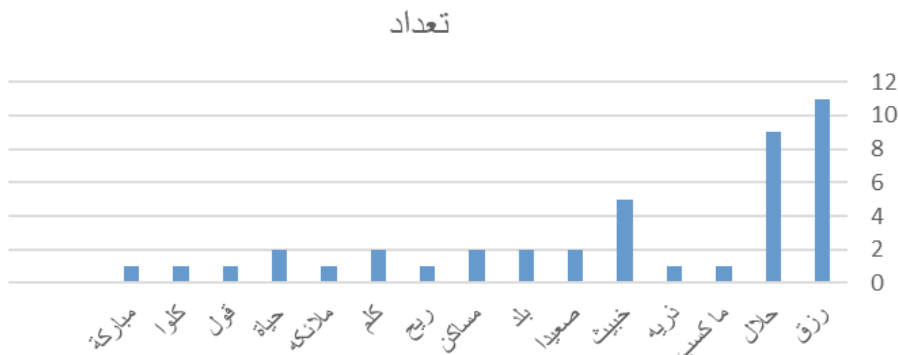
۲-۲) روابط جانشینی الفاظ کلمه و طیبه در قرآن

بررسی روابط جانشینی الفاظ با توجه به احصاء هم‌نشین‌های الفاظ مورد نظر صورت می‌گیرد. در این راستا، به جهت افزایش دامنه بسامد هم‌نشین‌های به دست آمده الفاظ کلمه و طیبه، تنها به پربسامدترین الفاظ هم‌نشین جهت استخراج جانشین‌های کلمات کلمه و طیبه پرداخته می‌شود.

برای دستیابی به واژگان جانشین کلمه، دو هم‌نشین پربسامد این لفظ یعنی واژگان سَبَق و حَقَّ مورد تحلیل قرار می‌گیرد. براساس بررسی‌های صورت گرفته، پربسامدترین هم‌نشین‌های سَبَق، الفاظ رَبِّ و قَوْل است. با توجه به این‌که رب اسم خاص خداست و تنها به او نسبت داده

می‌شود و سَبَقَ لفظی است که به هر دو جهت خدا و انسان در آیات قرآن نسبت داده شده، براین اساس رَبّ از بین زوج‌های معنایی کنار گذاشته می‌شود. در نتیجه مفهوم قول به‌عنوان پربسامدترین همنشین برای سبق و جانشین برای لفظ کلمه لحاظ می‌گردد (شفیع‌زاده، «معناشناسی کلمه»، ۱۰۵).

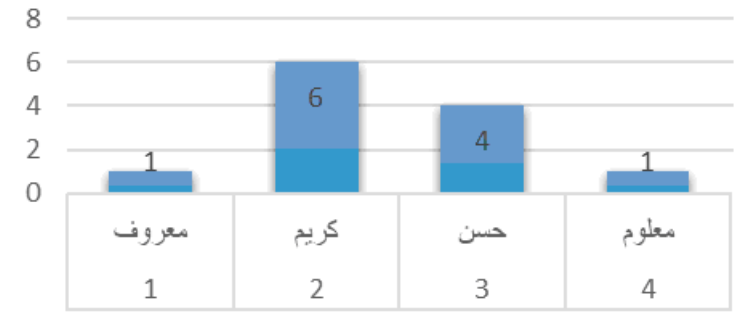
نمودار ۲. فراوانی همنشین‌های طيبة



در بررسی همنشین‌های واژه حَقّ نیز پربسامدترین مفهوم هم‌نشین حق واژه قول است که در تمام موارد، در جایگاه فاعلی برای فعل حَقّ قرار می‌گیرد. در راستای بررسی‌های صورت گرفته در این مرحله، می‌توان اعلام داشت که واژه قول در بررسی بافت قرآنی، می‌تواند به‌عنوان جانشین لفظ کلمه در نظر گرفته شود (همان، ۱۰۵-۱۰۷).

جهت تعیین جانشین‌های طيبة در بافت زبانی قرآن، با توجه به رابطه مکملی گزاره کلمه طيبة و میزان فراوانی هم‌نشین‌های طيبة که دارای رابطه مکملی با این لفظ است، واژه رِزق از بسامد بالایی در این بین برخوردار است؛ بنابراین، در ادامه جهت تعیین روابط جانشینی، مورد توجه قرار می‌گیرد. هم‌چنین با توجه به رابطه وصفی عبارت کلمه طيبة، تنها زوج‌های معنایی که دارای رابطه وصفی با رِزق هستند، لحاظ می‌گردد. در بررسی لفظ رِزق در نظام معنایی قرآن، این واژه با الفاظ معروف، کریم، حَسَن و معلوم رابطه هم‌نشینی از نوع مکملی - وصفی برقرار نموده است. در نمودار شماره ۳ فراوانی ارائه می‌گردد. برطبق نمودار شماره ۳، پربسامدترین هم‌نشین رِزق، واژه کریم است که می‌توان آن را به‌عنوان جانشین برای لفظ «طیب» در نظر گرفت. هم‌چنین لفظ حَسَن در مرتبه بعد، جانشین طیب قرار می‌گیرد.

نمودار ۳، فراوانی همنشین‌های رزق با رابطه مکملی - وصفی



در آیه ۳۱ سوره احزاب خطاب به همسران پیامبر (ص) گفته شده است:

وَمَنْ يَّقْنُتْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا.

ترجمه: و هر کس از شما که به فرمان‌برداری خدا و پیامبرش مداومت ورزد و کاری شایسته کند، دو بار به او پاداش دهیم. و برای او رزقی کرانمند آماده کرده‌ایم.

مفسران لفظ کریم را در آیه به معنای بری‌ء از هرگونه آفت (طبرسی، مجمع‌البیان، ۸/۵۵۶) و گستره‌ای از مواهب مادی و معنوی (مکارم‌شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۷/۲۸۴) و مصداق آن را الجنة برشمرده‌اند (شبر، الجواهر الثمین، ۵/۱۴۴؛ طباطبایی، المیزان، ۱۶/۳۰۸). اهل لغت نیز کریم را جامع انواع خیر و شرافت و فضیلت دانسته‌اند (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۱۲/۵۱۰).

۳-۲) تحلیل دستاوردها

در راستای نتایج احصاء شده از واکاوی ریشه‌شناختی تاریخی واژگان کلمه و طيبة و توجه به زوج‌های معنایی الفاظ مورد توجه مطالعه کنونی از راه بررسی معناشناسی ساخت‌گرا، مؤلفه‌های معنایی این دو واژه استخراج می‌شود. شناخت مؤلفه‌های معنایی و در نظر گرفتن آنها در بافت و سیاق آیه مورد توجه نوشتار، گام‌به‌گام مدلول اصلی آیه را از عبارت کَلِمَةً طَيِّبَةً روشن‌تر می‌کند. این مؤلفه‌های معنایی در جدول شماره ۲ نمایش داده می‌شود.

با توجه به بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی کلمه و طيبة در نظام معنایی قرآن کریم، دو مؤلفه قول و ابراز عقاید برای واژه کلمه و معانی حلال، حسن و کریم که در نهایت به نوعی مطلوبیت در معنا اشاره دارد، برای واژه «طيبة» لحاظ می‌شود. نتیجه احصاء شده از مرحله

معناشناسی هم‌زمانی، با نتایج بررسی ریشه‌شناختی دو واژه تقریباً هم‌پوشانی دارد، لیکن تنها در مؤلفه اثرگذاری، بین بررسی معنای ریشه‌شناختی و معناشناسی ساخت‌گرا، تفاوت دیده می‌شود.

جدول ۲: مؤلفه‌های معنایی الفاظ کلمه و طیبه

ردیف	واژه	مؤلفه‌های معناشناسی هم‌زمانی	مؤلفه‌های معناشناسی درزمانی
۱	کلمه	قول، ابراز عقاید	اثرگذاری، ابراز مافی‌الضمیر
۲	طیبه	حلال، حسن، کریم	نیکویی یا دل‌پذیری، نشاط

به دلیل مؤلفه اثرگذاری، به نظر می‌رسد که کلمه اخص از قول است و هر قولی کلمه نیست. براین اساس می‌توان گفت؛ سخنان و عقایدی که نیکو بوده و با ابراز آن اثرات مثبتی در عالم خلقت شکل می‌دهد، معنایی صحیح برای گزاره «کلمه طیبه» است؛ بنابراین عقاید ناب و پاک توحیدی و هرآنچه که مرتبط با عقیده توحیدی باشد در نقطه اوج معنای کلمه طیبیه وارد است.

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که هر سخن پسندیده و نیکو، لزوماً کلمه طیبه نیست. برای آنکه سخنی را کلمه طیبه بنامیم، باید علاوه بر نیکویی و پسندیدگی، تأثیری عمیق و سازنده بر شنونده بگذارد. به عبارت دیگر، کلمه طیبه کلامی است که قادر است تغییرات بنیادین و مثبت در اندیشه و رفتار انسان ایجاد کند. در مقابل، بسیاری از سخنان نیکو ممکن است صرفاً دلنشین باشند و تأثیر پایدار بر شنونده نداشته باشند؛ بنابراین کلمه طیبه محدود به سخنان نیکو نیست، بل که به آن دسته از سخنان اشاره دارد که علاوه بر نیکویی، دارای قدرت تحول‌آفرینی نیز هستند. در این راستا، عقاید توحیدی که منشأ تحولات مثبت در جهان هستی هستند، نمونه بارز کلمه طیبه محسوب می‌شوند.

هم‌چنین نتایج این مطالعه از راه بررسی معناشناسی روابط واژگانی الفاظ و روی‌کرد ریشه‌شناسانه تاریخی نشان داد که مفهوم کلمه در قرآن با مفهوم لوگوس به معنای عقل و دانایی در اصطلاح فلسفی (بلک‌برن، *واژه‌نامه آکسفورد*، ۱/404) و مفهوم آن در کتاب مقدس (بنگرید به: معتمدی و عبدی، «نگرشی تحلیلی...»، ۱۰۵-۱۲۸) متفاوت است. نتایج مطالعه کنونی نشان می‌دهد که آن‌چه در مقدمه انجیل یوحنا از کلمه به مفهوم ازلی و ابدی وارد شده است، با واژه کلمه در آیات ۳۹ و ۴۵ سوره آل‌عمران که به حضرت مسیح تفسیر شده و اثری از قدرت

لم یزل الهی است متفاوت است. گرچه در انجیل یوحنا نیز مراد از کلمه عیسی مسیح است، ولی تفسیر کلمه در انجیل یوحنا چنین است که آن را ازلی و پسر خدا و سپس خود خداوند مطرح می‌کند:

در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود (انجیل یوحنا ۱: ۱۴).

کلمه نامیده شدن عیسی مسیح (ع) در قرآن کریم براساس مخلوق بودن او است؛ مخلوقی که هم چون مصداقی از کلمه کُن ایجاد است (طباطبایی، المیزان، ۳/ ۳۰۲). با بیان این تعبیر در قرآن اثری از قدرت الهی در خلقت انسان بدون پدر به نمایش گذاشته شد تا اثربخش در ایمان و باورمندی افراد به ذات خدا باشد؛ هم‌چنان‌که نمونه مشابه آن در خلقت آدم (ع) نیز مطرح می‌شود:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (آل عمران/ ۵۹).

ترجمه: مثل عیسی در نزد خدا، هم‌چون آدم است که او را از خاک آفرید، و سپس به او فرمود: «موجود باش!» او هم فوراً موجود شد.

این تفسیر از کلمه نامیده شدن عیسی مسیح (ع) با دو مؤلفه اثرگذاری و ابراز مافی‌الضمیر که پیش‌تر از راه بررسی معناشناسی ساخت‌گرا و ریشه‌شناختی استخراج شد نیز هم‌آهنگ است.

۳. سیاق آیه ۲۴ سوره ابراهیم

جهت کشف مدلول اصلی آیات قرآن، علاوه بر معناشناسی وضعی، باید به بافت کلام نیز توجه کرد. بافت کلام، فضایی است که جملات زبان در آن تولید می‌شود. بافت یا سیاق، گاه درون‌متنی و گاه برون‌متنی است و هر قرینه‌ای که ما را به مقصود اصلی کلام نزدیک کند، به‌عنوان بافت در نظر گرفته می‌شود (بنگرید به: صدر، *دروس فی علم الاصول*، ۱۰۳). با بررسی سیاق عبارت کَلِمَةً طَيِّبَةً فهم دقیق‌تری از این گزاره حاصل می‌شود.

کلمه طيبة در آیه موردنظر به شجرة طيبة تشبیه شده است: «كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ». مفسران صفاتی که درخت دارد؛ مثل ریشه، شاخه، برگ و میوه را به نحوی به کلمه طيبة مرتبط دانسته‌اند. به‌عنوان مثال، ریشه آن را عقاید حق دانسته‌اند که در اعماق قلب و در نهاد بشر جای دارد؛ زیرا درخلال همین آیات، به‌عنوان نتیجه‌گیری از مثل‌ها گفته شده است:

يَبْتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الآخِرَةِ... (ابراهیم/ ۲۷).

براین اساس گفته‌اند: هر کلام حقی می‌تواند جلوه‌ای از کلمه طيبة باشد زیرا، کلام حق، ریشه‌دار و با ثبات است و هم‌چون درخت پرثمره، منفعت بسیار دارد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۲/۵۰-۵۳؛ جوادی آملی، *تسنیم*، ۴۳/۵۵۸-۵۶۲).

یکی دیگر از جنبه‌های توجه به سیاق، توجه به آیات قبل و بعد آیه موردنظر در جهت فهم‌یابی است که به آن سیاق متصل گفته می‌شود. آیه قبل، اشاره به سعادت‌مندی مؤمنین دارد که انتهای آیه با لفظ سلام ختم شده است و وضعیت بهشتیان را نشان می‌دهد: «تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ» (ابراهیم/۲۳)؛ بنابراین کلمه طيب اختصاص به افراد صالح و مؤمن داشته است.

آیه بعد، یعنی آیه ۲۵ ابراهیم، اشاره به بهره‌مندی از کلمه طيبه در هر زمانی دارد: «تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا»؛ و این مثال برای همه مردم زده شده است: «وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ». براین‌پایه، بهره‌مندی از کلمه طيبه «للناس» یعنی برای مردم است و منفعت و اثرگذاری کلمه طيبه دائمی و همگانی است.

نقطه مقابل کلمه طيبه، کلمه خبيثه است «وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ» (ابراهیم/۲۶). توجه به رابطه تقابلی کلمه طيبه در قرآن ما را به تفسیر دقیق‌تر نزدیک می‌کند. کلمه خبيثه در مقابل کلمه طيبه است و به همین جهت، همان اختلافاتی که در کلمه طيبه نقل شد، در کلمه خبيثه نیز وجود دارد. مفسران، مقصود از کلمه خبيثه را شرک به خدا دانسته که به درخت خبيثی تشبیه شده که از جای کنده شده باشد و در نتیجه اصل ثابت و قرار و آرام ندارد و چون خبيث است، جز شر اثر دیگری به بار نیاورد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۲/۵۰-۵۵).

عبارت کلمه طيبه و کلمه خبيثه از جمله ترکیب‌های وصفی کلمه در قرآن به شمار می‌رود که به دلیل همراهی «کلمه» با این دو صفت، به ترتیب بار معنایی مثبت و منفی پیدا کرده است. در ترکیب وصفی لفظ کلمه در قرآن می‌توان ترکیب‌های کلمه باقیه، کلمه التقوی و کلمه الفصل را به‌عنوان زیرشاخه‌های کلمه طيبه در نظر گرفت. ازسویی دیگر، ترکیب‌های کلمه الکفر و کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ که دلالت بر شرک دارد، می‌توان زیرشاخه کلمه خبيثه باشد (بنگرید به: شفیع‌زاده و دیگران، «معناشناسی کلمه»، ۹۹-۱۳۰).

در آیه ۲۷ سوره ابراهیم:

يَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ...

با آوردن لفظ قول ثابت به تثبیت ایمان مؤمنان به وسیله قول ثابت اشاره دارد که با توجه به

آیات قبلی آن، می‌توان همان کلمه طیبه را مراد دانست. در ترجمه این بخش آیه، عبارات‌های «گفتار و اعتقاد ثابت» و «گفتار استوار (کلمه توحید)» در ترجمه‌های قرآن دیده می‌شود (بنگرید به: ترجمه‌های مکارم شیرازی و مشکینی، ذیل آیه). براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که کلمه طیبه معادل قول ثابت است؛ چنان‌که برخی معاصران هم گفته‌اند:

در بررسی نظام معنایی قرآن، لفظ «قول» غالب‌ترین گونه معنایی «کلمه» است و در تمام آیات، می‌توان آن را هم‌معنا با کلمه و جانشین آن محسوب کرد (شفیع‌زاده و دیگران، «معناشناسی کلمه»، ۱۲۲).

نتیجه

مطالعه کنونی با کاربرد روش ریشه‌شناختی و معناشناسی ساخت‌گرا، سعی بر دست‌یابی به تفسیر صحیح گزاره کلمه طیبه داشته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دو مؤلفه اثرگذاری و ابراز مافی‌الضمیر، از مؤلفه‌های اصلی معنای کلمه با توجه به رویکرد ریشه‌شناختی تاریخی است. در معنای واژه طیب نیز، نوعی نیکویی و دل‌پذیری وجود دارد. به عبارت دیگر؛ در نظام معنایی قرآن، هر نطق یا عملی که دارای نوعی اثرگذاری باشد، کلمه محسوب می‌شود. گاه این اثر مطلوب و مثبت است که به آن کلمه طیبه می‌گویند و گاه اثر منفی برجای می‌گذارد که «کلمه خبیثه» می‌شود. هم‌چنین براساس معناشناسی هم‌زمانی، با توجه به بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی کلمه و طیبه در نظام معنایی قرآن کریم، دو مؤلفه قول و ابراز عقاید برای واژه کلمه و معانی حلال و حسن و کریم که در نهایت به نوعی مطلوبیت در معنا اشاره دارد، برای واژه طیبیه لحاظ می‌شود.

بررسی سیاق آیه ۲۴ سوره ابراهیم نیز نشان می‌دهد که هر کلام حق اثرگذاری، می‌تواند جلوه‌ای از کلمه طیبه باشد؛ زیرا کلمه حق هم‌چون شجره طیبه، ریشه‌دار و باثبات و پرثمر است. هم‌چنین کلمه طیبه با توجه به سیاق قبل خود به مؤمنان اختصاص یافته و با عنایت به آیه بعد، اثربخشی‌اش دائمی و همگانی است. براین اساس، با توجه به رویکرد مورد توجه نوشتار حاضر کلمه طیبه به قول یا عقیده مؤثری که دارای اثرگذاری مثبت و نیکو است، معنا می‌شود، پس می‌توان کلمه طیبه را جامع هرآنچه حق است دانست که در کلمه توحید تبلور دارد. در ساختار معنایی قرآن، عقاید توحیدمحور که می‌تواند منشأ اثرات مثبتی در عالم آفرینش در حیطه نگرشی و گرایش‌ی و کنشی باشد، حقیقت واقعی کلمه طیبه است.

تحلیل ریشه‌شناختی و ساختاری واژه کلمه در قرآن کریم حاکی از آن است که معنای این واژه در بافت قرآنی با مفهوم لوگوس که در متون مقدس یهودی و مسیحی به کار رفته و دلالت بر عقل، کلام الهی، اصل نخستین و ذات الهی دارد، تفاوت دارد. احصاء نتیجه پژوهش از راه معناشناسی هم‌زمانی و تاریخی، آراء تفسیری مفسران دو کتاب *تسنیم* و *المیزان* را تقویت نموده و دیدگاه‌های دیگر مفسران درباره این عبارت را صرفاً از نوع بیان مصادیق کلمه طیبه دانسته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳ش؛ ترجمه علی مشکینی، قم، الهادی، ۱۳۸۱ش.
- ۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهايه*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی، *التفسیر*، به کوشش سمیر مصطفی رباب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۴- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۵- ابن فارس، احمد، *مقایس اللغه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۷- آراتو، آنتونی، *درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی*، ترجمه یحیی مدرس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
- ۸- ازدی، عبدالله بن محمد، *کتاب الماء*، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، بی‌تا.
- ۹- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغه*، به کوشش ریاض زکی قاسم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۲ق.
- ۱۰- بغوی، حسین بن مسعود، *التفسیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، به کوشش حسین اشرفی و دیگران، قم، اسراء، ۱۳۹۶ش.
- ۱۲- خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۱۳- راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- ۱۴- روبینز، آر. اچ، *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*، ترجمه محمدهلی حق‌شناس، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴ش.
- ۱۵- زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۱۶- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۷- سید قطب، ابراهیم حسین، *فی ظلال القرآن*، قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.

- پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، شماره پیاپی ۹، سال پنجم، شماره اول، تابستان ۱۴۰۳ش
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الدر المنثور، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۹- شبر، سیدعبدالله، الجواهر الثمین، کویت، مکتبه الألفین، ۱۴۰۷ق.
- ۲۰- شفیع‌زاده، مرضیه و دیگران، «معناشناسی کلمه در قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانشینی»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۷، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
- ۲۱- صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۲۲- صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۲ش.
- ۲۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۲۴- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۵- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ۲۶- فتاحی‌زاده، فتحیه و فاطمه نظری، «معناشناسی الفاظ قرآن در تفسیر مجمع البیان»، مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش.
- ۲۷- فرات کوفی، التفسیر، تهران، سازمان چاپ وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۲۸- فیومی، احمد، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
- ۲۹- قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، اسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- ۳۰- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، لطایف الاشارات، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب، بی‌تا.
- ۳۱- قمی، علی بن ابراهیم، التفسیر، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
- ۳۲- مدرسی، محمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دارالمحیی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- ۳۳- مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی زبان عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۸م.
- ۳۴- مصطفوی، حسن، التحقیق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
- ۳۵- معتمدی، منصور و ولی عبدی، «نگرش تحلیلی و انتقادی به مفهوم لوگوس از یونان باستان تا آباء کلیسا»، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و پنجم، شماره ۹۰، پاییز ۱۳۹۰ش.
- ۳۶- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۴ش.
- ۳۷- نیک‌سیرت، عبدالله، «گفتاری در باب لوگوس»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال نهم،

شماره ۲، ۱۳۸۶ ش.

۳۸- ولفنسون، اسرائیل، *تاریخ اللغات السامیه*، قاهره، دارالاعتماد، ۱۹۲۹ م.

- 39- Blackburn, S., *The Oxford Dictionary of Philosophy*, New York, Oxford university press, 1994.
- 40- Gesenius, William, *Lexique Hébreu-anglais de l'Ancien Testament*, translated by Edward Robinson, Boston & New York, 1907.
- 41- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmoud Babli & Yerushalmi & the Midrashic literature*, London/ New York, 1903.
- 42- Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Geez: (Class Ethiopic): Geez/ Engl*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987.
- 43- Orel, Vladimire E. & Stolbove, Olga, *Hamito- Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
- 44- Zammit, Martin R, *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2002.

Bibliography


- 1_ The Holy *Qur'an*, Original Arabic, and also the persian translations by Nāṣer Makārem Shīrāzī (Qom, Dār al-Qur'an al-Karīm, 1373 SAH) and ʿAlī Meshkīnī (Qom, al-Hādī, 1381 SAH).
- 2_ Al-Azdī, ʿAbd Allāh b. Muḥammad, *Kitāb al-Māʿ*, ed. Muḥammad Mahdī Iṣfahānī, Tehran, Iran University of Medical Sciences [Arabic].
- 3_ Al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughā*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1421 AH [Arabic].
- 4_ Al-Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
- 5_ Al-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].
- 6_ Al-Rāghib Al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt 'Alfāz al-Qur'an*, Beirut, Al-Dār al-Shāmiyya, 1412 AH [Arabic].
- 7_ Al-Shubbar, Sayyid ʿAbd Allāh, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Beirut, Dār al-Balāgha, 1410 AH [Arabic].
- 8_ Al-Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Durr al-Mantḥūr*, Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH [Arabic].
- 9_ Al-Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Nāṣer Khosrow Publishing House, 1372 SAH [Arabic].
- 10_ Al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-ʿArabī [Arabic].
- 11_ Al-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tāj al-'Arūs*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
- 12_ Al-Zamakhsharī, Mahmūd b. ʿUmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
- 13_ Arlato, Anthony, *An Introduction to Historical Linguistics*, translated by Yahyā Modarresī, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1384 SAH.
- 14_ Black Burn, S, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford New York, Oxford university press, 1994.
- 15_ Fattāhizāde, Fathīyye and Nazārī, Fāṭeme, "Semantics of Qur'ānic Terms in *Majma' al-Bayān*", *Qur'an and Hadith Studies*, vol. 5, issue 9, 1390 SAH [Persian]. doi. 10.30497/ quran.2012.1002

- 16_ Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Miṣbāb al-Munīr*, Beirut, Al-Maktaba Al-‘Ilmiyya, 1405 AH [Arabic].
- 17_ Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Al-Tafsīr*, Tehrān, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1410 AH [Arabic].
- 18_ Gesenius, William, *Lexique Hébreu-anglais de l’Ancien Testament*, translated by Edward Robinson, Boston & New York, 1907.
- 19_ Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Tafsīr*, ed. Samīr Muṣṭafā Rubāb, Beirut, Dar Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 20_ Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *Al-Nihāya*, Qom, Esmā‘ilīyān, 1367 SAH [Arabic].
- 21_ Ibn ‘Aṭīyya, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *Al-Muḥarar al-Wajiz*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1422 AH [Arabic].
- 22_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, Qom, Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
- 23_ Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
- 24_ Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmoud Babli & Yerushalmi & the Midrashic literature*, London, New York, 1903.
- 25_ Jawādī Āmolī, ‘Abollāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā‘ Cultural Institute, 1396 SAH [Persian].
- 26_ Khālīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH [Arabic].
- 27_ Leslau, Wolf, *Comparative dictionary of Geez: (Class Ethiopic): Geez/ Engl*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.
- 28_ Makārem Shirāzi, Nāṣer, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1378 SAH [Persian].
- 29_ Mashkoo, Moḥammad Jawād, *Comparative Dictionary of Arabic with Semitic and Iranian Languages*, Tehran, Iranian Culture Foundation, 1978 [Persian].
- 30_ Motamedī, Manṣūr and ‘Abdī, Valī, “An Analytical and Critical Look at the Concept of Logos from the Ancient Greek to the Church Fathers”, *Essays in Philosophy and Kalam*, vol. 45, issue 90, 1390 SAH [Persian]. doi. 10.22067/philosophy.v45i1.3235
- 31_ Mudarrisī, Muḥammad Taqī, *Mīn Ḥudā al-Qur’ān*, Tehran, Muḥibbī al-Ḥusayn Publication, 1419 AH [Arabic].

- 32_ Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm*, Tehran, Translation and Publication of Book Foundation, 1360 SAH [Arabic].
- 33_ Nik Sīrat, ‘Abdollah, “A Discourse on Logos”, *Philosophical-Theological Research*, vol. 9, issue 2, 1386 SAH [Persian].
- 34_ Orel, Vladimire E& Stolbove, Olga, *Hamito- Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
- 35_ Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur.ān*, Tehran, Dār Al-Kutub Al-Islāmīyya, 1412 SAH [Arabic].
- 36_ Qushayrī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Cairo, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-al-Kitāb, 2000 [Arabic].
- 37_ Robins, R. H., *A Short History of Linguistics*, tr. Moḥammad ‘Alī Haq-Shenās, Tehran, Nashr-e Markaz, 1384 SAH [Persian].
- 38_ Ṣadr, Muḥammad Bāqir, *Durūs fī .Ilm al-Uṣul*, Qom, Islamic Publishing Institute, 1410 AH [Arabic].
- 39_ Ṣafavī, Kūrosh, *An Introduction to Semantics*, Tehran, Sūre-ye Mehr, 1392 SAH [Persian].
- 40_ Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn, *Fī Zīlāl al-Qurʾān*, Damascus, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].
- 41_ Shafī.zāde, Marzīye, Bahārzāde, Parvīn, and Fattāhizāde, Fatḥīyye, “Semantic Analysis of Words in the Holy *Qurʾān* with Emphasis on Collocational and Substitutional Relations”, *Qurʾān and Hadith Studies*, vol. 47, issue 1, 1393 SAH [Persian].
- 42_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, , Beirut, Al-A‘lamī, 1417 AH [Arabic].
- 43_ William Glen, *The Holy Bible: Old Testament and New Testament*, translated by Fazel Khan Hamadani, Tehran, Asatir, 2009 [Persian].
- 44_ Wolfensohn, Israil, *History of the Semitic Languages*, Cairo, Al-I.timād, 1929 [Arabic].
- 45_ Zammit, Martin R, *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2002.



The Dual Usage of *Isrāf* in the *Qur'ān*: A Semantic Analysis

Morteza Salman Nejad 

Assistant Professor of *Qur'ān* and Hadith Sciences,
Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadiq University,
Tehran, Iran (Email: salmannejad@isu.ac.ir).

Amir Hossein Hossein Zade Ivary 

Ph.D. Student of *Qur'ān* and Hadith Sciences,
Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadiq University,
Tehran, Iran (corresponding author: ah.hoseinzade@isu.ac.ir).

Abstract

The root SRF is used in the Holy Quran 23 times in different forms. Out of this number, the form of active noun (*al-musref*, *al-musrifin*/ *al-musrifūn*) plus an additional case (*man asrafā*) is found in 16 uses, and only 7 other uses of this root have other forms. Despite the significant difference in applications, the understanding of *Israf* in the interpretive tradition and in Islamic culture, especially in the contemporary period, is based on 7 applications in Islamic economic theories. This research aims to answer this question with the approach of constructivist semantics, what are the differences between the two categories of uses of the word "Iserf" from each other? The most important result in differentiating the usages is that the construction of the active noun "Al-Musrafin" in the Holy Qur'an has been upgraded from the level of meaning and turned into a term meaning a group against the prophets whose actions are against divine commands, but the other morphological constructions of this article remain at the level of meaning. They have remained and are considered equivalent to a kind of obscene and abnormal behavior, a meaning that today is mostly mentioned in the understanding of *Israf* in the *Qur'ān* as a kind of behavioral and moral abnormality.

Key Words: Holy Qur'an, al-*Isrāf*, al-*Musrifin*, Structural Semantics, Prophets.

Original Research


Received: 25/ 6/ 2024, accepted: 25/ 8/ 2024, and published: 25/ 8/ 2024, Pages: 63-92.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/ naghdeara.2024.464007.1218

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



کاربرد دوگانه اسراف در قرآن: تحلیلی معناشناختی

مرتضی سلمان نژاد ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات،

معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران

(ایمیل: salmannejad@isu.ac.ir).

امیرحسین حسین‌زاده ایوری ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات معارف اسلامی و ارشاد،

دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول: ah.hoseinzade@isu.ac.ir).

چکیده

ماده سرف در قرآن کریم ۲۳ مرتبه در صورت‌های صرفی مختلف به‌کار رفته است. از این تعداد، صورت اسم فاعلی (مُسْرِف، مُسْرِفین / مُسْرِفون) به‌علاوه یک مورد الحاقی (مَنْ أُسْرِفَ) در ۱۶ کاربرد آمده است و تنها ۷ کاربرد دیگر از این ریشه، صورت‌های صرفی غیرآن به‌خود گرفته‌اند. به‌رغم تفاوت معنادار کاربردها، درک از اسراف در تراث تفسیری و در فرهنگ اسلامی به ویژه در دوره معاصر در نظریه‌های اقتصاد اسلامی بیشتر مبتنی بر کاربردهای ۷ گانه صورت‌بندی شده است. این پژوهش برآن است تا با روی‌کرد معناشناسی ساخت‌گرا به این پرسش پاسخ دهد که دو دسته کاربردها از ماده سرف چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ مهم‌ترین نتیجه در تمایز کاربردها آن است که ساخت اسم فاعلی المُسْرِفین در قرآن کریم از سطح معنا ارتقاء یافته و تبدیل به اصطلاحی به معنای گروهی مقابل انبیاء است که عمل‌کردشان مخالف فرمان‌های الهی است، اما دیگر ساخت‌های صرفی این ماده در سطح معنا باقی مانده‌اند و معادل نوعی رفتار ناپسند و ناهنجار به شمار می‌روند، معنایی که امروزه بیشتر در فهم از اسراف در قرآن کریم به مثابه نوعی ناهنجاری رفتاری و اخلاقی از آن یاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، اسراف، مسرفین، معناشناسی ساختارگرا، انبیاء.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۴/۵ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۴ش، نشر: ۱۴۰۳/۶/۴ش، صفحه ۶۳ تا ۹۲.

این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان *تحلیل مؤلفه‌های معنایی اسراف در قرآن کریم و نسبت‌سنجی آن‌ها با*

اندیشه اقتصادی محمدرضا حکیمی یا تأکید بر کتاب الحیات است.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.464007.1218

درآمد

در دوران معاصر در برخی محافل شاهد ادعای نوعی استغناء در بازخوانی مفاهیم قرآنی هستیم. این در حالی است که به‌رغم استفاده بیشینه از سنت تفسیری و تک‌نگاشت‌های قرآنی، می‌توان با کاربست روی‌کردها و روش‌های نوین هم به نقد برخی از آراء تفسیری پرداخت و هم درک عمیق‌تری از مفاهیم قرآن کریم را فرارو نهاد. مفهوم اسراف در قرآن کریم از این دست واژگان است که دچار نوعی روزمرگی در فهم شده است و نوع کاربردهایش به ویژه در حوزه اقتصادی، دیگر مؤلفه‌های معنایی آن را تحت الشعاع قرار داده است.

طرح مسئله

به‌رغم کاربردهای معنادار ماده سرف در قرآن کریم، معمولاً چه در تراث تفسیری (برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۶۱/۹؛ شبر، تفسیر القرآن، ۴۹۷؛ راغب، مفردات، ۴۰۸) و چه در نظریه‌های اقتصاد اسلامی (برای نمونه، بنگرید به: میرمعزی، نظام اقتصادی اسلام، ۲۲۰؛ یوسفی، نظام اقتصادی علوی، ۱۷۲) با خوانش‌های تقلیل‌گرایانه‌ای از مؤلفه‌های معنایی اسراف مواجه هستیم، به عبارت دیگر بیشتر درک از اسراف در قرآن کریم، به معنای زیاده‌روی در مصرف کاسته شده است.

از بررسی کاربردهای ماده سرف و دسته‌بندی آن‌ها دو کاربرد متفاوت از این ریشه در قرآن کریم قابل‌پی‌جویی است: نخست آیاتی که سخن از اسراف‌کاران به‌میان آورده‌اند. در این دسته از آیات قرآن کریم صورت اسم فاعلی ماده سرف در حالت جمع یا مفرد به‌کار رفته است. در این کاربردها مسرفان به‌عنوان گروهی معرفی شده‌اند که در مقابل جریان دعوت الهی که از جانب خدا و پیامبر اکرم (ص) اعلام شده است، به مقابله و ایستادگی پرداخته‌اند. در قرآن از چنین افرادی در کنار دیگر القابی چون ظالمین، کافرین و ... با عنوان مسرفین هم یاد شده است. دسته دیگر از کاربردهای ماده سرف در قرآن کریم را مواردی تشکیل می‌دهند که از جهت سیاق و کاربرد متغایر با دسته نخست است. این کاربرد بیان‌گر نوعی رفتار ناپسند و ناهنجار است. خدا در آیات مختلف افراد را از ارتکاب به اسراف نهی نموده است. تحلیل هم‌نشین‌های متنوع کاربردهای یادشده حاکی از بروز نوعی کج‌رفتاری در اموری چون

قصاص، خوردن و آشامیدن، هزینه کردن اموال و... است.

ارائه تحلیل معناشناسانه جامع از تمامی کاربردهای اسراف در قرآن کریم نیازمند تفکیک دو دسته کاربردهای ماده اسراف است؛ به همین جهت در ابتدا تحلیل معناشناختی کاربردهای مسرفان ارائه خواهد شد و در گام بعد دیگر کاربردهای اسراف مورد تحلیل و واکاوی قرار خواهند گرفت. درباره نحوه ارتباط دو معنای مطرح شده نیز باید خاطر نشان نمود که به نظر می رسد دو کاربرد به صورت موازی در قرآن کریم به کار رفته اند و در برخی موارد شاهد تلاقی دو معنا هستیم که در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد.

جدول ۱: تحلیل هم‌نشین‌های مسرفین در قرآن کریم			
ردیف	آیات	نوع رابطه	هم‌نشین
۱	مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُشْرِفُونَ (مائده/ ۳۲)	مکملی (متعلق) مکملی (خبر إن)	فی الارض منهم (بنی اسرائیل)
۲	إِنَّكُمْ لَأَتَّوُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النَّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرِفُونَ (اعراف/ ۸۱)	مکملی (موصوف)	قوم (لوط)
۳	وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ صُورَهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ صُرٍّ مِّثْلِهِ كَذَلِكَ زُبَيْنُ لِلْمُشْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (یونس/ ۱۲)	مکملی (مجرور به حرف جر) مکملی (مفعول)	زُبَيْنُ ما كانوا يعملون (عمل)
۴	فَمَا أَمِنَ لِمُوسَىٰ إِذْ ذُرِّيَّتُهُ مِنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِكِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَ إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الْمُشْرِفِينَ (یونس/ ۸۳)	مکملی مکملی و اشتدادی	إنه (فرعون) لعال فی الارض
۵	وَ لَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِفِينَ (شعراء/ ۱۵۱)	مکملی (مضاف الیه)	أمر
۶	قَالُوا طَائِفُكُمْ مِنْكُمْ أ إِنْ دُرُكْتُمْ بِلِ أُنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرِفُونَ (یس/ ۱۹)	مکملی (مضاف)	قوم
۷	وَ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَ إِنْ يَكْ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَ إِنْ يَكْ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدْكُمْ إِنْ إِنْ اللَّهُ لَا يُهْدِي مَنْ هُوَ مُشْرِفٌ كَذَابٌ (غافر/ ۲۸)	اشتدادی	كذاب
۸	وَ لَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قَلْتُمْ لَنْ نَبْعِثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّرتَابٌ (غافر/ ۳۴)	مکملی (متعلق) اشتدادی	يُضَلُّ (ضل) مرتاب
۹	لَا حِزْمَ أَلَمَّا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَا فِي الْآخِرَةِ وَ أَنْ مَرَدْنَا إِلَى اللَّهِ وَ أَنْ الْمُشْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (غافر/ ۴۳)	مکملی (مبتدا)	اصحاب النار
۱۰	أ فَتَضْرِبُ عَنْكُمْ الذُّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّشْرِفِينَ (زخرف/ ۵)	مکملی (موصوف و صفت)	قوما
۱۱	مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُشْرِفِينَ (دخان/ ۳۱)	مکملی اشتدادی	إنه (فرعون) عاليًا
۱۲	لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ جِجَارَةً مِنْ طِينٍ * مَسْمُومَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُشْرِفِينَ (ذاریات/ ۳۴)	مکملی (جار و مجرور متعلق)	مسمومة
۱۳	ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ مِنْ نَشْأِهِ وَ أَهْلَكْنَا الْمُشْرِفِينَ (یس/ ۱۹)	مفعول (متعلق)	أهلکنا (هلك)
۱۴	وَ كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَ لِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَ أَنْفَىٰ (طه/ ۱۲۷)	مکملی (مفعول) مکملی و اشتدادی	نجزی (جزاء) لم يؤمن (أمن)

۱. کاربردهای مُسرفین در قرآن

در این بخش به تحلیل معناشناختی کاربردهای مسرفین در قرآن کریم پرداخته خواهد شد. ساخت اسم فاعلی از ماده سرف (مسرفین/ مسرفون/ مسرف) ذیل ۱۶ آیه به کار رفته است (بنگرید به: جدول شماره ۱). از این رو ابتدا به تحلیل هم‌نشین‌ها پرداخته خواهد شد و از رهگذر معانی آیات این کاربرد از اسراف مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ پس از آن جانشین‌های این ماده شناسایی و مورد تحلیل قرار خواهند گرفت تا از رهگذر تحلیل مجموع واژگان هم‌نشین و جانشین برخی از تیرگی‌های معنایی اسراف برطرف شود.

۱-۱) تحلیل معنایی آیات مسرفین براساس هم‌نشین‌ها

آن‌چنان‌که در داده‌های ارائه شده ملاحظه می‌گردد به ترتیب هم‌نشین قوم، فرعون و عُلُو بیش‌ترین بسامد باهم‌آیی با مُسرفین را دارند. در ادامه به تحلیل معنایی آیات براساس هم‌نشین‌ها پرداخته خواهد شد و سپس از رهگذر این هم‌نشین‌ها، جانشین‌های مسرفین احصاء خواهند گشت.

یک نمونه از کاربردهای مسرفین را در آیه ۱۹ سوره یس می‌توان بازدید. برپایه این آیه، شماری از رسولان الهی به‌سوی یک قوم گسیل شدند تا ایشان را به راه راست هدایت نمایند، آن قوم پیامبران را بدشگون و شوم تلقی کردند؛ برپایه آیه ۱۹ سوره یس آن پیامبران نیز این‌گونه پاسخ دادند:

ترجمه فولادوند: شومی شما با خود شماست. آیا اگر شما را پند دهند [باز کفر

می‌ورزید؟ نه!؛ بل که شما قومی اسراف‌کارید.

همان‌طورکه از آیه برداشت می‌شود، مراد از قوم مسرفین در این آیه آنانی هستند که نه تنها دعوت پیامبرانشان را نمی‌پذیرند؛ بل که در برابر ایشان مقابله به مثل کرده و عناد ورزیدند. باهم‌آیی مسرفین و قوم می‌تواند حکایتگر نوعی از رفتار اجتماعی باشد، اما نه از نوع اسراف معهود نزد اذهان عمومی (که در حوزه مصرف معنی می‌یابد)؛ بل که مبارزه‌ای اجتماعی علیه جریان دعوت الهی که موجب عذاب و نابودی آن قوم شد. باید یادآور شد که در این کاربرد صورت اصطلاحی از واژه دیده می‌شود که برای مخاطبان زمان نزول شناخته شده است.

نمونه دیگر را می‌توان در آیه ۸۱ سوره اعراف دید. پیش از آن در آیه ۸۰ لوط (ع) قومش را از انجام عمل زشتی که تا آن زمان بی سابقه بوده منع کرده است. در آیه ۸۱ این فاحشه را این‌گونه تبیین می‌کند:

ترجمه فولادوند: شما از روی شهوت، به جای زنان با مردان درمی‌آمیزید، آری، شما گروهی تجاوزکار اید.

اما آنان در جوابش تصمیم به اخراج او از آبادی‌شان می‌گیرند آنهم به جرم آن‌که لوط (ع) و پیروانش پاکند و در این عمل ما مشارکت نمی‌کنند. مراد از مسرفین در این آیه نیز همان گروه مخالف جریان الهی هستند و از هم‌نشین آن با قوم می‌توان بر اسراف اجتماعی که ذیل آیه پیشین بدان پرداخته شد، تأکید نمود.

نمونه دیگر در آیه ۵ سوره زخرف است. این سوره با پرداختن به جایگاه حقیقی قرآن کریم آغاز می‌شود. نخست به عربی و علی و حکیم بودن هم‌چون ویژگی‌های قرآن سخن می‌رود و بعد گفته می‌شود که با این همه مخالفان از آن اعراض دارند. سپس در آیه ۵ گفته می‌شود:

ترجمه مشکینی: پس آیا این کتاب سراپا تذکر را از شما از روی اعراض و انزجار بازگردانیم، به‌خاطر آن‌که شما گروهی تجاوزکار اید؟!

از معنای آیه واضح است که مراد از مسرفان آن دسته از افرادی هستند که علی‌رغم جایگاه و اهمیت والای قرآن کریم که اصلی‌ترین معجزه پیامبر اکرم (ص) و آخرین پیام الهی خطاب به انسان‌ها است، نسبت بدان بی‌توجه بوده و از آن رویگردان می‌شوند، در حقیقت به آیین الهی ایمان نمی‌آورند. موجودیت قدرتمند مسرفان در تقابل با رسول اکرم (ص) در فضای نزول آیات قابل درک است.

نمونه دیگر از کاربردهای مسرفین در آیه ۲۸ سوره غافر است. برپایه این آیه، مؤمن آل فرعون خطاب به قوم خویش بیان می‌دارد:

ترجمه صفوی: آیا مردی را به خاطر این‌که می‌گوید «فقط خدا پروردگار من است» می‌کشید؟ در حالی‌که او برای شما از جانب پروردگارتان دلایلی روشن بر مدعای خویش آورده است. اگر او دروغ‌گو باشد دروغش به زبان او خواهد بود؛ و اگر راستگو باشد، دست‌کم برخی از آن‌چه به شما وعده می‌دهد به شما خواهد رسید. قطعاً خدا کسی را که تجاوزکار و دروغ‌پرداز باشد، هدایت نمی‌کند.

باتوجه به باهم‌آیی اسراف و کذب در این آیه می‌توان معنای اسراف را این‌گونه تحلیل نمود که در جمله ماقبل پایانی آیه، مؤمن آل فرعون اظهار می‌دارد که اگر فردی به خدا نسبت دروغ بدهد، این عمل به‌ضرر خودش تمام می‌شود و در انتها نیز تأکید کرده که خداوند دروغ‌گو را گم‌راه می‌سازد. از اضافه شدن کذاب به مسرف این نکته قابل استفاده است که معنای اسراف نیز باید در همین حوزه معنایی باشد. از این جهت به‌نظر می‌رسد که مراد از اسراف، عمل نکردن به دستورات خدا باشد. از طرف دیگر از عبارت «إن الله لا یهدی» نیز این نکته به ذهن می‌رسد که آنهایی که توفیق هدایت خداوند شامل حالشان نمی‌شود، قطعاً مغضوبان درگاه الهی اند؛ یعنی از آن جهت که خدا از ایشان راضی نیست، هدایشان نیز نخواهد کرد.

نمونه بعدی را در آیه ۳۴ از همان سوره می‌توان جست. در ادامه آیه قبل می‌خوانیم که یکی دیگر از استدلال‌های مؤمن آل فرعون این است:

ترجمه صفوی: و به‌راستی یوسف پیش از این، آن نشانه‌های روشن را که بر درستی رسالتش دلالت داشت برای شما آورد. پس تا زنده بود هم‌چنان در حقیقت آن‌چه برای شما آورده بود تردید داشتید، تا وقتی که درگذشت، گفتید: خدا بعد از او هرگز پیامبری بر نمی‌انگیزد. این‌گونه، خداوند کسانی را که از حد بگذرند و در شک و تردید به سر برند، به بیراهه می‌افکند.

در این آیه از شک داشتن به شأن انبیا سخن به میان آمده است. قوم فرعون در عصر نبوت یوسف (ع)، رسالت وی را نپذیرفته و دائم با تردید بدان می‌نگریستند.

مؤمن آل فرعون با اشاره به آن شک و تردید و این‌که بعد از وفات او نیز گمان می‌کردید که پیامبری بعد از او مبعوث نخواهد شد و این‌گونه عملاً رسالت وی را تأیید نمودید. در انتها نیز تأکید می‌کند که خداوند هرکسی که در شک و تردید باقی بماند و با این بهانه به رسالت پیامبران ایمان نیاورد را هدایت نمی‌کند. هم‌چون آیه پیشین از اضافه شدن مراتب به اسراف این نکته به ذهن می‌رسد که معنای مسرف در این آیه نیز غیر از معنای عمومی اسراف است و به‌نظر می‌رسد هم‌چون مورد سابق معادل عدم ایمان به خدا و رسالت پیامبرانش باشد.

در ادامه، ذیل آیه ۴۲ سوره غافر مؤمن آل فرعون خطاب به قومش این‌گونه اعتراض می‌کند که شما مرا به کفر نسبت به خدا و پرستش چیزی که نسبت بدان علمی ندارم فرا می‌خوانید. در

آیه ۴۳ می‌افزاید:

ترجمه مشکینی: مسلماً آنچه مرا به سوی آن می‌خوانید آن را دعوتی در دنیا و آخرت نیست (درخور خواندن نیست و کسی را به کلام خود یا فرستادن رسول یا کتاب فرا نخوانده است)، و بازگشت ما به سوی خداست و مسرفین (تجاوزکنندگان از حد بندگی) یاران آتش‌اند.

در آیه ۴۴ نیز کلام خود را پایان داده و صحت و سقم کلامش را به قیامت واگذار نموده است. در این آیه سخن از ایمان آوردن به خدا به میان آمده است. آن‌چنان‌که از معنای آیه فهم می‌شود، آنهایی که به خدا کافرند و دعوت پیامبرانشان را تکذیب نموده و از گرویدن بدان استنکاف می‌ورزند، عنوان مسرفان به خود گرفته‌اند که اصحاب آتش‌اند؛ یعنی آخرت‌شان تباه گردیده است.

یک ترکیب قرآنی دیگر که حاوی تعبیر مسرفین باشد آیه ۳۲ سوره مائده است. برپایه این آیه، خدا پس از ذکر داستان کشته و دفن شدن هابیل توسط قابیل در آیات قبل، ذیل این آیه تأکید می‌کند که بر بنی اسرائیل نوشتیم تا بدانند که کشتن هر انسانی در زمین هم‌چون کشتن تمامی انسان‌هاست و همین‌طور زنده کردن یک انسان معادل احیای تمامی انسان‌های جهان است. سپس تأکید می‌کند که بر بنی اسرائیل پیامبران مان را با نشانه‌هایی آشکار فرفرستادیم، حال آن‌که بسیاری از بنی اسرائیل از گروه مسرفان هستند، بدین معنا که ایشان نسبت به پیام‌های الهی بی‌توجه‌ند و علی‌رغم آن‌که با پیامبران متعدد و حتی کتاب آسمانی ارسال شده به ایشان، بازهم بسیاری‌شان هدایت نمی‌شوند و در زمین اسراف می‌کنند.

باتوجه به ترکیب «فِي الْأَرْضِ لِمُسْرِفُونَ» و مفاد آیه این نکته قابل‌برداشت است که بنی اسرائیل نه تنها خودشان ایمان نمی‌آوردند؛ بل‌که با حرکت در زمین مانع از ایمان آوردن دیگر افراد نیز می‌شدند، چه در آیه بعدی از مجازات افرادی که با خدا و رسولش محاربه می‌کنند، سخن به میان آورده است. این‌که معنای این کاربرد از اسراف را ذیل حوزه معانی مادی آن قرار دهیم، قابل‌تأمل است، چه هم‌نشین‌ها و سیاق آیات و مفهوم خود آیه چنین معنایی را افاده نمی‌کند.

نمونه دیگر از کاربردها در آیه ۸۳ سوره یونس مشاهده می‌شود. برپایه این آیه، ایمان

آوردگان به موسی (ع) به سبب مجازات‌هایی که فرعون اجرا می‌کرده، اندک بوده است؛ از این جهت خدا او را با دو صفت معرفی کرده نخست آن‌که او جزء گروه برتری جویان و خود برترینان می‌دانسته و بر مردم تحت حکومتش نیز سخت می‌گرفته، هم‌چنین عضوی از مسرفان بوده است.

به نظر می‌رسد در این آیه نیز مُسرفین همان معنای اصطلاحی ایمان نیاوردن به خدا و رسالت پیامبرش را بدهد چراکه اولاً فرعون فرد اعلای این گروه محسوب می‌شود و در آیات مختلفی که تاکنون بررسی گردید، این نکته تکرار شده و وی را جزء مسرفان دانسته است. در ثانی باهم‌آیی اسراف و علو در این آیه کمک‌کننده است. در انتهای آیه برای فرعون دو ویژگی در نظر گرفته است: نخست آن‌که او اهل علو و خود برترینی نسبت به دیگران است و همین صفت اوست که موجب گردیده تا در مقابل دعوت چوپانی هم‌چون موسی (ع) که به رسالت رسیده است ایستادگی کرده و حرف حق را نشنود.

ویژگی دوم در راستای همین آیه او را فردی مسرف معرفی نموده و همان‌طور که ذکر شد این‌گونه به نظر می‌رسد که خدا تلاش نموده تا با مثال زدن از فرعون، چپستی مسرفین را واضح نماید. به عبارت دیگر از باهم‌آیی مسرفین و فرعون این نکته به ذهن متبادر می‌شود که گروه مسرفین اصطلاحی در قرآن کریم فرعون صفت اند؛ یعنی هم‌چون او از هر اقدامی در جهت عناد ورزیدن با دعوت الهی فروگذار نمی‌کنند و تمام تلاش خودشان را در جهت انحراف اجتماع از مسیر حق مبذول می‌دارند از این جهت همان‌طور که ذکر شد می‌توان او را فرد اجلای مسرفین در قرآن کریم معرفی نمود.

در سوره دخان هم تعبیر مسرفین به کار رفته است. در توضیح بافت حاوی این تعبیر در سوره دخان باید افزود که نخست در آیه ۳۰ به نجات دادن بنی اسرائیل از وضعیت دشواری که به آن گرفتار بودند اشاره می‌شود. سپس در آیه ۳۱ با ذکر توضیحی این‌گونه تکمیل می‌شود:

ترجمه مشکینی: از (دست) فرعون که حقاً او سرکشی برتری‌جو از تجاوزکاران بود.

در ادامه ضمن آیه ۳۲-۳۳ نیز به برتری دادن بنی اسرائیل بر دیگر اقوام و اهداء معجزات مختلف اشاره می‌شود. در این کاربرد نیز همانند آنچه پیش از این گذشت، به ذکر مخالفت

فرعون با پیامبر عصرش و ایمان نیابردنش به خدای متعال و به طبع آزار رساندن به مؤمنان اشاره کرده است. هم‌چون مورد ۸ در این آیه باهم‌آیی اسراف و علو رخ داده که بر صفت خود برتر بینی فرعون اشاره دارد و به سبب همین ویژگی است که به ضلالت و گم‌راهی کشیده شد. با مرور آیات ۱۲۷ سوره طه، ۱۵۲-۱۵۱ سوره شعراء، ۹ انبیاء، ۳۴ ذاریات و ۱۲ یونس نیز می‌توان از هم‌نشینی مسرفین در بافت‌های مشابه با تعبیری مشابه آن‌چه یاد شد چنین دریافت که مسرفان غالباً کسانی از بزرگان و سران قوم هستند که به فرمان الهی ایمان نمی‌آورند و از پذیرفتن دستورات خدا استنکاف می‌ورزند.

۲-۱) احصاء جانشین‌ها برپایه معناشناسی ساخت‌گرا

براساس داده‌های جدول شماره ۱، سه هم‌نشین قوم، عالٍ (اسم فاعل از ریشه عُلُوّ) و فرعون به ترتیب پربسامدترین هم‌نشین‌های اسراف هستند. در ادامه از مسیر این هم‌نشین‌های پربسامد و تحلیل آن‌ها به جانشین‌های مسرفین دست خواهیم یافت.

در باره واژه قوم نخست باید گفت که با تصاریف مختلف در ۳۷۷ آیه با ۳۸۳ تکرار به کار رفته است. طبعاً تمامی کاربردهای این واژه مرتبط با مطالعه حاضر نیست. از این جهت در ادامه با ذکر برخی ادله ساخت‌های مشابه نحوی و مفهومی را برگزیده و از میان آن ساخت‌ها به دنبال جانشین مناسب برای اسراف خواهیم بود.

در این مقام باید نخست یادآور شویم که نقش نحوی کلمه مسرفین در سه مورد از هم‌نشینی‌هایش با قوم اسم کان (زخرف/۵) و خبر جمله اسمیه (اعراف/۸۱؛ یس/۱۹) است. بنابراین تنها آن کاربردهایی از قوم می‌توانند مورد بررسی قرارگیرند که ساخت نحوی مشابهی داشته باشند. نیز، در بسیاری از کاربردهای باقی مانده از قوم در قرآن کریم شاهد این ترکیب هستیم:

آیات، رحمت الهی یا ... + لام مجرور + قوم.

مثلاً در «وَهَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» در آیه ۱۲۶ سوره انعام این ترکیب دیده می‌شود. ساختار این قبیل آیات اساساً با ساختار آیات قوم مسرفین متفاوت است. در این آیات گروهی مورد خطاب قرار گرفته و به سبب عملی که مرتکب شدند، مسرف خوانده

شده و از ترکیب:

ارائه وضعیت قوم در پاسخ به ایرادات ایشان + خطاب (انتم، کنتم) + قوم پیروی می‌کنند، لذا آن دسته از آیاتی که اشاره شد نیز حذف می‌شوند. در میان کاربردهای مختلف «قوم + گروه» هم شاهد برخی موارد هستیم که تعداد کاربست آن‌ها در قرآن در حد یک یا دو مرتبه است که به سبب اندک بودنشان به کناری نهاده می‌شوند هم چون آیه ۸۴ سوره مانده، ۱۶۱ سوره شعرا، ۱۵ سوره حجر و امثال آن‌ها.

این را هم باید به خاطر داشت که در زبان عربی صفت بر سه نوع مفرد، شبه‌جمله و جمله است. در آیات قوم نیز شاهد دو گونه نعت مفرد و جمله هستیم اما نکته مهم آن‌که تمامی آیاتی که هم‌نشینی قوم و اسراف را دارند، نعت مفرد هستند لذا آن دسته از هم‌نشین‌های باقی مانده که نعت غیر مفردند نیز از پژوهش کنار گذاشته می‌شوند. هم‌چنین میان صفت و جمله وصفیه نیز تفاوت وجود دارد، از آن جهت که قوم مسرفین جمله وصفیه نیست، صرفاً صفت‌های هم‌نشین با قوم بررسی خواهند شد.

پس از بررسی و تحلیل آیات باقی مانده، جانشین‌های اسراف که از طریق هم‌نشین قوم بدست می‌آیند به ترتیب تکرار بدین شرح هستند: ظالمین (۲۰ مرتبه)، فاسقین (۱۴ مرتبه)، کافرین (۱۱ مرتبه)، مجرمین (۱۰ مرتبه)، و طاغین (۳ مرتبه).

چنان‌که پیش‌تر نیز یاد کردیم، هم‌نشین دیگر مسرفین نام فرعون است. فرعون ۷۴ مرتبه ذیل آیه ۶۷ در قرآن کریم به کار رفته است. اگر آیاتی را که در آن‌ها اسراف با فرعون هم‌نشین شده است بازکاویم، شاهد آن خواهیم بود که ساخت نحوی فرعون در آن‌ها یا برابر خبر إنّ است یا خبر کان. از این رو، براساس قوانین معناشناسی ساخت‌گرا، آن دسته از آیات مورد بررسی قرار خواهد گرفت که فرعون در آن‌ها دارای ساخت نحوی ذکر شده باشد؛ مواردی هم چون: «وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/ ۱۰۴)، «فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ» (طه/ ۷۸) یا «وَعَادَ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ» (ق/ ۱۳).

نکته مهم دیگر آن است که از منظر صرفی باید میان کلمه محوری و جانشین شباهت وجود داشته باشد؛ یعنی جانشین یک اسم صرفاً می‌تواند یک اسم باشد نه یک فعل. از این رو

برخی کاربردهایی که خبر إنّ یا کان در آنها فعل هست — مثلاً در مواردی هم چون «أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (نازعات/ ۱۷) — نیز نمی‌توانند ما را در رسیدن به جانشین یاری کنند. باری، پس از این مقدمات باید گفت که از تحلیل آیات باقی مانده، جانشین‌های مسرفین که از مسیر هم‌نشین فرعون حاصل می‌شوند به این شرح اند: فاسقین دو بار، و مفسدین، ظالمین، مجرمین و عالین هرکدام یک بار.

در سخن از هم‌نشینی ماده عُلُوّ با اسراف نیز باید گفت که این ماده به صورت اسم فاعل عالٍ به کار رفته است (بنگرید به: صافی، *الجدول*، ۱۶/ ۱۸۰). هم‌چنین برخی کاربردها هم چون «فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا» هستند که معنای آنها برابر «بالا و روی چیزی بودن» هست، این در حالی است که در کاربردهای هم‌نشین با اسراف، معنای علو و خودبرتربینی نسبت به دیگران می‌دهد (بنگرید به: دخان/ ۳۱)، به همین جهت از پرداختن بدان‌ها صرف نظر می‌کنیم. در نتیجه صرفاً دو آیه ذیل برای بررسی و اعلام نظر باقی می‌مانند:

إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَتْهُ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ (مومنون/ ۴۶).

... مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (ص/ ۷۵).

وانگهی، تنها هم‌نشینی ماده سرف است که هم در کاربردهای مسرفین و هم در کاربردهای غیر مسرفین به کار رفته، امر است. در آیه ۱۵۱ سوره شعراء، امر مفعول به برای فعل تُطِيعُوا است و علاوه بر آن نیز در جایگاه مضاف نیز قرار دارد. از بررسی موارد کاربردهای مشابه می‌توان دریافت که فاعلان امر در قرآن کریم ذیل گروه الهی و غیرالهی گنجانده می‌شوند که به تبع آن امر نیز به دو قسم الهی و غیرالهی نیز تقسیم می‌گردد. فاعلان امر الهی یا خود خدا است یا کسانی هم‌چون حضرت موسی (ع)، هارون و مؤمن آل فرعون که منتسب به او هستند. در مقابل، فاعلان امر غیرالهی طبعاً مخالفان جریان الهی هستند که یا مستقیماً در مقابل خدا عنادورزی می‌نمایند یا آن‌که نسبت به فرستادگان الهی دشمنی می‌کنند. فاعلان امر غیرالهی شامل افرادی چون برادران حضرت یوسف (ع)، فرعونیان و ... هستند. همان‌طور که قابل ملاحظه است فاعلان امر غیرالهی طیف وسیعی دارند، هم‌چنین در کاری که انجام داده‌اند نیز متفاوت هستند، گروهی چون برادران حضرت یوسف (ع) هستند که برای کشتن و دور ساختن آن حضرت از پدرشان حيله‌گری کردند، قرآن کریم از این حيله‌گری ایشان تعبیر به امر

کرده است.

همان‌طور که ملاحظه گردید برادران یوسف (ع) مستقیماً در برابر خدا عنادورزی نکرده‌اند؛ بل که دو پیامبر الهی – یعقوب و یوسف (ع) – را آزرده‌اند. گروهی نیز هم‌چون کافران یا منافقان یا فرعونیان مستقیماً در مقابل جریان حق ایستادگی کرده‌اند؛ یعنی دستورات پیامبرشان را اجرایی نساخته و آن را ضایع کرده‌اند علاوه بر آن در مسیر دعوت ایشان نیز سنگ‌اندازی نموده و حتی برخی نقشه قتل پیامبران را کشیده‌اند؛ خدا از تصمیمات ایشان نیز تعبیر به امر کرده است.

لازم به ذکر است که به‌طور کلی امر با منشأ الهی به معنای حکم و دستور است؛ به‌عبارت دیگر هنگامی که خدا یا پیامبران منتسب به او، نکته‌ای را از مردم می‌خواهند دستورش را صادر می‌کند؛ یعنی آن را امر می‌نماید. در مقابل به‌طور کلی معنای امر با منشأ غیرالهی برابر تصمیم است، البته در برخی موارد معنای دستور نیز به‌خود می‌گیرد.

۳-۱) تحلیل معنایی جانشین‌های مُسرفین

براساس آنچه تاکنون حاصل گردید فهرست جانشین‌های مسرفین از مسیر هم‌نشین‌های اصلی آن مطابق جدول شماره ۲ به دست می‌آید. درباره‌ی ظالمین اول باید گفت که ماده‌ی ظلم با تصاریف مختلفی در قرآن کریم به‌کار رفته است، اما صرفاً صورت ظالمین به‌عنوان جانشین مسرفین مطرح شده است از این جهت در این بخش از پرداختن به کاربردهای مختلف این ماده صرف نظر شده و صرفاً همین ساخت از ظلم مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. پس از بررسی هم‌نشین‌های تصاریف ذکر شده از ماده‌ی ظلم مشخص شد که ظالمین پنج مؤلفه‌ی معنایی مختلف دارد؛ دو مورد از آن‌ها میان اسراف و ظلم مشترک، و سه مورد دیگر صرفاً مخصوص ظلم اند و موجب تمایز ظلم از اسراف می‌گردد (بنگرید به: جدول شماره ۳).

جانشین دیگر فاسقین است که به‌وساطت دو هم‌نشین قوم و فرعون به‌عنوان جانشین اسراف

جدول ۲: فهرست جانشین‌های کاربرد مسرفین در قرآن کریم

هم‌نشین ۱: القوم				
القوم الظالمین (۲۰)	القوم المجرمین (۱۰)	القوم الفاسقین (۱۴)	القوم الطاغین (۳)	القوم الکافرین (۱۲)
هم‌نشین ۲: فرعون				
الظالمین (۱)	المجرمین (۱)	الفاسقین (۲)	المفسدین (۱)	عالمین (۱)

در نظر گرفته شده است. هم‌چون دو مورد قبل، از آن‌جاکه صورت‌های فاسقین، الفاسقین، فاسقون و الفاسقون در مقام جانشین قرار گرفته‌اند از دیگر تصاریف فسق هم‌چون فسوق، فسق، فسقوا و... صرف نظر شده است. در قرآن کریم برای مفهوم فاسقین حداقل سه مؤلفه معنایی قابل‌پی‌جویی است که از این موارد، دو مؤلفه معنایی هم‌چون ظالمین و کافرین، با اسراف اشتراک دارند. مؤلفه معنایی سوم که مربوط به رذائل اخلاقی است وجه مُمیِّز آن نسبت به مسرفین است.

از دیگر جانشین‌هایی که از طریق هم‌نشین قوم و فرعون به آن دست یافتیم مُجرمین است. با تحلیل آیات قرآنی که مجرمین در آن‌ها به‌کار رفته است، می‌توان دو مؤلفه معنایی را ذیل کاربردهای آن ملاحظه نمود که یکی مشترک با مسرفین و دیگری نسبت به آن متمایز است که در جدول شماره ۴ آمده است. جانشین دیگر کافرین است. ماده کفر تصاریف اسمی و فعلی مختلفی دارد؛ اما از آن‌جاکه صرفاً صورت کافرین در جایگاه جانشینی اسراف قرار گرفته است، در این پژوهش از صورت‌های مختلف اسمی و فعل صرف نظر شده است. پس از بررسی

جدول ۳: مؤلفه‌های معنایی مشترک و متمایز جانشین‌ها با مسرفین		
ماده	مؤلفه‌های معنایی مشترک با مسرفین	موارد تمایز با مسرفین
ظالمین	سر باز زدن از دستورات پیامبران و مقابله با جریان دعوت ایشان	شریک قائل شدن برای خدا
	کفر نسبت به خداوند و استنکاف از پذیرفتن دستورات وی	معنای عام و لفظی ظلم (نه اصطلاحی) عبور از خط قرمزهای مطرح‌شده توسط خدا
فاسقین	سر باز زدن از دستورات پیامبران و مقابله با جریان دعوت ایشان	نسبت دادن رذائل اخلاقی به فاسقان
	کفر نسبت به خداوند و استنکاف از پذیرفتن دستورات وی	
مجرمین	ایستادگی در برابر جریان حق	تخطی کردن از شریعت الهی و انجام ندادن دستورات پروردگار
کافرین	سر باز زدن از دستورات پیامبران و مقابله با جریان دعوت ایشان	معنای لفظی ماده کفر
	استنکاف از گرویدن به دین الهی و مقابله با جریان حق	شریک قائل شدن برای خدا
طاغین	سرکشی کردن در مقابل فرمان‌های الهی و کفر ورزیدن به آن جناب	شریک قائل شدن برای خدا
	مقابله با فرمان‌های و دعوت انبیای الهی	—
مفسدین	سرکشی کردن در مقابل فرمان‌های الهی و کفر ورزیدن به آن جناب	—
	ایستادگی در برابر جریان حق	سرکشی و تفوق یافتن بر دیگران

هم‌نشین‌ها و سیاق آیات مشخص شد که می‌توان این آیات را ذیل چهار مؤلفه معنایی قرار داد که دو موردشان مشترک با مسرفین و دو مورد از مسرفین متمایز بوده و به شرح مذکور در جدول شماره ۴ اند.

دیگر ماده‌ای که از طریق دو هم‌نشین قوم و فرعون به‌عنوان جانشین اسراف در نظر گرفته شده، طغیان است که در قرآن کریم سه مؤلفه معنایی دارد؛ دو مورد از آن‌ها با اسراف مشترک و یکی‌شان مختص به همین ماده است (بنگرید به: جدول ۴). به همین ترتیب، کاربست‌های مختلف ماده فسد در قرآن کریم دلالت بر ایجاد ناهنجاری‌های اجتماعی می‌کند. صورت مفسدین این ماده دو مؤلفه معنایی داشته که هر دوی آن‌ها با مسرفین مشترک اند (بنگرید به: جدول ۴). در پایان باید یادآور شد که ماده عل و هم در قرآن کریم کاربردهای متنوعی دارد، از مواردی که شامل معانی مثبت چون نسبت دادن علو به خدا تا طیف معانی منفی که در این بخش به سبب نسبتی که با مسرفین دارد. طیف معانی منفی علو در قرآن کریم دو مؤلفه معنایی دارند که یکی مشترک با مسرفین و دیگری متمایز از آن است (بنگرید به: جدول ۴).

۴-۱) جمع‌بندی آیات مسرفین

در برخی آیات قرآن کریم، هنگامی که قصد اشاره به ایمان‌نیاوردگان به دین الهی و دعوت انبیا را دارد، از آن‌ها با تعبیر «مسرف، مسرفین/ مسرفون» یاد شده است. از این کاربرد، این مهم فهم می‌شود که در عصر نزول قرآن کریم این تعبیر یک اصطلاح بوده و بر گروه مخالفان اطلاق می‌شده است. البته ذکر این نکته نیز ضروری است که مسرفان الزاماً گروهی مجزا نبوده‌اند؛ بل که می‌توانند یک گروه باشند که اسامی و صفات مختلفی بر ایشان اطلاق شده است. نکته مهم آن‌که پس از عصر نزول قرآن کریم دیگر این کاربرد اسراف توسط کاربران زبان مورد استفاده قرار نمی‌گیرد چراکه دیگر پیامبری و دعوتی وجود نداشت تا عده‌ای بخواهند بدان بگروند یا خیر؛ از این جهت این معنای اصطلاحی منسوخ شده و در کاربردهای روزمره کاربران زبان به سطح معنای لفظی اکتفا کرده است. در ادامه آیات این دسته از کاربردهای اسراف مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

از آن‌جاکه در این پژوهش به دنبال یافتن معنای کاربرد مسرفین هستیم، تلاش کردیم از

رهیافت معناشناسی ساخت‌گرا به مؤلفه‌های معنایی این کاربردها دست یابیم تا تیرگی حول این واژه را در نسبت با سایر کاربردها از بین ببریم. برخی خصوصیات برجسته این گروه را در کاربردهای آن در قرآن کریم می‌توان چنین بازشناخت که اولاً، ایشان در مقابل جریان دعوت الهی با استفاده از هر حيله ممکن مخالفت و سنگ‌اندازی می‌کردند؛ چه تقابل نرم هم‌چون ماجرای فرعون و ملاً و ساحران با حضرت موسی (ع) و چه تقابل سخت چون قوم ثمود که معجزات پیامبرشان را نابود ساختند یا قوم حضرت لوط (ع) که پیامبرشان را از شهر بیرون ساختند.

ثانیاً، ایشان نسبت به خدا نیز کافر بودند و از دستورات او نیز سرپیچی می‌کردند تا جایی که خدا مسرفان قوم پیامبر اکرم (ص) را به بازگرداندن قرآن به ساحت قدسی‌اش و محروم ماندن افراد از نعمت قرآن کریم تهدید نموده است. خصوصیت مهم دیگر مسرفان این است که همواره به‌صورت جمع و گروهی اظهار نظر کرده‌اند؛ یعنی بر باطل خود متحد بوده و تا سر حد مرگ و عذاب بر این اتحاد پای‌بند بوده‌اند.

به عنوان چهارمین و آخرین نکته هم باید افزود که مسرفان برای مقابله با جریان دعوت حق حتی حاضر به پرداخت هزینه و به خدمت گرفتن دیگران هستند. فرعون برای مقابله با حضرت موسی (ع) و هارون در شهرهای مختلف جستجو کرده و به‌ترین ساحران را به خدمت گرفته است، این خود شاهدی مهم بر آن است که در مسیر مخالفت حاضر به هزینه‌کرد مالی نیز هستند.

۲. دیگر کاربردهای اسراف در قرآن

پس از آن‌که کاربردهای مسرفین در قرآن کریم مورد تحلیل قرار گرفت، در این مرحله نوبت به دیگر کاربردهای این ماده در قرآن کریم می‌رسد. این موارد در قالب ۷ آیه به‌کار رفته‌اند که برخلاف کاربردهای مسرفین، در سیاق‌ها و خطاب‌های متنوعی استفاده شده‌اند. در ادامه باید به تحلیل مؤلفه‌های معنایی این کاربردها بر اساس واژگان هم‌نشین پردازیم.

۱-۲) تحلیل معنایی آیات با کاربردهای غیر مسرفین

برای تحلیل معنایی آیات با کاربردهای غیر مسرفین باید اول هم‌نشین‌های این کاربردها را

احصاء کنیم و سپس به تحلیل معنایی آن‌ها پردازیم. در جدول شماره ۴ این کاربردها را می‌توان مشاهده کرد.

براساس تحلیل هم‌نشین‌ها و سیاق آیات، به‌نظر می‌رسد کاربردهای غیر مسرفین در قرآن کریم را بتوان ذیل دو دسته طبقه‌بندی نمود. نخست کاربردهایی با مؤلفه معنایی «بروز رفتار نسنجیده و هیجانی» است که مشروح آن خواهد آمد؛ دوم کاربردهایی با مؤلفه معنایی «گونه‌ای ناپسند از مصرف/ خوردن» که البته برداشت مشهور از اسراف نیز همین است. این‌گونه به‌نظر می‌رسد که وجه مشترک این دو مؤلفه معنایی در مقابل اصطلاح گروه مسرفین، آن دانست که از جنس عمل هستند؛ یک گونه ناپسند رفتاری‌اند که در موارد مختلفی چون اکل، شرب، قتل و ... به‌کار رفته‌اند.

جدول ۴: تحلیل هم‌نشین‌های کاربردهای غیر مسرفین		
هم‌نشین	نوع رابطه	آیه
ذنوبنا	مکملی	وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (آل عمران/ ۱۴۷)
فی امرنا	مکملی (متعلق)	
تأكلوها (اکل)	مکملی (مفعول مطلق)	وَإِنْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا (نساء/ ۶)
بداراً	اشتدادی و مکملی	
فی القتل	مکملی (مجرور به حرف جر، متعلق)	وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (اسراء/ ۳۳)
أنفقوا (نفق)	مکملی (جواب شرط، حالت انفاق)	وَ الَّذِينَ إِذَا آنَفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (فرقان/ ۶۷)
لم يفتروا (قتر)	مکملی و تقابلی مؤلفه‌ای	
لا يحب (حب)	مکملی (مفعول)	وَ هُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الرَّزْقَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَ الرِّيَاسُونَ وَ الرِّقَانَ مَتَشَابِهًا وَ غَيْرَ مَتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (انعام/ ۱۴۱)
أتوا حقه يوم حصاده	مکملی و تقابلی	
اشربوا (شرب)	مکملی و تقابلی	يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (اعراف/ ۳۱)
لا يحب (حب)	مکملی (مفعول)	
عباد	مکملی (موصوف)	
على انفسهم	مکملی (جارو مجرور، متعلق)	قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر: ۵۳)
لا تقنطوا من رحمة الله	مکملی فعل و فاعل	

در کوشش برای تحلیل معنایی موارد یادشده و در مقام مرور جزء‌نگرانه این موارد می‌توان

نخست از آیه ۱۴۷ سوره آل عمران یاد کرد. در این آیه سخنان ربیون این‌گونه مطرح می‌شود:

ترجمه فولادوند: و سخن آنان جز این نبود که گفتند: پروردگارا، گناهان ما و زیاده‌روی ما، در کارمان را بر ما ببخش، و گام‌های ما را استوار دار، و ما را بر گروه کافران یاری ده.

باهم آیی ذنب و اسراف و این‌که ربیون تقاضای بخشش اسراف را دارند، حاکی از ناپسند بودن آن است. یکی از مؤلفه‌های مهم معنایی ذنب، فروکاستن و کم‌کاری کردن نسبت به عهد و پیمانی است که فرد با مافوق خود بسته است (جلالی و آگهی، ۱۳۹۷ش، ۶۳).

براین اساس به نظر می‌رسد که میان ذنب و اسراف رابطه تقابلی برقرار است؛ بدین معنا که منظور از ذنب هرگونه کم‌کاری ناشی از غفلت و بی‌توجهی در انجام امور و درمقابل مراد از اسراف، زیاده‌طلبی ناشی از حرص و طمع در انجام امور است. نکته مهم آن‌که در سنت تفسیری نیز بر این تقابل تأکید شده است. البته برخی نیز رابطه میان آن دو را عموم و خصوص دانسته‌اند (آلوسی، روح المعانی، ۲/ ۲۹۷) در مجموع باید یادآور شد که اسراف در این آیه از جنس ذنب است که بر نوعی رفتار ناپسند صادر شده از جانب افراد دلالت می‌کند. نمونه‌ای مشابه را در آیه ۳۳ سوره اسراء می‌توان یافت. در این آیه سخن درباره حرمت قتل نفس است:

ترجمه صفوی: و انسان را — که خدا کشتن او را حرام کرده است — جز به حق نکشید، و هرکس به ستم کشته شود، برای ولی او سلطه‌ای بر قاتل قرار داده‌ایم؛ پس نباید در کشتن زیاده‌روی کند (چند تن را در برابر یک نفر بکشد یا کسی جز قاتل را به قتل رساند). بی‌تردید، ولی مقتول با حکمی که مقرر داشته‌ایم یاری شده است.

مفسران مختلف مراد از اسراف در قتل را زیاده‌روی ولی دم در قصاص دانسته‌اند بدین سان که فردی غیر از قاتل یا بیشتر از تعداد قاتل/ قاتلان کشته شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳/ ۹۰؛ زمخشری، الکشاف، ۲/ ۶۶۴). همان‌طورکه در آیه پیشین مطرح گردید، معنای اسراف، دلالت بر نوعی زیاده‌روی در انجام امور است. در این آیه خدا اولیاء دم مقتول را از اسراف در قتل که خود نوعی رفتار ناپسند است، باز داشته است.

به ترتیبی مشابه، در آیه ۶ سوره نساء نیز درباره اموال یتیم این‌گونه آمده است:

ترجمه مشکینی: و یتیمان را بیازمایید تا آن‌گاه که به حد ازدواج رسند (به حد توان آمیزش جنسی که نخستین مرحله تکامل روحی و جسمی بشر و هر حیوان است)

پس اگر در آنان رشدی (از نظر فکر و عقل) دیدید اموالشان را به خودشان رد کنید، و آن را به اسراف و شتاب از (بیم) آن‌که مبادا بزرگ شوند (و اموالشان را از شما پس بگیرند) مخورید، و آن کس (از اولیاء یتیمان) که بی‌نیاز باشد (از تصرف در آن) خودداری کند، و آن‌که فقیر باشد به مقدار متعارف (و حق الزحمه عادلانه) بخورد. پس هر گاه خواستید اموالشان را به خودشان رد کنید بر آن‌ها گواه بگیرید (تا بعداً نزاعی پیش نیاید) و خداوند حسابرسی کافی است.

در این آیه اکل بالمعروف در مقابل اکل اسرافاً قرار گرفته است. این هم‌نشینی نیز به‌وضوح پرده از معنای گونه‌ای ناپسند از مصرف در ماده اسراف بر می‌دارد، چراکه خدا افراد را از اسراف نهی می‌کند و درمقابل آن ایشان را توصیه به حالت مصرف کردنی مطابق با عرف (اکل بالمعروف) می‌نماید. ماده بدر در قرآن کریم تنها ذیل آیه ۶ نساء به‌کار رفته: «... لا تَأْكُلُوا إِسْرَافًا وَ بَدَارًا...»، و این‌گونه با اسراف رابطه اشتدادی برقرار کرده است. ابن‌فارس معنای این ماده را برابر عجله کردن و با سرعت کاری را انجام دادن دانسته است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۱، ۲۰۸). در این آیه خدا افراد را از مصرف کردن اموال ایتام با سرعت و بدون ملاحظه وضعیت ایشان منع کرده است.

درنهایت نیز همان‌طورکه ملاحظه گردید اسراف ذیل این آیه هم‌چون موارد پیشین نوعی رفتار ناپسند است که دلالت بر زیاده‌روی افراد می‌کند. نکته مهم آن‌که ذیل این آیه اسراف در حوزه مصرف مطرح شده، به‌عبارت دیگر خدا افراد را از مصرف کردن اموال بیش از حد عرف و از روی زیاده‌روی باز داشته و از آن صریحاً نهی کرده است.

در آیه ۶۷ سوره فرقان هم به غیرمصرفین در مقام اشاره به یکی از خصوصیات مؤمنان این‌گونه اشاره شده است:

ترجمه مشکینی: و آنان که چون اتفاق نمایند نه اسراف و تجاوز از حد کنند، و نه سخت‌گیری نموده و پایین‌تر از حد روند، و (اتفاق‌شان) میان این دو روش، حد وسط و عادلانه است.

همان‌طورکه از هم‌نشینی‌های اسراف در این آیه برمی‌آید، خدا درمقام ذکر برخی از رفتارهای پسندیده اقتصادی مؤمنان است، کسانی که به‌هنگام هزینه کردن اموال خود نه «قترا» کرده و نه «اسراف»؛ بل که مسیر میانه این دورا در پیش می‌گیرند.

قَتر در کاربرد فوق، معنای خِساسَت به خرج دادن و تنگ دستی می دهد. از آن جا که قَتر و اسراف در این آیه به کار رفته اند، می توان اظهار داشت که معنای آن ها در حوزه مصرف قرار دارد. براین اساس خدا دو سر طیف مصرف ناپسند را مطرح کرده است: قَتر به معنای خشک دستی و خِساسَت و در مقابل آن باید اسراف به معنای ریخت و پاش و زیاده روی کردن باشد. بنابراین اسراف و قَتر در این آیه رابطه تقابلی بایکدیگر دارند. امام صادق (ع) نیز با مثنی خاک مفهوم این حدیث را برای عبدالله بن سنان تبیین نموده است (کلینی، الکافی، ۷/۳۴۹). براین اساس در این آیه نیز اسراف هم چون آیه پیشین معنای زیاده روی در مصرف به خود گرفته که نوعی رفتار ناپسند محسوب می شود.

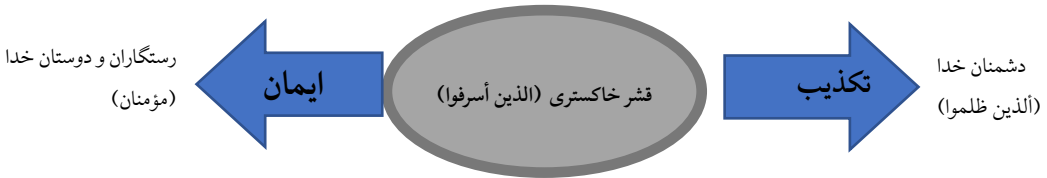
در سوره زمر نیز یک دسته بندی نوینی از وضعیت ایمان افراد ارائه شده است. نخست ذیل آیه ۴۷ از این سوره سخن از «الذین ظلموا» به میان آمده است. اینان گروهی اند که فرمان ها و دستورات خدا و پیامبران را زیر پا گذاشته و حتی در مقام مقابله با ایشان بر می آیند. سزای این گروه به گواهی قرآن کریم دوزخ و عذابی سخت و دشوار است. در مقابل این گروه از مؤمنان سخن به میان آمده که طبعاً مطیعان و پیروان جریان دعوت حق هستند و سرانجامشان نیز بهشت برین خواهد بود.

گروه سومی که ذیل آیه ۵۳ با تعبیر «الذین اسرفوا» از آنان سخن به میان آمده، از افرادی هستند که به اصطلاح جزء قشر خاکستری جامعه محسوب می شوند. اینان در طول زندگانی خود مرتکب برخی گناهان شدند اما به آن حدی نرسیدند که عضوی از گروه «الذین ظلموا» به شمار آیند، از این رو همان طور که در ترجمه آیه پیدا است، خدا ایشان را عباد خویش خوانده و از در رأفت و رحمت با ایشان سخن گفته و آنان را از ناامیدی از درگاه خویش باز داشته است:

ترجمه فولادوند: بگو: «ای بندگان من — که بر خویشتن زیاده روی روا داشته اید — از رحمت خدا نومید مشوید. در حقیقت، خدا همه گناهان را می آمرزد، که او خود آمرزنده مهربان است.

در آیات بعد نیز این قشر خاکستری را به بازگشتن به درگاه الهی و تبعیت از فرمان هایش توصیه می کند تا نهایتاً در روز قیامت به سبب کم کاری های خود حسرت نبرند و به بهانه جویی هایی چون «کسی نبود که ما را هدایت نماید» یا آن که «دوباره ما را به دنیا بازگردان

تا نیکوکار شویم)) نیفتند و نجات یابند.



در ابتدای مقاله سخن از گروه مسرفین به میان آمد و ایشان، آن دسته‌ای معرفی شدند که در مقابل جریان حق ایستاده و به دشمنی با آن می‌پردازند. این در حالی است که در این آیه با استفاده از تعبیر «الذین اسرفوا» سخن از گروهی به میان آمده که به ظاهر رفتارهای ناپسندی مرتکب شده‌اند که این رفتارها هم‌چنان موجبات گم‌راهی و عذاب ایشان را فراهم نموده و به‌همین سبب است که خدا مشفقانه و به نرمی با ایشان سخن گفته است. از ظاهر معنی آیه این‌گونه به‌نظر می‌رسد «اسراف در نفس» نوعی رفتار ناپسندانه است که خدا آن را دوست نمی‌دارد، اما مهم این است که با عنایت الهی قابل‌بخشش و جبران است. آیه شایان‌توجه دیگر در همین زمینه آیه ۳۱ سوره اعراف است که در آن به مردم گفته می‌شود:

ترجمه صفوی: ای فرزندان آدم، هنگام حضور در هر مسجدی خود را بیارایید، و بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید که خدا اسراف‌کاران را دوست ندارد.

در این آیه برخی توصیه‌ها درباره استفاده از این جهان ارائه شده است اما نکته مهم آن‌که در باقی موارد توصیه و دستور به انجام برخی امور بوده اما درباره اسراف نهی صریح وارد شده است. از این جهت به‌نظر می‌رسد که اسراف یک کج‌رفتاری ناظر به مصارف اقتصادی است که قرآن کریم به مبارزه با آن برخاسته است.

پس از آن‌که خدا توصیه‌های لازم اقتصادی را خطاب به مؤمنان ارائه نمود، در انتهای آیه سخن از قوم مسرفین به میان آمده و تأکید گردیده که خدا گروه مسرفین را دوست نمی‌دارد. براساس نکاتی که در بخش پیشین ارائه گردید، «مسرفین» در قرآن کریم یک اصطلاح بوده که دلالت بر گروهی خاص دارد. این گروه همان‌طور که توضیح آن گذشت، مخالفان جریان حق هستند و در مقابل فرمان‌های خدا و پیامبران خویش ایستادگی کرده و حتی علیه ایشان

توطئه‌چینی می‌نمودند. به نظر می‌رسد در این آیه براساس توضیحاتی که در بخش نخست مقاله دربارهٔ مسرفین ارائه گردید، مراد از المسرفین ذیل این آیه همان گروه مسرفین مصطلح در قرآن کریم هستند و سنخیت معنایی میان لا تسرفوا و المسرفین در این آیه وجود ندارد.

سبب آن است که اولاً، هم‌چنان‌که در آیات ذیل بخش دوم مقاله ملاحظه گردید کاربردهایی با صورت غیر مسرفین، وارد سطح اصطلاح شدگی نشده و در محدوده معنایی باقی مانده‌اند. به عبارت دیگر کاربرد «مسرفین» در قرآن کریم از سطح معنایی ساده فراتر رفته و تبدیل به یک اصطلاح با یک تعریف خاص شده که توضیح آن به تفصیل پیش‌تر گذشت؛ اما دیگر کاربردهای مادهٔ سرف که در هفت آیه به کار رفته‌اند در سطح معنا باقی مانده‌اند و همان‌طور که ملاحظه گردید، معادل رفتاری ناپسند هستند که برخاسته از زیاده‌روی است و در موارد مختلفی چون قصاص، مصرف و ... بروز پیدا می‌کند.

ثانیاً، هم‌چنان‌که ذیل آیهٔ ۵۳ زمر ملاحظه شد، خدا خطاب به افرادی که مرتکب اسراف معنایی شده‌اند با شفقت و مهربانی سخن گفته و حتی ایشان را هم‌چنان عباد خود خوانده است؛ اما در مقابل نسبت به مسرفین اصطلاحی بسیار سخت برخورد کرده و ایشان را اهل آتش دوزخ خوانده است (بنگرید به: غافر/ ۵۴). این تفاوت در برخورد نیز حاکی از وجود تمایز میان دو کاربرد مختلف مادهٔ «سرف» است و از این جهت علی‌رغم باهم‌آیی این دو گونه کاربرد ذیل این آیه نمی‌توان آن‌ها را یکسان در نظر گرفت.

سوم: نکته دیگر تفاوت معنایی میان دو کاربرد الذین اسرفوا و مسرفین است. صورت اسم فاعلی مسرفین دلالت بر ثبوت معنایی مادهٔ «سرف» به عنوان فاعل شناسا دارد؛ یعنی دائماً مشغول اسراف‌اند، البته همان‌طور که توضیح آن گذشت مسرفین حالت اصطلاح شدگی به خود گرفته و علاوه بر معنای ثبوتی، یک معنای دیگر هم بدان اضافه شده است. در کاربرد «الذین اسرفوا» این ثبوت معنایی ملاحظه نمی‌شود؛ یعنی گروهی هستند که در برخی مواقع مرتکب این اسراف می‌شوند، ولی در شخصیت ایشان هنوز ثبوت پیدا نکرده است.

چه بسا این تمایز نشانه‌ای است تا تفاوت میان این دو کاربرد از جهت معنای لغوی نیز قابل فهم باشد. از آن‌جاکه در انتهای این آیه خدا از تعبیر «لا یحب الذین اسرفوا» یا دیگر موارد

مشابه آن استفاده نکرده و در عوض از کاربرد اصطلاحی «المسرفین» استفاده کرده است، خود دلیل دیگری بر تمایز میان صورت‌های معنایی ماده «سرف» و کاربرد اصطلاحی «مسرفین» است.

آخرین نمونه شایان توجه آیه ۱۴۱ سوره انعام است. در این آیه درباره برخی از قواعد و احکام حلال و حرام آمده است:

ترجمه صفوی: و او ست آن‌که بوستان‌هایی با داربست و بوستان‌هایی بدون داربست و درختان خرما و کشتزارهایی با محصولات گوناگون و زیتون و انار همگون و ناهمگون پدید آورده است. از میوه‌اش چون به بار نشیند بخورید و حق آن را هنگام برداشت آن بدهید، و از اسراف پرهیزید که خدا اسراف‌کنندگان را دوست ندارد.

هم‌چون مورد پیشین در این آیه نیز توجه دادن به موارد گوناگون در حوزه مصرف را شاهد هستیم. از این جهت احتمالاً مراد از اسراف در این آیه نیز هم‌چون مورد پیشین یک کجرفتاری اقتصادی باشد، چراکه در این آیه نیز شاهد نهی از آن هستیم. مسرفین در انتهای آیه را نیز می‌توان هم‌چون مورد پیشین تحلیل نمود.

۲-۲) جانشین‌های کاربردهای غیرمسرفین

در این مرحله باید براساس قواعد تعیین جانشین در معناشناسی ساخت‌گرا به احصاء جانشین‌های مناسب ماده سرف پردازیم. پربسامدترین هم‌نشین برای کاربردهای غیرمسرفین در قرآن کریم، فعل منفی «لَا يُحِبُّ» است. با توجه به آن‌که عبارت «لایحب المسرفین» تنها دو مرتبه در قرآن کریم به کار رفته و براساس آن باهم آبی اسراف و لایحب تنها دو مرتبه اتفاق افتاده است، از کاربردهایی که باهم آبی لایحب و دیگر گروه‌ها تنها یک مرتبه اتفاق افتاده صرف نظر می‌شود؛ یعنی آیاتی هم‌چون «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (بقره/۲۷۶).

نکته دیگر آن‌که الزاماً باید میان جانشین و ماده اصلی از حیث صرفی نیز مشابهت باشد. از این رو در آیاتی هم‌چون «وَلَا تَصْعَرَ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان/۱۸) موادی چون مُخْتَالٍ فَخُورٍ که هر دو صفت هستند، نمی‌توانند

جانشین مناسبی برای مسرفین که یک اسم فاعل است باشند و از این رو در ادامه از بررسی این مورد صرف نظر خواهد شد.

جدول ۵: فهرست جانشین‌های مسرفین از مسیر «لا یحِبُّ»	
واژه	تکرار
المعتدین	۳
الظالمین	۳
المفسدین	۲
الکافرین	۲

جانشین دیگر از ماده ذنب است. در آیه ۱۴۷ آل عمران عبارت «رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ اِسْرَافَنَا فِي اَمْرِنَا» به کار رفته که براساس آن ذنب و اسراف رابطه اشتدادی دارند، از این جهت در ادامه به بررسی کاربردهای این ماده در قرآن کریم پرداخته تا به جانشین مناسب اسراف دست یازیم.

چنانچه تاکنون مشاهده شد، از هم‌نشینی ذنب و اسراف این نتیجه حاصل می‌شود که اگر امکان آموزش هردوی آن‌ها وجود دارد، پس احتمالاً از یک نوع باشند. از این رو «اسراف فی الامر» از جمله قصور و تقصیرهایی باشند که هم‌چون ذنب قابل چشم‌پوشی است. در میان موارد فوق نمی‌توان به جانشینی مناسب برای اسراف دست یافت؛ چراکه در آیه ۱۴۷ آل عمران اسراف به ذنب عطف شده است اما در این آیات واژه‌ای به ذنب عطف نشده است؛ بل که به فعل غفر عطف شده است و این عدم تشابه موجب نرسیدن به نتیجه می‌گردد.

دو جانشین دیگر از ماده اکل و شرب هم وجود دارد. در آیه ششم از سوره نساء عبارت «فَادْفَعُوا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَاْكُلُوْهَا اِسْرَافًا وَ بِدَارًا» به کار رفته و ذیل آن اسراف و اکل با یکدیگر رابطه مکملی برقرار کرده‌اند. به گواهی درویش، اسراف در این عبارت نقش نحوی حال یا مفعول لأجله را دارد (درویش، *الجدول*، ۱۶۰ / ۲) از این جهت جانشین آن نیز باید چنین رابطه‌ای با عدم اکل برقرار کرده باشد. از بررسی کاربردهای همگون به جانشینی ظلم و باطل برای اسراف دست می‌یازیم. به همین ترتیب، در آیه ۳۱ سوره اعراف عبارت «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا» به کار رفته است و براساس آن عدم اسراف با شرب، رابطه اشتدادی برقرار کرده است. با بررسی کاربردهای قرآن شرب، تنها آیه ۶۰ از سوره بقره ساختی مشابه عبارت آیه ۳۱ اعراف دارد: «وَ اِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللّٰهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ (بقره/ ۶۰). همان‌طورکه قابل ملاحظه است عبارت «لَا تَعْتُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ» می‌تواند به‌عنوان

جانشین اسراف مورد توجه قرار گیرد.

بالاخره باید به این اشاره کرد که در انتهای آیه ۱۴۱ سوره انعام این عبارت به کار رفته است: «أَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا». بر این اساس ایتاء حق با عدم اسراف رابطه اشتدادی برقرار کرده است. براساس آیه ۲۶ اسراء «تبذیر» می‌تواند به‌عنوان جانشین اسراف در نظر گرفته شود. نمونه مشابه آیه ۵۳ سوره زمر است: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ». در ذیل این آیه عباد و اسراف رابطه مکملی برقرار کرده‌اند. با توجه به ساخت نحوی عبارت فوق، واضح می‌شود که کلمه عباد در مقام ندا و خطاب به کار رفته است. از این رو به منظور دسترسی به جانشین‌های اسراف لازم است تا آن کاربردهایی از عباد را مورد توجه قرار دهیم که ساخت مشابه نحوی داشته باشند. با توجه به کاربردهای این ماده و عدم تطابق مضمونی میان عبارت آیه ۵۳ سوره زمر و دیگر کاربردهای اسراف واضح می‌گردد که امکان دستیابی به جانشین مناسب از مسیر عباد میسر نیست.

چنان‌که دیده می‌شود در همین آیه ماده نفس نیز با اسراف رابطه مکملی برقرار کرده است. همان‌طور که قابل ملاحظه است، نفس در جایگاه نحوی مجرور به حرف جر «علی» ذیل این آیه قرار دارد. از این رو جانشین‌های اسراف نیز باید در ساخت مشابه نحوی قرار داشته باشند یعنی متعلق علی باشند. از میان مواردی که می‌توانند به‌عنوان جانشین اسراف قرار گیرند، صرفاً می‌توان کذب را پذیرفت.

آخرین مورد مهم دیگری که باید از آن یاد کرد ماده امر است. چنان‌چه گفته شد، امر تنها هم‌نشین ماده سرف است که با هردو گونه کاربر مسرف و غیرمسرف هم‌نشین شده است. بنابراین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از همین رو در این بخش دوباره لازم است به تحلیل و بررسی آن پردازیم. هم‌چون سابق در این بخش نیز دو گونه امر الهی و غیرالهی مطرح است. معنای امر در موارد الهی آن بر دو دسته است: در مواردی معنای دستور و حکم داده و برخی موارد نیز هم‌چون «شاوهم فی الامر» معنای تصمیم و تصمیم‌گیری می‌دهد؛ این درحالی است که امر در این کاربردهای غیرالهی‌اش فقط یک معنا داشته که همان تصمیم و تصمیم‌گیری است.

در باره آیه ۱۴۷ آل عمران، عبارت «إِغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا» به سبب اضافه شدن ضمیر متکلم «نا» به امر و رخ دادن اسراف در آن می توان این گونه تحلیل نمود که براساس پژوهش انجام شده درباره معنای ذنب در قرآن کریم، مهم ترین مؤلفه معنایی آن برابر «کوتاهی در عهد و پیمان و دستوراتی است که خدا صادر نموده است» (جلالی و آگهی، ۱۳۹۸، ۴۵). از این جهت همان طور که پیشتر هم بدان اشاره گردید، به نظر می رسد که مراد از اسراف معادل زیاده روی کردن در امر و دستورات الهی باشد. لذا معنای امر در این آیه هم چون آیه ۱۵۱ شعراء، معادل حکم و دستور باشد. در واقع مؤمنان نخست از کم کاری خود نسبت به دستورات الهی آموزش طلبیده اند و پس از آن زیاده روی های رخ داده در تصمیمات خویش را خاطر نشان کرده و برای آن ها هم از خدا طلب مغفرت کرده اند.

موارد متعددی از جانشین شدن های مواد مختلف با مشتقات اسراف را نیز در قرآن می توان یافت که به هر دلیل نمی توان نتیجه خاصی از کاربردشان گرفت. یک نمونه از این موارد هم نشینی اسراف با قتل است. در انتهای آیه ۳۳ سوره اسراء عبارت «فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ» به کار رفته است. با توجه به کاربردهای قرآنی متنوع قتل در قرآن کریم، ساخت مشابه عبارت فوق دیده نمی شود. پس نمی توان از رهگذر قتل به جانشین مناسبی برای اسراف دست یافت. نمونه مشابه را در آیه ۶۷ سوره فرقان می توان یافت: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا». ذیل این آیه اسراف با ماده انفاق رابطه مکملی برقرار کرده است. همان طور از ساخت نحوی آیه برداشت می شود، شاهد ساختار شرط و جواب شرط هستیم. عبارت اذا انفقوا، شرط جمله و عبارت لم يسرفوا و لم يقتروا جواب شرط هستند.

جدول ۶: فهرست تمامی جانشین های کاربردهای غیر مسرفین

هم نشین ۱: لایحِبَّ			
المعتدین (۳)	الظالمین (۳)	المفسدین (۲)	الکافرین (۲)
کل مختال فخور (۳)	ظالم (۱)	هم نشین ۵: اکل	کاذب (۱)
هم نشین ۳: ایتاء حق	هم نشین ۴: شرب	ظلم (۱)	باطل (۱)
تبدیر (۱)	لا تعنوا فی الارض مفسدین (۱)		

از آن جاکه قاعده مهم در یافتن جانشین های یک ماده در قرآن کریم آن است که ساختار نحوی مشابهی میان واژه محور و جانشین آن وجود داشته باشد، باید در دیگر کاربردهای انفاق در قرآن کریم به دنبال شرط و جواب شرط بود. نکته مهم آن که در میان گزینه های موجود

کاربردی که مضمون مشابهی داشته باشد، یافت نگردید. از این جهت نمی‌توان از طریق انفاق به جانشین مناسبی دست یافت. در همین آیه عبارت «لم یقتروا» نیز با اسراف رابطه اشتدادی برقرار کرده است. با جستجو در میان کاربردهای معدود قرآنی این ماده مشخص می‌شود که از رهگذر قتر نیز نمی‌توان به جانشینی مناسبی برای اسراف دست یافت. پس از تحلیل و بررسی هم‌نشین‌های کاربردهای غیرمصرفین ماده سرف هجده نمونه از جانشین‌های اسراف در قرآن کریم را می‌توان بازشناخت (بنگرید به: جدول شماره ۶).

۲-۳) جمع‌بندی آیات اسراف

از مجموع آنچه گذشت این نتیجه حاصل می‌شود که کاربردهای غیرمصرفین به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته کاربردهایی هم‌چون «اسرافنا فی امرنا» و «اسرفوا علی انفسهم» و «لا یسرف فی القتل» هستند که بر رفتاری ناپسند ذیل یک عمل دلالت می‌کنند. برای نمونه، درباره عمل قصاص، در صورت وجود شرایط کافی انجام دادن آن بدون مشکل است اما اگر در انجام دادن این عمل رفتاری اسراف‌گونه رخ دهد، مورد نهی خدا قرار می‌گیرد. درباره دو کاربرد دیگر هم چنین حالتی برقرار است؛ مؤمنان در برخی اعمال خود رفتارهایی انجام می‌دهند که اسراف‌گونه است و به سبب شأن بالایی که دارند، همین امر موجب می‌شود تا احساس ناامیدی از درگاه خدا داشته باشند و خداوند نیز دست به کار شده و با وعده مغفرت و آمرزش ایشان را دلداری داده است.

دسته دوم کاربردهایی چون «کلوا و اشربوا و لاتسرفوا ان الله لایحب المرفین» و «آتوا حقه یوم حصاده و لاتسرفوا ان الله لایحب المرفین» و «إذا أنفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا» و «لا تأکلوها اسرافاً و بداراً» را دربر می‌گیرد که دال بر تصرف در اموال و دارایی‌ها هستند. این گروه از کاربردها که البته امروزه همین برداشت از اسراف متداول است، هم‌چون دسته پیشین، دال بر رفتاری ناپسند و اسراف‌گونه در عمل تصرف هستند. برای نمونه، به هنگام مصرف خوراکی‌ها نباید این رفتار ناپسند صورت‌پذیرد، هم‌چنین در زمان انجام گرفتن عمل ایتاء حق الهی نیز نباید این رفتار ناپسند اسراف‌گونه صورت‌پذیرد، در تصرف در اموال خود و اموال یتیمان نیز افراد حق ندارند رفتاری اسراف‌گونه از خود نشان دهند چراکه خدا از بروز این رفتار

نهی کرده است.

نکته مهم آن که وجه مشترک این دو دسته کاربردها که همان مؤلفه معنایی دوم ماده سرف در قرآن کریم (در کنار کاربرد اصطلاحی مسرفین) است، همین رفتار ناپسند اسراف گونه است. می توان این ادعا را مطرح کرد که این مؤلفه معنایی اسراف در قرآن کریم از معنای ریشه ای بروز «رفتاری ناسنجیده و برخاسته از هیجان» است (اخوان طیبی، «تحلیل مؤلفه ها...»، سراسر مقاله). این رفتار ناپسند در اعمال مختلفی چون قصاص، تصرف در اموال، انجام واجبات شرعی و ترک محرمات و ... بروز یافته و خدا از ارتکاب به آن نهی فرموده است.

نتیجه

ماده سرف در قرآن کریم ذیل ۲۱ آیه و در قالب ۲۳ صورت صرفی مختلف به کار رفته است و دو مؤلفه معنایی متفاوت دارد. نخست: ۱۶ آیه دارای صورت صرفی و معنایی اسم فاعل (مسرفین، مسرفون، مسرف، من أسرف) هستند که براساس تحلیل های انجام شده به مثابه اصطلاحی نزد مخاطب زمان نزول به شمار می رود و معنای آن تقابل و تعدی با جریان الهی است، چه آن که ایشان از خدا روی برگردانند و چه آن که در مسیر دعوت انبیاء الهی اختلالی ایجاد کنند. در قرآن کریم برای این طیف از افراد از واژگان جانشین متنوعی استفاده شده است که یکی از آنها همین صورت اسم فاعلی از ماده سرف است. دوم: تصاریف غیراسم فاعلی این ماده ذیل ۷ آیه، دلالت بر نوعی رفتار ناپسند دارند که منشأ آن اقدام به انجام کاری به صورت هیجانی و ناسنجیده است. هنگامی که افراد در اعمال متفاوتی چون تصرف در اموال این رفتار را بروز می دهند، دچار اسراف شده اند.

نکته مهم آن که ماده «امر» تنها کلمه ای است که در هر دو مؤلفه معنایی مختلف وجود دارد و به عنوان هم نشین قرار گرفته است. از این جهت می تواند رابط میان دو معنا باشد.

امر در قرآن کریم دو نوع الهی و غیرالهی دارد. امر الهی آن دسته از کاربردهایی هستند که منتسب به خدا و جریان وابسته به او چون پیامبران و مؤمنان است؛ در مقابل امر غیرالهی نیز آن کاربردهایی را شامل می شود که در مقابل نوع پیشین قرار داشته و جریان مخالف پروردگار متعال

آن را انجام می‌دهند. در کاربردهای اسراف دو ساخت «امر المسرفین» و «اسرافنا فی امرنا» به کار رفته که گونه نخست از نوع غیرالهی بوده و دومی از آن رو که توسط بندگان خداوند صورت گرفته است، از نوع امر الهی است و این بندگان در این امر، رفتار ناپسند اسراف را مرتکب شده‌اند.

به نظر می‌رسد تحلیل این تقاطع آن باشد که در هردو عبارت از آیه شاهد حضور گروهی هستیم که مشغول انجام کاری هستند، گروهی با جریان حق به مخالفت می‌پردازند و امر غیرالهی دارند و در مقابل گروهی از مؤمنان به درگاه خدا بوده و امر الهی را انجام می‌دهند؛ به سبب همین شباهت در ساخت جمله و ذو وجود بودن امر است که قابلیت برقراری ارتباط میان دو مؤلفه معنای متفاوت اسراف را دارد. نیز، براساس آنچه گفته شد به نظر می‌رسد اصطلاح مسرفین و دیگر کاربردهای ماده سرف در قرآن کریم دو مسیر متفاوت را طی کرده‌اند که در هم‌نشینی با امر تقاطع پیدا کرده‌اند.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه‌های فارسی محمدمهدی فولادوند (تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش)، علی مشکینی (قم، الهادی، ۱۳۸۱ش)، و محمدرضا صفوی (قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸ش).
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، به کوشش علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- اخوان طبسی، محمدحسین و حسینزاده ایوری، امیرحسین، «تحلیل مؤلفه‌های معنایی اسراف با روش ریشه‌شناسی در زبان‌های سامی و آفرآسیایی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۲۶، تابستان ۱۴۰۲ش.
- ۴- راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت/دمشق، دارالقلم/الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۵- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۶- شبر، عبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش سیدمرتضی رضوی، قم، هجرت، ۱۳۷۹ش.
- ۷- صافی، محمود، *الجدول فی إعرابه القرآن و صرفه و بیانه*، دمشق، دارالرشید، ۱۴۱۸ق.
- ۸- طباطبایی، سیدمحمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اعلمی، ۱۳۹۳ق.
- ۹- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش فضل الله یزدی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۱۰- کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۱۱- میرمعزی، سیدحسین، *نظام اقتصادی اسلام: مبانی، اهداف، اصول راهبردی و اخلاق*، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ش.
- ۱۲- یوسفی، احمد علی، *نظام اقتصاد علوی مبانی، اهداف و اصول راهبردی*، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ش.

Bibliography

- 1- The Holy *Qur'an*, original Arabic; And also, Persian translations by Moḥammad Mahdī Fūlādvand (Tehrān, History Studies and Islamic Cognitions Office, 1376 SAH), 'Alī Meshkīnī (Qom, Al-Hādī, 1381 SAH), and Moḥammad Rezā Ṣafavī (Qom, Daftar-e Nashr-e Ma'āref, 1388 SAH).
- 2- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH [Arabic].
- 3- Akhavan Tabasi, Mohammad Hosein and Hoseinzadeh Ivāri, Amir Hosein, "Analyzing the Semantic Components of *Isrāf* by the Method of Etymology in Semitic and Afro-Asiatic Languages", *Islamic Studies and Culture*, vol. 7, issue 2, 1402 SAH [Persian].
- 4- Al-Rāghib al-Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt 'Alfāz al-Qur'an*, Beirut, Al-Dār al-Shāmiyya, 1427 AH [Arabic].
- 5- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 6- Shubbar, Sayyid 'Abdullāh, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Beirut, Dār al-Balāgha li al-Ṭibā'a wa al-Nashr, 1410 AH [Arabic].
- 7- Ṣāfi, Maḥmūd b. 'Abd al-Raḥīm, *Al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'an*, Damascus, Dār al-Rashīd, 1418 AH [Arabic].
- 8- Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *Al-Mizān*, Beirut, Al-A'lamī, 1393 AH [Arabic].
- 9- Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran, Naṣer Khosrow Publishing House, 1372 SAH [Arabic].
- 10- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Kāfi*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1407 AH [Arabic].
- 11- Mīr-Mo'ezzī, Sayyed Ḥoseyn, *The Economic System of Islam: Foundations, Goals, Strategic Principles, and Ethics*, Qom, Research Institute of Culture and Islamic Thought Publications, 1390 SAH [Persian].
- 12- Yūsefi, Aḥmad 'Alī, *The 'Alavī Economic System: Foundations, Goals, and Strategic Principles*, Qom, Research Institute of Culture and Islamic Thought Publications, 1378 SAH [Persian].

Jonah in Quranic Commentaries: A Comparative Study with the Biblical Narratives

Meysam Kohantorabi 

Associate Professor at the Department of Jurisprudence and Islamic Law,
Faculty of Humanities, Bozorgmehr University of Qaenat,
Qaen, Iran (Email: kohantorabi@buqaen.ac.ir).



Abstract

In Shia and Sunni interpretations, there are two different narratives about the incident that happened to Prophet Yūnus (Jonah). The meaning and reason of Jonah's anger, the meaning of his suspicion, the true concept of God's power and what Jonah's mistake is are important topics that have led to the presentation of various opinions of commentators. Depending on which report the commentator has preferred, the answer he gives to the aforementioned topics is different. The main elements and to a large extent the sequence of events narrated in the *Qur'an* and the Bible are similar to the story of Yunus. Contrary to the famous narration of the story of Yunus in Tafseer, the order of narration in the *Qur'an* is similar to what is mentioned in the book of Prophet Yunus in the Old Testament. It seems that due to the summary of the *Qur'an* in the narration of the story of Yunus and also the lack of authentic hadiths, the commentators were influenced by the report of the Bible in presenting their interpretations. The swallowing of Jonah in the Old Testament is consistent with the second report and the reason for Jonah's anger is consistent with the first report in the commentaries, while the *Qur'an* is silent on these two cases. The present research has done a comparative analysis of Shia and Sunni interpretations with the biblical account of the story of Prophet Yunus.

Keywords: *The Old Testament, The New Testament, Qur'an, Yūnus, Jonah.*

Original Research


Received: 30/ 6/ 2024, accepted: 18/ 8/ 2024, and published: 18/ 8/ 2024, Pages: 93-124.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308


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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.464736.1219

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



یونس در تفاسیر قرآن مطالعه تطبیقی با روایت عهدین

میثم کهن ترابی 

دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه بزرگمهر قاننات،
قائن، ایران (ایمیل: kohantorabi@buqaen.ac.ir).

چکیده

در تفاسیر فریقین دو گزارش مختلف پیرامون ماجرای که بر یونس نبی گذشته، نقل شده است. معنا و دلیل خشم یونس، متعلق گمان او، مفهوم حقیقی قدرت خداوند و چستی خطای یونس از مباحث مهمی است که محمل ارائه آراء گوناگون مفسران شده است. بسته به اینکه مفسر کدام گزارش را ترجیح داده باشد، پاسخی که به مباحث پیش گفته ارائه می‌دهد متفاوت است. هر کدام از این دو گزارش مشترکات و اختلافاتی با روایت کتاب مقدس از ماجرای یونس دارد. عناصر اصلی و تا اندازه زیادی ترتیب وقایع نقل شده در **قرآن** و کتاب مقدس از ماجرای یونس مشابهت دارد. برخلاف نقل مشهور از ماجرای یونس در تفاسیر، ترتیب نقل داستان در **قرآن** با آنچه در کتاب یونس نبی در **عهد عتیق** آمده مشابهت دارد. به نظر می‌رسد به جهت اجمال **قرآن** در روایت داستان یونس و همچنین فقدان احادیث معتبر، مفسران از گزارش کتاب مقدس در ارائه مطالب تفسیری خود تأثیر پذیرفته‌اند. بلعیده شدن یونس در **عهد عتیق** با گزارش دوم و دلیل خشم یونس با گزارش اول موجود در تفاسیر هم خوانی دارد در حالی که قرآن در این دو مورد ساکت است. پژوهش حاضر به نقد و بررسی تطبیقی منقولات تفسیری فریقین با گزارش کتاب مقدس از ماجرای یونس نبی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: عهد عتیق، عهد جدید، قرآن، یونس.

مقاله پژوهشی

این مقاله از طرح پژوهشی

با عنوان *بررسی تطبیقی داستان یونس نبی در سنت اسلامی و بایبلی*

که در دانشگاه بزرگمهر قاننات در دست‌انجام است استخراج شده است.

دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۰، پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۸، نشر: ۱۴۰۳/۶/۲۸، ش، صفحه ۹۳ تا ۱۲۴.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.464736.1219

درآمد

یکی از بحث‌برانگیزترین قصه‌های قرآن ماجرای یونس نبی است. در سوره صافات چنین آمده است که یونس یکی از پیامبران خدا بود وقتی به سوی کشتی پرجمعیتی گریخت، قرعه زد و خودش مغلوب قرعه شد و ماهی دریا او را بلعید درحالی که او ملامت شده بود. اگر او خدا را ستایش نمی‌کرد تا روز قیامت در شکم ماهی بود. ما او را به سرزمین خشکی افکندیم درحالی که بیمار بود. برای او درختی از کدو رویاندیم و به سوی قومی با جمعیتی بیش از صد هزار نفر مأمور کردیم و زمانی که آن قوم ایمان آوردند تا مدتی بهره‌مندشان کردیم (صافات / ۱۳۹-۱۴۸). در سوره انبیاء نیز می‌خوانیم:

ذوالنون را به یادآور در آن هنگام که خشمگین رفت و چنین می‌پنداشت که ما بر او تنگ نمی‌گیریم. در آن ظلمت‌ها صدا زد جز تو معبودی نیست. منزهی تو و من از ستمکاران بودم (انبیاء / ۸۷).

هم‌چنین در سوره قلم نیز یک آیه به یونس اشاره کرده و از پیامبر اسلام (ص) خواسته شده که صبوری کند و هم‌چون یونس نباشد (قلم / ۴۸). قرآن از طرفی بسیار مختصر و به صورت اشاره‌وار قصه یونس را نقل کرده است و از طرف دیگر از واژگانی چون **مُغَاضِبًا**، **فَطَلَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ**، **مَكْظُومٌ**، **مُؤَلِّمٌ** و... در توصیف یونس استفاده کرده است. به‌همین جهت پرسش‌ها، شبها و اختلاف‌نظرهای بسیار متنوعی پیرامون این ماجرا پدید آمده است.

کتاب یونس در **عهد عتیق** که مجموعاً ۴۸ آیه دارد با تفصیل بیشتری به این داستان پرداخته است. **عهد جدید** صرفاً در دو آیه اشاره‌هایی به قصه یونس دارد. هراندازه روایت قرآن مختصر است تفسیر مفسران فریقین **فَرِبَهُ** و دامنه‌دار است. به‌عبارتی قصه یونس علیرغم اینکه آیات زیادی از قرآن را - در مقایسه با برخی قصص هم‌چون قصه موسی، مریم و... - به‌خود اختصاص نداده است، یکی از پربحث‌ترین قصص قرآنی در تفاسیر به‌شمار می‌آید. این اتفاق می‌تواند دلایلی چند داشته باشد از جمله اینکه قرآن در نهایت اجمال طرح بحث کرده است. دلیل دیگر طرح مباحثی چون خشمگینی یونس، گمان بر ناتوانی خدا، خطای یونس، بلعیده شدن توسط ماهی و... بوده که با کمترین توضیح ممکن و گاه حتی بدون هیچ‌گونه توضیحی ذکر شده و موجب گمانه‌زنی‌های فراوان و گاه **بُرُوزِ** چالش شده است. مقاله حاضر در پی بررسی و ترجیح نظرات مفسران پیرامون این چالش‌ها نیست؛ بل که با استفاده از آن‌ها

به دنبال پاسخ به یک پرسش مبنایی پیرامون منابع مفسران فریقین در تفسیر قصه یونس است.

طرح مسئله

پیرامون آنچه در قصه یونس در قرآن نقل شده، فرضیه برخی از پژوهش‌گران این است که هدف قرآن از طرح برخی رخدادهایی که بر یونس گذشته است صرفاً از آن جهت بوده که پیامی برای جامعه مسلمان به صورت عام و شخص پیامبر اسلام (ص) به صورت خاص ارسال کند و چه بسا اجمال موجود به همین موجب است؛ زیرا برای انتقال این پیام‌ها کفایت می‌کند و شاید پرداختن به جزئیات و مسائل برآمده از آن دوری از هدفی است که قصص قرآنی دنبال می‌کنند. ای. اچ. جونز در شماره پنجم از دوره دوم مجله مطالعات قرآنی که در سال ۲۰۰۳ توسط دانشگاه ادینبرگ منتشر شده، مقاله‌ای با عنوان «یونس در قرآن: رساله‌ای در باب تناظر موضوعی»^۱ ارائه کرده است و با استخراج موضوعات موجود در قصه یونس به پیام هر کدام اشاره نموده است. چنین نگرشی به قصه یونس بدین معناست که آنچه در این داستان اهمیت دارد پیام‌های کلی و نه مسائل و شبهات برآمده از آن است.

پژوهش‌هایی نیز قصه یونس در قرآن و عهدین را به صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار داده‌اند: مهدی عبداللهی پور، اعظم بمونی‌زاده و فاطمه ذهابی در ششمین کنفرانس بین‌المللی فقه، حقوق و پژوهش‌های دینی مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی تحلیلی داستان حضرت یونس و صفات آن حضرت در قرآن و عهد قدیم» ارائه داده‌اند و به مقایسه اوصاف یونس در قرآن و عهد عتیق پرداخته و به اختصار برخی از اختلافات این دو روایت را نیز بیان کرده‌اند. در این اثر به تفاسیر و فهمی که سنت تفسیری از این قصه ارائه داده است مراجعه نشده و به همین سبب اساساً به پرسش‌ها و دلایل اختلاف دیدگاه‌ها در پاسخ به سؤالات و هم‌چنین منابع مفسران نپرداخته‌اند.

حلیمه سعدیه و همکارانش در شماره دوم مجله مطالعات آسیایی علوم اجتماعی و انسانی مقاله‌ای با عنوان «حضرت یونس در قرآن و بایبل»^۲ منتشر کرده‌اند و با مقایسه مشابهت‌ها و تفاوت‌های روایت قرآن و عهدین هفت پیام محوری و به عبارتی هفت درس مشترک را نتیجه

1. Johns, *Jonah in the Qur'an: An Essay on Thematic Counterpoint*.

2. Sadia, *Prophet Jonah Between The Bible and the Holy Qur'an*.

گرفته‌اند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به صبر، توبه و عدم قضاوت درباره تصمیمات الهی اشاره کرد. نگرش نویسندگان این مقاله شباهت فراوانی با جونز دارد. مسئله اصلی آن‌ها عبرت‌آموزی از این قصه است و عنایتی به آنچه در تفاسیر گذشته است ندارند.

مقاله عیاض افسر در شماره ۴۸ مجله مطالعات اسلامی با عنوان «مطالعه تطبیقی هنر روایت قصه یونس در بائبل و قرآن»^۱ قصه یونس را در قرآن و عهدین از جهت ساختارهای زبانی، الگوها و کاربردها مورد بررسی قرار داده و چنین نتیجه‌گیری کرده است که روایت قرآن و عهدین به جهت تفاوت جامعه مخاطب، متفاوت روایت شده است به گونه‌ای که در روایت قرآن اثر عاطفی و شناختی قوی‌تر است و ذیل جهان‌بینی قرآن پیرامون رابطه انسان و خالق و نقش توبه در رستگاری قرار می‌گیرد. روایت عهد عتیق از مسیرهای اسرارآمیز خداوند در رابطه با قوم برگزیده‌اش سخن می‌گوید.

علاوه بر آثار فوق، پژوهشی که به تفاسیر فریقین در شرح قصه یونس متمرکز شده باشد توسط حسین کمالی‌زاده اردکانی و علی راد به‌انجام رسیده است. نویسندگان در مقاله خود با عنوان «شبهات درباره حضرت یونس در تفاسیر فریقین؛ پاسخ‌ها و رویکردها» که در شماره سوم مجله مطالعات تفسیر تطبیقی منتشر شده به تفکیک تفاسیر شیعه و سنی، شبهات موجود را به دو دسته مآثور و اجتهادی تقسیم کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که شبهات مآثور از منظر سندی و منبعی با ضعف مواجه‌اند و شبهات اجتهادی نیز از اتقان کافی برخوردار نیستند. یکی از مهم‌ترین دلایل لزوم بررسی منابع مفسران در شرح قصه یونس همین قلت منابع موجود در سنت اسلامی و نیز ضعف آن‌هاست که موجب پدیدآمدن مسئله محوری پژوهش حاضر شده است.

فارغ از اینکه چه پاسخ‌هایی در تفاسیر ارائه شده، پرسشی مبنایی‌تر کماکان به‌قوت خود باقی است: پاسخ‌هایی که مفسران به این پرسش‌ها و شبهات داده‌اند مستند به کدام منبع است؟ از آنجایی که این پرسش‌ها در جریان نقل یک واقعه تاریخی برای مخاطب مطرح شده و مسائلی صرفاً انتزاعی نیست، جز این است که پاسخ‌دهنده باید بر جزئیات آن واقعه آگاه باشد

1. Afsar, *A Comparative Study of the Art of Jonah/Yūnus Narrative in the Bible and the Qur'an*.

تا بتواند پاسخی درخور ارائه نماید؟ منبع این آگاهی مفسران چه بوده است؟ دیگر نکته قابل ذکر این است که بدون پذیرش یک گزارش کامل از قصه یونس که از ابتدا تا انتهای ماجرا را پوشش دهد، پاسخ به این پرسش‌ها دشوار است. قرآن به دو دلیل منبع مناسبی برای دریافت این گزارش کامل نیست: اول اینکه بسیار مجمل سخن گفته است و دوم اینکه نه از ابتدا به روایت داستان پرداخته است و نه آن را به انتها رسانده است. از این رو این متن مجمل که بیانگر قطعاتی از قصه یونس است مفسران مسلمان را دچار آشفتگی کرده است (رینولدز، *ظهور اسلام*، ۱۲۸).

شبهات و گاه انطباق عناصر متعددی از روایت مفصل و کامل *عهد عتیق* از ماجرای یونس با آنچه در تفاسیر نقل شده است - که حتی گاهی منجر به عدول از تفسیر متن قرآن شده زیرا به مباحثی پرداخته که مورد اشاره قرآن نبوده است - این فرضیه را مطرح می‌کند که *عهد عتیق* منبعی مناسب برای رفع این خلأ به شمار آمده است. بنابراین پژوهش حاضر برای پاسخ به این سه پرسش نگاشته شده است: چه شرحی از عناصر کلیدی قصه یونس در تفاسیر فریقین ارائه شده است؟ تفسیر ارائه شده از کلیدواژه‌ها و ارکان اساسی نقل شده در قرآن پیرامون ماجرای یونس در تفاسیر فریقین چه اشتراکات و اختلافاتی دارند؟ و در نهایت اینکه گزارش‌های صورت‌بندی شده از ماجرای یونس در تفاسیر فریقین چیست و چه نسبتی با روایت عهدین از این قصه دارد؟ طرح این پرسش‌ها - که تاکنون در پژوهش‌های مرتبط با این موضوع مورد بررسی قرار نگرفته است - در راستای بررسی و نقد فرضیه پیش‌گفته قرار می‌گیرد که به جهت اجمال روایت قرآن گزارش‌های تفسیری برای پاسخ به پرسش‌های دشواری که نقل قرآنی قصه یونس پدید آورده است از روایت *عهد عتیق* بهره گرفته است. برای اثبات این فرضیه، تفسیر ارائه شده از عناصر مهم قصه یونس در تفاسیر، مورد بررسی و با روایت *عهد عتیق* تطبیق داده می‌شود.

۱. یونس در تفاسیر فریقین

برای تطبیق بهتر منقولات تفسیری با روایت عهدین بررسی ارکان مؤثر در روایت مفسران ضروری می‌نماید. در ادامه به مهم‌ترین شاخصه‌های موجود در روایت مفسران اشاره می‌شود.

به صورت کلی دو گزارش از ماجرای یونس در تفاسیر شیعه و سنی نقل شده‌است. البته میان این گزارش‌ها اختلافاتی نیز وجود دارد که در ادامه به قدر مشترک این دو گزارش و همچنین ذکر مهم‌ترین نقاط اختلاف پرداخته می‌شود.

۱-۱) یونس و منازعه روبیل و تنوخا

اولین نقل موجود در تفاسیر شیعه در تفسیر ابوحمزه ثمالی آمده‌است که وی از امام باقر (ع) چنین روایت می‌کند: زمانی که قوم یونس به آزار و انکار او پرداختند یونس آن‌ها را نفرین کرد. روز اول چهره‌ها زردرنگ و روز دوم سیاه شد آنگاه آن‌ها میان زنان و فرزندان‌شان و حیوانات و فرزندان‌شان جدایی افکندند و لباس خشن پوشیدند و ریسمان بر گردن انداختند و خاک بر سر پاشیدند و زاری فراوان کردند و گفتند ما به خدای یونس ایمان آوردیم و خدا نیز عذاب را از آن‌ها دور کرد. وقتی صبح شد یونس گمان می‌کرد که آن‌ها نابود شده‌اند ولی همه را سلامت یافت پس خشمگین شد و از آن‌جا بیرون رفت (ابوحمزه ثمالی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱/۲۴۵).

به ترتیب تاریخی دومین نقل را عیاشی در حدیثی مفصل از امام باقر (ع) روایت کرده که ایشان فرمود در قسمتی از کتاب علی (ع) آمده‌است که پیامبر (ص) فرمود: جبرئیل بر یونس نازل شد در حالی که جوانی سی ساله و خشمگین و کم‌حوصله بود، از وقار نبوت برخوردار نبود و او را به دعوت قومش مأمور کرد. او در آن جا سی و سه سال مردم را به ایمان دعوت کرد اما جز دو نفر کسی به او ایمان نیاورد. آن دو نفر یکی روبیل بود از خانواده‌ای اهل علم، حکمت و نبوت و دیگری تنوخا که مردی مستضعف و عابد بود. روبیل صاحب گوسفند بود و تنوخا هیزم‌شکنی می‌کرد و روبیل مقامی بلندتر از تنوخا نزد یونس داشت.

وقتی یونس دید که قومش اجابتش نمی‌کنند به خدا اینگونه شکایت برد که خدایا مرا به سوی قومی فرستادی؛ سی و سه سال آن‌ها را به ایمان به تو و ترس از عذابت فراخواندم اما آن‌ها مرا تکذیب کرده و کوچکم انگاشتند پس عذاب خودت را بر آن‌ها نازل کن. خداوند فرمود در میان این قوم جنین، طفل، پیرمرد و پیرزن ناتوان و مستضعفان وجود دارند و من حاکمی عادلیم که رحمتم به غضبم سبقت گرفته‌است و نمی‌توانم اطفال را به گناه بزرگان عذاب کنم و آن‌ها بندگان من هستند. دوست دارم با آن‌ها مدارا کنم و منتظر توبه‌شان باشم و من تو را فرستادم تا

مراقبشان باشی و با رأفت نبوت با آنها برخورد کنی پس صبر کن و هم چون طیبی باش که به مداوای آنها آمده‌ای... یونس گفت خدایا غضب من به خاطر تو است! سوگند به عزت تو با آنها مدارا نمی‌کنم؛ پس عذابت را بفرست که آنها هرگز ایمان نمی‌آورند.

خدا فرمود ای یونس! آنها بیش از صد هزار نفر هستند علم من بر تو برتری دارد بطن علم نزد من است اما تو علمی ظاهری داری با این حال درخواست تو را اجابت کردم. روز چهارشنبه نیمه ماه شوال بعد از طلوع خورشید عذاب خواهد آمد به آنها خبر بده. یونس این خبر را به تنوخوا داد و به او گفت برخیز برویم و به مردم خبر دهیم: تنوخوا گفت رهیشان کن تا خدا عذابشان کند. یونس گفت بهتر است با روبیل مشورت کنیم که او مردی عالم و حکیم و از خاندان نبوت است. روبیل گفت همچون پیامبری حکیم و رسولی کریم نزد خدایت بازگرد و از او بخواه از عذاب منصرف شود شاید قوم تو ایمان بیاورند. تنوخوا گفت وای بر تو ای روبیل چه مشاوره‌ای بود به یونس دادی؟ روبیل گفت ساکت باش که تو مردی عابد هستی نه عالم. آنگاه رو به یونس کرد و گفت آیا خدا همه را عذاب می‌کند یا برخی؟ پاسخ داد همه را. روبیل گفت ای یونس می‌دانی اگر آنها احساس عذاب کرده و توبه کنند خدا از آنها در می‌گذرد و تو دروغگو محسوب می‌شوی! آیا می‌خواهی رسالت باطل و بیش از صد هزار نفر کشته شوند؟ یونس نپذیرفت و میان قومش رفت و به آنها خبر داد.

یونس و تنوخوا از شهر خارج شدند اما روبیل ماند و آنها را به توبه دعوت کرد و روش توبه را به آنها آموخت. آنها با دیدن نشانه‌هایی که روبیل داده بود از عذاب مطمئن شده و شروع به توبه کردند و صدای همه به زاری و فریاد بلند شد. یونس و تنوخوا صدای آنها را می‌شنیدند و از خدا شدت عذاب را می‌خواستند و روبیل کشف عذاب را. خداوند عذاب را از آنها برداشت. مردم به خانه‌ها برگشتند و سپاس خدا گفتند. صبح پنجشنبه یونس و تنوخوا به آنجا آمدند و مطمئن بودند عذاب نازل شده و همه نابود شده‌اند اما وقتی همگان را سلامت و مشغول کارهای روزمره یافتند یونس به تنوخوا گفت: وحی مرا دروغگو کرد به عزت پروردگارم دیگر مرا نخواهند دید. یونس در حالی که چهره‌اش غضبناک بود به سمت دریا فرار کرد که کسی او را نبیند و دروغگویش ننماید (عیاشی، التفسیر، ۲/ ۱۲۹-۱۳۵). نقل مختصرتر این روایت با اسناد دیگری نیز در منابع روایی شیعه آمده است (حویزی، نور الثقلین، ۳/ ۴۵۱-۴۵۲).

بر اساس جستجوی نگارنده اولین تفسیر اهل سنت که گزارشی مشابه گزارش فوق روایت

کرده تفسیر یحیی بن سلام است. مفسر در این تفسیر بدون ذکر ناقل آن و صرفاً با بیان فعل بلغنا می‌نویسد: یونس قوم خود را برای مدتی به خدا دعوت کرد و وقتی طولانی شد و آن‌ها نپذیرفتند. خداوند به او وحی کرد که در فلان روز عذاب نازل می‌شود. وقتی زمان عذاب نزدیک شد یونس از آن‌ها فاصله گرفت. روز قبل از عذاب پیرامون شهر می‌چرخید و می‌گریست و می‌گفت فردا عذاب می‌آید. شخصی سخن او را شنید به سوی پادشاه رفت و به او خبر داد. پادشاه قوم را خبر کرد و به آن‌ها گفت این حق است و عذاب فردا خواهد رسید؛ پس فردا از شهر خارج شوید منتظر باد شدید و تاریکی باشید. اگر به سوی شما آمد بدانید حقیقت دارد. میان فرزندان و مادران و حیوانات و بچه‌هایشان فاصله بیندازید. لباس خشن بپوشید و خاک بر سر بپاشید و تضرع کنید و بگریید و ایمان آورید. خدا عذاب را برداشت. روز بعد که یونس آمد دید مردم در شهر رفت و آمد می‌کنند. گفت خدا به من از عذاب گفته بود اما عذاب نیامد من چه باید به آن‌ها بگویم پس به سمت دریا حرکت کرد (یحیی بن سلام، التفسیر، ۱/ ۳۳۵-۳۳۶).

برخی از مفسران متقدم اهل سنت این روایت را از ابن عباس نقل کرده‌اند (ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۸/ ۲۴۶۳). طبری از طرق متعدد دیگری این نقل را گزارش کرده است (طبری، جامع‌البیان، ۱۷/ ۶۱-۶۳). این گزارش در تفاسیر متعددی از شیعه و اهل سنت تا به امروز نقل شده و از آن‌جا که صرفاً تکرار همین مطالب است و واجد نکات جدیدی نیست از ذکر و ارجاع به آن‌ها پرهیز می‌شود. مهم‌ترین تمایز میان نقل یحیی بن سلام با ابوحمزه ثمالی و بخصوص عیاشی در آن است که خداوند بر عذاب تصمیم گرفته و آن را به یونس ابلاغ کرده است لکن در دو تفسیر روایی شیعه درخواست عذاب از سوی یونس بوده و علیرغم مخالفت اولیه خداوند او به این درخواست اصرار ورزیده است.

۲-۱) یونس و اکراه از مأموریت نینوا

دومین گزارش منقول در منابع تفسیری را سمرقندی در تفسیر خود بیان کرده است: پادشاهی به نام ابن‌تغلب به بنی‌اسرائیل حمله کرد و نُه و نیم طایفه از آن‌ها را به اسارت گرفت. وقتی دوران عقوبت آن‌ها تمام شد و زمان عافیت‌شان فرا رسید خداوند به یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل به نام شعیا وحی کرد که به نزد پادشاه حزقیا برو و این خبر را به او برسان. حزقیا

یونس را فراخواند و به او دستور داد که به آن جا برود اما او نپذیرفت و گفت در میان بنی اسرائیل پیامبرانی قوی تر از من هستند اما پادشاه تصمیم خود را گرفته بود و او با کراهت و خشمگین از پادشاه از آن جا خارج شد و سوار بر کشتی شد. آنگاه ماجرای انداختن او در دریا و بلع توسط ماهی اتفاق افتاد (سمرقندی، بحر العلوم، ۲/ ۴۳۸-۴۳۹).

حداد جزئیات بیشتری از این گزارش ارائه داده است. از جمله اینکه یونس و قوم او ساکن فلسطین بودند و خداوند به اشعیاء (نه شعیا) وحی کرد و در آن جا پنج نفر از پیامبران حضور داشتند. وقتی پادشاه این مأموریت را به یونس سپرد او گفت خدا به تو فرمان داده که مرا بفرستی و خدا اسم من را برده است؟ پاسخ داد خیر. یونس گفت دیگران را بفرست که از من قوی تر و امین ترند اما پادشاه اصرار کرد (حداد، التفسیر، ۴/ ۳۰۹-۳۱۰). ماتریدی این نکته را هم افزوده است که در وحی خدا به اشعیاء آمده بود من در قلوب کسانی که بنی اسرائیل را به اسارت گرفته اند القا کرده ام که اُسرا را با پیامبری که به آن جا می آید بفرستند (ماتریدی، تأویلات أهل السنة، ۷/ ۳۹۶).

این سه تفسیر پیشتاز نقل این گزارش در میان تفاسیر قرآن هستند و از آن جا که محدوده نگارش آن ها نزدیک به هم بوده و اطمینان از تقدم و تأخر آن وجود ندارد نمی توان با صراحت از اولین ناقل آن سخن گفت اما آنچه واضح است اینکه بر خلاف گزارش اول که در تفاسیر قرن سوم مطرح شده گزارش حاضر در قرن چهارم در تفاسیر ظهور پیدا کرده است.

این گزارش سپس تا دوران معاصر ادامه یافته است. البته در جزئیات نقل تفاوت هایی وجود دارد. به عنوان مثال برخی مفسرین به این نکته نیز اشاره کرده اند که بعد از به اسارت گرفتن نه و نیم سبط دو و نیم سبط باقی مانده بودند (ثعلبی، الکشف و البیان، ۶/ ۳۰۱). مجموع این اسباط به عدد دوازده می رسد که در قرآن به آن اشاره شده است (اعراف/ ۱۶۰).

این گزارش در منابع تفسیری اولیه عمدتاً تا قسمتی از ماجرا را روایت می کند که او توسط ماهی بلعیده شد اما فخر رازی علاوه بر آن ادامه ماجرا را نیز روایت کرده است: پس از مناجات یونس در شکم ماهی خداوند به ماهی دستور داد او را بیرون بیندازد. ماهی یونس را همچون مرغ پوست کنده شده ای بیرون انداخت. آنگاه خداوند بوته ای کدو که بر او سایه بيفکنند رویاند و او از میوه آن خورد تا زمانی که جان گرفت. این بوته که خشک شد غمگین شد. به او گفته شد

آیا به خاطر خشک شدن این بوته غمگین می‌شوی اما بابت بیش از صد هزار نفر انسان ناراحت نیستی که به نزدشان نمی‌روی و دنبال سعادتشان نیستی؟

پس از این اتفاق خدا به او امر کرد که به سوی آن‌ها برود. یونس در حالی که از آن‌جا فاصله زیادی نداشت به آن شهر وارد شد و به پادشاه آن‌جا گفت خداوند مرا فرستاده تا بنی اسرائیل را با من همراه کنی. او گفت نمی‌دانم چه می‌گویی اگر راست بگویی این کار را انجام خواهم داد و اگر چنین باشد که می‌گویی خدا ما را از سلطه بر شما باز خواهد داشت. او سه روز آن‌جا بود و آن‌ها را دعوت می‌کرد و آن‌ها نمی‌پذیرفتند. خداوند وحی کرد به آن‌ها بگو اگر نپذیرند عذاب می‌آید.

وقتی یونس از ایمان آن‌ها مأیوس شد از آن‌جا خارج شد. آن‌ها وقتی از خروج یونس مطلع شدند به دنبالش رفتند اما او را نیافتند. علماءشان گفتند: حال که یونس شبانه رفته احتمال عذاب وجود دارد. مادرها را از بچه‌ها و حیوانات را از مادرشان جدا کردند و منتظر صبح شدند. صبح که شد و نشانه‌های عذاب را دیدند کودکان ناله کردند و حیوانات به فریاد آمدند و خدا عذاب را از آن‌ها برداشت و یونس را به سوی آن‌ها فرستاد. آن‌ها به او ایمان آوردند و بنی اسرائیل را همراه او روانه کردند (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۲۲/۱۷۸-۱۷۹).

آنچه از کنار هم نهادن این اقوال در گزارش دوم برمی‌آید این است که بر خلاف گزارش اول بلعیده شدن توسط ماهی اساساً قبل از حضور در شهر نینوا برای دعوت مردم بوده است. در گزارش اول این اتفاق پس از حضور و ناامیدی از ایمان آوردن مردم صورت پذیرفته است. در گزارش دوم مدت حضور یونس سه روز اما در گزارش اول سی‌وسه سال بیان شده است. از طرفی در گزارش اول خداوند یونس را برگزید اما در گزارش دوم حزقیا این انتخاب را انجام داده است. البته پس از خروج از شکم ماهی امر خداوند برای حضور در میان آن قوم به نوعی تأیید تصمیم حزقیاست.

۲. تحلیل نگرش‌های مفسران مسلمان به یونس

مفسران مسلمان در تفسیر آیات مربوط به قصه یونس دیدگاه‌های گوناگونی دارند که بخشی از آن به سبب اغماض و اجمال قرآن در نقل ماجرای یونس است و بخشی نیز به خاطر روایتی است که از ماجرای یونس پذیرفته‌اند و گاه به نظر می‌آید بر شرحی که ارائه داده‌اند تأثیر گذاشته

است. در ادامه به مهم‌ترین این نظرات پرداخته می‌شود.

۱-۲) شناخت شخصیت یونس

در اثناء دو گزارشی که در منابع تفسیری شیعه و سنی از ماجرای یونس نقل شده اشاره‌هایی به ویژگی‌های شخصیتی او شده‌است. یونس بن متی که به گفته برخی متی نام مادر او بوده است و از این جهت که او را منتسب به مادر می‌کنند همانند عیسی است و گروهی دیگر نیز متی را نام پدرش و تنخیس را نام مادرش دانسته‌اند (میددی، *کشف الأسرار*، ۶/ ۲۹۸) اهل نینوا بود (ثعالبی، *التفسیر*، ۴/ ۹۷) همان قومی که بالغ بر صد هزار نفر بودند (صافات/ ۱۴۷) و یونس نیز مأمور به دعوت مردم آن‌جا به ایمان به خداوند شده بود (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۱۵/ ۲۵۷). در ابتدای گزارش دوم ذکر شده که او در فلسطین ساکن بوده‌است و این دو با هم منافات ندارند چون در آن‌جا سخن از سکونت است. بنابراین ممکن است او خود اهل نینوا بوده اما در فلسطین ساکن شده‌است و اینکه در تفاسیر مکرراً بیان شده که او به سوی قومش مأمور شده هم با گزارش اول و هم دوم سازگار است: در خلال نقل ماجرای یونس اوصافی برای او ذکر شده‌است از جمله اینکه او انسانی تنگ‌خلق و سریع‌الغضب بود و تحمل ادای وظیفه نبوت را نداشت و به همین جهت آن را رها کرد و گریخت (بغوی، *معالم التنزیل*، ۳/ ۳۱۴). عیاشی نیز در روایت خود او را خشمگین و کم‌حوصله توصیف کرده است (عیاشی، *التفسیر*، ۲/ ۱۲۹).

برخی مفسران آیه «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ» (قلم/ ۴۸) را دلیلی محکم برای وصف صبور نبودن یونس برشمرده‌اند (ماوردی، *النکت و العیون*، ۳/ ۴۶۶) و به ضمیمه آیه «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَهُمْ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوْعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ فَلَوْلَا أَنَّا لَمَلَأْنَا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ» (احقاف/ ۳۵) چنین استنتاج کرده‌اند که به همین جهت یونس از زمره پیامبران اولوالعزم خارج شد (بغوی، *معالم التنزیل*، ۳/ ۳۱۴؛ ثعالبی، *الكشف و البیان*، ۶/ ۳۰۲). از طرفی همانگونه که در قسمت مربوط به گزارش دوم نقل شد حزقیای از میان پنج پیامبر حاضر در فلسطین یونس را برای برگرداندن اسرا از نینوا انتخاب کرد؛ چون او شخصی قوی و امین بود البته که این فرمان خدا به اشعیاء بود که به حزقیای بگوید پیامبری قوی از بنی اسرائیل برگزیند (قشیری، *لطائف*

الإشارات، ۲/۵۱۸).

به نظر می‌آید قوی بودن با سریع الغضب بودن، کم حوصله و خشمگین بودن و ناتوانی در اداء وظیفه رسالت در تناقض است. ممکن است سخن خود یونس مبنی بر اینکه پیامبران دیگری قوی‌تر و امین‌تر از من وجود دارند (حداد، التفسیر، ۴/۳۱۰) مؤیدی بر فقدان توانایی او باشد لکن این سخن دال بر عجز او نیست. از سوی دیگر فرمان دوباره خداوند در قالب وحی به او که به نینوا برود بیانگر آن است که یونس صلاحیت لازم را برای انجام این کار داشته است. بنابراین محتمل است مفسران با عنایت به واژه مغاضباً که در آیه ۸۷ سوره یونس آمده است این سخن را بر اساس تحلیل خودشان گفته باشند. ظاهراً روایاتی منسوب به پیامبر اکرم (ص) که فرموده است: «سزاوار نیست کسی بگوید من (پیامبر اسلام) از یونس بهترم» و «هرکس گفت که من از یونس بهترم دروغ گفته است» (بخاری، الصحيح، ۶/۵۰) برای رفع این تصور در مورد یونس بوده است که او به سبب کاری که انجام داد نقص در فضیلت داشته و فاقد صلاحیت لازم برای انجام مأموریت خویش بوده است (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴/۹۶).

در مقابل احادیثی در منابع روایی شیعه نقل شده است که پیامبر (ص) در خانه ام سلمه بود. نیمه‌شب که ام سلمه برخاست متوجه شد پیامبر (ص) در بستر خواب نیست. آنگاه پیامبر را در محراب دید که دست‌هایش را بالا برده و در حالی که می‌گریه دعا می‌کند. از جمله دعاهای پیامبر این بود که خدایا مرا برای یک چشم بر هم زدن به خودم وا مگذار. وقتی ام سلمه این را شنید گفت ای رسول خدا (ص) چرا گریه می‌کنی و اینگونه می‌گویی در حالی که تو در جایگاهی هستی که خداوند گناهان گذشته و آینده تو را آمرزیده است. پیامبر (ص) فرمود: ای ام سلمه مرا ایمن بدان! جز این نیست که خداوند یونس را در یک لحظه به خود وا گذاشت و آنچه نباید اتفاق افتاد (قمی، التفسیر، ۲/۷۵؛ حویزی، نور الثقلین، ۳/۴۵۱). همچنین گفته‌اند او شخصی متعبد و خوش‌آواز بوده به گونه‌ای که وقتی می‌خواند، وحوش بیابان به سماع می‌آمدند همانگونه که برای داوود اینگونه بود (مبیدی، کشف الأسرار، ۱۶/۲۹۸).

۲-۲) مراد، دلیل و مخاطبِ مُغاضِباً

یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌های موجود در آیه ۸۷ سوره انبیاء که محمل آراء متنوع و متفاوتی شده واژه مغاضباً است. اظهارنظرهای گوناگونی پیرامون معنای خشمگین بودن یونس، دلیل آن و مخاطب خشم او مطرح شده که مختصراً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از آن‌جا که برخی مفسرین اساساً نتوانسته‌اند خشمگین بودن یونس را بپذیرند آن را غمگین و ناراحت معنا کرده‌اند (ماتریدی، *تأویلات أهل السنة*، ۷/ ۳۶۹). گروهی نیز آن را از باب تشبیه دانسته‌اند؛ یعنی او از شهر همانند شخصی که خشمگین است خارج شد (ابن‌عاشور، *التحریر و التئویر*، ۱۷/ ۹۶)، اما اغلب مفسران همان معنای خشم را صحیح دانسته‌اند حتی به این علت که واژه غضب در قالب باب مفاعله یعنی به صورت مغاضب به کار رفته است دلالت بر نهایت خشم و مبالغه در آن دارد (حقی بروسوی، *روح البیان*، ۵/ ۵۱۶)؛ یعنی یونس با نهایت خشم از آن‌جا خارج شد. اما در مورد اینکه مخاطب این خشم چه کسی بوده است برخی گفته‌اند مخاطب خشم یونس خدا بوده است که پس از وعده به عذاب آن را از قوم یونس برداشته است (طبری، *جامع البیان*، ۱۴۱۲، ۱۷/ ۶۱).

بسیاری از مفسران این دیدگاه را نپذیرفته‌اند؛ چرا که غضب نبی بر خداوند هرگز اتفاق نمی‌افتد چون غضب بر خدا به معنای دشمنی با اوست و دشمنی با خدا کفر است و اساساً شأن نبوت این نیست که پیامبر بر خداوند خشم بگیرد (مکی بن حموش، *الهدایة الی بلوغ النهایة*، ۷/ ۴۸۰۰). گروهی معتقدند خشم شدید او از قومش بوده است (ماوردی، *النکت و العیون*، ۳/ ۴۶۵) به این سبب که مستمراً از پذیرش دعوت او و ایمان به خداوند سرباز می‌زدند. این دیدگاه در روایتی از امام صادق (ع) نیز ذکر شده است (بحرانی، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ۳/ ۸۳۵). عده‌ای نقش نحوی مغاضباً را مفعول‌له دانسته و بر این باورند که او به خاطر پروردگارش که قومش عصیان او می‌کنند خشمگین شده بود (ابن‌جوزی، *زاد المسیر*، ۳/ ۲۰۹). این دیدگاه هم وجود دارد که خشم او به خاطر اتهام خلف وعده و از بیم آن بود که او را درگلو بنامند (بغوی، *معالم التنزیل*، ۳/ ۳۱۳).

نقل شده است که در آن قوم دروغگویان را می‌کشتند و او از اینکه به چنین گناهی متهم شده بود خشمگین بود (طبری، *جامع البیان*، ۱۷/ ۶۲) و خشم او نه صرفاً به خاطر خود بل که

نگران سوءظن و افترا به پیامبران بود (شریف‌مرتضی، *التفسیر*، ۳ / ۱۱۱). برخی محققان می‌گویند یونس به خاطر ترک زودهنگام شهر بر نفس خود خشم گرفت و از خودش خشمگین بود (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۶ / ۹۸). همانگونه که در نقل گزارش دوم از ماجرای یونس گفته شد اصرار حزقیا به فرستادن یونس در حالی که او اکراه داشت دلیل اصلی خشم او بود (حداد، *التفسیر*، ۴ / ۳۰۹). بنابراین او از حزقیا و به خاطر انتخاب و اعزام او به نینوا عصبانی شده بود (ماوردی، *النکت والعیون*، ۳ / ۶۴۵). قرطبی در این ارتباط نوشته است خشم یونس از این جهت بود که او نمی‌خواست به فرمان کسی جز خداوند به این مأموریت برود (قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۱ / ۳۳۰).

نقل دیگری نیز در برخی تفاسیر وجود دارد که کمی عجیب می‌نماید: خداوند به یونس امر کرد که به سوی قومش برود او درخواست کرد که اندکی به او مهلت داده شود تا خود را آماده کند اما خداوند او را به شتاب فراخواند و حتی وقتی یونس درخواست کرد که فرصتی به او داده شود تا کفش و لباس برای خود تهیه کند به او مهلت داده نشد و گفته شد عجله کن و هم‌اکنون راهی شو و از آنجایی که او شخصی تنگ‌خلق بود از این اصرار و تعجیل خداوند خشمگین شد (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱۶ / ۳۰۲؛ قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۱ / ۳۲۹). نقلی مشابه نیز منسوب به ابن عباس است که جبرئیل بر یونس نازل شد و به او گفت به سوی نینوا برو و مردم آن را انداز کن یونس گفت فرصت بده مرکبی فراهم کنم جبرئیل گفت کار شتابان‌تر از این‌ها ست. یونس خشمگین شد و به سوی کشتی رفت (خازن، *لباب التأویل*، ۳ / ۲۴۱). همچنین قرطبی به نقل از قشیری آورده است که خشم یونس به خاطر این بوده که او از برداشتن عذاب از قومش ناخشنود بوده است (قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۱ / ۳۳۰). ظاهراً او آن‌ها را مستحق عذاب می‌دانست.

۲-۳) چیستی گمان یونس و مفهوم «لَنْ نَقْدِرَ»

دیگر کلیدواژه مورد بحث در آیه مذکور ظنّ است. اینکه گمان یونس چه بوده است تأثیر قابل توجهی در فعل صورت پذیرفته توسط او دارد. از آنجایی که این گمان پیرامون لَنْ نَقْدِرَ که فاعل آن خداوند است بوده ابتدا به معانی ذکر شده و مفاهیم ارائه شده برای نَقْدِرُ توسط مفسران فریقین پرداخته می‌شود. برای نقدر معانی متعددی بیان شده است: اولین معنا تنگ

گرفتن است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۸۰/۲۲). این معنا در آیات «اللَّهُ يَسُطُّ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ» (عنکبوت/ ۶۲)، «وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (طلاق/ ۷) و «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ» (فجر/ ۱۶) برای واژه قَدَرَ به کار رفته و مسبوق به سابقه است. یعنی یونس گمان کرد ما بر او سخت نمی‌گیریم. شیخ طوسی به نقل از جبائی با در نظر گرفتن همین معنا نقل کرده که خداوند چنان راه را بر او تنگ کرد که به ناچار به کشتی پناه برد و از آنجا نیز به دریا افکنده شد (شیخ طوسی، *التبیان*، ۲۷۳/۷). در حدیثی که از امام رضا (ع) نقل شده ایشان تنگ کردن روزی را معنای نقدر دانسته‌اند؛ یعنی او گمان می‌کرد که ما روزی او را تنگ و مصیق نخواهیم کرد (ابن بابویه، *عیون أخبار الرضا*، ۱/۱۹۳).

دومین معنا قضا است به عبارتی نَقْدِرُ یعنی نَقْضِي. به این معنا که او گمان نمی‌کرد که قضاء الهی بر عقوبت او تعلق بگیرد (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۹۶/۷). معنای دیگر تقدیر است یعنی یونس گمان نمی‌کرد که چنین تقدیری برای او تعیین شده باشد (سمرقندی، *بحر العلوم*، ۲/۴۳۹). نقل شده که ابن عباس بر معاویه وارد شد. معاویه گفت دیشب امواج قرآن مرا غرق کرد و تو راه نجاتم دانستم. ابن عباس پرسید چیست؟ گفت آیا پیغمبر گمان می‌کند که خدا را بر او قدرتی نیست؟ ابن عباس گفت این کلمه از قدر به معنی سرنوشت است نه از قدرت به معنی توانایی (زمخشری، *الکشاف*، ۳/۱۳۲).

دیگر معنای ارائه شده برای نَقْدِرُ، نَعْمَلُ است؛ یعنی یونس گمان می‌کرد ما قدرتمان را اعمال نخواهیم کرد (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۵۹/۴). گروهی گفته‌اند که قَدَرَ عَلٰی به معنای سرزنش کردن و مؤاخذه کردن است (حسینی همدانی، *انوار درخشان*، ۱۱/۹۳). این دیدگاه نیز مطرح شده که این فعل از باب تمثیل گفته شده است؛ یعنی او مانند کسی بود که گمان می‌کرد ما بر او اعمال قدرت نخواهیم کرد (نظام الاعرج، *غرائب القرآن*، ۵/۴۷).

نکته قابل ذکر اینکه در مورد نَقْدِرُ قرائت‌های متفاوتی نقل شده است. قرائت نَقْدَرُ که به علی (ع) نیز منسوب است از جمله این قرائت‌هاست (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۷/۴۶۱). این قرائت متناسب با معنای سرنوشت است؛ یعنی یونس گمان می‌کرد که سرنوشتی برای او مقدر کرده‌ایم. برخی نیز می‌گویند این قرائت بیشتر معنای اعمال قدرت را افاده می‌کند (قمی مشهدی، *کنز اللغات*، ۸/۴۵۷). قرائت یُقَدَّرُ، یُقَدَّرُ و یَقْدِرُ نیز نقل شده است (ابن جوزی،

زاد المسیر، ۳/ ۲۰۹).

اختلاف دیدگاه‌ها در مورد چیستی گمان یونس هم به این اندازه متکثر است. در تفسیر قمی روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود او گمان می‌کرد به خاطر کاری که انجام داده عقوبت نمی‌شود (قمی، التفسیر، ۲/ ۷۵). بیهقی از امام حسن (ع) نیز نقل کرده که او گمان می‌کرد که ما او را عقوبت نخواهیم کرد (سیوطی، الدر المنثور، ۴/ ۳۳۳). مشابه همین مطلب از ابن عباس نقل شده است (ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۸/ ۲۴۶۳). بر اساس معنای توضیح برای تقدیر گفته‌اند که او گمان می‌کرد راه را برای او تنگ نمی‌کنیم و سختی و تکلیف او را تشدید نمی‌کنیم (شریف مرتضی، التفسیر، ۳/ ۱۱۱) و او به رحمت الهی برای سخت نگرفتن بر خودش امید داشت (مکی بن حموش، الهدایة، ۸/ ۴۸۰۱). گمان او این بود که خداوند عقوبتی برای او مقدر نکرده است (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴/ ۹۷).

برخی گفته‌اند او اساساً گمان نمی‌کرد که فعلش مستوجب عقوبت باشد (ابن جوزی، زاد المسیر، ۳/ ۲۰۹). گمان او این بود که چه در شهر بماند و چه برود خداوند بر او سخت نخواهد گرفت (همان). در برخی تفاسیر آمده است که او گمان کرد پس از خروج از شهر، تکلیف تبلیغ از او ساقط است (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۱۷/ ۹۶) یا گمان می‌کرد که خداوند شخص دیگری را برای دعوت مردم نینوا ارسال خواهد کرد (همان) و از آن‌جا که زمین خداوند وسیع است و اقوام متعددی هستند خدا عرصه را بر او تنگ نخواهد کرد و با توجه به مقاومت مردم نینوا یونس را به سوی قوم دیگری خواهد فرستاد (سیدقطب، فی ظلال القرآن، ۴/ ۲۳۹۲).

این دیدگاه نیز مطرح شده که گمان یونس زمانی واقع شده که او در شکم ماهی بوده است. به عبارتی زمانی که ماهی او را بلعید از آن‌جا که عادتاً خروج از شکم ماهی ممکن نیست و گمان کرد که خداوند او را از شکم ماهی نجات نخواهد داد (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۱۷/ ۹۶). به عبارتی فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ یعنی گمان کرد که حکم به خروج او از شکم ماهی نمی‌دهیم یا سرنوشت او خروج از شکم ماهی نیست یا ما برای خروج او از شکم ماهی اعمال قدرت نمی‌کنیم. ذکر جمله «فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» پس از «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ» مؤیدی بر این دیدگاه است.

برای ظنّ معنای یقین نیز مطرح شده است. سابقاً از امام رضا (ع) نقل شد ایشان صراحتاً

می فرماید: فظن بمعنی استیقن (ابن بابویه، *عیون أخبار الرضا*، ۱/ ۱۹۲). با توجه به اینکه در همین حدیث امام رضا (ع) *نَقَدِرُ* را تنگ کردن روزی معنا کرده است تضادّی که به وجود می آید این است که یونس یقین داشت که ما روزی او را تنگ نخواهیم کرد. مؤلف کتاب *الأضداد* این واژه را جزء کلماتی می داند که دو معنای متضاد دارند: هم به معنای گمان و شک است و هم به معنای یقین و مصادیق متعددی از شعر و نثر عرب را به عنوان شاهد مثال ذکر می کند (ابن انباری، *الأضداد*، ۱/ ۱۴-۱۵). بهترین شاهد مثال برای این معنا آیه «وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نُّعْجِزَ اللّٰهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا» (جن/ ۱۲) است که بنابر نظر اتفاقی میان مفسران و مترجمان *ظَنَنَّا* به معنای ما یقین و باور داریم است.

برخی مفسرین جمله *فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* را استفهام توییخی دانسته اند و معتقدند همزه استفهام در تقدیر است. بر این اساس ترجمه اینگونه خواهد بود: چگونه گمان کرد که ما او را مؤاخذه نخواهیم کرد؟ (طبری، *جامع البیان*، ۲۲/ ۱۸۱). برخی نیز استفهام انکاری دانسته اند؛ یعنی آیا گمان می کرد که ما اعمال قدرت نخواهیم کرد و مفهوم آن چنین است: او ناتوانی ما در اعمال قدرت را در گمان خویش نیز نمی آورد (ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۳/ ۲۰۹). در مقابل گفته شده که حذف همزه استفهام بدون دلیل جایز نیست با این حال شواهدی در شعر عرب از این نوع حذف وجود دارد (طبرسی، *مجمع البیان*، ۷/ ۹۶).

۲-۴) خطای یونس

از دیگر اختلافاتی که میان مفسران وجود دارد خطای یونس است. اساساً خطایی که یونس مرتکب شد چه بود و آیا نافی عصمت او نیست؟ با نگاهی به دو گزارش موجود در میان تفاسیر که در سطور فوق ذکر شد خطای یونس را می توان دریافت. گفته اند خطای یونس ترک بی اجازه و زود هنگام شهر بوده است (حداد، *التفسیر*، ۴/ ۳۰۹). درست است که عادت انبیاء خروج از میان قوم به هنگام نزول عذاب بود اما او بدون اذن خدا خارج شد (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۷/ ۴۶۱). به عبارت دیگر یونس به اذن عام که هجرت از دارالکفر است استناد کرد در حالی که باید اذن خاص می داشت و از او انتظار می رفت منتظر اذن خاص بماند (ابن عجبیه، *البحر المدید*، ۳/ ۴۱۹). از آنجایی که کم حوصله بود بدون فکر کردن به عواقب کار از آن جا خارج شد (ابن عاشور، *التحریر و التئویر*، ۱۷/ ۹۶).

اگر پیامبر اکرم (ص) از بیم جاننش از مکه خارج شد با اذن خاص الهی بوده است اما او بدون اذن خارج شد (ماتریدی، *تأویلات أهل السنة*، ۱۷/ ۳۷۰). همچنین گفته شده که این کار یعنی خروج بدون اذن گناه صغیره است و خداوند گناه صغیره انبیاء را می‌بخشد (مکی بن حموش، *الهدایة*، ۱۷/ ۴۸۰۱). در مقابل گروهی معتقدند این اقدام صرفاً یک ترک اولی بوده است (شبر، *التفسیر*، ۴/ ۲۱۲). در پاسخ گفته‌اند که حتی اگر خروج ترک اولی باشد از روی حسن ظن به خدا و امید به کرم او بوده که ممدوح است و نه مذموم (ثقفی‌تهرانی، *روان جاوید*، ۳/ ۵۷۳). این در حالی است که به اعتقاد برخی مفسرین او فکر می‌کرد که خروج از شهر ترک اولی هم نیست چون تمام رسالت خویش را انجام داده است (مکارم‌شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۳/ ۴۸۵).

از نظر برخی مفسرین خطای یونس اشتباهی او به نزول عذاب و کراهت عفو بوده است (ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۳/ ۲۰۹). این دیدگاه با گزارش عیاشی مناسبت دارد. به همین سبب گروهی گفته‌اند که شیطان باعث لغزش او شد و یونس خطا کرد (طبری، *جامع البیان*، ۱۱۷/ ۶۲). با این حال از آن‌جا که گذشته خوبی داشته و زحمات زیادی کشیده بود خداوند نخواست و اجازه نداد که شیطان بر او مسلط شود و او در دام شیطان بیفتد به همین دلیل او را به شکم ماهی سپرد (بغوی، *معالم التنزیل*، ۳/ ۳۱۴). سیوطی به نقل از احمد بن حنبل حدیثی از امام حسن (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمود یونس اعمال صالح در گذشته داشت به همین دلیل خداوند او را رها نکرد (سیوطی، *الدر المثور*، ۴/ ۳۳۲).

دیدگاه بلعیده شدن یونس توسط ماهی اگرچه به جهت ترک اولی بوده اما از جهتی دیگر به پاس عبادات و زحمات گذشته‌اش به نوعی حمایت از او به شمار می‌آید. ضمن اینکه در برخی نقل‌ها آمده است او پس از خروج از شهر و حرکت به سمت دریا متحمل مرارت‌های فراوان شد. درندگان خانواده‌اش را دریدند و ببر پسر کوچکش را بُرد و پسر دیگرش غرق شد (قشیری، *لطائف الإشارات*، ۲/ ۵۱۹). اگرچه این گزارش با نقلی دیگر که در آن آمده یونس به سمت دریا آمد تا سوار کشتی شده و به سوی خانواده‌اش برود (میدانی، *معارج التفکر*، ۱۴/ ۳۵۲) تناقض دارد.

فرازات کوفی دو روایت یکی از امام صادق (ع) به نقل از پیامبر (ص) و دیگری از حضرت علی (ع) آورده است که خداوند ولایت علی (ع) را بر اهل آسمان‌ها و زمین عرضه کرد همگی

پذیرفتند مگر یونس بن متی و خداوند به جهت این انکار او را در شکم ماهی انداخت آنگاه قبول کرد (فرات بن ابراهیم کوفی، *التفسیر*، ۲۶۴). این احادیث با چالش‌های سندی و محتوایی متعددی مواجه هستند که پذیرش آن‌ها را دشوار می‌کند (بنگرید به: محمدکاظم، حاشیه بر تفسیر فرات، ۲۶۴).

۳. یونس در عهد عتیق

در *عهد عتیق* کتابی با عنوان یونس وجود دارد که حاوی چهار فصل و مجموعاً ۴۸ آیه است. در این کتاب ماجرای یونس نسبت به *قرآن* با تفصیل بیشتری آمده است. خلاصه روایت ارائه شده در کتاب یونس به این قرار است: خداوند به یونس پیغام فرستاد که به نینوا برو و به مردم آن‌جا بگو شرارت شما از من پنهان نیست من به زودی شما را هلاک می‌کنم. یونس که دوست نداشت به آن‌جا برود تصمیم گرفت به ترشیش بگریزد بنابراین به جای نینوا به بندر یافا رفت و سوار کشتی شد. کشتی دچار طوفان شد و او را به دریا افکندند و ماهی بزرگی او را بلعید. یونس سه شبانه روز در شکم ماهی بود. او در شکم ماهی با خدا مناجات کرد و از او درخواست نجات نمود. خدا به ماهی فرمان داد که او را به ساحل بیندازد.

پس از خروج از شکم ماهی خدا مجدداً به یونس گفت به شهر بزرگ نینوا حرکت کن و همانگونه که به تو گفتم به آن‌ها هشدار بده که سرنوشت بدی در انتظار آن‌هاست. یونس به نینوا رفت و به آن‌ها گفت چهل روز دیگر شهر ویران خواهد شد. آن‌ها سخن او را باور نکردند. بزرگان به مردم گفتند پلاس بپوشند بر خاکستر بنشینند هیچکس هیچ نخورد، به درگاه خدا زاری کنند و از اعمال ناپسند دوری کنند شاید خشم خدا برگردد. خدا نیز به آن‌ها رحم کرد. یونس خشمگین شد و به خدا گفت وقتی در وطن خود بودم به من گفتمی که اینجا بیایم می‌دانستم که تو از تصمیم خود منصرف می‌شوی؛ چرا که پروردگاری مهربان و بخشنده‌ای و دیر خشمگین می‌شوی و نیکی فراوان می‌کنی به همین دلیل می‌خواستم به ترشیش بگریزم پس اکنون جانم را بگیر؛ زیرا مردن برای من از زنده بودن بهتر است. خداوند گفت آیا نیکوست که از این بابت ناراحت شوی؟ یونس از شهر بیرون رفت و زیر سایه بانی که برای خود درست کرده بود نشست تا ببیند چه به سر شهر می‌آید.

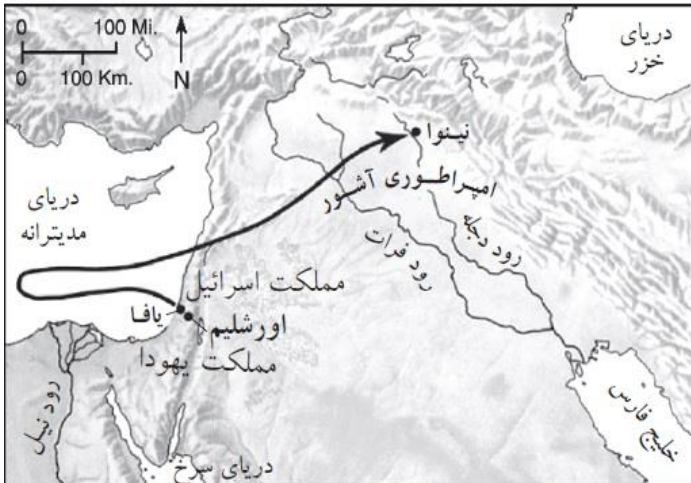
وقتی در بیابان بود خدا گیاهی را سریعاً رویاند تا سایه بدهد و میوه‌اش را استفاده کند. روز

بعد خدا کِرمی را مأمور کرد که ساقه گیاه را خورد و خشک شد وقتی ظهر شد و آفتاب سوزان بر او تابید آرزوی مرگ کرد و گفت مردن برای من از زنده بودن بهتر است. خدا به یونس گفت: آیا از خشکیدن گیاه باید خشمگین شوی؟ گفت بله تا سرحد مرگ. خدا فرمود برای گیاهی که یک شب روید و شب دیگر خشکید بدون آنکه برایش زحمتی کشیده باشی دلت سوخت پس چگونه دل من برای شهر بزرگی مانند نینوا نسوزد که بیشتر از ۱۲۰ هزار کودک بی‌گناه و حیوانات زیادی در آن وجود دارد؟ (یونس، ۱/۱-۴: ۱۱).

در کتاب پادشاهان نیز به یونس اشاره شده است. در فصل چهاردهم این کتاب آمده که یونس پسر امتّای - که شباهت زیادی با متّی دارد که در احادیث اسلامی نقل شده است - در زمان سلطنت یربعام بن یهوش که طی سال‌های ۷۴۹ تا ۷۹۰ قبل از میلاد پادشاه فاتح اما ظالم اسرائیل بوده (هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، ۹۴۸) زندگی می‌کرد. او اهل شهری در فلسطین به نام جت حافر (هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، ص ۲۸۰) بوده است (دوم پادشاهان، ۱۴/۲۳-۲۵).

در *عهد جدید* دوبار به صورت اشاره‌وار به ماجرای یونس اشاره شده است. در لوقا آمده است: مردم نینوا در روز داوری با این نسل بر خواهند خواست و آن‌ها را محکوم خواهند کرد؛ زیرا آن‌ها در اثر موعظه یونس توبه کردند و حال آنکه کسی بزرگتر از یونس اینجاست (لوقا، ۱۱/۳۲). پس از معجزات عیسی روحانیون مذهبی نزد او می‌آیند و مطالبه نشانه برای اثبات رسالت می‌کنند عیسی پاسخ می‌دهد: «فرقه شریر و زناکار آیتی می‌طلبند و بدیشان جز آیت یونس نبی داده نخواهد شد؛ زیرا همچنان که یونس سه شبانه‌روز در شکم ماهی ماند پس انسان نیز سه شبانه‌روز در شکم زمین خواهد ماند» (متی، ۱۴/۳۹-۴۰).

نقشه شماره ۱: فلسطین، بند یافا و نینوا



۱-۳) اشتراکات و افتراقات قصه یونس در قرآن و عهدین

با بررسی تطبیقی گزارش قرآن و عهدین به عناصر مشترکی برمی خوریم که در اجزائی با هم مشترک و در اجزائی دیگر متفاوتند که در ادامه مختصراً بیان می شود. اولین عنصر گریختن یونس به سوی کشتی است. در قرآن صرفاً به ذکر همین نکته بسنده شده است (صافات/ ۱۴۰)؛ اما در عهد عتیق گفته شده که به خاطر نرفتن به نینوا به بندر یافا رفت تا به ترشیش - بندری در جنوب اسپانیا (بنگرید به: بی آزار شیرازی، باستان شناسی و جغرافیای تاریخ قصص قرآن، ۸۸) - فرار کند (یونس ۱: ۳). عنصر دوم قرعه کشی در کشتی است. در قرآن بیان شده که او در قرعه کشی که در کشتی صورت پذیرفته مغلوب شده است (صافات/ ۱۴۱) اما در عهد عتیق به صورت مفصل از آغاز طوفان، گفتگوی میان یونس و ملاحان و قرعه کشی و مغلوب شدن یونس سخن گفته شده است (یونس ۱: ۴-۱۶).

بلعیده شدن توسط ماهی سومین عنصر است. در قرآن از بلعیده شدن یونس توسط ماهی بزرگ سخن به میان آمده است (صافات/ ۱۴۲)؛ عهد عتیق علاوه بر این، مدت حضور او در شکم ماهی را سه شبانه روز عنوان کرده است (یونس ۱: ۱۷). چهارمین عنصر استغاثه در شکم ماهی است. قرآن در دو آیه به تسبیح (صافات/ ۱۴۳) و استغاثه یونس اشاره کرده که به وحدانیت خدا اقرار و خود را ستمکار به خویشان (یونس/ ۸۷) معرفی کرده است. در عهد عتیق نیز یونس ضمن مناجات با خدا و یادآوری الطاف پیشین خدا به او درخواست نجات

می‌کند (یونس ۲: ۲-۱۰). رهایی از شکم ماهی پنجمین عنصری است که در هر دو کتاب آمده است. هم **قرآن** و هم **عهد عتیق** رهایی یونس از شکم ماهی و قرار گرفتن او را در خشکی گزارش کرده‌اند (صافات/ ۱۴۵؛ یونس ۱۰: ۲).

ششمین عنصر رویاندن درختی برای یونس است. در **قرآن** صرفاً به رویاندن درختی برای یونس اشاره شده است (صافات/ ۱۴۶)؛ در **عهد عتیق** از رویاندن گیاهی برای او و خشک کردن آن گیاه در روز دیگر سخن گفته شده که موجب ناراحتی و آرزوی مرگ توسط یونس شده است (یونس ۴: ۵-۹). عنصر هفتم مأموریت به شهری بزرگ است. **قرآن** بدون ذکر نام فقط جمعیت آن شهر را پیش از یکصد هزار نفر برمی‌شمارد (صافات/ ۱۴۷)؛ در **عهد عتیق** در ابتدای داستان از شهر بزرگ نینوا یاد می‌کند (یونس ۲: ۱) و در انتها جمعیت آن را یکصد و بیست هزار نفر اعلام می‌کند (یونس ۱۱: ۴). هشتمین و آخرین عنصر، ایمان آوردن قوم یونس است که به همین سبب از بهره‌مندی آن‌ها از نعمت حیات تا مدتی مقرر سخن گفته شده است (صافات/ ۱۴۸؛ یونس/ ۹۸).

نکته مهم در مقایسه گزارش **قرآن** و کتاب مقدس ترتیب وقایع است. این ترتیب از گریختن به سوی کشتی تا رهایی از شکم ماهی یکسان است. از اینجا به بعد **قرآن** بلافاصله از رویاندن درختی برای او سخن می‌گوید و سپس ایمان آوردن قوم اما گزارش **عهد عتیق** پس از رهایی از شکم ماهی رفتن یونس به نینوا را نقل کرده و پس از بازگشتن از آن‌جا رویدن درخت اتفاق می‌افتد. بنابراین ترتیب وقایع در **قرآن** بدین صورت است: گریختن به سوی کشتی، قرعه کشی در کشتی، بلعیده شدن توسط ماهی، استغاثه در شکم ماهی، رهایی از شکم ماهی، رویدن درخت برای او، مأموریت به شهری بزرگ، ایمان آوردن قوم و وقایعی که در **عهد عتیق** گزارش شده، با این ترتیب رخ می‌دهند: گریختن به سوی کشتی، قرعه کشی در کشتی، بلعیده شدن توسط ماهی، استغاثه در شکم ماهی، رهایی از شکم ماهی، مأموریت به شهری بزرگ، ایمان آوردن قوم و رویدن درخت برای او.

بر اساس گزارش **قرآن** پس از خروج از شکم ماهی برای محافظت از او در مقابل خورشید درخت رویانده شد و بر اساس گزارش **عهد عتیق** پس از خروج از نینوا و ناراحتی از غفو درخت برای او رویانده و سپس خشک می‌شود و خداوند با این کار به او می‌فهماند که از بین بردن مردم و کودکان و حیوانات کار صحیحی نیست.

۲-۳) عناصر مشترک قصه یونس در تفاسیر اسلامی و عهدین

گزارش **عهد عتیق** از ماجرای یونس مفصل‌تر از **قرآن** است. میان تفاسیر ارائه شده از **قرآن** و گزارش **عهد عتیق** مشابهت‌های فراوانی وجود دارد که به مهمترین آن‌ها اشاره می‌شود. در **قرآن** نام شهر ذکر نشده اما تفاسیر آن شهر را نینوا معرفی کرده‌اند و از بدکاری مردمانش سخن گفته‌اند که با گزارش کتاب مقدس منطبق است. در کتاب ناحوم نبی اوصافی برای اهالی نینوا بیان شده است. آن‌ها بر علیه خدا توطئه می‌کردند (ناحوم ۱/ ۹-۱۰) به بینویان ظلم می‌کردند (ناحوم ۲/ ۱۲) اهل بت‌پرستی بودند (ناحوم ۳/ ۴) و فحشا و جادوگری میان آن‌ها رواج داشت (ناحوم ۳/ ۴). به عبارتی شهر خون، سرشار از دروغ و مملو از غارت بود (اسکالتز، شرح یوناب^۱، 313).

دیگر عنصر مشترک گریختن از فلسطین است که در گزارش دوم موجود در تفاسیر به آن اشاره شده و هم‌چنین اکراه یونس از انجام مأموریت که بر اساس کتیبه‌های خوانده شده از آن دوران، آن‌ها پوست دشمنان خود را زنده زنده می‌کنند و تپه‌ای از جمجمه‌هایشان درست کرده بودند و اعمال وحشیانه زیادی را انجام می‌دادند (مک دونالد، شرح **بایبل مؤمنان**^۲، 1034) که هم در تفاسیر آمده و هم در **عهد عتیق** مفصلاً به آن پرداخته شده است.

دیگر عنصر مشترک دلیل خشم یونس است. در **قرآن** دلیل خشم یونس ذکر نشده است اما در **عهد عتیق** دلیل خشم او از ابتدا تا انتهای داستان یک چیز است: اکراه از رفتن به سوی قومی که از کودکی از آن‌ها نفرت داشت و مایل نبود آن‌ها مشمول رحمت خدا شوند و به عبارتی می‌ترسید که مردم نینوا توبه کرده و عذاب از آن‌ها برداشته شود (کوک، **تفسیر کاربرد ی عهد قدیم**، ۲۱۲۱). یونس ترجیح می‌داد نینوا که پایتخت آشوری‌ها بود و آشوری‌ها تهدیدی برای رشد اسرائیل بودند نابود شود و وقتی خداوند به او مأموریت داد که برود و آن‌ها را نجات بدهد نتوانست با این موضوع کنار بیاید (فلمینگ، **تفسیر بایبل بریج‌وی**^۳، 382). این دیدگاه با برخی از تفاسیر از جمله عیاشی مطابقت دارد. برخی از مفسرین کتاب مقدس، دلیل

1. Schultz, *Commentary to Jonah*.

2. MacDonald, *Believer's Bible Commentary*.

3. Fleming, *Bridgeway Bible Commentary*.

ناراحتی او را متهم شدن به دروغ‌گویی و قضاوت نامناسب دانسته‌اند (کالوین، شرح یوناب^۱، 108).

دو گزارشی که در تفاسیر از ماجرای یونس روایت شده است هر کدام از جهتی با روایت **عهد عتیق** مشابهت دارد. اینکه افتادن در دریا و بلعیده شدن توسط ماهی قبل از حضور در نینوا بوده مورد اتفاق **عهد عتیق** و گزارش دوم است و اینکه خشم یونس به سبب عفو خداوند و انصراف عذاب بوده در **عهد عتیق** با برخی نقل‌های گزارش اول شباهت دارد. برخی از مفسران نیز عیناً گزارش موجود در **عهد عتیق** را در تفسیر آیات مربوط به ماجرای یونس نقل کرده‌اند (قاسمی، التفسیر، ۱۷/ ۲۱۵-۲۱۷؛ بقاعی، *نظم الدرر*، ۶/ ۳۴۳-۳۴۵؛ آلوسی، *روح البیان*، ۱۲/ ۱۴۲) که احتمال اقتباس تفاسیر از کتاب مقدس را افزایش می‌دهد.

نتیجه

قرآن ماجرای یونس را به صورت بسیار مختصر طرح کرده است. کتاب یونس در **عهد عتیق** گرچه یکی از کتاب‌های کوتاه آن است اما داستان یونس را با جزئیات بیشتری نقل کرده است. در **عهد جدید** صرفاً دوبار و به صورت اشاره‌وار توبه قوم یونس و حضور یونس در شکم ماهی به مدت سه شبانه‌روز ذکر شده است. البته مشترکات **قرآن** و **عهد عتیق** در روایت ماجرای یونس به مراتب بیشتر از افتراقات آن دو است. در این پژوهش داستان یونس در هشت رکن اصلی دسته‌بندی شد که شش رکن هم از جهت وقوع و هم ترتیب مشابهت دارند تنها دو رکن آن هم با اختلاف در ترتیب وقوع متفاوت نقل شده است.

مفسران شیعه و سنی در ارتباط با قصه یونس آراء بسیار متنوع و متناقضی دارند. کلیدواژه‌های مهمی که مورد اختلاف است عبارتند از: معنا و دلیل غضب یونس، متعلق گمان یونس، مراد از *نُقَدِرُ* و چپستی خطای یونس. دو گزارش از ماجرای یونس در تفاسیر نقل شده است که هر مفسر بسته به اینکه کدام گزارش را پذیرفته باشد، به پرسش‌های برآمده از مسائل فوق پاسخ می‌دهد. اما این پاسخ‌ها در موارد متعددی به جهت سکوت **قرآن**، مشابه روایتی است که در **عهد عتیق** آمده است.

بررسی تفاسیر فریقین نشان می‌دهد بخشی از مطالب مطرح شده در آن‌ها اساساً در **قرآن**

1. Calvin, *Commentary on Jonah*.

نیامده است مانند نام فلسطین که یونس در آن جا مأموریتش به او ابلاغ شد و همچنین نینوا که مأمور شده بود به آن جا برود. این در حالی است که نام این دو شهر و دیگر جزئیات آن که در تفاسیر آمده، در *عهد عتیق* نقل شده است. هم چنین است دلیل خشم یونس که در *قرآن* مطرح نشده است اما *عهد عتیق* و اغلب تفاسیر مشترکاً دلیل آن را اکراه یونس از اهالی نینوا و تمایل به عذاب آن‌ها ذکر کرده‌اند. نیز توصیف اعمال مردم نینوا که در تفاسیر، مطابق *عهد عتیق* آمده اما *قرآن* به آن نپرداخته است.

گاهی آنچه در تفاسیر آمده بیشتر از آنکه با *قرآن* مطابقت داشته باشد با روایت *عهد عتیق* سازگار است. به عنوان نمونه ترتیب نقل *قرآن*، بلعیده شدن توسط ماهی را پس از انجام مأموریت ذکر می‌کند در حالی که بر اساس گزارش اکثر تفاسیر و *عهد عتیق* این حادثه قبل از انجام مأموریت رخ داده است. به همین سبب، تلقی از دلیل خشم یونس از نقلی که *قرآن* ارائه داده، ایمان‌نیاوردن مردمی است که به سوی آن‌ها مأمور شده بود اما *عهد عتیق* و بیشتر تفاسیر، دلیل خشم او را اکراه از پذیرش این مأموریت دانسته‌اند.

با عنایت به مطالب مطرح شده در مقاله و نتایج حاصل از آن، فرضیه مطرح شده تقویت می‌شود که مفسران فریقین، به جهت فقدان مطالب کافی در سنت اسلامی از طرفی و ضرورت پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات برآمده از نقل مجمل *قرآن* از طرفی دیگر، یکی از مهم‌ترین منابع خود را در شرح قصه یونس روایت *عهد عتیق* قرار داده‌اند. این برگرفتنی در تفاسیر مختلف با شدت و ضعف همراه است. اوج آن را در تفاسیری می‌توان دید که عیناً روایت *عهد عتیق* را در تفسیر خویش از قصه یونس گزارش کرده‌اند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن انباری، محمد بن قاسم، الأضداد، بیروت، المکتبه المصریه، ۱۴۰۷ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
- ۵- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، زاد المسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۶- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر والتنویر، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۷- ابن عجبیه، احمد، البحر الممدید، قاهره، انتشارات حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
- ۸- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۹- ابوحمزه ثمالی، ثابت بن دینار، تفسیر القرآن الکریم، گردآوری عبدالرزاق محمد حرزالدین، بیروت، دارالمفید، ۱۴۲۰ق.
- ۱۰- ابوحنیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۱۱- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۲- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۳- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- ۱۴- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۵- بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۱۶- بی آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان شناسی و جغرافیای تاریخ قصص قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- ۱۷- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۸- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، التفسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۹- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۰- ثقفی تهرانی، محمد، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران، برهان، ۱۳۹۸ق.
- ۲۱- حداد، ابوبکر بن علی، التفسیر، اژبد، دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۲۲- حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، انتشارات لطفی،

۱۴۰۴ق.

- ۲۳- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۲۴- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۲۵- خازن، علی بن محمد، *لباب التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۲۶- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۷- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۲۸- سیدقطب، ابراهیم حسین، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
- ۲۹- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، بازنشر قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۳۰- شبر، عبدالله، *التفسیر*، کویت، مکتبه الألفین، ۱۴۰۷ق.
- ۳۱- شریف مرتضی، علی بن حسین، *التفسیر*، بیروت، اعلمی، ۱۴۳۲ق.
- ۳۲- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق.
- ۳۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، چاپخانه ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۴- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۵- عیاشی، محمود بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ش.
- ۳۶- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۷- فرات بن ابراهیم کوفی، *التفسیر*، به کوشش محمد کاظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۳۸- فضل الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۳۹- قاسمی، جمال الدین بن محمد، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۴۰- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
- ۴۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطائف الإشارات*، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰م.
- ۴۲- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتب، ۱۳۶۳ش.
- ۴۳- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *کنز الدقائق*، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ش.
- ۴۴- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین*، تهران، اسلامیه، ۱۳۴۰ش.

- ۴۵- کوک، دیوید، *تفسیر کاربرد عهده قدیم*، ترجمه داوود کاظمیان، نسخه موجود در وب سایت رازگاه، دسترسی در مردادماه ۱۴۰۳ش.
- ۴۶- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات اهل السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۴۷- ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ۴۸- محمد کاظم، حاشیه بر *تفسیر فرات کوفی*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۴۹- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۸ش.
- ۵۰- مکی بن ابی طالب قیسی حَمّوش، *الهدایة الی بلوغ النهایة*، شارجه، جامعه الشارقه، ۱۴۲۹ق.
- ۵۱- میدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۵۲- میدانی، عبدالرحمان بن حسن، *معارج التفکر*، دمشق، دارالتعلم، ۱۳۶۱ق.
- ۵۳- نظام‌الدین نیشابوری، حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ۵۴- هاکس، جیمز و نوذری، اسماعیل، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۴ش.
- ۵۵- یحیی بن سلام، *التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- 56- Calvin, John, *Commentary on Jonah Micah Nabum*, Cristian Classics ethereal library, 2009.
- 57- Fleming, Don, 2005, *Bridgeway Bible Commentary*, Bridgeway Publication, Australia, 2005.
- 58- MacDonald, William, *Believer's Bible Commentary*, Second edition, Tomas Nelson, 2016.
- 59- Reynolds, Gabriel Said, *The Emergence of Islam; Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, 2023.
- 60- Schultz, John, *Commentary to Jonah*, in the web site of Bible Commentaries², retrieved at March 15 2003.

1. www.razgah.com.

2. www.Biblecommentaries.com

Bibliography

- 1_ The Holy *Qurʾān*.
- 2_ Abū Ḥamza al-Thumālī, Thābit b. Dīnār, *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Mufid, 1420 AH [Arabic].
- 3_ Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīt*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
- 4_ Al-ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd, *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, Tehran, Maktabat al-ʿIlmīya al-Islāmīyah, 1380 AH [Arabic].
- 5_ Al-Baghawī, Ḥusayn b. Masʿūd, *Maʿālim al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
- 6_ Al-Bayḍawī, ʿAbdullah b. ʿUmar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār ʾIhyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].
- 7_ Al-Biqāʿī, Ibrāhīm b. ʿUmar, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1427 AH [Arabic].
- 8_ Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1401 AH [Arabic].
- 9_ Al-Ḥaddād, Abū Bakr b. ʿAlī, *Al-Tafsīr*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thiqāfī, 2008 [Arabic].
- 10_ Al-Khāzin, ʿAlī b. Muḥammad, *Lubāb al-Taʾwīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1415 AH [Arabic].
- 11_ Al-Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Taʾwīlāt abl al-Sunna*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1426 AH [Arabic].
- 12_ Al-Māwardī, ʿAlī b. Muḥammad, *Al-Nukat wa al-ʿUyūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1415 AH [Arabic].
- 13_ Al-Maydānī, ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥasan, *Maʿārij al-Tafakkur wa Daqāʾiq al-Tadabbur*, Damascus, Dār al-Taʾallum, 1361 AH [Arabic].
- 14_ Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn b. Muḥammad, *Maḥāsīn al-Taʾwīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1418 AH [Arabic].
- 15_ Al-Qummī al-Mashhadī, Muḥammad b. Muḥammad Riḍā, *Kanz al-Daqāʾiq wa Baḥr al-Gharāʾib*, Tehran, Shams al-Ḍuḥā, 1368 SAH [Arabic].
- 16_ Al-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].

- 17- Al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi' li-Abkām al-Qur'ān*, Tehran, Nāsher Khosrow Publishing House, 1364 SAH [Arabic].
- 18- Al-Sharīf Al-Murtaḍā, 'Alī b. Ḥusayn, *Al-Tafsīr*, Beirut, Al-'Alamī, 1431 AH [Arabic].
- 19- Al-Shubbar, Sayyid 'Abdullāh, *Al-Tafsīr*, Kuwait, Maktaba al-Alfayn, 1407 AH [Arabic].
- 20- Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Durr al-Manṭbūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma'tbūr*, reprinted in Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH [Arabic].
- 21- Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH [Arabic].
- 22- Al-Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Tehran, Nāsher Khosrow Publishing House, 1372 SAH [Arabic].
- 23- Al-Tha'ālibī, 'Abdulraḥmān b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turath al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 24- Al-Tha'ālabī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 25- Al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī [Arabic].
- 26- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūwḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH [Arabic].
- 27- Baḥrānī, Ḥāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Tehrān, Be'that, 1415 AH [Arabic].
- 28- Bī-Āzār Shīrāzī, 'Abd al-Karīm, *Archaeology and Historical Geography of Quranic Stories*, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī, 1380 SH [Persian].
- 29- Calvin, John, *Commentary on Jonab Micab Nabum*, Cristian Classics ethereal library, 2009.
- 30- Cook, David, *Tafsīr-e Kārbordī-ye 'Abd-e Qadīm [Practical Interpretation of the Old Testament]*, tr. Dāvūd Kāzemīyān, available on the Razgah website¹, retrieved at July 2024 [Persian].
- 31- Faḍlullāh, Muḥammad Husayn, *Min Waḥy al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-

1. www.razgah.com.

- Malāk, 1419 AH [Arabic].
- 32_ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabi, 1420 AH [Arabic].
 - 33_ Fleming, Don, 2005, *Bridgeway Bible Commentary*, Bridgeway Publication, Australia, 2005.
 - 34_ Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Al-Tafsīr*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1410 AH [Arabic].
 - 35_ Ḥaqqī, Ismāʿīl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1405 AH [Arabic].
 - 36_ Hawks, James and Nowdharī, Esmāʿīl, *Qāmūs-e Ketāb-e Moqaddas [Dictionary of the Holy Bible]*, Tehran, Asāṭīr 1364 SH [Persian].
 - 37_ Ḥoseynī Hamedānī, Moḥammad, *Anwār-e Derakhsbān dar Tafsīr-e Qurʾān*, Tehran, Loṭfī, 1404 AH [Persian].
 - 38_ Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī b. Jumʿa, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismāʿīliyyān, 1415 AH [Arabic].
 - 39_ Ibn Abī Ḥātim, ʿAbdulrahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm*, Mecca, Maktaba Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
 - 40_ Ibn ʿAjibah, Aḥmad, *Al-Baḥr al-Madīd*, Cairo, Ḥasan ʿAbbās al-Zakī, 1419 AH [Arabic].
 - 41_ Ibn al-Anbārī, Muḥammad b. Qāsim, *al-Addād*, al-Maktabah al-Miṣriyyah, Beirut, 1407 AH [Arabic].
 - 42_ Ibn al-Juwzī, ʿAbdulrahmān b. ʿAlī, *Zād al-Masīr fī ʿIlm al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabi, 1422 AH [Arabic].
 - 43_ Ibn ʿĀshūr, Muḥammad b. Tāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
 - 44_ Ibn ʿAṭīyya, ʿAbd al-Ḥaq b. al-Ghālīb, *Al-Muḥarar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1422 AH [Arabic].
 - 45_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ʿAlī, *Uyūn Akhbār Riḍā*, ed. Mahdī Lājvardī, Tehran, Jahān, 1378 SAH [Arabic].
 - 46_ Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh, *Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn*, Tehran, Islamic Library, 1340 SAH [Arabic].
 - 47_ MacDonald, William, *Believer's Bible Commentary*, Second edition, Tomas Nelson, 2016.

- 48_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1378 SAH [Persian].
- 49_ Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaysī al-Ḥammūsh, *Al-Hidāya ilā Bulūq al-Nibāya*, Sharjah, University of Sharjah, 1429 AH [Arabic].
- 50_ Meybodī, Aḥmad b. Moḥammad, *Kashf al-Asrār wa ‘Udda al-Abrār*, Tehran, AmīrKabīr, 1371 SAH [Arabic].
- 51_ Muḥammad Kāzīm, explanatory footnote on Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī's *Al-Tafsīr*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1410 AH [Arabic].
- 52_ Niẓām al-Dīn al-Nisābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Gharā’ib al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1416 AH [Arabic].
- 53_ Qushayrī, ‘Abdulkarīm b. Hawāzin, *Latā’if al-Isbārāt*, Cairo, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-al-Kitāb, 2000 [Arabic].
- 54_ Reynolds, Gabriel Said, *The Emergence of Islam; Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, 2023.
- 55_ Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1416 AH [Arabic].
- 56_ Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Husayn, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Damascus, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].
- 57_ Schultz, John, *Commentary to Jonah*, web site of Bible Commentaries, retrieved at March 15 2003.
- 58_ Thaqaḥī Tehrānī, Moḥammad, *Ravān-e Jāvid dar Tafsīr-e Qor’ān-e Majīd*, Tehran, Borhān, 1398 SAH [Persian].
- 59_ Yaḥyā b. Salmām, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1425 AH [Arabic].
- 60_ Al-Zamakhsharī, Mahmūd b. ‘Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].



The *Qur'ān* as an *Explanation for Everything* History of Ideas in Exegetical Tradition

Ahmad Gharaee Sultan Abadi 

Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences,
Faculty of Literature and Humanities,
Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Rafsanjan, Iran
(Email: ah.gharaee@vru.ac.ir).

Abstract

In the eras of Qur'anic exegesis, alongside the formation of various concepts based on Qur'anic verses, the concept of the *Qur'ān* encompassing all matters and sciences also emerged, considering the implication of verse 89 of Surah An-Nahl. In this study, the mentioned concept was examined using the method of concept history to determine its evolution among the exegetes of both sects and what interpretations of the verse have been presented over the centuries. As part of the findings of this research, until the mid-fifth century AH, the *Qur'ān* being an explanation for everything was understood within the scope of Sharia and rulings such as commands and prohibitions, promises and warnings, limits, halal and haram, etc., to the extent that a kind of restriction formed in the expressions of the exegetes. From the mid-fifth century, the capacity for enlightenment of tradition, reason, consensus, analogy, and *ijtihad* was discussed, and based on the explanatory role of each, religious and sectarian concepts gradually gained strength, so that each of the Shiite and Sunni exegetes incorporated their own doctrinal and jurisprudential presuppositions and foundations into the interpretation of the verse. From the second half of the eighth century, with reference to two famous narrations of Ibn Mas'ud: "All knowledge has been revealed in the *Qur'ān* and everything has been explained to us in it, but our knowledge falls short of what has been explained to us in the *Qur'ān*" and "Whoever seeks knowledge should stir the *Qur'ān*, for it contains the knowledge of the first and the last," the comprehensive scientific nature of the *Qur'ān* was discussed. With the advent of new centuries, the above interpretations of the verse were refined and clarified due to the dominance of scientific discourses and the prevalence of the general guiding discourse of the *Qur'ān* and problem-oriented perspectives.

Keywords: *Qur'ān*, Explanation for Everything, Sāra Al-Nahl, History of Ideas, Exegetical Tradition.

Original Research


Received: 8/ 7/ 2024, accepted: 25/ 9/ 2024, and published: 25/ 9/ 2024, Pages: 125-160.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.466421.1222

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



تبیاناً لکل شیء بودن قرآن در سنت تفسیری تحلیل از منظر تاریخ انگاره‌ها

احمد قرائی سلطان‌آبادی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،
دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران (ایمیل: ah.gharaee@vru.ac.ir).

چکیده

در ادوار تفسیر قرآن، در کنار شکل‌گیری انگاره‌های مختلف بر اساس آیات قرآن، انگاره شمول قرآن به همه امور و علوم هم با توجه به دلالت آیه ۸۹ سوره نحل شکل گرفت. در این پژوهش، انگاره مورد نظر با روش مطالعه تاریخ انگاره بررسی گردید تا سیر تطور آن در میان مفسران فریقین مشخص گردد و این‌که چه برداشت‌هایی از آیه در قرون متمادی مطرح شده است. به عنوان بخشی از یافته‌های این مطالعه، تا نیمه‌های سده پنجم هجری تبیان بودن قرآن در محدوده امور شریعت و احکام از قبیل امر و نهی و وعد و وعید و حدود و حلام و حرام و... فهمیده می‌شد تا حدی که نوعی حصر در عبارات مفسران شکل گرفت. از اواسط سده پنجم، ظرفیت روشنگری سنت و عقل و اجماع و قیاس و اجتهاد مطرح گردید و بنا بر نقش تبیین‌گری هر یک از آنها، به تدریج انگاره‌های مذهبی و فرقه‌ای قوت گرفت؛ به نحوی که هر یک از مفسران شیعی و اهل سنت پیش‌فرض‌ها و مبانی اعتقادی و فقهی خود را در تفسیر آیه دخالت دادند. از نیمه دوم سده ۸ ق هم با استناد به دو روایت مشهور ابن مسعود – روایت «أنزل فی القرآن کل علم و بین لنا فیہ کل شیء و لکن علمنا یقصر عما بین لنا فی القرآن» و روایت «من أراد العلم فلیثور القرآن فإن فیہ علم الأولین والآخرین» – بحث جامعیت علمی قرآن مطرح گردید. با ورود به سده‌های جدید، برداشت‌های فوق از آیه به سبب غلبه گفتمان‌های علمی و رواج گفتمان عام هدایتی قرآن و نگرش‌های مسئله محورانه تنقیح و تدقیق گردید.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تبیاناً لکل شیء، سوره نحل، تاریخ انگاره، سنت تفسیری.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۸، پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۳۱، نشر: ۱۴۰۳/۶/۳۱، صفحه ۱۲۵ تا ۱۶۰.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.466421.1222

درآمد

امروزه تاریخ انگاره یا مطالعات تاریخی انگاره‌ها این امکان را برای پژوهشگران فراهم آورده است تا با بررسی دقیق و گام به گام تحولات فکری و همزمان هر دوره، نوع شکل‌گیری و سیر تحول و تطور فکری و آثار و پی‌آمدهای هر انگاره به کمک منابع مختلف و به شکل در زمانی بررسی و مشخص گردد.

مراد از انگاره، آن صورت خیالی از شیء است که در فرآیند ذهنی مشخص هم‌چون اسم، به جای آن شیء می‌نشیند و منشأ تأثیر و قدرت نسبت به آن می‌شود» (قراملکی و ناسخیان، *قدرت انگاره*، ۴۸). مثلاً انگاره ما از خدا یا هر مفهوم دیگر، آن تصویر کم و بیش پایدار ذهنی ما از خداست که به جای خدا می‌نشیند و رابطه ما با خدا را سامان می‌بخشد. هرگاه از خدا سخن می‌گوییم یا به او می‌اندیشیم، آن تصویر به جای خدا در ذهن ما تداعی می‌شود (بنگرید به: همان، ۱۴۵). مراد از «تاریخ انگاره» توجه به مفاهیم و اصطلاحات، از زاویه دید تاریخی آن‌ها در یک پیوستار است، و نیز درکی که مخاطبان در بازه زمانی و مکانی داشته و براساس آن درک، به آن موضوع هویت بخشیده‌اند (گرامی، *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای*، ۱۰۶).

طرح مسئله

یکی از انگاره‌هایی که قرآن سبب پیدایی آن در میان مسلمانان گردید، انگاره تبیان کل شیء بودن خود او ست. تصویری که از این موضوع در ذهن مسلمانان نخستین شکل گرفته با تصویر ذهنی مسلمانان دوره‌های دیگر، تفاوت‌هایی دارد. از همین رو، یک جریان فکری و تفسیری در جهان اسلام شکل گرفت با این اندیشه که مشخص سازد مراد قرآن از این وصف که تبیان (بیانگر) هر چیزی است، چیست؟ بررسی و شناسایی آن جریان فکری و تفسیری آن گونه که در این جستار به آن پرداخته شده است، این امکان را فراهم می‌سازد تا به پرسشهایی از قبیل چه برداشتهایی از آیه در میان مسلمانان شکل گرفته است؟ و این که چه تحولاتی در ادوار تفسیری در ارتباط با گفتمان آیه مورد نظر پدید آمده است؟ پاسخی در خور داده شود.

با وجود آن که پژوهشگران بسیاری در ضمن کتاب‌ها و مقالات خود و به اقتضای بحث از

جاودانگی معارف و جامعیت پیام قرآن به آیه مورد نظر استناد کرده و دیدگاه بعضی از مفسران را آورده اند، و عده‌ای هم به شکل خاص و متمایز به بررسی خود آیه و دلالت آن پرداخته اند و می‌توان آن‌ها را در دو دسته موافقان جامعیت مطلق قرآن و مخالفان آن دسته بندی کرد (بنگرید به: مؤدب و همکاران، روشن ضمیر، حاجی مهریزی، غصنفری، بانکی پور و غفراللهی، مرتضوی نیا و حسینی کاشانی، سراسر مقالات)؛ اما تحقیق مستقلی پیدا نشد که از منظر تاریخ انگاره‌ها و با نظر به خط سیر فهم‌ها و برداشت‌های تفسیری مفسران مسلمان به بررسی این موضوع پرداخته باشد.

۱. سده‌های نخستین اسلامی

در دو سده اول و دوم هجری با وجود آن‌که گفتمان‌های اصلی قرآن و دین شکل و به واسطه حضور پیامبر (ص) و اهل بیت و صحابه ایشان در مسیر عمل و فرهنگ‌سازی قرار گرفت، اما با فاصله گرفتن از عصر نزول و صدور، در بسیاری از موضوعات قرآنی و فقهی و کلامی اختلاف‌نظرها و گفتمان‌های مختلف پدید آمد.

۱-۱) مروری اجمالی

بر اساس آیه ۸۹ سوره نحل:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ.

ترجمه: ... و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است بر تو نازل کردیم.

موضوع تبیان هر چیز بودن قرآن، از گفتمان قرآنی به سایر گفتمان‌های مرتبط در کتب حدیثی و منابع تفسیری فریقین راه پیدا کرد و سبب پیدایی برداشت‌های متفاوت شد. در جریان سه سده نخستین آن‌چه از طریق منابع موجود حدیثی و تفسیری در اختیار داریم، مواردی است که در قالب روایت یا حدیث در منابع حدیث و تفسیر فریقین از اواخر سده دوم هجری به بعد ثبت گردید جز دیدگاه تفسیری مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) که تبیان کل شیء بودن قرآن را به معنای شمول قرآن به هر چیزی از امر، نهی، وعد، وعید و خبر امت‌های پیشین تفسیر کرد (مقاتل بن سلیمان، التفسیر، ۲/ ۴۸۲). این برداشت تا همین دوران معاصر نزد مفسرانی چون مراغی و قاسمی و دیگران رواج داشت (بنگرید به: مراغی، التفسیر ۱۴/ ۱۲۸؛

قاسمی، محاسن التأویل، ۶/۴۰۲).

با این وجود انتظار می‌رفت که محدثان اولیه مسلمان به این موضوع توجه بیشتری نشان داده باشند، اما با کمال تعجب در جوامع متقدم حدیثی اهل سنت مطلب زیادی درباره چه‌گونه تبیان بودن قرآن نیامده است، فقط در *التاریخ الکبیر* بخاری به نقل از ابن مسعود این نقل آمده است:

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ، عَنِ ابْنِ فَضِيلٍ، عَنْ أَشْعَثَ، عَنْ أَبِي صَفْوَانَ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْزَلَ فِي الْكِتَابِ بَيِّنَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ، وَلَكِنَّ عَلِمْنَا يَقْصُرُ عَمَّا بَيْنَ لَنَا، ثُمَّ قَرَأُ: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ} (بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۹/۴۴).

ترجمه: از ابن مسعود نقل شده که: «خداوند بلند مرتبه در قرآن، تبیان هر چیزی را نازل کرد اما علم ما از درک آن قاصر است سپس خواند: و ما بر تو کتاب را نازل کردیم که بیانگر هر چیزی است.»

خود تعبیر «ولکن عَلِمْنَا يَقْصُرُ عَمَّا بَيْنَ لَنَا» مبهم است که در آن دوره چه معنایی از علم مد نظر بوده است.

علاوه بر این، طبق نقل سیوطی در کتاب *الإکلیل*، این عبارت را طبری و ابن ابی حاتم از ابن مسعود به این صورت نقل کردند: «وقال ابن مسعود أيضا: أنزل في القرآن كل علم و بين لنا فيه كل شيء و لكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن» (بنگرید به: سیوطی، *الإکلیل*، ۱۶۴) اما توضیحی درباره معنای علم در این مورد خاص ندادند. در اوائل سده سوم هم صنعانی (درگذشته ۲۱۱ق) به سندی از مجاهد و نقل ابان بن تغلب از او آورده که مراد از تبیان کل شیء بودن یعنی این که شامل همه امور حلال و حرام می‌شود (صنعانی، *التفسیر*، ۱/۳۱۲).

در جوامع متقدم حدیث شیعی نیز تا اوائل سده چهارم با یک جریان تفسیری وسیع مواجه نیستیم. فقط احمد بن خالد برقی (درگذشته ۲۷۴ق) است که در کتاب *المحاسن* ذیل باب «إنزال الله في القرآن تبیاناً لكل شيء» حدود ۹ روایت از امامان صادق و باقر و موسی کاظم (ع) می‌آورد که بیشتر متمرکز بر شمول قرآن بر مایحتاج بندگان، اخبار آسمان و زمین و گذشته و آینده و این دو عبارت زیر که عبارت اولی در دوره‌های بعد توسط بیشتر مفسران روایی شیعی مطرح شده است:

مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرَّجَالِ.
ترجمه: هیچ امری نیست که در آن دو فرد اختلاف کنند مگر این که برای آن اصلی در قرآن آمده است؛ ولی عقول آدمیان به آن نمی‌رسد.
أَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) بِمَا يَسْتَعْتُونَ بِهِ فِي عَهْدِهِ وَ مَا يَكْتَفُونَ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ

ترجمه: رسول خدا برای آن‌ها کتاب خدا و سنتش را آورد که در همان زمان و پس از آن به واسطه آن دو احساس بی‌نیازی و بسندگی می‌کردند (برقی، المحاسن، ۱/ ۲۶۷-۲۷۰).

تا این‌جا می‌شود نتیجه گرفت که در سده‌های نخستین اسلامی به شکل پراکنده و اجمالی دیدگاه تفسیری مقاتل بن سلیمان و قول ابن مسعود به هم‌راه دیدگاهی که قرآن را جامع در امور حلال و حرام می‌داند مطرح گردید، اما به شرح و بسط این آراء پرداخته نشد. باین‌حال، تأثیر همین برداشت‌های پراکنده در دوره‌های بعد غیر قابل انکار است.

۲-۱) انگاره‌های تفسیری پیرامون آیه

با اتکاء به منابع تفسیری موجود، از نخستین برداشتها از آیه دیدگاه مقاتل بن سلیمان است که شمول قرآن را به یک سری اموری خاص دانست. جریان تفسیری که از این طریق شکل گرفت به تدریج آن لیست اولیه را تکمیل کرد. برای مثال، یحیی بن سلام (درگذشته ۲۳۰ق) حلال و حرام و کفر و ایمان و هر چه خدا نازل کرده (یحیی بن سلام، التفسیر، ۱/ ۸۴) را به آن لیست اضافه کرد. علاوه‌براین، یک روایت هم از نضر بن معبد از ابوقلابه از ابودرداء آورد که قرآن شش آیه دارد: آیه بشارت، آیه انذار، آیه فریضه، آیه امر، آیه نهی، آیه قَصَص و آخبار (همان‌جا).

فرات کوفی (درگذشته ۳۰۷ق) هم به استناد روایت زیر به سندِ مُعَنَّعِن از امام باقر (ع) از پدرش یک برداشت دیگر را بیان کرده است:

مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا أَعْطَاهُ مِنَ الْعِلْمِ بَعْضَهُ مَا خَلَا النَّبِيَّ ص فَإِنَّهُ أَعْطَاهُ مِنَ الْعِلْمِ كُلَّهُ
فَقَالَ: تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ..

ترجمه: خداوند پیامبری را برنیا نگیخت مگر آن‌که بخشی از علم را به او داد، جز رسول الله (ص) که همه علم [قرآن] را به او عطا کرد، پس فرمود: آن بیانگر هر چیزی است (فرات کوفی، التفسیر، ۱۴۵)

طبق این برداشت، قرآن و شخصیت پیامبر اکرم (ص) جامعیت علمی دارند؛ گرچه هیچ توضیحی درباره معنای علم داده نمی‌شود. این برداشت جدید فقط در حد همین تفسیر فرات کوفی باقی ماند و توسط سایر مفسران شیعی مطرح نگردید. حتی عیاشی (درگذشته ۳۲۰ق) که به روایات تفسیری اهل بیت (ع) اهتمام داشت، هیچ اشاره‌ای به آن برداشت نکرد؛ فقط یک نقل از طریق حَمَادِ لِحَام از امام صادق (ع) که در آن امام به آیه استناد نمود و گفت: «إِنَّهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ تَبَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ» (بنگرید به: عیاشی، التفسیر، ۲/۲۶۶) را آورد.

۳-۱) انگاره‌های تفسیری آیه از سده ۴-۶ق

از اواخر سده سوم به بعد همان برداشت شمول قرآن به امور مختلف مطرح بود و به مانند قبل، مفسران اموری دیگر را به آن لیست اضافه کردند. ابن وهب (درگذشته ۳۰۸ق) آن وصف را شامل همه چیز از امر و نهی و حلال و حرام دانست (ابن وهب، التفسیر، ۱/۴۴۲). ثعلبی (درگذشته ۴۲۷ق) و بغوی (درگذشته ۵۱۰ق) هم دو مورد حدود و احکام را افزودند (بنگرید به: ثعلبی، الکشف و البیان، ۱۶/۳۷؛ بغوی، التفسیر، ۳/۹۲). مکی بن ابی طالب (درگذشته ۴۳۷ق) قرآن را تبیان در حلال و حرام و ثواب و عقاب دانست (بنگرید به: مکی بن ابی طالب، الهدایة، ۱۶/۴۰۷۱). آل‌غازی (درگذشته ۳۹۸ق) هم در زمان معاصر الحدود و الأحکام و الحلال و الحرام و القصص و الأخبار را با هم آورد (آل‌غازی، بیان المعانی، ۴/۲۴۵). به گفته ابن عطیه (درگذشته ۵۴۲ق) در چگونگی این برداشت، نوعی حصر در عبارت میان مفسران به چشم می‌خورد (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۳/۴۱۵).

طبری (درگذشته ۳۱۱ق) نیز در مقام اولین و مشهورترین مفسر جهان اسلام، با اتکا به چند روایت تبیان بودن قرآن را در امور حلال و حرام و امر و نهی می‌داند که تا این جا نوآوری در تفسیر او به چشم نمی‌خورد. اما با ذکر یک روایت به سند مضمر به صورت (عن رجل) از ابن مسعود که گفته است:

أنزل فی هذا القرآن کلّ علم و کلّ شیء قد بین لنا فی القرآن.

ترجمه: در این قرآن هر علمی نازل و هر چیزی هم برای ما در قرآن بیان شده است.

سبب انتقال یک دیدگاه مهم در حوزه فهم و تفسیر آیه مورد نظر گشت که در آینده مورد توجه مفسرانی چون ابوحیان اندلسی و سیوطی و دیگران قرار گرفت (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱۴/۱۰۸).

ظاهراً در این دوره توجه به منقولات ابن مسعود هم چنان رونق داشته است، چون ابن ابی حاتم (درگذشته ۳۲۷ق) هم در حد یک نقل از ابن مسعود مطلبی آورده که تا قبل از او در حیطه تفاسیر مطرح نبوده است. این که خداوند در این کتاب تبیان هر چیزی را نازل کرده است و ما به کمک سنت به بعضی از آن‌ها علم پیدا کردیم (ابن ابی حاتم، التفسیر، ۷/۲۲۹۷). نکته جدید در دیدگاه تفسیری وی این مطلب است که برای سنت نقش مستقلی قائل شده است. این نزدیک به همان برداشتی است که بعد از این توسط مفسرانی چون زمخشری، بیضاوی، خازن، وهبه زحیلی و... مطرح گردید.

باین حال، در اوائل سده ۴ق ماتریدی (درگذشته ۳۳۳ق) علاوه بر پذیرش برداشت‌های سابق، برداشت متفاوتی از آیه را می‌آورد که مراد همه آن چیزهایی باشد که در این سوره (نحل) ذکر شده است. عجیب است که این برداشت تا همین روزگار معاصر هم خیلی مورد توجه مفسران قرار نگرفت. باین حال، این بی‌توجهی از ارزش نوآوری و کنج‌کاوی او نمی‌کاهد؛ چون او به طرح چند مسئله مهم پرداخت که نظیر آن‌ها را نزد مفسرانی چون فخررازی، زین‌الدین رازی و ابن عرفه و دروزه در دوره‌های پسین می‌توان پیدا کرد.

مسئله نخست از این مسائل این است که مراد از بیان بودن قرآن چیست؛ یا به عبارت دیگر، قرآن بیان چه چیزی است. وی از قول بعضی دو وجه و پاسخ به این سؤال را احتمال می‌دهد؛ یکی این که قرآن یا بیان برای خصوص اصول دین است نه فروع؛ یا این که بیان برای همه آن چیزهایی باشد اعم از مجمل و مبهم و مشکل که در خود کتاب ذکر شده است. مسئله دیگر این که همه سنت‌ها و نوامیس به جهت ارتباط با یکدیگر می‌توانند بیانگر قرآن باشند. پس قرآن مبین و رفع‌کننده نزاع میان پیروان ادیان و پاسخ‌گوی هر حاجتی تا ابد مشروط به طلب و جستجو در آن خواهد بود (ماتریدی، التفسیر، ۱۶/۵۵۴-۵۵۵).

اندکی بعد شریف مرتضی (درگذشته ۴۳۶ق) تبیان بودن قرآن را در بیانگری هر چیزی می‌داند که مردم در دین خود به آن نیاز دارند:

ولم یرد تبیان عدد النجوم و عدد الانس والجنّ و إنّما أراد تبیان کلّ شیء ممّا بالخلق
إلیه حاجة فی دینهم (شریف مرتضی، التفسیر، ۱/۳۷۸).

شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) هم قرآن را بیانگر هر چیز از امور دین به مدد نصّ آیات و ارجاع به بیان پیامبر (ص) و حجت‌های جانشین ایشان یا اجماع امت یا استدلال دانسته، با این توضیح که اینها اصول دین و راه‌های رسیدن به معرفت دینی هستند (بنگرید به: شیخ طوسی، التبیان، ۶/۴۱۸).

از این برداشت شیخ طوسی معلوم می‌شود که شیخ طوسی از جمله نخستین مفسرانی است که ارجاع و حواله فهم قرآن به جانشینان پیامبر (ص) یا امامان شیعه را از جمله شیوه‌های تبیین امور دین می‌دانسته است؛ چون این انگاره در سده‌های متمادی نزد سایر مفسران شیعی هم چون جرجانی (زنده در حدود سده ۸-۱۰ق) و فتح‌الله کاشانی (درگذشته ۹۸۸ق)، نعمت‌الله جزائری (درگذشته ۱۱۱۲ق)، عاملی (درگذشته ۱۱۳۵ق)، حائری طهرانی (درگذشته ۱۳۴۰ق) و سبزواری (درگذشته ۱۴۰۹ق) مورد پذیرش قرار گرفت (بنگرید به: جرجانی، درج الدرر، ۵/۱۹۱؛ کاشانی، زبدة التفسیر، ۵/۲۱۴؛ جزائری، عقود المرجان، ۳/۴۵-۴۶؛ عاملی، الوجیز، ۲۱۸۳؛ حائری طهرانی، مقتنیات الدرر، ۶/۱۸۹). این پذیرش تا آن حد بود که در اوائل سده ۱۵ق عبدالحسین طیب (درگذشته ۱۴۱۲ق) تحت تأثیر همین انگاره، ظاهر قرآن را برای مردم و باطن قرآن را برای ائمه شیعه مختص دانست؛ چون آن‌ها را از راسخون در علم می‌دانست (بنگرید به: طیب، اطیب البیان، ۸/۱۷۵).

در میان این حجم از برداشت‌های متنوع و متفاوت مفسرانی هم‌چون ماوردی (درگذشته ۴۵۰ق) هم مطلبی ذیل آیه مورد نظر نیاوردند، یا از این جهت که نظری نداشتند یا این‌که همان اقوال مشهور را پذیرفتند و نیازی به تکرار آن‌ها ندیدند. غزالی (درگذشته ۵۰۵ق) هم که جواهر القرآن را نوشت در بخش دُرَرِ قرآن، آیه ۸۹ سوره نحل را جزء مرواریدهای قرآن دانست؛ ولی هیچ توضیحی درباره معنا و مدلول آیه نیاورد (بنگرید به: غزالی، جواهر القرآن، ۱۴۵). مفسری هم چون ابن شهر آشوب (درگذشته ۵۸۸ق) هم هیچ اشاره‌ای به مشکل یا متشابه و مختلف

بودن این آیه ندارد (بنگرید به: ابن شهر آشوب، *متشابه القرآن*، سراسر اثر).

چهره شاخص این دوره زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) است که با طرح این پرسش که چه‌گونه قرآن تبیان هر چیزی است؟ با همان انگاره مشهور دوره‌های پیشین جواب می‌دهد که هر چیزی از امور دین را بیان کرده، با این اضافه که قرآن بر بعضی از آن امور نص دارد و بعضی دیگر را به سنت پیامبر (ص) احاله داده است، چون خودش امر به اتباع و اطاعت از رسول کرده است. سپس زمخشری عبارت زیر را می‌آورد که به نوعی ارائه یک مدل معرفتی و روش‌شناختی در جریان تفسیری آیه مورد نظر این جستار است: «وقد اجتهدوا وقاسوا ووطئوا طرق القیاس والاجتهاد، فكانت السنة والإجماع والقیاس والاجتهاد، مستندة إلى تبیان الکتاب، فمن ثمَّ کان تبیاناً لكل شیءٍ» (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۶۲۸). در سده ۱۵ق وهبه زحیلی نیز تحت تأثیر همین مدل زمخشری قرار دارد (بنگرید به: زحیلی، *الوسیط*، ۱۴/ ۲۱۰).

هم‌چنان انگاره‌هایی چون تبیان امر دین یا شریعت و شمول قرآن به امور مختلف و اقتباس از اقوال گذشته با یک سری تفاوتها در بیان عبارات مطرح است. برای مثال ابن عطیه (درگذشته ۵۴۲ق) از دو تعبیر شرع و ملّت استفاده می‌کند: «مما یحتاج فی الشرع و لا بدّ منه فی الملة کالحلال والحرام والدعاء إلى الله والتخویف من عذابه»، سپس عبارت نقل شده از ابن مسعود: «أنزل فی هذا القرآن کل علم» را هم می‌آورد (بنگرید به: ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۳/ ۴۱۵). طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) عین همان برداشت شیخ طوسی را به اقتباس می‌آورد (بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۶/ ۵۸۶). ابن جوزی (درگذشته ۵۹۷ق) علاوه بر آوردن آن برداشت مشهور، تعبیری متفاوت با برداشت شیخ طوسی و طبرسی می‌آورد:

لکل شیء من أمور الدین، إمّا بالتصّ علیه، أو بالإحالة علی ما یوجب العلم، مثل بیان رسول الله (ص) أو إجماع المسلمین (ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۲/ ۵۷۸).

تعدای از مفسران هم از کلی‌گویی در امان نمی‌مانند. برای نمونه، نسفی (درگذشته ۵۳۷ق) در می‌نویسد: «فرستادیم به تو کتابی که مر هر چیزی را بیان است» (نسفی، *التفسیر*، ۱/ ۵۲۲) و ابوالفتح رازی (درگذشته ۵۵۶ق) که معمولاً دست توانایی در آوردن اقوال مختلف ذیل تفسیر آیات دارد، در این موضع به همین مقدار بسنده کرده است که: «بیان و شرح هر چیزی» (رازی، *روض الجنان*، ۱۲/ ۸۱).

۲. وضعیت انگاره در سده‌های میانه اسلامی

با گذر زمان و انباشت تجارب و اطلاعات در میان مفسران مسلمان، روی‌کردهای جدیدتری هم در سده‌های میانی پدید آمد. انگاره تفسیری در این دوره فراز و فرودهای خاصی داشت که بیش‌تر بر محور رواج برداشت‌های سابق در کنار نقد بعضی دیدگاه‌ها و طرح مسائل جدیدتر بود.

۲-۱) در هم آمیختگی چند برداشت جدید با برداشت‌های قبل

با ورود به سده هفتم هجری، یک برداشت عرفانی و صوفیانه توسط روزبهان بقلی (درگذشته ۶۰۶ق) مطرح می‌شود. او که با ادبیات و آموزه‌های صوفیانه و عرفانی تفسیری بر قرآن با عنوان *عرائس البیان فی حقائق القرآن* نوشته است در تفسیر آیه ۸۹ نحل می‌نویسد:

مبینا لكل حق و باطل.. بخر عمّا کان و ما یكون من کل حد و کل علم، و أنار سبیل الحقیقة، و أوضح طریق المعرفة (روزبهان بقلی، *عرائس البیان*، ۲/۳۳۱).

از مجموع برداشتها در این دوره مشخص می‌شود که انگاره تفسیر در کنار برداشت‌های گذشته تا حدودی با نوعی کنجکاو و پرسشگری علمی مفسرانی چون فخررازی، زین‌الدین محمد بن ابی‌بکر رازی (درگذشته ۳۱۳ق) قرار گرفت. فخررازی (درگذشته ۶۰۶ق) از طریق طرح یک قضیه شرطیه منفصله که علوم یا دینی هستند یا غیر دینی، توضیح می‌دهد که علوم غیر دینی هیچ ارتباطی با این آیه ندارند. زیرا بدیهی است که خداوند قرآن را به خاطر شمولیت علوم دینی مدح کرده است. پس هر چه از علوم دینی نباشد بدان التفات نکرده است. اما علوم دین یا اصول هستند یا فروع، علم اصول به تمامه در قرآن موجود است ولی در مورد علم فروع، اصل بر برائت است مگر آن مواردی که مفصل در کتاب بیان شده است. پس تکلیف الهی فقط درباره همان مواردی است که در قرآن وارد شده است. در این صورت قول به قیاس باطل است و خود قرآن در بیان احکام کفایت دارد. اما فقها معتقدند که قرآن تبیان هر چیزی است چون دلالت دارد بر این که اجماع و خبر واحد و قیاس حجت هستند وقتی حکمی از احکام توسط این اصول ثابت شود؛ آن حکم به وسیله قرآن هم ثابت گردیده است (فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۰/۲۵۸).

زین‌الدین رازی فقیه، مفسر، لغوی، ادیب و صوفی حنفی (درگذشته ۶۶۶ق) هم این دو

سؤال را می‌پرسد که در نوع خودش تازگی دارند، اولاً اگر قرآن روشن‌کننده تمامی امور دینی است، پس چرا در احکام شرعی بین امت این همه اختلاف وجود دارد؟ ثانیاً بسیاری از احکام شرعی از قرآن خواه به صورت نصّ و خواه به صورت استنباط بدست نمی‌آید، مثل عدد رکعت‌های نماز و مدت سفر و مسح پا و سر و حیض و مقدار حد شراب و نصاب دزدی و امثال اینها که بسیار فراوانند، پس چه‌گونه می‌فرماید: تمامی امور دینی در قرآن تبیین شده است؟

در پاسخ اولی می‌گوید: آن مواردی را که در قرآن نیامده می‌بایست از طریق نظر و استدلال پیدا کرد و «طریق النظر والاستدلال مختلفة فلذلك وقع الخلاف». در جواب به سؤال دوم هم از ارجاع به چهار طریق یا منبع سنت نبوی، اجماع، قیاس و اعتبار نظر و استدلال سخن به میان آورده و گفته: «فهذه أربعة طرق لا يخرج شیء من أحكام الشريعة عنها، و كلها مذکورة فی القرآن فصیح کونه تبییناً لكل شیء» (رازی، أسئلة القرآن، ۱۶۵). همین نگاه و برداشت در سدهٔ دهم مفسری چون انصاری (درگذشته ۹۲۶ق) را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، چون نوع پرسش و جوابی که می‌دهد شبیه پاسخی است که رازی به پرسش نخست داده است (بنگرید به: انصاری، فتح الرحمن، ۱۶۱).

در این سده آن برداشت سابق که می‌گفت: قرآن بیانگر امور دین است، با اضافاتی دوباره مطرح گردید. رسعنی (درگذشته ۶۶۰ق) می‌نویسد:

لكل شیء من أمر الدين، إما نصّاً وإما دلالة وإحالة على السنّة، فإن الكتاب العزيز اشتمل على الأمر بالانتهاء إليهما والاعتماد عليهما (رسعنی، رموز الكنوز، ۴/۷۹).

قرطبی (درگذشته ۶۷۱ق) با یک شیفت تفسیری، همه آن‌چه در تفسیر آیه ۸۹ نحل مد نظر دارد را ذیل تفسیر آیه (ما فرطنا فی الكتاب من شیء) انعام: ۳۸ ارجاع و بیان می‌دارد. نظیر این نوع ارجاع آیه به آیه را در دوره‌های قبل کمتر شاهد بودیم. باین حال، قرطبی این معنا از آیه را منظور می‌دارد:

ما تركنا شيئاً من أمر الدين إلا وقد دللنا عليه في القرآن، إما دلالة مبينة مشروحة و إما مجملة يتلقى بيانها من الرسول (ص) أو من الإجماع أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب» (قرطبی، الجامع، ۴۲۰/۶).

بیضاوی (درگذشته ۶۸۵ق) این‌گونه بیان داشته است که:

من أمور الدین علی التفصیل أو الإجمال بالإحالة إلى السنة أو القیاس» (بیضاوی، انوار التنزیل، ۳/۲۳۷).

مشاهده می‌شود که انگاره تفسیری در این دوره مرکب از دو برداشت می‌شود: یک، از امور دین، دو، احاله به سنت یا اجماع یا قیاس. هر چند که بیضاوی سخنی از اجماع و اجتهاد نمی‌آورد که این خود نشان دهنده مراتب اهمیت هر یک از آن اصول و منابع نزد عالمان مسلمان است.

۲-۲) ظهور نگاه انتقادی تا سده دهم

در اوائل سده هشتم شاهد تغییرات اساسی نیستیم، ظاهر امر این‌که همان برداشت‌های دوره قبل به صورت یک برداشت ترکیبی رواج یافته است. نسفی (درگذشته ۷۱۰ق) با ترکیب برداشت قبلی با بیان زمخشری می‌نویسد: من أمور الدین، أما فی الأحكام المنصوصة فظاهر، وكذا فیما ثبت بالسنة، أو بالإجماع، أو بقول الصحابی، أو بالقیاس.. « (نسفی، التفسیر، ۲/۴۲۸). از این بیان نسفی فهمیده می‌شود که به احتمال زیاد به سبب تأثیرپذیری از انگاره‌های فرقه‌ای از جمله اولین مفسران در میان اهل سنت باشد که عبارت «بقول الصحابی» را در کنار سایر ادله و طرق استنباط آورده است. در دوره‌های بعد به سده نهم می‌رسیم که بقاعی (درگذشته ۸۸۵ق) هم همان انگاره را با دو تعبیر «و علی الاقتداء بالخلفاء الراشدين» و «بالاقتداء بجمیع أصحابه» ذکر کرده است. ابی‌السعود (درگذشته ۹۸۲ق) و حقی بروسوی (درگذشته ۱۱۳۷ق) هم با تعبیر «باتباع أصحابه» خود را در گروه مفسران متأثر از انگاره‌های فرقه‌ای قرار داده‌اند (بنگرید به: ابی‌السعود، التفسیر، ۱۵/۱۳۵؛ حقی بروسوی، روح البیان، ۵/۷۰).

اما از حدود نیمه این سده به بعد گویی اتفاقاتی رخ داده است. نظام الدین نیشابوری (درگذشته ۷۲۸ق) قول فخررازی را آورده و نقدی هم به آن زده و در آخر یک برداشت جدیدی را به انگاره تفسیری اضافه کرده است: «و لعل التبیان إنما هو للعلماء خاصة. و الله أعلم بمراده» (نیشابوری، غرائب القرآن، ۴/۲۹۸). شیخ علوان (درگذشته ۹۲۰ق) هم همین دیدگاه و نقد نظام الدین نیشابوری را با یک سبک متفاوت و با ادبیات عرفانی بیان کرده است (بنگرید به: شیخ علوان، الفواتح الإلهية، ۱/۴۳۵).

خازن (درگذشته ۷۴۱ق) قول مشهور سابق و برداشت ارجاع به سنت نبوی واجماع امت را می‌آورد (بنگرید به: خازن، *لباب التأویل*، ۳/ ۹۴-۹۵). ابوحنیفان اندلسی (درگذشته ۷۴۵ق) فقط به نقل اقوال مفسران پیش از خود هم‌چون طبری و ابن عطیه و زمخشری اکتفا می‌کند (بنگرید به: ابوحنیفان، *البحر المحیط*، ۶/ ۵۸۲). در این بین، ابن کثیر (درگذشته ۷۷۱ق) دو قول مشهور از ابن مسعود و مجاهد را آورده و در آخر یک برداشت مرگب را آورده است:

و قول ابن مسعود أعم و أشمل، فإن القرآن اشتمل على كل علم نافع من خبر ما سبق و علم ما سيأتي، و كل حلال و حرام، و ما الناس إليه محتاجون في أمر دنياهم و دنهم و معاشهم و معادهم (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظيم*، ۴/ ۵۱۰).
ترجمه: دیدگاه ابن مسعود عام‌تر و شامل‌تر است؛ زیرا قرآن هر علم نافی را شامل می‌شود؛ خواه گزارشی درباره گذشته یا دانشی درباره آینده، یا حلال و حرام امور، یا هر چیزی که مردم در امر دنیا و دین و معاش و معادشان به آن محتاج باشند.

یک اتفاق تقریباً تازه در این دوره رخ داده است و آن رواج این برداشت از تبیان بودن قرآن که قرآن جامع همه علوم به عبارتی دیگر جامع همه علوم اولین و آخرین است. سمین (درگذشته ۷۵۶ق) نوشته است: «بل لجمعه ثمرة جميع العلوم كما أشار بقوله: (وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)، (تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ)» (سمین، *الدر المصون*، ۳/ ۳۳۸). حیدر آملی (درگذشته ۷۸۲ق) هم گفته است: «أن القرآن شامل للعلوم كلها من علوم الأوّلين و الآخرين» (آملی، *المحكم*، ۱/ ۴۸۳). در یک مورد هم وصف قرآنی تبیان کل شیء بودن قرآن را در یک بیان جهان شمول، سازگار با استعدادها و نیازهای مردم در طبقات مختلف دانسته است (بنگرید به: همان، ۱/ ۳۵۷-۳۵۸). کاشفی (درگذشته ۹۱۰ق) هم انگاره شمول قرآن به همه علوم اولین و آخرین را با استناد به قول بزرگانی چون ابن مسعود و غزالی در *احیاء علوم الدین* و دیگر آثار خود شرح و بسط می‌دهد. در ضمن به این نقل از علی (ع): «ما من شیء آلا و علمه فی القرآن و لكن رأى الرجال يعجز عنه» هم اشاره دارد (بنگرید به: کاشفی، *جواهر التفسیر*، ۱۶۶-۱۷۰).

برداشت‌های انتقادی و چالش برانگیز هم‌چنان در این دوره بروز یافت. ابن عرفه (درگذشته ۸۰۶ق) با طرح این که سنت نمی‌تواند مبین قرآن باشد چون دور باطل پیش می‌آید. این چالش را در میان می‌کشد چه‌گونه سنت بتواند مبین قرآن باشد؟! دیگر این که قیاس هم به دلالت آیه

باطل است چون هیچ صورت ثابتی برای قیاس نیست مگر آن که قرآن آن را از پیش بیان کرده است، پس چه‌گونه قیاس می‌تواند مبین حکم قرآنی باشد؟! البته به آن‌ها پاسخ هم می‌دهد، در پاسخ به اولی می‌نویسد: «بأنَّ القرآنَ على الجملة مبین لجملة السنة و بعض السنة مبین لبعض القرآن» و در پاسخ به دومی هم می‌گوید: «أنَّ القرآنَ بینَ الحكم فيها بواسطة القیاس لأنه یبینه من غیر قیاس بدلیل إما نحو کثیرا من المسائل لیس فيها نص منها أن فیها دلیل على صحة العمل بالقیاس لأنه تَبیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ و من جملة ذلك الإجماع و القیاس» (ابن عرفه، التفسیر، ۳/ ۴۲-۴۳).

مفسرانی چون مهائمی (درگذشته ۸۳۵ق) و جلال‌الدین محلی (درگذشته ۸۶۴ق) و سیواسی (درگذشته ۸۶۰ق) انگاره شمول قرآن از معارف واحکام و اخبار مختلف را مطرح می‌کنند (بنگرید به: مهائمی، تبصیر الرحمان، ۱/ ۴۱۶؛ محلی، التفسیر، ۲۸۰). فقط این‌که سیواسی به نکته تازه‌ای اشاره دارد که تفصیل بعضی از قرآن توسط بعض دیگر را انجام می‌گیرد و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد:

فَأَنْتَ تَفْصِلُهُ لَهُمْ مَا دُمْتَ حَيًّا؛ ثُمَّ مَنْ بَعَدَكَ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ الْمُسْتَبْطِنِينَ مِنَ الْكِتَابِ
بِوَسْطَةِ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْهُ كَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ بِالْاجْتِهَادِ الصَّحِيحِ
(سیواسی، عیون التفاسیر، ۲/ ۳۲۲).

ترجمه: تو [ای پیامبر] تا زمانی که زنده هستی برای‌شان به تفصیل [قرآن را] باز می‌گویی؛ سپس مجتهدانی که بعد از تو می‌آیند با استنباط از کتاب خدا به وساطت ادله شرعی مستفاد از آن مثل سنت و اجماع و قیاس و به مدد اجتهادی صحیح چنین می‌کنند.

ثعالبی (درگذشته ۸۷۵ق) تنها در ذیل تفسیر آیه اکمال دین، قولی از ابن‌رشد آورده که ناظر به همان برداشت ارجاع و حواله مجملات قرآن به بیان پیامبر (ص) (به استناد آیه ۴۴ نحل) و سایر ادله و طرق است (بنگرید به: ثعالبی، التفسیر، ۲/ ۳۴۳). ابن‌عادل (درگذشته ۸۸۰ق) هم همان قول فخررازی و بغوی را آورده است (بنگرید به: ابن‌عادل، اللباب، ۱۲/ ۱۴۰-۱۴۱).

سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) چهره سرشناس قرآنی و تفسیری این دوره است که در تفسیر در المنثور که یک تفسیر اثری است، چند روایت از ابن‌مسعود و مجاهد و اوزاعی می‌آورد که در میان همه آن‌ها این قول ابن‌مسعود: «من أراد العلم فليثور القرآن فإن فيه علم الأولین

والآخرین» (سیوطی، الدر المنثور، ۴/ ۱۲۷) به چشم می‌خورد که در دوره‌های قبل در میان مفسران مشهور نشده بود. در کتاب *الاتقان* هم ذیل عنوان «العلوم المستنبطة من القرآن» روایت ابن مسعود را به این شکل آورده: «من أراد العلم فعليه بالقرآن، فإن فيه خبر الأولین والآخرین» (سیوطی، *الاتقان*، ۲/ ۲۵۸).

۳-۲) رواج کوشش‌هایی برای بازفهم روایات مرتبط با بحث

در این دوره در ناحیه شیعیان یک جریانی حدیثی خاص با عنوان اخباریون رواج یافت که مبنای تفسیری خود را به روایات و احادیث می‌دادند. فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱ق) به عنوان یکی از سرشناسان جریان مذکور با آوردن روایت زیر از امام صادق (ع) خواسته است بگوید که در قرآن همه احتیاجات مردم آمده است:

إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَاناً كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهُ مَا تَرَكَ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادَ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ (فیض کاشانی، *الصفافی*، ۳/ ۱۵۱).

ترجمه: همانا خداوند در قرآن تبیان هر چیزی را نازل کرد تا آن‌که هر چه مردم به آن نیاز داشتند را آورد تا حدی که هیچ‌کسی نمی‌تواند بگوید: کاش این در قرآن نازل می‌شد.

البته او ظاهراً گرایش اعتدالی در رویارویی با روایات داشته، لذا در مواردی اجتهاد هم کرده و مناسب با ادله هم سخن گفته است. در تفسیر آیه مورد نظر نیز می‌گوید:

همه علوم و معانی در قرآن کریم از لحاظ عرفان حقیقی و تصدیق یقینی بر وجه بصیرت آمده نه از روی تقلید و شنیدن و مانند آن، چون هیچ امری از امور نیست مگر آن‌که خود آن با مقومات و اسباب و مبادی و غایات آن در قرآن ذکر شده است و فقط کسانی که علم به این قبیل امور دارند؛ می‌توانند آیات قرآن و عجایب اسرار آن و لزوم احکام و علوم بی‌نهایت آن را بفهمند (فیض کاشانی، *الصفافی*، ۱/ ۵۸).

شریف لاهیجی (درگذشته ۱۰۹۱ق) هم حدیث اول ذکر شده در تفسیر فرات کوفی را به نقل از اصول کافی از امام صادق (ع) آورده است (بنگرید به: شریف لاهیجی، *التفسیر*، ۲/ ۷۴۳). بحرانی (درگذشته ۱۱۰۷ق) و مجلسی (درگذشته ۱۱۱۰ق) و حویزی (درگذشته ۱۱۱۲ق) سه چهره شناخته شده از جریان حدیثی پیش گفته، با آوردن دهها حدیث از پیامبر

(ص) و ائمه اطهار تلاش کردند که انگاره تفسیری را در یک فضای خاص شیعی فهم و تفسیر نمایند. لذا در دفاع از مقام علمی امامان شیعه برآمده و به کمک احادیث منقول، آگاهان و عالمان به همه آنچه قرآن بیان کرده است را امامان شیعه دانستند (بنگرید به: بحرانی، البرهان، ۳/ ۴۴۳-۴۴۷؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۲۸/ ۲۶، ۶۵/ ۲۳۷). گاه‌ها تعبیرروایاتی که آن‌ها آوردند متنوع و هم‌اه با اضافات است.

مثلاً تعبیر «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَفَصْلٌ مَا بَيْنَكُمْ وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» یا تعبیر «بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (ص)» یا تعبیر «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» در تفسیر حویزی بیش‌تر دیده می‌شود (بنگرید به: حویزی، نور الثقلین، ۳/ ۷۴-۷۷). نکته قابل توجه در این زمینه این‌که همه این نوع احادیث به شکل مبوّب در مجامع اولیه حدیث شیعه هم‌چون بصائر الدرجات و کافی هم آمده است که بنا بر سبک تفسیر روایی به داخل تفاسیر هم کشیده شدند.

بروجردی (درگذشته ۱۲۷۶ق) در تفسیر خود به تناسب بحث‌های مختلف عبارت «تبیانا لكل شیء» را می‌آورد و بیش‌تر تکیه او بر احادیث منقول از امامان شیعه است و در موردی هم ادعای تواتر این‌گونه اخبار را دارد (بنگرید به: بروجردی، الصراط المستقیم، ۳/ ۶۱۸).
با این حال، مفسرانی چون فیضی (درگذشته ۱۰۰۴ق) می‌نویسد:

تبیاناً إعلاماً عامّاً لكلّ شیءٍ أمورٍ لإسلام و أحكامه كلّها» (فیضی، سواطع الإلهام، ۳/ ۲۷۶-۲۷۷).

قمی مشهدی (درگذشته ۱۲۲۵ق) همان برداشت پیشین یعنی «من أمور الدین» را مطرح می‌کند (بنگرید به: قمی مشهدی، کنز الدقائق، ۷/ ۲۵۲). حقی بروسوی (درگذشته ۱۱۳۷ق) برداشت مشهور دیگر یعنی ارجاع به سنت پیامبر و صحابه و اجماع و قیاس را می‌آورد (بنگرید به: حقی بروسوی، روح البیان، ۵/ ۷۰) و در تفسیر آیه ۳ سوره فصلت یک عبارت جدیدی را به انگاره تفسیری می‌افزاید:

فَمَنْ أَضْفَ عِلْمَ أَنَّهُ لَيْسَ فِي يَدِ الْخَلْقِ كِتَابُ اجْتِمَاعِ فِيهِ مِنَ الْعُلُومِ الْمَخْتَلِفَةِ مِثْلَ الْقُرْآنِ (همان، ۸/ ۲۲۶).

چهره سرشناس سده سیزدهم در میان اهل سنت آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق) هم نخست

همان دو برداشت رایج یعنی بیان امور دین و ارجاع به سنت پیامبر و صحابه و اجماع و قیاس را بیان می‌کند، و این تعبیر را می‌افزاید که:

يَدْخُلُ فِيهِ الْعَقَائِدُ وَالْقَوَاعِدُ بِالذُّخُولِ الْأُولَى؛ وَذَلِكَ مُسْتَمِرٌّ إِلَى الْبَعْثِ وَمَا بَعْدَهُ
(آلوسی، روح المعانی، ۴۵۱/۷).

ترجمه: عقائد و قواعد به طریق اولی در آن داخل اند و این امر تا قیامت و بعد از آن برقرار است.

به‌علاوه او معتقد است که قرآن به کامل‌ترین وجه بیان امور اصلی دین را بر عهده گرفته، و مراد از «کل شیء» نیز همین است و حاجتی هم به این توجیه نیست که تبیان بودن قرآن یعنی این که همه چیز از امور دین را به‌نحو مطلق در بردارد (همان، ۴۵۳/۷).

ارجاع مُجْمَلَاتِ قُرْآنِ به منابع دیگر در این دوره طرف‌دارانی دارد. مثلاً ابن‌عجیبه (درگذشته ۱۲۲۴ق) تعبیر «مِنْ أُمُورِ الدِّينِ عَلَى التَّفْصِيلِ أَوْ الْإِجْمَالِ بِالْإِحَالَةِ عَلَى السُّنَّةِ أَوْ الْقِيَّاسِ» را می‌آورد (بنگرید به: ابن‌عجیبه، البحر المدید، ۱۵۶/۳). عبدالله شبر (درگذشته ۱۲۴۲ق) هم تعبیر «مِنْ أُمُورِ الدِّينِ تَفْصِيلاً أَوْ إِجْمَالاً بِالْإِحَالَةِ إِلَى بَيَانِ النَّبِيِّ (ص) وَخَلْفَائِهِ مِنْ آلِهِ الْمَعْصُومِينَ» (شبر، التفسیر، ۴۴۱/۳) را ذکر می‌کند. شوکانی (درگذشته ۱۲۵۰ق) از اهل سنت هم علاوه بر ارجاع به این روایت نبوی هم استناد جسته است: «وَقَدْ صَحَّ عَنْهُ (ص) أَنَّهُ قَالَ: «إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ» (شوکانی، فتح القدير، ۲۲۴/۳).

۳. انگاره‌ها از آیه در عصر جدید

با ورود به دوران معاصر تحولاتی در روش و برداشت مفسران ایجاد گردید. به طور مشهود مفسران کوشیدند مسئله جامعیت علمی و جاودانگی قرآن را بر اساس انگاره تفسیری مطرح کنند و با طرح پرسشهایی به دنبال ارائه پاسخهایی مطابق با عقل و فطرت و علم و کشفیات علمی بودند.

۱-۳ رواج ترکیباتی از آراء مختلف در آستانه عصر جدید

انگاره تفسیری در آغاز سده ۱۴ق یعنی دوره منتهی به روزگار معاصر هم بیش‌تر ناظر به همان برداشت‌های دوران قبل است (بنگرید به: نووی، مراح لبید، ۶۰۴/۱؛ صدیق‌حسن‌خان، فتح البیان، ۶۹/۴)؛ با این تفاوت که زبان وادبیات و شرح و بسط بیش‌تری به آن‌ها داده شد.

در مواردی هم تعبیری نو از برداشت‌های رایج مطرح شد. برای مثال، رشیدرضا (درگذشته ۱۳۵۴ق) به کمک توضیحات شاطبی در کتاب *الموافقات* خود به طرح رابطه کتاب و سنت و این‌که *قرآن* بیانگر چه اموری است و نقش سنت در این میان چه‌گونه است پرداخته و تأکید دارد که شرح و تفصیل بعضی از احکام و موضوعات قرآنی را در سنت باید دنبال کرد (بنگرید به: رشیدرضا، *المنار*، ۱۵۷/۶-۱۶۲).

در این مرحله، انگاره جامعیت *قرآن* علاوه بر شمول *قرآن* به امور دین و ارجاع آن به منابع استنباط، از چند منظر مطرح گردید؛ مراغی (درگذشته ۱۳۷۱ق) بهترین سیستم قانون‌گذاری را به اعتراف صاحبان ادیان دیگر و حتی بی‌دینان در *قرآن* دانست (بنگرید به: مراغی، *التفسیر*، ۱۲۸). نهاوندی (درگذشته ۱۳۷۱ق) با آوردن شماری از احادیث در وصف جامعیت علمی *قرآن* و پیامبر و عترت ایشان، راسخون در علم یعنی پیامبر و ائمه معصوم را آگاهان به علوم در *قرآن* معرفی می‌کند (بنگرید به: نهاوندی، *التفسیر*، ۶۰۵/۳، نیز، بنگرید به: همان، ۱/۱۱۵-۱۱۲).

ابن عاشور (درگذشته ۱۳۹۴ق) هم دلالت آیه را بر اساس عام عرفی شامل امور مختلف ذکر شده در ادیان و شرایع الهی هم‌چون اصلاح نفوس، اکمال اخلاق، بنای جامعه مدنی، تبیین حقوق، استدلال بر توحید، صدق پیامبر (ص) و اشاره به حقائق علمی و دقایق نظام هستی، وصف احوال امتهای گذشته و... می‌داند و مواردی هم به کمک سنت پیامبر (ص) و صحابه و دانشمندان امت تبیین خواهند شد (بنگرید به: ابن‌عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۳/۲۰۴-۲۰۳).

در اواخر این سده، طنطاوی جوهری (درگذشته ۱۳۵۸ق) و شنقیطی (درگذشته ۱۳۹۳ق) دو اقدام خاص انجام دادند. طنطاوی با این پیش فرض که ریشه همه علوم در *قرآن* آمده به تفسیر *قرآن* پرداخت و انگیزه خود از نگارش تفسیر الجواهر را همین جامعیت علوم و معارف آن دانسته است (بنگرید به: طنطاوی، *الجواهر*، ۱/۲-۳). شنقیطی هم با اتکا به روایات و اخبار علمای مسلمان به خصوص دیدگاه ابوالفضل مُرسی (درگذشته ۶۵۵ق) که به گفته سیوطی یکی از پیش‌گامان طرح مفصل دیدگاه جامعیت *قرآن* به علوم اولین و آخرین است (بنگرید به: سیوطی، *الإتقان*، ۲/۲۶۰) به این موضوع که چه علمی در *قرآن* آمده توجه نشان

داد و لیستی از علوم مختلف را به هم‌اه شاهد قرآنی آن به نقل از مرسی آورد و در آخر نتیجه گرفت که:

قَدْ اشْتَمَلَ كِتَابُ اللَّهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. أَمَا أَنْوَاعُ الْعُلُومِ فَلَيْسَ مِنْهَا بَابٌ وَلَا مَسْأَلَةٌ هِيَ
أَصْلٌ إِلَّا وَفِي الْقُرْآنِ مَا يُدُلُّ عَلَيْهَا (شنقیطی، أضواء البیان، ۳/ ۲۵۷).

۲-۳) تبیین بودن به مثابه هدایتگری

در روزگار معاصر این بحث هم میان پاره‌ای از مفسران رونق گرفت که قرآن بیانگر همه آن اموری است که مرتبط با هدایت و سعادت دنیوی و اخروی انسان است. البته در این مورد با یک سری تعابیر کلی هم مواجه هستیم. زیرا در اغلب موارد سازوکارهای مشخصی از ناحیه مفسران بیان نشده است که در واقع جنبه‌های هدایتگری قرآن در ابعاد مختلف زندگی انسان چه‌گونه نمود پیدا می‌کند؟

مغنیه (درگذشته ۱۴۰۰ق) با این تعبیر که «در قرآن بیان هر چیزی آمده که مرتبط با عقیده و شریعت و اخلاق و عبرت‌ها و موعظه‌ها باشد» (مغنیه، الکاشف، ۴/ ۵۴۳) هر چند به الگوی سه وجهی دین اسلام یعنی فقه و کلام و اخلاق اشاره دارد و همچنین اذعان دارد که: «هیچ چیزی نیست که خداوند سبحان آن را اراده کرده باشد که به مردم برسد جز این که آن در قرآن کریم موجود است» (همان، ۶/ ۲۲۵). اما در نهایت به صورت کلی مدعی می‌شود که دین اسلام کاملترین قوانین و اصول برای زندگی را به واسطه مکانیسم اجتهاد و تفریع اصول در خود دارد و با داشتن اندک علم و تجربه می‌توان قرآن را با سایر کتب ادیان بررسی و ثابت کرد که قرآن در بلاغت و عقیده و شریعت از آن‌ها برتر و جامع‌تر است.

طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق) به جنبه هدایتگری قرآن بیش‌تر توجه نمود و جامعیت آن را در همین زمینه بیان داشت تا حدی که متعلق (کُلِّ شَیْءٍ) در آیه را همه امور مربوط به هدایت مردم تفسیر کرد؛ اموری چون معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد، اخلاق فاضله، احکام و شرایع الهی، قصص و مواظ (بنگرید به: طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۲/ ۳۲۴-۳۲۵) در نگاه برداشت وی، شمول قرآن بر همه جزئیات امور از دلالت لفظی قرآن فهمیده نمی‌شود، اما به کمک روایات، مشروط به صحت آن‌ها می‌توان به نکات و مطالب بیش‌تری دست یافت. البته وی با قبول مبنای خاتمیت دین اسلام می‌گوید: اگر دینی از ادیان خاتم آن‌ها باشد بایست

که دربردانده همه چیزهایی باشد که برای رفع جمیع نیازهای بشر ضروری هستند (بنگرید به: همان، ۱۳۰/۲).

ظاهراً این مطلب که بیانگری قرآن ناظر به همه امور هدایتی زندگی بشر است، در این دوره مورد پذیرش عام قرار گرفت و در کنار خود قرآن سهم نسبتاً خوبی هم برای سایر منابع معرفتی مثل سنت و علم تعریف گردید. صادقی تهرانی (درگذشته ۱۴۳۲ق) با طرح این پرسش که قرآن تبیان چه چیزهایی است، با آن که می‌دانیم همه چیز در قرآن نیامده است، به این موضوع توجه بیش‌تر نشان می‌دهد که در قرآن اصول و قواعد کلی راه هدایت بشر در قالب بطون و تأویلات و ریشه‌های حقائق و احکام بیان شده است. از همین رو در احادیث گفته شده که قرآن بر چهار وجه یعنی حقائق و لطائف و اشارات و عبارات نازل شده است که از طریق تفریع فروع و مراجعه به سنت پیامبر و اهل بیت (ع) هم خیلی مطالب فهمیده می‌شود (صادقی تهرانی، الفرقان، ۱۶/۴۴۸-۴۴۹).

۳-۳) تبیان بودن به مثابه جامعیت علمی

گرایش به علم تجربی و یافته‌های علمی هم در این دوره ارزش پیدا کرد و سبب گردید که هم اندیشمندانی چون معرفت و صادقی تهرانی برای قطعیات علمی در مسیر فهم مراد خداوند نقش مهم و مستقلی قائل شوند و هم این نظریه که در قرآن بیان همه امور و علوم آمده است از ناحیه مفسرانی چون فضل‌الله و عزه دروزه و دیگران به چالش کشیده شود.

صادقی تهرانی و معرفت معتقد شدند که به کمک علوم و معارف اطلاعات و اسرار بیش‌تری کشف می‌گردد. زیرا قطعیات علوم و معارف بشری قدرت ما را در فهم معانی قرآن بالا می‌برند و در قرآن اشاراتی گذرا به اسرار وجود آمده که فهم حقیقت آن‌ها میسر نیست مگر بعد از شناخت جمله علوم و آگاهی یافتن به اسرار پنهان طبیعی که علم آن‌ها را کشف کرده و به تدریج کشف خواهد کرد. این بهترین وسیله برای نیل به فهم کتاب خدا و کشف رموز هستی و اشارات پنهان آن است (بنگرید به: معرفت، التمهید، ۱۶/۲۵، صادقی تهرانی، الفرقان، ۱۶/۴۴۸-۴۴۹).

به‌علاوه، در این دوره گفتمان عدم شمول قرآن بر همه جزئیات امور و علم به همه چیز و نسبی بودن کلیت بیانگری قرآن در میان اندیشمندان مطرح شد و به نوعی واقع بینی و درک

بدون پیش‌داوری منتهی گردید. برای مثال فضل‌الله (درگذشته ۱۴۳۱ق) این‌گونه بیان داشت که همه آن چیزهایی که مردم در زندگی فردی و اجتماعی خود بنا بر نظام اعتقادی و شرعی و اخلاقی به آن نیاز دارند، و ضرورت ندارد که مراد از (کل شیء) تفصیل همه علوم و اشیاء و موجودات باشد. زیرا آن در شأن رسالت و از امور مهم انبیا نیست و در تاریخ طولانی حیات آنان هم نقل نشده که کدام عمل یا دعوت اشاره به آن امور دارد (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۷۹/۱۳).

عزت دروزه (درگذشته ۱۴۰۴ق) هم با طرح این اشکال که بعد از این سوره آیات زیادی نازل شده که در آن‌ها موارد زیادی از تشریحات و تلقینات و مبادی و حوادث آمده است؛ پس چه‌گونه قرآن در این آیه می‌گوید که آنچه از قرآن قبل از این نازل شده تبیان هرچیزی است؟ او در پاسخ می‌افزاید:

درست است که در آیات نازل شده قبل از این آیه هم اصول و مبادی و تلقینات و مواعظ و براهین بر وجوب وجود خدا و وحدانیت او آمده است، و صحیح این است که گفته شود لفظ کتاب همان طور که بر بخش آیات نازل شده تا نزول آیه مورد نظر اطلاق می‌شود بر مجموعه آیات نازل شده هم اطلاق می‌شود، و در علم خدا سابق و لاحقی نیست تا ایراد وارد شده صحیح باشد... به‌علاوه واجب است که بیان قرآن را در بردارنده نظریات مربوط به عالم هستی و نوامیس و سنن و موجوات و حوادث آن ندانیم؛ آن گونه که گروهی از مسلمانان تلاش دارند از اشارات و عطی و تمثیلی و تذکیری قرآن آن‌ها را استنباط نمایند. زیرا در بیش‌تر این استنباطها نوعی تکلف است که قرآن را از قدسی بودن و اهداف بلندش دور می‌سازند (دروزه، التفسیر الحدیث، ۱۶۶/۵-۱۶۷).

در این مرحله نقش اجتهاد علما در فهم و استنباط جزئیات بیش‌تر آیات قرآن و منابع دینی هم مطرح گردید. البته قبل از این در اواخر سده ۹ق هم از جانب سیواسی اهمیت اجتهاد مجتهدین بیان شده بود. وهبه زحیلی (درگذشته ۱۴۳۶ق) با پذیرش این‌که قرآن بیانگر علوم و معارف دینی و احتیاجات بشر در زندگی است به بیان بودن قرآن هم به وسیله خودش و هم به وسیله سنت یا وحی بیانی صورت می‌گیرد و به نقش و شمولیت اجتهاد در فرایند شناخت مبادی و مبانی شریعت و قرآن اشاره کرد (بنگرید به: زحیلی، التفسیر الوسیط، ۲۰۸/۱۴).

نتیجه

در این سیر انگاره‌ای، برداشت‌های مشابه و تغییرات متعددی در مسیر فهم و تفسیر آیه رخ داد و تقریباً سه برداشت؛ یکی شمول قرآن به امر، نهی، حلال، حرام، وعد و وعید و... و دیگری هم شمول قرآن به همه چیز و تفصیل آن‌ها به وسیله سنت، اجماع، قیاس و اجتهاد و سومی این‌که علم همه چیز در قرآن موجود است، غلبه داشتند، با این حال، نزد اهل سنت و شیعیان برداشت دوم و سوم زمینه تمرکز بیش‌تر بر مبانی اعتقادی و انگاره‌های مذهبی را فراهم ساخت. در روزگار معاصر هم یک برداشت دیگری رواج یافت که جامعیت قرآن را در امور عام هدایت انسان در نظر می‌گرفت و در کنار آن بحث جامعیت علمی قرآن هم مورد توجه واقع شد و در کنار مفسرانی چون شنقیطی و طنطاوی که قائل به شمول حداکثری قرآن به علوم اولین و آخرین بودند، مفسرانی چون معرفت و صادقی تهرانی و عزه دروزه و فضل الله و دیگران کوشیدند تا بحث علم و قرآن و نوع ارتباط آن دو را مطرح کنند و نقش مستقلی برای کشفیات علوم و معارف بشری در نظر گیرند.

درباره برداشت اول از همان گذشته تا زمان حاضر با یک فهرستی از اموری چه شرعی و چه اعتقادی مواجه هستیم که در سده ۳ق از همه بیش‌تر مطرح گردید. در اوائل سده ۴ق این ماتریدی است که شمول آیه مورد نظر را به همه امور ذکر شده در سوره نحل تفسیر می‌کند. این شمولیت را در سده ۵ق سید مرتضی به این صورت بیان می‌کند: «وإنما أراد تبیان کلّ شیء ممّا بالخلق إلیه حاجة فی دینهم». این برداشت تا سده ۷ق مطرح بود. البته ابن جوزی در سده ۶ق تعبیری می‌آورد که بعد از او تعابیر شبیه تعبیر او زیاد استفاده می‌شود.

برداشت دوم هم از زمان ابن ابی حاتم به صورت ارجاع بعضی از امور به سنت مطرح گردید. شیخ طوسی این ارجاع را به صورت ارجاع به بیان پیامبر (ص) و حجج‌های جانشین ایشان یا اجماع امت یا استدلال بیان داشت. زمخشری هم نظیر عبارت ابن ابی حاتم را آورد با اضافه این مطلب که سنت و اجماع و قیاس و اجتهاد مجتهدان هم مستند به تبیان کتاب هستند. در مجموع این برداشت که بخشی از آن چه که در قرآن نیامده است را بایست از طریق سنت و اجماع و قیاس و اجتهاد و مانند آن فهمید از اوائل سده ۶ق تا اواسط سده ۱۴ق مطرح

گردید.

برداشت سوم که بر جامعیت علمی قرآن تأکید دارد. در گذشته بیش‌تر نقلها متأثر از روایاتی منقول از ابن مسعود بود که امثال طبری و ابوحیان و دیگران آن را نقل کردند؛ روایاتی چون «أُنزِلَ فِي هَذَا الْقُرْآنِ كُلِّ عِلْمٍ وَ كُلِّ شَيْءٍ قَدْ بَيَّنَّ لَنَا فِي الْقُرْآنِ». برداشت فوق، از سده ۳ق تا روزگار معاصر به اشکال گوناگون مطرح گردید. در سده ۸ق بحث از شمول علمی قرآن بیش‌تر از ادوار قبل آن مطرح شد. سمین در همین سده این عبارت را می‌آورد: «بل لجمعه ثمرة جميع العلوم». ابن کثیر هم چنان‌که دیدیم در همین دوره می‌گوید:

فإن القرآن اشتمل على كل علم نافع من خبر ما سبق و علم ما سيأتي....

نیز، در همین سده است که تعبیر «أَنَّ الْقُرْآنَ شَامِلٌ لِلْعُلُومِ كُلِّهَا مِنْ عِلْمِ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ» از ناحیه حیدر آملی مطرح می‌گردد هر چند که قبل از او غزالی و مرسی هم در نوشته‌های خود بدان پرداخته بودند.

در همین زمینه دو تعبیر در میان مفسران به استناد روایات مطرح گردید، کاشفی در سده ۱۰ق که این روایت را به نقل از امام علی (ع) آورد: «ما من شيء إلا و علمه في القرآن و لكن رأى الرجال يعجز عنه». دیگری سیوطی که نقل معروف از ابن مسعود را با یک اضافه آورد: «أُنزِلَ فِي الْقُرْآنِ كُلِّ عِلْمٍ وَ بَيْنَ لَنَا فِيهِ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَكِنْ عَلِمْنَا يَقْصُرُ عَمَّا بَيْنَ لَنَا فِي الْقُرْآنِ» که در آن به عجز و ناتوانی انسانها در علم به جامعیت قرآن اذعان شده است.

روشن است که همه عالمان مسلمان در مقام حفظ موقعیت والای قرآن برآمدند هر چند که تعبیر آنها تفاوتی در لفظ و معنا و مصداق دارد. اما آن موضوعی که کمتر بدان پرداخته شده است این‌که با توجه به الفاظ و عبارات و اشارات و مفاهیم ذکر شده در سوره‌ها و آیات، هیچ یک از آنها در صدد برنیامدند که فهرست یا جدول‌هایی از همه نکات و مطالب ناظر بر احکام شرعی، اوامر و نواهی و حدود و امر و حلال و حرام و قواعد عقلانی، دقایق عرفانی و... بنا بر مفاهیم و مصداق هر یک ارائه دهند و باین‌که در تفاسیر و نوشته‌های خود به صورت پراکنده مواردی را بیان کردند؛ اما ضرورت دارد با پذیرش این مبنا که قرآن تبیان هر چیزی از امور دین و دنیا و آخرت و شامل همه علوم و امور مورد نیاز بشر است، آن فهرست و جدول‌ها تهیه شود تا بتوان ادعای جامعیت و شمول عام قرآن را با شواهد و مصداق مختلف عصری اثبات کرد.

تقریباً شبیه کاری که در مجموعه ۳۳ جلدی فرهنگ قرآن (۱۳۸۳ش)، به اجمال و پراکنده لیستی از مفاهیم و اصطلاحات قرآنی به ترتیب حروف الفبا گردآوری شده و هر لفظ و مفهوم قرآنی به همراه پاره‌ای از مصادیق امروزی آن به همراه آیات مرتبط با هر یک ذکر شده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی محمدمهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن ادریس، محمد بن احمد، المنتخب من تفسیر القرآن، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۹ق.
- ۴- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، زاد المسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۵- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن ومختلفه، قم، نشر بیدار، ۱۳۶۹ق.
- ۶- ابن عادل، عمر بن علی، اللباب فی علوم الکتاب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۷- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۸- ابن عجبیه، احمد، البحر المدید، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
- ۹- ابن عرفه، محمد بن محمد، التفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
- ۱۰- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۱۱- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۱۲- ابن وهب، عبدالله بن محمد، التفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ۱۳- ابوالسعود، محمد بن محمد، التفسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
- ۱۴- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان، به کوشش محمدجعفر یاحقی و احمد علی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۵- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۱۶- انصاری، زکریا بن محمد، فتح الرحمن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ۱۷- آل غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
- ۱۸- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۹- آملی، حیدر بن علی، المحیط الأعظم، قم، نشر نور علی نور، ۱۴۲۲ق.

- ۲۰- بانکی پور فرد، امیرحسین و غفراللهی، سعید، «دیدگاه هولیزم یا کل انگاری در تفسیر تیبیاناً لكل شیء»، پژوهش‌های زبان شناختی قرآن، سال هشتم شماره ۲، ۱۳۹۸ش.
- ۲۱- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان، قم، بعثت، ۱۴۱۵ق.
- ۲۲- بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الكبير، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۹۸ق.
- ۲۳- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۲۴- بروجردی، حسین بن رضا، الصراط المستقیم، قم، نشر انصاریان، ۱۴۱۶ق.
- ۲۵- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۶- بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۲۷- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۸- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، التفسیر، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۹- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۳۰- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، درج الدرر، عمان، دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- ۳۱- جزائری، نعمة الله بن عبدالله، عقود المرجان، قم، نور وحی، ۱۳۸۸ش.
- ۳۲- حاجی، حمزه و مهریزی، مهدی، «کیفیت جامعیت قرآن در پرتو آراء اندیشمندان و مفسران مسلمان»، مطالعات قرآنی، دوره ۳، شماره ۱۰، ۱۳۹۱ش.
- ۳۳- حائری طهرانی، علی، مقتنیات الدرر، تهران، اسلامیه، ۱۳۳۸ش.
- ۳۴- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- ۳۵- حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۳۶- خازن، علی بن محمد، لباب التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳۷- خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۴۲۴ق.
- ۳۸- دروزه، محمد عزة، التفسیر الحديث، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
- ۳۹- رازی، محمد بن ابی بکر، أسئلة القرآن المجید، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۲۳ق.
- ۴۰- رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله، رموز الكنوز، مکه، مكتبة الأسدی، ۱۴۲۹ق.
- ۴۱- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۴۲- روزبهان بقلی، عرائس البیان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.

- ۴۳- روشن ضمیر، محمد ابراهیم، «بررسی دلالت عبارت تبیاناً لكل شیء بر جامعیت قرآن»،
آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۹، ۱۳۹۳ ش.
- ۴۴- زحیلی، وهبه، التفسیر الوسیط، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲ ق.
- ۴۵- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۹۷ ق.
- ۴۶- سعدی، عبدالرحمان بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن، بیروت، مکتبة النهضة العربیة،
۱۴۰۸ ق.
- ۴۷- سمرقندی، نصر بن محمد، التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- ۴۸- سمین، احمد بن یوسف، الدر المصون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
- ۴۹- سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ ق.
- ۵۰- سیواسی، احمد بن محمود، عیون التفاسیر، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۷ ق.
- ۵۱- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الإکلیل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۷ م.
- ۵۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الدر المثور، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۵۳- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الإیتقان، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسه
الرساله، ۱۴۲۹ ق.
- ۵۴- شبر، سیدعبدالله، الجواهر الثمین، کویت، مکتبة الألفین، ۱۴۰۷ ق.
- ۵۵- شریف لاهیجی، محمد بن علی، التفسیر، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
- ۵۶- شریف مرتضی، علی بن حسین، التفسیر، بیروت، اعلمی، ۱۴۳۱ ق.
- ۵۷- شنیطی، محمد امین، أضواء البیان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
- ۵۸- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ ق.
- ۵۹- شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار
احیاء التراث، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م.
- ۶۰- شیخ علوان، نعمة الله بن محمود، الفواتح الإلهیه، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
- ۶۱- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، قم، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- ۶۲- صدیق حسن خان، فتح البیان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
- ۶۳- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۱ ق.
- ۶۴- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ ق.

- ۶۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، چاپ‌خانه ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۶۶- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۶۷- طنطاوی جوهری، *الجواهر*، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۳۵۰ق.
- ۶۸- طبیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان*، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
- ۶۹- عاملی، علی بن حسین، *الوجیز*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
- ۷۰- غزالی، محمد بن محمد، *جواهر القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
- ۷۱- غضنفری، علی، «پژوهشی در روی کرد جامعیت مطلق قرآن»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، سال پنجم، شماره ۲، ۱۳۹۶ش.
- ۷۲- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۷۳- فضل الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۷۴- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- ۷۵- فیضی، ابوالفیض بن مبارک، *سواطع الإلهام*، قم، دارالمنار، ۱۴۱۷ق.
- ۷۶- قراملکی، احد فرامرز و ناسخیان، علی اکبر، *قدرت انگاره*، تهران، نشر مجنون، ۱۳۹۵ش.
- ۷۷- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، نشر ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۷۸- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطائف الإشارات*، قاهره، هیئته المصریه العامه للکتاب، ۲۰۰۰م.
- ۷۹- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *کنز الدقائق*، تهران، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۸۰- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *زبدة التفاسیر*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- ۸۱- کاشفی، حسین بن علی، *جواهر التفسیر*، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- ۸۲- گرامی، محمد هادی، *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای: جستارهایی درباره تاریخ‌نگاری اندیشه در مطالعات اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ش.
- ۸۳- گنابادی، سلطان علی شاه، *بیان السعاده*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ق.

- ۸۴- ماتریدی، محمد بن محمد، *التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۸۵- ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۸۶- مجلسی، محمداقبر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۸۷- محلی، محمد بن محمد، *التفسیر*، ضمن *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
- ۸۸- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر*، بیروت، دارالفکر.
- ۸۹- مرتضوی نیا، محمداقبر و حسینی کاشانی، سیدمجتبی، «بررسی گستره معرفت بخشی قرآن کریم با محوریت آیه تبیاناً لکل شیء»، *فصل نامه کلام اسلامی*، پیاپی ۱۱۰، ۱۳۹۸ش.
- ۹۰- معرفت، محمدهادی، *التمهید*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۰ق.
- ۹۱- مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دارالکتب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ۹۲- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۹۳- مکی بن ابی طالب قیسی حَمَوش، *الهدایه*، شارجه، دانشگاه شارجه، ۱۴۲۹ق.
- ۹۴- مهائمی، علی بن احمد، *تبصیر الرحمن*، بیروت، عالم کتاب، ۱۴۰۳ق.
- ۹۵- مؤدب، رضا و همکاران، «نقد و بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر آیه تبیاناً لکل شیء»، *دو فصل نامه دانشگاه قم*، سال دوم، شماره اول، پیاپی ۳، ۱۳۹۵ش.
- ۹۶- نسفی، علی بن محمد، *التفسیر*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۶ش.
- ۹۷- نظام الدین نیشابوری، حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ۹۸- نووی، محمد، *مراح لبید*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ۹۹- نهاوندی، محمد، *نفحات الرحمن*، قم، بعثت، ۱۳۸۶ش.
- ۱۰۰- واحدی، علی بن احمد، *الوجیز*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۵ق.
- ۱۰۱- هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، *فرهنگ قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
- ۱۰۲- یحیی بن سلام، *التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.

Bibliography

- 1- *The Holy Qurʾān*, Original Arabic, and also the Persian translation by Moḥammad Maḥdī Fūlādvand (Tehrān, History Studies and Islamic Cognitions Office, 1376 SAH).
- 2- Abu al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn b. ʿAlī, *Rawḍ al-Janān wa Rawḥ al-Jinān*, Mashhad, Āstān-e Qods-e Razawī, 1408 AH [Arabic].
- 3- Abū al-Saʿūd, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1983 [Arabic].
- 4- Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
- 5- Āl Ghāzī, ʿAbd al-Qādir, *Bayān al-Maʿānī*, Damascus, Maṭbaʿa al-Taraqqī, 1382 AH [Arabic].
- 6- Al-Baghawī, Ḥusayn b. Masʿūd, *Maʿālim al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
- 7- Al-Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Maḥāsīn*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1371 AH [Arabic].
- 8- Al-Bayḍawī, ʿAbdullah b. ʿUmar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].
- 9- Al-Biqāʿī, Ibrāhīm b. ʿUmar, *Naẓm al-Durar*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1427 AH [Arabic].
- 10- Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, Heydarabad, Dāʾira al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1398 AH [Arabic].
- 11- Al-Burūjirdī, Ḥusayn b. Riḍā, *Tafsīr al-Şīrāṭ al-Mustaḳīm*, Qom, Anşāriyān, 1416 AH [Arabic].
- 12- Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥsin b. Muḥammad Murtaḍā, *Al-Tafsīr al-Şāfi*, Tehrān, Şadr Library, 1415 AH [Arabic].
- 13- Al-Fayḍī, Abū al-Fayḍ b. Mubārak, *Sawāṭiʿ al-Ilhām*, Qom, Dār al-Manār, 1417 AH [Arabic].
- 14- Al-Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Jawābir al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1409 AH [Arabic].
- 15- Al-Jurjānī, ʿAbdulqāhir b. ʿAbd al-Raḥmān, *Durj al-Durar*, ʿAmmān, Dār al-Fikr, 1430 AH [Arabic].
- 16- Al-Khaṭīb, ʿAbdulkarīm, *Al-Tafsīr al-Qurʾānī li-al-Qurʾān*, Cairo, Dār al-

- Fikr al-‘Arabī, 1424 AH [Arabic].
- 17_ Al-Khāzin, ‘Alī b. Muḥammad, *Lubāb al-Ta’wīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1415 AH [Arabic].
 - 18_ Al-Maḥallī, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Tafsīr*, in *Tafsīr al-Jalālayn*, Beirut, Al-Nūr li-al- Maṭbū‘āt, 1416 AH [Arabic].
 - 19_ Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].
 - 20_ Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr. nd.
 - 21_ Al-Nasafī, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Tehran, Soroush Publication, 1376 SAH [Arabic].
 - 22_ Al-Nawawī, Muḥammad, *Mirāḥ Labīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1417 AH [Arabic].
 - 23_ Al-Qummī al-Mashhadī, Muḥammad b. Muḥammad Riḍā, *Kanz al-Daqā’iq wa Baḥr al-Gharā’ib*, Tehrān, Shams al-Ḍuḥā, 1368 SAH [Arabic].
 - 24_ Al-Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Jāmi‘ li-Abkām al-Qur’ān*, Tehran, Nāsher Khosrow Publishing House, 1364 SAH [Arabic].
 - 25_ Al-Qushayrī, ‘Abdulkarīm b. Hawāzin, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Cairo, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-al-Kitāb, 2000 AD [Arabic].
 - 26_ Al-Rāzī, Muḥammad b. Abī Bakr, *As’īla al-Qur’ān al-Majīd*, Beirut, al-Maktaba al-‘Aṣrīyya, 1423 AH [Arabic].
 - 27_ Al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH [Arabic].
 - 28_ Al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Hammām, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1411 AH [Arabic].
 - 29_ Al-Shanqīṭī, Muḥammad Amīn, *Aḍwa’ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1427 AH [Arabic].
 - 30_ Al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī b. Ḥusayn, *Al-Tafsīr*, Beirut, al-‘Aṣlāmī, 1431 AH [Arabic].
 - 31_ Al-Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, Damascus, Dār Ibn Kathīr, 1414 AH [Arabic].
 - 32_ Al-Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1391 AH [Arabic].

- 33_ Al-Shubbar, Sayyid ‘Abdullāh, *Al-Tafsīr*, Kuwait, Maktaba al-Alfayn 1407 AH [Arabic].
- 34_ Al-Sīwāsī, Aḥmad b. Maḥmūd, *‘Uyūn al-Tafāsīr*, Beirut, Dār Ṣādir, 1427 AH [Arabic].
- 35_ Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Durr al-Munthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma’tbūr*, Qom, Mar‘ashī Library, 1404 AH [Arabic].
- 36_ Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Iklīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007 [Arabic].
- 37_ Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1429 AH [Arabic].
- 38_ Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH [Arabic].
- 39_ Al-Tha‘alibī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 40_ Al-Tha‘alabī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 41_ Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415 AH [Arabic].
- 42_ Al-Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad, *Al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Qalam, 1415 AH [Arabic].
- 43_ Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 44_ ‘Āmilī, ‘Alī b. Ḥusayn, *Al-Wajīz*, Qom, Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1413 AH [Arabic].
- 45_ Āmulī, Haydar b. ‘Alī, *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A‘zam*, Qom, Nūr ‘Alā Nūr, 1422 AH [Arabic].
- 46_ Anṣārī, Zakarīyyā b. Muḥammad, *Fatḥ al-Raḥmān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424 AH [Arabic].
- 47_ Baḥrānī, Ḥāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fi Tafsīr al-Qur’ān*, Tehran: Be‘that, 1415 AH [Arabic].
- 48_ Bānkīpūr Fard, Amīr Ḥoseyn and Ghafrollāhī, Sa‘īd, “Theory of Holism in Interpretation of the Verse *Tibyānan li-Kull-i Shāy’*,” *Linguistic Research in the Holy Qur’ān*, vol. 8, issue 2, 1398 SAH [Persian].

- 49_ Darwaza, Muḥammad ʿIzza, *Al-Tafsir al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1421 AH [Arabic].
- 50_ Faḍlullāh, Muḥammad Husayn, *Min Waḥy al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Malāk, 1419 AH [Arabic].
- 51_ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Al-Tafsir al-Kabir*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1420 AH [Arabic].
- 52_ Gerāmī, Moḥammad Hādī, *An Introduction to Conceptual and Intellectual Historiography: Essays on the Historiography of Thought in Islamic Studies*, Tehran, Imam Šādiq University Press, 1396 SAH [Persian].
- 53_ Ghaḍanfari, ʿAlī, “A Critical Research on the Absolute Comprehensiveness Approach to the Qurʾān”, *Journal of Quranic Interpretation and Language*, vol. 5, issue 2, 1396 SAH [Persian]. doi. 10.30473/quran.2017.3844
- 54_ Gonābādī, Solṭān ʿAlī Shāh, *Bayān al-Saʿāda*, Beirut, Al-Aʿlamī, 1408 AH [Arabic].
- 55_ Ḥāʾirī Ṭehrānī, ʿAlī, *Muqtanayāt al-Durar*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1338 SAH [Arabic].
- 56_ Ḥājī, Ḥamze and Mehrīzī, Mahdī, “The Quality of Comprehensiveness of the Holy Qurʾān In the Light of the Opinions of Muslim Scholars and Commentators”, *Quranic Studies*, vol. 3, issue 10, 1391 SAH [Persian].
- 57_ Ḥaqqī, Ismāʿīl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān fī Tafsir al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1405 AH [Arabic].
- 58_ Hāshemī Rafsanjānī, ʿAlī Akbar, *Farbang-e Qurʾān*, Qom, Būstān-e Ketāb, 1383 SAH [Persian].
- 59_ Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī b. Jumʿa, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismāʿīliyyān, 1415 AH [Arabic].
- 60_ Ibn Abī Ḥātam, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsir al-Qurʾān al-ʿAzīm*, Riyadh, Maktaba Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
- 61_ Ibn ʿĀdil, ʿUmar b. ʿAlī, *Al-Lubāb fī Ulūm al-Kitāb*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1419 AH [Arabic].
- 62_ Ibn ʿAjībah, Aḥmad, *Al-Baḥr al-Madīd*, Cairo, Ḥasan ʿAbbās Zakī, 1419 AH [Arabic].
- 63_ Ibn Al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dār al-Kitāb

- al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 64_ Ibn ‘Arafa, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2008 [Arabic].
- 65_ Ibn ‘Āshūr, Muḥammad b. Ṭāhir, *Al-Tabḥīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 66_ Ibn ‘Aṭīyya, ‘Abd al-Ḥaq b. al-Ghālib, *Al-Muḥarar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1422 AH [Arabic].
- 67_ Ibn Idrīs, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Muntakhab min Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Mar‘ashī Library, 1409 AH [Arabic].
- 68_ Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419 AH [Arabic].
- 69_ Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. ‘Alī, *Mutashābih al-Qur’ān wa Mukbtalifub*, Qom, Bīdār, 1369 SAH [Arabic].
- 70_ Ibn Wahb, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1422 AH [Arabic].
- 71_ Jazā’irī, Ni‘matullāh b. ‘Abdullāh, *Uqūd al-Marjān*, Qom, Nūr-e Vahy, 1388 SAH [Arabic].
- 72_ Kāshānī, Faṭḥollāh b. Shukrullāh, *Zubda al-Tafāsīr*, Qom, Ma‘āref-e Eslāmī Foundation, 1423 AH [Arabic].
- 73_ Kāshifī, Ḥusayn b. ‘Alī, *Jawābir al-Tafsīr*, Tehran, Markaz-e Pazhuheshī-ye Mīrāth-e Maktūb, 1379 SAH [Arabic].
- 74_ Mahā’imī, ‘Alī b. Aḥmad, *Tabṣīr al-Raḥmān*, Beirut, ‘Ālam al-Kitāb, 1403 AH [Arabic].
- 75_ Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaysī al-Ḥammūsh, *Al-Hidāya ‘ilā Bulūgh al-Nībāya*, Sharjah, College of Sharia and Islamic Studies, 1429 AH [Arabic].
- 76_ Ma‘rifā, Muḥammad Hādī, *Al-Tambīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1415 AH.
- 77_ Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1426 AH [Arabic].
- 78_ Māwardī, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Nukat wa al-Uyūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415 AH [Arabic].
- 79_ Mo’addab, Sayyed Rezā et al., “A Review and Critique of Commentators’ Views on the Interpretation of the Verse ‘Tibyānān li-Kulli Shay’,”

- Biannual Journal of Qom University*, vol. 2, issue 1, 1395 SAH [Persian].
- 80_ Mortazavi Nia, Mohammad Bagher and Hoseini Kashani, Seyyed Mojtaba, "The Examination of the Epistemic Scope of the Holy *Qur'an* Based on the Verse of "Expressing Everything"", *Kalām-e Eslāmī*, vol. 28, issue 110, 1398 SAH [Persian].
 - 81_ Mughniya, Muḥammad Jawād, *Al-Tafsīr al-Kāshif*, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH [Arabic].
 - 82_ Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1423 AH [Arabic].
 - 83_ Nahāwandī, Muḥammad, *Nafaḥāt al-Raḥmān fi Tafsīr al-Qurʿān*, Qom, Biʿthat, 1386 SAH [Arabic].
 - 84_ Niẓām al-Dīn al-Nishābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Gharāʾib al-Qurʿān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1416 AH [Arabic].
 - 85_ Qarāmalekī, Aḥad Farāmarz and Nāsekhīyān, ʿAlī Akbar, *Quadrat-e Engāre (The Power of Imagination)*, Tehran, Nashr-e Majnūn, 1395 SAH [Persian].
 - 86_ Rasʿanī, ʿAbd al-Razzāq b. Rizq Allāh, *Rumūz al-Kunūz*, Mecca, Maktaba al-Asadī, 1429 AH [Arabic].
 - 87_ Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Dār al-Maʿrifa, 1414 AH [Arabic].
 - 88_ RowshanZamīr, Moḥammad Ebrāhīm, "Investigating the Significance of the Phrase 'Explaining the Whole Thing' on the Comprehensiveness of the Qur'an", *Quranic Doctorines*, vol. 19, 1393 SAH [Persian].
 - 89_ Rūzbihān al-Baqlī, *Arāʾis al-Bayān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2008 [Arabic].
 - 90_ Şādeqī Tehrānī, Moḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1406 SAH [Arabic].
 - 91_ Saʿdī, ʿAbdulraḥmān b. Nāşir, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān*, Beirut, Maktaba al-Nahḍa al-ʿArabīyya, 1408 AH [Arabic].
 - 92_ Samīn, Aḥmad b. Yūsuf, *Al-Durr al-Maşūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1414 AH [Arabic].
 - 93_ Sayyid Quṭb. Ibrāhīm Ḥusayn, *Fi Zilāl al-Qurʿān*, Damascus, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].
 - 94_ Sharif Lāhijī, Muḥammad b. ʿAlī, *Al-Tafsīr*, Tehran, Nashr-e Dād, 1373

- SAH [Arabic].
- 95_ Shaykh ʿUlwān, Niʿmatullāh b. Maḥmūd, *Al-Fawātiḥ al-ʿIlābiyya*, Cairo, Dār Rakābī li-al-Nashr, 1999 [Arabic].
- 96_ Şiddīq Ḥasan Khān, *Fatḥ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1420 AH [Arabic].
- 97_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *Al-Mizān*, Beirut, Aʿlamī, 1390 AH [Arabic].
- 98_ Ṭabraşī, Faḍl b. Ḥasan, *Majmaʿ al-Bayān fī Tafşīr al-Qurʿān*, Tehran, Naser Khosrow Publishing House, 1372 SAH [Arabic].
- 99_ Ṭanṭāwī, Muḥammad, *Al-Jawābir fī Tafşīr al-Qurʿān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1412 AH [Arabic].
- 100_ Ṭayyeb, Sayyed ʿAbdul-Ḥoseyn, *Aṭyab al-Bayān fī Tafşīr al-Qurʿān*, Tehran, Nashr-e Eslām, 1378 SAH [Persian].
- 101_ Yaḥyā b. Sallām, *Al-Tafşīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1425 AH [Arabic].
- 102_ Zuḥaylī, Wahba, *Al-Tafşīr al-Wasīṭ*, Damascus, Dār al-Fikr, 1422 AH [Arabic].



Quentin Skinner's Interpretive Approach and the Advantage of Its Application in Islamic Studies

Rahele Amiri 


Ph. D. student of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology,
Alzahra University, Tehran, Iran (Email: R.Amiri1404@gmail.com).

Fathiyeh Fattahizadeh 

Professor of the Department of *Quranic* Studies and Hadith,
Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
(corresponding author: F_Fattahizadeh@alzahra.ac.ir).

Seyyed Mohammad Hadi Gerami 

Assistant Professor of Qur'an and Hadith Studies,
Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
(Email: M.H.Gerami@ihcs.ac.ir).

Ahmad Bostani 

Assistant professor of the Department of Political Science,
Kharazmi University, Tehran, Iran (Email: ABostani@khu.ac.ir).

Abstract

For over a century, Muslim scholars have recognized the necessity of reinterpreting Islamic texts and utilizing the achievements of the humanities to understand, interpret, and explain these texts for contemporary humans. However, the use of various hermeneutical approaches has faced opposition among Islamic scholars; on the other hand, these adaptations have often lacked well-founded theoretical bases. Quentin Skinner, a prominent figure of the Cambridge School, has proposed a new method of text interpretation that has garnered significant attention in academic circles. This research introduces Skinner's approach and demonstrates its advantages for application in Islamic studies. The article analytically and comparatively examines Skinner's theories at the levels of epistemology and methodology, showing their suitability for application in the Islamic tradition. Ultimately, it was found that Skinner, by avoiding theorizing in metaphysical and theological debates and due to specific features in the fields of epistemology and methodology, such as intentionalism and avoidance of epistemic relativism, not only does not significantly conflict with our intellectual and cultural Islamic heritage, but his perspective is also suitable for application in Islamic studies. Due to his simultaneous attention to text and context, it can bring many interpretive, argumentative, and epistemological additions. Skinner's method, in addition to being applicable to the works of Muslim thinkers, is specifically applicable to sacred texts such as the Quran and Hadith, as they were also presented in specific conditions and contexts and, like other texts, have engaged in ideological norm-setting.

Keywords: Quentin Skinner, Epistemology, Methodology, Islamic Studies, Interpretation, Hermeneutics.

Original Research

Received: 29/ 7/ 2024, accepted: 29/ 9/ 2024, and published: 29/ 9/ 2024, Pages: 161-207.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.469110.1233

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



روی‌کرد تفسیری کوئنتین اسکینر و مزیت کاربست آن در مطالعات اسلامی

راهله امیری ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران
(ایمیل: R.Amiri1404@gmail.com)

فتحیه فتاحی زاده ^{ID}

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: F_Fattahizadeh@alzahra.ac.ir)

سید محمد هادی گرامی ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
(ایمیل: M.H.Gerami@ihcs.ac.ir)

احمد بستانی ^{ID}

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (ایمیل: ABostani@khu.ac.ir)

چکیده

بیش از یک سده است که اندیشمندان مسلمان به ضرورت تفسیر دوباره متون اسلامی و بهره‌مندی از دست‌آوردهای آکادمیای علوم انسانی در فهم، تفسیر و تبیین متون اسلامی برای انسان معاصر پی برده‌اند. البته بهره‌مندی از روی‌کردهای مختلف هرمنوتیکی مخالفانی نیز در میان عالمان جهان اسلام داشته است. از دیگر سو این اقتباس‌ها نیز معمولاً از مبانی نظری مستدل‌تری بهره‌مند نبوده‌اند. اسکینر، چهره شاخص مکتب کمبریج، روش جدیدی در تفسیر متون بازنموده که در محافل دانشگاهی مختلفی مورد توجه بسیار قرار گرفته است. در این مطالعه به معرفی روی‌کرد اسکینر و مزیت کاربست آن در مطالعات اسلامی پرداخته می‌شود. برای این هدفی با روش تحلیلی - مقایسه‌ای نظریات اسکینر در سطوح معرفت‌شناسی و روش‌شناسی طرح و بررسی، و زمینه تناسب آن برای کاربست در سنت اسلامی بازنموده خواهد شد. بناست نشان داده شود که اسکینر با پرهیز از نظریه‌پردازی در مباحث متافیزیکی و الهیاتی و به دلیل ویژگی‌های خاص در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مانند قصدگرایی و پرهیز از نسبی‌گرایی معرفتی، نه تنها تضاد قابل توجهی با میراث فکری - فرهنگی و اسلامی ندارد، بلکه نگاه وی برای کاربست در حوزه مطالعات اسلامی مناسب است و به علت توجه توأم به متن و زمینه، افزوده‌های بسیاری به لحاظ تفسیری، استدلالی و شناخت‌شناسی می‌تواند به‌همراه داشته باشد. فرضیه این مطالعه آن است که روش اسکینر علاوه بر کاربست برای مطالعه آثار اندیشمندان مسلمان، مشخصاً در مطالعه متون مقدسی هم‌چون قرآن و حدیث نیز کاربرد دارد؛ زیرا به‌رحال آن‌ها نیز در شرایط و زمینه‌ای خاص ارائه شده‌اند و مانند دیگر متون دارای رقباتی بوده‌اند و به تصرف در هنجارهای ایدئولوژیک دست زده‌اند.

کلیدواژه‌ها: کوئنتین اسکینر، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، مطالعات اسلامی، تفسیر، هرمنوتیک.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۵/۸، پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۸، نشر: ۱۴۰۳/۷/۸، صفحه ۱۶۱ تا ۲۰۷.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.469110.1233

درآمد

در دوره معاصر بحث‌های تفسیری و تفهیمی زمینه‌ساز چالش‌های بسیاری بر سر حُجَّتِ قرآن و نحوه تعامل انسان معاصر با آن بوده است. خوانش‌های متفاوت از متون دینی ایده‌های مختلفی را در زندگی مسلمانان مطرح می‌کند که مصادیق آن بسیار گسترده است؛ از ایمان به خدا و حیات پس‌ازمرگ گرفته، تا مقررات مربوط به ازدواج، طلاق، حلال و حرام، احکام و ممنوعیت‌ها، برخورد با غیرمسلمانان، دستورالعمل‌های مربوط به آداب معاشرت، روابط میان ادیان، و حکومت.

ازدیگرسو، در ۱۵۰ سال گذشته جهان با تغییرات زیادی مواجه شده است: جهانی شدن، مهاجرت، انقلاب‌های علمی و تکنولوژیک، نظریه تکامل و ژنتیک، آموزش عمومی و سواد، درک فزاینده از کرامت انسان، تعامل بیشتر میان ادیان، پیدایی دولت - ملت و مفهوم شهروندی برابر و گرایش‌های روزافزون به برابری جنسیتی تنها چند نمونه از آنهاست. این تغییرات به طرز چشم‌گیری نحوه نگرش انسان معاصر به جهان را تغییر داده است. انسان امروز به فهم و تفسیر متفاوتی از قرآن نیازمند است؛ یک روی‌کرد تفسیری دقیق‌تر، علمی‌تر و انعطاف‌پذیرتر که بافت تاریخی - اجتماعی قرآن در زمان نزول و دغدغه‌های انسان معاصر و نیازهای امروزی را در نظر بگیرد. به لحاظ علمی، تفسیر، تفهم و رابطه میان این دو از مسائل مهم در مطالعات قرآنی معاصر است.

طرح مسئله

در دوره اخیر روش‌های نوین تفسیری، خاصه نحله‌های مختلف هرمنوتیکی، هریک به نوعی اندیشمندان مسلمان را تحت تأثیر قرار داده، و به تَشَّتِ آراء تفسیری دامن زده است. نمونه بارز آن محمد مجتهد شبستری است که سعی دارد بر اساس هرمنوتیک گادامر به تفسیر قرآن و نقد فقه موجود پردازد (بنگرید به: شبستری، هرمنوتیک...، سراسر کتاب). انتشار آثار او انتقادهای جدی در پی داشت که بخصوص به نسبت لجام‌گسیخته هرمنوتیک گادامری مربوط می‌شد. به دنبال انتشار این آثار، جعفر سبحانی با دیدی کلی حتی هرمنوتیک را ترویج شکاکیت و نسبت و انتحار خویشتن دانست؛ چرا که به عقیده او هر متنی بیش از یک معنا

ندارد (سبحانی، هرمنوتیک، ۷۳-۷۸).

در سدهٔ اخیر مفسران قرآن، بخصوص مفسران گراینده به روی‌کردی که با عنوان تفسیر عصری قرآن شناخته می‌شود، معمولاً تلاش داشتند به نحوی زمینه‌های تاریخی - اجتماعی را در مد نظر قرار دهند. کیوان قزوینی، شریعت سنگلجی، طالقانی، امام خمینی، مطهری، شریعتی، ابوالحسن شعرانی، مهدی بازرگان، جوادی آملی و مجتهد شبستری، با وجود تفاوت‌هایی که در روش فهم قرآن دارند، همه در این زمینه تلاش‌هایی کرده‌اند (برای روی‌کرد اینان، بنگرید به: پاکتچی، جریان‌های فهم قرآن...، سراسر کتاب). در دیگر نقاط جهان اسلام نیز روشن‌فکرانی مانند فضل‌الرحمان، عبدالله سعید، حامد ابوزید، محمد آرکون، غلام احمد پرویز، فرید اساک و خالد ابوالفضل مسائل عصری را مد نظر داشته‌اند (برای اینان، بنگرید به: سعید، تفسیر قرآن، سراسر کتاب). ایشان البته تلاش کرده‌اند مسائل اجتماعی را در مطالعات اسلامی و بخصوص تفسیر قرآن وارد کنند.

با این حال، در هیچ‌یک از این روی‌کردها نگرش‌های تفسیری کونتین اسکینر در جهان اسلام بومی‌سازی، و برای فهم متون دینی پیاده‌سازی نشده است؛ روی‌کردی که به اصلاح روی‌کردهای متن‌گرا و زمینه‌گرا می‌پردازد و با در نظر گرفتن قصد مؤلف در پی این است که از میان معانی متعدد متصور برای متن معانی معتبر را برگزیند. کونتین اسکینر به مثابهٔ چهرهٔ شاخص مکتب کمبریج بیش از چهل سال به تحقیق و نگارش دربارهٔ تفسیر، تاریخ اندیشه و فلسفه پرداخته، و روی‌کرد او در محافل دانشگاهی بسیار مورد توجه قرار گرفته، و در رشته‌های مختلف دانشگاهی بازتاب داشته است (بنگرید به: ادامه مقاله). مطالعهٔ حاضر کوششی است برای بررسی امکان استفاده از روی‌کرد تفسیری اسکینر در مطالعات اسلامی. بناست با روی‌کردی میان رشته‌ای به این مهم پرداخته شود که آیا آموزه‌های مکتب کمبریج و مشخصاً آراء تفسیری اسکینر هم‌سویی کافی برای کاربست در زمینهٔ مطالعات اسلامی را داراست، و هم‌چنین، استفاده از این آموزه‌ها چه مزیت‌هایی می‌تواند داشته باشد.

مطالعاتی که تاکنون دربارهٔ کاربست آراء اسکینر صورت گرفته، عمدتاً در حوزهٔ علوم

سیاسی بوده است؛ چنان‌که زمینه اصلی فعالیت اسکینر نیز اندیشه سیاسی است. از میان این مطالعات می‌توان به دو مقاله از سیدخدایار مرتضوی و مقاله‌ای هم از حسینعلی نوذری و مجید پورخداقلی اشاره کرد که هر یک سعی در معرفی روش اسکینر داشته‌اند (بنگرید به: مرتضوی، نوذری و پورخداقلی، سراسر مقالات). حاتمی نیز انتقادهای اسکینر را از روش‌های متن‌گرا بیان کرده، و سعی نموده است موارد مشابهی را در متون اندیشمندان مسلمان و ایرانی پی‌جویی کند (حاتمی، «کاربست روش‌شناسی...»، سراسر مقاله). این قبیل مطالعات با مطالعه کنونی تفاوت بنیادی دارند؛ از آن‌روکه مطالعه حاضر به لحاظ نظری — با بررسی‌های میان‌رشته‌ای بخصوص معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه — به این می‌پردازد که اساساً روی‌کرد برآمده از جامعه‌ای دیگر و رشته دانشگاهی دیگر تا چه اندازه می‌تواند در مطالعات اسلامی و بازفهم متون الهیاتی و بازخوانی میراث اسلامی مفید باشد.

۱. مقدمات بحث

هرمنوتیک دانشی است که به بررسی تفسیر به لحاظ نظریه و روش‌شناسی می‌پردازد و به‌ویژه در تفسیر متون مقدس، ادبیات حکمی و متون فلسفی به‌کارگرفته می‌شود. در برخی روی‌کردها هرمنوتیک ممکن است شامل هنر تفاهم و ارتباط نیز باشد (ریس، فرهنگ فلسفه و دین، ۲۲۱).

۱-۱) توجه عالمان مسلمان معاصر به هرمنوتیک

روی‌کردهای هرمنوتیکی در دو گروه عمده فلسفی و روشی قرار می‌گیرند. روی‌کردهای فلسفی هستی‌شناسانه‌اند و درباره ماهیت فهم و تفسیر بحث می‌کنند؛ درحالی‌که روی‌کردهای هرمنوتیکی روشی بیشتر بر مبنای معرفت‌شناسی و ارائه طرق تفسیری بنا شده‌اند. از آن‌جاکه هرمنوتیک کلی وجود ندارد، باید از انواع هرمنوتیک و استلزامات هر نحله سخن گفت. به بیان ریکور، علم هرمنوتیک در عصر جدید دست کم به ۶ شکل نسبتاً متمایز تعریف می‌شود (بنگرید به: پالمر، علم هرمنوتیک، ۴۱).

هرمنوتیک میان دانشگاهیان، منتقدان، نویسندگان، جامعه‌شناسان، مورخان، فیلسوفان و

متألهان بسیار محبوب است. آن‌ها به‌طور خاص از آن در پژوهش‌های مربوط به فهم و تفسیر انواع متون — از جمله متون مقدس — استفاده می‌کنند. هرمنوتیک تقریباً در تمام امور مربوط به متن، خوانش‌ها و درک آن، هدف نوشتن، قصد مؤلف، زمینه، موقعیت تاریخی، موقعیت یا شرایط پارادایمی، و معنای متن — از منظر خواننده یا نویسنده — بحث می‌کند. بحث‌های هرمنوتیک فلسفی سه محور اصلی دارد: متن، نویسنده و خواننده. اگر بحث‌های هرمنوتیکی درباره روش تفسیر متون باشند با دو کلیدواژه اصلی شناخته می‌شوند: معنا و تفسیر؛ زیرا در بحث از روش تفسیر متون مسئله آن است که چه‌گونه باید به دنبال معنای در پس موضوع و تفسیر آن باشیم. عناصر مهم در این هرمنوتیک روش عبارت‌اند از نیت مؤلف، معنای متن و زمینه آن. از میان نحله‌های مطرح هرمنوتیکی، شلایرماخر، بتی و هرش مؤلف‌محور‌اند؛ درحالی‌که گادامر متن — مفسر محور است و به مؤلف بها نمی‌دهد؛ و اسکینر، درعین‌توجه به متن، به نیت مؤلف و زمینه هم توجه دارد.

در عصر حاضر مسائل متعدد در زندگی فکری و عملی مسلمانان موجب ورود آنان به مباحث هرمنوتیکی شده است. دغدغه‌های مشابهی در میان نواندیشان دینی هم وجود دارد و بر اساس آن می‌توان گفتمان ایشان را هرمنوتیکی نامید؛ دغدغه‌هایی هم‌چون فاصله معرفت دینی از حقیقت دینی، ابتناء فهم دینی بر پیش‌فهم‌ها، عقلانیت حداقلی و انتقادی، گشوده‌بودن باب پژوهش درباره دین، وجود قرائت‌های متفاوت از دین، مبتنی‌بودن فهم متون بر نظام پرسش و پاسخ، اصل گفت‌وگو، و زمینی و بشری‌بودن زبان (مسعودی، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، ۲۸۵-۳۱۸).

از میان این نواندیشان، نصر حامد ابوزید متن را محصولی فرهنگی می‌داند. با همین دیدگاه او قرآن را نیز متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص، و روش تحلیل زبانی را یگانه روش انسانی ممکن برای فهم پیام الهی و نیز فهم اسلام می‌داند. او این دیدگاه خود را در رویارویی با نظر کسانی مطرح کرده است که قرآن را متنی مقدس تلقی می‌کنند و به جهت خاستگاه الهی آن، از نگاه زبانی و فرهنگی به آن فاصله می‌گیرند. از نظر او، دلالت اصلی را باید از مغزی (فحوا) تمییز داد. او هم‌چنین به ضرورت فهم نصوص با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی تأکید دارد (ابوزید، معنای متن، سراسر کتاب).

در مقام نقد دیدگاه او نیز گاه چنین گفته‌اند که محصول فرهنگی بودنِ نصوص امری مبهم است و به هیچ وجه نمی‌توان هرگونه نصّی را بازتاب مناسبات فرهنگی عصر خاصی دانست (واعظی، نظریه تفسیر متن، ۳۸۸-۳۹۵). گرچه ابوزید خود را در چارچوب هیچ کدام از نَحله‌های هرمنوتیکی شناخته محصور نمی‌داند، در واقع این نقد بر او وارد است که غیر از مفسر و متن، به مؤلف نیز باید توجه نمود؛ خصوصاً در متون دینی. او در کتاب معنای متن مدعی شده است که قرآن نیز متنی فرهنگی است و با فرض وجود معنای مرکزی برای آن همانند دیگر متون می‌تواند مورد تحلیل زبان‌شناسانه قرار گیرد. باین حال، بعدها او از این رأی اولیه خود عدول کرد و بیان داشت که می‌بایست به شرایط فرهنگی دوره پیش از شکل‌گیری مصحف رجوع نمود؛ شرایطی که هنوز یک متن و یک مؤلف وجود ندارد؛ بل که مجموعه‌ای از سخنان خدا و اقوال دیگران - مثلاً یهودیانی که با پیامبر (ص) مجادله می‌کنند - در شرایط مختلف گرد هم آمده است (حقیقت، «گزارش سفر به هلند»، ۳۶۰-۳۶۱).

انتقاد جدی دیگر به ابوزید این است که - برطبق نظر قاطبه مسلمانان و اندیشمندان مسلمان - قرآن سخنان پراکنده و بی‌هدف و با چند مؤلف نیست؛ بل که وحی الهی است که به دستور پیامبر (ص) مانند قطعات پازل جای‌گذاری شده است. به بیان دیگر، گیریم که با روش پیش‌نهادی او بتوان دریافت که هر قطعه‌ای از قرآن در چه بستر فرهنگی شکل گرفته باشد؛ باز این به آن معنا نخواهد بود که آیات و عبارات قرآن تنها در همان بستر معنادار اند.

شخصیت دیگر با روی‌کرد مشابه محمد مجتهد شبستری است. وی با تکیه بر هرمنوتیک گادامر به نقد تفقه رایج می‌پردازد. او می‌خواهد واقعه صدر اسلام را در زمان ما حاضر کند. باین حال، خوانش او از اسلام بر پایه هرمنوتیک گادامر با نقدهایی روبه‌روست. گادامر متن را مستقل از مؤلف می‌داند. به‌علاوه، نظریات متعددی در چارچوب هرمنوتیک گادامر در تعارض با متون مقدس قرار می‌گیرد؛ نظریاتی که بر پایه اصالت‌بخشی به اراده مؤلف بنا شده‌اند. به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی هرمنوتیک گادامر که همه فهم‌ها را در یک رتبه معتبر می‌داند از جهاتی قابل نقد است. در این‌که از یک متن فهم‌ها و قرائت‌های مختلفی می‌تواند وجود داشته باشد و هر یک ممکن است به درجاتی از واقعیت دست یافته باشند شکی نیست؛ بحث بر سر این است که آیا معیارهایی برای تشخیص سره از ناسره در این میان هست یا نه. اگر چنین

ملاک‌هایی وجود داشته باشد، چه بسا بتوان برخی تفاسیر را معتبر، و برخی دیگر را نامعتبر معرفی کرد.

عینیت‌گرایانی چون هرش^۱ هم انتقاداتی به گادامر دارند که به نمونه‌های کاربست آراء او در مطالعات اسلامی نیز همان اشکالات وارد است. از جمله این انتقادات این است که گادامر میان فهم، تفسیر و تطبیق تمایزی نمی‌نهد؛ حال آن‌که این سه متمایز اند و براین پایه وجود فهمی ثابت از متن امری ممکن است. انتقاد دیگر خنثی و بی‌خاصیت بودن هرمنوتیک فلسفی است؛ با این استدلال که هرمنوتیک به دنبال فهم صحیح و معتبر است و هرگاه وجود فهمی صحیح و معتبر نفی شود چنین تلاشی معنا و فایده‌ای نخواهد داشت. سومین اشکالی که به هرمنوتیک گادامر وارد کرده‌اند جزم‌گرایانه و ناسازوار بودن آن است؛ چرا که اثبات و نفی آن امکان‌پذیر نیست. نادیده گرفتن رکن مهمی هم‌چون مؤلف و اهمیت فوق‌العاده دادن به پیش‌داوری‌ها در مقابل داوری‌ها از دیگر اشکالاتی است که بر هرمنوتیک گادامری وارد شناخته‌اند (مسعودی، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، ۱۸۰-۲۴۰).

نواندیش مسلمان دیگر که مروج اندیشه‌های هرمنوتیکی شناخته می‌شود فضل‌الرحمان عالم پاکستانی (درگذشته ۱۹۸۸م/۱۳۶۷ش) است. وی روشی را در تفسیر قرآن معرفی کرد که به حرکت دوگانه معروف است. برپایه این روش، برای فهم قرآن باید نخست به گذشته برگردیم تا متن را بفهمیم، و سپس آن را به زمان حال آوریم (فضل‌الرحمان، *اسلام و مدرنیته... ۲۰*). او به معنایابی متن قرآنی با روی‌کردی تاریخی به شیوه‌ای دقیق، راستین و در زمینه تاریخی - اجتماعی، باور دارد.

به عقیده وی، قرآن باید در یک سَفَر زمانی مورد مطالعه قرار گیرد؛ سفری که با بررسی اولین الهامات پیامبر (ص) آغاز می‌شود. به باور او این مطالعه می‌تواند عموم را از تفسیر دست‌سازِ نوگرایان معاصر نجات دهد و درعین حال معنای کلی قرآن را نیز آشکارا بازنماید. هدف فضل‌الرحمان متمایز کردن احکام خاص حقوقی قرآن با آرمان اخلاقی قرآن، و درک

1. Hirsch.

2. Fazlur Rahman, *Islam and modernity...*

هدف یا آرمان اخلاقی قرآن با عطف نظر به جامعه‌شناسی و شناخت محیط وحی قرآنی است. چنان‌که فضل‌الرحمان در موارد مختلف تصریح می‌کند، روش او در واقع مدرن کردن قیاس فقهی است. می‌دانیم قیاس یکی از روش‌های کاربسته در فقه حنفی، شافعی و مالکی برای به دست دادن حکم موضوعات جدید است. برپایه این روش حکم مورد ناشناخته را می‌توان با مقایسه کردن آن با مواردی دانست که حکم‌شان در شریعت به‌روشنی بیان شده است.

به‌علاوه، فضل‌الرحمان به استفاده از نظریات اِمیلیو بَتّی^۱ اذعان می‌کند (فضل‌الرحمان، *اسلام و مدرنیته*، ۲۰). از نظر بَتّی، تفسیر در واقع چرخه معکوس روند تألیف است: برای فهم متن باید از طریق متن به ذهن مؤلف بازگشت و متن را نه به صورت یک پدیده منقطع، بل که به‌عنوان بخشی از کلیت نظام‌مند ذهن مؤلف بازفهمید. متن با این روش به همان شکلی که در ذهن مؤلف بوده است در ذهن مفسر نیز احیاء می‌شود. به‌هرروی، باید توجه داشت که بَتّی هرگز روشی برای دست‌یابی به نیت مؤلف ارائه نمی‌دهد و آنچه از نظریه هرمنوتیکی وی برمی‌آید صرفاً ضرورت توجه به قصد مؤلف است (بلخر، *مبانی هرمنوتیکی امیلیو بَتّی*، ۷۰-۷۱).

شخصیت نوگرای شایان‌توجه دیگر محمد ارکون عالم الجزایری الاصل فرانسوی (درگذشته ۲۰۱۰م/۱۳۸۹ش) است. وی منتقد روش‌های سنتی مسلمانان و مستشرقان در تفسیر و فهم متون اسلامی بود و خاصه انتقادهای جدی به عقلانیت حاکم بر فرهنگ عربی و رویکرد فیلولوژیک و تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی مستشرقان در فهم قرآن و میراث اسلامی وارد می‌کرد. او در روش‌شناسی پیش‌نهادی خود از تاریخ‌نگاری مکتب آنال به جای تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی بهره می‌جست (بنگرید به: ارکون، *قراءت‌هایی از قرآن*، ۴۳-۴۶؛ همو، *بی‌خردی در اندیشه‌های اسلامی...*، ۶۵-۶۴، ۵۷). به‌علاوه، سعی داشت به جای فیلولوژی به طور گسترده‌ای از نشانه‌شناسی استفاده کند (سلدن، *راه‌نمای خوانندگان...*، ۷۲). جان ونزبرو، پروژه آرکون را این‌گونه توصیف می‌کند: «متأسفانه رویکرد او هنوز به لحاظ کاربردی مُحَقَّق

1. Emilio Betti.

2. Selden, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*.

نشده است و قرائت‌های تاریخ‌اندیشه‌ای مسلمانان و مستشرقان را غنی‌تر نمی‌کند» (ونزبرو، «دست‌نامه عبری باستان...»)، (413). دیدگاه‌های ارکون طرف‌داران اندکی در غرب و جوامع اسلامی داشت و غالب آرائش مورد بی‌توجهی قرار گرفت.

۲-۱) آسیب‌شناسی کاربردهای کنون

به مشکلات این روش‌ها، بخصوص نسبت آن‌ها، اشاره کردیم. بتی و هرش هم، اگرچه قصدیت مؤلف را معتبر می‌دانند، هیچ روشی برای کشف قصدیت مؤلف ارائه نمی‌دهند. به این ترتیب به نظر می‌رسد نظریه‌پردازی‌های هرمنوتیکی نوگرایان مسلمان کافی نیست و هنوز مسائل حل‌نشده و ابهامات هرمنوتیکی فراوانی در مطالعات اسلامی هست. در علوم اسلامی سنتی نیز آنچه مسلمانان در باب علم و حقیقت آن گفته‌اند ناظر بر مطلق علم است و نه علم به یک نوشتار یا گفتار خاص. به بیان دیگر، توجه به حیث متن بودن و کتاب‌شدگی و تفهّم — که ارکان اصلی هرمنوتیک اند — متناظری در عالم اسلام ندارد و به تفسیر از این جهت نگرسته نشده است (بنگرید به: ریخته‌گران، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، ۲۵۳).

پرسش‌هایی از قبیل *تَعَدُّدِ مَعَانِي* متون هم‌چنان دربارهٔ متون مقدس مطرح است. متن‌ها ممکن است یک معنا، دو معنا یا بیش‌تر را القاء کنند و از این جهت با یک‌دیگر متفاوت اند. تنها از گزاره‌های ریاضیاتی و منطقی است که یک معنا می‌توان دریافت. معنا در بقیهٔ متون فزونی می‌گیرد. ملکیان برای این فزونی چنین ترتیبی پیش‌نهاد می‌کند: فیزیک و شیمی، متون علوم انسانی، متون تاریخی، متون فلسفی، متون عرفانی، متون دینی و مذهبی، و درنهایت، متون ادبی — که واجد بیش‌ترین بار معنایی اند. وی می‌افزاید هرچه حکایت‌گری‌های متون افزایش یابد تفسیرشان مشکل‌تر می‌شود (بنگرید به: ملکیان، *روش تحقیق*، ۳).

پرسش‌های مشابهی را می‌توان دربارهٔ چگونگی اعتبار تفاسیر پرسید؛ مثلاً، این‌که آیا، با دلایل معرفتی، می‌توان بر وجود یک تفسیر درست استدلال کرد یا حتی از تفسیرهای درست سخن گفت یا نه. چنین پرسشی پاسخ‌های بسیار متنوع و متعددی دارد. برخی معتقد اند تنها یک تفسیر درست است و می‌توان آن را تشخیص داد و بقیهٔ تفسیرها همگی نادرست اند. به

عقیده برخی دیگر، تفسیرها متکثر اند و همه آنها هم البته درست و از نظر منطقی و با دلایل مقبولی قابل دفاع اند.

براساس آنچه گفته شد شاخه‌های مهمی از علوم اسلامی یعنی تفسیر، کلام، فقه و اصول — که باید در پالایش و تنقیح امور تفهیمی در باب دین بکوشند — درگیر این پرسش می‌شوند. بخصوص علم اصول با این پرسش تلاقی و اصطکاک جدی دارد. مهم‌ترین مبانی تأویل اصولی برپایه درک عالمان مسلمان در طول تاریخ عبارت اند از: اصالتِ ظهور، اصالتِ حقیقت، اصالتِ عموم، اصالتِ اطلاق و اصالتِ عدم‌تقدیر. بحث مهمی که در علم اصول مطرح می‌شود، ظهورات الفاظ است (برای اشاره‌ای به این معنا، بنگرید به: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۵۱-۵۳). سخن این‌جا است که آیا ظهورات برای همه انسان‌ها در طول زمان حجت است یا فقط برای مخاطبان نصوص دینی در دوران صدر اسلام.

بر اساس مبنای دوم، اگر شارع دستور تَيْمُّم با صَعِيدِ طَيِّب را می‌دهد (بنگرید به: نساء/ ۴۳ «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»)) باید ظهور لفظ صعيد در صدر اسلام و برای آن مخاطبان را با قرآن و شواهد دریابیم؛ نه معنای آن در زمان حال را. پس، ما برای کشف و وظیفه خود باید به کمک شواهد و قرآنی که تا حدی می‌توانند زمینه‌گرایانه باشند، فهم مُشَافِهینِ شارع مقدس (یعنی مخاطبان بی‌واسطه آن) را کشف کنیم. این در حالی است که بر اساس علم اصول سنتی و دیگر علوم اسلامی سنتی، طریق خاصی برای بازیابی زمینه‌ها و جایگاه آن‌ها در خوانش متون وجود ندارد. مسئله کلی‌تر آن است که آیا متون به‌تنهایی حکایت‌گر اند یا باید آن‌ها را در زمینه‌شان قرار داد تا معنای خود را به‌دست آورند. به نظر می‌رسد اگر مسائل منطقی و فلسفی انتزاعی استثناء شود، درباره مسائل سیاسی و اجتماعی باید متن را در زمینه‌اش بازفهمیم. کسانی مانند علماء قدیم شیعی، اعم از اصولیون و اخباریون، معتقد بودند که متون به‌تنهایی حکایت‌گری می‌کنند.

براین‌پایه، به نظر می‌رسد دوری از زمینه‌گرایی چالشی برای اجتهاد حوزوی باشد. از انتقادهایی که می‌تواند به روش‌های فهم سنتی و اجتهاد حوزوی وارد باشد این است که بیش‌ازحد متن‌گراست و به نقاط مثبت روش‌های زمینه‌گرایانه بی‌توجه است. باید توجه داشت آن‌چه در علوم دینی با عنوان شأن نزول و مانند آن شناخته شده، دقیقاً همان زمینه‌گرایی نیست؛

چراکه ادعای ضرورت تفسیر متن در این زمینه‌ها را ندارد (بنگرید به: حقیقت، روش‌شناسی علوم سیاسی، ۴۲۳-۴۲۵).

۳-۱) رویکرد تفسیری کوئنتین اسکینر

در میان رویکردهای برجسته آکادمیک که توانسته‌اند خوانش نوینی از متون کلاسیک ارائه دهند باید به رویکرد کوئنتین اسکینر اشاره کرد؛ مورخ و فیلسوف سیاسی بریتانیایی معاصر که خاصه با تفسیر مشهورش از آثار ماکیاوولی شناخته می‌شود. وی درعین توجه به متن و رویکردهای زبانی، به زمینه‌ها نیز توجه می‌کند و از این رو پیرو رویکرد تفسیری زمینه‌گرایی^۱ دانسته می‌شود. تفسیر زمینه‌گرای اسکینر بر شاخه‌های مختلف علوم انسانی اثر نهاده است. با رواج این رویکرد متن‌گرایی صرف به شدت زیر سؤال رفت و برای فهم معتبر، مطالعه متن در زمینه خاص مورد توجه قرار گرفت (پالونن، کوئنتین اسکینر...، ۲، 3-5).

درحقیقت اسکینر با نقد رویکردهای متن‌گرا و هم‌چنین بازنگری در رویکردهای زمینه‌گرای رایج در عصر خود روش جدیدی در تفسیر متون برگزید. چنان‌که جیمز تولی – شاگرد و مهم‌ترین شارح آراء او – بیان می‌دارد، اسکینر می‌گفت که باید هر متنی در زمینه سیاسی – اجتماعی و با نظر به قواعد زبانی تفسیر شود. اسکینر نظریاتش را با انتقادهای شدید به گرایش‌های تفسیری متن‌گرا و زمینه‌گرای پیش از خود آغاز کرد. مسئله اساسی اسکینر این بود که در تلاش برای فهم یک متن چه رویکردهای مناسبی باید اتخاذ شود (تولی، معنا و زمینه...، ۳، 29). اسکینر تأکید می‌کند که هر دو روش تفسیری متن‌گرا و زمینه‌گرا در تفسیر متون دچار نقص و ناکفایتی اند و هیچ‌یک نمی‌توانند روش یا ابزار لازم برای تفسیر درست را در اختیار پژوهشگر قرار دهند. او متودولوژی خاص خود را بازمی‌نماید که می‌پندارد از انتقادهای وارد بر هر دو رویکرد یادشده به‌دور است و مزایایی دارد که در دیگر متودولوژی‌ها یافت نمی‌شود (همان، 63).

اسکینر برای فهم اندیشه‌ها با رویکردی هرمنوتیکی به آن‌ها می‌نگرد و علاوه بر توجه به

1. Contextual Interpretation.

2. Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics and Rhetoric*.

3. Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*.

زمینه‌های شکل‌گیری متن، از نومینالیسم ماکس وبر، دیدگاه زبانی ویتگنشتاین (مبنی بر یگانگی کلمات و کنش‌ها)، و نظریه کنش گفتاری جان آستین^۱ بهره می‌برد. به نظر او آنچه مؤلف گفته، در قالب زبان درآمده است؛ اما، در عین حال، باید نیت مؤلف را در زمینه شکل‌گیری آن بازشناخت؛ چرا که تفسیر مبتنی بر متن و بی‌توجه به زمینه خطا است. به این دلیل است که روش او را برخلاف روش گادامر هرمنوتیک قصدگرا می‌خوانند. از دیدگاه هرمنوتیک قصدگرا، معانی واژگان را نمی‌توان به شکل مُجرّد دریافت؛ بل که باید به کاربرد آن‌ها در بازی زبانی توجه نمود (اسکینر، *بینش‌های علم سیاست*، ۱/۱۸۳). به اعتقاد اسکینر، متن یعنی پاره گفتارهایی که برای حلّ مسئله خاص برای مخاطبانی مشخص ارائه می‌شود. بنابراین، برای فهم متن باید خود را به شرایط خاص مخاطبان انتقال داد و قصد مؤلف را در یک بازی که قواعد آن از پیش تعیین شده است بازشناخت. از دیدگاه او، مفاهیم دارای ذاتی که تغییر نپذیرد نیستند و بسته به بسترهای محیطی دچار تحول می‌شوند. اسکینر معتقد است که یک مفسر به جای این‌که متون را بر اساس هنجارهای ذهنی خود و حقایقی که از دید او مسلم انگاشته می‌شود بفهمد، باید به واقعیت‌ها و شواهد نظر داشته باشد و از تک‌معنا دیدن گزاره‌ها نیز اجتناب کند (گوپتا، *اندیشه سیاسی و تفسیر... ۲*، ۷۸).

این‌گونه، وی کوشیده است میان متن‌گرایی و زمینه‌گرایی جمع کند و روشی متمایز در حوزه روش‌شناسی اندیشه بازنماید. روش او برای فهم قصد مؤلف تمرکز بر عرف و قواعد مسلط بر چگونگی برخورد با مسائل و موضوعات مرتبط با متن، و هم‌چنین تمرکز بر جهان ذهنی یا جهان تجربی عقائد نویسنده است. در نشست سال ۲۰۰۱م / ۱۳۸۰ش دانشگاه کمبریج، اسکینر به صراحت بیان کرد که روش خود را نه یک قانون، بل که چیزی قریب به یک برنامه مطالعاتی می‌داند. به بیان دیگر، اسکینر از لحاظ روش کاملاً انعطاف‌پذیر است و بر یک روش گام‌به‌گام غیرقابل‌تغییر اصرار ندارد (اسکینر، *فلسفه سیاسی... ۲-۳*).

روی کرد اسکینر در عین حال که ستایشگران و طرف‌داران بسیاری را به خود جلب کرده،

1. John Langshaw Austin.

2. Gupta, *Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach*.

انتقادهایی را نیز به دنبال داشته، و در چندین جبهه، به‌خصوص به‌جهت تاریخی‌گرایی و تأکید ویژه بر روش در تفسیر و تاریخ اندیشه مورد انتقاد قرار گرفته است. برای نمونه، گوتو-جونز استدلال کرده است که مکتب کمبریج با نادیده گرفتن مشارکت‌های غیرغربی در تاریخ فکری، در جهت اورینتالیستی توسعه یافته است (گوتو-جونز، *سیاسی سازی...*، 35-25).

از مهم‌ترین نقدهای واردشده بر کوننتین اسکینر و مکتب کمبریج تاریخی‌گرایی آن است. از منظر منتقدان، اسکینر اعتقاد به وجود هرگونه معنای ذاتی و اصالت داشتن هر معنایی در اندیشه بشر را اشتباه می‌داند. به این ترتیب، نوعی تاریخی‌گرایی را تجویز می‌کند که جا دارد مورد انتقاد و تردید جدی قرار گیرد. این منتقدان می‌گویند که در طول تاریخ بشر همواره برخی مفاهیم و ایده‌ها و نیز برخی پرسش‌های قابل ملاحظه همیشگی وجود داشته که بشر در طول حیات خود با آن‌ها مواجه بوده است. پاسخ همه متفکران به آن سؤالات یکسان نبوده است. آن‌ها هرگز برداشت هم‌سانی از آن ایده‌ها و مفاهیم ارائه نداده‌اند. باین‌همه، تفاوت پاسخ‌ها و تعدد برداشت‌ها در مقاطع تاریخی مختلف و نزد متفکران مختلف در جوامع گوناگون تا به آن حد نبوده است که بتوان منکر وجود چنین مفاهیم و سؤالات اساسی یا منکر تصور معنایی اصیل برای آن‌ها شد (برای تفصیل بحث، بنگرید به: مرتضوی، «کاوشی در روش‌شناسی...»، سراسر مقاله).

همین نقدها در نشست‌های در سال ۲۰۰۱م/ ۱۳۸۰ش در کنفرانسی در دانشگاه کمبریج با حضور صاحب‌نظران و به ریاست کوننتین اسکینر مطرح شد. پاسخ اسکینر این بود که «اگر بنا باشد هویت تاریخی متونی که مطالعه می‌کنیم درک شوند آیا استفاده از روشی برای تفسیر بافت تاریخی این متون ضروری نیست؟». ریموند گوئیس^۲، فیلسوف سیاسی امریکایی، موافقت کرد که هم‌این‌طور است و اگر کسی به شناخت به هویت تاریخی متن علاقه‌مند باشد البته لازم است که به درک زمینه آن نزدیک شود. باین‌حال، افزود که هویت متن تنها یکی از موضوعات مشروع ممکن برای مطالعه است. درنهایت در این کنفرانس به‌طور ضمنی پذیرفته

1. Goto-Jones, *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*.

2. Raymond Geuss.

شد که مطالعه متون تاریخی افزون بر کوشش توصیف‌گرایانه برای شناخت هویت تاریخی این متون، می‌تواند با نگاهی تجویزگرایانه و با هدف یافتن استدلال‌های جالب مندرج در آن متون، ابزارهای مفهومی مفید، یا حتی شناخت حقیقت جهان هم صورت گیرد و چنین کوشش‌هایی ذاتاً مشروع است (اسکینر، *فلسفه سیاسی*، ...، ۳).

از جمله دیگر نقدهایی که باید به آن اشاره شود انتقادهای مارک بویر^۱ – فیلسوف تاریخ و اندیشمند سیاسی اهل بریتانیا و معاصر – است. برجسته‌ترین نکته در انتقادات بویر دقت او در تشریح مؤلفه‌های فلسفی روی‌کرد اسکینر و ارزیابی هم‌دلانه او از آن‌هاست. بویر با نقدهایش بر اسکینر مسیری برای دگرگون‌سازی خود می‌سازد؛ دگرگونی که خود آن را نیت‌گرایی ضعیف^۲ می‌نامد (بویر، *منطق تاریخ عقاید*^۳، ۶۷-۷۵). بویر با استفاده از بینش‌های کلی که از اسکینر گرفته است و ایجاد تغییراتی در آن‌ها نظریه خودش را ابراز می‌کند. او برای اصلاح روی‌کرد اسکینر پیش‌نهاد می‌کند، نیت مؤلفان هر متنی را در باورهای ایشان بجویم؛ نه در گفته‌های‌شان؛ زیرا این باورها هستند که معنای گفته‌های افراد را تثبیت می‌کنند. بویر چنین فعالیتی را مشخص کردن محل نیت‌ها می‌نامد و معتقد است با جدا کردن معنای گفته‌ها از وضعیت آن‌ها به‌عنوان کنش‌های گفتاری، و با محدود کردن ارتباط زمینه‌های زبانی امکان‌پذیر خواهد بود. او اساساً این را منکر است که مورخان ملزم به مطالعه زمینه‌های زبانی یک متن برای درک معنای آن‌اند. این‌گونه، بویر دامنه معنایی متون را گسترده‌تر می‌بیند (بنگرید به: همان، ۵۴). کاربست چنین روی‌کردی برای تحلیل مفاهیم فلسفی و عرفانی مناسب به نظر می‌رسد. رساله دکتری لیلا چمن‌خواه بر اساس چنین روی‌کردی نوشته شده است (بنگرید به: چمن‌خواه، *خوانش نظریه ولایت*، ...، سراسر رساله).

یکی دیگر از انتقادات اصلی بویر به اسکینر این است که وی به‌نحوی ضمنی ادعای انحصار روشی می‌کند (بویر، «خطاهای زمینه‌گرایی زبانی...»^۴، ۲۷۶). به نظر او اسکینر ادعا

1. Mark Bevir.

2. Weak Intentionalism.

3. Bevir, *The Logic of the History of Ideas*.

4. Bevir, "The Errors of Linguistic Contextualism".

می‌کند که درک بافت زبانی یک گفته پیش‌نیاز لازم برای فهم متن یا به‌طور کلی‌تر، روشی است که اگر می‌خواهیم دانش موجهی دربارهٔ یک شیء بدست آوریم، باید از آن پیروی کنیم (بویر، «نقش زمینه‌ها در فهم و تبیین»^۱، 398-395). او اسکینر را ارائه‌دهندهٔ منطق کشف می‌نامد؛ یعنی کسی که مدعی است روشی دارد که یگانه مسیر صحیح برای فهم معنای تاریخی متون را مشخص می‌کند (بویر، «زمینه‌گرایی...»^۲، 220).

۲. مبانی معرفت‌شناختی رویکرد اسکینر

با فرض این‌که اساساً دانستن ممکن است، پرسش دربارهٔ این‌که چه نوع چیزهایی را می‌توانیم بدانیم و چه‌گونه می‌توانیم به آن چیزها معرفت پیدا کنیم و نیز ماهیت خود معرفت، از گذشته‌های دور تاکنون در فلسفهٔ غرب توسعه یافته، و شاخه‌ای به نام معرفت‌شناسی را پدید آورده است. در پاسخ به پرسش‌های یادشده، برخی فیلسوفان باور دارند ما انسان‌ها معرفت را به‌واسطهٔ تجربه و از طریق بینه‌ای که حواس مان برای ما فراهم کرده است حاصل می‌کنیم. این دیدگاه تجربه‌گرایی^۳ نامیده می‌شود. برخی دیگر بر این باور اند که معرفت، اول، از طریق کاربردِ قوهٔ عاقله به‌دست می‌آید. این دیدگاه به نام عقل‌گرایی^۴ شناخته می‌شود. از دیگر مباحث معرفت‌شناسی مسئلهٔ ارتباط میان معرفت و مفاهیمی مانند صدق و باور است (بنگرید به: سیت‌آپ، «معرفت‌شناسی»^۵، سراسر مقاله).

۲-۱) نسبت تاریخ اندیشه با حقیقت و عقلانیت

در بازگرداندن سخن به اسکینر، نخست باید از عناوین فصول کتاب وی با عنوان *بینش‌های علم سیاست* (جلد اول: در باب روش) یاد کرد؛ فصولی مثل رابطهٔ کار تاریخ با کیش واقعیت، رابطهٔ تفسیر، عقلانیت و حقیقت، رابطهٔ معنا و فهم، و امثال آن‌ها. این عنوان‌ها به مثابهٔ کلیدواژه‌های دیدگاه اسکینر می‌توانند روی‌کرد وی را باز نمایند. از مرور این کتاب می‌توان

-
1. Bevir, "The Role of Contexts in Understanding and Explanation".
 2. Bevir, "Contextualism: From Modernist Method to Post-Analytic Historicism".
 3. Empiricism.
 4. Rationalism.
 5. Steup, "Epistemology".

دریافت ابداعات و نظریات فلسفی اسکینر بیش‌تر معرفت‌شناسانه است تا روش‌شناسانه. مک‌این‌تایر مبانی معرفت‌شناسانه مطالعات تاریخی وی را بررسی کرده، و تأثیرپذیری او را در این زمینه‌ها از رابین جورج کالینگوود، باستان‌شناس و مورخ و فیلسوف تاریخ اهل بریتانیا (درگذشته ۱۹۴۳م/۱۳۲۲ش)، بازنموده است (مک‌این‌تایر، «تاریخ‌گرایی...»، سراسر مقاله).

در توضیح روی‌کرد اسکینر به معرفت‌شناسی نخست باید یادآور شد که وی در تأملات فلسفی خود به هستی‌شناسی^۱ نمی‌پردازد. هستی‌شناسی — به‌عنوان اصلی‌ترین شاخه متافیزیک — مبحثی فلسفی است که به بررسی ماهیت وجود و واقعیت می‌پردازد. موضوع هستی‌شناسی — به مثابه مبحثی متافیزیکی — مطالعه فلسفی هستی است و در آن بررسی می‌شود که چه نوع موجودیت‌هایی وجود دارند، چه‌گونه آن موجودیت‌ها در دسته‌بندی‌های مختلف طبقه‌بندی می‌شوند، و چه‌گونه در بنیادی‌ترین سطح با یک‌دیگر مرتبط اند. از دیگر موارد مورد‌بحث در هستی‌شناسی می‌توان به مباحث وجود و یگانگی خدا اشاره کرد (هاف‌ویبر، «منطق و هستی‌شناسی»^۲، سراسر مقاله). در مباحث اسکینر چیزی شبیه توجهات متألهان به به هستی‌شناسی نمی‌توان یافت. اشارات او به دیگر مباحث هستی‌شناسانه هم بسیار سطحی و گذراست (برای تفصیل این بحث، بنگرید به: پالارس، تاریخ نو، ۲۲۷).

از نوشته‌های اسکینر بر می‌آید که او اساساً قصد ورود به مباحث هستی‌شناسانه ندارد. او بارها تأکید کرده است که اصلاً به حقیقت عقایدی که بررسی می‌کند توجهی ندارد (همان، ۳۱۷). اسکینر تعریفی از حقیقت ارائه نمی‌دهد. او قبول ندارد که برای قبض معنای حقیقت در هر زمانی می‌توان مفهوم حقیقت را به‌سادگی با هرچه معقول به‌نظر می‌رسد برابر بدانیم (همان، ۲۹۶). او در این درنگ می‌کند که در مقام مورخ اندیشه تا چه حد باید به حقیقت امور پرداخت. می‌گوید که در پژوهش‌های تاریخی بسیار درباره اهمیت حقیقت مبالغه شده‌است. از منظر او، هدف یک مورخ اندیشه باید کوشش برای بازیافتن دیدگاه اندیشمندان کلاسیک باشد؛ نه کشف حقائق اموری که ادعاء می‌شود در آن متون بازتاب یافته است. برای این کار

1. Ontology.

2. Hofweber, "Logic and Ontology".

آن‌چه مورد نیاز است معقول‌بودنِ اندیشهٔ موضوع بررسی در ظرف تاریخی خود است. بیش از این مورخ اندیشه را با حقیقت کاری نیست (اسکینر، *بینش‌های علم سیاست*، ۱/۱۰۰-۱۰۳).

این‌گونه، اسکینر — در عَوَضِ کوشش برای کشفِ حقیقتِ مُتَعَالِیِ بازتابیده در متون — می‌خواهد با تکیه بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به‌دنبالِ خوانشِ عینی و تفسیرِ صحیح از متن در پرتوِ زمینه‌گرایی و قصدیتِ مؤلف باشد. برپایهٔ روش اسکینر، تفسیر و خوانشِ اندیشه نخست با فرضِ صحت و عقلانی‌بودنِ گزارهٔ موضوع بررسی شروع می‌شود؛ البته تاجایی که چنین روی‌کردی را بتوان مَوْجَه دانست. او چنین معقولیتی را به‌این‌صورت تقلیل می‌دهد که می‌گوید برای مورخ اندیشه کافی است در پی این باشد که آیا شخصاً باورهایی را که در صدرِ تبیین آن‌هاست تایید می‌کند یا نه.

در این‌جا با چند مسئله مواجه ایم. یک سؤال این است که آیا مورخ اندیشه باید بکوشد باورهای شخصی خودش دربارهٔ درستی و نادرستی امور مختلف را کنار بگذارد و در تحلیلش از تاریخ اندیشه مداخله ندهد، یا نه؛ تفسیر متون کهن برپایهٔ اندیشه‌های مفسر (و نه لزوماً قصد خود مؤلف آن‌ها) جایز است. به عقیدهٔ اسکینر نمی‌توان امیدوار بود مورخان به فراموشی باورهای شخصی خودشان تن بدهند. از همین‌رو کوشیدن در راه چنین هدفی هم از دید او بسیار نابخردانه است. از دیگر سو، تفسیر متون برپایهٔ آن‌چه مفسر خود اکنون حقیقت می‌پندارد هم راه به جایی نمی‌برد؛ دست‌کم از این‌رو که چه‌بسا چیزی اکنون از نظر ما حقیقتی معقول به‌شمار آید؛ اما با تغییر باورهای ما در آینده حقیقت‌انگاریِ آن هم دگرگون شود (بنگرید به: اسکینر، *بینش‌های علم سیاست*، ۱/ ۶۲-۷۰).

با این حال، او هرگز این فرضیهٔ سبک‌سرانه و کاملاً متفاوت را نیز نمی‌پذیرد که خودِ حقیقت نیز ممکن است بر همین روال تغییر کند. ادعای او این است که هرگاه دربارهٔ اعتقادِ مُعینِ سخن می‌گوییم و آن را درست می‌دانیم، آن‌چه در واقع بیان می‌داریم این است که آن اعتقاد از نظر ما امری معقول است؛ یعنی داریم از نوع نگاه خودمان خبر می‌دهیم؛ نه از واقعیتی خارجی مثل این‌که در آن زمینهٔ بخصوص حقیقت امر چیست. بر این پایه، اسکینر معتقد است چنین بحثی به ما کمکی برای فهم بهتر متن موضوع بحث نخواهد کرد؛ حال آن‌که از اساس

هدف ما از مراجعه به یک متن آن بود که معنایی را به درستی متوجه شویم که مؤلف‌شان بیان داشته است؛ نه این که حقیقت را دربارهٔ تک‌تک گزاره‌های آن از حیث میزان تطابق‌شان با واقعیت خارجی بدانیم (همان‌جا).

به نظر او بحث‌های فلسفی محض دربارهٔ حقیقت اموری که در یک متن انعکاس دارد غالباً بی‌انتهاء و بی‌فایده اند. به جای چنین بحث‌هایی، در کوشش برای شناخت متون هر دوره، باید نخست نگرش‌های معرفت‌شناسانهٔ نخبگان آن شناسایی شود، آن‌گاه متن موضوع بررسی باید برپایهٔ شناختی که از زمینه‌های عقلی و معرفت‌شناختی حاکم بر عصر مؤلف آن متن حاصل شده است قرارگیرد و با آن‌ها سنجیده شود. بنابراین، وظیفهٔ عمده و اساسی مورخ اندیشه باید کوشش برای بازیافتن بستر و شناخت دقیق پیش‌فرض‌ها و دیگر باورهای رایج در زمینهٔ تألیف اثر باشد؛ زمینه‌ای که نشان دهد متنی که به آن توجه داریم گفته‌ای است که از نظر آن مؤلف و در آن اوضاع و احوال خاص عقلانی بوده است (بنگرید به: اسکینر، *بینش‌های علم سیاست*، ۸۰-۸۵).

اسکینر بر همین پایه معتقد است که باید همیشه با این بینش معرفت‌شناسانه پیش برویم که در خوانش هر متنی بناست با موارد بسیار کمی از برهان عقلی محض مواجه شویم. در مرور اغلب آثار خواهیم دید اندیشمندان بخصوص نظریات اجتماعی خود را نه بر اساس استدلال عقلی صرف، بل که با تصرفات ایدئولوژیک‌شان در نظام باورهای عرفی و هنجاری عصر خود بر ساخته‌اند. پس در عوض کوشش برای بازشناسی ادلهٔ عقلی مؤلفان باید بیشتر بر شناخت هنجارهای معرفت‌شناختی دورهٔ خاصی توجه کنیم که متن در آن شکل گرفته است (اسکینر، *بینش‌های علم سیاست*، ۶۶/۱-۷۴).

اسکینر در سخن از تأثیر عوامل غیر معرفتی بر مؤلفان معتقد است که بخصوص باید به انواع کارکردهای اجتماعی و فشارهای روانی حاکم بر ایشان توجه داشت. براین اساس، قاعدهٔ طلایی اسکینر در تبیین اندیشه‌ها این است که باید بکوشیم آن‌ها را تا حد ممکن عقلانی جلوه دهیم؛ یعنی اندیشه‌ها را با این فرض مطالعه کنیم که صاحبان‌شان در ظرف زمانهٔ خود معقول‌ترین استدلال‌ات را کوشیده‌اند عرضه بدارند (همان، ۶۷/۱).

برخی از فیلسوفان در عین حال که با این رویکرد اسکینر ابراز هم‌دلی می‌کنند معتقد اند که

اگر — به جای نگرستن از منظر اسکینر — با روی‌کرد ویتگنشتاین به متون بازمانده از اعصار گذشته نزدیک شویم و به جای کوشش برای شناخت معنای معقول مقصود مؤلف در ظرف زمانه‌اش بکوشیم تا — برپایه نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین — امکان کاربست الفاظ در طیفی از معانی را لحاظ کنیم، درک معنای سخن اندیشمندان ادوار پیشین بسی بیش‌تر امکان‌پذیر خواهد شد. به عقیده اسکینر این گفته صحیح اما بی‌فایده است؛ زیرا هیچ روش عملی برای چنین روی‌کردی وجود ندارد (رورتی، *فلسفه و آینه طبیعت*، 267).

۲-۲) باور به معنای متن و حیثیت مستقل آن نسبت به فهم

معنای متن در دهه‌های اخیر از موضوعات پرچالش فلسفی و معرفتی در فضای دانشگاهی بوده است. از هرمنوتیست‌های فلسفی مانند هایدگر و گادامر تا نظریه‌پردازان پدیدارشناس و پست‌مدرن همواره در این‌باره تشتت آراء داشته‌اند. اسکینر دیدگاه‌های پست‌مدرن مبنی بر چندمعنایی بودن متن را می‌پذیرد؛ اما مثل امثال دریدا به این نمی‌گراید که بگوید هر چیزی می‌تواند از هر متنی فهمیده شود (بنگرید به: پالارس، *تاریخ نو*، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۱۸). چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم، او — در مقام تفسیر متون — مؤلف‌محور و قصدگراست و دستیابی به معنای موردنظر مؤلف را قابل حصول می‌داند.

از انتقادات اسکینر به زمینه‌گرایان این بود که آن‌ها معنا و فهم را به‌هم‌پیوسته و وابسته و لازم‌وملزم هم می‌دانستند. اسکینر خود برخلاف ایشان میان فهم و معنا تمایز قائل است. او با استناد به استدلال جان آستین معتقد است فهم یک عبارت یا یک نطقِ مُعین صرفاً درک معنای آن نیست؛ بل که علاوه بر چنین کاری به درک کنش گفتاری قصدشده هم نیاز است (تولی، *معنا و زمینه*، 61). توضیح این‌که زمینه‌گرایان — بخصوص مارکسیست‌ها (پالارس، *تاریخ نو*، ۲۹۹-۳۰۰) — معتقد بودند متن را باید براساس شرایط اجتماعی، تاریخی، دینی، فرهنگی و سیاسی زمان خودش قرائت کنیم؛ زیرا نویسنده براساس زمینه‌های یادشده به انتخاب واژگان دست زده است. اسکینر معتقد است ممکن است بتوانیم با مطالعه زمینه‌های فوق به معنای متنی نزدیک شویم. حتی ممکن است بتوانیم برپایه تعریف مقبول خویش از معنای متن، به معنای آن متن موردنظر دست یابیم؛ گرچه البته ممکن است از نظر دیگران معنای متن آن نباشد و آن تعریف هم نادرست به نظر آید. بااین‌همه، حتی اگر چنین هم بشود باز هرگز

نمی‌توانیم ادعاء کنیم به فهم یک متن مشخص دست یافته‌ایم؛ زیرا همه معنای متن آن چیزی نیست که با مطالعه زمینه متن می‌توان بازشناخت (همان‌جا).

در توضیح این معنا باید به یاد آوریم که اسکینر در کتاب *بیش‌های علم سیاست* سه نوع خوانش متفاوت از معنای متن را مطرح می‌کند که برپایه هرکدام از آن‌ها می‌توان به شیوه‌ای خاص به بررسی متون سیاسی پرداخت. این سه خوانش، هر یک به نوبه خود، به درکی از متن کمک می‌کنند و هریک معنای متن را در سطحی متفاوت با سطح پیشین بازمی‌گویند.

یک نوع خوانش آن است که برپایه آن می‌توانیم به معنای متنی^۱ دست پیدا کنیم. این نوع خوانش متون به شناخت معنای تحت‌اللفظی و سطحی خود متن می‌انجامد. تأکید صاحبان این روی‌کرد بر تحلیل کلمات، جملات و ساختار متن — آن‌گونه که نوشته شده — است. هدف از این خوانش نیز فهمیدن معنای ظاهری متن است؛ بی‌این‌که به نیت نویسنده یا زمینه تاریخی آن توجه خاصی کنیم. این خوانش پایه‌ای‌ترین سطح تفسیر متن است و به‌عنوان مقدمه‌ای برای دو خوانش بعدی عمل می‌کند. به بیان دیگر، این روی‌کرد پایه‌ای است و به پژوهشگر کمک می‌کند تا به درکی ابتدایی و سطحی از متن برسد؛ درکی که برای ورود به مراحل بعدی تحلیل ضروری است.

سطح دوم خوانش متن آنی است که بر شناخت نیت مؤلف^۲ تأکید رود. اسکینر معتقد است که برای فهم کامل یک متن باید به نیت نویسنده و هدفی که از نگارش متنش داشته است بیندیشیم. این شامل درنظر گرفتن زمینه تاریخی و فرهنگی، شرایط زمانی و مکانی نگارش متن، و انگیزه‌های شخصی نویسنده می‌شود. پژوهشگر در مقام خوانش متن با این روی‌کرد می‌کوشد بداند نویسنده با نوشتن متنش چه هدفی داشته، و انتقال چه پیامی را قصد کرده است. چنین کوششی مطالعه زندگی نویسنده، شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه او، و بررسی نامه‌ها، مقالات، و دیگر آثار نویسنده را می‌طلبد؛ آن‌سان‌که نیت‌های پنهان و اهداف او آشکار شود. اتخاذ این روی‌کرد به پژوهشگر کمک می‌کند تا به فهمی عمیق‌تر و شخصی‌تر از متن

1. Textual Meaning.

2. Authorial Intent.

برسد.

اسکینر سومین نوع خوانش متون را تعامل زمینه‌ای^۱ می‌نامد؛ به این معنا که متن را در تعامل با دیگر متون و گفتمان‌های زمانه شکل‌گیری‌اش بازفهمیم. متن در این خوانش هم‌چون پاسخی به دیگر آثار و ایده‌های موجود در زمان نگارش آن در نظر گرفته می‌شود. از این رو پژوهشگر باید متن را در زمینه مباحث و گفت‌وگوهای جاری دوره تاریخی شکل‌گیری‌اش ببیند و بفهمد که چه‌گونه متن به مباحث عصر خود واکنش نشان داده، یا آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داده است. اتخاذ این روی‌کرد به درک عمیق‌تری از نقش اجتماعی و سیاسی متن می‌انجامد و نشان می‌دهد که متن چه‌گونه هم‌چون یک ابزار یا سلاح در گفتمان سیاسی عصر خود استفاده شده است. با چنین خوانشی متن هم‌چون بخشی از یک گفتمان بزرگ‌تر در نظر گرفته می‌شود. پژوهشگری نیز که قصد چنین خوانشی دارد باید متون دیگر، شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمانه را مورد بررسی قرار دهد تا بفهمد چه‌گونه متن هم‌چون یک پاسخ یا واکنش به دیگر متون و ایده‌ها شکل گرفته است. اتخاذ این روی‌کرد به دستیابی به درک کامل‌تری از نقش و تأثیر متن در زمانه‌اش منجر می‌شود.

اسکینر با تأکید بر این سه خوانش به دنبال ارائه روی‌کردی جامع و چندوجهی برای مطالعه متون سیاسی است؛ مطالعه‌ای که با آن بتوان هم به معنای سطحی و هم به زمینه تاریخی و نیت‌های پنهان نویسنده توجه کرد. روش پیش‌نهادی سه‌مرحله‌ای او به پژوهشگران کمک می‌کند تا به یک تفسیر دقیق و چندلایه از متون دست یابند و نقش متون را در گفتمان‌های تاریخی بهتر درک کنند (اسکینر، *بینش‌های علم سیاست*، ۱/ ۱۶۳-۱۶۹).

۲-۳) عینیت‌گرایی در حصول فهم

تأثیر پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر متون از جمله موانعی است که گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود از آن یاد می‌کند. به عقیده او — از آن‌جاکه فهم مفسر تحت تأثیر عواملی مانند تاریخ، سنت، پیش‌فرض‌ها، پیش‌دانسته‌ها و پرسش‌های او از متن قرار دارد — ادعای دستیابی به تفسیری درست از متن مردود است و ناگزیر از پلورالیسم معنایی هستیم:

اساساً تأویلی درست و قطعی وجود ندارد... (گادامر، حقیقت و روش، 350)؛
[چرا که] هیچ فهمی عاری از پیش‌داوری نیست (همان، 490).

پیش‌تر به مفسران توصیه می‌شد پیش‌فرض‌هایشان را کنار بگذارند و از پیش‌داوری بپرهیزند؛ اما، گادامر با این بینش مخالفت کرد. به عقیده گادامر، پیش‌فرض‌ها در فرایند فهم بسیار مهم اند. آن‌ها چیزهایی نیستند که باید کنار گذاشته شوند یا بتوان چنین کرد. آن‌ها اساس وجود ما هستند و به واسطه آن‌ها ست که قادر به فهم تاریخ هستیم. هیچ تأویلی بدون پیش‌فرض امکان پذیر نیست. هیچ متنی - مقدس، ادبی یا علمی - بدون پیش‌فرض تأویل نمی‌شود (پالمر، علم هرمنوتیک، ۱۹۹-۲۰۳).

مشکلی که نگاه گادامری ایجاد می‌کند این است که به نسبی‌گرایی و شکاکیتی لجام‌گسیخته منجر می‌شود. از این رو، اسکینر برخلاف متن‌گرایان با نظر گادامر - که می‌گوید پیش‌فرض‌ها غیرقابل اجتناب اند - موافق است. بر این پایه، بحث این‌جا خواهد بود که حال که محقق نمی‌تواند از پیش‌فرض‌ها عاری شود چه‌گونه دست‌یابی به تفسیر صحیح ممکن خواهد بود؟ از این منظر، مکتب کمبریج و در رأس آن اسکینر واقع‌گرایی را ترویج می‌کند. اصحاب کمبریج و بخصوص اسکینر معتقد اند با اتخاذ ترتیباتی می‌توان به‌درستی دریافت که قصد گوینده یا نویسنده از متن چه بوده است. به عبارت دیگر، از مهم‌ترین بن‌مایه‌های معرفتی مکتب کمبریج و اسکینر مطابقت علم با معلوم است. آن‌ها، امکان حصول علم مطابق با واقع را در مقام دست‌یابی به تفسیر صحیح متون میسر می‌دانند (ونست، *نگهبانان میراث اومانستی...*، 9-10).

به عقیده اسکینر نسبی‌گرایی مفهومی و پرداختن به تاریخ اندیشه با یک‌دیگر تعارض مبنایی دارند. او بر این پایه معتقد است اگر پرداختن به تاریخ اندیشه موجب می‌شود که بینش‌های نظری به ذهن القاء شوند این بینش‌ها باید در ضدیت با نسبی‌گرایی باشند (اسکینر، *بینش‌های علم سیاست*، ۱/ ۱۰۵). او هرگز بر فرضیه نسبی‌گرایی مفهومی^۱ صحنه نمی‌گذارد. برخلاف نسبی‌گرایان او کاملاً با این نظر مخالف است که بلندنظری ما در تفسیر باید همواره بیکران

باشد و راه هرگونه تفسیر را به متن باز کند. اسکینر دست یافتن به تفسیر صحیح از متن و خوانش صحیح آن را میسر می‌داند:

اگر در شناسایی این زمینه [زبانی] با دقت کافی پیش برویم در نهایت می‌توانیم امیدوار باشیم آنچه را که گوینده یا نویسنده‌ای در گفتن آن چه گفته بود انجام می‌داد بخوانیم؛ یا به بیانی دیگر، به درک درست آن دست یابیم (تولی، معنا و زمینه، 275).

اسکینر در این‌جا از تعبیر خواندن دقیق^۱ استفاده می‌کند که یک اصطلاح تخصصی در ریاضیات و حسابداری، و به معنای خواندن ارقام یا عددی با صدای بلند برای نوشتن کسی دیگر است. کاربرد این اصطلاح بیانگر باور اسکینر به تفسیر درست و خوانش قریب‌به‌عینیت‌گرایی او از متن است. توضیح این نکته ضروری است که از نظر اسکینر تفسیر متن معادل فهم معنای آن است (همان، 68).

او مانند بعضی متفکران هرمنوتیک روش‌گرا مانند هرش معتقد است که متن دارای پیامی است و وظیفه مفسر کشف این پیام یا معناست. درعین‌حال هشدار می‌دهد که رسیدن به قرائت نهایی متن که کاملاً مطابق با قصد مؤلف باشد امری ناشدنی، و فرضی عوامانه است؛ زیرا چنین فرضی مانع بروز تفاسیر جای‌گزین می‌شود. تنها می‌توان از بهترین قرائت یا بهترین معنا سخن گفت. وظیفه اصلی مفسر برکشیدن و کشف معنای متن است و این معنا با صرف قرائت متن به دست نمی‌آید؛ بل که برای رسیدن به آن باید به فراتر و فروتر از سطح ادبی متن رفت و زمینه‌های اجتماعی و بافتار زبانی متن و قصد و نیت مؤلف را هم بازکاوی (همان، 69).

تأکید بر چنین ملاحظات ضد نسبی‌گرایانه‌ای ماهیت اندیشه ضدنسبی‌گرایانه اسکینر را معلوم می‌سازد. به‌علاوه، اسکینر در مصاحبه با ماریا برک به‌صراحت می‌گوید که احتمال نسبی‌گرابودن خود را به‌کُل رد نمی‌کند و همه مورخان مستعد نوعی نسبی‌گرایی ملایم هستند؛ اما این غیر از یک نسبی‌گرایی بنیادین فکری است و یک‌چنان نسبی‌گرایی بنیادینی را به وضوح باید مردود دانست (پالارس، تاریخ نو، ۲۹۶).

۴-۲) وجود کنش‌های گفتاری در متن

از ایرادات عمده‌ای که اسکینر بر متن‌گرایان و زمینه‌گرایان وارد می‌داند بی‌توجهی آن‌ها به قصد مؤلف است. به نظر اسکینر، برای فهم هر متنی درک دو مورد لازم است: یکی درک معنای متن و دیگری درک کنش گفتاری قصدشده. فهم متون به صرف مطالعه زمینه یا اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی آن‌ها حاصل نمی‌شود؛ چنان‌که به صرف مطالعه و تمرکز بر خود متن هم حاصل نخواهد شد؛ شناخت قصد و نیت مؤلف است که کارگشا است. این‌گونه، اسکینر در روش خود برای قصد و نیت مؤلف اهمیت بسزایی قائل است. به عقیده اسکینر برای رسیدن به درک صحیح از یک متن، علاوه بر شناخت زمینه یا همان شرایط اجتماعی و تاریخی، لازم است به قصد و نیت مؤلف آن‌چنان‌که در خود متن تألیف وی لحاظ شده است دست یافت. اسکینر می‌افزاید رمزگشایی معنای هر عمل اجتماعی — یعنی کاری که یک مورخ تاریخ اندیشه‌ها نیز باید انجامش بدهد — اگر قرار باشد برای یک عمل زبانی صورت بگیرد ظاهراً معادل خواهد بود با پی بردن به ماهیت کنش گفتاری‌ای که گوینده به انجام رسانده است (اسکینر، *بیش‌های علم سیاست*، ۱/ ۲۳۴).

وی برای روشن‌شدن این موضوع مثالی می‌آورد: پلیسی اسکیت‌بازی را در آب‌گیر می‌بیند و فریاد می‌زند یخ روی آب‌گیر خیلی نازک است. او سخنی می‌گوید و واژه‌ها معنایی را انتقال می‌دهند. جمله مذکور به‌تنهایی می‌تواند معانی متفاوتی دربر داشته باشد. تنها با در نظر گرفتن زمینه وقوع آن است که می‌توانیم به منظور گوینده پی ببریم و مثلاً متوجه شویم که این سخن هشدار به اسکیت‌باز است. کنش پلیس در این واقعه چیز از جنس کنش‌های گفتاری است. پس پی بردن به این‌که پلیس دارد هشدار می‌دهد با پی بردن به معنا و منظور عمل او هم‌تراز است (همان، ۱/ ۱۸۰-۲۰۲).

اسکینر در قصدگرایی خود از فلسفه زبان و زبان‌شناسی نیز کمک می‌گیرد. در واقع او تحت تأثیر گروهی از فیلسوفان آکسفوردی از قبیل آستین، استراوسن^۱، گرایس^۲ و سِرل^۳ است که خود

1. Strawson.
2. Grice.
3. Searle.

را فیلسوفان زبان مُتعارَف می‌نامند. این عِدّه — تحت تأثیر نظریات ویتگنشتاین متأخر — توجه خود را به کارکردهای زبان مُتعارَف معطوف داشته‌اند. به قول سرل، ویتگنشتاین از ما می‌خواهد که زبان را با توجه به مقاصد گویندگان و نحوه کاربرد و استعمال آن فهم کنیم (سرل، *فلسفه زبان*، 6). این‌گونه، فیلسوفان مکتب زبان مُتعارَف قائل به نظریهٔ افعال گفتاری هستند. اسکینر در هرمنوتیک قصدگرایی خود از این نظریه بسیار سود جسته است. در هرمنوتیک قصدگرایی او، تفسیر و فهم متون بر مبنای درک کنش‌های گفتاری صورت می‌گیرد.

این نظریه که انسان‌ها سخن گفتن را صرفاً برای تبادل پیام پی نمی‌گیرند و گاهی با سخن گفتن‌شان کارهایی هم انجام می‌دهند برای اولین بار توسط فیلسوف انگلیسی آستین ارائه شد. پیش از آستین ویتگنشتاین در کتاب *پژوهش‌های فلسفی* بر این موضوع تأکید کرده بود که نباید به معنی واژگان به‌طور منفرد اندیشید؛ بل که باید کاربرد آن‌ها را در بازی‌های زبانی ویژه در نظر گرفت و به‌طور کلی روی کارگردشان در وضعیت‌های خاص زندگی تمرکز کرد (ویتگنشتاین، *پژوهش‌های فلسفی*، سراسر کتاب). آستین آراء ویتگنشتاین را با تمرکز بر این موضوع دنبال کرد که منظور ویتگنشتاین از تقابل افکنی میان کاربرد واژه‌ها و معانی آن‌ها دقیقاً چیست و برچه اساس معتقد است که واژگان هم از جملهٔ اعمال به‌شمار می‌روند (آستین، *چگونگی انجام کارها*، ... سراسر کتاب). آستین مانند ویتگنشتاین متأخر معتقد بود کار اصلی زبان صرفاً ارائهٔ اخبار صادق یا کاذب از واقعیات نیست؛ بل که می‌توان با سخن گفتن افعال متنوع و بسیاری انجام داد. مثلاً وقتی خریداری به فروشنده‌ای می‌گوید «جنس را خریدم» نمی‌خواهد از کاری که قبلاً کرده است خبر بدهد؛ او دارد با گفتن همین سخن آن جنس را خریداری می‌کند. آستین این قبیل کارهایی را که با کاربرد زبان صورت می‌گیرد افعال یا کنش‌های گفتاری نامید (گرین، «افعال گفتاری»، سراسر مقاله).

لازم به یادآوری است که نظریهٔ او بعدها توسط دیگر فیلسوفان آکسفوردی توسعه یافت. برای نمونه، گرایش کوشید به این سؤال پاسخ دهد که اگر معنای عبارت‌ها ذاتی لغات نیست

1. Searle, *The Philosophy of Language*.

2. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*.

پس چه‌گونه و از کجا پدید می‌آید. به باور او، در برقراری هر ارتباط زبانی، گوینده قصد دارد چیزی را به مخاطب انتقال دهد و مخاطب نیز تنها به کمک درکِ قصدِ گوینده می‌تواند معنای حقیقی آن سخن را بفهمد. از همین رو گرایس معتقد است که باید معنای متن و جملات و عبارات آن را بر مبنای شناخت قصد و نیت گوینده بازشناخت (نیل، «پل گرایس...»، 515).

در بازگشت به توضیح دیدگاه آستین باید افزود که وی میان سه سطح افعال گفتاری تمایز قائل شد: سطح کنش تلفظی یا بیانی^۱، سطح کنش گفتاری کارگفتی یا کنش نهفته‌درسخن^۲، و سطح کنش گفتاری تأثیری یا ناشی از سخن^۳. در سطح کنش گفتاری بیانی گوینده یا نویسنده برای کنشگری خود از واژه‌هایی استفاده می‌کند که معنای خاصی دارند. در سطح کنش نهفته‌درسخن گوینده یا نویسنده واژه‌ها را به منظور افادهٔ بارمعنایی خاصی به کار می‌برد؛ مثلاً برای دستور دادن، اعلام خطر، سپاس‌گزاری و امثال آن‌ها. در سطح کنش تأثیری نیز گوینده به وسیلهٔ عباراتی که بیان می‌کند می‌خواهد تأثیر عاطفی خاصی بر مخاطب می‌گذارد یا عکس‌العملی را در او برمی‌انگیزد (سرل، *فلسفهٔ زبان*، 33-31).

آستین عقیده داشت سخن گفتن با نوعی نیروی کارگفتی معمولاً انجام دادن عملی است از نوعی معین؛ یعنی پرداختن به رفتاری است آگاهانه و اختیاری که مثل همهٔ اعمال اختیاری انسان به نیت‌های او وابسته است (آستین، *چگونگی انجام کارها*، 99). به عبارت ساده‌تر، وقتی کسی گفته‌ای جدی بیان می‌کند همواره هم کاری انجام می‌دهد و هم چیزی می‌گوید و آن کار را از روی اختیار به واسطهٔ آن چه می‌گوید انجام می‌دهد. آستین محور تحلیل افعال گفتاری و واحد زبان را افعال مضمون یعنی متضمن در سخن می‌داند و به تمایز این کنش از دو کنش دیگر می‌پردازد. مهم‌ترین ویژگی کنش مضمونی همین قراردادی بودن آن است.

اکنون بر پایهٔ این مقدمات و توضیحات باید افزود که اسکینر نیز روش‌شناسی تفسیری و تاریخ‌اندیشه‌ای خود را بر مبنای فعلِ گفتاری نوع دوم یعنی کنش گفتاری مضمونی بنا می‌کند؛

1. Neale, "Paul Grice and the Philosophy of Language".

2. Locutionary.

3. Illocutionary.

4. Perlocutionary.

زیرا عمل نهفته در سخن همان واحد اساسی معناست؛ کوچک‌ترین واحدی که انسان‌ها امور عالم واقع را با آن توصیف یا بازتوصیف می‌کنند. وقتی ما درباره عبارتی می‌پرسیم که مقصود گوینده از آن چه بوده، پرسش ما در درجه اول این است که نیروی مضمون در سخن وی چه بود و آن سخنان اظهار کدام کنش گفتاری بود. در درجه دوم نیز پرسش ما این است که محتوای آن سخنان چه بود؛ یا گوینده خواست چه گزاره یا گزاره‌هایی را با آن نیروی خاص نهفته در سخنش بازنمایاند (مگی، *مردان/اندیشه*، ۳۰۴-۳۰۵).

اسکینر میان نیت به معنای قصد^۱ با نیت به معنای انگیزه^۲ تمایز قائل می‌شود. به عقیده اسکینر علت این‌که عده بسیاری معتقد اند معنای متن را نمی‌توان قصد و نیت مؤلف دریافت این است که این تمایزات را در نظر نمی‌گیرند. انگیزه شرطی مقدم بر اثر نویسنده، و عاملی است که از بیرون القا می‌شود و شخص را تحت تأثیر قرار می‌دهد و برآمده از زمینه و محیط است؛ مثل شرایط اقتصادی - اجتماعی. انگیزه گفتار چیزی مشابه علت امور است که در علوم تجربی از آن بحث می‌شود؛ مثل آن‌که می‌گویند حرارت یا رطوبت محیط باعث واکنش شیمیایی خاص شده است. از آن‌سو، قصد برخلاف انگیزه یک مسئله درونی است. سؤال از قصد یک مؤلف یا کارگزار یعنی سؤال از این‌که او با سخن گفتن یا نوشتن‌اش می‌خواهد چه کار کند و کدام کنش گفتاری را به انجام برساند (تولی، *معنا و زمینه*، 61-62).

از ابتکارات اسکینر برای روشن‌شدن این موضوع تمایز میان انواع مختلف قصد است: قصد برای انجام کار^۳ (که معطوف به نقشه یا طرحی برای آفریدن اثری از نوعی خاص است)، و قصد درحال انجام کار^۴ (که نیتی خاص را در اثر به تجسم می‌کشد). قصد یا نیت نوع اول مانند انگیزه است؛ از آن‌جهت که به یک شرط احتمالی مقدم بر پیدایی اثر اشاره می‌کند؛ اما قصد نوع دوم یکی از ویژگی‌های خود اثر است. درواقع ما آن اثر را برحسب این‌که هدف یا نیت خاصی را تجسم می‌بخشد توصیف می‌کنیم.

1. Intention.
2. Motive.
3. Intention to do x.
4. Intention in doing x.

۴. روش اسکینر و کاربرد آن در مطالعات اسلامی

اسکینر از تمایزی که میان دو نوع قصد می‌افکند نتیجه می‌گیرد که بازیابی انگیزه‌ها هیچ ربطی به فرایند تفسیر متن ندارد و باید به جای شناخت انگیزه‌ها بر شناخت قصدها متمرکز شد. وانگهی، آنچه در تفسیر مهم است و به روشن شدن معنای متن کمک می‌کند قصد نوع دوم است. به عقیده اسکینر شناخت قصد و نیت نویسنده در جریان نگارش متن معادل است با معنای آنچه می‌نویسد. در واقع برای تفسیر یک متن باید به نیت‌های کارگفتی نویسنده در نگارش اثر پی‌بریم و دست‌یابی به فهم این نیت‌ها معادل است با فهمیدن ماهیت و دامنه کنش‌های کارگفتی‌ای که نویسنده ممکن است در نوشتن به شیوه‌ای خاص پی گرفته باشد (همان، ۷۷-۷۲).

۴-۱) مراحل کاربست روش اسکینر

اسکینر در مقدمه کتاب *ماکیاولی* روش خود را چنین عنوان می‌کند که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم *ماکیاولی* باید مشکلاتی را از لابه‌لای غبار زمان آشکار کنیم که *ماکیاولی* در دو کتاب خود یعنی کتاب *شهریار* و کتاب *گفتارها* و هم‌چنین در دیگر نوشته‌هایش درباره فلسفه سیاسی خویشان را با آن‌ها مواجه دیده است. برای رسیدن به چنین دیدگاهی باید محیطی را که این آثار در آن تصنیف شده‌اند بازآفرینیم. از نظر اسکینر محیط بر دو گونه است: محیط فکری - فرهنگی، و محیط سیاسی - اجتماعی. اسکینر برای رسیدن به معنای متن و شناخت اندیشه‌هایی که *ماکیاولی* در آثارش بازنموده است از یک روش بینامتنی زمینه‌گرا با تکیه بر قصد *ماکیاولی* در زمینه خاص تألیف هر اثر استفاده می‌کند (اسکینر، *ماکیاولی*، ۲).

در کاربست چنین روشی برای بازیابی نیت‌های کارگفتی، نه تنها لازم است به متن خاصی توجه کنیم و بر آن متمرکز شویم، بل که لازم است در قراردادهای رایج حاکم بر نحوه پردازش مباحث یا مضامینی که مربوط به متن می‌شوند هم توجه کامل داشته باشیم؛ زیرا پای هر نویسنده‌ای طبعاً در یک عمل عمده برقراری ارتباط به میان خواهد آمد. چنان‌که اسکینر می‌گوید، هر نیتی که نویسنده ممکن است داشته باشد مسلماً جنبه قراردادی محکمی هم دارد که در موضع خاصی از گفتار نویسنده خود را نشان می‌دهد تا سهمی در پیش‌برد موضوع

مورد بحث نویسنده داشته باشد. بنابراین، برای پی بردن به آنچه نویسنده ممکن است در استفاده از مفهوم یا استدلال خاصی انجام دهد، بیش از هر چیز نیاز داریم که ماهیت و دامنه چیزهایی را درک کنیم که مشخصاً ممکن است از طریق کاربرد آن مفهوم خاص، در پرداختن به بررسی آن مضمون ویژه، و در آن زمان معین صورت پذیرفته باشد؛ یعنی باید به گستره کامل نمادها و بازنمایی‌های موروثی که ذهنیت یک دوران تشکیل می‌دهند توجه کنیم (اسکینر، *بیش‌های علم سیاست*، ۱/ ۱۸۱-۱۸۲).

به این ترتیب در روش پیش‌نهادی اسکینر برای بازیابی قصد مؤلف نه به اظهارات نویسنده پس از نگارش اثر وابسته‌ایم، نه — آن‌طور که کالینگوود معتقد بود — به بازآفرینی اندیشه مؤلف نیاز داریم، و نه آن‌گونه که شلایرماخر می‌گفت لازم است به درک روان‌شناختی مؤلف بپردازیم. طبق روش اسکینر انواع گفته‌ها را نباید به‌عنوان زنجیره‌ای از گزاره‌ها در نظر گرفت؛ بل که همواره باید آن‌ها را به منزله زنجیره‌ای از استدلال تلقی نمود؛ استدلال در موافقت یا مخالفت با نوعی پیش‌فرض یا دیدگاه یا جنبش و جریان عملی معین که در جامعه عصر شکل‌گیری متن وجود دارد. اگر بخواهیم گفته‌های هر مؤلفی را درک بکنیم، ناگزیر ایم وسیله‌ای برای شناسایی ماهیت دقیق آن عوامل مداخله‌گری داشته باشیم که متن در مقام کنشی در مقام تعامل با آن‌ها پدید می‌آید (تولی، *معنا و زمینه*، ۸-۱۰).

اسکینر این بیان کالینگوود را تعمیم می‌دهد که می‌گفت برای فهمیدن هر گزاره‌ای لازم است پرسشی را تشخیص دهیم که گزاره را شاید بتوان به منزله پاسخی برای آن انگاشت. این همان چیزی است که کالینگوود آن را منطق پرسش و پاسخ می‌نامید (بنگرید به: کالینگوود، *یک زندگی نامه خودنوشت*، ۴۳-۲۹). بنابراین در پیدا کردن زمینه مناسب باید هر زمینه‌ای را که به ما امکان می‌دهد تا به ماهیت مداخله صورت گرفته در گفتمان مورد بحث پی‌بریم بررسی شود (اسکینر، *بیش‌های علم سیاست*، ۱/ ۲۰۲). در نتیجه اسکینر شکلی از زمینه‌سازی زبانی را پیش‌نهاد می‌کند که شامل قرار دادن یک متن در رابطه با متون و گفتمان‌های دیگر است. او خود را مورخی با روی‌کرد بینامتنی و زمینه‌گرا می‌خواند (پالارس، *تاریخ نو*، ۲۹۷).

اسکینر برای رسیدن به این منظور دو راه‌کار پیش‌نهاد می‌کند. راه‌کار اول بررسی معنای آن گفته از نظر وجه دستوری و واژگان آن است. بی‌تردید آگاه شدن از معنای گفته‌ها در محدود

کردن دامنه نیروهای کارگفتی بسیار مفید است و کمک می‌کند تا برخی از کارگفت‌های مُحتمَل را از دامنه معانی متن مورد بحث کنار بگذاریم. دومین راه‌کار از نظر اسکینر شناخت زمینه و موقعیت گفته‌هاست. همه گفته‌های جدی را باید مُشخصاً کنش‌هایی با هدف اطلاع‌رسانی و ایجاد ارتباط در نظر گرفت (اسکینر، **بیش‌های علم سیاست**، ۱/۲۰۰-۱۹۹)؛ زیرا هر متنی هم‌چون سلاح یا ابزاری است که می‌تواند برای حمایت از ترتیبات اجتماعی و سیاسی بخصوص و مشروعیت‌بخشی به آن‌ها یا بی‌اعتبارسازی‌شان مورد استفاده قرار گیرد (اسکینر، **صحبت با متفکران...**، سراسر کتاب). تنها به این شیوه رمزگشایی از هدف اصلی یک متن امکان‌پذیر می‌شود.

۲-۴) کاربست روی‌کرد اسکینر در مطالعات اسلامی

از مشکلات دیرینه میراث فکری اسلامی — بخصوص در مطالعات قرآنی — بی‌توجهی به روش‌شناسی است. هم در مطالعات سنتی و هم در مطالعات غربی قرآن مسئله روش مورد کم‌توجهی قرار گرفته است. در آثار صاحبان روی‌کرد سنتی به‌سختی بتوان روش خاص و معینی برای تفسیر متون اسلامی را بازشناخت. در آثار تفسیری و دیگر آثار مرتبط با تفسیر متون در ضمن معارف اسلامی مختلف البته مطالب پراکنده‌ای درباره تفسیر هست؛ ولی نمی‌توان آن را هم‌چون یک مبحث خاص و مستقل بازشناخت؛ علاوه بر آن‌که در این نوشته‌ها نیز ارائه قواعدی کلی برای فهم اساساً ادعاء نشده است (ریخته‌گران، **منطق و مبحث علم هرمنوتیک**، ۲۵۳).

روش‌شناسی — به‌عکس — در دوران معاصر یک مسئله مهم در رشته‌های مختلف علوم انسانی، و از اولویت‌های هر رشته‌ای است؛ چنان‌که گفته‌اند جدال صاحب‌نظران علوم انسانی بیش‌تر بر سر روش‌هاست (کاردان، مقدمه، صفحه دوم). نه تنها مطالعات سنتی اسلامی به این مسئله روش بی‌توجه بوده‌اند که مطالعات غربیان درباره میراث اسلامی نیز عمدتاً فاقد مبانی روشن معرفتی و روش‌شناسی مشخص بوده است. صاحبان این مطالعات روی‌کردی به‌شدت عمل‌گرایانه داشته‌اند و همین روی‌کرد را به‌مثابه یک سنت تحقیقی از استاد به شاگرد منتقل کرده‌اند (گرامی، **مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری...**، ۱۷-۲۰).

علاقه به روش‌شناسی در دانشگاه‌های مطرح جهان به‌طور قابل‌توجهی در طول سده ۲۰م

افزایش یافته است. گفته‌اند یکی از دلایل مهم این توجه آن است که جامعه معاصر با مشکلات جهانی بسیاری روبه‌روست؛ مشکلاتی که تنها با یک محقق یا یک رشته دانشگاهی قابل حل نیست و نیازمند تلاش‌های علمی مشترک در بسیاری از حوزه‌هاست. یک چنین پژوهش‌های میان‌رشته‌ای از مطالعات روش‌شناسانه سود زیادی می‌برند. هر جا قرار باشد دانشمندان حوزه‌های مختلف مربوط به بررسی یک مسئله خاص با هم گفت‌وگویی علمی داشته باشند لازم خواهد آمد که روش‌های هم‌دیگر را بشناسند و قابل دفاع بدانند؛ هم‌چنان‌که لازم خواهد بود - از طریق آشنایی با روش‌های رایج در دیگر حوزه‌های علمی - روش‌های خود را هم تکامل بخشند (اسپیرکین، «دیالکتیک توسعه جهانی»، 36-31).

آراء اسکینر از محافل دانشگاهی مغرب‌زمین برخاسته، و زمینه اولیه استفاده آن در متون اندیشه سیاسی بوده است. جا دارد پرسیده شود که «آیا می‌توان در محیطی دیگر و در حوزه مطالعاتی متفاوتی هم‌چون مطالعات اسلامی و بخصوص در تفسیر متن قرآن و شناخت اندیشه متفکران این حوزه از آن بهره برد؟». در مقام پاسخ به این پرسش لازم است امکان هم‌سویی اولیه روی‌کرد او با محتوای این حوزه مطالعاتی بررسی شود. باید توجه داشت هر روشی از روش‌های فهم متون با مبانی معرفت‌شناسانه و پیش‌فرض‌های فلسفی کاربر آن روش ارتباطی تنگاتنگ دارد. اگر بنا باشد از روشی در حوزه‌ای دیگر استفاده شود باید به این مبانی و پیش‌فرض‌ها توجه نمود. هم‌چنین، از آن‌جا که مکاتب نوین در بستر مدرنیته و فضای آکادمیک غربی شکل گرفته‌اند با ورود به محیط دیگر تغییر شکل پیدا می‌کنند؛ چنان‌که بسیاری از متفکران مغرب‌زمین اذعان دارند که نظریه خود را برای آن محیط ارائه کرده‌اند و اگر قرار باشد از آن نظریه در جوامع و حوزه‌ای دیگر استفاده شود چاره‌ای جز جرح و تعدیل آن نظریه نیست. پس برای کاربردی کردن روش‌ها باید - به موازات کوشش برای شناخت مکاتب مذکور - تکلیف خود را با داشته‌های پیشین خود نیز مشخص کنیم (حقیقت، روش‌شناسی علوم سیاسی، ۶۵۰-۶۵۲).

یکی از مسائل مهم در بستر علوم و مطالعات اسلامی شناخت قصد و مراد مؤلف است.

دیدگاه اسکینر می‌تواند هم‌سویی زیادی با مطالعات معطوف به حل این مسئله برقرار کند. در متون دینی — غیر از متن و مفسر — مؤلف نیز جایگاه غیرقابل انکاری دارد؛ به طوری که حالت ایده‌آل برای مفسر متن آن است که به فهم یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی متکلم دست یابد. در علم اصول نیز به این موضوع توجه شده، و تمهیدات خاصی برای آن در نظر گرفته شده است. مثلاً میان مدلول تصویری و مراد جدی، و مدلول استعمالی و مدلول تفهیمی تفکیک شده است. هم‌چنین در فهم مراد نویسنده لازم است میان نص و ظاهر، مجمل و مبین، و انواع دلالت‌های مطابقی، تضمینی و التزامی تفاوت نهاده شود (برای تفصیل بحث، بنگرید به: هادوی تهرانی، *مبانی کلامی اجتهاد*، ۲۴۲-۲۴۶).

با این وجود دست‌یابی به قصد مؤلف همواره از این طریق میسر نیست. مواردی از قبیل فاصله زمانی از عصر نزول متن، شرایط متفاوت اجتماعی و فرهنگی دوران مفسر با دوران شکل‌گیری متن، و ماهیت تأویل‌پذیر قرآن و متون اسلامی درک آن‌ها را دشوار می‌سازد. به این ترتیب با استفاده از روش‌های سنتی، مفسر در همه بخش‌های متن — مخصوصاً قرآن — نمی‌تواند به آسانی ادعای درک قصد مؤلف داشته باشد. فهم درست و عمیق متن با توجه به قصدیت مؤلف نیاز به استفاده از علوم مختلف دارد. به نظر می‌رسد قصدگرایی موردنظر در علوم سنتی اسلامی — بخصوص در تفسیر، فقه و اصول — را می‌توان به نحو مطلوبی با روش اسکینر ارتقاء داد.

از ویژگی‌های قابل توجه اسکینر این است که او از موانعی که پیش فرض‌ها و پیش‌داورها بر سر راه تفسیر قرار می‌دهند عبور می‌کند. به این ترتیب از نسبی‌گرایی افراطی در تفسیر فاصله می‌گیرد و به عینی‌گرایی تفسیری نزدیک می‌شود. همین سبب می‌شود که رویکرد تفسیری او — حداقل در سطوح معرفتی — برای تفسیر متون مقدس مناسب باشد؛ زیرا این متون دست‌کم در نگاه درون‌دینی نسبت بی‌حد و حصر را بر نمی‌تابند؛ حتی اگر قرآنت‌نهایی متن هم میسر نباشد. از آن سو مثلاً در سنت هرمنوتیک فلسفی و بخصوص هرمنوتیک گادامر، قصد مؤلف در نظر گرفته نمی‌شود و این مسئله در تعارض با هرمنوتیک متون مقدس است که در آن‌ها شناخت قصد مؤلف اصالت دارد (حقیقت، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، ۴۲۹). حتی گفته‌اند هرمنوتیک فلسفی نه تنها ظرفیتی برای ما ایجاد نمی‌کند تا بتوانیم علوم انسانی را

استخراج کنیم، بل که از جهتی مُخلّ به علوم انسانی - اسلامی است؛ چون باعث قطع ارتباط میان منابع دینی و صاحب منابع دینی می‌شود. مسئله اساسی این است که طبق هرمنوتیک فلسفی، قصد مؤلف اصلاً مطرح نیست (واعظی)، «آیا هرمنوتیک فلسفی محل به علوم انسانی اسلامی است؟»، سراسر مقاله).

۳-۴) همخوانی رویکرد اسکینر با نگرش سنت‌گرایان مسلمان

این نوع رئالیسم معرفتی اسکینر با رویکرد عقل‌گرایان سنتی - امثال سیدمحمدحسین طباطبایی و جوادی آملی - هم‌خوانی بیش‌تری دارد تا با دیدگاه‌های نواندیشان دینی از قبیل شبستری، ابوزید و سروش. علت آن است که مکتب کمبریج به این لحاظ که شأن مستقلی برای اندیشه‌ها قائل است ایده‌آلیستی، و به این لحاظ که به مطابقت علم با معلوم معتقد است رئالیستی است (وان‌هست، *محافظان میراث بشری...'*، 10-90). لازم به ذکر است که طیف نواندیشان دینی - اعم از ایرانی و غیرایرانی - اغلب از دیگر مکاتب فکری غربی مانند هرمنوتیک فلسفی و مکاتب پدیدارشناسی تأثیر پذیرفته‌اند. برای نمونه، به عقیده شبستری حکم واقعی در کتاب و سنت وجود دارد؛ اما دست‌رسی به آن‌ها اصولاً امکان‌پذیر نیست. او می‌گوید:

حکم واقعی آن چیزی است که در کتاب و سنت بیان شده است؛ ولی فهم ما از کتاب و سنت تفاوت پیدا می‌کند. پس حکم واقعی وجود دارد؛ اما این که چه فهمی به آن واقع می‌رسد و چه فهمی نمی‌رسد معلوم نیست (مجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، ۱۵۳).

او دست‌یابی به تفسیر صحیح از قرآن را ممکن نمی‌داند و حتی وجود نصوص در قرآن را رد می‌کند:

آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد و از همه متون

تفسیرها و قرائت‌های متفاوت می‌توان ارائه داد و هیچ متنی به این معنا نص نیست که فهمیدن آن گونه‌ای تفسیر نباشد و تمام متون بدون استثناء تفسیر می‌شوند (مجتهد شبستری، *تقدمی بر قرائت رسمی...*، ۳۷۵).

از آن سو، جوادی آملی در طیف عقل‌گرای سنتی و در امتداد روی‌کرد تفسیری استادش طباطبایی عقیده دارد راهی برای دستیابی به واقع هست؛ اگرچه همه افراد موفق به طی آن نشوند (جوادی آملی، *انتظار بشر از دین*، ۲۸۰). او معتقد است اولاً، تفسیر صحیح از قرآن ممکن است؛ ثانیاً، به این گزاره الهیاتی باور دارد که این تفسیر واقعی با جهان خارج مطابقت دارد. او تفسیر متن و معنای حاصل از آن را مطابق واقع می‌داند (همان، ۲۵۶).

از این رو می‌توان گفت میان دیدگاه مکتب کمبریج و روی‌کرد عقل‌گرایی سنتی اسلامی یک فصل مشترک معرفتی وجود دارد که همان اعتقاد به رئالیسم معرفتی در تفسیر است. بنابراین به نظر می‌رسد رئالیسم معرفتی مکتب کمبریج به دیدگاه مفسران عقل‌گرای سنتی مانند جوادی آملی و طباطبایی نزدیک‌تر است تا به دیدگاه نواندیشان دینی مانند سروش، ابوزید و مجتهد شبستری که به دیگر نحله‌های هرمنوتیکی گرایش دارند.

فایده دیگر کار بست روی‌کرد اسکینر در تفسیر متون اسلامی از توجهی ناشی می‌شود که وی به سیال بودن عقلانیت کرده است. به باور او این‌که چه چیزی را مطابق با عقل بدانند یا ندانند امری است که از دورانی به دوران دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. اسکینر عقلانیت را امری پویا و معطوف به هنجارهای اندیشه‌ورزی مورد نظر در بستر تاریخی و اجتماعی می‌داند. معتقد است که مردمان هر دوره از تاریخ و هر یک از جوامع تعاریف و درک‌های خاص خودشان را از مفهوم امر عقلانی داشته‌اند که چه بسا با درک دیگران متفاوت بوده است. توجه به سیالیت درک‌ها از مفهوم امر عقلانی ضرورتی مهم در مطالعات اسلامی معاصر است؛ این‌که بدانیم درباره چه نوع عقلانیتی سخن می‌گوییم. آیا سنجش و استدلال‌هایی که در دوره‌ای مبنای تفسیر متنی واقع شده بر پایه برهان عقل محض است یا انواع دیگری از عقلانیت، از جمله عقلانیت کاربردی، مطرح است؟ یکی از مضعلات علوم اسلامی ضعیف معرفت‌شناسانه آن‌ها خاصه در تمییز میان انواع عقلانیت است. در علوم اسلامی — از تفسیر گرفته تا فقه و اصول — مفهوم عقلانیت بسیار کلی و مبهم به کار می‌رود.

نمونه‌ای از نقدها به این رویکرد را می‌توان در گفتار جوادی آملی باز یافت:

متولی بحثِ عقل علم شریف اصول است؛ ولی در اصول فقه به مقدار لازم دربارهٔ عقل و برهان عقلی در موارد لزوم قطع منطقی و تجربه علمی و — در موارد کفایت — طمانینه (نه ظن مطلق) پرداخته نشده است؛ بل که اندکی از حجیت ذاتی قطع و کمی نیز از اعتبار و عدم اعتبار قطع روانی (قطع قَطَاع) بحث شده است. علم اصول باید ثابت کند که کتاب، سنت، اجماع و عقل از ادله اثبات دین است؛ ولی در این علم از اجماع و سنت به شکل مبسوط سخن رفته، و دربارهٔ قرآن کم‌تر، و دربارهٔ عقل بسیار اندک سخن به میان آمده است. شایسته بود که عالمان اصول فقه بحث می‌کردند که عقل چیست، عقلی که دلیل اثباتی دین است کدام عقل است، انواع عقل کدام است، قواعد عقلی جزو ادله دین چیست، موارد فتوای عقل کدام است، مواردی که عقل پیک خوبی است یا مواردی که مستمع خوبی است کدام است، اگر عقل می‌فهمد فهمیدن عقل چه‌گونه است؛ ولی آنان به این بحث پرداختند که مفهوم موافق و مفهوم مخالف چیست و نیز آن را به لحن الخطاب و دلیل تقسیم کردند که همگی به دلیل لفظی برمی‌گردد....

به هر روی، در اصول از قطع و یقین روان‌شناختی بحث شده است؛ یعنی اگر کسی به چیزی یقین پیدا کرد حجت بر او قائم است؛ خواه دارای مبنای منطقی یا روانی باشد. در فن اصول به دنبال احتجاج و تأمین حجت اند و اگر قطعی پدید آمد — هر چند قطع روانی باشد — کافی است؛ اگرچه شخص قاطع نتواند یقین خود را تبیین منطقی کند، ولی از قطع معرفتی و منطقی که مسئله بسیار مهمی است سخن رسمی به میان نیامده است (جوادی آملی، دین‌شناسی، ۱۵۵-۱۵۶).

صدر نیز می‌گوید که حتی یک حکم هم پیدا نکرده است که بر دلیل مستقل عقلی توقف داشته باشد (صدر، الفتاوی الواضحه...، ۱۵). بر این پایه، می‌توان انتظار داشت که آشنایی با رویکرد اسکینر به تفسیر متون و کاربست روش او در تفسیر متون اسلامی بتواند به توسعهٔ درک‌ها از آن متون بینجامد.

نتیجه

در این مطالعه سعی شد رویکرد تفسیری اسکینر در سطوح معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بررسی، و امکان استفاده از آن در مطالعات اسلامی و مزایای چنین استفاده‌ای سنجیده شود.

به‌ویژه مباحث معرفت‌شناسی او با توجه به کلیدواژه‌هایی که او و مهم‌ترین شارحانش مانند جیمز تولی به‌کار می‌بردند با میراث اسلامی در کلیت آن مورد بحث و بررسی قرار گرفت. چنان‌که دیده شد، روی‌کرد تفسیری اسکینر نه‌تنها تضادی با مبانی فکری سنت‌گرایان مسلمان ندارد بل که مزیت‌های بسیاری در این زمینه می‌توان برای کاربست آن در تفسیر متون دینی قائل شد. مثلاً در زمینه قصد مؤلف، علماء سنتی اصول فقه قصد مؤلف را تنها در لابه‌لای الفاظ و متن‌ها می‌جویند؛ یعنی در کوشش برای شناخت قصد مؤلف صرفاً متن‌گرایانه عمل می‌کنند؛ درحالی‌که اسکینر قصد مؤلف را در میان متن و زمینه جست‌وجو می‌کند و میان این هر سه ارتباط می‌بیند؛ البته با تأکید بیش‌تری بر زمینه‌ها.

نکته قابل‌توجه دیگر دقت نظر و نکته‌سنجی اسکینر در تمایزات شناخت‌شناسانه است. تمایز میان انگیزه و قصد مؤلف، تمایز میان انواع قصد، تمایز میان خوانش‌های مختلف از معنای متن، انواع عقلانیت، و حتی مواردی مانند تمایز میان تبیین و تفسیر^۱ که البته مجال شرح آن‌ها در این مطالعه نیست. ما در فضای مطالعات سنتی معرفت دینی خود به‌آشنایی با روی‌کرد او نیاز داریم؛ زیرا در وضعیت کنونی در دستگاه معرفتی و سنت فکری خود با مفاهیمی تمایز نیافته و درک‌هایی بسیط از آن‌ها مواجه ایم که هنوز میان انواع و اقسام متمایزشان فرقی شناخته نشده است و همین امر مغالطات منطقی بسیاری را موجب می‌شود. یک نمونه بارز آن مفهوم عقلانیت است که بر طیف گسترده‌ای از معانی دلالت می‌کند و در مطالعات اسلامی معاصر گاه دیده می‌شود که همه به‌جای هم به‌کار می‌روند و اصلاً مشخص نیست که مثلاً وقتی در علم اصول گفته می‌شود «عقل» منظور کدام عقل است.

از دیگر مزیت‌های روی‌کرد اسکینر می‌توان به مواردی از قبیل ارائه روی‌کردی عملی برای دست‌یابی به قصد مؤلف و دست‌یابی به تفسیر صحیح بر مبنای آن، واقع‌گرایی در تفسیر، مخالفت با نسبی‌گرایی لجام‌گسیخته، توجه توأمان به متن و زمینه، عبور از معضل پیش‌فرض‌ها در دست‌یابی به خوانش صحیح از متن، و باور به امکان دست‌یابی به تفسیر صحیح متن به مثابه بهترین تفسیر نه تفسیر نهایی اشاره کرد. این ویژگی‌ها، بخصوص قصدگرایی و دوری از

نسبی‌گرایی معرفتی که مطلوبِ متشرّعین در فهمِ متون دینی است، این قابلیت را به کُلّیتِ
ره‌یافتِ اسکینری می‌دهد که در مطالعات اسلامی و حتی علوم قرآن و حدیث مورد استفاده قرار
گیرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابوزید، نصر حامد، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- ۳- اسکینر، کونتین، بینش های علم سیاست، جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید، ۱۳۹۹ش.
- ۴- بلخر، ژوزف، مبانی هرمنوتیکی امیلیو بتی، ترجمه محمد حسین مختاری، قم، عروة الوثقی، ۱۳۹۳ش.
- ۵- پاکتچی، احمد، جریان های فهم قرآن کریم در ایران معاصر، قم، فلاح، ۱۳۹۴ش.
- ۶- پالارس، برک و لوسیا، ماریا، تاریخ نو، ترجمه نرگس حسن لی و محمدهادی شاکری، تهران، نشر بان، ۱۳۹۸ش.
- ۷- پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ش.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۴ش.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، قم، نشر اسراء، ۱۳۹۰ش.
- ۱۰- حاتمی، امیرحسین، «کاربست روش شناسی اسکینر در تفسیر متون تاریخ نگاری و تاریخ اندیشه ایرانی - اسلامی»، مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۹۸ش.
- ۱۱- حقیقت، سیدصادق، روش شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۸ش.
- ۱۲- حقیقت، سیدصادق، «گزارش سفر به هلند»، علوم سیاسی، سال نهم، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۸۵ش.
- ۱۳- ریخته گران، محمد رضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، کنگره، ۱۳۷۸ش.
- ۱۴- سبحانی، جعفر، هرمنوتیک، قم، توحید، ۱۳۸۱ش.
- ۱۵- صدر، محمد باقر، الفتاوی الواضحه، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳ق.
- ۱۶- کاردان، علی محمد، مقدمه بر نظریه های مربوط به علوم انسانی ژولین فروند، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ش.

- ۱۷- گرامی، سیدمحمد هادی، *مقدمه‌ای بر تاریخ نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ش.
- ۱۸- مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ش.
- ۱۹- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ش.
- ۲۰- مرتضوی، سیدخدایار، «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدولوژی قرائت زمینه‌ای»، *قیسات*، زمستان ۱۳۸۵ش.
- ۲۱- مرتضوی، سیدخدایار، «کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه‌های سیاسی مطالعه موردی: نقد اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی»، *سیاست*، شماره ۱، فروردین ۱۳۸۸ش.
- ۲۲- مسعودی، جهانگیر، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۷ش.
- ۲۳- مگی، برایان، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، طرح نو، ۱۴۰۱ش.
- ۲۴- ملکیان، مصطفی، *روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران، موسسه پنجره حکمت، ۱۳۹۲ش.
- ۲۵- نوذری، حسین‌علی و پورخداقلی، مجید، «روش‌شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدولوژی کوئنتین اسکینر»، *فصل‌نامه تخصصی علوم سیاسی*، شماره ۱۱، تابستان ۱۳۸۹ش.
- ۲۶- واعظی، احمد، «آیا هرمنوتیک فلسفی مخل به علوم انسانی اسلامی است؟»، *ویژه‌نامه نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی - اسلامی*، شماره ۲، بهار ۱۳۹۱ش.
- ۲۷- واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- ۲۸- واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
- ۲۹- هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، خانه خرد، ۱۳۷۷ش.

- 30_ Arkoun, Mohammad, *Lectures du Cor'an*, Published online by Cambridge University Press, 2009.
- 31_ Arkoun, Mohammad, *The Untbought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002.
- 32_ Austin, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- 33_ Bevir, Mark, "The Errors of Linguistic Contextualism", *History and Theory*, vol. 31, no. 3, 1992.
- 34_ Bevir, Mark, "The Role of Contexts in Understanding and Explanation", *Human Studies*, vol. 23, no. 4, 2000.
- 35_ Bevir, Mark, "Contextualism: From Modernist Method to Post-Analytic Historicism", *Journal of the Philosophy of History*, vol. 3, no. 3, 2009.
- 36_ Bevir, Mark, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- 37_ Chamankhah, Leila, "The Conceptualization of Guardianship in Iranian Intellectual History (1800–1989): Reading Ibn 'Arabi's Theory of Wilāya in the Shi'a World", Springer International Publishing/Palgrave Macmillan, 2019.
- 38_ Collingwood, R. G., *An Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1939.
- 39_ Fazlur Rahman, Malik, *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*, University of Chicago Press, 1984.
- 40_ Gadamer, H.G, *Truth and Method*, tr. Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Continuum, 1975.
- 41_ Goto-Jones, Christopher, *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*, London, Routledge, 2008.
- 42_ Green, Mitchell, "Speech Acts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta, available at the web site of The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive¹, accessed in september 2024.

1. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/speech-acts>.

- 43_ Gupta, Damyanti, *Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach*, New York, Pointer Publishers, 1990.
- 44_ Hofweber, Thomas, “Logic and Ontology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at the web¹, Retrieved 23 December 2020.
- 45_ McIntyre, Kenneth B., “Historicity as Methodology or Hermeneutics: Collingwood’s Influence on Skinner and Gadamer”, *Journal of the Philosophy of History*, vol. 2, 2008.
- 46_ Neale, Stephen, “Paul Grice and the Philosophy of Language”, *Linguistics and Philosophy*, vol. 15. no. 5, 1992.
- 47_ Neilson, W. A., Knott, T. A. and Carhart P. W., *G. & C, Webster’s New International Dictionary of the English Language*, Second Edition, Unabridged, Merriam Company, Springfield, MA, 1950.
- 48_ Palonen, Kari, *Quentin Skinner: History, Politics and Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- 49_ Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, Sussex, Harvester Press, 1980.
- 50_ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- 51_ Saeed, Abdullah, *Interpreting The Qur’ān*, London & New York, Routledge, 2006.
- 52_ Searle, John R., *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- 53_ Selden, Raman, *A Reader’s Guide to Contemporary Literary Theory*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1989.
- 54_ Skinner, Quentin et al. “Political Philosophy: The View from Cambridge”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, no. 1, 2002.
- 55_ Skinner, Quentin, “Talking to Thinkers with Quentin Skinner 2 Nov 2020”, YouTube, Retrieved 26 March 2021.
- 56_ Skinner, Quentin, *Machiavelli: A Very Short Introduction*, Oxford,

1. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ontology>.

- Oxford university press, 1981.
- 57_ Spirkin, Aleksandr Georgievich, “The Dialectics of World Development in the Present Epoch”, *Fundamentals of Philosophy*, vol. 16. no. 2., 1990.
 - 58_ Steup, Matthias, “Epistemology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, available at *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Archive on te web¹, Archived from the original on 19 March 2019, Retrieved 22 March 2016.
 - 59_ Tully, James, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
 - 60_ Vanheste, Jeroen, *Guardians of the Humanist Legacy: The Classicism of T.S. Eliot’s Criterion Network and Its Relevance to Our Postmodern World*, Leiden, Koninklijke Brill, 2007.
 - 61_ Wansbrough, John, “*Handbook of Ancient Hebrew Letters* by Dennis Pardee”, *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 no 2, 1984.
 - 62_ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1958.

1. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology>.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *The Meaning of the Text: A Study in Quranic Sciences*, tr. Morteżā Karīmīniya, Tehran, Tarḥ-e Now, 1380 SAH [Persian].
- 3_ Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, *Al-Fatāwā al-Waḍiḥa*, Beirut, Dār al-Ta'āruf, 1403 AH [Arabic].
- 4_ Arkoun, Mohammad, *Lectures du Cor'an*, Published online by Cambridge University Press, 2009.
- 5_ Arkoun, Mohammad, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002.
- 6_ Austin, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- 7_ Bevir, Mark, "The Errors of Linguistic Contextualism", *History and Theory*, vol. 31, no. 3, 1992.
- 8_ Bevir, Mark, "The Role of Contexts in Understanding and Explanation", *Human Studies*, vol. 23, no. 4, 2000.
- 9_ Bevir, Mark, "Contextualism: From Modernist Method to Post-Analytic Historicism", *Journal of the Philosophy of History*, vol. 3, no. 3 .2009.
- 10_ Bevir, Mark, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- 11_ Bleicher, Joseph, *Hermeneutic Foundations of Emilio Betti*, tr. Moḥammad Ḥoseyn Mokhtārī, Qom, 'Urva al-Wuthqā Foundation, 1393 SAH [Persian].
- 12_ Chamankhah, Leila, "The Conceptualization of Guardianship in Iranian Intellectual History (1800–1989): Reading Ibn 'Arabī's Theory of Wilāya in the Shī'a World", Springer International Publishing/ Palgrave Macmillan, 2019.
- 13_ Collingwood, R. G., *An Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1939.
- 14_ Fazlur Rahman, Malik, *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*, University of Chicago Press, 1984.

- 15_ Gadamer, H.G, *Truth and Method*, tr. Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Continuum, 1975.
- 16_ Gerami, Sayyed Moḥammad Hādī, *An Introduction to Ideological and Intellectual Historiography*, Tehran, Imam Sadiq University, 1396 SH [Persian].
- 17_ Goto-Jones, Christopher, *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*, London, Routledge, 2008.
- 18_ Green, Mitchell, “Speech Acts”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta, available at the web site of The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive¹, accessed in september 2024.
- 19_ Gupta, Damyanti, *Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach*, New York, Pointer Publishers, 1990.
- 20_ Hādavī Tehrānī, Maḥdī, *Theological Foundations of Ijtihad*, Qom, Khāne-ye Kherad, 1377 SAH [Persian].
- 21_ Ḥaqīqat, Sayyed Šādeq, *Methodology of Political Science*, Qom, Mofid University, 1398 SAH [Persian].
- 22_ Ḥaqīqat, Sayyed Šādeq, “Travel Report to Holland”, *Political Science*, vol. 9, Issue 36, 2007.
- 23_ Ḥātāmī, Amīr Ḥoseyn, “Application of Skinner's Methodology in the Interpretation of Historiographical Texts and the History of Iranian-Islamic Thought”, *Interdisciplinary Studies in the Humanities Quarterly*, vol. 45, 1398 SAH [Persian].
- 24_ Hofweber, Thomas, “Logic and Ontology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at the web², Retrieved 23 December 2020.
- 25_ Javādī Āmolī, ‘Abdollāh, *Human Expectation of Religion*, Qom, Esrā’, 1384 SAH [Persian].
- 26_ Javādī Āmolī, ‘Abdollāh, *Religious Studies*, Qom, Esrā’, 1390 SAH [Persian].

1. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/speech-acts>.

2. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ontology>.

- 27_ Kārdān, Moḥammad ‘Alī, introduction to the Persain translation of *Theories Related to Human Sciences* by Julien Freund, Tehran, University Publishing Center, 1372 SH [Persian].
- 28_ Magee, Bryan, *Men of Ideas (Creators of Contemporary Philosophy)*, tr. ‘Ezzatollāh Fūlādvand, Tehran, Tarḥ-e Now, 1401 SAH [Persian].
- 29_ Malekiyān, Moṣṭafā, *Research Methodology in Human Sciences*, Tehran, Panjere-ye Hekmat Institute, 1392 SAH [Persian].
- 30_ Mas‘ūdī, Jahāngīr, *Hermeneutics and Religious Modernism*, Qom, Islamic Sciences and Culture Academy, 1387 SAH [Persian].
- 31_ McIntyre, Kenneth B., “Historicity as Methodology or Hermeneutics: Collingwood’s Influence on Skinner and Gadamer”, *Journal of the Philosophy of History*, vol. 2, 2008.
- 32_ Mojtahed Shabestari, Moḥammad, *A Critique of the Official Reading of Religion*, Tehran, Tarḥ-e Now Publications, 1379 SH [Persian].
- 33_ Mojtahed Shabestari, Moḥammad, *Hermeneutics, the Holy Scripture and the Tradition*, Tehran, Tarḥ-e Now Publications, 1379 SH [Persian].
- 34_ Mortazavī, Sayyed Khodāyār, “A Review of Skinner’s Works and an Inquiry into His Critique of Contextual Reading Methodology”, *Qabasāt*, 1385 SAH [Persian].
- 35_ Mortazavī, Sayyed Khodāyār, “An Inquiry into the Methodology of the History of Political Thought: A Case Study of Skinner’s Critique of Textual Reading Methodology”, *Politics Quarterly*, vol. 1, 1388 SAH [Persian].
- 36_ Neale, Stephen, “Paul Grice and the Philosophy of Language”, *Linguistics and Philosophy*, vol. 15. no. 5, 1992.
- 37_ Neilson, W. A., Knott, T. A. and Carhart P. W., *G. & C, Webster’s New International Dictionary of the English Language*, Second Edition, Unabridged, Merriam Company, Springfield, MA, 1950.
- 38_ Nowdharī, Hoseyn ‘Alī and Pūrkhodāgholī, Majīd, “Methodology of Studying Political Thought: Quentin Skinner’s Methodology”, *Specialized Quarterly of Political Sciences*, vol. 11, 1389 SAH [Persian].
- 39_ Pākatchī, Aḥmad, Understandings of the Holy Qur’ān in

- Contemporary Iran, Qom, Falāh, 1394 SAH [Persian].
- 40_ Pallares-Burke, Maria Lucia, *The New History*, tr. Narges Ḥasanlī and Moḥammad Hādī Shākerī, Tehran, Nashr-e Bān, 1398 SAH [Persian].
- 41_ Palmer, Richard, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, tr. Moḥammad Saʿīd Ḥanāyī Kāshānī, Tehran, Hermes Publishing, 1393 SAH [Persian].
- 42_ Palonen, Kari, *Quentin Skinner: History, Politics and Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- 43_ Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, Sussex, Harvester Press, 1980.
- 44_ Rikhtegarān, Moḥammad Rezā, *Logic and the Topic of Hermeneutics*, Tehran, Kongere, 1378 SAH [Persian].
- 45_ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- 46_ Saeed, Abdullah, *Interpreting The Qurʾān*, London & New York, Routledge, 2006.
- 47_ Searle, John R., *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- 48_ Selden, Raman, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1989.
- 49_ Skinner, Quentin et al. "Political Philosophy: The View from Cambridge", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, no. 1, 2002.
- 50_ Skinner, Quentin, "Talking to Thinkers with Quentin Skinner 2 Nov 2020", YouTube, Retrieved 26 March 2021.
- 51_ Skinner, Quentin, *Machiavelli: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford university press, 1981.
- 52_ Skinner, Quentin, *Visions of Politics* (Vol. I: Regarding Method), tr. Fariūborz Majīdī, Tehran, Farhang-e Jāvid, 1399 SAH [Persian].
- 53_ Sobhānī, Jaʿfar, *Hermeneutics*, Qom, Towhīd, 1381 SAH [Persian].
- 54_ Spirkin, Aleksandr Georgievich, "The Dialectics of World Development in the Present Epoch", *Fundamentals of Philosophy*, vol. 16. no. 2., 1990.

- 55_ Steup, Matthias, “Epistemology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, available at *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Archive on te web¹, Archived from the original on 19 March 2019, Retrieved 22 March 2016.
- 56_ Tully, James, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- 57_ Vāʿezī, Aḥmad, “Is Philosophical Hermeneutics Detrimental to Islamic Human Sciences?”, *Special Issue of the First International Congress on Islamic Human Sciences*, vol. 2, 1391 SAH [Persian].
- 58_ Vāʿezī, Aḥmad, *An Introduction to Hermeneutics*, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1380 SAH [Persian].
- 59_ Vāʿezī, Aḥmad, *Theory of Text Interpretation*, Qom, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1390 SAH [Persian].
- 60_ Vanheste, Jeroen, *Guardians of the Humanist Legacy: The Classicism of T.S. Eliot’s Criterion Network and Its Relevance to Our Postmodern World*, Leiden, Koninklijke Brill, 2007.
- 61_ Wansbrough, John, “Handbook of Ancient Hebrew Letters by Dennis Pardee”, *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 no 2, 1984.
- 62_ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1958.

1. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology>.

Etymology of al-Aṣnām: Deciphering Unspoken Qur'ān Commentaries

Ahmad, Pakatchi 

Associate Professor, Department of Quranic Studies,
Research Institute of Humanities and Cultural Studies,
Tehran, Iran (Email: Apakatchi@gmail.com).



Abstract

The term *aṣnām* is a Quranic word that, while often simply translated as *idol*, presents significant linguistic ambiguities and questions. This term requires thorough investigation both in terms of its etymology and its cultural context during the time of revelation. This study aims to address these issues. Methodologically, this research employs historical linguistics, focusing on Semitic and Sumerian etymology, and in some aspects, textual analysis of the Quran. As a result, it can be said that in the history of Semitic languages, the word *ṣanam* traces back to the root *šlm*, which has a meaning similar to its Quranic usage and is common among many of these languages. Ultimately, however, all these cognates trace back to an Akkadian word that spread through Aramaic to Nabataean and then to ancient northern Arabic. The Akkadian term itself does not have a Semitic origin but is derived from a Sumerian word, which in its literal and pre-terminological sense means carved, shaped, constructed (object). While in the Arabic of the *Qur'ān*, *al-awthān* refers to the common idols of the polytheists within Arabia, *al-aṣnām* evokes more specific idols, often larger and sometimes made of materials like metal. The construction of such idols was only possible with the technology and arts of surrounding civilizations, such as Mesopotamia and the Levant.

Keywords: Etymology, Semitic Languages, Sumerian, Elamite, al-awthān.

Original Research

Received: 23/ 9/ 2024, accepted: 30/ 9/ 2024, and published: 30/ 9/ 2024, Pages: 207-232.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.479916.1244

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



واژه قرآنی اصنام:

خوانش سطور ناخوانده مفسران با روی‌کرد ریشه‌شناسی

احمد، پاکتچی ^{ID}

دانشیار گروه مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (ایمیل: Apakatchi@gmail.com).

چکیده

درباره معنای واژه قرآنی اصنام و ترجمه‌اش به بُت‌بدیهی‌انگاری وجود دارد. با این حال، کاوش درباره ریشه و خاستگاه این واژه و مؤلفه‌های معنایی و جایگاه آن در بافت فرهنگی عصر نزول ضروری به نظر می‌رسد. مطالعه کنونی برای تحقق این هدف صورت می‌گیرد. از نظر روش‌شناسی، در این پژوهش از روش‌های زبان‌شناسی تاریخی - با تمرکز بر ریشه‌شناسی سامی و سومری - و در جهاتی از مطالعه از تحلیل متنی قرآن کریم استفاده شده است. به عنوان نتیجه بحث می‌توان گفت که در سابقه زبان‌های سامی واژه صنم به ریشه صل‌م بازمی‌گردد که با معنایی نزدیک به کاربرد قرآنی مشترک میان بسیاری از آن زبان‌هاست؛ اما در نهایت، ریشه همه این هم‌زادها به واژه‌ای اکدی بازمی‌گردد که در مسیر اشاعه خود از طریق آرامی به نبطی، و سپس به عربی کهن شمالی راه یافته است. واژه مورد اشاره در اکدی ریشه سامی ندارد و خود از واژه‌ای سومری گرفته شده است؛ واژه‌ای که معنای لغوی و پیشاصطلاحی آن [شیء] تراشیده، شکل داده شده و بر ساخته است. در زبان عربی قرآن تعبیر اوثان اشاره به بت‌های معمول در جامعه مشرکان درون عربستان دارد؛ اما اصنام تداعی‌کننده بت‌هایی ویژه‌تر، با کیفیت چهره‌پردازی شده، گاه با ابعاد بزرگ، و گاهی هم ساخته از موادی چون فلز بوده که ساختن‌شان تنها با فناوری و هنرهای موجود در مدنیت‌های پیرامونی، هم‌چون بین‌النهرین و شام امکان داشته است.

کلیدواژه‌ها: ریشه‌شناسی، زبان‌های سامی، سومری، ایلامی، اوثان.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۹ش، نشر: ۱۴۰۳/۷/۹ش، صفحه ۲۰۷ تا ۲۳۲.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.479916.1244

درآمد

واژه اصنام یکی از مفردات مشهور در قرآن کریم است که کم‌ترین ابهام را برای مفسران و مترجمان داشته است. اصنام که در قرآن تنها به صورت جمع به کار رفته، جمع مُکَسَّرِ صَنَم است که همواره در فارسی معادل بت ارزیابی شده است. برای مفسران و عموم خوانندگان قرآن رسوم بت‌پرستی عرب در دوره پیش از اسلام کاملاً شناخته است و شعار توحید در راستای شکستن و طرد کردن همان بت‌ها درک و تلقی می‌شود. از همین رو یادکردها از اصنام در قرآن کریم از نظر بافت فرهنگی در دوره جاهلیت نیز کاملاً قابل درک به نظر می‌رسد و در همان چارچوب فهمیده می‌شود.

طرح مسئله

با آن‌که معنای تعبیر اصنام و مفرد آن صنم در نگاه اول بدیهی به نظر می‌رسد، دقت بیشتر در کاربردهای قرآنی نشان می‌دهد که اصنام اشاره به هر بُتی نیست. این واژه هرگز برای اشاره به بت‌های عرب جاهلی به کار نرفته است و در لغت عربی نیز نمی‌توان برای ریشه سه حرفی صَنَم مبنایی لغوی جز همین کاربرد بازجست. این آغاز واکاوی و پرسشگری درباره این واژه به ظاهر شفاف قرآنی، و جستن به دنبال وجوه ناخوانده آن است.

پرسش اصلی در پژوهش حاضر این است که «اصنام دقیقاً اشاره به چیست؟». این پرسش را می‌توان در قابل دو پرسش تحلیل کرد و به پی‌جویی جداگانه هر یک پرداخت: اولاً، اصنام از حیث ریشه‌شناسی چه واژه‌ای است و از کجا نشأت گرفته، و چه مسیری را طی کرده است؟ و ثانیاً، از حیث بافت فرهنگی، اصنام دارای چه ویژگی‌هایی است که آن را از دیگر واژه‌های نزدیک در حوزه معنایی خود متمایز می‌سازد.

پژوهش حاضر از نظر روش در بخشی از کاوش از ریشه‌شناسی و به‌طور خاص ریشه‌شناسی زبان‌های سامی استفاده می‌کند. در بخش دیگر هم از تحلیل متنی بهره می‌گیرد. روشن شدن خاستگاه اصنام و معانی جانبی که حمل می‌کند هم در شناخت زوایایی از فرهنگ مشرکانه عرب پیش از اسلام، و هم در تعامل فرهنگی میان عرب درون شبه جزیره با تمدن‌های پیرامون آن می‌تواند کارساز باشد.

۱. مقدمات بحث

بر پایه اشارات متعدد در قرآن کریم و به تأیید شواهد تاریخی گوناگون نوعی از آیین پرستش که عموماً با عنوان کلی بت پرستی از آن یاد می‌شود در عربستان پیش از اسلام رواج داشته است.

۱-۱) کاربردها در قرآن کریم

در آن روزگار قبایل گوناگون عرب به پرستش بت‌هایی می‌پرداختند که نام برخی از آنها هم چون لات، منات و عزی در قرآن کریم نیز یاد شده است (نجم/ ۱۹-۲۰). از مورخان دوره اسلامی هشام بن محمد ابن کلبی (درگذشته ۲۰۶ق) در کتابی با عنوان *الاصنام* کوشیده است تا در حد استقصاء به معرفی بت‌های پرستش شده در میان عرب بپردازد (چاپ قاهره، ۱۳۴۲ق). با این وجود، در کاربردهای قرآنی اصنام نکته‌ای وجود دارد که می‌تواند در شروع کاوش مورد توجه باشد: از پنج مورد کاربرد واژه اصنام در قرآن کریم چهار مورد مربوط به قوم ابراهیم (ع) و یک مورد مربوط به قوم بنی اسرائیل است و در هیچ آیه‌ای این واژه برای اشاره به بت‌های عرب — یعنی نزدیک‌ترین مصداق‌های بت در فضای فرهنگی عربستان — به کار نرفته است.

چهار آیه مربوط به قوم ابراهیم (ع) در زیر به هم‌راه ترجمه عبدالمحمد آیتی آورده می‌شود:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا لِلَّهِ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

ترجمه: و ابراهیم پدرش آزر را گفت: آیا بتان را به خدایی می‌گیری؟ تو و قومت را به آشکارا در گمراهی می‌بینم (انعام/ ۷۴).

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ.

ترجمه: و ابراهیم گفت: ای پروردگار من، این سرزمین را ایمن گردان و مرا و فرزندانم را از پرستش بتان دور بدار (ابراهیم/ ۳۵).

وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ * ... وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ.

ترجمه: پیش از این به ابراهیم نیروی شناختش را عطا کردیم و به او آگاه بودیم * آن‌گاه که به پدرش و قومش گفت: این تندیس‌ها که به پرستش آن‌ها دل نهاده‌اید چیستند؟ * ... و به خدا سوگند که چون شما بروید، چاره این بتان را خواهم کرد (انبیاء/ ۵۷).

قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عَاكِفِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ.

ترجمه: گفتند: بتانی را می‌پرستیم و معتکف آستان‌شان هستیم * گفت: آیا وقتی آن‌ها را می‌خوانید صدایتان را می‌شنوند؟ (شعراء/ ۷۱-۷۲).

هر چهار آیه درباره سرزمین پدری ابراهیم (ع) پیش از مهاجرت است. قرآن کریم صراحتی درباره جغرافیای این سرزمین ندارد؛ ولی در سفر پیدایش — از اسفار تورات — از شهر پدری حضرت ابراهیم (ع) با نام اور کلدانیان (پیدایش ۱۱: ۳۱)، و در تفاسیر و روایات اسلامی هم از آن با تعبیر بابل یاد شده است (طبری، تاریخ الامم و الملوک، ۱/ ۲۹۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۸/ ۲۷۷۷).

آن آیه دیگر نیز که درباره اصنام بنی‌اسرائیل سخن می‌گوید این آیه است:

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (اعراف/ ۱۳۸).

ترجمه: و بنی اسرائیل را از دریا گذرانیدیم. و بر قومی گذشتند که به پرستش بت‌های خود دل بسته بودند. گفتند: ای موسی، همان طور که آن‌ها را خدایانی است برای ما هم خدایی بساز. گفت: شما مردمی بی‌خرد هستید.

آیه اخیر صراحت دارد که موضوعش مربوط به قومی در سرزمین‌های فرای مصر است که مردم آن بت‌هایی برای پرستش داشتند و بنی‌اسرائیل نیز مایل بودند موسی (ع) برای آنان بت‌هایی مشابه قرار دهد.

آرثر جفری این آیه را اشاره به سرزمین کنعان و تعبیر اصنام در آیه را هم درباره بت‌های کنعانیان می‌داند (جفری، واژگان دخیل...، ۱۹۹). با این حال، از آن‌جا که به تصریح تورات و اشاره قرآن کریم بنی‌اسرائیل در زمان حیات موسی (ع) نتوانستند وارد سرزمین کنعان شوند باید اشاره آیه به سرزمینی در دوره آوارگی قوم بنی‌اسرائیل، و در میانه سرزمین‌های مصر و کنعان بوده باشد. جفری افزوده که واژه اصنام تنها در آیات متأخر قرآن کریم کاربرد یافته، و به این نکته هم توجه کرده است که جز یک مورد مربوط به بنی‌اسرائیل، در باقی موارد از بت‌های پرستیده‌شده از سوی قوم ابراهیم (ع) در سرزمین پدری‌اش سخن گفته است (همان‌جا).

۲-۱) معنای صَنَم نزد لغویان و مفسران

در کتاب العین منتسب به خلیل بن احمد توضیحی درباره ارزش لغوی و معنای

پیشا اصطلاحی صنم دیده نمی‌شود (خلیل، العین، ۸/ ۲۴۲). از موارد نادری که لغویان بعدی به ارائه توضیحی درباره صنم پرداخته‌اند، می‌توان به دیدگاه ابن‌اعرابی (درگذشته ۲۳۱ق) اشاره کرد که می‌گوید صنم به پیکره‌ای (صورتی) اطلاق می‌شود که موردپرستش باشد: «الصَّنَمَةُ وَالنَّصَمَةُ الصُّورَةُ الَّتِي تُعْبَدُ» (زهری، تهذیب اللغه، ۱۲/ ۱۴۸). این‌گونه، وی داشتن چهره را برای صنم شرط دانسته، و مفهوماً اشیائی که پرستیده می‌شوند ولی فاقد چهره اند (یعنی لابد همان‌ها که دیگر لغویان مصداقِ وَثَنَ شناسانده‌اند) را از دامنه صنم خارج شناخته است. مانند آنچه در برخی زبان‌های سامی خواهیم دید، وی نیز یادآور شده است که صنم با ساخت مؤنث صَنَمَةٌ نیز کاربرد داشته، و حتی اشاره کرده که صورت مقلوبِ واژه اخیر به شکل نَصَمَةٌ نیز وجود داشته است (همان‌جا).

در قرآن کریم، واژه‌های متعددی به کار برده شده است که در تفسیرهای معمول غالباً یا بعضاً به بُت بازگردانده می‌شود؛ در این باره می‌توان به واژه‌هایی چون اَنْصَاب/ نُصْب، حِبْت و حتی اُنْثَى اشاره کرد. از این میان، واژه‌هایی که در بازگرداندن معنای آن به بُت اجماع وجود دارد، اصنام و اوثان است. اوثان نیز مانند اصنام در قرآن تنها به صورت جمع مَكْسَر به کار برده شده، و سه بار در قرآن کریم یاد شده است (عنکبوت/ ۱۷، ۲۵؛ حج/ ۳۰).

همین ویژگی موجب شده است تا در منابع تفسیری و لغوی از دیرباز نسبت معنایی میان اصنام و اوثان محل بحث و مناقشه بوده باشد. طیفی از عالمان تفاوتی در معنای این دو واژه قائل نبوده‌اند. دیدگاه ایشان — بدون نام‌بری از قائلی معین — در برخی از کتب لغت کهن بازتاب یافته است (مثلاً ابن‌درید، *جمهرة اللغه*، ۱/ ۴۳۴). این عبارت کوتاه در کتاب *العین*، که می‌گوید «الْوَثَنُ صَنَمٌ يُعْبَدُ» به نوعی حاکی از رابطه شمول میان این دو واژه است؛ گویی صنم بر دو نوع است: می‌تواند به پیکره‌ای اطلاق شود که معبود واقع شده است و وثن نامیده می‌شود؛ و می‌تواند پیکره‌ای ناپرستیده باشد، که در این فرض آن صنم دیگر مصداقِ وَثَنَ نیست. می‌دانیم این برابرنگاری قولِ مُخْتَارِ برخی لغویان نیز بوده است (بنگرید به: صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغه*، ۱۰/ ۱۸۳؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۱۳/ ۴۴۲).

در کتب لغوی به وجوه افتراقِ صنم و وثن از حیث اندازه، کیفیت و ماده نیز اشاره شده است. در بحث اندازه، کهن‌ترین مقایسه میان دو واژه مربوط به نَضْرِ بْنِ شَمِيلِ (درگذشته ۲۰۳ق) است که صنم را واژه‌ای عام برای بت می‌داند و در مقایسه میان واژه ناشناخته عَثَنَ با

وَتْن (مفرد اوْثان) یادآور می‌شود که اولی صنم کوچک، و دومی صنم بزرگ است (ازهری، تهذیب اللغة، ۲/ ۱۹۹). یک سده بعد، ابن‌درید (درگذشته ۳۲۱ق) بآن‌که مانند نصر بن شَمیل صنم را اعم از وْتْن می‌داند، وْتْن را برخلاف او صنم کوچک شمرده است (ابن‌درید، جُمهره اللغة، ۱/ ۴۳۴؛ نیز بنگرید به: ابن‌سیده، المحکم والمحیط الاعظم، ۴/ ۶۷).

در بحث از کیفیت نیز باید گفت طبری (درگذشته ۳۱۰ق) در موضعی صنم و وْتْن هر دو را — بی‌آن‌که فرقی میان‌شان بگذارد — به معنای پیکره دارای چهره انسانی می‌گیرد که بر یک دیواره یا چیز دیگری ساخته شده باشد (طبری، التفسیر، ۷/ ۲۴۴؛ برای تکرار آن، بنگرید به: شیخ طوسی، التبیان، ۴/ ۱۷۶). این دیدگاه برخلاف نظریه پیش‌گفته ابن‌اعرابی — که صنم را آن پیکره‌ای دارای صورت می‌دانست که پرستند و مفهوماً اشیائی که پرستیده می‌شوند ولی فاقد چهره اند را از دامنه صنم خارج کرده بود — قائل به فرق میان اصنام و اوْثان نیست؛ ولی در توضیحی که داده، نه‌تنها — مانند بیان ابن‌اعرابی درباره صنم — داشتن صورت (چهره) را مطرح ساخته، بل که آن را به چهره انسانی محدود کرده است. طبری در موضعی دیگر صنم را ناظر به تمثالی دارای چهره، و وْتْن را غیر آن دانسته است. بدین ترتیب نظریه ابن‌اعرابی را کاملاً پذیرفته، و توضیحی را نیز که ابن‌اعرابی مفهوماً درباره وْتْن بیان کرده، و وْتْن را نوعی خاص از صنم دانسته بود که چهره انسانی ندارد به‌صورت منطوق صریح ذکر کرده است (طبری، التفسیر، ۱۳/ ۲۲۸).

این قول دوم طبری را در میان برخی از دیگر معاصران وی نیز می‌توان پی جست. معاصران وی چون ابن‌عرفه بغدادی، ملقب به نَفْطَوِيَه (درگذشته ۳۲۳ق)، و ابوبکر سجستانی (درگذشته حدود ۳۳۰ق) نیز اظهار داشته‌اند آنچه مشرکان می‌پرستند اگر دارای چهره (صورت) باشد صنم خوانده می‌شود و اگر چنین نباشد وْتْن است (ابوبکر سجستانی، غریب القرآن، ۸۱؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۲/ ۳۴۹). همین صورت‌بندی در متون تفسیری نسل‌ها و سده‌های بعد شیوع یافته است (مثلاً جصاص، احکام القرآن، ۳/ ۳۰۶؛ مکی بن‌ابی‌طالب، الهدایه، ۵/ ۳۸۲؛ ابن‌عبدالبر، التمهید، ۵/ ۴۵؛ مجاشعی، النکت، ۲۱۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴/ ۸۹). برخی از مفسران نیز همین صورت‌بندی را در مقام بیان تفاوت میان اصنام و نُصْب بازنموده‌اند (حداد، التفسیر، ۲/ ۳۴۹).

نظریه چهره‌مند بودن صنم نزد برخی از عالمان توسعه یافته، و داشتن تنه نیز به آن مُلَحَق

شده است؛ ابن‌اثیر جزری (درگذشته ۶۰۶ق) در موضعی به‌عنوان قیل به دیدگاهی اشاره می‌کند مبنی بر این‌که اگر بُتی دارای تنه یا چهره (صورت) باشد صنم، و در غیراین‌صورت وثن است (ابن‌اثیر، *النهایه*، ۳/ ۵۶؛ نیز ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱۲/ ۳۴۹). وی در جای دیگر یادآور شده است که وثن هر چیزی است با تنه‌ای ساخته شده از گوهرهای زمین یا از چوب و سنگ به چهره آدمی، و صنم چهره‌ای است فاقد تنه (همان، ۵/ ۱۵۰).

این دو قول البته با هم سازگار نیستند؛ ولی موضوع داشتن تنه زمانی قابل‌فهم‌تر است که سخن پیش‌یادشده از طبری را به یاد آوریم؛ همان‌که از چهره روی دیواره هم‌چون صنم سخن آورده بود. بر مبنای صورت‌بندی ابن‌اثیر باید گفت که وثن به معنای مجسمه، و صنم معادل نقش برجسته است.

برخی از عالمان نیز توضیحاتی درباره جنس و ماده صنم ارائه داده‌اند. از جمله ابوعبیده مَعْمَر بن مُثَنَّى (درگذشته ۲۰۹ق) یادآور شده است که وثن می‌تواند از جنس سنگ یا گچ باشد (ابوعبیده، *مجاز القرآن*، ۱۲/ ۱۱۴؛ برای تکرار آن، بنگرید به: ابن‌قتیبه، *تفسیر غریب القرآن*، ۲۸۷). یک سده بعد، ابوبکر سجستانی (درگذشته حدود ۳۳۰ق) گفته است که صنم می‌تواند از سنگ، [فلز] برنج یا مانند آن باشد (ابوبکر سجستانی، *غریب القرآن*، ۸۱). از عبارت عَمْرٍو بن بَحْر جاحظ (درگذشته ۲۵۵ق) که عربی آن چنین است: «الْمُتَمَسِّكُونَ بِعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ الْمَنْحُوتَةِ، وَالْأَصْنَامِ الْمَنْجُورَةِ» چنین برمی‌آید که به باور او اوثان از جنس سنگ، و اصنام از جنس چوب بوده است (جاحظ، *الحيوان*، ۵/ ۱).

ابن‌فارس (درگذشته ۳۹۵ق) معتقد بود صنم به هر شیئی از جنس چوب، نقره یا مس اطلاق می‌شود که مورد پرستش قرار گیرد (ابن‌فارس، *معجم مقاییس اللغه*، ۳/ ۳۱۴؛ برای تکرار آن، بنگرید به: ابن‌سیده، *المنحصر*، ۸/ ۳۴۵). این در حالی است که ابن‌فارس وثن را به معنای سنگی می‌داند که پرستیده شود (همو، ۶/ ۸۵؛ نیز، برای تکرار آن، بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۸۵۳). از مقایسه این دو توضیح چنین برمی‌آید که از نظر ابن‌فارس، صنم به بتی از جنس چوب یا فلز، و وثن به بتی از جنس سنگ اطلاق می‌شود.

یک قول نادر و ناشناس نیز دیدگاهی است که ابن‌منظور نقل کرده است. برپایه این قول، وثن اعم از صنم است و عرب به وثنی که در جایی نصب گردد، صنم می‌گوید (ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱۲/ ۳۴۹).

۳-۱) دیدگاه‌ها درباره خاستگاه واژه

آن‌چه از مناقشات درباره تمایزها میان اصنام و اوئان یاد شد، حکایت از آن دارد که لغت‌شناسان عرب و آن‌اعرابی که ایشان اطلاعات خود را از آنان می‌گرفتند آگاهی روشن و تفصیلی درباره معنای لغوی صنم و ویژگی‌های آن در میان‌بت‌ها نداشتند. آشفته‌گی لغویان اگر در کنار این واقعیت نهاده شود که هیچ‌یک از آنان، جز کاربرد دینی و اصطلاحی، معنای لغوی برای صنم ارائه نداده و خویشاوندی که از نظر معنایی مرتبط باشد برای آن نمی‌شناختند می‌تواند این نتیجه را داشته باشد که اساساً صنم و جمع آن اصنام واژه‌هایی رایج در زبان داخل شبه‌جزیره عربستان نبوده است.

مردمی که در بافت نزول قرآن زندگی می‌کردند به نظر می‌رسد به بت‌های خود صنم نمی‌گفتند و همان‌گونه که از کاربردهای این واژه در قرآن کریم نیز آشکار است، اصنام فقط برای اشاره به بت‌های عراق و شام به‌کار می‌رفته است. برای مردم عربستان اصنام اشاره به بت‌هایی در سرزمین‌های مجاور بود که با سطح بالاتری از فناوری و هنر ساخته شده بودند؛ فنونی که ساکنان شبه‌جزیره از آن برخوردار نبودند. مردم عربستان تنها می‌توانستند بت‌هایی ابتدائی‌تر بسازند.

این‌که در مناقشه‌های یادشده برخی اصنام را معبودهای برخوردار از چهره دانسته‌اند، برخی از ابعاد بزرگ آن سخن گفته‌اند، و برخی هم از جنس خاصی هم‌چون فلز برای آن یاد کرده‌اند، ظاهراً همگی برآمده از مصداق‌یابی صنم در بت‌هایی است که در تمدن‌های مجاور، با فناوری برتری ساخته شده‌اند. این شواهد نشان از آن دارد که باید ریشه واژگانی صنم نیز در جایی بیرون از شبه‌جزیره جست‌وجو گردد.

در کهن‌ترین واژه‌نامه عربی، یعنی کتاب العین منسب به خلیل بن احمد، اصنام بدون اشاره به هیچ واژه‌ای که هم‌ریشه با آن باشد ضبط شده است (خلیل، العین، ۸ / ۲۴۲). واژه‌نامه‌های بعدی هم توضیحی را درباره خاستگاه واژه نیفزوده‌اند و حتی در منبعی مانند مقایس اللغه که به ریشه واژگان اهتمام ویژه‌ای دارد نکته تازه‌ای نیامده است. ابن‌فارس تصریح نیز کرده که صنم واژه‌ای بی‌خویشاوند است که فروعی هم در لغت ندارد (ابن‌فارس، معجم مقایس اللغه، ۳ / ۳۱۴).

روی‌کرد غالب، نزد لغویان، عربی دانستن اصل واژه است و به‌ندرت دیدگاه وام‌واژگی دیده

می‌شود. از جمله، جوهری (درگذشته ۳۹۳ق) بدون معرفی گوینده این احتمال را مطرح کرده است که صَنَمٌ مُعَرَّبٌ واژه شَمَنٌ باشد. جوهری شَمَنٌ را به معنای وَثَنٌ می‌داند؛ ولی تصریح نمی‌کند آیا صَنَمٌ عربی مترادف با وَثَنٌ است، یا شَمَنٌ غیرعربی. هم‌چنین به صراحت بیان نمی‌کند که واژه شَمَنٌ مربوط به چه زبانی است:

الصَّنَمُ: وَاحِدُ الْأَصْنَامِ؛ يُقَالُ إِنَّهُ مُعَرَّبٌ شَمَنٌ؛ وَهُوَ الْوَثْنُ (بنگرید به: جوهری، الصحاح، ۱۹۶۹/۵).

احتمالِ یادشده از سوی مؤلفان کتب مُعَرَّبَات، هم‌چون جوالیقی و سیوطی جدی گرفته نشده، و در آثار ایشان – هم‌چون *المعرب و المهذب* – مدخلی برای صنم گشوده نشده است. باین‌حال، برخی از مؤلفان در سده‌های میانه و متأخر احتمالِ مطرح‌شده از سوی جوهری را عیناً با همان عبارت و با همان ابهامات نقل کرده‌اند؛ بی‌آن‌که چیزی بر آن بیفزایند. از آن‌جمله ابوالبقاء عکبری (درگذشته ۶۱۶ق) در شرح دیوان مُتَنَبِّی، ابن‌منظور (درگذشته ۷۱۱ق) در *لسان العرب*، و خفاجی در *شفاء الغلیل* به آن اشاره کرده‌اند (ابوالبقاء عکبری، *التبیان*، ۱/ ۲۴۵؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۱۲/ ۳۴۹؛ خفاجی، *شفاء الغلیل*، ۱۲۴).

در میان خاورشناسان، فرنکل با اطمینان صنم را وام‌واژه می‌داند و بر آن است که این واژه صورت مُعَرَّبٌ از واژه سریانی صَنَمٌ^۱ به معنای حکاکی کردن است (فرنکل، *واژه‌های بیگانه آرامی در عربی*^۲، ۲۷۳).

ادی شیر از محققان مسیحی – در بازگشت به احتمال مطرح‌شده از سوی جوهری – صنم را مُعَرَّبٌ از شَمَنٌ به‌عنوان یک واژه فارسی می‌داند؛ اما یادآور می‌شود که شَمَنٌ در فارسی به معنای پرستندهٔ بت و نه خودِ بت است (ادی شیر، *الالفاظ الفارسیة المعربة*، ۱۰۹). گفتنی است که در کتب لغت فارسی واژه شَمَنٌ به معنای بت‌پرست وارد شده است (اسدی طوسی، *لغت فرس*، ۱۵۶). سرانجام آرثر جفری با اطمینان آن را وام‌گرفته از واژه آرامی صَلَمٌ^۳ به معنای پیکره و تمثال می‌شمارد و هم‌زادهای واژه آرامی در زبان‌های سامی را به تفصیل یاد می‌کند (جفری، *واژگان دخیل*، ۱۹۹).

۱. s^hanam/ صنم.

2. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*.

۳. s^halam/ صلام.

البته باید گفت در میان خاورشناسان کسانی چون مولر نیز هستند که به استناد وجود واژه ص ل م^۱ در کتیبه‌های جنوب عربستان، آن را یک واژه عربی اصیل می‌دانند (مولر، «لغات عربی - آرامی»^۲، 30؛ جفری، *واژگان دخیل*، 199).

۲. تحلیل ریشه‌شناسانه

۲-۱) نقطه عزیمت در ریشه‌شناسی

در پی جویی از ریشه واژه صنم در فضای زبان‌شناسی تطبیقی سامی، تنها مشابهی که در گام نخست برای آن می‌توان یافت واژه‌هایی با ساخت مشابه صنم در مرزهای زبان عربی و نبطی است. از جمله، می‌دانیم که در کتیبه‌های نبطی صنم^۳ - به عنوان جایگزینی برای ص ل م^۴ - در کاربرد کلی به معنای تصویر، و در کاربرد خاص به معنای پیکره خدایان کاربرد دارد (هوفتیزر و جونگلینگ، *فرهنگ کتیبه‌های سامی شمال غربی*^۵، 968؛ جفری، *واژگان دخیل*، 199). نیز می‌دانیم که در گونه‌هایی از عربی کهن^۶ هم چون کتیبه‌های صفایی صنم^۷ به همین معنا به کار رفته است و در آن‌ها صنم^۸ به صورت مؤنث دیده می‌شود (جفری، *واژگان دخیل*، 199). جواد علی ضمن اشاره به کاربرد صنم در این کتیبه‌ها، آن را بخصوص نامی برای یک خدای معین در شهر تیماء - شهری در ۴۰۰ کیلومتری شمال مدینه - پنداشته است (جواد علی، *المفصل*، ۶/ ۷۲).

با این همه، ریشه صنم تنها در مسیر نبطی - عربی دیده می‌شود و مطرح بودن صنم به عنوان جایگزین صلّم در نوشته‌های نبطی که کهن‌تر از نوشته‌های عربی است حکایت از آن دارد که صنم باید صورتی تغییر یافته از صلّم باشد؛ زیرا صلّم صورتی از واژه است که حضور آن در زبان‌های مختلف سامی، از اکدی تا عربی جنوبی، نشان‌دهنده اصیل‌تر بودن آن است.

1. *šlm*.

2. Müller, "Arabisch- aramäische Glossen".

3. *šnm*.

4. *šlm*.

5. Hoftijzer & Jongelling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*.

6. Old Arabic.

7. *šnm*.

8. *šnmt*.

سامی‌شناسان — هم کسی مانند مولر که واژه صنم را عربی اصیل می‌داند، و هم کسانی چون فونیکل و جفری که آن را وام‌گرفته از آرامی و سریانی می‌دانند — در این باره اتفاق نظر دارند که صنم صورتی تحول‌یافته از صلَم در دیگر زبان‌های سامی است و ارتباط وثیق معنایی نیز این پیوند را تأیید می‌کند. پس فعلاً موضوع در حدّ یک تغییرِ واج‌شناختی و گشتار میان دو هم‌خوان /n/ و /l/ است.

این دو هم‌خوانِ قریب‌المخرجِ واج‌هایی لثوی هستند. تنها اتفاقی که در کلمه افتاده، تبدیل واجِ لثوی - کناری /l/ به واجِ لثوی - هموار /n/ است و این تبدیلی مُتعارَف است. نمونه‌های دیگر از تبدیل /l/ به /n/ در زبان‌های سامی را درباره‌ی واژه‌های لحم، لَقَط و لَيْث نیز می‌توان دید (مشکور، فرهنگ تطبیقی...، ۲/ ۷۹۹، ۸۰۸، ۸۱۵). از قُدماء نیز ابن‌سکیت (درگذشته ۲۴۴ق) به مواردی از این نوع ابدال در عربی، مانند ابدال لُعَاعَة به نُعَاعَة اشاره کرده است (ابن‌سکیت، *الابدال*، ۶۲-۶۳).

باید توجه داشت که ریشه‌ی صلَم به صورت اصلی و بدون ابدال نیز در زبان عربی وجود دارد و ساخت‌های مشتق از آن با معنای محوری بریدن در منابع لغوی ثبت شده است (فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۴/ ۱۴۰؛ صفی‌پوری، *منتهی العرب*، ۲/ ۵۶۳-۵۶۴):

صَلَمَ وَصَلَّمَ الشَّيْءَ: برید، از بُن برید/ گوش و بینی را از بُن برکند.

اصْطَلَمَ الشَّيْءَ: از بیخ برکند.

صَيَلَمَ: شمشیر (بزار بریدن).

صُلَامَة، صِلَامَة، صِلَامَة: الفرقة من الناس (گروهی جداشده و بریده از مردم).

معنای شباهت نیز در این ساخت‌ها قابل‌پی‌جویی است: صُلَامَة به معنای افرادی است که در سن، دلیری یا بخشندگی هم‌تا و هم‌تراز باشند (ازهری، *تهذیب اللغه*، ۱۲/ ۱۴۰؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۱۲/ ۳۴۱). ازهری ضمن اشاره به واژه صَنَمَة به معنای بلا و سختی، تصریح کرده که اصل این واژه صلَمَة با لام است (ازهری، *تهذیب اللغه*، ۱۲/ ۱۴۸). این نیز تأیید دیگری بر تبدیل صنم از صلَم است.

۲-۲) هم‌زادها در دیگر زبان‌های سامی

در جست‌وجو از هم‌زادهای واژه عربی صَنَم و واژه نبطی صنم/ صلَم و ریشه فعلی صلَم در

دیگر زبان‌های سامی، می‌توان به موردی چند اشاره کرد:

واژه اکدی صَلْمُو(م)^۱ به معنای پیکره و تمثال، اعم از آن‌که نقش برجسته باشد یا گرد، بزرگ یا کوچک، مجسمه یا تصویر حکاکی شده از یک خدا، پادشاه، شخصیت یا جن، از جنس فلز، سنگ، گل یا جنس دیگر (بلک و دیگران، لغت‌نامه مختصر...^۲، 332؛ گلب و دیگران، فرهنگ آشوری^۳، 78/ 16). همین واژه در معنای تعمیم‌یافته برای صورت فلکی و نیز هر نوع شباهت به کار رفته است (بلک و دیگران، لغت‌نامه مختصر، 333).

واژه فنیقی صِلْم^۴ به معنای مجسمه (کراهمالکوف، فرهنگ فنیقی...^۵، 417).
واژه اوگاریتی صِلْم^۶ به معنای تصویر، مجسمه (دل اولمو لته، فرهنگ لغت زبان اوگاریتی...^۷، 783).

واژه عبری صِلِم^۸ به معنای تصویر، بخصوص تصویرسازیِ مشرکان از خدایان خود، و به معنای ثانوی شباهت و هم‌سانی (گزنیوس، واژه‌نامه عبری - انگلیسی عهد عتیق^۹، 853-854). گزنیوس معتقد است این واژه از ریشه فعلی صِلِم^{۱۰} به معنای تراشیدن ساخته شده است (همان‌جا). در اصل عبری تورات، آن‌گاه که سخن از آن است که خداوند آدم را بر صورت خود آفرید، برای اشاره به معنای صورت از همین واژه صِلِم استفاده شده است (همان، 1/ 27).

واژه آرامی صِلِم^{۱۱} به معنای تصویر و صورت. این واژه هم در ترگوم - ترجمه کهن تورات به

1. *šalmu(m)*.

2. Black et al., *A Concise Dictionary...*

3. Gelb et al., *The Assyrian Dictionary*.

4. *šlm*.

5. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*.

6. *šlm*.

7. Del Olmo Lete & Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic....*

۸. *šlēm* (šelem).

9. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*.

۱۰. *šlm*.

۱۱. *šlēm* (šelem).

آرامی – و هم در آثارِ مدراشی در آن جا به کار رفته است که در تورات گفته می‌شود خدا انسان نخستین را بر صورت خود ساخت (جاسترو، *واژه‌نامه ترگوم‌ها*^۱، 1284/2). از همین ریشه در زبان آرامی فعلِ *صَلَّمَ*^۲ با معنای باستانی جدا کردن و عبور کردن از چیزی و در دوران‌های بعد به معنای توفیق یافتن و شکوفا شدن کاربرد یافته است (همان، 1283/2).

واژه سریانی *سَلَمُو*^۳ به معنای تصویر، مجسمه و بت (کوستانز، *قاموس سریانی*...^۴، 302). واژه‌های *slm* و *snm* در کتیبه‌های نبطی، تدمری و هتراء، به معنای تصویر به طور کلی یا تصویر یک خدا یا انسان به طور خاص؛ و صورت مونث *'slmt*، *slmt* در همان کتیبه‌ها برای مواردی که مرجع تصویر مؤنث است (هوفتیزر و جونگلینگ، *فرهنگ کتیبه‌های سامی شمال غربی*، 968؛ گزنیوس، *واژه‌نامه عبری-انگلیسی عهد عتیق*، 853).

واژه‌های *صَلَم*^۵ و *ظَلَم*^۶ در کتیبه‌های عربی جنوبی به معنای تصویر و مجسمه یک مرد، و نیز *صَلَمَت*^۷ به معنای تصویر یا مجسمه یک زن (بیستن، *قاموس سبائی*...^۸، 143، 172؛ نیز جواد علی، *المفصل*، ۷۲/۶).

با وجود آن که هم‌زاده‌های واژه *صَلَم*/*صَلَم* در بیش‌تر زیرشاخه‌های سامی دیده می‌شود، ولی نبود آن در زیرشاخه حبشی به‌رحال مهم است. می‌دانیم که ریشه گعزی *صَلَمًا*^۹ و *صَلَمًا*^{۱۰} به معنای تاریک شدن (لسلاو، *فرهنگ تطبیقی زبان گعزی*^{۱۱}، 556) ربطی به مورد بحث ندارد و مادر آن ریشه سامی *ثَلَم*^{۱۲} به همین معناست و بازمانده عربی آن واژه *ظَلَمَة* به معنای تاریکی

1. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*.

^۲. *صَلَّمَ* (šālam).

^۳. *سَلَمُو* (salmō).

4. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français/ Syriaque-English Dictionary*.

5. *slm*.

6. *slm*.

7. *slmt*.

8. Beeston et al., *Sabaic Dictionary*.

9. *šalma*.

10. *šalama*.

11. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*.

12. *tlm*.

است (برای هم‌زادها، بنگرید به: بلک و دیگران، لغت‌نامه مختصر، 332، 338؛ جاسترو، واژه‌نامه ترگوم‌ها، 1284/2).

فقدان این ریشه در حاشیه‌ای‌ترین زیرشاخهٔ زبان‌های سامی در جنوب، یعنی شاخهٔ حبشی ما را دربارهٔ ریشه داشتن این واژه در زبان مادر سامی دچار تردید می‌کند؛ ولی آنچه در این باره تعیین‌کننده است یافت نشدن ریشه‌ای برای آن در زبان نیای آفروآسیایی است. فقدان چنین ریشه‌ای در آفروآسیایی در کنار نبود آن در زیرشاخهٔ حبشی نشان می‌دهد که ظاهراً این واژه از یک زبان باستانی سامی به دیگر زبان‌های خویشاوند راه یافته است.

واژه مورد بحث در کتیبه‌های بازممانده از دورهٔ اکدی باستان (۲۵۰۰-۱۹۵۰ پیش از میلاد) و دورهٔ بابلی باستان (۱۹۵۰-۱۵۳۰ پیش از میلاد) دیده می‌شود (گلب و دیگران، فرهنگ آشوری، 78/16). هردو این دوره‌ها مربوط به پیش از دورهٔ کتیبه‌های اوگاریتی (۱۴۰۰-۱۲۰۰ پیش از میلاد) است. بنابراین، منطقی‌ترین حالتی که قابل طرح است اشاعهٔ این واژه در زبان‌های مختلف سامی — از جمله اوگاریتی — از مبدأ زبان اکدی است.

۳-۲) جستن ریشه در سومری و ایلامی

نهادن این گزاره که «زبان اکدی مبدأ اشاعهٔ واژه صلوم^۱ در زبان‌های سامی است»، در کنار این گزاره که «واژه یادشده در زبان نیای آفروآسیایی ریشه‌ای ندارد» نتیجهٔ روشنی دارد: یا باید این واژه یک ابداع اکدی باشد (که اصولاً این احتمال ضعیف است)؛ یا ریشهٔ آن را باید در زبان‌های باستانی همسایه — یعنی سومری یا ایلامی — بازجست. البته این واژه در هردو زبان وجود دارد؛ ولی — با در نظر داشتن این که رد پای واژه در ایلامی تنها در متون ایلامی هخامنشی دیده می‌شود — ایلامی نمی‌تواند منشأ واژه باشد. زبان سومری در حدود ۱۸۰۰ پیش از میلاد از میان رفته بود؛ صدها سال پیش از آن که کتیبه‌های ایلامی دورهٔ هخامنشی (۵۵۰-۳۳۰ پیش از میلاد) پدید آمده باشند. بر این پایه می‌توان نتیجه گرفت علاوه بر واژه اکدی، واژه ایلامی نیز وام‌گرفته از سومری است.

واژه سومری سلیم^۲ به معنای تن‌درست بودن و کامل بودن، همان گونه که شماری از

1. *šalmu(m)*.

2. *silim*.

محققان یادآور شده‌اند، در واقع با ریشه اکدی شلم^۱ و ریشه عربی سلم مرتبط است و ربطی به صنم/ صلّم ندارد (دلپچ، *واژه‌نامه سومری*^۲، 244؛ دیمل، *واژگان سومری*، 90؛ لندرزدوفر، *زبان سومری در عهد عتیق*^۳، 95). برای دنبال کردن ریشه واژه اکدی صلّموا^۴ به معنای پیکره و تمثال جای دیگری را باید جست.

به نظر می‌رسد تبار این واژه اکدی به ریشه‌ای دورتر در زبان سومری بازمی‌گردد. آن تبار واژه سومری سِلّه^۵ با صورت‌های جای‌گزین سِل، سیل، سه - ال، و زِل^۶ به معنای بریدن و جدا کردن است (هالوران، *واژگان سومری*^۷، 32). این واژه در کاربرد ثانوی به معنای شکل دادن و برساختن نیز به کار رفته است (پرینس، *موادی متعلق به فرهنگ سومری*^۸، 291). ممکن است واژه سل، سلّ و سه‌نل^۹ به معنای فَرَج و رَجَم نیز با همین ریشه مرتبط باشد (اسدیان و هاکولا، *سومری و پروتو-دورالجان*^{۱۰}، 101؛ پرینس، همان، 282).

برای رسیدن از سِلّه/ سِل^{۱۱} با معنای بریدن، شکل دادن و برساختن به سِلّه/ سِل با معنای پیکره و تمثال تنها یک گام صرفی لازم است: ساختن اسم مفعول از آن؛ اسم مفعولی که رساننده معنای چیزی تراشیده‌شده، شکل‌یافته و برساخته به‌مثابه پیکره و تمثال باشد. بر مبنای آنچه از دستور سومری و نیز واژه‌نامه‌ها می‌دانیم، مانند برخی زبان‌های دیگر، در سومری نیز کاملاً معمول است که بن فعلی به معنای اسم مفعول به‌کار برده شود؛ بی‌آن‌که در ساخت کلمه تغییری رخ دهد. نمونه چنین ساختی در زبان سومری در مثال‌های زیر دیده می‌شود: اوگ^{۱۲} به

1. šlm .
2. Delitzsch, *Sumerisches Glossar*.
3. Landersdorfer, *Sumerisches Sprachgutim Alten Testament*.
4. šalmu.
5. silā.
6. sil, sil, si-il, zil.
7. Halloran, *Sumerian Lexicon*.
8. Prince, *Materials for a Sumerian Lexicon*.
9. Sal, sal-la, sa-al.
10. Assadian & Hakola, *Sumerian and Proto-Duraljan*.
11. sil/ sila.
12. ug.

معنای کشتن و سپس مقتول، را^۱ به معنای گریه کردن با آب چشم و سپس به معنای اشک، گو^۲ به معنای خوردن و سپس خوراک، رو^۳ به معنای دادن و بخشیدن و سپس هدیه... و بسیاری نمونه‌های دیگر (بنگرید به: هالوران، واژگان سومری، 5، 7، 11، 14، جاهای مختلف).
براین پایه واژه *سِیل / *سِله^۴ به معنای [شیء] تراشیده‌شده، شکل یافته، برساخته و مشخصاً پیکره و تمثال کاملاً قابل انتظار است.

راه دیگر برای ساخت اسم مفعول در زبان سومری بهره جستن از پسوند‌های صفت‌ساز است. از جمله، پسوند اَم^۵ می‌تواند از فعل وجه اسمی بسازد؛ اعم از اسم فاعل و اسم مفعول (بنگرید به: دلیچ، خلاصه‌ای کوتاه...^۶، 62؛ بلک، دستور زبان سومری^۷، 108؛ هالوران، واژگان سومری، 6). براین پایه، می‌توان از واژه‌ای مفروض به صورت *سِلم^۸ سخن گفت که باید به همان معنای تراشیده، شکل یافته و برساخته باشد. شواهد موجود در گنج‌واژه ایلامی نشان می‌دهد هر دو ساخت در زبان سومری تحقق یافته، و هر دو نیز به ایلامی راه یافته است.

قبل از توضیح نحوه راه‌یابی این دو ساخت به زبان ایلامی، نخست درباره وام‌گیری اکدی از این دو واژه سومری توضیحی باید داده شود. در این باره باید گفت که در زبان اکدی نشانی از وام‌گیری ساخت اول دیده نمی‌شود. بعید است که واژه اکدی شِلو(م)^۹ به معنای تکه‌گوشت ربطی به این ریشه سومری داشته باشد (بلک و دیگران، لغت‌نامه مختصر...، 336).

باین حال ساخت دوم — همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم — در اکدی وارد شده، و با تبدیل واج سومری /س/ ^{۱۰} به واج اکدی /ش/ ^{۱۱} به صورت شَلْم^{۱۲} در آمده است که در آن شَلْم^{۱۳} ستاک

1. ér.
2. gu.
3. ru.
4. *sil/ *sila.
5. -am.
6. Delitzsch, *Kleine sumerische Sprachlehre für Nichassyrologen*.
7. Black, *Sumerian Grammar*....
8. *silam.
9. šēlu(m).
10. /s/.
11. /š/.
12. šalmu(m).

واژه و ش پایانه نحوی است. ظاهراً در مسیر وام‌گیری، به عادت شناخته‌شده در زبان‌های سامی که واژه‌های بیگانه را به وزن‌های معمول در زبان خود می‌آورند، واژه سومری به وزن فَعْل (ش) آورده شده که قالب معمول برای ساخت وجه وصفی از فعل^۳ است و این وجه دربارهٔ افعال متعدی معنایی معادل اسم مفعول دارد (هوهنرگارد، *دستور زبان اکدی*^۴، 197). همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، از طریق زبان اکدی است که این واژه به زبان‌های مختلف سامی، از جمله عربی و عبری راه یافته است.

در سخن از ایلامی باید گفت ساخت نخست سومری، یعنی * سِلَه به صورت س-ل-ل به ایلامی راه یافته، و در کتیبه‌های ایلامی میانه به معنای تصویر، اثر تصویری و مجسمه کاربرد داشته است (هینتس و کخ، *فرهنگ لغت ایلامی‌ها*^۵، 1072 / 2). از آن‌جا که ایلامی میانه مربوط به حدود سده ۱۵-۱۰ پیش از میلاد است انتظار می‌رود ساخت سومری مربوط به واپسین دوره‌های بقاء سومری، یعنی سومری متأخر باشد.

ساخت دوم سومری، یعنی * سِلَم به صورت شَلَمو/ شَلِمَه در کتیبه‌های ایلامی هخامنشی بارها به کار رفته است و معنای مجسمه دارد (خاچیکیان، *زبان ایلامی*^۶، 28، 34، 35، 45، 62). در این واژه، هم‌خوان نخست به ش/ اش ^{۱۱} تبدیل شده، که در ایلامی هخامنشی معادل ش/ اش ^{۱۲} در اکدی، و اچ/ اش ^{۱۳} در فارسی باستان است (پاپر، *آواشناسی...*^{۱۴}، 41-42؛ اسمیت،

13. šalm- .

1. -u(m) .

2. 1a23(um) .

3. Verbal adjective.

4. Huehnergard, *A Grammar of Akkadian*..

5. * šila .

6. si-i-la .

7. Hinz & Koch, *Elamisches Wörterbuch*.

8. * šilam .

9. šalmu(e) .

10. Khačikjan, *The Elamite Language*.

11. /š/ .

12. /š/ .

13. /č/ .

14. Paper, *The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite*.

نظریه بهینگی... (۹). چنین تبدیلی برای انتقال از سومری به ایلامی یک تغییر عادی نیست. باید توجه داشت که زبان سومری بیش از هزار سال پیش‌تر از دوره ایلامی هخامنشی منسوخ شده بود و وام‌گیری مستقیم در آن امکان‌پذیر نبود. این به آن معناست که واژه اخیر ایلامی، با وجود برخورداری از تبار سومری، نه مستقیماً بل که از طریق آکدی به ایلامی راه یافته است.

نتیجه

افزون بر اختصاص کاربرد اصنام در قرآن کریم به بت‌های پرستیده‌شده در بین‌النهرین و شام، از مجموع گفت‌وگوهای لغوی و تفسیری برمی‌آید که اصنام واژه‌ای ناظر به بت‌های رایج در مدنیت‌های نسبتاً پیشرفته پیرامون، و نه جوامع درون شبه‌جزیره بوده است. علت این که برخی از ویژگی‌ها — مانند چهره‌پردازی، ابعاد بزرگ یا کاربست مواد خاص و بخصوص فلزات — به اصنام مختص شده، از آن‌روست که به‌طور مصداقی این ویژگی‌ها در بت‌های سرزمین‌های مجاور قابل‌رصد بوده است. در آن مدنیت‌ها فناوری و هنرهای لازم برای ساختن بت‌هایی با آن کیفیت و ابعاد وجود داشت؛ درحالی‌که شیوه‌های بت‌سازی در شبه‌جزیره عربستان ابتدائی بود و محصول آن شیوه‌ها نیز بت‌ها با تراش و تصویرگری نامناسب‌تر و ابعاد کوچک‌تر بودند که عرب درون شبه‌جزیره آن‌ها را اوئان می‌نامید.

برآیند کاوش‌های ریشه‌شناختی نیز نشان می‌دهد که واژه صَنَم در زبان عربی قرآن به احتمال قوی نه مستقیماً از ریشه صل‌م در عربی، بل که از صَنَم به معنای بُت در نبطی گرفته شده، و یک وام‌واژه است. این واژه — که مسیر خود را از آرامی کهن به نبطی، از آن‌جا به عربی کهن شمالی و از آن‌جا به عربی قرآنی گشوده است — ریشه‌ای سامی ندارد. واژه آرامی /صلم/ خود از اکدی، و آن هم از سومری وام گرفته شده است. براین‌پایه آشکار می‌گردد که آشنایی سامیان با مفهوم صنم /صلم ریشه در تمدن باستانی بین‌النهرین داشته است.

منابع

- ١- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی عبدالمحمد آیتی (تهران، سروش، ۱۳۷۴ش).
- ٢- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العصریه، ۱۴۱۹ق.
- ٣- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، کتاب فروشی حلبی، ۱۹۶۳-۱۹۶۶م.
- ٤- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ٥- ابن سکیت، یعقوب، *الابدال*، به کوشش حسین محمد محمد شرف، قاهره، الهيئة العامة لشؤون المطابع الامیریة، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- ٦- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الاعظم*، به کوشش عبدالحمید هنداوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰م.
- ٧- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المختصر*، به کوشش خلیل ابراهیم جفال، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
- ٨- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *التمهید*، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، وزارة عموم الاوقاف، ۱۳۸۷ق.
- ٩- ابن فارس، احمد، *معجم مقایس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
- ١٠- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، به کوشش ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۱۱ق.
- ١١- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ق.
- ١٢- ابوالبقاء عکبری، عبدالله بن حسین، *التبیان فی شرح الادیوان*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دارالمعرفه.
- ١٣- ابوبکر سجستانی، محمد بن عزیز، *غریب القرآن*، قاهره، مكتبة ومطبعة محمد علی صبیح وأولاده، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م.
- ١٤- ابوعبیده معمر بن مثنی، *معجاز القرآن*، به کوشش محمد فؤاد سزگین، قاهره، مكتبة الخانجی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱ق.

- ۱۵- ادى شیر، *الفاظ الفارسیة المعربة*، بیروت، المكتبة الكاثولیکیه، ۱۹۰۸م.
- ۱۶- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
- ۱۷- اسدی طوسی، علی بن احمد، *لغت فرس*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۳۶ش.
- ۱۸- جاحظ، عمرو بن بحر، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مكتبة مصطفى البابی الحلبي، ۱۳۵۷ق.
- ۱۹- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، به کوشش محمد الصديق قمحای، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
- ۲۰- جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/ بغداد، ۱۹۶۸م.
- ۲۱- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶م.
- ۲۲- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر الكبير*، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۲۳- خفاجی، احمد بن محمد، *شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل*، به کوشش سید محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.
- ۲۴- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بغداد، دارالرشید، ۱۹۸۲-۱۹۸۱م.
- ۲۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق/ بیروت، دارالقلم/ الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م.
- ۲۶- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.
- ۲۷- صاحب بن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م.
- ۲۸- صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، *منتهی الارب*، لاهور، مطبع سرکاری.
- ۲۹- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ق.
- ۳۰- طبری، محمد بن جریر، *التفسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
- ۳۱- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم،

قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

۳۲- عهد عتیق.

۳۳- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، به کوشش نصر هورینی، قاهره، المطبعة الحسينية، ۱۳۴۴ق.

۳۴- مجاشعی، علی بن فضال، *النکت فی القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.

۳۵- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.

۳۶- مکی بن ابی طالب قیسی، *الهدایة الی بلوغ النهایة*، به کوشش شاهد بوشیخی، شارجه، جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق.

- 37- Assadian, Hojjat & Hakola, Hannu P.A., *Sumerian and Proto-Duraljan*, Finland, University of Kuopio, 2003.
- 38- Beeston, A.F.L. et al., *Sabaic Dictionary/ Dictionnaire sabéenne*, Louvain-la-Neuve/ Beirut, Editions Peeters/ Librairie du Liban, 1982.
- 39- Black, Jeremy A. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- 40- Black, Jeremy A., *Sumerian Grammar in Babylonian theory*, Rome, Biblical Institute Press, 1984.
- 41- Costaz, Louis, *Dictionnaire syriaque-français/ Syriaque-English Dictionary*, Beirut, Dar el-Machreq, 3rd ed, 2002.
- 42- Deimel, Antonius, *Vocabularium sumericum*, Rome, Lithog. G. Speranza, 1910.
- 43- Del Olmo Lete, Gregorio & Sanmartín, Joaquín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden/ Boston, Brill, 2003.
- 44- Delitzsch, Friedrich, *Kleine sumerische Sprachlehre für Nichassyrologen*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914a.
- 45- Delitzsch, Friedrich, *Sumerisches Glossar*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914b.
- 46- Fraenkel, Samuel, 1886, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, Brill.
- 47- Gelb, Ignace J. et al., *The Assyrian Dictionary*, Chicago/ Glückstadt,

- Oriental Institute/ J.J. Augustin Verlag 1954 ff.
- 48_ Gesenius, Wilhelm, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, Clarendon, 1939.
- 49_ Halloran, John A., *Sumerian Lexicon*, Version 3.0, web-published, 1999.
- 50_ Hinz, Walter & Koch, Heidemarie, *Elamisches Wörterbuch*, Berlin, Verlag von Dietrich Reimer, 1987.
- 51_ Hoftijzer, J. & Jongelling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden et al., Brill, 1995.
- 52_ Huehnergard, John, *A Grammar of Akkadian*, Winona (Indiana), Eisenbrauns, 2000.
- 53_ Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/New York, Luzac/Putnam, 1903.
- 54_ Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
- 55_ Khačikjan, Margaret, *The Elamite Language*, Rome, Istituto per gli studi micenei ed egeo- anatolici, 1998.
- 56_ Krahmalkov, Charles R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2000.
- 57_ Landersdorfer, P.S., *Sumerisches Sprachgut im Alten Testament*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916.
- 58_ Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
- 59_ Müller, D.H., "Arabisch- aramäische Glossen", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM)*, 1887, no. 1.
- 60_ Paper, Herbert H., *The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite*, PhD dissertation, University of Chicago, 1951.
- 61_ Prince, John D., *Materials for a Sumerian Lexicon*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908.
- 62_ Smith, Eric J., *Optimality Theory and Orthography, Using OT to Reconstruct Elamite Phonology*, M.A. forum paper, University of Toronto, 2000.

Bibliography


- 1- The Holy *Qur'an*, Original Arabic; and also the persian translation by 'Abdol-Moḥammad Āyatī (Tehrān, Soroush Publication, 1372 SAH).
- 2- Abu Bakr al-Sajjstānī, Muḥammad b. 'Azīz, *Gharīb al-Qur'an*, Cairo, Maktaba wa Maṭba'a Muḥammad 'Alī Sabīḥ wa Awlādih, 1382 AH [Arabic].
- 3- Abu 'Ubayda, Ma'amar b. Muthannā, *Majāz al-Qur'an*, Cairo, Maktaba al-Khanjī, 1374-1381 AH [Arabic].
- 4- Abul-Baqā' al-'Ukbarī, 'Abdullāh b. Ḥusayn, *Al-Tibyān fī Sharḥ al-Diwān*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al., Beirut, Dār al-Ma'rifat.
- 5- Addai Shir, *Al-Alfāz al-Fārsīyya al-Muḥarraba*, Beirut, Al-Maktaba al-Kāthūlīkīyya, 1908 [Arabic].
- 6- Al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughba*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1421 AH [Arabic].
- 7- Al-Firūz Ābādī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1344 AH [Arabic].
- 8- Al-Ḥadād, Abū Bakr b. 'Alī, *Tafsīr al-Qur'an*, Irbīd, Dār al-Kitāb al-Thiqāfi, 2008 [Arabic].
- 9- Al-Jāḥiẓ, 'Amr b. Baḥr, *Al-Ḥayawān*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, Al-Ḥalabi Book Store, 1938 [Arabic].
- 10- Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī, *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1985 [Arabic].
- 11- Al-Juwharī, Ismā'īl b. Ḥammā d, *Al-Siḥāḥ*, Beirut, Dār al-Ma'rifat, 1956 [Arabic].
- 12- Al-Khafājī, Aḥmad b. Muḥammad, *Shifā' al-Ghalīl fīmā fī Kalām al-Arab min al-Dakbīl*, Cairo, Maṭba'a al-Sa'āda, 1325 AH [Arabic].
- 13- Al-Mujāshī'ī, 'Alī b. Faḍḍāl, *Al-Nukat fī al-Qur'an al-Karīm*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmīyya, 1428 AH [Arabic].
- 14- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt 'Alfāz al-Qur'an*, Beirut, Al-Dār al-Shāmīyya, 1992 [Arabic].
- 15- Al-Shaykh Al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Muḥammad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī, Najaf, Maṭba'a al-Nu'mān, 1964 [Arabic].
- 16- Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1405 AH [Araic].

- 17- Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1407 AH [Arabic].
- 18- Asadī Ṭūsī, ‘Alī b. Aḥmad, *Lughbat-e Fors*, Tehran, Ketābkhāāne-ye Ṭahūrī, 1336 SAH [Arabic].
- 19- Assadian, Hojjat & Hakola, Hannu P.A., *Sumerian and Proto-Duraljan*, Finland, University of Kuopio, 2003.
- 20- Beeston, A.F.L. et al., *Sabaic Dictionary/ Dictionnaire sabéenne*, Louvain-la-Neuve/ Beirut, Editions Peeters/ Librairie du Liban, 1982.
- 21- Black, Jeremy A. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- 22- Black, Jeremy A., *Sumerian Grammar in Babylonian theory*, Rome, Biblical Institute Press, 1984.
- 23- Costaz, Louis, *Dictionnaire syriaque-français/ Syriaque-English Dictionary*, Beirut, Dar el-Machreq, 3rd ed, 2002.
- 24- Deimel, Antonius, *Vocabularium sumericum*, Rome, Lithog. G. Speranza, 1910.
- 25- Del Olmo Lete, Gregorio & Sanmartín, Joaquín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden/ Boston, Brill, 2003.
- 26- Delitzsch, Friedrich, *Kleine sumerische Sprachlebre für Nichassyrologen*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914a.
- 27- Delitzsch, Friedrich, *Sumerisches Glossar*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914b.
- 28- Fraenkel, Samuel, 1886, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, Brill.
- 29- Gelb, Ignace J. et al., *The Assyrian Dictionary*, Chicago/ Glückstadt, Oriental Institute/ J.J. Augustin Verlag 1954 ff.
- 30- Gesenius, Wilhelm, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, Clarendon, 1939.
- 31- Halloran, John A., *Sumerian Lexicon*, Version 3.0, web-published, 1999.
- 32- Hinz, Walter & Koch, Heidemarie, *Elamisches Wörterbuch*, Berlin, Verlag von Dietrich Reimer, 1987.
- 33- Hoftijzer, J. & Jongelling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden et al., Brill, 1995.

- 34_ Huehnergard, John, *A Grammar of Akkadian*, Winona (Indiana), Eisenbrauns, 2000.
- 35_ Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf b. ‘Abdullāh, *Al-Tambīd*, Rabat, Ministry of General Endowments, 1387 AH [Arabic].
- 36_ Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd Al-Rahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Mecca, Maktaba Nazār Mustafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
- 37_ Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *Al-Nibāya*, ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Cairo, Al-Ḥalabī Book Store, 1963-1966.
- 38_ Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumbura al-Lugha*, Beirut, Dār al-‘Ilm li-al- Malāyīn, 1987 [Arabic].
- 39_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Maktab al-‘Ālam al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
- 40_ Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1374 SAH [Arabic].
- 41_ Ibn Qutayba, ‘Abdullāh b. Muslim, *Tafsīr Gharīb al-Qur’ān*, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1411 AH [Arabic].
- 42_ Ibn Sīda, ‘Ali b. Ismā‘īl, *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-‘Aḍḍam*, ed. ‘Abd al-Ḥamid al-Hindāwī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 2000 [Arabic].
- 43_ Ibn Sīda, ‘Ali b. Ismā‘īl, *Al-Mukbaṣṣaṣ*, Beirut, Dar Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1996 [Arabic].
- 44_ Ibn Sikkīt, Ya‘qūb, *Al-Ibdāl*, Cairo, Al-Hay’a al-‘Āmma li-Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyya, 1978 AH [Arabic].
- 45_ Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/New York, Luzac/Putnam, 1903.
- 46_ Jawad ‘Alī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab Qabl al-Islām*, Beirut, 1968 [Arabic].
- 47_ Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
- 48_ Khačikjan, Margaret, *The Elamite Language*, Rome, Istituto per gli studi micenei ed egeo-anatolici, 1998.
- 49_ Khālīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, ed. Maḥdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmīrāī, Baghdad, Dār al-Rashīd, 1981-1982 [Arabic].
- 50_ Krahmalkov, Charles R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven,

- Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2000.
- 51_ Landersdorfer, P.S., *Sumerisches Sprachgutim Alten Testament*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916.
 - 52_ Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
 - 53_ Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaysī al-Ḥammūsh, *Al-Hidāya ilā Bulūgh al-Nibāya*, Sharjah, University of Sharjah, 1429 AH [Arabic].
 - 54_ Mashkūr, Moḥammad Javād, *Comparative Dictionary of Arabic with Semitic and Iranian Languages*, Tehran, Iranian Culture Foundation, 1357 SAH [Persian].
 - 55_ Müller, D.H., "Arabisch- aramäische Glossen", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM)*, 1887, no. 1.
 - 56_ Paper, Herbert H., *The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite*, PhD dissertation, University of Chicago, 1951.
 - 57_ Prince, John D., *Materials for a Sumerian Lexicon*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908.
 - 58_ Şafīpūrī, ʿAbd Al-Raḥīm b. ʿAbd al-Karīm, *Muntaba al-Arab*, Lahore, Matbaʿ Sarkārī.
 - 59_ Şāḥib b. ʿAbbād, *Al-Muḥīṭ fi al-Luqa*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Beirut, ʿĀlam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
 - 60_ Smith, Eric J., *Optimality Theory and Orthography, Using OT to Reconstruct Elamite Phonology*, M.A. forum paper, University of Toronto, 2000.
 - 61_ Ṭabraşī, Faḍl b. Ḥasan, *Majmaʿ al-Bayān fi Tafşīr al-Qurʿān*, Tehran, Nāşer Khosrow Publishing House, 1415 AH [Arabic].
 - 62_ *The Old Testament*.

Al-Murābaṭa in the *Qur'ān*: A Comparative Study Based on *Tafsīr al-Mīzān* and *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*

‘Abdorrasūl Shabānī 

PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Najafabad Branch,
Islamic Azad University, Najafabad, Iran
(Email: erfanz3300@yahoo.com).



Ahmad Reza Basij 

Assistant Professor of Islamic Theology, Shahrekord Branch,
Farhangian University, Shahrekord, Iran (corresponding author: basij_581@gmail.com).

Mohammad Hoseyn Qasem Peyvandi 

Assistant Professor of Islamic Theology, Department of Law, Aliguderez Branch,
Islamic Azad University, Aliguderez, Iran (Email: ghasempeyvandi@yahoo.com).

Abstract

Al-Murābaṭa is one of the important social topics in the *Qur'ān* that plays an effective role in shaping the connections between individuals towards Islamic goals and ideals in a religious society. This study critically examines this important issue using a comparative and descriptive-analytical method from the perspective of two contemporary commentators: Tabataba'i in *Al-Mizan* and Ibn 'Āshūr in *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. According to Ibn 'Āshūr, Murabatah means maintaining military readiness at the borders of the Islamic country, while based on Tabataba'i's social reading, Murabatah means the connection of all individuals in all aspects of social life. The fundamental question is, considering the co-occurrence of words and the meanings of the verb form in verse 200 of Surah Āl-Imrān, what is the precise explanation of the concept of Murabatah? Through comparative analysis, the mention of the interpretive narration of waiting for prayer after prayer has been identified as a common point between both commentators. On the other hand, as a point of divergence, Tabataba'i's social analysis of Islamic Murabatah as the connection of all individuals in social actions stands against Ibn 'Āshūr's view of maintaining the borders of the Islamic country. The result is that, considering the generality of "Rābiṭu" in the verse and the meanings of the verb form, none of the mentioned views go beyond specifying instances, and "Rābiṭu" indicates the continuous participation of individuals in society along with firm and strong perseverance in the path of achieving the truth.

Keywords: Al-Murābaṭa, Sūra Āl-Imrān, Q 3: 200, Ṭabāṭabāyī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Ibn 'Āshūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

Promotional article

Received: 13/ 3/ 2024, accepted: 24/ 6/ 2024, and published: 24/ 6/ 2024, Pages: 233-250.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.448328.1175

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



مرباطه در قرآن:

بازخوانی تطبیقی مفهوم با تکیه بر المیزان و التحریر والتنویر

عبدالرسول شبانی^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد نجف آباد،

دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (ایمیل: erfanz3300@yahoo.com).

احمدرضا بسیج^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد شهرکرد، دانشگاه فرهنگیان،

شهرکرد، ایران (نویسنده مسئول: basij_581@gmail.com).

محمدحسین قاسم پیوندی^{ID}

استادیار گروه حقوق، واحد الیگودرز،

دانشگاه آزاد اسلامی، الیگودرز، ایران (ایمیل: ghasempeyvandi@yahoo.com).

چکیده

مرباطه از جمله مباحث مهم اجتماعی قرآن است که نقشی مؤثر در شکل‌گیری ارتباط افراد در راه اهداف و آرمان‌های اسلامی در جامعه دینی دارد. پژوهش حاضر، این مسئله مهم را به روش تطبیقی و شیوه توصیفی-تحلیلی از منظر دو مفسر معاصر؛ طباطبایی در المیزان و ابن‌عاشور در التحریر والتنویر موردنقد قرار داده است. به نظر ابن‌عاشور **مرباطه** به معنای حفظ آمادگی نظامی در مرزهای کشور اسلامی است؛ درحالی‌که بر اساس خوانش اجتماعی طباطبایی، مرباطه به معنای ارتباط تمامی افراد در جمیع شئون زندگی اجتماعی است. سؤال اساسی آن است که با عنایت به روابط هم‌نشینی و ازگان و هم‌چنین بررسی معانی باب مفاعله در آیه ۲۰۰ سوره آل‌عمران، تبیین دقیق مفهوم مرباطه چیست؟ با بررسی تطبیقی، ذکر روایت تفسیری انتظار نماز پس از نماز، به‌عنوان نقطه اشتراک نظر هر دو مفسر به‌دست‌آمده است. از طرفی به‌عنوان نقطه افتراق، تحلیل اجتماعی طباطبایی درباره مرباطه اسلامی به معنای ارتباط تمامی افراد در کنش‌های اجتماعی، در برابر نظر ابن‌عاشور، یعنی حفظ مرزهای کشور اسلامی قرار دارد. نتیجه آن‌که با عنایت به اطلاق رابطوا در آیه و نظر به معانی باب مفاعله، هیچ‌یک از دیدگاه‌های مذکور از حد تعیین مصداق فراتر نبوده و رابطوا حکایت از مشارکت مداوم افراد جامعه همراه با ایستادگی محکم و قوی در راه رسیدن به حق دارد.

کلیدواژه‌ها: مرباطه، آل‌عمران/ ۲۰۰، طباطبایی، المیزان، ابن‌عاشور، التحریر والتنویر.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۳ش، نشر: ۱۴۰۳/۵/۳ش، صفحه ۲۳۳ تا ۲۵۰.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghddeara.2024.448328.1175

درآمد

یکی از نقاط قوت برخی تفاسیر معاصر را می‌توان توجه به مباحث اجتماعی آیات قرآن دانست. از سوی دیگر ایجاد هم‌بستگی و انسجام امت اسلامی را باید از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی آیات قرآن برشمرد. این ویژگی مهم یعنی انسجام و هم‌بستگی اجتماعی را گاهی فارغ از دیدگاه‌های اسلامی، به‌عنوان کارکردی اساسی از دین برشمرده‌اند (برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: شاکریان، چرا دین؟ چرا اسلام؟ چرا تشیع؟، ۳۸).

بر این اساس، حفظ وحدت و انسجام اجتماعی در راه رسیدن به اهداف و آرمان‌های اسلامی، اصلی بر پایه حکم عقل و با محوریت دستورات دینی است که ضامن حفظ و بقای فرد و اجتماع است. در قرآن آیاتی است که انسجام و هم‌بستگی اجتماعی را به‌طور جدی مطالبه می‌کند (بنگرید به: طه/ ۹۴؛ آل عمران/ ۱۰۳ - ۱۰۵؛ روم/ ۳۲). از جمله آیات مهم قرآن که باد دید آبا نقشی در مرابطه و هم‌بستگی اجتماعی امت اسلامی دارد یا خیر، آیه ۲۰۰ سوره آل عمران است که می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/ ۲۰۰)

ترجمه: ای اهل ایمان (در برابر مشکلات و سختی‌ها) اهل صبر باشید و یکدیگر را به صبر سفارش نمایید و مرابطه داشته باشید و تقوای الهی پیشه کنید؛ باشد که رستگار شوید»

باید گفت که بررسی بیش‌تری درباره این آیه و نظرات مفسران یادشده موردنیاز است تا ابعاد مختلف آن به‌خصوص بعد اجتماعی آیه بیش‌تر روشن گردد و با در نظر گرفتن تفاسیر مختلفی که درباره آن بیان شده است، کاوش بیش‌تر در این مورد می‌تواند زوایای مختلفی از آن را در راستای شناخت بُعد اجتماعی آیات قرآن آشکار سازد.

طرح مسئله

درباره مرابطه و معنای آن بحث‌های گسترده‌ای بین مفسران صورت نگرفته است و اکثر آن‌ها به بیان مصادیقی همچون مرزداری اسلامی و ارتباط اجتماعی افراد بسنده کرده‌اند؛ اما همچنان این سؤال باقی است که تبیین مرابطه اسلامی چیست؟ به همین دلیل است که لزوم بررسی بیش‌تر در این زمینه احساس می‌شود. در میان مفسران معاصر، نظرات طباطبایی در

المیزان فی تفسیر القرآن و محمدطاهر ابن عاشور در *التحریر و التنبیر* که در زمان تحولات اجتماعی مشرق و مغرب اسلامی واقع شدند را می‌توان در ابعاد مختلف به‌خصوص بُعد اجتماعی موردبررسی قرارداد؛ بر این اساس واکاوی تطبیقی نظرات اندیشمندان مذکور در ارتباط با مرابطه می‌تواند به کشف معنایی مناسب کمک کند. بنابراین باید گفت، ضرورت و سؤال اصلی تحقیق آن است که نقاط اشتراک و افتراق تفاسیر یادشده کدام است و تفسیر صواب برای رابطو چیست؟ هم‌چنین این واژه به چه معنا است و موارد کاربرد آن در آیات قرآن چیست؟ و درنهایت این واژه در خوانش اجتماعی آیات قرآن چه جایگاه و تأثیری دارد؟

تابه حال از منظر طباطبایی و ابن عاشور در ارتباط با موضوع فوق تحقیقی صورت نگرفته است؛ ولی به‌صورت تطبیقی تک‌نگاری‌هایی ارائه شده است که به‌اجمال معرفی می‌گردد: مقاله «سرمایه اجتماعی در اسلام» از علی افسری که در این مقاله تیز نویسنده به وجوه کاربرد مرابطه در انسجام و پیوند اجتماعی افراد می‌پردازد؛ مقاله «تحلیل تفسیری جایگاه و نقش مصابره و مرابطه در پیوند با امام عصر (ع) با محوریت آیه ۲۰۰ سوره آل عمران» از محمدجواد فلاح که نویسنده با عنایت به روایات شیعه به تبیین و تشریح معنای مرابطه در ارتباط با پیوند با امام پرداخته است؛ مقاله «عوامل هم‌افزایی و دستاوردهای آن در همکاری اجتماعی از منظر قرآن کریم با تاکید بر نگاه علامه طباطبایی» از محمد علی محمدی که در آن نویسنده به وجوه مختلف اجتماعی و ارتباط افراد در جامعه دینی از منظر طباطبایی پرداخته است؛ مقاله «مرباطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی» از محمد فاکر میدی که در آن نویسنده مرابطه را از دیدگاه اندیشمندان مذکور موردبررسی قراردادده است و نتیجه می‌گیرد که جوادی آملی نیز با دیدگاه طباطبایی در تفسیر مرابطه موافق است. در این تحقیق دیدگاه دو عالم و مفسر شیعی که با همدیگر در توضیح و تفسیر مرابطه اتفاق نظر دارند، بررسی شده است.

باید گفت جنبه نوآوری مقاله حاضر آن است که واژه *رابطو* را از منظر دو عالم شیعه و اهل سنت که از طرح مباحث اجتماعی در تفاسیر خویش بهره برده‌اند، موردبررسی و تحلیل قراردادده و فارغ از گرایش مذهبی به‌نقد و بررسی هر یک مبادرت ورزیده و ضمن به چالش کشیدن تفاسیر ایشان، نظری در تفسیر رابطو ارائه نموده است.

۱. اصطلاح‌شناسی

از آنجاکه بررسی معنایی دو واژه **اصبروا** و **صابروا** به‌عنوان واژه‌های هم‌نشین، نقشی اساسی در فهم و تحلیل واژه «رابطوا» دارد، ابتدا مفهوم این واژگان بررسی می‌شود.

۱-۱) اصبروا و صابروا

راغب اصفهانی (درگذشته ۵۰۲ق) در المفردات فی غریب القرآن، فعل امر **اصبروا** را از صبر به معنای خویشتن‌داری در سختی و تنگی گرفته است. آنگاه آن را به معنای شکیبایی و خودداری نفس بر آنچه را که عقل و شرع حکم کند و بطلبد و یا آنچه شرع خودداری نفس از آن را اقتضا می‌کند، تلقی کرده است (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۲/ ۳۷۱). آنگاه در ادامه انواع صبر را این‌چنین برمی‌شمارد: ۱) صبر و شکیبایی در برابر مصیبت که ضد آن جزع و بی‌تابی است ۲) صبر در جنگ و محاربه که شجاعت نامیده می‌شود و ضد آن ترس و جبن است ۳) صبر در کار ملال‌آور که ضد آن کم‌ظرفیتی و دل‌تنگی است ۴) صبر و خودداری از کلام و سخن که ضدش فاش‌کردن سخن است (همان‌جا). برخی صبر را به معنای حبس و امساک گرفته‌اند (قرشی، *قاموس قرآن*، ۴/ ۱۰۵).

ابن‌عاشور در بیان تفسیر واژگان آیه، **اصبروا** را از **صبر** و آن را به‌عنوان جمع فضائل و خصال کمال دانسته و **صابروا** را به معنای استقامت در اجتماع و صبر در کنار دیگر صابران و البته سخت‌تر از صبر فردی می‌داند. به نظر می‌رسد که وی بر اساس باب مفاعله و معنای غالب آن‌که دلالت بر مشارکت دارد، **صابروا** را به معنای صبر اجتماعی و ادغام نیروی صبر افراد در جامعه در نظر گرفته است. **صابروا** یعنی صبر اجتماعی که همه مردم باید در کنار یکدیگر اهل صبر و استقامت باشند، سخت‌تر از صبوری است که تک‌تک افراد اجتماع باید در وجود خویش ایجاد کنند و اگر صابر در صبر خویش اهل استقامت و مقاومت نباشد نتیجه‌ای از صبر او حاصل نخواهد شد، زیرا نتیجه صبر در صورت عدم تداوم آن معنا ندارد و بر این اساس خداوند سوره آل‌عمران را با وصایای جامعی به پایان رسانده که این توصیه‌ها عزم و اراده مسلمین و همت آنان را برای آمادگی و استعداد مقابله با دشمن و عدم ایجاد دل‌سردی از شکست در برابر کفار برمی‌انگیزد (ابن‌عاشور، *التحریر و التنبویر*، ۴/ ۲۰۸). وی به شعری از زفر ابن‌الحارث در این زمینه اشاره می‌کند که این‌چنین سروده است:

سقیناهم كأساً سقونا بمثلها

ولکنکم کانوا علی الموت اصبراً.

ترجمه: ما آن‌ها را از جامی نوشاندیم که به مانند آن نیز به ما نوشاندند؛ ولی آن‌ها به

مرگ (نسبت به ما) صبورتر هستند.

وی نتایج صبر اجتماعی افراد در کنار یکدیگر را پرثمرتر از صبر فردی و آن را نتیجه و ماحصل صبری که تک تک افراد در وجود خویش همچون درختی پرورش می دهند می داند (همان جا).

طباطبایی **اصبروا** را به خاطر آن که در آیه شریفه به صورت مطلق آمده شامل انواع مختلف

آن، از جمله صبر بر شداید و سختی‌ها، صبر بر اطاعت خدا و صبر بر ترک معصیت می داند.

هم چنین **صابروا** را از صیغه **مفاعله** و به معنای صبر افراد مختلف اجتماع در کنار و به همراه

یکدیگر قلمداد می کند؛ بنابراین **مصابره** به حالتی که جمعیتی از افراد اجتماع به اتفاق یکدیگر

در مقابل آزارها، اذیت‌ها و مشکلات احتمالی، صبر و تحمل نمایند اطلاق می شود. در این

صورت برکات صبر افراد اجتماع به یکدیگر وصل شده و همه نیروها یکی می گردد (طباطبایی،

المیزان، ۴/۱۴۳).

تفسیر و تبیین طباطبایی و ابن عاشور در ارتباط با واژه‌های **اصبروا** و **صابروا** و تلقی ایشان از

صبر فردی و اجتماعی افراد یکسان است و می توان تفسیر ایشان را از این دو واژه به عنوان نقطه

اشتراک در دیدگاه این دو اندیشمند اسلامی درباره واژه‌های یادشده دانست.

۲-۱) رباطوا

راغب ریشه رباطوا را از ربط و آن را به معنای بستن و محکم کردن می داند. وی هم چنین

«رَبَطَ الْفَرَسَ» را به معنای بستن اسب درجایی و نگهداری از آن، و «رَبَطُ الْجَيْشِ» را به معنای

استراحتگاه سربازان، و «رَباط» را مکان مخصوص اقامت نگهبانان دانسته است (راغب

اصفهان، *المفردات*، ۲/۳۵). هم چنین وی واژه «مرابطه» را به دو معنا می داند: یکی به

معنای مراقبت و مشارکت برای مرزداری در سرحدات بلاد مسلمین، همچون نگهبانانی که در

سرحدات مرزی ساکن شوند و از آن حفاظت نمایند؛ و دیگری، به معنای «فُلَانٌ رَابِطُ الْجَاشِ»

که این عبارت درجایی به کار می رود که قلب انسان قوی و نیرومند باشد (همان، ۳۶).

برخی دیگر **ربط** را دلالت کننده بر استحکام و ثبات می دانند (ابن فارس، *معجم مقاییس*

اللغه، ۲/۴۷۷). خلیل بن احمد برای رباط دو معنا می داند: ملازمت بر راه‌های نفوذ دشمن و

هم‌چنین مداومت بر چیزی (خلیل بن احمد، *العین*، ۷/ ۴۲۳) فیومی نیز معنای ملازمت بر مرزهای دشمن را در نظر گرفته است (فیومی، *المصباح المنیر*، ۲۱۵).

لازم به ذکر است که به‌عنوان بسامد کاربرد واژگان مذکور در آیات قرآن باید گفت که گرچه واژه *إصبروا* غیر از آیه ۲۰۰ سورة آل عمران در ۵ آیه دیگر (بنگرید به: اعراف/ ۸۷؛ اعراف/ ۱۲۸؛ انفال/ ۴۶؛ ص/ ۶؛ طور/ ۱۶) نیز تکرار شده است؛ ولی واژه *صَابِرُوا* تنها در همین آیه با *إصبروا* هم‌نشین شده است و هیچ‌گاه تکرار دیگری از آن در آیات دیگر مشاهده نمی‌شود و از طرفی تنها در همین آیه است که واژگان مذکور با *رَابِطُوا* در یک جا جمع شده است. از سوی دیگر با تحلیل و بررسی در آیات به نظر می‌رسد هیچ بسامد معنایی برای *صَابِرُوا* در قرآن یافت نمی‌شود و کاربرد معنایی این واژگان در موارد ذکرشده فوق منحصر می‌گردد.

به جهت آن‌که *رابطوا* از باب مفاعله بوده و این باب می‌تواند معانی مختلفی را متحمل شود، لازم است ابتدا معانی این باب بررسی شود تا پس از آن با تبیین نظر طباطبایی و ابن‌عاشور دیدگاه نزدیک به صواب مشخص گردد. گرچه معنای قریب و غالب باب مفاعله مشارکت است؛ اما معانی دیگری برای آن توسط لغویون بیان شده است. برخی معانی این باب را بر چهار قسم می‌دانند که شامل: مشارکت (مثل ضارب زید بکراً: زید با بکر زدو خورد کرد و یا شاعرت زیداً: با زید مشاعره کردم)، تعدیه (مثل بَعَدَ: دور شد که به‌صورت متعدی باعَدَ: او را دور کردم معنا می‌شود)، تکثیر (مثل نَاعَمَهُ اللهُ: خدا زیاد به او نعمت داد) و معنای ثلاثی مجرد که بیش‌تر در مورد خداوند از همین باب استفاده می‌شود؛ مثل *قَاتَلَهُمُ اللهُ* که یعنی خدا ایشان را بکشد (طباطبایی، *صرف ساده*، ۱۷۱) هم‌چنین برخی دیگر غیر از مشارکت، معانی دیگر همچون کثرت و تداوم، مفید معنای ثلاثی مجرد، ضد معنای ثلاثی مجرد و مفید معنای باب افعال را مطرح کرده‌اند (خان‌جانی، «بررسی معانی...»، ۵۱) بنابراین غیر از معنای مشارکت در باب مفاعله معنای کثرت، تداوم و تعدیه نیز مطرح است.

۲. دیدگاه دو مفسر در مورد مفهوم رابطه

۲-۱ ابن‌عاشور

ابن‌عاشور *رابطوا* را از باب مفاعله از ریشه «ربط» به معنای آمادگی و استعداد لشکر اسلام در سرحدات و مرزهای کشور اسلامی برای مقابله احتمالی با دشمنان دانسته است. به عقیده

وی **رابطوا** دستوری است برای بیداری همیشگی لشکر مؤمنان در زمان صلح که تجاوزی از سوی دشمن مرزها را تهدید نمی‌کند تا به صورت دائمی از کید و مکر مشرکان در امان باشند. همان‌طور که مسلمین در جنگ احد به خاطر همین آسودگی از مکر مشرکان ضربات جبران‌ناپذیری خورده و نتیجه آن به سود سپاه دشمن رقم خورد (ابن‌عاشور، *التحریر و التنبؤ*، ۲۰۹/۴).

بر اساس بیان ابن‌عاشور خداوند مسلمین را به خاطر همین ضرباتی که از سوی کفار و مشرکین بر آن‌ها وارد شد، امر به جهاد و بیدارباش در برابر دشمنان نموده است. هم‌چنین رابطه (مرزداری) در جاهلیت امری شایع بوده است و از جمله کارهایی که در این ارتباط صورت می‌گرفت؛ آماده‌سازی اسبان برای حفظ و حراست از مرزها و روزنه‌های نفوذ دشمنان که از طریق آن‌ها می‌توانستند به شهرها حمله کنند، مثل راه‌ها و شکاف بین کوه‌ها بوده است (همان‌جا). او سپس به حدیثی دربارهٔ مرزداری و ارزش آن در راه خدا از کتاب **جهاد صحیح** بخاری، باب «فضل رباط یوم فی سبیل الله» از پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که حضرت فرمود: «رِبَاطُ یَوْمٍ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ خَیْرٌ مِّنَ الدُّنْیَا وَ مَا عَلَیْهَا» (بخاری، *الصحیح*، ۱۰۵۹/۳).

در مورد سیر تاریخی مرزداری اسلامی باید گفت از قدیم مسلمانان در بیابان‌ها از مرزهای شهرهای فارس، شام و اندلس مراقبت و محافظت می‌کردند و آنگاه که عظمت و شوکت اسلامی در بلاد افزون گردید، در دریاها نیز نگرهبانی و محافظت مرزی را شروع کردند و راه‌های دریایی همچون مستنیر در تونس و سلا در مغرب را حراست کردند؛ بنابراین خداوند به حفظ و حراست مرزی کشور اسلامی فرمان داده است؛ آن‌چنان‌که به جهاد با کفار و مشرکین فرمان داده است. وی عقیده دارد که این موضوع بر برخی مفسرین مخفی مانده و ایشان رباط را مربوط به جهاد و آماده‌سازی لشکر در برابر دشمنان قلمداد کرده‌اند و دلیل آن‌ها نیز این است که در زمان پیامبر، جنگی در نزدیکی مرزهای اسلامی وجود نداشته است. وی سپس به روایتی از پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که حضرت فرمود: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَا يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟ إِسْبَاحُ الْوُضُوءِ عِنْدَ الْمَكَارِهِ وَكَثْرَةُ الْخَطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ، فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ، فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ» (مالک بن انس، *الموطأ*، ۱۴۶). در این روایت رابطه به‌عنوان انتظار نماز پس از فراغت از نماز تعبیر شده است (ابن‌عاشور، *التحریر و التنبؤ*، ۲۱۰/۴).

باید به این نکته اشاره کرد که ذکر این روایت، یعنی انتظار نماز پس از نماز را باید به‌عنوان نقطه اشتراک دیدگاه هر دو مفسر در نظر گرفت؛ چراکه طباطبایی نیز در بحث روایی المیزان به همین روایت، به نقل از تفسیر الدرالمنثور سیوطی اشاره کرده است (طباطبایی، المیزان، ۴/۲۰۴). از بررسی نظر ابن‌عاشور این نکته به دست می‌آید که وی بعد از بیان تفسیر صبر فردی و اجتماعی، در تفسیر **رابطوا** بستن مرزها و سرحدات کشور اسلامی را به‌عنوان مراد جدی واژه در نظر گرفته است؛ ولی دلیلی برای این تفسیر ارائه نکرده و مشخص نیست که از کدام یک از معانی باب مفاعله این معنا استنباط شده است. تفسیر مزداری اسلامی برای رابطوا را می‌توان علاوه بر سخن ابن‌عاشور در سخن برخی دیگر از مفسران نیز شاهد بود (برای نمونه از مفسران قدیم، بنگرید به: طبرسی، **مجمع البیان**، ۴/۳۹۹؛ زمخشری، **الکشاف**، ۱/۴۶۰؛ نیز، تنها برای چند نمونه از میان مفسران معاصر، بنگرید به: صابونی، **صفوة التفاسیر**، ۱/۲۳۰؛ دروزه، **التفسیر الحدیث**، ۷/۲۹۹؛ سید قطب، **فی ظلال القرآن**، ۱/۵۵۲).

ابن‌عاشور فعل **اصبروا** را به‌عنوان صبر فردی معنا کرده و هم‌چنین **صابروا** را از باب مفاعله به معنای صبر اجتماعی قلمداد کرده است؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به معانی کثرت و تداوم در باب مفاعله و هم‌چنین تعدیه به تفسیر مذکور اشاره کرده است؛ بدین معنا که مزداری اسلامی با کثرت مزداران و تداوم حضور ایشان در مرزهای اسلامی و برای حفظ آن از آسیب نفوذ دشمنان تحقق می‌پذیرد.

۲-۲) طباطبایی

طباطبایی **رابطه** را اعم از **مصابره** می‌داند. به عقیده وی چون مصابره عبارت از وصل کردن نیروهای جامعه برای مقابله با شداید و سختی‌ها است؛ رابطه به معنای وسیع‌تر شامل تجمیع قوای اجتماع در همه شئون زندگی اعم از سختی و آسانی می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۴/۱۴۴). به نظر می‌رسد طباطبایی با توجه به معنای مشارکت در مفاعله تفسیر فوق را برای رابطوا ارائه کرده؛ زیرا در تفسیر این آیه و دیگر آیات در المیزان به علت استنباط خویش اشاره‌ای نکرده است. اگر این مطلب در جای خویش صحیح باشد و استنباط طباطبایی بر معنای مشارکت منظور وی بوده باشد، باید گفت باب مفاعله درجایی است که طرفین در تحقق ماده فعل مشارکت دارند و یک‌طرف فاعل و طرف دیگر مفعول هست، در مصابره و رابطه امر به

مشارکت طرفین است. امر مصابره به صبر همگانی در جامعه اسلامی است؛ ولی آن چنان که این عاشور در معنای رابطه بیان داشته، یک طرف از ماده مشارکت فعل رابطه، دشمنی است که در برابر او باید مرزها را محکم بست. در این صورت یک طرف رابطه دشمن و طرف دیگر مؤمنان هستند. در این صورت به فعلی که دو طرف مشارکت در ماده فعل را دارد و یک طرف دشمن و طرف دیگر دوست است چگونه می توان امر نمود؟

علت تلقی طباطبایی در معنای رابطه و امر الهی در آیه را می توان در کلام جوادی آملی جستجو کرد که می گوید:

علامه طباطبایی مطلبی را از دو کلمه (صابروا و رابطوا) استنباط کرده اند که (صابروا و رابطوا) مستقیم متوجه مؤمنان است؛ به این معنا که صبرهایتان را باهم تبادل کنید؛ نه این که هر یک به تنهایی صبر کنید، همان گونه که آیه شریفه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران: ۱۰۳) فرمان می دهد که همه باهم مسلمان باشید؛ نه فقط همه مسلمان باشید، پس اگر مسلمانان هماهنگی جمعی نداشته باشند، هیچ یک به آیه مزبور عمل نکرده اند، زیرا فرمان (وَاعْتَصِمُوا) به معنای «مسلمان شوید» نیست، بلکه به معنای «باهم مسلمان باشید» است و باهم مسلمان بودن، غیر از مسلمانی هر فرد به تنهایی است. باهم مسلمان بودن یعنی در مسائل نظری تبادل فکری داشتن، در امور اجرایی و عملی همکاری کردن و در مسائل دفاعی و جنگ مصابره و رابطه داشتن. نتیجه آن که صابروا و رابطوا خطاب به مؤمنان است؛ بدین سان که باهم صبر و رباط داشته باشید، زیرا صبر هر انسانی محدود است. بعضی زود می رنجند و خسته می شوند، اگر مصابره جایگزین صبر فردی شود و رابطه جای حراست و نگرهبانی انفرادی از مرزهای دینی را بگیرد، نقص ناشی از رنج و خستگی بعضی با توانمندی و پایداری افراد دیگر ترمیم خواهد شد. با این بیان هم مقتضای هیئت باب مفاعله محفوظ می ماند و هم هر دو طرف آن حق است» (جوادی آملی، تسنیم، ۱۶/۷۷۴).

حال با بررسی روابط هم نشینی واژگان می توان گفت: خداوند در این آیه به سه مرحله از ارتباط فردی و اجتماعی اشاره دارد: (۱) صبر فردی برای تک تک افراد جامعه (۳) صبر اجتماعی به همراهی و همدلی افراد در مقابل شداید و سختی ها (۳) صبر اجتماعی در تمام شئون زندگی اجتماعی و ارتباط قلبی افراد برای رسیدن به سعادت حقیقی زندگی اجتماعی بشر. در بیان ارتباط چهار صیغه امر معهود در آیه به بیان جوادی آملی باید گفت: «سورة

آل عمران در بردارنده اصول و بسیاری از فروع دین است و فرمان خداوند سبحان به صبر، مصابره، رابطه و تقوا در این آیه، توصیه‌ای راجع به تحمل فراگیری همه معارف و مسائل این سوره است تا فلاح نهایی که ثمر اندیشه‌های صائب و انگیزه‌های صالح است حاصل شود» (همان، ۷۶۸).

بر همین اساس بنا بر دیدگاه طباطبایی معنای «واتقوا الله» و امر به تقوا پس از بیان وجوه مختلف صبر روشن می‌گردد؛ زیرا نتیجه موارد سه‌گانه مطروحه در آیه رسیدن اجتماع بشری به سعادت حقیقی است و در صورت عدم تکیه افراد به یک‌دیگر در جامعه و عدم توجه به شئون زندگی اجتماعی، سعادت حقیقی بشر حاصل نخواهد شد. یعنی التزام به تقوا در آیه به معنای رعایت صبر فردی در درجه اول، سفارش دیگران به صبر و تجمیع قوای اجتماعی در شادان و سختی‌ها در درجه دوم، و در نهایت تجمیع قوای انسانی و بشری در جمیع شئون زندگی برای دستیابی به سعادت حقیقی است. این در حالی است که چنین استنباطی بر پایه بیان باب مفاعله بر معنای مشارکت باشد؛ در حالی که چنین استنباطی را نمی‌توان به سادگی در مورد رابطه بدون در نظر گرفتن دیگر معانی آن پذیرفت.

۳. استعمال ماده «ربط» در دیگر آیات قرآن

غیر از آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، در ۴ آیه دیگر قرآن مشتقات واژه ربط شامل **لیربط**، **ربطنا** و **رباط الخیل** آمده که بررسی نظر طباطبایی و ابن عاشور درباره آن می‌تواند به فهم بهتر تفسیر «رابطوا» کمک نماید. این آیات عبارت‌اند از:

۱-۳) رباط الخیل

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَاتِنَفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَوْفَ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظَلَمُونَ (انفال/ ۶۰).

ترجمه: و هر چه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان که شما آن‌ها را نمی‌شناسید و خدا آنان را می‌شناسد بترسانید و هر چیزی در راه خدا خرج کنید پاداش آن به خود شما بازگردانیده می‌شود و بر شما ستم نخواهد رفت.

ابن عاشور معتقد است که عطف **رباط الخیل** بر **قوه** عطف خاص بر عام است؛ یعنی ابتدا

در آیه شریفه به صورت عام به افزایش قدرت مسلمین دستور می دهد و سپس به صورت خاص، بستن و محکم کردن جایگاه اسبان را مطرح کرده است و این نشان دهنده اهتمام آیه نسبت به این موضوع است. هم چنین **رباط** صیغه مفاعله و دال بر مبالغه و محکم بستن دوچندان اسبان برای مبارزه و جهاد است؛ یعنی اسبها را حفظ کرده و محکم ببندید. هم چنین «ربط الفرس» در جایی کاربرد دارد که اسبها را در مکانی حفظ کرده و آنها را ببندند و برای همین نیز به مکان بستن اسبها «رباط» می گویند؛ زیرا جنگجویان شکافها و مرزهای کشور اسلامی را از هجوم سوارانی که بر اسبهای خویش به سمت مسلمین یورش می برند، حفظ و حراست می کنند. او سپس به حدیثی از پیامبر در بیان ارزش جهاد در راه خدا و بستن اسبها در این راه اشاره می کند که فرمودند: «من ارتبط فرسا فی سبیل الله کان روئها و بولها حسنات له» (ابن عاشور، **التحریر و التئویر**، ۱۱/۵۶).

گرچه استنباط ابن عاشور از **رباط الخیل** به معنای محکم بستن اسبها، استنباطی صحیح است؛ زیرا در جنگ گروهی پیروز خواهد شد که ادوات رزمی و سازوبرگ نظامی خویش را به خوبی فراهم آورده و آن را در نقاط حساس پیاده کرده و از خلل و نقص و ضربه ناگهانی دشمن در امان بدارد؛ اما به این نکته مهم باید توجه داشت که دستور آیه مبنی استحکام ادوات نظامی از قبیل اسبهای جنگی فقط به این مورد محدود نمی شود و جنگجویان باید از نظر فکری و عقیدتی نیز هیچ راه رسوخ و نفوذ افکار الحادی و مخرب دشمن را باقی نگذارند؛ زیرا در کنار قدرت نظامی، آنچه در میدان مبارزه سرنوشت ساز است؛ قدرت روحی و روانی رزمندگان و اعتقاد محکم برای حفظ منافع فردی و ملی است.

۲-۳) لیربیط و ربطنَا

إِذْ يَغْشَىٰ كُمُ التُّعَاسُ أَمَنَةً مِّنْهُ وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيَطَهَّرَكُم بِهِ وَيَذْهَبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَ لِيُرَبِّطَ عَلَی قُلُوبِكُمْ وَ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُرْبَىٰ (انفال/۱۱).

ترجمه: [به یاد آورید] هنگامی را که [خدا] خواب سبک آرامش بخشی که از جانب او بود بر شما مسلط ساخت و از آسمان بارانی بر شما فروریخت تا شمارا با آن پاک گرداند و وسوسه شیطان را از شما بزدايد و دل هایتان را محکم سازد و گام هایتان را بدان استوار دارد.

ابن عاشور در ذیل آیه می گوید:

در حقیقت ربط محکم کردن پیوند چیزی است و آن کنایه از ثبات و آرامش و از بین رفتن اضطراب و تشویش است و از این جهت است که مثلاً می‌گویند: «فلان جاش الربط: فلانی آرامش و خونسردی دارد» و حرف جر «علی» کنایه از تمکن و قوت آرامش و ثبات دارد (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۰/ ۲۸۰).

او در ذیل آیه و در توضیح عبارت «لیربط علی قلوبکم» ثبات و عدم تزلزل قلوب مؤمنین را به معنای ایمان قلبی ایشان و بر اساس شأن نزول آیه، اطمینان از وجود آب و عدم ترس ایشان از عطش قلمداد کرده است (همان‌جا).

طباطبایی «لیربط علی قلوبکم» را کنایه از تشجیع قلوب مؤمنین و فرستادن باران بر جنگجویان مؤمن را باعث استواری و ثبات قدم و مستحکم ساختن قلوب ایشان می‌داند (طباطبایی، *المیزان*، ۹/ ۲۴). در این آیه نیز از نظر قرآن، قوت و قدرت روحی و اطمینان قلبی جنگجویان، عاملی اساسی در پیروزی و ثبات قدم در مصاف با تحرکات نظامی دشمن و تبلیغات سوء وی بر علیه مسلمین دانسته شده است. این عامل؛ یعنی آرامش و ثبات و استحکام قلب نیز خود نقشی اساسی در رویارویی با دشمن و پیروزی بر وی دارد.

تعبیر رَبَطْنَا هَم در دو آیه به کار رفته، یکی از آن دو در سوره کهف است:

وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُو مِن دُونِهِ
إِلَّهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا» (کَهف/ ۱۴).

ترجمه: و دل‌هایشان را استوار گردانیدیم آنگاه که [به قصد مخالفت با شرک] برخاستند و گفتند: پروردگار ما پروردگار آسمان‌ها و زمین است. جز او هرگز معبودی را نخواهیم خواند که در این صورت بی‌شک غیر صحیح گفته‌ایم.

ابن عاشور در ذیل آیه در توضیح «و ربطنا» می‌گوید: «ربط بر قلب کنایه از تثبیت ایمان در قلب و عدم شک و تردید آن است. پس هرگاه اطلاق قلب بر محل قرار گرفتن ایمان و اعتقاد شایع باشد، ربط قلب کنایه از ثبات قلب و محکم کردن آن است» (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۶/ ۲۷۲). از سویی متعدی کردن «ربطنا» با حرف «علی» برای مبالغه در محکم کردن است و معنی آن استحکام و تمکن است. عبارت «اذ قاموا» ظرف برای فعل «ربطنا» است؛ یعنی در وقت قیام برای حق خداوند قلوبشان را محکم و استوار نمود و بر این اساس در هنگام خطور فکر جهاد و قیام در راه خدا قلوبشان نیز محکم و باثبات گردید (همان‌جا). طباطبایی در ذیل آیه در ارتباط با ماده «ربط» آن را به معنای محکم بستن و کنایه از سلب

اضطراب و قلق از قلوب اصحاب کهف می‌داند (طباطبایی، المیزان، ۱۳/ ۳۴۸). محکم کردن قلوب اصحاب کهف در آیه مذکور، پس از بیاخاستن در راه خدا و ابراز عقیده صحیح مبنی بر توحید الهی مطرح شده است. این بدان معنا است که قلوب ایشان در کنار یکدیگر و همراه باهم برای رسیدن به هدفی الهی و غایتی مطلوب محکم و استوار گردیده و راه خلل و نفوذ افکار شیطانی و گمراه‌کننده بر آن بسته شده است.

در سوره قصص نیز می‌توان یک نمونه دیگر از کاربرد تعبیر **رَبَطْنَا** را دید:

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (قصص/ ۱۰).

ترجمه: و دل مادر موسی [از هر چیز، جز از فکر فرزند] تهی گشت. اگر قلبش را استوار نساخته بودیم تا از ایمان‌آوردنگان باشد، چیزی نمانده بود که آن [راز] را افشا کند.

ابن عاشور در ذیل این آیه دو احتمال را درباره علت تهی شدن دل مادر حضرت موسی علیه السلام بررسی کرده است. احتمال اول مربوط به ثبات و آرامش مادر موسی و احتمال دوم نیز درباره حالت شک و ضعف در دل اوست. در احتمال اول قلب او فارغ از خوف و حزن شد و بر اساس الهامی که خداوند به او کرد، نسبت به عاقبت افکندن موسی به آب، اطمینان و ثبات پیدا کرد و این آیه به ثنا و ستایش ثبات و اطمینان مادر موسی می‌پردازد. وی این احتمال را بیش تر می‌پسندد؛ زیرا در ادامه آیه می‌فرماید: «لتكون من المؤمنين» و این قسمت آیه کنایه از ستایش مادر موسی دارد و محکم کردن (ربط) دل مادر موسی از نتایج الهام خداوند است که به او فرمود نترس و نگران مباش (ابن عاشور، **التحریر و التئویر**، ۲۱/ ۸۰). طباطبایی **ربطنا** را از **ربط** و آن را به معنای بستن چیزی و **ربط** را در آیه کنایه از اطمینان دادن به قلب مادر موسی می‌داند (طباطبایی، المیزان، ۱۶/ ۱۳).

نتیجه

از آنجاکه تنها موضعی در آیات که فعل **ربطوا** آمده در آیه ۲۰۰ بوده و در این آیه نیز هیچ قیدی همراه آن مطرح نشده تا بتوان مراد حقیقی از آن را استنباط کرد؛ بنابراین تفسیر طباطبایی مبنی بر ارتباط اجتماعی افراد در تمامی شئون زندگی و هم‌چنین دیدگاه ابن عاشور مبنی بر محکم کردن مرزهای اسلامی قابل‌پذیرش نیست؛ چراکه به نظر می‌رسد استنباط هر دو مفسر

بر اساس توجه به معنای غالب باب مفاعله در رابطوا یعنی مشارکت بوده و دیگر معانی از نظر دورمانده است. بر فرض که استنباط مفسران یادشده بر معنای مشارکت برای مفاعله نبوده و ایشان به تمامی معانی باب مفاعله توجه کرده‌اند، باز این مسئله نیز نمی‌تواند دلیلی بر درستی تفاسیر یادشده باشد؛ زیرا آن‌چنان‌که گفته شد چون لفظ آیه مطلق بیان شده است مقید کردن الفاظ به معنایی خاص؛ همچون ارتباط افراد در تمامی شئون و یا مرزداری اسلامی از حد تعیین مصداق فراتر نبوده و نمی‌توان به‌عنوان تفسیر واژه به آن نظر کرد.

دیگر مصادیق رابطوا که در روایات یادشده به آن اشاره شده؛ همچون انتظار نماز و رفت‌وآمد به مساجد و هم‌چنین ارتباط با امام نیز گرچه بر مبنای معانی باب مفاعله صحیح است؛ اما باز می‌توان آن‌ها را به‌عنوان تعیین مصادیق واژه در نظر گرفت. با در نظر گرفتن ریشه‌های ربط در آیات دیگر قرآن باید گفت اگر استدلال ابن‌عاشور برای معنای مرابطه در آیه ۲۰۰ سوره آل‌عمران به آیه ۶۰ سوره انفال و تلقی بستن مرزها از **رباط‌الخیل** باشد، این مسئله‌ای است که نمی‌توان برای آن دلیل قابل‌قبولی ارائه نمود؛ چون در آیه ۲۰۰ آل‌عمران هیچ قرینه‌ای برای این معنا ذکر نشده و چنان‌که مطرح شد الفاظ آیه به شکل مطلق و بدون قید آمده است.

آیات دوم تا چهارم نیز از واژه‌های «لیربط» و «ربطنا» تشکیل شده که از ریشه «ربط» و آن‌چنان‌که در آیات بررسی شد، همگی مرتبط با قلب آدمی است. این مطلب از اضافه قلب به ترکیب مذکور استنباط می‌شود. این تلقی؛ یعنی استحکام قلوب در مورد آیات دوم تا چهارم صحیح است و دلیل آن ذکر شد، در حالی که **رابطوا** در آیه ۲۰۰ سوره آل‌عمران هیچ اضافه‌ای ندارد که بتوان استنباط ابن‌عاشور را از معانی مطرح‌شده قابل‌قبول دانست. از طرفی تفسیر طباطبایی نیز به همین ایرادهای ذکرشده گرفتار آمده و نمی‌توان دلیل صحیحی برای آن اقامه نمود.

بررسی روابط هم‌نشینی واژگان و اطلاق افعال **اصبروا**، **صابروا** و **رابطوا** در آیه ۲۰۰ آل‌عمران، مؤید این معنا است که افعال مذکور باید به‌صورت مطلق معنا شود و تفاسیر یادشده را باید به‌عنوان مصادیق رابطوا نگریم. نیز، بر اساس این‌که هر سه فعل با واو عطف به یکدیگر وصل شده می‌توان معنایی در راستای افعال قبلی برای **رابطوا** در نظر گرفت؛ بنابراین چنانچه در آیه به صبر فردی و صبر اجتماعی دستور داده است، با عنایت به معنای لغوی و هم‌چنین معانی باب مفاعله و در نظر داشتن اطلاق آن، رابطوا به معنای مشارکت مداوم افراد

جامعه همراه با ایستادگی محکم و قوی در راه رسیدن به حق است؛ چراکه در آخر آیه فرمود:
لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ؛ و استفاده از تعبیر امید است نشان‌دهنده این معنا است که شاید بتوانید در
مسیر حق چنین ایستادگی کنید.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عاشور، محمدبن طاهر، *التحریر و التنویر*، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴م.
- ۳- ابن فارس، احمد، *معجم مقائیس اللغة*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۴- خانجانی، علی اوسط، «بررسی معانی کاربردی افعال مزید در قرآن»، *فصل‌نامه زبان و ادبیات عرب*، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۵- بخاری، محمدبن اسماعیل، *الصحيح*، به کوشش مصطفی دیب بُغا، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۸ش.
- ۷- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحديث*، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
- ۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، کتاب‌خانه مرتضوی، ۱۳۸۳ق.
- ۹- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۰- سید قطب، ابراهیم بن حسین، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۳۸۵ق.
- ۱۱- شاکریان، حمیدرضا، *چرا دین؟ چرا اسلام؟ چرا تشیع؟*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰ش.
- ۱۲- صابونی، محمد علی، *صفوة التفاسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
- ۱۳- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۰ش.
- ۱۴- طباطبایی، محمدرضا، *صرف ساده*، قم، دارالعلم، ۱۳۷۳ش.
- ۱۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، تهران، فراهانی، ۱۳۵۰ش.
- ۱۶- فیومی، احمدبن محمد بن علی، *المصباح المنیر*، بیروت، المكتبة العلمیه.
- ۱۷- قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۱۸- مالک بن انس، *الموطأ*، ابوظبی، المجمع الثقافی، ۱۴۲۵ق.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Ibn 'Ashūr, Muḥammad b. Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 3_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Luġba*, Qom, Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
- 4_ Khānjānī, 'Alī Awsaṭ, "A Study on the Practical Meanings of Augmented Verbs in the Holy *Qur'an*", *Journal of Arabic Language and Literature*, vol. 18, 1397 SAH [Persian].
- 5_ Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, Damascus, Dār Ibn Kathīr, 1414 AH [Arabic].
- 6_ Jawādī Āmolī, 'Abollāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā' Foundation, 1378 SAH [Persian].
- 7_ Darwaza, Muḥammad 'Izza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1421 AH [Arabic].
- 8_ Al-Rāghib al-Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt fi Gharīb 'Alfāz al-Qur'an*, Beirut, Al-Dār al-Shāmīyya, 1383 AH [Arabic].
- 9_ Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshaf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 10_ Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn, *Fī Zīlāl al-Qur'an*, Damascus, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].
- 11_ Shākerīyān, Ḥamīdreza, *Why Religion? Why Islam? Why Shi'a?*, Qom, Daftar-e Nashr-e Ma'āref, 1390 SAH [Persian].
- 12_ Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī, *Ṣafwa al-Tafāsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1421 AH [Arabic].
- 13_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥosayn, *Al-Mizān*, tr. Moḥammad Bāqer Mūsavī Hamedānī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1390 SAH [Persian].
- 14_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammadreza, *Sharf-e Sāde*, Qom, Dār al-'Ilm, 1373 SAH [Arabic].
- 15_ Al-Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, Tehran, Nāsher Khosrow Publishing House, 1350 SAH [Arabic].
- 16_ Al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, Beirut, Al-Maktaba Al-'Ilmīyya, 1405 AH [Arabic].

- 17- Qorashī, Sayyed ‘Alī Akbar, *Qāmūs-e Qor’ān*, Tehran, Dār al-Kutub Al-Islāmīyya, 1371 SAH [Persian].
- 18- Mālik b. Anas, *Al-Muwatta’*, Abu Dhabi, Al-Majma‘ al-Thiqāfī, 1425 AH [Arabic].

Critique of the Popular Interpretation of Q 22: 52 Based on Lexicology and Qur'ānic Exegesis



Zohre Narimani 

Assistant Professor, University of Sciences and Teachings of the Holy *Qur'ān*,
Faculty of Quranic Sciences, Kermanshah Branch, Iran
(Email: narimani@quran.ac.ir).

Abstract

Translation and interpretation of words are among the important topics in the science of exegesis. Sometimes, a word deviates from its original and true meaning, and secondary, distant, or even new meanings replace it. When examining ancient texts, paying attention to the evolution of words is of great importance because the speech in ancient texts was issued with regard to the original and prevailing meaning at that time, while later interpreters consider meanings other than the original one. The word *Manā* and its two derivatives *tamannā* and *Umnīyyatib* in verse Q 22: 52 are examples of this. In authentic lexicons, the original meaning of *manā* is taken as death and decree, while interpreters have considered the word *tamannā* to mean wish (al-umnīyya), which has led to the possibility of Satan's influence in the realm of revelation and the story of the cranes in the books of exegesis. This research, by contemplating the true meaning of these words in authentic lexicons and considering the context and the reality of revelation, has understood *tamannā* to mean the arrival and predestination of the time of the prophets' death and *umnīyyatib* to mean wish. In this approach, the antecedent of the pronoun al-hā' in *umnīyyatib* is Satan.

Keywords: Al-Gharānīq, Q 22: 52, Sūra al-Hajj, Mufradāt *al-Qur'ān*, Tamannā.

Promotional article


Received: 1/ 5/ 2024, accepted: 26/ 6/ 2024, and published: 28/ 8/ 2024, Pages: 251-272.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.451755.1190

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



نقد تفسیر مشهور آیه ۵۲ سوره حج با روی‌کرد دانش لغت و تفسیر قرآن با قرآن

زهرة نریمانی ^{ID}

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه،
کرمانشاه، ایران (ایمیل: narimani@quran.ac.ir).

چکیده

ترجمه و تفسیر واژگان از جمله مباحث مهم علم تفسیر است که گاه سبب می‌شود واژه از معنای اصیل و مراد حقیقی دور گردد و معانی ثانوی، بعید و گاه نوین جای‌گزین آن شود. توجه به تحول لغت در هنگام بررسی متون کهن از اهمیت شایانی برخوردار است؛ زیرا کلام در متون قدیم با عنایت به معنای اصیل و حاکم در آن برهه زمانی صادر شده است و متأخران با عنایت به معانی غیر از آن معنای اصیل به متن توجه می‌کنند. واژه *مَنَى* و دو مشتق آن یعنی *تَمَنَى* و *أَمْنِيَّتِهِ* در آیه ۵۲ حج از جمله این موارد است. در کتب لغت قدیم معنای اصیل *مَنَى* را مرگ و تقدیر گرفته‌اند؛ در حالی که مفسران واژه *تَمَنَى* را در معنای آرزو (*الأُمِّيَّة*) لحاظ کرده‌اند. در پی آن پرسش از امکان نفوذ شیطان در ساحت وحی و ماجرای غرائق در کتب تفاسیر و... در تأملات کلامی مسلمانان ایجاد شده است. در این مطالعه با درنگ و تأمل در معنای این واژگان در کتب لغت قدیم و توجه به سیاق و حقیقت وحی، احتمال حمل واژه *تَمَنَى* بر معنای رسیدن و مقدر شدن زمان مرگ پیامبران را مرور خواهیم کرد. فرضیه ما در این مطالعه آن است که تمنا به معنای مرگ، و امنیه نیز به معنای آرزو است. با این روی‌کرد مرجع ضمیر هاء در کلمه امنیه در آیه ۵۲ سوره حج نیز شیطان خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: غرائق، حج / ۵۲، مفردات قرآن کریم، *تَمَنَى*.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۲ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۵ش، نشر: ۱۴۰۳/۶/۷ش، صفحه ۲۵۱ تا ۲۷۲.

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

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.451755.1190

درآمد

برای فهم قرآن توجه و عنایت ویژه به تمام وجوه زبان، از اهمیت بسزائی برخوردار است. یکی از کلیدی‌ترین پایه‌های زبان قرآن واژگان مهم و پرمعناست. این واژگان از ظرفیت بالایی جهت القاء مراد خداوند برخوردار هستند؛ اما گذشت زمان و نشر قرآن در سرزمین‌های گوناگون که از نظر فرهنگی و زبانی با مخاطب اولیه قرآن متفاوت بودند، باعث شد تا میان برداشت و تفسیر صورت گرفته از کلمات و مراد خدای تعالی اختلافاتی گاه عمیق ایجاد شود. از این‌روی امروزه برای فهم قرآن باید از علوم متعدد چون علم لغت، تاریخ، و... بهره برد تا بتوان اندکی از ابهامات دریای بی‌کران معرفت قرآنی پرده برداشت و به وسع قابلیت از نور هدایت آن تابان گشت.

از جمله راه‌های فهم صحیح و اصیل واژگان در هر متنی، مراجعه به کتب لغت و فرهنگنامه‌های نگاشته شده در آن عصر و یا نزدیک به آن است. این امر به آن سبب است که گاه مفهوم یک واژه در گذر زمان با تغییراتی روبه‌رو می‌شود که ممکن است با معنای اصیل مورد توجه گوینده در اختلاف و حتی در تباین باشد. این روی‌کرد در مباحث قرآنی و تفسیری نیز مورد توجه است که واژگان قرآنی را بر اساس مفهوم آن‌ها در گذشته و آنچه بوده‌اند و کارکرد آن‌ها بر اساس متون قبل از قرآن مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

بنابراین ضروری است که برای کشف لایه‌های معنایی واژگان کلیدی قرآن، از لحاظ تاریخی و پیشینه معنایی مورد بررسی قرار گیرند؛ به آن معنا که معنای اولیه واژگان بررسی شود و آشکار شود که درگذر زمان چه تحولات معنایی در آن‌ها صورت گرفته و آیا تفاسیر پس از قرآن با توجه به بار معنایی آن‌ها در عصر نزول مبادرت به فهم آیات نموده‌اند یا واژگان تغییر یافته را با عنایت به سیر تحول تاریخی آن‌ها مشخص کرده‌اند. واژگان مورد بررسی در این نوع از پژوهش و واکاوی مستلزم در نظر گرفتن دو مقطع زمانی خاص است. در واقع بررسی پدیده‌های زبان در لایه‌های متوالی و مقاطع و دوره‌های مختلف زمانی مطالعه در زمانی است (باقری، مقدمات زبان‌شناسی، ۷۸-۷۶؛ مشکات‌الدینی، سیر زبان‌شناسی، ۳۶).

مطالعه واژگان با این روش دو ثمره به‌دنبال دارد: کشف تغییر معنایی و نقد تغییر در

صورتی که تغییری در حوزه معنایی صحیح صورت نگرفته باشد و معنای اصلی واژه دگرگون یا سخیف گشته باشد. فاصله زمانی محدود یکی از دلایلی است که باعث می‌شود در حوزه در زمانی واژگان، تغییراتی صورت نگیرد. با این حال، در فاصله زمانی بلند، با توجه به دگرگونی در فکر و اندیشه مردم در گذر زمان و تغییرات رفتاری و شخصیتی آنان، واژگان جدیدی در قاموس لغات یک ملت وارد شده و گاه معنا و موضوع برخی واژه‌ها به قهقرا و فراموشی سپرده شده و مفهوم اصلی خود را از دست می‌دهند. زبان عربی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و در اثر تغییرات گوناگون، دستخوش دگرگونی در معنای بسیاری از واژگان شده است. از این رو، برخی واژگان قرآنی، برای مفسران پسین، دچار تغییر و تحول در معنا شده و برخلاف مفهومی که در متون جاهلی و عصر نزول داشته، عرضه شده است. تحول معنایی در انواع گوناگون آن نزد لغویون بزرگ و قدیم امری قابل توجه بوده و در مواضع گوناگون به آن توجه داده‌اند.

ابن فارس (در گذشته ۵۹۳ق) می‌گوید:

عرب در جاهلیت، بر میراث پدران‌شان در زبان، آداب و رسوم، مناسک و قربانی‌ها بودند. پس هنگامی که اسلام آمد، احوال آن‌ها دگرگون و ادیان‌شان منسوخ گشت و در زبان‌شان، الفاظی، از مواضعی به مواضعی دیگر، به سبب اضافاتی که صورت گرفت و احکامی که وضع شد، منتقل گردیده و معنای دوم، معنای اول را از بین برد و مردم پس از درگیری‌ها، تجارت‌ها، کسب و کار و امرار معاش در سفرهای زمستانی و تابستانی و پس از علاقه‌مندی به شکار، خمر و قمار، به تلاوت قرآن عزیزی که هیچ باطلی از پیش و پس، بر آن وارد نمی‌شود مشغول شدند (ابن فارس، مقایس اللغه، ۱/ ۴۴-۵۴).

از این رو مفهوم واژگانی همچون مؤمن، مسلم، کافر، منافق، فاسق، جهاد، صلات، صیام و امثال آن‌ها در قرآن کریم نسبت به معنای ریشه آن‌ها در دوره جاهلی دچار تغییر معنایی گشت و در مفهومی نوین مورد استفاده قرار گرفت. ابوهلال عسکری نیز می‌گوید:

در اسلام، معانی جدیدی به وجود آمد و بر آن‌ها نام‌هایی گذاشتند که در جاهلیت برای معانی دیگری به کار می‌رفت. نخستین آن‌ها قرآن، سوره، آیه و تیمم بود. خداوند می‌فرماید: «فَتِيْمًا صَعِيْدًا طَيِّبًا» (نساء/ ۳۴؛ مائده/ ۶)؛ یعنی خاک تمیزی را جست و جو کنید». سپس استفاده از این کلمه بسیار شد و به معنای مسح کردن در آمد (ابوهلال عسکری، الفروق اللغویه، ۳۵).

اکنون در *قرآن* و تفسیر آن نیز این تحول صورت گرفته است؛ به آن معنا که منظور خداوند و عرب در عصر نزول از برخی واژگان با برداشت و معنا و مفهوم آن نزد مفسران متفاوت است. برای همین امروزه ضروری است، تحول معنایی واژگان قرآنی از زمان نزول و پس‌آنزول مورد تحلیل قرار بگیرد.

بسیاری از واژگان عربی در دوره جاهلیت و حتی عصر نزول و قرن‌ها پس از نزول *قرآن*، چندمعنایی بوده و *قرآن* نیز در موارد گوناگون حتی در یک آیه از معانی متعدد آن استفاده نموده است؛ اما مخاطبان بعدی *قرآن* در هنگام تفسیر، یک معنای غالب و پررنگ آن را برای همه آن‌ها به کار گرفته و دیگر معانی واژه را از حیز اعتبار و تفسیر صحیح برانداخته‌اند و این‌گونه مراد حقیقی خداوند از برخی آیات در بستر این خطای معناشناختی، به حاشیه کشیده می‌شود.

برای شناخت معنای الفاظ قرآنی، باید سه مؤلفه را مورد توجه قرار داد: اول آن‌که باید معنای لغوی کلمه در تمام وجوه و مفاهیم آن مورد توجه قرار گیرد. دوم: برای دستیابی به معنای عرفی واژگان، ضرورت دارد فرهنگ پیش از نزول *قرآن* کریم نیز مورد بحث و مطالعه قرار بگیرد. سوم: باید بافت و سیاق *قرآن* را همواره مورد بررسی و توجه ویژه قرار داد. بعد از همه این دقت‌ها آن‌گاه می‌توان تفسیری صحیح از آیه ارائه داد.

نکته کلیدی و حساس در این مبحث آن است که این‌گونه پژوهش‌ها، هنگامی مفید و ثمربخش است که واژگان مورد بررسی در ظرف زمان صدور خود، مورد ارزیابی و واکاوی قرار گیرند. برای مثال واژه زکات که در بستر زمان و با عنایت *قرآن* دچار ترفیع معنایی گشته است، هنگام بررسی باید معانی مستفاد از آن واژه را در هنگام نزول *قرآن* و در طی آن ۲۳ سال مورد ارزیابی قرار داد نه آن‌که واژه را در بستر فضای قبل از نزول *قرآن* و یا فضای قرن‌ها پس از نزول یعنی در دوره مفسران، مورد کنکاش و ارزیابی قرار دهیم. یک خطای مهم در تعامل با *قرآن* آن هنگام رخ می‌نماید که فهم واژگان نازل شده در عصر نزول *قرآن*، بر اساس معنا و مفهوم شایع در عصر تفسیر، مورد کنکاش قرار گیرد؛ به آن معنا که در فهم و تفسیر واژه‌ای خاص، به جای عنایت به کاربست و مفهوم آن واژه در میان عرب هنگام نزول *قرآن* به معنای غالب و شایع آن در عصر مفسر و پس‌آنزول *قرآن* توجه شود.

باید گفت در حوزه واژگان پربسامد و برخوردار از چند معنا، بارها این روی‌کرد اشتباه رخ

داده است. بدان‌گونه که در بازه نزول قرآن برای یک کلمه، مفاهیم گوناگونی وجود داشته و قرآن نیز در آیات مختلف و حتی در یک آیه همه آنها، یا چندین مورد آنها را بکار گرفته است؛ اما با گذشت زمان در تفاسیر از انتشار و گسترده‌گی معانی واژه، کاسته شده و واژه در یک معنای خاص اسیر گشته و دیگر معانی واژه از نظر مفسران پاک شده و در اثر آن معنای حقیقی و مراد جدی خداوند مستور مانده است.

طرح مسئله

پیرامون آیه ۵۲ حج، به دلیل وجود سبب‌نزول ساختگی آن و ماجرای افسانه‌ غرانیق و نیز نگاشته‌شدن کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی، افزون بر کتب تفاسیر، مقالات و نگاه‌ها به بسیاری عرضه شده است که عموماً ناظر به نقد و ردّ سبب نزول بر ساخته است. افزون بر کتب تفسیر مقالات نگاشته شده در این باره بسیار زیاد است که نمونه‌هایی از آن در اینجا معرفی می‌شود. مقاله «نقد درونی و بیرونی گزارش‌های طبری از داستان غرانیق» اثر مهران اسماعیلی نشر یافته در نشریه *تاریخ اسلام* (بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش، شماره‌های ۴۱-۴۲) است که نویسنده همت خود را مصروف نقد گزاره طبری در نقل این داستان نموده است.

مقاله دیگر با عنوان «بررسی دیدگاه مونتگمری وات پیرامون افسانه غرانیق» نوشته سید محمد موسوی مقدم، منتشر شده در *قرآن پژوهی خاورشناسان*، بهار و تابستان ۱۳۹۱ - شماره ۱۲ است. از عنوان این اثر نیز پیداست که توجه نگارنده به اصل افسانه و دیدگاه خاورشناسی و نقد داستان غرانیق است و عنایتی به آیه مورد نظر نداشته است.

مقاله دیگر «بررسی افسانه غرانیق، در اثبات عصمت پیامبر اعظم» نوشته شهاب کاظمی است (کوثر، پاییز ۱۳۸۵ ش، شماره ۲۲) که در آن به عصمت پیامبر و رابطه آن با افسانه غرانیق پرداخته است. مقالات از این گونه بسیار است؛ اما وجه مشترک همه آنها این است که از اساس توجهی به تفسیر لغوی و معناشناسی آیه نداشته‌اند. در نتیجه بررسی و جستجوی صورت گرفته مشخص شد، تا کنون هیچ اثری با عنایت به حوزه معناشناسی و واژگان کلیدی آن مشاهده نمی‌شود. مقاله حاضر پس از پرداختن معناشناسانه و تحلیل لغوی تفسیری از آیه با ارائه معنا و تفسیری متفاوت از آنچه مفسران تا کنون آورده‌اند؛ از اساس نظریه بر ساخته افسانه

غرائق و شبهه رهیافت و نفوذ شیطان در وحی انبیاء به‌ویژه رسول اکرم (ص) را از حیز توجه و اعتبار ساقط نموده و خط بطلانی بر آن اندیشه و قائلان این رأی غیر علمی خواهد کشید.

آیه ۵۲ سوره حج نیز از واژگانی برخوردار است که در کتب لغت اصیل چندین معنا برای آن‌ها ذکر شده است ولی مفسران، عموماً یک یا دو معنا را برای آن برگزیده و بر همان اساس، آیه را تفسیر نموده‌اند. تفسیر آمده ضمن برخورداری از اشکالات تفسیری به‌دلیل ابهام داشتن و عدم وضوح و صراحت، سبب شده تا مغرضان و منافقان با جعل و برساختن داستانی موهون، به زعم خود به عصمت و حقانیت قرآن آسیب زده و رهیافت شیاطین را به حوزه وحی استنباط نمایند. این پژوهش برآن است تا به پرسش‌های مهم ذیل پاسخ دهد:

اولاً، در صورت کار بست معنای اولیه و اصیل واژه «منی» برای واژه ملحوظ در آیه،

چه دگرگونی در تفسیر آیه پدیدار خواهد شد؟

ثانیاً، با عنایت به ضرورت عصمت پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی، چه نقدهایی بر

تفسیر مشهور وارد است و با خوانش نوین چه‌گونه می‌توان از عصمت پیامبر دفاع

نمود؟

ثالثاً، چه‌گونه می‌توان ابهامات و مراجع ضمائر در این آیات را تحلیل و بررسی نمود

تا تفسیر صحیح‌تر و قابل‌دفاع‌تری عرضه نمود؟

۱. بررسی و تحلیل سبب نزول آیه ۵۲ سوره حج

یکی از مهم‌ترین علل رهیافت تصویر تصرف شیاطین و القانات آنان در وحی انبیاء،

چگونگی فهم و برداشت از آیه ۵۲ سوره حج است:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ

اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

به‌نظر می‌رسد این‌گونه فهم و تفسیر نیز به سبب سبب نزولی است که طبری برای آیه ذکر کرده

است. براساس منابع تاریخی و تفسیری اهل سنت روایاتی در تفسیر این آیه نقل شده که، دو ماه

پس از هجرت مسلمانان به حبشه در جمع مشرکان سوره نجم بر پیامبر (ص) نازل شد.

برپایه این روایات، پیامبر (ص) به هنگام تلاوت آیات ۱۹ و ۲۰ سوره نجم — أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ

وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ — تحت تأثیر شیطان عبارت «تِلْكَ الْغُرَانِيُّ الْعَلَىٰ وَإِنْ شَفَاعَتَهُنَّ

لَتَرْجَبِي» — یعنی آن‌ها (بت‌های لات و عزی و منات) پرندگان زیبای بلندمقامی اند و از آن‌ها

امید شفاعت می‌رود — را به‌عنوان ادامه آیه خوانده است. در ادامه روایت گفته می‌شود که شب‌هنگام پیامبر (ص) نزد جبرئیل، سوره نجم را قرائت و دو جمله مزبور را هم ذکر کرد. جبرئیل عبارات «تِلْكَ الْغُرَانِقُ الْعُلَىٰ وَ إِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَىٰ» را انکار کرد و پیامبر (ص) گفت: «چیزی به خدا نسبت دادم که نفرموده است؟».

بر پایه روایت یادشده، پس از این آیات ۷۳-۷۵ سوره اسراء به پیامبر (ص) وحی شد: وان كادوا ليفتنونك عن الذي اوحينا اليك لتفتري علينا غيره و اذا لاتخذوك خليلاً و لولا ان نُنَبِّئَكَ لَقَدْ كُنْتَ تَرْكُنُ اليهم شيئاً قليلاً. اذا لاذقناك ضعف الحياة و ضعف المماتِ ثم لا تجد لك علينا نصيراً (طبری، جامع البيان، ۱۷/ ۱۳۱-۱۳۴؛ نیز، بنگرید به: ابن حجر عسقلانی، تهذيب التهذيب، ۸/ ۴۳۹-۴۴۰).

این روایت از سوی محدثان و مفسرانی چون (سیدمرتضی، تنزيه الانبياء، ۱۰۷)، طباطبایی (الميزان، ۱۴/ ۳۹۶)، صادقی تهرانی (الفرقان، ۲۰/ ۱۴۶)، معرفت (التمهيد، ۱/ ۱۲۱)، فخررازی (التفسير الكبير، ۲۳/ ۲۳۷)، سید قطب (في ظلال القرآن، ۴/ ۲۴۳۳) و جز آن‌ها نقد و مردود اعلام شده است. ادله ناقدان مبنی بر ضعف سندی، تعارض و تناقض آن با آیات قرآن، سنت، عقل و عصمت پیامبر (ص) است که در کتب و آثار گوناگون به تفصیل به آن پرداخته شده و جعل و بطلان این روایت بر محققان واضح و آشکار شده است.

خاورشناسان نیز به اقتضاء کار و انگیزه خود در روی آوردن به قرآن به تسامح از کنار این سبب نزول و داستان جعلی نگذشتند و از آن دست‌مایه‌های زیادی برای تفکرات خود ساختند. وانگهی، آنچه در این موضع مهم است بررسی و فهم اصیل آیه، فارغ از سبب نزول بر ساخته آن است. می‌توان خاستگاه پذیرش این سبب نزول از سوی برخی از مفسران و محدثان را ترجمه صورت گرفته از آیه و اتخاذ معنای مشهور از واژگان تَمَنَّى و اُمْنِيَّتِهِ در آیه دانست.

نکته قابل توجه آن است که این داستان و سبب نزول مجعول، با تمام تبعات آن پیوسته و همواره مورد نقد جدی مفسران، قرآن‌پژوهان، محدثان و متکلمان قرار گرفته است. شاید بتوان گفت وجه مشترک همه ناقدان در نقد این افسانه آن است که آنان بیشتر به بررسی صحت و سقم خبر و سبب نزول آیه پرداخته‌اند و تمام همت خود را در تکذیب و جعلی برشمردن آن مصروف داشته‌اند. این در حالی است که نشانه‌های جعل و ساختگی بودن ماجرا از تمام وجوه

آشکار است.

باین‌همه، همان مفسران به هنگام بررسی و تفسیر آیه ۵۲ حج که فهم ناصحیح آن بستر جعل داستان غرائق را فراهم نموده است، با اتخاذ روی‌کرد و تفسیر و ترجمه‌ای همگام و هم‌راه آن افسانه مجعول، ناخواسته بر صحت آن جعلیات حکم تأیید نهادند. ما در این تقریر به جای نقد داستان و گزاره تاریخی و ارزش‌یابی متن و سند آن، ضمن تأیید پژوهش دانشمندان قرآنی و تفسیر در کشیدن خط بطلان بر آن یاهوها، با تمرکز بر واژگان کلیدی آیه و محوریت آن، به بررسی، تحلیل و خوانشی مجدد از آیه همت می‌گماریم. از این‌روی در ادامه به تفسیر آیه و نقد آراء تفسیری و معناشناسی واژگان آمده در آن می‌پردازیم.

۱-۱) نقد آراء مفسران پیرامون آیه ۵۲ حج

در آیه ۵۲ سوره حج:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

کلیدواژگان مهم تَمَنَّى و اُمْنِيَّتِهِ است. مفسران شیعه تَمَنَّى و اُمْنِيَّتِهِ را در سه معنای آرزو و فرض و تقدیر، تلاوت زیر لب یا همان زمزمه، و تلاوت و قرائت گرفته‌اند. معنای القاء در امنیه را نیز دخل و تصرف در آرزو گرفته‌اند؛ به‌گونه‌ای که آرزو را از سادگی و صرافت در آورده، و آن را فاسد کند. براین اساس معنای آیه بنا بر آن‌که تمنی آرزوی قلبی باشد این می‌شود:

ما هیچ پیغمبر و رسولی را قبل از تو نفرستادیم مگر اینکه هر وقت آرزویی چون رسیدن به محبوب، پیشرفت دین، جورشدن اسباب پیشرفت، و یا ایمان آوردن مردم، فرض می‌نمود، شیطان در آرزویش دست می‌انداخت، به‌گونه‌ای که مردم را نسبت به دین وسوسه می‌کرد، ستمکاران را علیه او و دین او تحریک، مفسدین را اغواء و بدین وسیله آرزوی او را فاسد و سعی او را بی‌نتیجه می‌ساخت؛ ولی سرانجام خداوند آن دخل و تصرفات شیطانی را نسخ و زایل نموده آیات خودش را حاکم می‌نمود.

اگر معنای دوم برای آیه تمنی لحاظ شود آیه به آن معنا می‌شود که شیطان به هنگام تلاوت زیر لب و زمزمه آیات خدا برای همه انبیاء و رسولان الهی، در موج پیام آنان رخنه نموده است. در این تفسیر تمنی از ماده (م ن ن) به معنای خواندن زیر لب و زمزمه گرفته شده است. قائلان

به این تفسیر بر آن هستند که رسول خدا در مسجد الحرام در حال خواندن و زمزمه سوره نجم برای خویشتن بود که شیطان آیات تحریف شده را به گوش مشرکان رسانده است (بهبودی، *معانی القرآن*، ۳۴۶).

بنابر معنای سوم آن (یعنی قرائت و تلاوت)، معنای آیه چنین می‌شود: ما قبل از تو هیچ پیغمبر و رسولی نفرستادیم مگر آن‌که وقتی چیزی از آیات خدا را می‌خوانده شیطان شبهه‌هایی گمراه کننده به دل‌های مردم افکنده و ایشان را وسوسه می‌کرده تا با آن آیات مجادله نموده ایمان مؤمنین را فاسد سازد ولی خداوند آن‌چه از شبهات که شیطان به کار می‌برد باطل می‌کرد و پیغمبرش را موفق به ردّ آن‌ها می‌فرمود و یا آیه‌ای نازل می‌کرد تا آن را رد کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/۳۹۰؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۴/۱۳۸؛ صادقی، *الفرقان*، ۲۰/۱۴۸).

بخاری به‌عنوان محدث بزرگ اهل سنت پیش از طبری، بر آن است که آیه در صدد آن است که بگوید: هرگاه پیامبر سخن می‌گوید، شیطان در کلام ایشان وارد می‌شود و خداوند گفته‌های شیطان را باطل نموده و آیات خود را محکم می‌نماید (بخاری، *الصحيح*، ۶/۹۷). سید قطب بر آن است که تمنی در معنای آرزوی پیامبر برای پذیرش حق از سوی امت بوده و شیطان در این مرحله در نفوس امت کید و تصرف نموده و حق را واژگون نموده تا از پذیرش حق سرباز زدند (سید قطب، *فی ظلال القرآن*، ۴/۲۴۳۳). آلوسی معتقد است این آیه جهت تسلیت پیامبر (ص) نازل شده و به آن معناست که ای پیامبر ما پیش از تو هیچ رسول و نبی را نفرستادیم جز اینکه مانند تو هر وقت از آیات خداوند چیزی بر او قرائت می‌شد شیطان در آن‌چه پیامبر بر اولیانش قرائت می‌کرد، شبهه و تخیلات می‌انداخت تا با باطل با ایشان مجادله کنند (آلوسی، *روح المعانی*، ۹/۱۶۵).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این تفاسیر مرجع ضمیر اُمّیّته رسول و نبی معرفی شده در حالی که الشیطان برای مرجع ضمیر قرار گرفتن نزدیکتر و اولی‌تر است. اگر معنای تَمَنَّى را آرزو بگیریم دست اندازی شیطان در آرزوی پیامبر (ص) را لحاظ نموده‌ایم به‌گونه‌ای که مردم را نسبت به دین ایشان وسوسه کند در حالی که آیه حتی به اجمال سخنی از مردم و نفوذ شیطان در مردم ندارد، بل که مرجع یا پیامبر است یا شیطان و ارجاع ضمیر به غایبی که هرگز ذکر نشده خلاف فصاحت و بلاغت است. اگر معنای تَمَنَّى را نیز تلاوت و قرائت یا زمزمه بدانیم بی‌هیچ

قرینه‌ای، کلمه و اصل شبهه را در آن لحاظ کرده‌ایم. از این گذشته، جز پیامبر اکرم (ص) معجزه هیچ یک از انبیاء الهی کتاب نبوده است تا با خواندن آن شیطان قصد دخل و تصرف داشته باشد؛ اما آیه از این عمل شیطان به‌عنوان یک سنت دیرینه و همیشگی یاد کرده است. نقد مهم‌تر دیگر بر این برداشت‌ها و تفاسیر از آیه در درنگ در واژه‌های کلیدی آیه لحاظ می‌شود. به‌چه دلیل مفسران برای واژه تَمَنَّى از معانی ثانویه و همان معنای اُمْنِيَّة را برگزیده‌اند و چرا از معانی اصلی آن که در قرآن نیز مورد استفاده است فارغ و غافل بوده‌اند؟

۲-۱) معانی ریشه منی در کتب لغت

لغت‌شناسان ریشه تَمَنَّى را اُمْنِيَّة را منی دانسته‌اند. نکته مهم و جالب آن است که کتب لغت قدیم و اصیل، اولین معنایی را که برای این واژه تعریف کرده‌اند، موت و مرگ (خلیل بن احمد، العین، ۸/ ۳۸۹؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۱۵/ ۳۸۰؛ صاحب بن عباد، المحيط، ۵/ ۲۷۶، ۱۳/ ۱۱۱) و پس از آن قدر و ترازو گفته‌اند (ازهری، تهذیب اللغة، ۱۵/ ۳۸۰؛ صاحب بن عباد، المحيط، ۱۰/ ۴۱۵). برخی چون ابن‌فارس اصل معنا را قدر گرفته‌اند و بر آن هستند که اگر مرگ را نیز المنیّه نامیده‌اند چون بر همگان مقدر است (ابن‌فارس، مقایس اللغة، ۵/ ۲۷۶؛ ۱۳/ ۱۱۱).

لغویون معنای دیگر مَنَى را به معنای جماعت آورده‌اند (خلیل بن احمد، العین، ۸/ ۳۸۹؛ ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۲/ ۱۰۸۵) و معنای آرزو را در شمار معانی ثانویه و متأخر آن هم صرفاً برای واژه اُمْنِيَّة بر وزن اَفْعُولَةٌ که جمع آن الأمانی می‌شود برشمرده‌اند (خلیل بن احمد، العین، ۸/ ۳۸۹؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۱۵/ ۳۸۰؛ صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، ۱۰/ ۴۱۵؛ ابن‌فارس، مقایس اللغة، ۵/ ۲۷۶، ۱۳/ ۱۱۱). نکته قابل‌توجه آن است که لغویون در فرق بین تمنی و واژه‌های قریب‌المعنی صراحت داشته‌اند که تَمَنَّى نوعی آرزوی محال و بی‌هوده و دست‌نیافتنی است. این آرزوی محال به‌گونه‌ای است که برخی تمنی را کذب و امانی را اکاذیب و آرزوهای باطل دانسته‌اند (ابن‌فارس، مقایس اللغة، ۵/ ۱۱۷، زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، ۱/ ۳۰۴).

۳-۱) کاربرد مشتقات منی در قرآن

در قرآن ریشه منی با تمام مشتقات آن ۲۱ بار در ۱۰ سوره و ۱۸ آیه ذکر شده است. از این

موارد، جز سه مورد آن که در معنای منی و نطفه‌ای که مرد در رحم زن برای تولید نسل می‌ریزد (نجم/ ۴۶؛ واقعه/ ۵۸؛ قیامت/ ۳۷) در تمام موارد دیگر این واژگان ناظر به امری غیرمادی و توصیف اخلاقی برای حالتی انفعالی و منفی معرفی شده است. از جمله کاربرد چندباره آن واژه الامانی جمع امنیه است که در آیات (بقره/ ۷۸-۱۱۱؛ نساء/ ۱۱۹-۱۲۳؛ حدید/ ۱۴) است که به اذعان مفسران در معنای اکاذیب و جعلیات است (طوسی، *التبیان*، ۱/ ۳۱۸؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۱۵؛ طبری، *جامع البیان*، ۱/ ۲۳۷؛ ابن‌عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱/ ۵۵۶).

بر پایه این آیات می‌توان گفت که در قرآن تمام خواسته‌های محال و منفی از ریشه منی اشتقاق گرفته، و از مردم خواسته شده است تا با دستاویز قرار دادن این اُمْنِیات نسبت به هم رشک و حسادت نورزند (نساء/ ۳۲). در قرآن *يَمْنِيهِمْ* با *يَعِدُّهُمْ* و متأخر از آن، یکی از ابزارها و کارکردهای شیطان معرفی شده است (نساء/ ۱۲۰) تا بدانها مردم را یار و یاور خود گرداند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۳/ ۱۷۴). از دیگر هم‌نشینان این واژه که از ابزار شیطان معرفی شده *أُضِلُّنَّهُمْ* و *أَمْرَنَّهُمْ* (نساء/ ۱۱۹) است. در پنج مورد نیز با مرگ هم‌نشین و درباره آن سخن گفته است (بقره/ ۹۴-۹۵؛ آل‌عمران/ ۱۴۳؛ جمعه/ ۶-۷) که در ۴ مورد مخاطب آیات یهود است و یک مورد باقی‌مانده درباره اصحاب پیامبر است که در جنگ احد صحنه جنگ را ترک نموده‌اند در حالی که در جنگ بدر به قصد شهادت شرکت داشته‌اند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۲/ ۸۴۶).

هم‌نشین شدن واژه تمنا با مرگ ناظر به اصل معنای آن یعنی روبروشدن و نزدیک گشتن به موقعیت مرگ است. از آن‌چه آمد می‌توان این‌گونه استنباط نمود که واژه *مَنَى* و مشتقات آن صرفاً در معنای آرزوی باطل نیست و فقط زمانی که در ساختار *أُمْنِيَّتِهِ* و *الْأُمْنِيَّتِهِ* باشد، می‌توان آن را به معنای آرزوی باطل و بی‌هوده گرفت. مشتقات *مَنَى* گاه همان معنای طلب و اراده مرگ را نیز دارد. برای مثال آنجا که درباره طلب مرگ و هم‌نشین با موت شده، بهتر است که فعل امر «*فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ*» و نهی «*وَلَا يَتَمَنَّوْهُ*» را در معنای خواستن و مبادرت ورزیدن برای مردن دانست؛ به آن معنا که خداوند در خطاب به یهود می‌گوید اگر آن‌گونه که می‌پندارید به شما عذاب و آتشی نمی‌رسد پس برای مُردن اقدام نمایید.

این اقدام نمودن برای مرگ یعنی در جنگ شرکت نمائید؛ همان‌گونه که در خطاب به اصحاب احد که صحنه جنگ را ترک نمودند فرمود که شما پیش از این طالب مرگ بودید و در

جنگ بدر شرکت کردید و یا حتی در جنگ احد شرکت داشتید؛ اما آن هنگام که با چشمان خود مرگ را ملاقات نمودید اقدامی نکردید («وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ») (آل عمران/ ۱۴۳؛ نیز، برای توضیح بیشتر، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳۱/۴).

۲. معنای واژه تَمَنَّى و اُمْنِيَّتِهِ در آیه ۵۲ سوره حج

براساس آنچه آمد برای واژه «تَمَنَّى» در آیه ۵۲ حج که محل چالش بسیار و بستر نفوذ شبهات واهی به ساحت پیامبر اکرم (ص) و وحی شده است، می‌توان احتمالی غیر از آنچه تا کنون آمده، را مطرح نمود.

۱-۲) تقریر جدید از معنای آیه

پیش از این گفته شد که مفسران در آیه منظور، فعل تَمَنَّى را در معنای آرزو و فرض تقدیر؛ یا تلاوت گرفته‌اند که هردوی این تفسیر با چالش‌ها و نقدهای جدی روبه‌رو بود؛ اما اگر با توجه و عنایت به سیاق آیه و کاربست این واژه در مواضع متعدد در قرآن و مهم‌تر از همه تمرکز بر معنای اولیه و راستین این واژه در کتب لغت، معنای مرگ و تقدیر را برای واژه تَمَنَّى در نظر بگیریم، تمام بافته‌های اسرائیلی رشته خواهد شد و ساحت وحی و دامن رسالت از خبث نفوذ شیطان، منزه خواهد شد.

بر پایه این تقریر اُمْنِيَّتِهِ همان آرزوهای بی‌هوده و باطل ترجمه می‌شود؛ زیرا تمام کتب لغت و نیز استفاده قرآن از این واژه در همین معناست. باین حال، مرجع ضمیر هاء دیگر رسول و نبی نیست؛ بل که خود شیطان مرجع آن به حساب می‌آید. «الْقَى» نیز در این تفسیر در معنای روبه‌رو گشتن با کسی یا چیزی به هم‌راه نوعی تناسب و ارتباط است (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۰/ ۲۲۸). حرف جرّ فی در عبارت «الْقَى الشَّيْطَانُ فِي اُمْنِيَّتِهِ» نیز زائد، و صرفاً جهت تأکید و نشان دادن نهایت تلاش و سعی شیطان در طرح آرزوهای باطلش است.

نمونه‌های بسیاری از این‌گونه کاربست حرف جرّ فی به‌عنوان ظرفیت و در معنای تأکید در قرآن بسیار است که به یک مورد آن اشاره می‌کنیم: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (بقره/ ۱۱). در اینجا «فی» نه در معنای ظرفیت بل که جهت تأکید نوع

فساد منافقان ذکر شده است (ابن عاشور، *التحریر و التنبیر*، ۱/ ۲۸۰). جهت تطبیق و ارزیابی دقیق دو رویکرد در این مقاله ما اصل آیه به همراه تفسیر و ترجمه مشهور و نیز تفسیر و ترجمه پیش‌نهادی را عرضه می‌کنیم تا زمینه درک مفهوم و اختلاف آن‌ها آشکارتر گردد:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

ترجمه و تفسیر مشهور: پیش از تو رسولی یا پیغمبری نفرستادیم مگر آن‌که وقتی کتاب ما را قرائت کرد شیطان در قرائت وی مداخله کرد، یا هر وقت آرزویی کرد شیطان در آرزوی او مداخله نمود؛ خدا چیزی را که شیطان القاء کرده باطل می‌کند و سپس آیه‌های خویش استوار می‌سازد که خدا دانا و حکیم است.

ترجمه و تفسیر پیش‌نهادی: ما پیش از تو هیچ رسول و نبی را نفرستادیم جز آن‌که آن هنگام که زمان مقدر مرگش (هنگام مرگ او) فرا می‌رسید، شیطان آرزوهای خود را مطرح می‌کرد و خداوند آن چیزی (آرزوهای باطل) را که شیطان طرح نموده است را باطل کرده و سپس آیات خود را محکم و استوار می‌نماید که خداوند دانا و حکیم است.

۲-۲) ادله مؤید تفسیر و ترجمه پیش‌نهادی

برای ترجمه و تفسیر آمده ادله و قرائنی وجود دارد که بر صحت آن‌چه آمده است؛ می‌افزاید. این ادله غیر از نقد و ردّ سبب نزول آیه و تمرکز بر اصل عصمت وحی و پیامبر (ص) است. سعی می‌شود در این قسمت از دلایلی استفاده نمایم که متمرکز بر آیه و محتوای آن‌ها باشد. برخی از این دلایل با رد نظریه مشهور و ارائه دلیل ناراستی آن تبیین و تشریح می‌شود و برخی دیگر با تمرکز بر ترجمه و تفسیر پیش‌نهادی و هماهنگی آنها عرضه می‌شود.

اولین دلیل بر آن‌چه آمد مبتنی بر نقض تفاسیر پیشین است که در بحث نقد هم به گونه اختصار به آن اشارت داشتیم. ترجمه آرزو و تلاوت برای واژه تَمَنَّى خلاف اصول و قواعد زبان شناسی و علم لغت است. زیرا در ادبیات عرب و قرآن آن‌چه معادل آرزوی ممکن گفته می‌شود اَمَل که جمع آن آمال است؛ اما برای آرزوی غیر ممکن از تعبیر اُمْنِيَّة و جمع آن امانی استفاده می‌شود. بر اساس آیات قرآن و کتب لغت، واژه تَمَنَّى در معنای مرگ و مقدر شدن مرگ و یا خواستن و قدم برداشتن در راه مردن است. در بحث لغوی آمد که در قرآن یکی از هم‌نشینان

مهم تَمَنَّى واژه موت بود. از این‌روی نمی‌توان این معنای اصلی را که هم کتب لغت به آن اذعان دارند و هم قرآن در مواضع گوناگون به آن اشارت دارد را نادیده گرفت و معنای ثانویه وضع شده برای واژه‌ای دیگر را برای این کلید واژه حساس در آیه ۵۲ سوره حج و دیگر آیات متضمن این واژه اتخاذ نمود.

دلیل دوم در اخذ معنای تلاوت برای واژه تَمَنَّى است. اولاً این واژه هنگام کاربست در زبان عربی با واژه کتاب باید هم‌راه باشد. ابن‌منظور در توضیح این واژه چنین می‌گوید: «تَمَنَّى الكتاب: قرأه و کتبه» (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۱۱۳/۱۱۱). این درحالی است که در آیه منظور این همراهی نه به آشکار و نه به‌طور ضمنی وجود ندارد و مایه شگفتی است که به چه دلیل مفسران کتاب را در قرینه آن لحاظ نموده و آن‌گاه به انتخاب این ترجمه و تفسیر مبادرت ورزیده‌اند.

دوم آن‌که اساساً کتاب، تلاوت و کتابت آن، معجزه شاخص هیچ یک از انبیاء الهی جز پیامبر اکرم (ص) نبوده است تا خداوند بخواهد از آن به‌عنوان سنت دیرینه و همیشگی شیطان در طول تاریخ نبوت و رسالت یاد کند. لذا افزون بر آن‌که اتخاذ معنای تلاوت برای واژه «تَمَنَّى» با علم لغت ناسازگار است با حقیقت تاریخ انبیاء هم سر تعارض سخت و حل‌نشدنی دارد.

دلیل سوم، با عنایت به معنای واژه «أُمْنِيَّتِه» مبتنی بر اتفاق نظر لغویون بر معنای آن است. لغویون بر آنند که امنیه در معنای آرزوی باطل و کذب است (ابن‌فارس، مقاییس‌اللغه، ۱۱۷؛ زمخشری، الفائق، ۱/۳۰۴؛ ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۱۵/۲۹۴). استفاده‌های قرآن نیز از این واژه و جمع آن این گفته لغویون را تأیید می‌نماید. و پیوسته آن را برای منافقان (حدید/۱۴)، شیطان (نساء/۱۱۹) و اهل کتاب (بقره/۷۸-۱۱۱؛ نساء/۱۲۳) به‌کار برده است. حال چه‌گونه ممکن است خداوند این واژه را که پیوسته از معنای منفی و مذمت آور برخوردار است به تمنا انبیاء خود نسبت دهد؟ پس به یقین مرجع ضمیر «أُمْنِيَّتِه» نه پیامبر که همان شیطان است که در آیات دیگر از او و اعوان و انصارش و آرزوهای باطل و کذبشان سخن به‌میان آورده است.

دلیل چهارم با تکیه بر قاعده رجحان بازگشت ضمائر به نزدیک‌ترین مرجع در زبان و ادبیات عربی است؛ امری که در ترجمه و تفسیر مشهور به آن توجه نشده است. در آن تفسیر،

مرجع ضمیر در «أُمْنِيَّتِهِ» رسول و نبی معرفی شده است. این درحالی است که از نظر قرب مکانی شیطان، قابلیت بیشتری برای مرجعیت ضمیر دارد. دیگر آن که برخی چون طباطبایی، به دلیل منزله دانستن ساحت انبیاء از نفوذ شیاطین، پس از تعیین رسول و نبی به عنوان مرجع، آن گاه در تبیین نحوه القاء شیطان، به وسوسه شیطان در نفوس مردم اشاره می کند و در واقع برای ضمیر «أُمْنِيَّتِهِ» ناس را هم بدون آن که در جایی از آیه ذکر شده باشد، متصور شده اند (طباطبایی، المیزان، ۱۴/ ۳۹۱) و این خلاف فصاحت و بلاغت قرآن است.

دلیلی که دلالت بر بازگشت ضمیر به شیطان دارد و نمی تواند نبی و رسول مرجع ضمیر در «أُمْنِيَّتِهِ» باشد توضیح مذکور در آیه ۵۳ است:

لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّ
الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ.

برپایه این توضیحات، خدا در ادامه آیه پس از وعده ابطال القاء شیطان، از قرار دادن آن القائنات به عنوان فتنه در قلب مریض دلال و سنگدلان سخن می گوید.

اگر مرجع ضمیر پیامبر (ص) باشد و خدا آن را نیز باطل نموده باشد چه گونه برای منافقان فتنه خواهد شد؟ زیرا آن یک حادثه ای بین خدا و رسول (ص) بوده که آیه بر ابطال آن القاء، صراحت داشته است. صحیح تر آن است که این القائنات شیطانی یعنی همان آرزوهای محال ابلیس، در خود شیطان، اعوان و انصارش بوده باشد و خداوند اثر آن را برای قرآن محو و باطل کرده باشد؛ اما اساس آن القائنات به عنوان فتنه در قلب منافقان و... باقی مانده باشد.

دلیل پنجم که دلالت بر بازگشت ضمیر اُمْنِيَّتِهِ به شیطان دارد، توجه به ماده فعل اَلْقَى است. خدای تعالی از ریشه «لقى» و مشتقات آن ۱۴۶ بار در قرآن استفاده کرده است. عنصر مشترک در تمام این واژگان، ناظر بودن معنا و مفهوم آن از بالا به پایین است. این عنصر مشترک یا در امور حسی و معنوی نمود دارد و یا در امور مادی و محسوس. برای نمونه، کلمه اَلْقَاهَا در آیه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ اَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء/ ۱۷۱) ناظر به بعد عالی و شرافت متعالی روحی است که به حضرت مریم القاء شده است.

نیز در بعد محسوس و مادی آیه «وَ اَلْقَى السَّحَرَةَ سَاجِدِينَ» (اعراف/ ۱۲۰) نمونه خوبی برای نشان دادن ماده و اصل معنایی واژه اَلْقَى است. بر فرض محال در صورت نفوذ شیطان به

ساحت انبیاء، نمی‌تواند این نفوذ در زمره القانات باشد زیرا شیطان هیچ تفضل و علوی نسبت به انبیاء الهی ندارد تا بخواهد از بُعد بالایی معنوی نسبت بدانان القاناتی داشته باشد. القانات شیطانی برای کسانی است که از سیطره و تسلط شیطان برخوردار بوده‌اند.

دلیل مهم دیگر که ششمین دلیل به‌شمار می‌آید در توجه به فضای کلی سوره و محور مباحث مطرح شده در آن و زمان نزول سوره می‌شود. سوره حج در شمار سور نازل شده در اواخر و واپسین سال‌های عمر شریف پیامبر اکرم (ص) و رسالت ایشان است. سوره منافقون بعد از این سوره و سوره نور قبل از آن نازل شده است (زرکشی، البرهان، ۱/ ۹۴). وجود مضامین مشترکی چون فتنه (نور/ ۶۳؛ حج/ ۵۳)، و افرادی که در قلب‌هایشان مرض «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (حج/ ۲۲؛ نور/ ۵۰) وجود دارد در هر سه سوره و در ادامه همین آیه، می‌تواند در رمزگشایی و فهم تفسیری آیه راه‌گشا باشد.

آن‌گونه که پیدا است در اواخر سال‌های رسالت پیامبر (ص) منافقان و مریض‌دلان به امید واهی و با تاسی از شیطان، در خیال و آرزوی باطل و محال خود منتظر به‌سر آمدن عمر پیامبر بودند تا پس از ایشان بار دیگر به رفتارهای جاهلی و اشرافی‌گری پیشین خود دست یابند. اساساً جبهه نفاق در سال‌های آخر حیات پیامبر (ص) به فعالیت بیش‌تری در برابر پیامبر (ص) مشغول بودند و آیاتی در آن‌باره پیاپی نازل شدند.

آیه ۵۲ سوره حج نیز در راستای همان فعالیت‌ها و همان عتاب‌هاست. از این روی خدای تعالی از این آرزوی پوچ و بی‌حاصل پرده برداشته و از آن به عنوان سنت دیرینه جبهه شیطان و نفاق در مقابل انبیاء و رسولان یاد کرده است. در نظر گرفتن این حقیقت با ترجمه ارائه شده هماهنگ‌تر است.

دلیل آخر مبتنی بر توجه به ارتباط بین آیات ۵۱-۵۳ سوره حج است:

وَ الَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْقَاسِيَةُ قُلُوبَهُمْ وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ.

در آیه ۵۱ از تلاش و جهد کسانی سخن می‌رود که سعی در بی‌اثر نمودن آیات الهی داشته‌اند و

البته در ادامه از سرنوشت آنان نیز که اصحاب جحیم هستند، پرده برمی‌دارد. از این‌روی در ادامه و در آیه ۵۲ به نمونه‌ای از این افراد و سرکرده آن‌ها یعنی شیطان، نحوه کار و زمان فعالیت آن‌ها و نیز رویکرد مقابله‌گرانه خداوند با آنان، سخن می‌گوید. در پایان و در آیه ۵۳ از حکمت خود برای جعل این القائنات شیطانی و فتنه قرار دادن آن برای مریض دلان و سنگدلان و ظالمان پرده برمی‌دارد.

بر اساس ترجمه و تفسیر پیش‌نهادی ارتباط و هماهنگی بین آیات به‌طور کامل محفوظ است و ارتباط وثیق آیات که یکی از وجوه اعجاز است آشکار می‌شود. وانگهی، بنا بر تفسیر مشهور و مورد نقد نه تنها این ارتباط گسسته خواهد شد بل که حتی تناقضی بین آن‌ها نیز ایجاد خواهد شد. زیرا در آیه ۵۱ خداوند از ناتوانی کسانی که سعی در باطل نمودن آیات خدا دارند سخن گفته است؛ اما در آیه ۵۲ از موفقیت شیطان در طرح خبائش در آرزوهای پیامبر (ص) یاد می‌کند و براین اساس در آیه ۵۳ نیز ضمن پذیرش آن، فقط از فتنه بودنش سخن به‌میان آمده است. جمع آیات با این تقریر دشوار و غیر زیبنده است.

نتیجه

از بررسی و واکاوی و بازخوانی آیه ۵۲ سوره حج که تفسیر مشهور و شایع آن در فریقین بستر پذیرش افسانه غرائق را برای عوام و مستشرقان فراهم نموده بود این‌گونه حاصل شد که ردّ و نقد افسانه غرائق از دیرباز مورد توجه عنایت مفسران قرار گرفته است. مفسران همگی در ذیل همین آیه با تکیه بر اصول قواعد نقد حدیث و مرویات تاریخی سعی بر ردّ این ماجرای ساختگی داشته‌اند؛ اما در این مقاله با عنایت به اصل تخصیص معنا در علم معناشناسی و با تمرکز برواژگان کلیدی آیه و نیز درنگ در قواعد عربی، سیاق، ارتباط آیات با یکدیگر و زمان نزول سوره این‌گونه حاصل شد که تَمَنّی نه در معنای آرزوی محال، که به معنای فرارسیدن و نزدیک‌شدن تقدیر مرگ پیامبر است.

مرجع ضمیر در اُمْنِیَّتِه نیز نه پیامبر که شیطان است. براساس آنچه آمد تفسیر و معنای آیه ۵۲ حج چنین می‌شود که: «ما پیش از تو هیچ رسول و نبی را نفرستادیم جز آن‌که آن هنگام که زمان مقدر مرگش (هنگامه مرگ او) فرا می‌رسید، شیطان آرزوهای خود را مطرح می‌کرد و

خداوند آن چیزی (آرزوهای باطل) را که شیطان طرح نموده است را باطل کرده و سپس آیات خود را محکم و استوار می‌نماید که خداوند دانا و حکیم است». ادله گوناگونی در این باره ارائه شده است که بر راستی و صحت ترجمه فوق گواهی می‌دهند. این تفسیر و ترجمه برای آیه احتمال هرگونه تصرف و نفوذ شیطان را در وحی و ساحت انبیاء را محال و باطل دانسته و همسو با قواعد و اصول عقل، عصمت پیامبر و وحی می‌باشد. این تفسیر با مجموعه قرآن که ناظر بر قداست و دور ازدسترس بودن شیاطین جن و انس است، سازگار است.

منابع

- ١- قرآن کریم.
- ٢- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بازنشر قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ١٤٠٤ق.
- ٣- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٤ق.
- ٤- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین، ١٤٠٧ق.
- ٥- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ١٤٢٠ق.
- ٦- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، به کوشش احمد فارس، بیروت، دار صادر، ١٣٨٨ق.
- ٧- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، معجم الفروق اللغویه، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، دارالعلم و الثقافة.
- ٨- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ١٤٢١ق.
- ٩- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
- ١٠- باقری، مهری، مقدمات زبان شناسی، تهران، نشر قطره، ١٣٧٦ش.
- ١١- بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله، الجامع الصحیح، استانبول، دارالطباعة العامره، ١٤٠١ق.
- ١٢- بهبودی، محمد باقر، معانی القرآن، تهران، علم، ١٣٩٥ش.
- ١٣- خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ١٩٨٠م.
- ١٤- زركشى، محمد بن عبد الله، البرهان فى علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ١٤١٠ق.
- ١٥- زمخشری، محمود بن عمر، الفائق، قاهره، داراحیاء الكتب العربیه، ١٣٦٤ش.
- ١٦- سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ١٣٨٥ش.
- ١٧- سید قطب، ابراهیم بن حسین، فى ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ١٤٨٠ق.
- ١٨- شریف رضی، محمد بن حسین، تنزیه الانبیاء و الائمة، مشهد، آستان قدس رضوی،

- ۱۳۷۷ش.
- ۱۹- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق.
- ۲۰- صاحب بن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
- ۲۱- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۵ق.
- ۲۲- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۹۷۳م.
- ۲۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۴- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۵- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۶- مشکات الدینی، مهدی، *سیر زیان شناسی*، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۸ش.
- ۲۷- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۲۸- معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۶ش.
- ۲۹- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۸ش.

Bibliography

- 1- The Holy *Qur'ān*.
- 2- Abū Hilāl al-Askarī, Ḥasan b. 'Abdullāh, *Al-Furūq fī al-Lughba*, Beirut, Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1400 AH [Arabic].
- 3- Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1401 AH [Arabic].
- 4- Al-Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Tehran, Translation and Punlication of Book Foundation, 1360 SAH [Arabic].
- 5- Al-Sharīf al-Raḍī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Tanzīh al-Anbiyā'*, Mashhad, Āstān-e Qods-e Raḍavī, 1377 SAH [Arabic].
- 6- Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH [Arabic].
- 7- Al-Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Tehran, Naser Khosrow Publishing House, 1372 SAH [Arabic].
- 8- Al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Najaf, Dār Ihyā' al-Turāth, 1964 [Arabic].
- 9- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH [Arabic].
- 10- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Fā'iḳ fī Gharīb al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417 AH [Arabic].
- 11- Al-Zarkashī, Muḥammad b. 'Abdullāh, *Al-Burbān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1410 AH [Arabic].
- 12- Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughba*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1421 AH [Arabic].
- 13- Bāqerī, Mehrī, *Introduction to Linguistics*, Tehran, Qatre, 1376 SAH [Persian].
- 14- Behbūdī, Moḥammad Bāqer, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Tehran, 'Elm, 1395 SAH [Arabic].
- 15- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1420 AH [Arabic].
- 16- Ibn 'Ashūr, Muḥammad b. Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut,


- Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 17- Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumbura al-Lugha*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallāyīn, 1407 AH [Arabic].
 - 18- Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, Qom, Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
 - 19- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī, *Tabdīb al-Tabdīb*, Beirut, Dār al-Fikr, 1404 AH [Arabic].
 - 20- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1388 SAH [Arabic].
 - 21- Khālīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrā’ī, Beirut, Dār wa maktaba al-Hilāl, 1980 [Arabic].
 - 22- Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehran, Islāmīyya, 1371 SAH [Persian].
 - 23- Ma ‘refat, Moḥammad Hādī, *Al-Tambīd fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1410 AH [Arabic].
 - 24- Meshkāt al-Dīnī, Mahdī, *The Origin and Development of Linguistic Theories*, Mashhad, Ferdowsi University of Mashhad, 1378 SAH [Persian].
 - 25- Ṣadeqī Tehrānī, Moḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1405 SAH [Arabic].
 - 26- Ṣāhib b. ‘Abbād, Ismā‘īl, *Al-Muḥīṭ fi al-Luqa*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Beirūt, ‘Ālam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
 - 27- Sa‘īdī Rowshan, Moḥammad Bāqer, *Analysis of the Language of the Qur’ān and the Methodology of Understanding It*, Qom, Research Institute of Seminary and University, 1385 SAH [Persian].
 - 28- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn, *Fī Zīlāl al-Qur’ān*, Damascus, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].
 - 29- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, , Beirut, A‘lamī, 1973 [Arabic].



Wa Ashraḳat al-Arḁ Bi-Nūr Rabbihā (Q 39: 69): A Critical Analysis on Sunni Qurʾān Commentaries

Samad Behruz 

Assistant Professor, Department of Islamic Theology,
Faculty of Islamic Theology, Tabriz University,
Tabriz, Iran (corresponding author: sa_behrouz@yahoo.com).

Sayyed Ahsan Hoseyni 

PhD student of *Qurʾān* and Hadith Sciences, University of Religions and Denominations,
Tehran, Iran (Email: d.hosaini@gmail.com).

Emran ʿAbbaspur 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology,
Tabriz University, Tabriz, Iran (E-mail: e.abbaspur@gmail.com).

Abstract

In various verses of the *Qurʾān*, including verse 69 of Sura Al-Zumar, light is mentioned: “And the earth will shine with the light of its Lord”. Although the apparent meaning of the word *light* is clear, a closer examination of the Quranic verses adds to its ambiguity. This study aims to clarify the meaning of this word in its Quranic usage in Surah Al-Zumar through an analytical-descriptive method, considering the views of Sunni commentators. Three well-known and four less-known views have been proposed by these commentators. The well-known views include: the manifestation of God for judging people with justice and truth, the illumination of the earth with a light other than that of the sun and moon, and the manifestation of the truth and the inner reality of deeds on the Day of Judgment. The less-known views include: the light of God's power, the light of the believers' hearts, the light of God's shin, and the illumination of the human soul by the light of God. This study analyzes and evaluates these views and explains the view that seems more consistent with the context of verse 69 of Surah Az-Zumar, the context of the preceding and following verses in Surah Al-Zumar, and the evidence found in other Quranic verses.

Keywords: Q 39: 69, light, Illumination of the Earth, Sunni commentators.

Promotional article


Received: 25/ 6/ 2024, accepted: 29/ 8/ 2024, and published: 29/ 8/ 2024, Pages: 273-300.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/ naghdeara.2024.461290.1215

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



وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (زمر / ۶۹): ارزیابی دیدگاه مفسران اهل سنت

صمد بهروز ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تبریز،
تبریز، ایران (نویسنده مسئول: ایمیل: sa_behrouz@yahoo.com).

سید احسن حسینی ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ادیان و مذاهب،
تهران، ایران (ایمیل: d.hosaini@gmail.com).

عمران عباسپور ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تبریز،
تبریز، ایران (ایمیل: e.abbaspur@gmail.com).

چکیده

در آیات مختلفی از قرآن کریم، از جمله در آیه ۶۹ سوره زمر از نور سخن به میان آمده است «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» است. با این‌که در ظاهر معنای کلمه نور روشن است، ولی دقت در آیات قرآن بر ابهام آن می‌افزاید. این مطالعه به دنبال روشن کردن معنای این کلمه در کاربرد قرآنی آن در سوره زمر به روش تحلیلی - توصیفی با توجه به دیدگاه اهل سنت است. از سوی مفسران یادشده سه دیدگاه مشهور و چهار دیدگاه غیر مشهور در این باره مطرح شده که دیدگاه‌های مشهور شامل تجلی خداوند برای داوری بین مردم به عدالت و حق و برهان، روشن شدن زمین به نوری غیر از نور خورشید و ماه و تجلی حقیقت و باطن اعمال در روز قیامت است و دیدگاه‌های غیر مشهور شامل نور قدرت پروردگار، نور قلب‌های مؤمنان، نور ساق پروردگار و نورانی شدن زمین نفس انسان به نور پروردگار است. در این مطالعه دیدگاه‌های یادشده، تحلیل و مورد ارزیابی قرار گرفته و دیدگاهی که با سیاق جملات آیه ۶۹ زمر، سیاق آیات قبل و بعد از آیه محل بحث در سوره زمر و قرائن موجود در آیات دیگر قرآن سازگارتر به نظر می‌رسد، تبیین گردیده است.

کلیدواژه‌ها: زمر / ۶۹، نور، اشراق زمین، مفسران اهل سنت.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۴/۵ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۸ش، نشر: ۱۴۰۳/۶/۸ش، صفحه ۲۷۳ تا ۳۰۰.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.461290.1215



Wa Ashraḳat al-Arḍ Bi-Nūr Rabbihā (Q 39: 69): A Critical Analysis on Sunni Qur'ān Commentaries

Samad Behruz 

Assistant Professor, Department of Islamic Theology,
Faculty of Islamic Theology, Tabriz University,
Tabriz, Iran (Email: sa_behrouz@yahoo.com).

Sayed Ahsan Hoseyni

Instructor, Department of Islamic Theology, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran
(Email: d.hosaini@gmail.com).

Emran 'Abbaspur

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology,
Tabriz University, Tabriz, Iran (E-mail: e.abbaspur@gmail.com).

Abstract

In various verses of the *Qur'ān*, including verse 69 of Sura Al-Zumar, light is mentioned: “And the earth will shine with the light of its Lord”. Although the apparent meaning of the word *light* is clear, a closer examination of the Quranic verses adds to its ambiguity. This study aims to clarify the meaning of this word in its Quranic usage in Surah Al-Zumar through an analytical-descriptive method, considering the views of Sunni commentators. Three well-known and four less-known views have been proposed by these commentators. The well-known views include: the manifestation of God for judging people with justice and truth, the illumination of the earth with a light other than that of the sun and moon, and the manifestation of the truth and the inner reality of deeds on the Day of Judgment. The less-known views include: the light of God's power, the light of the believers' hearts, the light of God's shin, and the illumination of the human soul by the light of God. This study analyzes and evaluates these views and explains the view that seems more consistent with the context of verse 69 of Surah Az-Zumar, the context of the preceding and following verses in Surah Al-Zumar, and the evidence found in other Quranic verses.

Keywords: Q 39: 69, light, Illumination of the Earth, Sunni commentators.

Promotional article


Received: 25/ 6/ 2024, accepted: 29/ 8/ 2024, and published: 29/ 8/ 2024, Pages: 273-300.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/ naghdeara.2024.461290.1215

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

نظر نگارنده، با قرائن سیاقی و غیرسیاقی و شواهد موجود در آیات دیگر **قرآن** بیش تر سازگارتر است تبیین گردد.

این مفسران در برخی از این دیدگاه‌ها با مفسران شیعه مشترک هستند. با این حال، با توجه به این نکته که برخی دیدگاه‌های تفسیری آنها به خاطر اختلاف مبانی آنها با مفسران شیعه مانند قائل بودن برخی از این مفسران به تشبیه و تجسیم درباره خداوند، با مفسران شیعه متفاوت است و از سوی دیگر مفسران شیعه، دیدگاه‌هایی درباره این آیه دارند که به خاطر مبانی خاص آنها در تفسیر مانند اعتقاد به بطن آیه و ...، با دیدگاه مفسران اهل سنت متفاوت است، از همین رو دیدگاه‌های مفسران اهل سنت به صورت مجزا تحلیل و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. شایان توجه است که ارزیابی دیدگاه‌های مفسران شیعه در این باره نیز مجال دیگری می‌طلبد که در مطالعه مستقلی باید مورد بررسی قرار گیرد.

این مطالعه بنا دارد به این سؤال‌ها پاسخ دهد که مفسران اهل سنت چه دیدگاه‌هایی در تبیین مراد از روشن شدن زمین به نور رب مطرح کرده‌اند و این دیدگاه‌ها چگونه ارزیابی می‌شود و چه نقدهایی احیاناً بر آنها وارد است و کدام یک از آن دیدگاه‌های تفسیری با قرائن و شواهد قرآنی بیش تر سازگارتر است.

در مورد مفهوم این واژه که از واژگان کلیدی در آیه محل بحث است مطالعات پراکنده‌ای در دوران معاصر صورت گرفته و این واژه از ابعاد مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. در برخی از این مطالعات واژه نور در آیه ۳۵ سوره نور از دیدگاه مفسران، متکلمان، محدثان و عارفان مورد بررسی قرار گرفته و به این نتیجه منتهی شده که مراد از نور بودن خدا همان هدایت‌گری او است (یوسف‌پور و پروین، «مفهوم‌شناسی نور بودن خداوند با تکیه بر روایات تفسیری فریقین»، ۵۱-۷۶). در این مقاله تنها اشاره‌ای گذرا به آیه ۶۹ سوره زمر شده و بحث تحقیقی خاصی در این باره انجام نیافته است. هم‌چنین در تحقیق مشابهی واژه نور در آیات **قرآن** بررسی شده و دیدگاه مفسران در این باره با دیدگاه فلاسفه و عرفا مورد مقایسه قرار گرفته است (فتح‌اللهی و بغدادی، «مفهوم نور در **قرآن**، برهان، عرفان»، ۱۵۷-۱۷۶).

در تحقیق مشابه دیگر مفهوم عرفانی نور و ظلّ در **قرآن** و سنت، با محور قراردادن آیه ۳۵

سوره نور و با نظر بر روایتی از امام حسین (ع) مورد بررسی قرار گرفته و در اثنای بحث به آیه ۶۹ زمر هم اشاره شده، ولی بحث تفصیلی خاصی درباره آن صورت نگرفته است (مقدادیان و شمس، «مفهوم عرفانی نور و ظل در قرآن و سنت»، ۳۹-۵۹). در برخی دیگر از مطالعات مفهوم واژه نور و ظلمت با استفاده از دانش وجوه و نظائر مطالعه، و دیدگاه مفسران درباره این دو واژه بررسی شده است (اسعدی سامانی، *مفهوم‌شناسی نور و ظلمت از دیدگاه قرآن*، سرتاسر کتاب).

در برخی مطالعات دیگر به استعاره مفهومی نور در قرآن کریم پرداخته شده و استعاره این واژه برای هدایت در قرآن مورد بررسی قرار گرفته و در ضمن آن مصادیق دیگر آن — از قبیل قرآن، پیامبر (ص)، اسلام و علم — بررسی شده است (براتی، «بررسی استعاره مفهومی نور در قرآن کریم با رویکرد شناختی»، ۳۹-۵۹). هم‌چنین در تحقیق مشابهی دیدگاه‌های مفسران متقدم و متأخر در تفسیر واژه نور و انتساب آن به خداوند و مجازانگاری در تفسیر این واژه بررسی شده است (واعظی، «بازخوانی مفهوم نور در قرآن کریم»، ۱۸۷-۲۱۸).

با این بیان درباره مفهوم نور در قرآن مطالعات زیادی صورت گرفته است. باین‌حال درباره روشن شدن زمین به نور رب که با تعبیر «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» در آیه ۶۹ سوره زمر به آن اشاره می‌شود، و این‌که مراد از چنین اشراقی چیست مطالعه مستقلی صورت نگرفته است. البته، عمده مفسران، از متقدمین تا متأخرین و اعم از شیعه و اهل سنت، در کنار تفسیر آیات دیگر، این آیه را نیز تفسیر نموده‌اند. برخی مفسران صرفاً به ترجمه تحت‌اللفظی عبارت بسنده کرده، و برخی دیگر مفصل‌تر درباره آن بحث کرده، و دیدگاه‌های مختلفی را در تبیین مراد از آن بیان نموده‌اند. باین‌حال مطالعه مستقلی برای آن‌که دیدگاه‌های تفسیری درباره آیه ارزیابی شود صورت نگرفته است.

۱. مفهوم نور و اشراق

قبل از ورود به بحث اصلی مناسب است به بحث از مفهوم واژگانی که دخیل در موضوع بحث اند پرداخته شود.

۱-۱) مفهوم لغوی و کاربردهای قرآنی نور

واژه نور در ۲۰ سوره قرآن، ۴۳ مرتبه و در ۳۳ آیه قرآن تکرار شده (عبدالباقی، المعجم المفهرس، ۷۲۵)، و در معانی مختلفی از قبیل مطلق روشنایی (برای نمونه، بنگرید به: انعام/ ۱؛ یونس/ ۵)، قرآن (بنگرید به: نساء/ ۱۷۴؛ مائده/ ۱۵)، مطلق آیات و احکام الهی (مائده/ ۴۴، ۴۶؛ انعام/ ۹۱)، ایمان (بقره/ ۲۵۷؛ مائده/ ۱۶ و...)، دین خدا (توبه/ ۳۶؛ صف/ ۸) و هم‌چون وصفی از اوصاف الهی (نور/ ۳۵؛ زمر/ ۶۹) به‌کاربرده شده‌است. از میان این آیات فقط در دو مورد (نور/ ۳۵؛ زمر/ ۶۹) این واژه به‌عنوان یکی از اسامی یا اوصاف الهی بیان شده‌است؛ چنان‌که در آیه ۳۵ سوره نور خود خدا به‌عنوان نور معرفی شده، و در آیه ۶۹ سوره زمر نور داشتن به‌مثابه وصفی از اوصاف الهی به خدا نسبت داده شده‌است.

آن‌چه نخست از کلمه نور فهمیده می‌شود نورهای حسی و مادی است که منشأشان خورشید، ماه، چراغ‌ها و اجسام منور دیگری است که روشنایی می‌بخشند. با این حال مفهوم نور در قرآن، به ویژه در آیه ۶۹ سوره زمر، فراتر از این معانی است. در برخی قاموس‌ها نور، از اسماء و صفات الهی دانسته‌شده و آن را به چیزی که خود، ظاهر، و ظاهرکننده هر چیزی است ترجمه کرده‌اند. نیز، خداوند را به‌خاطر برخورداری از این صفت هادی اهل آسمان‌ها و زمین دانسته‌اند (ابن منظور، لسان‌العرب، ۱۴/ ۳۲۱؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۳/ ۱۰۶؛ طریحی، مجمع‌البحرین، ۱/ ۲۷۲). از میان این دیدگاه‌ها دیدگاه راغب اصفهانی شایان توجه است. وی کلمه نور را به معنای روشنایی منتشرشده‌ای می‌داند که به دیدگان برای دیدن و درک کمک می‌کند و بر دو نوع دنیوی و اخروی است؛ نور دنیوی نیز خود بر دو نوع است؛ نور الهی یا معنوی — مانند نور عقل و نور قرآن، و نور محسوس از اجسام نورانی مانند خورشید، ماه، و ستارگان.

وی با استناد به برخی آیات قرآن کریم (برای نمونه، بنگرید به: یونس/ ۵) کلمه نور در آیه ۶۹ سوره زمر را نور محسوس می‌داند و نور اخروی را که مختص به عالم آخرت است به آیات ۱۲-۱۳ سوره حدید و آیه ۸ سوره تحریم استناد می‌دهد (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۸۲۷). وی علت توصیف خداوند در آیه ۳۵ نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» به نور

را روشنایی‌بخش بودن ذات مقدس او و از جهت مبالغه در فعل او می‌داند (همان، ۸۲۷). بنابراین تعاریف یادشده، نور دارای مفهومی حقیقی و بدیهی و بسیط است که تمام نورها را شامل می‌شود و کیفیتِ ظاهرٌ فی نفسِه و مظهرٌ لِغیره دارد.

(۲-۱) الفاظ هم‌نشین و جانشین نور در قرآن

برخی عالمان مسلمان برای کلمه نور قائل به مترادفات یا هم‌نشین‌هایی شده‌اند. بیش‌ترین کلمات، اگرچه زیر مجموعه‌ای از معنای روشنایی را به ذهن القا می‌کنند درحقیقت با جامعیت و کلیت معنایی از کلمه نور فاصله دارند. با تتبع در معاجم لغت عربی روشن می‌گردد که همه معانی یادشده جنبه حسی برای روشنایی دارند، کلمه «أَشْرَقَتْ» برای روشنایی خورشید و به خصوص به هنگام طلوع آن در آغاز روز به کار برده می‌شود، و با «أَضَاءَتْ» و دیگر کلمات هم‌سو که برای مطلق روشنایی است متفاوت است.

با وجود این‌که نور مفهومی بدیهی، بسیط و عام دارد که تمام نورها را شامل می‌شود، دیگر واژه‌های هم‌سو با نور قابل انطباق با نور از حیث اشتمال بر هر دو معنای حسی و معنوی نیست. لغت‌شناسان در بیان مترادفات کلمه نور، کلمات ضوء و ضیاء، سراج، مشتقات سرف و اشراق را به‌عنوان جانشین آن واژه آورده‌اند. باین حال، کلمه نور اعم و اخص از این کلمات هم‌سو است و هیچ‌یک از واژه‌های یادشده معنای جامع نور و بخصوص نور الهی را نمی‌رساند و اصولاً توسعه و تعدد معنایی و قائل‌شدن به مترادفات برای کلمه نور با ساختار بلاغی و محتوایی قرآن کریم سازگاری ندارد؛ زیرا نور از اسماء و صفات الهی است که ذات خدا به آن متصف گردیده‌است. در صورت پذیرش فرض ترادف کلمات برای کلمه نور علی‌القاعده می‌بایست این دسته از کلمات را به‌عنوان توصیفی از اسماء و صفات خدا پذیرا باشیم؛ حال آن‌که قرآن کریم به آن تصریح ندارد و چنین برداشت‌هایی با معنای کلمه نور هم‌خوانی ندارد و ناسازگار است و به‌نوعی تصرف نابجا در معانی و الفاظ قرآن کریم به‌شمار می‌رود.

با پذیرش این مبنا که هر کلمه‌ای در قرآن در دقیق‌ترین معنای خود به کار رفته است می‌توانیم بگوییم گرچه کلمات ضوء، ضیاء، سراج و اشراق مترادف نور هستند ولی از جهت معنایی تفاوت‌های زیادی با نور دارند. به نور به علت شدت انتشار و قابل‌حس بودن با چشم

ضیاء گفته می‌شود (طوسی، *التبیان*، ۵ / ۳۴۰). گاهی نیز برای اشاره به ذاتی بودن نور از کلمه سراج استفاده می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰ / ۳۲). برای اشاره به روشنایی به صورتی که بعد از آن دیگر هیچ چیزی بر بینندگان مخفی نخواهد ماند هم از کلمه اشراق استفاده می‌شود (همان، ۱۷ / ۴۴۷). با توجه به این تفاوت‌های معنایی است که در *قرآن کریم* نور درباره خدا کاربرد دارد؛ ولی بقیه مترادف‌های آن در *قرآن* چنین کاربردی ندارند.

در *قرآن کریم* و سخنان معصومان (ع)، از حقایقی سخن به میان آمده است که درعین حال که معانی عرفی حسی دارند قابل توجیه با این معانی نیستند. مثلاً وقتی از لوح، قلم، وجه، ید، عرش، کرسی، قلب، تکلم خدا با بندگان، نور خدا و ... سخن به میان آمده است این الفاظ با معانی حسی این جهانی، قابل توجیه نیستند و درعین حال توجیه کردن این مشکل با قول به مجازگویی *قرآن* — با توجه به این که فصیح‌ترین کلام است — سازگاری ندارد. توجیه درست برای معانی کلمات یادشده این است که گفته شود این کلمات برای روح واحد معانی جعل می‌شوند؛ مثلاً زمانی لفظ چراغ، در چراغ‌های پیه‌سوز منحصر شده بود؛ ولی به مرور زمان با اختراع چراغ‌های نفتی این لفظ درباره چراغ‌های نفتی هم به کار رفت. بار دیگر با اختراع چراغ‌های الکتریکی همین لفظ درباره چراغ‌های برقی هم به کار رفت. در زمان‌های آینده اگر چراغی با فن‌آوری بالاتری اختراع شود این لفظ درباره آن هم به کار خواهد رفت؛ چراکه در این کار نوع فن‌آوری مهم نیست؛ بل که هر چیزی که بتواند نوری ایجاد کند درباره آن هم این لفظ به کار خواهد رفت. هر کدام از این موارد از مصادیق چراغ است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۲ / ۱۰).

اگر این نوع کاربرد درباره مصادیق این جهانی الفاظ امکان‌پذیر باشد درباره مفاهیم ماورایی الفاظ هم امکان‌پذیر خواهد بود. بنابراین اگر معتقد به جعل الفاظ برای روح معنا باشیم وقتی از پیامبر اکرم (ص) به عنوان سراج یاد می‌شود توجیه آن با روح معنا و یافتن معنای حقیقی از آن به راحتی قابل فهم خواهد بود. فهم درست این نکته کلید فهم اسرار قرآنی و راه‌هایی از تفسیر مادی بسیاری از الفاظ است؛ چرا که تعلیم و خبر دادن در عالم عقول و عالم اسماء و صفات، غیر آن چیزی است که در دنیا دیده می‌شود (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*،

۴۰-۴۱؛ فیض کاشانی، *الصابغی*، ۱/ ۱۹؛ نیز، برای توضیح بیش‌تر در این باره، بنگرید به: عباسپور، *مبانی تفسیر عرفانی...*، ۱۳۰-۱۴۰).

به باور برخی مفسران مشکل اصلی فهم بسیاری از الفاظ این است که انس ذهنی و انحصار در محدوده این جهان مادی، موجب می‌شود تا همه خصوصیات عالم مادی را بر الفاظ بار کنیم و نتیجه آن، غفلت از معانی عالی آن جهانی است (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۹۲). اصولاً انتخاب الفاظ *قرآن کریم*، آن قدر ظریف و سنجیده و به‌سامان است که نمی‌توان هیچ کلمه یا عبارت قرآنی را برای جایگزینی آنها تعیین کرد؛ زیرا با جنبه‌های اعجاز بیانی *قرآن کریم* در تضاد بوده و به فصاحت و بلاغت آن، آسیب معنایی جدی وارد می‌سازد. با دقت در واژه‌های هم‌نشین نور روشن می‌شود برای برخورداری از نور نیاز به مقدمات، راهکار است و این برخورداری، نتیجه‌ای را به دنبال خواهد داشت. افعال و صفات انسان مقدمات این فرایند و ارتباط با خدا و انسان‌های برگزیده الهی و حقایق مادی و معنوی، راهکار رسیدن به نورانیت و رستگاری نتیجه آن است. به‌عنوان نمونه در آیه ۱۵۷ سوره اعراف، تبعیت از پیامبر اکرم (ص)، امر به معروف و نهی از منکر، قائل شدن به حلال‌های الهی و استفاده از آنها و دوری از خبائث و ... مقدمه برخورداری از نور ویژه الهی معرفی می‌شود. در آیه ۵ سوره یونس هم‌نشینی نور با حقایقی مثل خورشید و ماه و تفصیل آیات و تعداد ماه‌ها و سال‌ها نشان دهنده این است که مطالعه در مخلوقات الهی یکی از راهکارهای برخورداری از نور است. همچنین آیه ۱۶ سوره رعد، توجه به ربوبیت و توحید خدا به راهکار دیگری اشاره دارد و ... در نهایت در آیه ۱۲ سوره حدید، هم‌نشینی نور ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که وقتی انسان از آیات و نشانه‌های الهی استفاده می‌کند، در نهایت از نورانیتی برخوردار می‌شود که نتیجه آن رسیدن به رستگاری است.

۳-۱) مفهوم اشراق زمین به نور رب

کلمه «اشراق» به معنای برآمدن خورشید و تابیدن آن به هنگام چاشتگاه است به صورتی که برای همگان به طور کامل روشن شود (ابن منظور، *لسان‌العرب*، ۱/ ۷۵؛ راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۱۲۷) که مشتقات آن در *قرآن کریم* به صورت اسمی (ص/ ۵۵) و

فعلی (زمر / ۶۹) آمده است. مصطفوی اشراق را، طلوع همراه با درخشیدن و روشنایی می‌داند و درخشش را گاه از خود شیئی می‌داند، مانند خورشید، و گاه منعکس کننده روشنایی برای غیر می‌داند (مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ۱ / ۹۷).

دو کلمه اشراقِ ارض و نورِ ربّ، نقش کلیدی در تبیین معنا و مراد حاصل از آیه دارند و دارای معنای آشکاری هستند و آن، روشن شدن زمین در روز قیامت به نوری که مختص به پروردگار است. اما ترکیبی که در عبارت قرآنی آیه ۶۹ سوره زمر آمده است (آمدن فعل اشراق به صورت معلوم)، دلالت بر این معنا دارد که فاعل (روشنایی‌دهنده زمین) در صحرای محشر، خداوند متعال است. از طرفی اضافه «نور» به «ربّ» نشان از اختصاص آن منبع روشنایی به خداوند متعال دارد و این‌که این نور، از روشنایی دیگر منبعث نیست و این، نشان از عظمت آن نور دارد. هدف از ذکر کلمه ارض (زمین)، اهل زمین است که بیانگر توصیف حال و هوای حاکم بر مردم روی زمین در آن روز خاص است؛ به گونه‌ای که مردم در آن روز عظیم، بی‌نیاز از نور و روشنایی ماه و خورشید و امثال مادی آن هستند؛ زیرا به مانند این دنیا سیر مادی و مکانی، آن گونه که معهود بوده، اتفاق نمی‌افتد تا نیازی به نور این جهانی باشد و تنها نوری که روشنایی‌بخش همه چیز است، همان نور پروردگار است.

۲. دیدگاه مفسران اهل سنت در مفهوم اشراق ارض به نور رب

مفسران اهل سنت در بیان مفهوم اشراق و روشن شدن زمین به واسطه نور ربّ، در عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» در آیه ۶۹ سوره زمر، دیدگاه‌های تفسیری مختلفی بیان کرده‌اند. این دیدگاه‌ها در مواردی نزدیک به هم و قابل جمع بوده و در مواردی قابل جمع نبوده، کاملاً متمایز به نظر می‌رسد. تجلّی خداوند در روز قیامت برای داوری بین مردم به حق و عدل و برهان، روشن شدن زمین به نوری غیر از نور خورشید و ماه، تجلّی حقیقت و باطن اعمال در روز قیامت و برخی دیدگاه‌های دیگر، دیدگاه‌هایی است که مفسران اهل سنت در این باره مطرح کرده‌اند.

۲-۱) تجلّی خداوند در قیامت برای داوری به عدالت و حق و برهان

برخی مفسران اهل سنت در بیان مفهوم اشراق زمین به واسطه نور ربّ، در عبارت قرآنی

«وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» آن را به معنای تجلی خداوند در روز قیامت برای داوری بین مردم بر مبنای عدالت و حق و برهان می‌دانند. برخی از این مفسران صرفاً به تجلی خداوند در روز قیامت برای داوری در میان مردم اشاره کرده‌اند و برخی دیگر صرفاً به اقامه حق و برهان و عدالت در روز قیامت اشاره کرده‌اند و از تجلی خدا سخنی به میان نیاورده‌اند. از آنجایی که این دو دیدگاه در واقع به یک معنا و مفهوم برمی‌گردد، در اینجا به‌عنوان یک دیدگاه مطرح شده‌است.

از جمله مفسرانی که به موضوع تجلی خداوند در روز قیامت برای داوری میان مردم اشاره کرده‌است، ابن کثیر است. وی مراد از عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» را روشن شدن زمین در آن روز، به هنگام تجلی حق تعالی برای داوری میان مردم می‌داند. وی هم‌چنین مراد از شهدا را در آیه ۶۹ زمر، شاهدانی از فرشتگان می‌داند که اعمال بندگان از خیر و شر را ثبت می‌کنند (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۱۸/۷). وی اضافه‌نور به رب را همانند آیه ۳۵ نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، اضافه‌تعظیم می‌داند که نوعی تشریف برای مضاف است؛ چنان که در آیه «هَذِهِ نَافَةُ اللَّهِ لَكُمْ» (هود/ ۶۴) هم این‌گونه است و اضافه شدن «رب» به ضمیری که مرجعش «أرض» باشد، را شرافت بخشیدن به زمین می‌داند. وی موافق تفسیر واژه نور به عدل نیست؛ چون بر این باور است که خداوند متعال، خود، معیار حق و عدالت است (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۰۶/۷).

غالب مفسران اهل سنت در تفسیر آیه یادشده، همین دیدگاه را مطرح کرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: طبری، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ۲۲/۲۴؛ ماوردی، *النکت و العیون*، ۱۵/۱۳۶؛ بغوی، *معالم التنزیل*، ۱۰۱/۴؛ قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۵/۲۸۱؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۲۸۳/۱۲، ۳۰/۲۴). قرطبی در نقل قولی دیگر، مراد از نور را عدل پروردگار و روشن شدن زمین به عدل الهی و داوری در میان بندگان می‌داند و اصولاً عدالت را نور و روشنائی و ظلم را تاریکی می‌داند (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۱۵/۲۸۲-۲۸۳). البته برخی از مفسران اهل سنت ضمن اشاره به دیدگاه یادشده در تفسیر آیه (تجلی خداوند در قیامت برای داوری به عدالت)، سخن از نزول پروردگار بر کرسی، برای داوری در بین مردم به

میان آورده‌اند (میبدی، *کشف الاسرار*، ۸ / ۴۳۶؛ حقی، *روح البیان*، ۸ / ۱۴۰).

برخی دیگر از مفسران اهل سنت، مراد از کلمه نور در عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» را عدل دانسته‌اند که برپایی آن، چهره زمین را در روز قیامت روشن می‌گرداند. در واقع این مفسران، نور را در این آیه، استعاره برای عدل گرفته‌اند. برخی دیگر از این مفسران، بر این باور هستند که مراد از اشراق و روشن شدن زمین به واسطه نور پروردگار، روشن شدن زمین به سبب اقامه حق و برهان برای سنجش اعمال خیر و شر است. این دو دیدگاه نیز، از لحاظ مفهوم، تا حدودی نزدیک به هم است و به یک دیدگاه برمی‌گردد، گرچه با عبارات متفاوت ایراد گردیده‌است.

زمخشری در عبارت «بنور ربها»، کلمه نور را استعاره برای حق و برهان گرفته و بر این باور است که این استعاره در مواردی از آیات قرآن کریم آمده که از جمله آن موارد، همین آیه محل بحث است. مطابق این تفسیر، معنای آیه، این است که زمین به خاطر آن حقی که در آن اقامه می‌شود و عدلی که در آن گسترده می‌گردد و میزان حقی که با آن، حسنات و سینات را می‌سنجد، نورانی می‌شود و همین که خداوند کلمه نور را به خود اختصاص داده و فرمود: «نور رب»، مراد از نور، همان حق و عدل است که خداوند زمین را با گستراندن آن زینت می‌دهد و موازین قسط را در آن برپا و بین اهل زمین به حق داوری می‌کند. وی مراد از کتاب را نامه اعمال و شهدا را کسانی از حافظان و برگزیدگان می‌داند که بر امت‌ها شهادت می‌دهند و به‌عنوان یک احتمال آنها را شهیدان در راه خدا بیان کرده‌است (زمخشری، *الکشاف*، ۴ / ۱۴۵).

مفسران زیادی از اهل سنت، تفسیری مشابه تفسیر بالا را ارائه کرده‌اند و مراد از نورانی شدن زمین در قیامت را، اقامه عدل الهی بین مخلوقات در صحرائی محشر دانسته‌اند، گرچه برخی از این مفسران، دیدگاه‌های دیگر را نیز احتمال داده‌اند (برای نمونه بنگرید به: ثعلبی، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، ۸ / ۲۵۷)؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ۱۶ / ۳۵۰؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۷ / ۴۷۷؛ بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۵ / ۴۹). ابوبکر حداد نیز مراد از

روشن شدن زمین به نور پروردگار را نورانی شدن به عدل پروردگار تفسیر می‌کند و بیان می‌دارد که عدل را نور می‌گویند؛ چنان‌که به پیامبر (ص) و قرآن، نور گفته می‌شود و بر این باور است که نور زمین به عدل است و نور دین به علم (حداد، التفسیر، ۵/ ۳۸۶).

۲-۲) نوری غیر از نور خورشید و ماه

برخی دیگر از مفسران اهل سنت، مراد از اشراق و روشن شدن زمین در روز قیامت، به واسطه نور پروردگار را آفریدن نوری بدون کمک گرفتن از اجرام آسمانی نورانی معهود، مثل خورشید و ماه دانسته‌اند و آن را برگرفته از منبعی می‌دانند که خود، منشأ تمام نورهای عالم است. واحدی (واحدی، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، ۲/ ۹۳۹)، بیضاوی (بیضاوی، انوار التنزیل، ۵/ ۴۹)، قشیری (قشیری، لطایف الاشارات، ۳/ ۲۹۲)، ابن عاشور (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۲۴/ ۱۳۳) و آلوسی (آلوسی، روح المعانی، ۱۲/ ۲۸۲) از جمله مفسران اهل سنت هستند که چنین دیدگاهی را بیان کرده‌اند.

ابن عاشور بر این باور است که نور صحرای محشر، ذاتی بوده و از تاریکی‌ها خالص است و آن عالم، عالم انوار است و چیزی از تاریکی‌های اعمال، به آن نیامیزد، آن گونه که جهان زمینی، فی نفسه نورانی نیست؛ بل که روشنایی آن، برگرفته از تابیدن خورشید و ستارگانی است که بر روی زمین می‌درخشند (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۲۴/ ۱۳۳). آلوسی ضمن بیان این دیدگاه با توجه به وجود روایتی از ابن عباس، بیان می‌دارد که نسبت نور به پروردگار، مانند نسبت روح به خدا «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/ ۷۲) و نسبت ناقة به خدا «نَاقَةَ اللَّهِ» (شمس/ ۱۳) است که از نوع اضافه تشریفی است (آلوسی، روح المعانی، ۱۲/ ۲۸۲). هم‌چنین حوری از دیگر مفسران اهل سنت، به‌عنوان یکی از احتمالات در تفسیر آیه، اضافه نور به پروردگار را اضافه تشریفی بیان کرده‌است (حوری، الاساس فی التفسیر، ۹/ ۴۹۰۰).

۳-۲) تجلی حقیقت و باطن اعمال در قیامت

دیدگاه تفسیری دیگری در بیان مراد از اشراق و روشن شدن زمین به واسطه نور رب در میان مفسران اهل سنت وجود دارد که بیانگر این معنا است که مراد از این عبارت، تجلی حقیقت و باطن اعمال در روز قیامت است؛ چرا که در آن روز بزرگ، تمامی مخلوقات الهی، اعمال خود

را از خیر و شر حاضر می‌بینند و قدرت دیدن اعمالی را که سال‌ها در این دنیای مادی پنهان مانده یا به فراموشی سپرده شده‌است، پیدا می‌کنند. به واسطه این نور، خفایا، باطن و حقیقت اعمال تجسم یافته و آشکار می‌گردد. تجسم اعمال به واسطه عظمت چنین نوری، در واقع حکایت از آشکار شدن حقایق امور و اعمال در روز قیامت دارد. عبدالرزاق کاشانی عبارت یادشده را این‌گونه تفسیر نموده و بیان می‌دارد: «هر کسی، آن‌چه را که پیش فرستاده، به وسیله نوری می‌داند و می‌بیند؛ چرا که اعمال خود را حاضر می‌بیند» (کاشانی، *تأویلات*، ۳/ ۵۶۲). وی منظور از آیه «و أشرقَتِ الأَرْضُ بنورِ ربها» را یک نوع آگاهی حسی یا قلبی نسبت به اعمال می‌داند. وی در آثار مختلف خود نیز به تبیین تجسم اعمال در قیامت پرداخته‌است (همان، ۱/ ۳۰۷).

۲-۴) برخی دیدگاه‌های دیگر

در کنار دیدگاه‌های یادشده که دیدگاه‌های مشهور اهل سنت است، برخی دیدگاه‌های غیرمشهور نیز در تفسیر عبارت یادشده وجود دارد که برخی از مفسران اهل سنت آنها را مطرح کرده‌اند. یکی از این دیدگاه‌ها، دیدگاه تفسیری نور قدرت پروردگار است که ماوردی آن را به‌عنوان یک احتمال، در کنار احتمالات دیگر که در دیدگاه‌های پیشین به آن اشاره شد، مطرح کرده‌است (ماوردی، *النکت و العیون*، ۱۶/ ۱۳۶). مشابه همین این دیدگاه را ابن‌عبدالسلام مطرح کرده و بیان داشته که مراد از «نور رب»، عدالت پروردگار یا نور قدرت او است و البته در کنار آن، دیدگاه‌های دیگر را نیز مطرح کرده‌است (ابن‌عبدالسلام، *التفسیر*، ۲/ ۱۶۲).

از جمله دیدگاه‌های غیرمشهور اهل سنت، این است که مراد از اشراق زمین به نور رب، نورانی شدن قلب‌های مؤمنان، در روز قیامت، با نور توحید سیدشان، پیامبر اعظم (ص) و اقتدا به سنت آن حضرت است. این دیدگاه را تستری (*التفسیر*، ۱/ ۱۳۵) و حقی (*روح البیان*، ۱/ ۱۴۰) به‌عنوان یکی از احتمالات در کنار احتمالات دیگر تفسیری مطرح کرده‌اند.

دو دیدگاه غیرمشهور دیگر نیز در میان مفسران اهل سنت وجود دارد که یکی از آنها بیان‌گر آن است که مراد از نورانی شدن زمین به نور پروردگار، نورانی شدن زمین نفس انسان، به نور پروردگار است. این دیدگاه را کاشانی به‌عنوان یکی از احتمالات در تفسیر آیه مطرح

کرده است (کاشانی، *تأویلات*، ۲/ ۲۰۶). دیدگاه دیگر، این است که مراد از «نور رب» در آیه یادشده، نور ساق پروردگار است. مقاتل بن سلیمان این دیدگاه را مطرح کرده و برای اثبات درستی آن، به آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم/ ۴۲) تمسک جسته است (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۳/ ۶۸۸).

۳. ارزیابی دیدگاه مفسران اهل سنت در مفهوم اشراق ارض

در این قسمت به ارزیابی دیدگاه‌های مفسران اهل سنت در بیان مفهوم اشراق ارض به نور رب، پرداخته می‌شود که به طور کلی چهار دیدگاه عمده در این باره از سوی مفسران یادشده مطرح شده است.

۳-۱) دیدگاه تجلی خدا در قیامت برای داوری به عدالت و حق و برهان

اکثر مفسران اهل سنت، مراد از روشن شدن زمین به واسطه نور پروردگار را تجلی خداوند متعال در روز قیامت برای داوری بین مردم به عدالت و حق و برهان دانسته‌اند و می‌توان گفت تفسیر غالب در بین آنها همین دیدگاه است. برخی از این مفسران به عبارت تجلی خدا در روز قیامت برای داوری در بین مردم اشاره کرده‌اند و گروه دیگر نور را استعاره از عدل گرفته‌اند. بیش‌تر مفسران گروه دوم، به واژه عدل و برخی دیگر از آنها به واژه حق و برهان در بیان مراد از اشراق و روشن شدن زمین به نور رب اشاره کرده‌اند و می‌توان گفت تمامی این دیدگاه‌ها به یک دیدگاه بر می‌گردد.

دیدگاه مفسران یادشده از چند جهت قابل تأمل است؛ مفسران یادشده مراد از این تجلی را به صورت روشن بیان نکرده‌اند و در نهایت ابهام آیه برطرف نشده است. از سویی از عبارات برخی مفسران یادشده، مانند میددی و حقی که سخن از نزول پروردگار بر کرسی برای داوری بین مردم به میان آورده‌اند، بوی تجسیم و تشبیه خداوند متعال استشمام می‌شود، در حالی که خدای متعال، منزله از این اوصاف بوده و طبق نظر امامیه و معتزله قابل تجسیم و تشبیه نیست و رؤیت خداوند متعال در این دنیا غیرممکن بوده و در سرای آخرت، مراد از آن، همان خرسندی او از بندگان بهشتی‌اش است. از سوی دیگر این تفسیر از عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» از آیه ۶۹ زمر، ناظر بر بخش دیگری از این آیه؛ یعنی عبارت قرآنی «وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ

وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ» است و معنایی که از اشراق زمین به واسطه نور پروردگار ارائه می‌شود، تقریباً همان معنایی است که به این بخش از آیه مربوط می‌شود، در حالی که تفسیر یک بخش از آیه، به مفهوم بخش دیگر آن، درست به نظر نمی‌رسد و هر بخشی، معنا و مفهوم مستقل به خود و البته مرتبط به هم دارد و نمی‌توان گفت دو جمله مستقل که با دو نوع عبارت‌پردازی متفاوت ارائه شده و به طور طبیعی، هر عبارتی به منظور غرض خاصی بیان شده، یک معنا و مفهوم را می‌رساند، به ویژه این تصور، از کلام الهی که در اوج فصاحت است، خیلی بعید است.

این دیدگاه تفسیری، از جهت دیگر نیز قابل تأمل است و آن این‌که برخی از مفسران دیدگاه یادشده گفته‌اند در بسیاری از موارد کلمه نور در *قرآن*، برای حق و برهان و *قرآن* و پیامبر (ص) استعاره شده‌است. این مطلب خالی از اشکال نیست؛ زیرا در *قرآن* آیاتی وجود دارد که کلمه نور در آنها استعاره برای *قرآن* آمده‌است؛ مانند آیه «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ النُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا» (تغابن/ ۸) و آیه «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده/ ۱۵). نیز در برخی از آیات کلمه «نور» استعاره برای پیامبر اعظم (ص) آمده‌است، مانند آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب/ ۴۵-۴۶). آیاتی که در آن نور استعاره برای برهان باشد نمی‌توان یافت.

هم چنین اکثر مفسران مراد از نور را عدل دانسته‌اند، اما برخی مفسران، واژگان حق و عدل را در تفسیر نور در آیه یادشده به‌کار برده‌اند. این دو واژه، گرچه در برخی موارد، يك مصداق پیدا می‌کنند، ولی دو مفهوم مستقل و مغایر باهم هستند و صرف این‌که نور در آیه‌ای از *قرآن*، استعاره برای حق آمده‌باشد، مستلزم آن نیست که مقصود از آن، عدالت باشد (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۵۵). ظاهراً زمخشری برای اثبات دیدگاه تفسیری خود که از کلمه نور، «عدالت» را اراده کرده‌است، متمسک به هر دو کلمه حق و عدل در تفسیر آیه شده و از مجموع آن دو و محتوای آیه، عدالت را نتیجه می‌گیرد و دیگر سخنی از حق به میان نمی‌آورد. در نهایت گرچه این دیدگاه با توجه به مفهوم و عبارات آیه، در تعبیر نور به عدالت، می‌تواند صحیح باشد، اما استعمال آن برای برهان غیرمتعارف به نظر می‌رسد. البته بر فرض که استعاره گرفتن نور برای عدالت صحیح باشد، لازمه‌اش آن نیست که نور در آیه یادشده نیز، به همان

معنای عدالت باشد، مگر آن‌که دلیلی برای آن، ارائه شود که از سوی مفسران یادشده، ارائه نشده است.

مبنای این دیدگاه، سخنان یکی از تابعان به نام قتاده است که روایتی بر این اساس از پیامبر اعظم (ص) نقل کرده به این مضمون که «خداوند میان پیامبران و امت‌هایشان به حق داوری می‌کند و گناه کسی بر دیگری حمل نمی‌شود و هر کسی در گرو اعمال خویش است» (سیوطی، *الدر المنثور*، ۱/ ۲۳۶)، اما از آنجایی که سلسله سند این روایت تا وی متصل است و به پیامبر (ص) نرسیده و تنها به یک تابعی ختم شده، چنین روایتی مقطوع بوده و فاقد اعتبار است.

۲-۳) دیدگاه «روشن شدن زمین به نوری غیر از نور خورشید و ماه»

دومین دیدگاهی که در تفاسیر اهل سنت در بیان مراد از روشن شدن زمین در روز قیامت به نور پروردگار، از سوی مفسران اهل سنت مشاهده می‌شود، این است که زمین در آن روز، به نوری غیر از نور خورشید و ماه روشن می‌شود. معتقدان به این دیدگاه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ برخی مثل ابن‌عاشور که نور محشر را ذاتی خود آن می‌دانند، اما قرینه یا دلیلی بر اثبات این نظر ارائه نکرده‌اند؛ بل که بر این باور هستند که ظهور این آیه و آیات دیگر *قرآن*، این است که صحرای محشر تاریک است و با ورود چیزی در این عالم، نورانی خواهد شد.

گروهی دیگر از این مفسران، افرادی هستند که بحثی درباره حقیقت این نور ارائه نکرده‌اند و مقصود از نور و مراد الهی از آیه را بیان نکرده‌اند و در واقع وارد بیان محتوا و مضمون آن نشده‌اند و صرفاً به معنای تحت‌اللفظی واژگان آیه یادشده بسنده کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، ابهام آیه برطرف نشده و مراد خداوند از عبارت «روشن شدن زمین به نور پروردگار» هم‌چنان مبهم باقی می‌ماند. واضح است که خداوند مقصود دیگری از این الفاظ دارد که در ورای این معنای ظاهری و لغوی واژه‌ها نهفته است. بنابر این تکیه بر این وجه، به تنهایی معنا و مفهوم محصل و روشنی از عبارت یادشده ارائه نمی‌کند.

۳-۳) دیدگاه‌های دیگر در بیان مراد از روشن شدن زمین به نور رب

در کنار دو دیدگاه مطرح شده که اکثریت قریب به اتفاق مفسران اهل سنت مطرح

کرده بودند و دیدگاه دیگری که به عنوان دیدگاه برگزیده بعد از این درباره آن بحث خواهد شد، دیدگاه‌های شاذ دیگری هم وجود دارد که صرفاً هر کدام از آنها را یکی دو نفر از مفسران اهل سنت مطرح کرده‌اند و می‌توان گفت دیدگاه شایع و رایج در میان این مفسران نیست. این دیدگاه را به چند دیدگاه فرعی می‌توان تقسیم کرد که عبارت است از روشن شدن زمین به نور قدرت پروردگار و ماوردی (ماوردی، *النکت والعیون*، ۱۶ / ۱۳۶) و ابن عبدالسلام (ابن عبدالسلام، *التفسیر*، ۲ / ۱۶۲) به آن اشاره کرده‌اند، نورانی شدن قلب‌های مؤمنان در روز قیامت با نور توحید پیامبر اعظم (ص) که تستری (تستری، *التفسیر*، ۱ / ۱۳۵) و حقی (*روح البیان*، ۸ / ۱۴۰) آن را مطرح کرده‌اند، نورانی شدن زمین نفس انسان به نور پروردگار که کاشانی (*تأویلات*، ۲ / ۲۰۶) آن را مطرح کرده‌است و نورانی شدن زمین در محشر به نور ساق پروردگار که مقاتل بن سلیمان (*التفسیر*، ۳ / ۶۸۸) مطرح کرده‌است.

در ارزیابی دیدگاه‌های یادشده لازم است به چند نکته اشاره شود: نکته اول این‌که این دیدگاه‌ها، صرفاً احتمالاتی است که مفسران یادشده یا به عنوان تنها احتمال تفسیری یا احتمالی در کنار احتمالات تفسیری دیگر مطرح کرده‌اند و هیچ قرینه و شاهی محکم برای تأیید این دیدگاه‌های تفسیری ارائه نکرده‌اند و روشن است که تفسیر آیات *قرآن* بر معنایی خاص، به ویژه اگر معنای خلاف ظاهر باشد، بدون ارائه شواهد و قرائن چه بسا تفسیر به رأی باشد. آیات *قرآن* را نمی‌توان با ذوق و سلیقه و استحسان تفسیر کرد و الا تفسیر به رأی خواهد شد که در روایت نبوی به شدت نکوهش شده و وعده آتش دوزخ داده شده‌است «من فسر *القرآن* برأیه فلیتوباً مقعده من النار» (فیض کاشانی، *الصفافی*، ۱ / ۳۵).

نکته دوم این است که دیدگاه تفسیری اخیر مبنی بر این‌که مراد از نور رب، نور ساق پروردگار است، علاوه بر اشکال یادشده، اشکال دیگری نیز بر آن، وارد است و آن این‌که این تفسیر، به نوعی گرایش به تجسیم و تشبیه درباره خداوند متعال است که از این اوصاف بشری منزّه است و در تفسیر آیات *قرآن* که درباره اوصاف الهی است باید نهایت دقت صورت گیرد که از تشبیه اوصاف الهی به اوصاف بشری اجتناب شود.

۴-۳) دیدگاه برگزیده: تجلی باطن اعمال و اشیاء

از میان دیدگاه‌های تفسیری مطرح‌شده، به نظر می‌رسد دیدگاه تجلی حقیقت و باطن اعمال و اشیاء در روز قیامت، با قرائن و شواهد قرآنی بیش‌تری همراه است. این دیدگاه را کاشانی (تأویلات، ۳/ ۵۶۲) به‌عنوان یکی از احتمالات مطرح کرده‌است. این دیدگاه، حکایت از ظهور و بروز حقیقت اشیاء و اعمال انسان دارد؛ به این معنا که در آن روز بزرگ، تمامی مخلوقات الهی، اعمال خود را که در این دنیای مادی پنهان مانده یا به فراموشی سپرده شده، حاضر می‌بینند و به واسطه این نور، باطن و حقیقت اعمال تجسم یافته و آشکار می‌گردد؛ زیرا یکی از ویژگی‌های روز قیامت، کنار رفتن پرده‌ها و آشکار شدن حقیقت اعمال است.

مشاهده اعمال در آن روز به واسطه نور ربّ، حکایت از آشکارشدن حقیقت و باطن اعمال و تجسم آنها دارد که در دنیا از دیدگان پنهان است و آنچه در این دنیا دیده می‌شود، ظاهر اعمال انسان‌ها است که ملاک داوری قرار می‌گیرد، اما باطن و نیت و حقیقت اعمال، پنهان می‌ماند و تنها در این روز عظیم به واسطه نور الهی، تجسم یافته و مشاهده می‌گردد.

از جمله مؤیدات تفسیر یادشده در بیان مراد از روشن‌شدن زمین به نور ربّ در روز قیامت، سیاق جملات آیه ۶۹ سوره زمر است که محل بحث است «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» خداوند پس از عبارت موردبحث، به قراردادن کتاب و آمدن پیامبران و شهدا اشاره کرده‌است. با توجه به مضمون این آیه، می‌توان به نتایج ذیل دست یافت: همه این عبارات به نوعی، منظور خداوند از عبارت مذکور را تبیین می‌کند و ما را به غرض خداوند نزدیک می‌گرداند.

از سویی در همه این عبارات از نشانه‌های ظهور قیامت سخن گفته می‌شود. بنابراین عبارت «بِنُورِ رَبِّهَا» نیز می‌تواند یکی از این نشانه‌ها باشد یا کلامی باشد که عطف به جملات بعدی شده و عبارات بعدی برای توضیح و شرح آن آمده‌است و جان کلام و غرض نهایی خداوند از کل آیات این سوره، در همین عبارت نهفته است. از سوی دیگر شرط به فعلیت رسیدن عبارات «وَضِعَ الْكِتَابِ»، «وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ»، «وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ»، تقدّم تحقق عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» است. از همین رو با در نظر گرفتن نکات یادشده، و با توجه

به سیاق جملات آیه محل بحث، می توان ظهور کنار رفتن پرده ها و آشکار شدن حقایق اعمال و اشیاء را در روز قیامت به دست آورد.

علاوه بر سیاق جملات آیه ۶۹ سوره زمر، سیاق آیات قبل و بعد از آیه مورد نظر در سوره زمر نیز می تواند قرینه ای برای دیدگاه تفسیری یادشده باشد. سیاق این آیات، درباره حقایق روز قیامت است و از جمله این حقایق، آشکار شدن باطن و حقیقت اشیاء و اعمال انسان ها است. در آیه قبل از آیه محل بحث (زمر/ ۶۸) درباره نفع صور اول و دوم در قیامت و بعد از آن، قیام انسان ها برای مشاهده اعمال «فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» سخن به میان آمده، که این معنا با تجلی حقیقت و باطن اعمال و اشیاء در روز قیامت، بیش تر سازگار است.

درواقع قیام انسان ها برای مشاهده اعمال در آیه ۶۸ سوره زمر، مقدمه ای است برای بیان مطلب کلی تر و جامع تر در آیه محل بحث که عبارت است از روشن شدن تمامی حقایق در روز قیامت با اشراق و روشن شدن زمین محشر به نور پروردگار. هم چنین در آیه بعد از آیه محل بحث نیز، خداوند اشاره به این مطلب دارد که به هر کسی، هر آنچه را انجام داده، به طور کامل داده می شود و چیزی از اعمال او کم نمی شود «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ» (زمر/ ۷۰). درواقع این آیه نتیجه مطلب مطرح شده در آیه قبلی را بیان می کند؛ به این معنا که بعد از تجلی حقیقت و باطن اعمال و اشیاء و آشکار شدن همه چیز در قیامت، نوبت به پاداش و مجازات الهی در قبال اعمال انسان ها، آن هم به تمام و کمال می رسد و این که حکم خداوند بر اساس عدالت اجرا می گردد.

شاید بتوان با استفاده از عبارت «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ» (زمر/ ۷۰) چنین استفاده نمود که آیه «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» امر مهمی را که مقصود اصلی خداوند است، یادآوری می کند و بخش بعدی آیه ۶۹ سوره زمر به توضیح جزئیات این امر خطیر می پردازد و در ادامه، نتیجه حاصل در آیه ۷۰ بیان می شود. بنابراین به نظر می رسد با توجه به قرائن موجود، تفسیر عبارت «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» به معنای کناررفتن حجاب ها و آشکار شدن حقیقت اشیاء و اعمال مناسب تر باشد.

از آیات دیگر قرآن هم می تواند قرائن و مؤیداتی برای این دیدگاه بازجست. از جمله قرائن و

شواهد تفسیر یادشده، علاوه بر سیاق جملات آیه ۶۹ و هم‌چنین سیاق آیات سوره زمر، قرائن موجود در آیات سوره‌های دیگر قرآن است. در جایی از قرآن گفته می‌شود: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/۲۲). در جای دیگر نیز می‌خوانیم: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران/۳۰). در جای دیگر نیز آمده است: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا يَوْمَئِذٍ يُصْدِرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيرُوا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/۴-۸). این آیات و نمونه‌های فراوان دیگر بر تجسم و ظهور اعمال انسان در قیامت و شهادت اعضای بدن آدمیان و امثال آن دلالت دارد.

علاوه‌براین، با توجه به معنای کلمه اشراق و نور، در عبارت یادشده، می‌توان ظهور و بروز حقیقت اعمال انسان‌ها، حقیقت اشیاء و باطن امور را برداشت نمود که این حقیقت، جز با کنار رفتن پرده‌ها که بر دیدگان انسان‌ها قرار دارد، امکان‌پذیر نیست. از همین رو با در نظر گرفتن قرائن، شواهد و مؤیدات یادشده، به نظر می‌رسد این دیدگاه، در بیان مراد الهی از اشراق زمین به نور پروردگار، به واقعیت نزدیک‌تر باشد؛ چنان‌که طباطبایی از مفسران شیعه نیز به این حقیقت اشاره کرده‌است (طباطبایی، المیزان، ۱۷/۲۹۴-۲۹۵).

نتیجه

این مطالعه به دنبال آن بود که دیدگاه‌های مفسران اهل سنت را در بیان مراد از اشراق و روشن شدن زمین، به واسطه نور رب، در آیه ۶۹ سوره زمر را تحلیل نموده و موردارزیابی قرار دهد. از سوی مفسران یادشده، سه دیدگاه عمده تفسیری مشهور و چهار دیدگاه شاذ و غیرمشهور ارائه شده که صرفاً از سوی تعداد بسیار اندکی از این مفسران در تبیین مراد از روشن شدن زمین به نور پروردگار، ارائه گردیده‌است.

دیدگاه اول دلالت بر این معنا دارد که مراد از روشن شدن زمین، به نور پروردگار، تجلی خداوند در روز قیامت برای داوری بین مردم به عدالت و حق و برهان است. مفسران بسیار زیادی این دیدگاه را مطرح کرده‌اند. از سوی مفسران یادشده، مراد از این تجلی، به صورت روشن بیان نشده و در نتیجه ابهام آیه و عبارت یادشده برطرف نشده‌است. از سویی برخی از

این مفسران سخن از نزول پروردگار بر کرسی برای داوری میان مردم، به میان آورده‌اند که حاکی از تجسیم و تشبیه پروردگار است، در حالی که خداوند طبق نظر امامیه و معتزله قابل تجسیم و تشبیه نیست و رؤیت خداوند متعال در این دنیا غیر ممکن بوده و در آخرت، مراد از آن، همان خرسندی خداوند از بندگان بهشتی‌اش است.

از سوی دیگر این معنا «تَجَلَّىٰ خدَاوَنَد بَرَاي دَاوَرِي» از اشراق زمین به نور رب، اشاره به مفهوم بخش دیگری از آیه «وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ» است، در حالی که تفسیر یک بخش از آیه، به مفهوم بخش دیگر آن، درست به نظر نمی‌رسد. هم‌چنین در قُرآن آیاتی که در آن نور هم‌چون استعاره برای برهان آمده‌باشد وجود ندارد. از سوی دیگر کلمه حق و عدل، گرچه در برخی موارد، يك مصداق پیدا می‌کنند، اما دو مفهوم مستقل و مغایر باهم هستند و صرف این که نور در آیه‌ای از قُرآن، استعاره برای حق آمده‌باشد، مستلزم آن نیست که مقصود از آن عدالت باشد. هم‌چنین استعمال کلمه نور، برای برهان در قُرآن غیر متعارف است. دیدگاه دوم یعنی روشن شدن زمین به نوری غیر از نور خورشید و ماه در قیامت صرفاً به بیان معنای تحت‌اللفظی از عبارت آیه ۶۹ سوره زمر بسنده کرده و در نتیجه هم‌چنان معنای آیه یادشده با ابهام همراه است. دیدگاه سوم «تَجَلَّىٰ حَقِيقَت و باطن اعمال در روز قیامت» است.

علاوه بر این سه دیدگاه که اکثر مفسران اهل سنت مطرح کرده‌اند، چهار دیدگاه نیز در تفاسیر اهل سنت مشاهده می‌شود که افراد نادر از این مفسران مطرح کرده‌اند، مانند نور قدرت پروردگار، نور قلب‌های مؤمنان، نور توحید پیامبر اعظم (ص)، نورانی شدن زمین نفس انسان به نور پروردگار و نور ساق پروردگار. این دیدگاه‌های تفسیری، حمل لفظ بر خلاف ظاهر است که قرینه و شاهدهی بر آن ارائه نشده و چه‌بسا تفسیر به رأی باشد. از سویی، برخی از این دیدگاه‌ها مانند دیدگاه اخیر، حاکی از تجسیم و تشبیه خداوند به مخلوقات است که ذات اقدس الهی از آن، مبرا است.

از میان دیدگاه‌های قیدشده، به نظر می‌رسد دیدگاه سوم (تَجَلَّىٰ حَقِيقَت و باطن اعمال انسان در قیامت)، با در نظر گرفتن سیاق جملات آیه ۶۹ سوره زمر، سیاق آیات سوره زمر که درباره حقایق روز قیامت سخن می‌گوید و از جمله حقایق این روز، آشکار شدن باطن و حقیقت

اشیاء و اعمال انسان‌ها است و همین طور با در نظر گرفتن قرینه آیات دیگر قرآن — مانند آیه ۲۲ سوره ق، ۳۰ سوره آل عمران و آیات ۴ تا ۸ سوره زلزال و آیات زیاد دیگر قرآن که دلالت بر تجسم و ظهور اعمال انسان در قیامت و شهادت اعضای بدن آدمیان و امثال آن دارد — در بیان مراد الهی از اشراق زمین به واسطه نور رب، به واقعیت نزدیک‌تر باشد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، *التفسیر*، به کوشش احمد فتحی عبدالرحمان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.
- ۴- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۵- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- ۷- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش محمدمهدی ناصح، محمدمجعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۸- اسعدی سامانی، زهرا، *مفهوم‌شناسی نور و ظلمت از دیدگاه قرآن*، تهران، سرای فرهنگ و ادب، ۱۳۹۹ش.
- ۹- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۰- براتی، مرتضی، «بررسی استعاره مفهومی نور در قرآن کریم با روی‌کرد شناختی»، *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۵ش.
- ۱۱- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۳- تستری، سهل بن عبدالله، *التفسیر*، به کوشش محمد باسل عیون سوده، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۱۴- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۵- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر*، إربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۱۶- حقی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان*، لبنان، دارالفکر، ۲۰۰۳م.
- ۱۷- حوری، سعید، *الاساس فی التفسیر*، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۴ق.

- ۱۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۹- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربیه، ۱۴۰۷ق.
- ۲۰- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۱- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۴م.
- ۲۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان*، تهران، اسلامیه.
- ۲۴- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۵- طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، *مجمع البحرين*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۲۶- عباسپور، عمران، *مبانی تفسیر عرفانی از دیدگاه رشیدالدین میبدی*، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶ش.
- ۲۷- عبدالباقی، محمدفؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۳۶۴ق.
- ۲۸- فتح اللهی، علی و بغدادی، اکرم، «مفهوم نور در قرآن، برهان و عرفان»، *تفسیر متون و حیاتی*، سال اول، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶ش.
- ۲۹- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۰- فیض کاشانی، ملا محسن، *الصفافی*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۲ق.
- ۳۱- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، طنطا، دارالصحابه للتراث، ۱۴۱۶ق.
- ۳۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطایف الاشارات*، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۰م.
- ۳۳- کاشانی، عبدالرزاق، *تأویلات*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۳۴- ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون*، به کوشش ابن عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.

- ۳۵- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۳۶- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۳۷- مقدادیان، عادل و شمس، محمدجواد، «مفهوم عرفانی نور و ظل در قران»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۳۸- میدی، علی بن محمد، *کشف الاسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۳۹- واحدی، علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۵ق.
- ۴۰- واعظی، محمود، «بازخوانی مفهوم نور در قرآن کریم»، *آموزه‌های قرآنی*، دوره هفدهم، شماره ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش.
- ۴۱- یوسف‌پور، معصومه و پروین، جلیل، «مفهوم‌شناسی نور خداوند با تکیه بر روایات تفسیری فریقین»، *حدیث و اندیشه*، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.

Bibliography


- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Abbāspūr, 'Emrān, *The Foundations of Mystical Exegesis from the Perspective of Rashīd al-Dīn Maybudī*, Master's Thesis in Qur'ānic and Hadith Sciences, Imam Khomeini Institute, 1386 SAH [Persian].
- 3_ 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Muḥjam al-Mufabbras li-Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1364 AH [Arabic].
- 4_ Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān*, Mashhad, Āstān-e Qods-e Razawī, 1408 AH [Arabic].
- 5_ Al-Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-Īlmīyya, 1415 AH [Arabic].
- 6_ Al-Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *Ma'ālim al-Tanzil*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
- 7_ Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā, *Al-Tafsīr al-Ṣāfi*, Tehrān, Ṣadr Book Store, 1402 AH [Arabic].
- 8_ Al-Haddād, Abū Bakr b. 'Alī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbīd, Dār al-Kitāb al-Thaqāfi, 2008 [Arabic].
- 9_ Al-Ḥūrī, Sa'īd, *Al-'Asās fī al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Salām, 1424 AH [Arabic].
- 10_ Al-Māwardī, 'Alī b. Muḥammad, *Al-Nukat wa al-Uyūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-Īlmīyya, 1412 AH [Arabic].
- 11_ Al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an*, Tehran, Nāsher Khosrow Publishing House, 1416 AH [Arabic].
- 12_ Al-Qushayrī, 'Abdulkarīm b. Hawāzin, *Laṭā'if al-Isbārāt*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-al-Kitāb, 2000 [Arabic].
- 13_ Al-Rāghib al-Iṣfāhānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt 'Alfāz al-Qur'an*, Beirut, Al-Dār al-Shāmiyya, 1412 AH [Arabic].
- 14_ Al-Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, nd [Arabic].
- 15_ Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Durr al-Mantḥūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma'tḥūr*, Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH [Arabic].
- 16_ Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa,

- 1412 AH [Arabic].
- 17- Al-Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1422 AH [Arabic].
 - 18- Al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad ʿAlī, *Majmaʿ al-Baḥrayn*, Tehran, Mortazavi Book Store, 1375 SAH [Arabic].
 - 19- Al-Tustarī, Sahl b. ʿAbdullāh, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1423 AH [Arabic].
 - 20- Al-Wāḥidī, ʿAlī b. Aḥmad, *Al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Qalam, 1415 AH [Arabic].
 - 21- Al-Zamakhsharī, Mahmūd b. ʿUmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
 - 22- Asʿadī Sāmānī, Zahrā, *Conceptualization of Light and Darkness from the Perspective of the Qurʾān*, Tehran, Sarāy-e Farhang va Adab, 1399 SAH [Persian].
 - 23- Barātī, Mortezā, “An Examination of the Conceptual Metaphor of Light in the Holy *Qurʾān* with a Cognitive Approach”, *Literary Criticism and Stylistics Research*, vol. 23, 1395 SAH [Persian].
 - 24- Bayḍawī, ʿAbdullah b. ʿUmar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].
 - 25- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1420 AH [Arabic].
 - 26- Fathollāhī, ʿAlī and Baghdādī, Akram, “The Concept of Light in the *Qurʾān*, Theological Reasoning and Mysticism”, *Interpretation of Divine Texts*, vol.1, issue 1, 1396 SAH [Persian].
 - 27- Ḥaqqī, Ismāʿīl b. Muṣṭafā, *Ruḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Fīkr, 2003 [Arabic].
 - 28- Ibn ʿAbd al-Salām, ʿAbd al-ʿAzīz, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1429 AH [Arabic].
 - 29- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad b. Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
 - 30- Ibn ʿAṭīyya, ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib, *Al-Muḥarrar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1422 AH [Arabic].

Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the Concept of *Ṣarfā* A Critical Study of His Dual Engagement

Ali Akbar Kalantari 

Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences,
Shiraz University, Shiraz, Iran
(corresponding author: aak1341@gmail.com).

Yusuf Farshadnia 

PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Shiraz University,
Shiraz, Iran (Email: farshadnia.yusuf@gmail.com).



Abstract

The aspects of the miraculous nature of the Quran are among the contentious issues among commentators. Some believe in intrinsic miracles such as eloquence, while others believe in extrinsic miracles such as 'sarfe' (divine intervention preventing imitation). Fakhr al-Din al-Rāzī (d. 606 AH) emphasizes the eloquence of the Quran as a miraculous aspect. However, in his *Tafsīr al-Kabīr*, while emphasizing this intrinsic aspect of the miracle, he implicitly accepts the theory of 'sarfe'. On the other hand, in his book *Nihayat al-I'jaz*, he rejects *Ṣarfā* with three arguments, displaying a kind of dual confrontation that this article analytically attempts to examine. The first reason supporting the hypothesis of al-Rāzī's acceptance of 'sarfe' is the editorial, not authorial, nature of the book *Nihayat al-I'jaz*, which is a combination of two books, *Dala'il al-I'jaz* and *Asrār al-Balāgha* by al-Jurjānī (d. 474 AH), compiled before *Tafsīr al-Kabīr*. The arguments against 'sarfah' bear a great resemblance to al-Jurjani's arguments in *Dala'il al-I'jaz*. The second reason is the content analysis of phrases from *Tafsīr al-Kabīr*, where al-Rāzī implicitly accepts *Ṣarfā* in at least two instances and ultimately, explicitly, after attributing it to theologians and acknowledging its lack of corruption, accepts eloquence and *Ṣarfā* as aspects of the Quran's miraculous nature.

Keywords: *I'jaz al-Qur'an*, *Ṣarfā*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, *Nihāya al-Ījāz fī Dirāya al-Ījāz*.

Promotional article

Received: 6/ 5/ 2024, accepted: 20/ 7/ 2024, and published: 20/ 7/ 2024, Pages: 301-318.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.455694.1203

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



رویارویی دوگانه فخر رازی با نظریه صرفه

علی اکبر کلانتری ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
(نویسنده مسئول: aak1341@gmail.com).

یوسف فرشادنیا ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
(ایمیل: farshadnia.yusuf@gmail.com).

چکیده

وجوه اعجاز قرآن از مسائل مورد اختلاف مفسران است؛ به گونه‌ای که برخی به اعجاز ذاتی نظیر فصاحت و عده‌ای به اعجاز عرضی هم‌چون صرفه باور دارند. فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ ق) فصاحت قرآن را به‌عنوان وجه اعجاز مورد تأکید قرار می‌دهد. باین حال، در تفسیر کبیر ضمن تأکید به این جنبه از اعجاز ذاتی، نظریه صرفه را به گونه تلویحی می‌پذیرد. از سویی در کتاب *نهایة الإیجاز* با سه دلیل صرفه را رد کرده است که نوعی از رویارویی دوگانه را به نمایش می‌گذارد که نوشتار حاضر به شیوه تحلیلی می‌کوشد، این مواجهه دوگانه را تحلیل کند. دلیل اول در تقویت فرضیه پذیرش صرفه توسط فخر رازی، ماهیت تدوینی و نه تألیفی کتاب *نهایة الإیجاز* به‌عنوان آمیزه‌ای از دو کتاب *دلائل الإعجاز* و *أسرار البلاغه* جرجانی (درگذشته ۴۷۴ ق) که تدوین آن پیش از *التفسیر الکبیر* است. چه این که دلائل رد صرفه مشابهت فراوانی با دلائل جرجانی در کتاب *دلائل الإعجاز* دارد. دومین دلیل را با تحلیل محتوای عبارت‌هایی از *التفسیر الکبیر* می‌توان جست. فخر رازی دست‌کم در دو مورد صرفه را تلویحی پذیرفته است و در نهایت نیز بعد از انتساب آن به متکلمان و اذعان عاری از فساد بودن، فصاحت و صرفه را به‌عنوان وجوه اعجاز قرآن می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، وجوه اعجاز، نظریه صرفه، فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، *نهایة الإیجاز*.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۷ ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۳۰ ش، نشر: ۱۴۰۳/۴/۳۰ ش، صفحه ۳۰۱ تا ۳۱۸.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.455694.1203

- 31_ Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1419 AH [Arabic].
- 32_ Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, nd [Arabic].
- 33_ Kāshānī, 'Abd al-Razzāq, *Ta'wīlāt*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 34_ Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār wa 'Udda al-Abrār*, Tehrān, Amīrkabīr Publications, 1371 SAH [Arabic].
- 35_ Meqdādiyan, 'Adel and Shams, Moḥammad Javād, "The Mystical Concept of Light and Shadow in the *Qur'ān*", *Journal of Mysticism*, vol. 14, 1395 SAH [Persian].
- 36_ Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH [Arabic].
- 37_ Muṣṭafawī, Ḥasan, *Scientific Method in Translation and Interpretation of the Holy Qur'ān and Hadīths*, Tehran, Publishing Center of Allameh Mustafawi's Works, 1368 SAH [Persian].
- 38_ Ṣadr al-Dīn Al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Tehrān, Institute for Cultural Studies and Research, 1363 SAH [Arabic].
- 39_ Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Tehran, Islāmīyya, nd [Arabic].
- 40_ Vā'eẓī, Maḥmūd, "Re-examination of the Concept of Light in the Holy *Qur'ān*", *Qur'ānic Teachings*, vol. 17, issue 32, winter 1399 SAH [Persian].
- 41_ Yūsefpūr, Ma'sūme and Parvīn, Jalīl, "Conceptualization of God's Light with Emphasis on Interpretative Narrations of Both Sects", *Hadīth and Thought*, issue 18, 1393 SAH [Persian].

درآمد

قرآن به‌عنوان آخرین کتاب وحیانی و معجزه پیامبر خاتم (ص) همواره از جنبه‌های گوناگونی مورد تأمل و اندیشه قرار گرفته است. از موارد بررسی این کتاب الهی، مقوله معجزه و جنبه‌های اعجاز است. از سویی نخستین مرحله از مباحث اعجاز قرآن، در آثار مفسران، متکلمان و ادیبان یافت می‌شود که معتقد بودند قرآن نشانه و برهانی بر رسالت پیامبر (ص) است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: مؤدب، اعجاز قرآن...، ۹).

چنانچه به جهات مؤثر در تحقق اعجاز قرآن، وجوه اعجاز قرآن گفته شود در یک دسته‌بندی می‌توان اعجاز قرآن را از دو سنخ اعجاز درونی یا ذاتی، و اعجاز بیرونی یا عارضی دانست. بسیاری از مفسران و متکلمان معتقدند که اعجاز قرآن امری درونی و برخاسته از ویژگی‌های ذاتی آن است. این ویژگی‌ها نیز در یک تقسیم اولیه به اعجاز لفظی قرآن و اعجاز معنایی قرآن منقسم می‌گردد (جواهری، اعجاز و تحدی، ۸۵).

از جمله نظریه‌ها درباره مصادیق اعجاز بیرونی یا عارضی قرآن می‌توان به نظریه صرفه اشاره نمود که مخالفان و موافقانی دارد. برپایه این نظریه، اگر معاندان پیامبر (ص) و مخالفان قرآن می‌خواستند کتابی هم‌چون قرآن بیاورند برای‌شان امکان‌پذیر بود؛ اما خداوند ایشان را از اقدام در این مسیر منصرف کرد. فخر رازی از مفسران برجسته اهل سنت برخوردار دوگانه‌ای درباره نظریه صرفه ابراز داشته که مطالعه کنونی با هدف تحلیل این رویارویی دوگانه تدوین شده است.

طرح مسئله

بر اساس قول مشهور، نخستین شخصی که قائل به صرفه شده، ابراهیم بن سيار نظام معتزلی از متکلمان سده ۳ق (درگذشته حدود ۲۲۱ق) است. سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) درباره دیدگاه وی بیان می‌دارد که امکان آوردن مثل قرآن در حالت عادی برای افراد بشر امکان‌پذیر، اما خداوند، به صورتی اعجازگونه، معارضان را که می‌خواهند مثل آن را بیاورند ناتوان کرده است (سیوطی، الإیتقان، ۷/۴). این نظریه علی‌رغم داشتن موافقانی نظیر سید مرتضی (بنگرید به: سید مرتضی، الموضح، ۳۶) با مخالفان فراوانی نیز همراه است. از دلایل برخی مخالفان، صریح آیه «قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ

بِمَثَلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء/ ۸۸) است که نشان از عجز این دو گروه علی‌رغم بقای قدرت آنان است (بنگرید به: سیوطی، *الإیتقان*، ۷/۴).

بررسی نظریه صرفه از این جهت اهمیت دارد که اثبات آن می‌تواند بر اعجاز درونی و محتوایی *قرآن* خدشه وارد کند و دلیل آن این است که با فرض صرفه، دیگر معنا ندارد که الفاظ *قرآن* را از لحاظ فصاحت و بلاغت، فوق توان بشری بدانیم، یا برای آن اعجاز محتوایی قائل شویم. فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ق)، فقیه شافعی، دانشمند علوم منقول و معقول و صاحب *التفسیر الکبیر* دربارهٔ وجوه اعجاز *قرآن*، بر فصاحت *قرآن* تأکید دارد. نظر فخر رازی دربارهٔ نظریه صرفه آنگاه محل تأمل است که در *التفسیر الکبیر* این نظریه را پذیرفته اما در اثر دیگرش یعنی *نهایة الإیجاز فی درایة الإعجاز* نظریه مذکور را رد نموده است.

در خصوص نظریه صرفه پژوهش‌های مختلفی انجام پذیرفته است. اما متناسب با موضوع پژوهش حاضر به چند اثر علمی اشاره می‌کنیم. مؤدب (۱۳۷۹ش) در کتابی با عنوان *اعجاز قرآن* در نظر اهل بیت عصمت (ع) و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام به آراء فخر رازی در بخش عالمان بزرگ اهل سنت پرداخته است. ایشان نظرات فخر رازی در حوزه اعجاز را تنها از *التفسیر الکبیر* بیان نموده و اشاره‌ای به کتاب *نهایة الإیجاز* نکرده است.

جواهری (۱۳۹۱ش) در مقاله «بازخوانی نظریه صرفه» به نتایجی نظیر عدم پشتوانه علمی داشتن نظریه صرفه و عدم توجه موافقان به دلایل مخالفان (اعجاز بیانی با ارائه گزارش‌های تاریخی و روایی) اشاره نموده است. مولایی‌نیا و سلیمانی (۱۳۹۷ش) در مقاله «بررسی نظریه صرفه در آثار فریقین» ضمن داشتن یافته‌هایی هم‌چون نداشتن دلیل عقلی و نقلی قابل‌اعتنا، مغفول ماندن جامعیت، ایتقان، خطانابذیری، هدفمندی، انسجام ساختاری و درونی، ابعاد هدایتی - تربیتی، اخبار غیبی به دیدگاه فخر رازی اشاره‌ای نشده است.

در مقاله عالی‌پور و همکاران (۱۳۹۸ش) تحت عنوان «اختلاف و اشتراک نظرات فخر رازی و علامه طباطبایی دربارهٔ اعجاز *قرآن*» بیشتر به مسئله وحی و عصمت از دیدگاه دو اندیشمند اشاره شده که در نتایج نیز به اشتراک و اختلاف وجوه اعجاز *قرآن* اشاره نشده است. در مقاله فوق نظر فخر رازی مبنی بر رد نظریه صرفه اشاره شده است اما از جهت تحلیل نسبت به مقاله حاضر تفاوت‌هایی دارد از جمله این‌که در این نوشتار به رویارویی دوگانه فخر رازی در پذیرش صرفه در دو کتاب *التفسیر الکبیر* و *نهایة الإیجاز* پرداخته و موردارزیابی قرار گرفته

است. از این جهت نوشتار حاضر می‌کوشد به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد: اولاً، وجوه اعجاز قرآن از نظر فخر رازی چیست؛ ثانیاً، دیدگاه فخر رازی درباره نظریه صرفه چیست؛ و ثالثاً، چه اندازه دیدگاه فخر رازی درباره صرفه از انسجام درونی برخوردار است.

۱. وجوه اعجاز قرآن از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در *التفسیر الکبیر* و ذیل تفسیر آیات بیست سوم و بیست چهارم از سوره بقره، به بحث اعجاز می‌پردازد. در قرآن، آیه بیست و سوم، بحث از معجزه بودن قرآن و تحدی این گونه بیان می‌شود: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/ ۲۳).

فخر رازی نبوت پیامبر (ص) را مبتنی بر معجزه بودن قرآن دانسته و از این جهت در پی بیان دلایل اعجاز شده است. وی در یک حصر، دوراه را برای اثبات اعجاز قرآن ترسیم می‌کند. راه اول از طریق مقایسه کلام الهی با کلام بشر و فصحا و تعیین سطح و نسبت آن و راه دوم بودن یا نبودن در اوج فصاحت و بلاغت این کتاب آسمانی است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱/ ۱۰۶).

فخر رازی، طریق دوم یعنی حصر از راه اوج فصاحتی را مناسب‌تر می‌داند و بر این باور است که در هنگام مقایسه قرآن با دیگر کتب و خطبه‌ها، برتری فصاحت و بلاغت قرآن مورد قبول است، زیرا فصاحت عرب در حد امور عادی بوده و لکن فصاحت قرآن در حد اعلی و در نهایت است. از آنجایی که نظر موافق فخر رازی طبق اذعان وی، طریق دوم است، وجوه اعجاز قرآن را با تحلیل طریق دوم از دیدگاه ایشان پی خواهیم گرفت هر چند به فراخور تحلیل از آموزه‌های مورد قبول فخر رازی در طریق اول نیز استفاده می‌شود.

۱-۱) در اوج فصاحت بودن قرآن

تکیه فخر رازی در اعجاز بر فصاحت است؛ به گونه‌ای که وی به وجه دیگری از اعجاز قرآن اشاره‌ای نمی‌کند. با این حال، وی در ذیل عنوان فصاحت و در تبیین راه اول با بیان هفت شاخصه که از نظر وی مقتضای کاستی فصاحت است هم‌چنان قرآن را معجزه می‌داند. جهت فهم بهتر فصاحت نظری به مفهوم آن در لغت می‌کنیم. در معنای واژه فصاحت در کتاب *العین* به معانی خلوص و محض بودن، کلام بلیغ و هم‌چنین کلام معرب اشاره شده است (خلیل بن

احمد، العین، ۳/ ۱۲۱). ابن‌دُرید معانی هم‌چون نفس کلام و زبان عربی و سخن گفتن به عربی، خالص کردن و روشنایی و آشکار شدن را در معنای فصیح آورده است (ابن‌دُرید، *جمهرة اللغة*، ۱/ ۵۴۲).

جوهری به کلام بلیغ و خالص (طَلَّقَ) (جوهری، *الصحاح*، ۱/ ۳۹۱) و راغب اصفهانی به معنای خلوص (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۶۳۷) اشاره کرده‌اند. در *لسان العرب*، به معنای لغوی خالص، بلیغ و معنای اصطلاحی فهم سخن کودک تازه لب به سخن گشوده و آشکار کردن شی و پرده برداشتن از آن اشاره شده است (ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۲/ ۵۴۴).

در *قرآن*، تنها در یک مورد به ریشه فصیح اشاره شده است: «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص/ ۳۴). مطابق کلام مفسران، أَفْصَحُ، بلیغ و زبان‌آوری (جرجانی، *جلاء الأذهان*، ۷/ ۱۷۷)، سخن‌گذاری (کاشانی، *تفسیر منهج الصادقین*، ۷/ ۷۶)، بیان روان و رسا (سبحانی، *منشور جاوید*، ۱۳/ ۲۶۲؛ قرآنی، *تفسیر نور*، ۷/ ۵) تبیین شده است. هم‌چنین فصاحت، بازگشت به کیفیت الفاظ و بلاغت ناظر به کیفیت معنا و محتوی دانسته شده است و به تعبیر دیگر فصاحت به جنبه‌های صوری و ظاهری کلام می‌نگرد، و بلاغت به جنبه‌های معنوی و محتوایی (مکارم شیرازی، *پیام قرآن*، ۸/ ۱۲۰). وی در کتاب *نهایة الإيجاز* نیز در فصل اول تحت عنوان «فی أنَّ القرآن معجز و أنَّ الإعجاز فی فصاحتِهِ» به این مسئله پرداخته است (بنگرید به: فخر رازی، *نهایة الإيجاز*، ۲۶).

۲-۱) وجوه دیگر اعجاز قرآن از نگاه فخر رازی

در *التفسیر الکبیر*، مشاهده می‌شود که فخر رازی در تبیین اعجاز *قرآن* مطابق راه حصری اول، *قرآن* را با وجود چند شاخصه که به نظر وی موجب کاستی فصاحت آن می‌شود، اما هم‌چنان *قرآن*، معجزه است. هفت شاخصه عبارتند از عدم توصیف مشاهدات، مراعات و التزام به صدق و راستی، عمومیت فصاحت *قرآن*، تکرار عبارات *قرآن*، اهتمام *قرآن* در تبیین واجبات و اموری از این دست، جامعیت *قرآن* و تبیین‌گری در حوزه‌های گوناگون، و مصدریت علوم مختلف (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲/ ۱۰۶، ۱۰۷).

پرسش قابل طرح در این بخش آن است که آیا این موارد هفت‌گانه همه به فصاحت *قرآن* مرتبط است؟ آیا جامعیت *قرآن* و مصدریت علوم، ارتباطی به وجه اعجازی فصاحت دارد؟ آیا

این موارد از وجوه دیگری از اعجاز قرآن حکایت نمی‌کند؟ به نظر می‌رسد فخر رازی علی‌رغم بیان موارد هفت‌گانه به‌عنوان عوامل کاستی فصاحت قرآن به وجوه دیگری از اعجاز قرآن اذعان می‌کند که برخی از این شاخصه‌ها محل تأمل است که نوشتار مستقلى را می‌طلبد. هم‌چنین از جمله موارد مورد پذیرش تلویحی فخر رازی با نظر به طریق دوم، «نظریه صرفه» است.

با نظری به تاریخ قول به صرفه مشخص می‌شود که بیشتر قائلان و طرفداران نظریه صرفه در سده‌های سوم تا پنجم قمری زندگی می‌کردند (بنگرید به: قاضی‌زاده، «نگرشی بر نظریه صرفه»، ۴۱). نظام معتزلی مطابق باور متقدمانی نظیر جاحظ (درگذشته ۲۵۵ق)، ابوالحسن اشعری (درگذشته ۳۲۴ق) و عبدالقاهر جرجانی (درگذشته ۴۷۱ق) اولین شخص قائل به این نظریه است. برای نمونه اشعری در *مقالات الإسلامیین* اخبار از غیب را وجه مورد پذیرش نظام درباره اعجاز قرآن بیان و در ادامه از دیدگاه نظام چنین بیان می‌دارد که تألیف و نظم موجود در قرآن امری ممکن برای بندگان از جهت همانندآوری بوده هر چند خداوند این توان را از بندگان سلب کرده است (اشعری، *مقالات الإسلامیین*، ۲۲۵).

به‌طور کلی و بنابر گفته علوی یمنی صاحب *الطراز* و از دانشمندان شیعی در علم بلاغت با سه معنا در مفهوم «صرفه» مواجه هستیم: یکی سلب انگیزه و محرک برای مقابله با قرآن، دیگری، سلب علوم و معارفی پیش نیاز مقابله با قرآن، و سوم، این‌که علی‌رغم وجود علوم، معارف و هم‌چنین انگیزه در معاندان، منع جبری و قهری خدا مانع مقابله بشر با قرآن می‌شود (علوی، *الطراز*، ۳/ ۲۱۸). در هر صورت، مطابق مذهب صرفه، خداوند با قدرت قهری مانع همانندآوری از سوی انسان و معارضان می‌شود (بنگرید به: سید مرتضی، *الموضح*، ۳۶؛ سید مرتضی، *الذخیره*، ۳۸۰؛ ابوصلاح حلبی، *تقریب المعارف*، ۱۶۰؛ خفاجی، *سر الفصاحه*، ۲۲۵؛ راغب اصفهانی، *التفسیر*، ۱/ ۴۴؛ سلطان، *اعجاز القرآن...*، ۲۱۴).

۲. دوگانگی روی‌کرد فخر رازی

فخر رازی در *التفسیر الکبیر*، ضمن ارائه دو راه‌کار حصری در تبیین اعجاز قرآن که پیش‌تر بیان شد، طریق دوم را به درستی و صحت دیدگاهش نزدیک می‌داند.

۲-۱) موافقت با نظریه صرفه

مطابق گفتار فخر رازی در راه‌کار تبیینی دوم که به گفته وی به درستی درباره اعجاز قرآن

نزدیک است، در دو حالت، **قرآن** می‌توان به‌عنوان معجزه تلقی شود: اولاً، در اوج فصاحت که در حد اعجاز است؛ و ثانیاً، در اوج فصاحت نبودن، اما در حد اعجاز بودن (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲ / ۱۰۷). قابل ذکر است که طریق دوم یعنی این که **قرآن** در اوج فصاحت است یا نیست و اگر نیست پس عدم اتیان خود امری خارق‌العاده است. این شکل با نظریه صرفه سازگاری دارد (مؤدب، *اعجاز قرآن*، ۱۰۷) که فخر رازی در کل، موافقت خود را با طریق دوم اعلام نموده است.

هم‌چنین وی در تفسیرش نیز به پذیرش طریق دوم و هم‌چنین نظریه صرفه به‌طور تلویحی اذعان نموده است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۱ / ۴۶). این در حالی است که فخر رازی در کتاب *نهایة الإیجاز* با سه دلیل، نظریه صرفه را رد کرده است (فخر رازی، *نهایة الإیجاز*، ۲۶، ۲۷). بنابراین فخر رازی در *التفسیر الکبیر* نوعی موافقت خود را با نظریه صرفه اعلام می‌دارد اما در کتاب *نهایة الإیجاز* در فصل اول، آن زمان که اقوال مختلف درباره اعجاز **قرآن** را بیان می‌کند، نظریه صرفه را به نظام منتسب و با سه دلیل و به صراحت آن را رد می‌کند. اما براستی این برخورد دوگانه فخر در قول به صرفه به چه علت است؟

کتاب *نهایة الإیجاز* بنابر بر قول فخر رازی حاصل آمیختگی خاص دو کتاب *دلایل الإعجاز* و *أسرار البلاغه* عبدالقاهر جرجانی بوده (بنگرید به: فخر رازی، *نهایة الإیجاز*، ۱۰) که پیش از *التفسیر الکبیر* نگاشته شده است به‌گونه‌ای که فخر رازی در تفسیرش به آن کتاب اشاره می‌کند. وی ابتدا قول به صرفه را از نظر نظام بیان کرده و سپس با سه دلیل نظریه مذکور را به چالش کشانده است.

مطابق گفته نظام که فخر رازی آورده، **قرآن** به‌عنوان حجت برای نبوت پیامبر (ص) نازل شده است؛ بل که **قرآن** مانند سایر کتاب‌های آسمانی برای بیان احکام حلال و حرام فرستاده شده است و عرب از این جهت با آن معارضه نکرده‌اند که خداوند آن‌ها را از همانندآوری و دانش مربوط به آن منصرف کرده است (فخر رازی، *نهایة الإیجاز*، ۲۶).

شایان ذکر است که در کتاب *نهایة الإیجاز* از قول نظام به کلمه دانش (علومهم) اشاره شده است: «والعرب إنما لم يعارضوه، لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك و سلب علومهم به» (فخر رازی، همان‌جا)؛ حال آن‌که سیوطی به نقل از نظام در *الإتقان* واژه «عقولهم» را بیان می‌کند: «أَنَّ اللَّهَ صَرَفَ الْعَرَبَ عَنِ مُعَارَضَتِهِ وَسَلَبَ عُقُولَهُمْ» (سیوطی، *الإتقان*، ۴ / ۷). با این حال، در

ادله رد فخر رازی درباره نظریه صرفه، مسئله عقل و زوال آن مطرح شده که به نظر می‌رسد نقل سیوطی به صواب نزدیک‌تر است.

۲-۲) مخالفت با نظریه صرفه

بر پایه دیدگاه فخر رازی در کتاب *نهایة الإیجاز* می‌توان سه دلیل در رد قول به صرفه اقامه کرد. نخست این که مطابق دلیل اول فخر رازی، صرفه از این جهت باطل است که اگر خداوند بعد از نزول قرآن، عرب را از همانندآوری علی‌رغم توانایی‌شان عاجز کرده است، آنچه باید اتفاق می‌افتاد، شگفتی آن‌ها از پیش آمد عجز و ناتوانی‌شان بود حال آن‌که آن‌ها از فصاحت قرآن به شگفتی و تعجب آمده بودند. وی در این زمینه مثالی می‌آورد که اگر پیامبری معجزه‌اش آن باشد که در ساعتی خاص دستش را بالای سرش قرار می‌دهد و در همان ساعت مردم از آن کار عاجز می‌شدند، تعجب مردم نه از فعل آن پیامبر که از ناتوانی آن‌ها از قرار دادن دست‌شان بر سرشان در آن ساعت خاص است؛ فعلی که در تمام ساعات غیر از آن ساعت برای آنان مقذور است (فخر رازی، *نهایة الإیجاز*، ۲۶-۲۷).

فخر رازی بر پایه دلیل دوم بیان می‌دارد که اگر کلام عرب آن زمان از جهت فصاحت به قرآن نزدیک بود، لازم می‌آمد که بین کلام آن‌ها قبل و بعد از تحدی، تفاوتی پیدا می‌کرد که اینگونه گزارش نشده، بنابراین نظریه صرفه باطل است (فخر رازی، *نهایة الإیجاز*، ۲۷). فخر رازی در ارائه دلیل سوم، مبنی بر سلب قدرت و نسیان جهت عدم همانندآوری، چنین بیان می‌دارد، دانش اعراب جهت معارضه چنانچه در معرض فراموشی قهری قرار می‌گرفت، ناچار به زوال عقل می‌انجامید، حال آن‌که، عقل مردم آن زمان و مخاطبان تحدی زایل نگشت (همان‌جا).

مشاهده می‌شود که دلیل اول فخر رازی در رد صرفه مستند به بدهات عقلی و دو دلیل دیگر وی مستند به شواهد تاریخی است. همان‌گونه که در اقسام نظریه صرفه گذشت، دلالت ذکر شده مربوط به قسم سوم است یعنی علی‌رغم وجود علوم، معارف و هم‌چنین انگیزه اما منع جبری و قهری توسط خداوند مانع مقابله با قرآن از سوی بشر می‌شود (علوی، *الطراز*، ۱۳/۲۱۸) که فخر رازی در کتاب *نهایة الإیجاز* به نقد و رد آن پرداخته است.

فخر رازی در جلد بیست و هشتم قول به اوج فصاحت قرآن و معجزه بودن آن از این طریق

را به اکثر اهل سنت نسبت می‌دهد و هنگامی که به نظریه صرفه می‌رسد آن را نظر متکلمین می‌داند (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۸ / ۲۲۲). مطابق دیدگاه وی، صرفه که باور متکلمان است، خالی از فساد بوده و هر دو وجه (فصاحت و صرفه) به معجزه بودن قرآن رهنمون می‌کند (همان‌جا).

۳. تحلیل رویارویی دوگانه فخر در نظریه صرفه

پیش از فخر رازی و همانند کلام وی در تفسیر راغب اصفهانی دیده می‌شود که وی برای بیان اعجاز قرآن به فصاحت و قول به صرفه قائل شده است: «قد ذکر فی القرآن علی وجهین: أحدهما: إعجاز متعلق بفصاحة، والثانی: بصرف الناس عن معارضة» (راغب اصفهانی، *التفسیر*، ۱ / ۴۴). البته، راغب اصفهانی در مقوله فصاحت بر نظم مخصوص تکیه می‌کند و معتقد است که چنین نظمی در سایر کلام یافت نمی‌شود. هم‌چنین راغب در تبیین قول صرفه در نهایت به قسمی از صرفه اشاره می‌کند که مخالفان علی‌رغم داشتن اراده جهت همانندآوری، اما به صورت قهری از چنین معارضه‌ای منع شده‌اند (راغب اصفهانی، *التفسیر*، ۱ / ۴۶).

۱-۳) ضرورت بازجستن نظر نهایی فخر رازی در تفسیر وی

به نظر می‌رسد نظر نهایی فخر رازی درباره صرفه به دو دلیل در تفسیر *الکبیر* نهفته است. دلیل اول به جهت ماهیت کتاب *نهاية الإيجاز* است که حاصل آمیختگی دو کتاب عبدالقاهر جرجانی یعنی *دلائل الإعجاز* و *أسرار البلاغة* است. با تأمل در کتاب *دلائل الإعجاز* مشاهده می‌شود که بیان جرجانی در رد نظریه صرفه به همان شکل در کتاب *نهاية الإيجاز* آمده است. برای نمونه، دلیل اول فخر رازی از جهت متن و عبارت به همان شکل در کتاب جرجانی بیان شده است.

بیان جرجانی در تقریر نظریه صرفه چنین است که بنابر گفتار قائلان به صرفه علت عدم همانندآوری معارضان به جهت اعجاز ذاتی قرآن نیست بل که به جهت سلب همت آنان در همانندآوری است به‌گونه‌ای که حال آنان مانند حال کسی است که علمی را فاقد شده باشد که از پیش می‌دانسته است و از این جهت تعجب آن‌ها در معارضه به جهت عدم توانایی‌شان بود مثال معجزه پیامبری که این امکان برایش که در یک ساعت خاص دست خود را بر سرش

می‌گذارد فراهم می‌شود حال آن‌که دیگران همان کار را به غیر از آن لحظه در ساعات دیگر می‌توانند انجام دهند بنابراین تعجب آن‌ها نه از ماهیت کار که از عدم توانایی در آن ساعت و سلب قدرتشان است (جرجانی، *دلائل الإعجاز*، ۲۵۱).

بنابراین فخر رازی به همان صورت نظریه صرفه را رد کرده است که به نظر می‌رسد وی در نقش نه باورمند به عدم تحقق صرفه که به‌عنوان تدوین‌کننده کتاب نقش آفرینی کرده است البته ذکر این نکته راه‌گشا به نظر می‌رسد که فخر در کتاب *نهایة الإیجاز* وجه اعجاز فصاحتی را معقول‌تر دانسته است؛ آن زمان که به شکل برهان‌وار به بررسی و رد برخی اقوال درباره وجه اعجاز قرآن می‌پردازد: «و لم یبق وجه معقول فی الاعجاز سوی الفصاحة» (فخر رازی، *نهایة الإیجاز*، ۲۸).

۲-۳) نوشته‌شدن نهایة الإیجاز پیش از تفسیر کبیر

به‌عنوان دلیل دوم می‌توان گفت نظر به این‌که فخر رازی کتاب *نهایة الإیجاز* را پیش از تفسیرش نگاشته و هم‌چنین این کتاب ترکیب و آمیزه‌ای از دو کتاب جرجانی است به نظر می‌رسد نظر نهایی و صائب فخر رازی را باید در تفسیرش جست. البته برخی پژوهش‌ها حکایت از آن دارد که فخر رازی تنها از جرجانی متأثر نبوده و دارای سبک خاص به خود است به‌گونه‌ای که نوشتن کتاب *نهایة الإیجاز* با هدف پرداختن به اعجاز قرآن مقدمه‌ای برای نوشتن *التفسیر الکبیر* را مهیا نموده است (بنگرید به: طباطبایی و جنتی‌فر، «بررسی و نقد...»، ۱۸۳-۱۸۴).

برای بررسی دقیق بیان فخر رازی در مسئله صرفه باید به ترتیب جلدهای *التفسیر الکبیر* محتوای آن درباره صرفه را تحلیل کنیم. داده‌های این تحلیل در جدول شماره ۱ قابل‌دست‌رسی است. چنان‌که مشاهده می‌شود که فخر رازی ابتدا در جلد دوم به صورت تلویحی نظریه صرفه را می‌پذیرد. سپس در جلد بیست و یکم نیز به این مسئله و وجه اعجاز اشاره کرده و باز تأکید می‌کند این راه از نظر ما به درستی و صحت نزدیک‌تر است اما آن زمان که این بحث را در جلد بیست و هشتم بیان می‌کند پرده از این نظریه بر می‌دارد و آن را به متکلمان نسبت می‌دهد و در نهایت با عبارت «وهذا مذهب بعض المتکلمین ولا فساد فیه وعلی أن یقال هو معجز بهما جمیعا» (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۸/۲۵۹) اعلام می‌دارد که بر این نظریه اشکالی وارد نیست.

شاهد دیگری که می‌تواند این فرضیه که فخر رازی نظریه صرفه را پذیرفته، ۷ مورد از شاخصه‌هایی

است که به زغم وی وجود آن‌ها، فصاحت **قرآن** را می‌کاهد. وی مواردی چون عدم توصیف مشاهدات، مراعات و التزام به صدق و راستی، عمومیت فصاحت آن، تکرار عبارات **قرآن**، اهتمام **قرآن** در تبیین واجبات و اموری از این دست، جامعیت **قرآن** (تبیین در حوزه‌های گونه‌گون) و مصدریت علوم را اموری می‌داند که نباید در یک کلام فصیح باشد (بنگرید به: فخر رازی، **التفسیر الكبير**، ۱۲/ ۱۱۵). علی‌رغم وجود این امور، وی باز هم **قرآن** را معجزه می‌داند. بنابراین به نظر می‌رسد، فخر رازی در مسئله اعجاز **قرآن** قائل به نظریه صرفه است هر چند در کتاب **نهایة الإیجاز** آن را رد نموده است. فخر رازی همانند نظام، ابوالصلاح حلبی و راغب اصفهانی که علاوه بر پذیرش صرفه به وجوه دیگری از اعجاز **قرآن** معتقد بودند، به فصاحت در کنار صرفه اذعان داشت.

جدول شماره ۱: محتوای تفسیر کبیر درباره صرفه

نوع پذیرش	متن تفسیری
تلویحی	أن نقول: القرآن لا یخلو إما أن یقال إنه كان بالغا فی الفصاحة إلى حد الإعجاز، أو لم یکن كذلك فإن كان الأول ثبت أنه معجز. وإن كان الثانی كانت المعارضة علی هذا التقدير ممكنة فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعیهم علی الإتيان بها أمر خارق العادة فكان ذلك معجزا فثبت أن القرآن معجز علی جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب (فخر رازی، التفسیر الكبير ، ۱۲/ ۱۱۶).
تلویحی	القرآن معجز فی نفسه، ومنهم من قال إنه لیس فی نفسه معجزا إلا أنه تعالی لما صرف دواعیهم عن الإتيان بمعارضته مع أن تلك الدواعی كانت قوية كانت هذه الصرفة معجزة والمختار عندنا فی هذا الباب أن نقول القرآن فی نفسه إما أن یكون معجزا أو لا یكون فإن كان معجزا فقد حصل المطلوب، وإن لم یکن معجزا بل كانوا قادرین علی الإتيان بمعارضته وكانت الدواعی متوفرة علی الإتيان بهذه المعارضة وما كان لهم عنها صارف ومانع. وعلی هذا التقدير كان الإتيان بمعارضته واجبا لازما فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة یكون نقضا للعادة فيكون معجزا فهذا هو الطريق الذي نختاره فی هذا الباب (فخر رازی، التفسیر الكبير ، ۲۱/ ۴۶).
اعلام عاری از اشکال بودن	قد ذكرنا أن القرآن معجز ولا شك فيه، فإن الخلق عجزوا عن الإتيان بمثل ما یقرب منه عند التحدی فإما أن یكون كونه معجزا لفصاحته وهو مذهب أكثر أهل السنة وإما أن یكون معجزا لصف الله عقول العقلاء عن الإتيان بمثله، وعقله السننهم عن النطق بما یقرب منه، ومنع القادر من الإتيان بالمقدور كإتيان الواحد بفعل لا یقدر علیه غيره فإن من قال لغيره أنا أحرك هذا الجبل یستبعد منه، وكذا إذا قال إني أفعل فعلا لا یقدر الخلق (معها) علی حمل تفاعله من موضعها یستبعد منه علی أن كل واحد فعل معجز إذا اتصل بالدعوی، وهذا مذهب بعض المتكلمین ولا فساد فيه وعلی أن یقال هو معجز بهما جميعا (فخر رازی، التفسیر الكبير ، ۲۸/ ۲۲۲).

نتیجه

فخر رازی در **التفسیر الكبير**، ضمن ارائه دو راه‌کار حصری، راه‌کار دوم مبنی بر اوج فصاحت **قرآن** در حد معجزه و هم‌چنین قول به نظریه صرفه را صائب‌تر می‌داند. این در حالی است که پیش‌تر و در کتاب **نهایة الإیجاز** با بیان اقوال دیگران درباره وجوه اعجاز **قرآن**، آن زمان که نظریه صرفه را یاد می‌کند، آن را با یک دلیل عقلی و دو دلیل تاریخی رد می‌کند. فخر رازی علی‌رغم تأکید بر فصاحت **قرآن**، به وجوه دیگری از اعجاز **قرآن** نظیر جامعیت

قرآن، مصدریت قرآن در علوم، تبیین واجبات یا اعجاز هدایتی و تربیتی اشاره می‌کند که وی به آن‌ها باور داشته هر چند ذکر آن را به صورت استطرادی و در راستای تبیین این مسئله که وجود چنین شاخصه‌هایی در قرآن موجب کاستی فصاحت آن شده اما با این وجود، قرآن هم‌چنان معجزه است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که برخورد دوگانه فخر رازی در نظریه صرفه حکایت از آن دارد که وی در کتاب *نهایة الإیجاز* که آمیزه‌ای از دو کتاب جرجانی است در واقع به نقل باور جرجانی درباره نظریه صرفه پرداخته است که نمونه آن، دلیل اول فخر رازی است که در مقام مقایسه، تکرار عینی عبارت‌های جرجانی در کتاب *دلایل الإعجاز* است.

بر پایه تحلیل محتوای *تفسیر الکبیر* پیرامون نظریه صرفه، مسجل می‌شود که فخر رازی در جلد دوم و بیست و یکم تفسیرش، به صورت تلویحی صرفه را پذیرفته اما در نهایت و در جلد بیست و هشتم آنگاه که نظریه صرفه را به متکلمان نسبت می‌دهد، آن را عاری از فساد دانسته و هر دو وجه اعجاز یعنی فصاحت و صرفه را به‌عنوان وجوه اعجاز قرآن می‌پذیرد.

به‌طور کلی می‌توان گفت فخر رازی علاوه بر فصاحت، قائل به نظریه صرفه است که این مسئله با شواهدی نظیر ماهیت تدوینی و نه تألیفی کتاب *نهایة الإیجاز*، پذیرش تلویحی و در نهایت اعلام خالی از اشکال بودن نظریه صرفه در *التفسیر الکبیر*، و اشاره به شاخصه‌های کاهش دهنده فصاحت کلام (از نظر وی) مثل جامعیت قرآن، مصدریت علوم، عدم پرداختن به مشاهدات و در عین حال معجزه بودن قرآن آشکار می‌شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- ۴- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، *تقریب المعارف*، به کوشش فارس حسون، قم، چاپخانه الهادی، ۱۴۱۷ق.
- ۵- اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الإسلامیین*، ویراسته هلموت ریتز، ویسبادن، فرانکس اشتاینر، ۱۴۰۰ق.
- ۶- جرجانی، حسین بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، به کوشش میرجلال‌الدین حسینی ارموی و میرهاشم محدث، تهران، سفیر اردهال، ۱۳۹۶ش.
- ۷- جرجانی، عبد القاهر، *دلائل الإعجاز فی علم المعانی*، به کوشش عبدالحمید هنداوای، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۸- جواهری، سید محمد حسن، «بازخوانی نظریه صرفه»، *قبسات*، سال هفدهم، شماره ۶۶، زمستان ۱۳۹۱ش.
- ۹- جواهری، سید محمد حسن، *اعجاز و تحدی: پاسخ به شبهات*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷ش.
- ۱۰- خفاجی، عبد الله بن محمد، *سرفصاحه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۲ق.
- ۱۱- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *التفسیر*، به کوشش محمد عبدالعزیز بسیونی زغلول، طنطا، کلیة الآداب، ۱۴۲۰ق.
- ۱۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

- پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، شماره پیاپی ۹، سال پنجم، شماره اول، تابستان ۱۴۰۳ش
- ۱۴- سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
- ۱۵- سلطان، منیر، إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعره، قاهره، منشأة المعارف، ۱۹۸۶م.
- ۱۶- سید مرتضی، علی بن حسین، الذخیره، به کوشش سیداحمد حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۳۱ق.
- ۱۷- سید مرتضی، علی بن حسین، الموضح، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الإیتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، هیئة المصریة العامّة للکتاب، ۱۹۷۴م.
- ۱۹- طباطبایی، فخرالسادات و جنتی فر، محمد، «بررسی و نقد تأثیر و تأثر امام فخر رازی در مباحث بیان با نگاهی به کتاب نهایة الإیجاز فی درایة الإعجاز»، پژوهش‌نامه نقد ادب عربی، سال هشتم، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۲۰- عالی‌پور، عبدالرضا، واعظی، سید حسین و شمشیری، محمدرضا، «اختلاف و اشتراک نظرات فخر رازی و علامه طباطبایی درباره اعجاز قرآن»، فقه و تاریخ تمدن، سال پانزدهم، شماره ۴، ۱۳۹۸ش.
- ۲۱- علوی، یحیی بن حمزه، الطراز، به کوشش عبدالحمید هنداو، بیروت، المكتبة المصریة، ۱۴۲۹ق.
- ۲۲- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- ۲۳- فخر رازی، محمد بن عمر، نهایة الإیجاز فی درایة الإعجاز، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۴ق.
- ۲۴- قاضی زاده، کاظم، «نگرشی بر نظریه صرفه»، نامه مفید، شماره ۳، ۱۳۷۴ش.
- ۲۵- قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۳ش.
- ۲۶- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، منهج الصادقین، تهران، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ش.
- ۲۷- مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۶ش.

- ۲۸- مولایی‌نیا، عزت‌الله و سلیمانی، مرضیه، «بررسی نظریه صرفه در آثار فریقین»،
مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، سال ششم، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ش.
- ۲۹- مؤدب، سیدرضا، اعجاز قرآن در نظراهل بیت عصمت (ع) و بیست نفر از علمای
بزرگ اسلام، قم، احسن الحدیث، ۱۳۷۹ش.


Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, Taqī b. Najm, *Taqrib al-Ma'arif*, ed. Fāris Ḥassūn, Qom, Maṭba'a al-Hādī, 1417 AH [Arabic].
- 3_ Al-'Alawī, Yaḥya b. Ḥamza, *Al-Ṭarāz*, ed. 'Abdulḥamīd Hindāwī, Beirut, al-Maktaba al-Miṣriyya, 1429 AH [Arabic].
- 4_ Al-Ash'arī, 'Alī b. Ismā'il, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, ed. Hemllut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980 [Arabic].
- 5_ 'Ālipur, 'Abdorredā, Vā'ezi, Sayyed Ḥoseyn and Shamshirī, Moḥammad Reḍā, "Differences and Similarities in the Views of al-Fakhr al-Rāzī and 'Allāma Ṭabāṭabāyī Regarding the Miraculous Nature of the *Qur'an*", *Feqh va Tārikh-e Tamaddon*, vol. 15, no. 4, 1398 SAH [Persian].
- 6_ Al-Jurjānī, 'Abdulqāhir b. 'Abd al-Raḥmān, *Dalā'il al-Iljāz*, ed. 'Abdulḥamīd Hindāwī, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 AH [Arabic].
- 7_ Al-Khafāji, 'Abullāh b. Muḥammad, *Sirr al-Faṣāḥa*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1402 AH [Arabic].
- 8_ Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, Beirut, Al-Dār al-Shāmīyya, 1412 AH [Arabic].
- 9_ Al-Sharīf al-Murtaḍā, 'Alī b. Ḥusayn, *Al-Dbakhīra*, ed. Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1431 AH [Arabic].
- 10_ Al-Sharīf al-Murtaḍā, 'Alī b. Ḥusayn, *Al-Mūwaḍḍih*, ed. Muḥammad Riḍā al-Anṣārī al-Qummī, Mashhad, Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyya, 1424 AH [Arabic].
- 11_ Al-Subḥānī, Ja'far, *Manshūr-e Jāvid*, Qom, Imam Sadīq Foundation, 1383 SAH [Persian].
- 12_ Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1974 [Arabic].
- 13_ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1411AH [Arabic].
- 14_ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Nihāya al-'Ījāz fī Dirāya al-Iljāz*, Beirut, Dār Ṣādir, 1424 AH [Arabic].
- 15_ Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumbura al-Lughba*, Beirut, Dār al-'Ilm

- li-al-Malāyīn, 1988 [Arabic].
- 16_ Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-ʿArab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].
 - 17_ Javāherī, Sayyed Moḥammad Ḥasan, “Revisiting the Theory of Ṣarfā”, *Qabasāt*, vol. 17, issue 66, 1391 SAH [Persian].
 - 18_ Javāherī, Sayyed Moḥammad Ḥasan, *Miracles and Challenge: Responses to Doubts*, Tehran, Publication Organization of the Research Institute for Islamic Culture and Thought, 1397 SAH [Persian].
 - 19_ Jorjānī, Ḥusayn b. Ḥasan, *Jalā’ al-Aḍbbān wa Jalā’ al-Aḥzān*, ed. Mīr Jalāl al-Dīn Ḥoseynī Urmavī and Mīr Hāshem Moḥaddeth, Tehran, Safir-e Ardahāl, 1396 SH [Arabic].
 - 20_ Kāshānī, Fatḥullāh b. Shukrullāh, *Manhaj al-Ṣādiqīn*, Tehran, Moḥammad Ḥasan ‘Elmī Book Store, 1336 SAH [Arabic].
 - 21_ Khalīl b. Aḥmad, *Al-ʿAyn*, ed. Mahdī makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrrā’ī, Beirut, Dār wa maktaba al-Hilāl, 1980 [Arabic].
 - 22_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Payām-e Qur’ān*, Tehran, Islāmīyya, 1386 SAH [Persian].
 - 23_ Mo’addab, Sayyed Reḍā, *The Miraculous Nature of the Qur’ān According to the Abl al-Bayt and Twenty Prominent Islamic Scholars*, Qom, Aḥsan al-Ḥadīth, 1379 SAH [Persian].
 - 24_ Mowlāyīnīyā, ‘Ezzatollāh and Soleymānī, Marḍīyye, “A Study of the Theory of Ṣarfā in the Works of Both Islamic Denominations”, *Comparative Studies of the Qur’ān and Hadīth*, vol. 6, issue 11, 1397 SAH [Persian].
 - 25_ Qāzīzāde, Kāzem, “A Perspective on the Theory of al-Ṣarfā”, *Nāme-ye Mofīd*, vol. 3, 1374 SH [Persian].
 - 26_ Qerā’atī, Moḥsen, *Tafsīr-e Nūr*, Tehran, Cultural Center of Lessons of the Qur’ān, 1383 SAH [Persian].
 - 27_ Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Ṭāntā, Kullīyya al-Ādāb, 1420 AH [Arabic].
 - 28_ Sulṭān, Munīr, *Ijāz al-Qur’ān bayn al-Mu’tazila wa al-Ashā’ira*, Cairo, Mansha’a al-Ma’arif, 1986 [Arabic].
 - 29_ Ṭabāṭabāyī, Fakhr al-Sādāt and Jannatīfar, Moḥammad, “Investigation and

Critique of the Influence and Effect of Imam Al-Fakhr al-Rāzī on the Expression Topics with the Approach of the *Nibāya Al-Ījāz Fī Dirāya Al-Ijāz*”, *Arabic Literature Bulletin*, vol. 8, issue 17, 1397 SAH [Persian].

The Authority of Single Narrations in Qur'ānic Exegesis: Sayyid 'Abd al-A'lā al-Mūsawī al-Sabzawārī's Perspective

Sayyed Reza Musavi 

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies,
Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran
(Email: R3131393@gmail.com).



Abstract

Hadith, after the *Qur'an*, is the most significant source of religious knowledge, accessible only through single and recurrent narrations. Recurrent narrations and single narrations accompanied by definitive evidence are considered valid in all areas of religion without dispute. However, the validity of single narrations without definitive evidence in interpretation is contentious. Sheikh Mufid, Sheikh Tusi, and Tabataba'i do not consider single narrations in the domains of beliefs, interpretation, and history to be valid. The main question of this research is whether, from Sabzevari's perspective, single narrations without definitive evidence are authoritative in interpretation. Sabzevari considers referring to reliable and trustworthy narrations as essential to the faith and believes that the most important reason for the validity of single narrations is the practice of rational people. He holds that reliable narrations are valid everywhere, with no distinction between secondary rulings, interpretation, history, and beliefs. According to the author, this claim is not well-founded, and single narrations are not valid in interpretation. However, referring to them as a current scientific method and as a means of investigating evidence and achieving common knowledge is necessary. The research method is descriptive-analytical and aims to examine and investigate the validity and status of single narrations in the interpretation of *Mawāhib al-Rahmān*.

Keywords: Authority of Single Hadith, Tafsir al-Qur'ān, Sunnah, Mawāhib al-Rahmān, 'Abd al-a'lā al-Mūsawī al-Sabzawārī.

Promotional article


Received: 13/ 3/ 2024, accepted: 21/ 9/ 2024, and published: 21/ 9/ 2024, Pages: 319-343.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308


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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.448347.1176

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



حجیت خبر واحد در تفسیر بازخوانی دیدگاه سیدعبدالاعلی موسوی سبزواری در مواهب الرحمن

سیدرضا موسوی 

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان،

دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (ایمیل: R3131393@gmail.com).

چکیده

حدیث پس از قرآن کریم عمده‌ترین منبع معرفت دینی است که دسترسی به آن تنها از طریق اخبار آحاد و متواتر امکان پذیر است. خبر متواتر و خبر واحد هم‌راه با قرائن قطعی در تمامی حوزه‌های دین معتبر است و در این امر اختلافی نیست؛ اما اعتبار خبر واحد معتبر بی‌قرائن در تفسیر اختلافی است. شیخ مفید و شیخ طوسی و طباطبایی، تمسک به خبر واحد در حوزه عقاید و تفسیر و تاریخ را معتبر نمی‌دانند. پرسش اصلی پژوهش این است که آیا از منظر سبزواری، خبر واحد بی‌قرینه در تفسیر حجت است یا نه. سبزواری، مراجعه به اخبار معتبر و ثقه را از ضروریات مذهب دانسته، و مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد را سیره عقلاء می‌داند و بر این باور است که خبر موثق، همه جا اعتبار دارد. فرقی میان احکام فرعی و تفسیر و تاریخ و اعتقادات نیست. به زعم نگارنده این مدعا بسامان نیست و خبر واحد در تفسیر معتبر نیست؛ اما مراجعه به آن‌ها به‌عنوان یک روش علمی جاری و به‌عنوان فحوص از قرائن و رسیدن به علم عرفی ضروری است. روش تحقیق در این مطالعه روش توصیفی - تحلیلی است و نگارنده درصدد است تا حجیت و جایگاه خبر واحد در تفسیر مواهب الرحمن را بازکاود.

کلیدواژه‌ها: حجیت خبر واحد، تفسیر قرآن، سنت، مواهب الرحمن، سیدعبدالاعلی موسوی سبزواری.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳، پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۳۱، نشر: ۱۴۰۳/۶/۳۱، صفحه ۳۱۹ تا ۳۴۳.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.448347.1176

درآمد

یکی از مفسران شیعی معاصر سید عبدالاعلی موسوی سبزواری (۱۳۲۸-۱۴۱۴ق/ ۱۲۸۹-۱۳۷۲ش) است. یکی از آثار برجسته او کتاب *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن* است که از نظر روش جامع است؛ یعنی از همه منابعی که نزد وی معتبر بوده بهره گرفته، و در آن به مباحث عرفانی، اخلاقی، فقهی و فلسفی به طور مستقل اشاره شده است. مؤلف در این اثر مدعی است که می‌خواهد با تکیه بر مبانی و روش‌های معتبر تفسیری به تفسیر *قرآن کریم* بپردازد (موسوی سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۱/ ۶). حجیت ظواهر کتاب، حجیت اخبار آحاد در تفسیر، عدم تحریف قرآن، ممنوعیت تفسیر به رأی و اعتقاد به تناسب آیات، از جمله مبانی تفسیری وی به‌شمار می‌رود (موسوی سبزواری، *تهذیب الاصول*، ۱/ ۱۴۴، ۳/ ۷۰؛ نیز، بنگرید به: همو، *مواهب الرحمان*، ۲/ ۱۰۰).

سبزواری در علوم مختلف دینی هم‌چون فقه، اصول، عرفان، حدیث و تفسیر دارای آثار وی قبل از حضورش در نجف و در آغاز جوانی در درس تفسیر *قرآن حسن‌علی اصفهانی* نخودکی در مشهد حاضر می‌شد و از وی تفسیر *صافی* فیض کاشانی را فرا گرفت. حاشیه وی بر تفسیر *صافی* فیض کاشانی احتمالاً حاصل همین دوره از حیات علمی او باشد. سبزواری بعد از حضورش در نجف، ملتزم درس تفسیر محمد جواد بلاغی شد (نجیب‌محمد، *جمال السالکین*، ۲۵-۲۷). این انس درازمدت او با تفسیر درنهایت به نگارش *مواهب الرحمن* که یک دوره تفسیر کامل *قرآن کریم* است انجامید؛ گرچه انتشار نیمی از مجلدات این تفسیر با درگذشت او متوقف ماند.

گفته‌اند که سبزواری در حوزه حدیث تبحر بی‌نظیری داشت و چنان بر روایات معصومین (ع) تسلط داشت که به او لقب امام المحدثین و خاتم المحدثین داده بودند. وی به دلیل دانش زیاد خود نسبت به احادیث، اسناد روایات را توسط متون آنها تصحیح می‌نمود؛ زیرا رایحه نَفَس معصوم را بدون رجوع به راوی حدیث استشمام می‌کرد. یعنی راوی را عَرَضی می‌دانست و حدیث را از طریق راوی نمی‌شناخت، بل که راوی را از طریق حدیث می‌شناخت و این بدین خاطر بود که حدیث نزد او دارای نَفَس بود و او مقیاسی روحی داشت. گویی که نزد معصوم (ع) حاضر است (نجیب‌محمد، *جمال السالکین*، ۲۵-۲۷).

سبزواری خود در مورد تفسیر مواهب الرحمن می آورد:

بعد از مراجعه‌ای که به تفاسیر قرآن داشتیم، برایم روشن شد که هر گروه از دانشمندان اسلامی، به همان شیوه‌ای که مانوس بودند، به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. فلاسفه و متکلمان، با آرای فلسفی و کلامی، عرفا و صوفیه، با آرای فیضی و شهودی قرآن را تفسیر نموده‌اند. فقهاء بیش‌تر به تفسیر آیات الاحکام توجه کرده، و محدثان منحصراً به تفسیر آیاتی پرداخته‌اند که از سنت درباره آن روایت رسیده است. ادیبان نیز فقط به جنبه ادبی قرآن اهتمام ورزیده‌اند... شگفتا که هر چه بیش‌تر در مورد وحی مبین و نور عظیم (قرآن کریم)، تفسیر نوشته می‌شود، قرآن در اوج بلندی و زیبایی قرار دارد و در طول زمان بر روشنایی و عظمت او افزوده شده است و کهنگی در آن راه ندارد (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۱/ ۶).

در ادامه به یکی از مبانی و روش تفسیری اش اشاره می‌کند و می‌نویسد:

قرآن مفسر خود است؛ زیرا قرآنی که تبیان هر چیزی است، پس به طریق اولی تبیان خودش هم است. این ادعا از سوی روایات نبوی (ص) و امامان معصوم (ع) که رسول اعظم (ص) آن‌ها را مقرون کتاب و دلیل قرآن معرفی فرموده تأیید شده است. بنابراین در این تفسیر، میان قرآن و سنت و آرای که همه بر آن متفق‌اند، هم‌راه با بیان شرعی جمع کردم. سخت کوشیدم که در دام تفسیر به رأی گرفتار نشوم و آنچه را که بتوان با قرائن معتبر، از آیات فهم کرد و مراد الهی را استخراج کرد در این تفسیر آوردم (همان‌جا).

روش تفسیری سبزواری در مواهب الرحمن مبتنی بر روش تفسیری قرآن با قرآن، عقل و سنت معصوم (ع) است. شاید از همین رو است که سبزواری در تفسیر خود بیش‌تر به قرآن، سنت پیامبر (ص) و معصومان (ع) استناد می‌کند و کمتر به آراء و نظرات شخصی متکلمان و مفسران پیشین اتکا می‌کند. هم‌چنین توجه به مفاهیم و معانی الفاظ قرآنی و فهم مراد جدی پروردگار با بهره‌گیری از منابع معتبر، استفاده از روش اصولی با استناد به ادله عقلی و نقلی و نیز توجه ویژه به سیاق و تناسب آیات از ویژگی‌های بارز این تفسیر به‌شمار می‌رود (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۸/ ۲۷۳؛ بنگرید به: همان، ۱/ ۲۰۸، ۲/ ۱۵۹، ۳/ ۸۱).

طرح مسئله

در تفسیر قرآن، جایگاه اخبار آحاد، موضوعی بحث‌برانگیز است. برخی از مفسران اخبار آحاد را در تفسیر قرآن معتبر می‌دانند و از آن‌ها برای تبیین آیات استفاده می‌کنند. برخی دیگر

نیز معتقد اند که اخبار آحاد در تفسیر قرآن حجت نیست و نمی‌توان به آن‌ها استناد کرد. یکی از ویژگی‌های تفسیر *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن* «بهره‌گیری از اخبار و روایات به دور از افراط و تفریط» است. سبزواری، در «بحث روایی» روایات معتبر را از کتب روانی در تفسیر آیات ذکر می‌کند، که اغلب همراه با اظهار نظر درباره دلالت، سند یا رجال آن است. سبزواری در تفسیر «مواهب الرحمن» بر حجیت خبر واحد تأکید دارد و در مواضع بسیار از اخبار واحد برای فهم قرآن بهره برده است. سبزواری معتقد به حجیت خبر واحد (خالی از قرینه) در تفسیر است. یعنی در کنار اعتبار بخشی به روش تفسیری قرآن به قرآن، برای خبر واحد نیز نقش مؤثر قائل است (موسوی سبزواری، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، ۱۵/۶۲؛ بنگرید به: موسوی سبزواری، *تهذیب الاصول*، ۱۱۶/۲) و در تفسیر *مواهب الرحمن* از اخبار آحاد در زمینه‌های گوناگون استفاده فراوان کرده است. این امر از ویژگی‌های بارز این تفسیر به‌شمار می‌رود.

موسوی سبزواری سنت را شارح قرآن کریم می‌داند و روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) را در جهت تأیید معنای مستفاد از آیه و هم‌چنین در بیان مصادیق آن مورد بهره‌برداری قرار داده است. در واقع، اصل را معنایی می‌داند که از آیه استفاده می‌شود. از مفاد روایت نیز برای تأیید آن استفاده می‌کند و میزان صحت حدیث را سازگاری آن با قرآن قرار می‌دهد. از این رو، حدیث در *مواهب الرحمن* یکی از قرائن و منابع مهم تفسیر قرآن است (برای نمونه‌هایی از تأکید وی بر جایگاه حدیث در تفسیر قرآن، بنگرید به: موسوی سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۱۳-۱۴/۱، ۷۲، ۸/۲، ۴۹/۵).

در این مطالعه می‌خواهیم آراء وی در این زمینه را بازخوانی و مرور کنیم. می‌خواهیم بدانیم: اولاً، عبدالاعلی موسوی سبزواری در مقام نظر و بحث اصولی چه ادله‌ای بر حجیت خبر واحد در تفسیر اقامه می‌کند؛ ثانیاً، وی در مقام تفسیر قرآن کریم و در مقام عمل چه بهره‌ای از مبنای نظری یاد شده خویش می‌برد؛ ثالثاً، چه ملاحظات و تأملاتی در مقام نقد این مبنای وی می‌توان مطرح کرد. در کوشش برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، نخست مقدمات و مبانی بحث ذکر می‌شود. در ادامه نیز به آراء دوگانه قداماء درباره حجیت خبر واحد در تفسیر و دیدگاه طباطبایی و خوئی از متأخرین اشاره می‌شود. در پایان هم دیدگاه موسوی سبزواری درباره حجیت خبر واحد در تفسیر تحلیل خواهد شد.

۱. مقدمات و مبانی بحث

حدیث از نظر تعداد روایت در هر طبقه به دو قسم تقسیم می‌شود: خبر متواتر و خبر واحد (نک: شهیدثانی، *الرعايه*، ۲۸؛ مجاهد، *مفاتيح الأصول*، ۴۲۸). اخبار آحاد خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: خبر واحد همراه به قرائن، خبر واحد عاری از قرینه، و خبر واحد ضعیف (بنگرید به: مامقانی، *مقیاس الهدایه*، ۱/ ۸۹-۹۰).

۱-۱) انواع خبر واحد از حیث اعتبار

خبر واحد محفوف به قرائن، یعنی خبری است که به حد تواتر نرسیده اما با قرائن و شواهد قطعی همراه است، به گونه‌ای که به صدور آن از معصوم (ع) برای ما یقین یا ظن قوی حاصل می‌شود. مانند خبری که دارای محتوای عالی و بلند است (مثل برخی از خطبه‌های *نهج البلاغه*)، یا موافق با ظاهر قرآن است (خویی، *البیان*، ۳۹۸) یا دارای شهرت روایی یا فتوایی یا عملی، یا موافق با عقل، کتاب، سنت و اجماع است.

خبر واحد بی قرینه. این خبر، به «صحیح، حسن و موثق» تقسیم می‌شود. این همان خبری است که اصولیان در اعتبار و عدم اعتبار آن در تفسیر بحث می‌کنند (بنگرید به: محقق حلی، *معارج الأصول*، ۱۴۸؛ مشکینی، *حاشیه بر کفایة الأصول*، ۳/ ۲۶۳؛ جزایری، *منتهی الدرایه*، ۴/ ۴۰۴). در میان عالمان اصول کمتر کسی پیدا می‌شود که خبر واحد را در فقه حجت نداند. مخالفت سیدمرتضی، ابن‌ادریس و قاضی ابن‌براج با حجیت خبر واحد نیز هیچ‌گاه عینیت نیافت و این بزرگان در مقام عمل به اخبار واحد ملتزم شده‌اند (مظفر، *اصول الفقه*، ۲/ ۸۸). بنابراین، برخی خبر واحد بی قرینه را مطلقاً حجت می‌دانند؛ ولی گروهی آن را فقط در احکام شرعی معتبر می‌دانند و در تفسیر آن را حجت نمی‌دانند (بنگرید به: *الإختصاص*، ۲۲-۲۰؛ ابوالصلاح حلبی، *تقریب المعارف*، ۳۰۸؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۱/ ۳).

۲-۱) آراء دوگانه قداماء درباره حجیت خبر واحد در تفسیر

یک پرسش مهم از نگاه مفسران معاصر این است که آیا خبر واحدی که به اتفاق اندیشمندان در فقه معتبر است، در دیگر حوزه‌ها مثل تفسیر، امور اعتقادی و تاریخ هم حجت است یا نه؟ یعنی آیا می‌توان در تفسیر، با تکیه بر خبر واحد مراد الهی را فهم کرد؟ مشهور

علماء امامیه خبر واحد معتبر را مطلقاً حجّت می‌دانند و در احکام شرعی و غیر شرعی بر طبق آن عمل می‌کنند.

برخی از عالمان متقدم امامیه بر حجّیت خبر واحد ثقة در تفسیر اصرار داشتند و به این دلیل استدلال کرده‌اند که خبر واحد ثقة، مفید علم عرفی است و مراد از علمی که در آیات قرآن و روایات آمده «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (إسراء/ ۳۶) و ما مأمور به تبعیت از آن هستیم علم عرفی است. به عبارت دیگر، در علم عرفی، ما با درجه‌ای از یقین روبرو هستیم که برای عمل و تصمیم‌گیری و فهم آیات کافی است، حتی اگر یقین مطلق و صد در صدی وجود نداشته باشد. بنابراین، از نظر این بزرگان، خبر واحد ثقة می‌تواند منبع موثقی برای کسب علم عرفی در تفسیر قرآن کریم باشد. آن‌ها معتقد اند که اگرچه خبر واحد یقین‌آور نیست، اما می‌تواند ظن قوی و قابل‌اعتمادی را در مورد معنای آیه قرآن ایجاد کند. این ظن قوی برای عمل به دستورات قرآن و فهم معارف دینی کافی است. مجلسی (بحارالأنوار، ۱/ ۲۴۵)، سیدعبدالله شبّر (حق‌الیقین، ۵۷۱)، میرزای قمی (قوانین الأصول، ۱۷۷)، نراقی (عوائد الأیام، ۴۳۹)، عبدالکریم حائری (دُرر الفوائد، ۵۸/۲) از طرف‌داران این نظریه هستند. اما دیگر عالمان متقدم هم‌چون ابوالصلاح حلبی (تقریب المعارف، ۳۰۸)، محقق حلی (المسالك، ۱۶۴) خبر واحد را در تفسیر معتبر نمی‌دانند. در کتاب اختصاص از کتب قدیم شیعیان آمده است:

و شأن التفسیر شأن أصول المعارف، حیث المطلوب فیہ العلم المبتنی علی الفهم القاطع دون الظنّ والإحتمال (الاختصاص، ۱۶۰).
ترجمه: شأن تفسیر، شأن اصول معارف اعتقادی است. مطلوب در تفسیر، علم است، علمی که مبتنی بر فهم یقینی استوار باشد.

شیخ طوسی از کسانی است که مخالف حجّیت خبر واحد در تفسیر قرآن است (طوسی، التبیان، ۱/ ۶-۷). نایینی نیز از جمله کسانی است که برای اخبار آحاد در تفسیر اعتباری قائل نیست و می‌نویسد: «خبر واحد، زمانی حجّت است که دارای اثر شرعی باشد» (نایینی، أجدود التقریرات، ۱/ ۱۰۶). آقا ضیاء عراقی نیز بر این باور است که ادّله حجّیت خبر واحد ثقة، تنها مختص به احکام شرعی است و شامل غیر آن نمی‌شود. وی در پاسخ به کسانی که با ادّله حجّیت خبر واحد در صدد اثبات اعتبار قول لغوی بودند، می‌گوید ادّله حجّیت خبر واحد،

ویژه احکام شرعی (فقه) است و شامل امور تکوینی نمی‌شود و ازاین‌رو قول لغوی حجت نیست (بروجردی، *الصرط المستقیم*، ۳/ ۹۴).

بروجردی در ادامه می‌آورد که تعبد نسبت به خبر ثقه و لزوم تصدیق محتوای سخن او، تنها ترتیب اثر دادن آثار شرعی خبر واحد است؛ بنابراین در صحت اعتبار و پذیرش خبر واحد، خبر باید دارای اثر شرعی باشد (همان، ۱۲۲)؛ نیز در همین باره، بنگرید به: محقق حلی، *معارج الأصول*، ۱۴۸؛ مجاهد، *مفاتیح الأصول*، ۴۶۲).

مخالفان اعتبار خبر واحد در تفسیر، دو استدلال اصلی دارند. یک استدلال‌شان این است که خبر واحد علم‌آور نیست. از نظر عقلی پیروی از چیزی که به آن علم نداریم مردود است. انسان باید در امور مهم، به‌ویژه در مورد مسائل تفسیری و اعتقادی یقین داشته باشد، نه ظن و گمان. *قرآن کریم* نیز در آیه ۳۶ سوره یونس صراحتاً پیروی از ظن را مردود دانسته و می‌فرماید: «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس / ۳۶)؛ یعنی اکثرشان جز از گمان پیروی نمی‌کنند و به‌راستی گمان در برابر حق هیچ سود و ثمری ندارد.

دلیل دیگرشان این است که در تفسیر یقین به صحت و اعتبار روش‌ها و منابع و انتساب سخن به خداوند ضروری است. بنابراین به دلیل عدم قطعیت و احتمال خطا در اخبار آحاد، مخالفان معتقد اند که خبر واحد نمی‌توانند مبنای قابل‌اعتمادی برای استدلال و اتخاذ موضع در تفسیر *قرآن* باشد. عمده دلیل اینان همان اصل مطرح شده از شیخ مفید است و آن راه نداشتن حجیت تعبدیه در مواردی که هدف حصول علم و یقین است نه عمل؛ زیرا تعبد تنها در مورد عمل امکان‌پذیر است، نه در مسائل اعتقادی و تفسیر، که حصول اطمینان قطعی مطلوب است. ازاین‌رو، در تفسیر *قرآن* به علم محتاج هستیم و خبر واحد علم‌آور نیست.

از میان پیروان این دیدگاه، شیخ طوسی درباره منابع معتبر تفسیری می‌نویسد:

سزاوار است که (مفسر) رجوع کند به دلایل صحیح، یا عقلی یا شرعی: از اجماع، یا حدیث متواتری که تبعیت قول او واجب است. ازاین‌رو، در مورد تفسیر *قرآن*، خبر واحد پذیرفته نیست، به‌ویژه هنگامی که از چیزهایی باشد که طریق آن علم است (شیخ طوسی، *التبیان*، ۴/۱).

۳-۱) طباطبایی و خویی، دو دیدگاه متفاوت در عصر حاضر

طباطبایی را می‌توان نماینده دیدگاه مخالفان حجیت خبر واحد غیر محفوف به قرینه، و

خوبی را نیز نماینده موافقان حجیت آن در عصر حاضر دانست.

طباطبایی خبر واحد هم‌راه با قرائن را در تفسیر معتبر می‌داند و تصریح می‌کنند که اگر قرینه قطعی باشد، خبر واحد به منزله قطعی تلقی می‌شود. «وَأَمَّا الْخَبْرُ الْحَاكِي لَهُ فَمَا كَانَ مِنْهُ بَيَانًا مُتَوَاتِرًا أَوْ مَحْفُوفًا بِقَرِينَةٍ قَطْعِيَّةٍ وَ مَا يَلْحَقُ بِهِ فَهُوَ حُجَّةٌ لِكُونِهِ بَيَانِهِمْ» (طباطبایی، المیزان، ۱۲/۲۶۱-۲۶۲). بنگرید به: مکارم شیرازی، *انوار الأصول*، ۱۶۴/۲. اما خبر واحد بی‌قرائن را در تفسیر فاقد اعتبار می‌دانند. طباطبایی در ذیل آیه «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳) می‌گوید:

این آیه ارشاد به حکم عَقْلَاء است؛ یعنی عَقْلَاء اگر در فنی جاهل بودند به عالم آن فن رجوع می‌کنند، بدون این‌که این حکم، به طائفه معینی اختصاص یابد. البته این حجیت، درباره بیاناتی است که بطور حضوری و رودرو از رسول خدا (ص) و امامان (ع) گرفته شده باشد، اما اخبار حاکی از سنت معصومان (ع)، تنها خبر متواتر و خبر واحد هم‌راه با قرینه در تفسیر قرآن کریم حجت و معتبر است، ولی اگر خبر واحد (بدون قرینه قطعی)، چه مخالف و چه موافق کتاب باشد، در تفسیر قرآن حجت نیست، چون در اولی بیان نیست و در دومی نیز بیان بودنش احراز نشده است (طباطبایی، المیزان، ۱۲/۲۶۲).

در جای دیگر نیز می‌آورد:

اعتبار و حجیت روایات غیر فقهی از جمله روایات تفسیری، از دیرباز مورد گفتگو میان دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. (البته این بحث، عمدتاً در آثار دانشمندان شیعه مطرح شده و اهل سنت نوعاً به خبر واحدی که در اصطلاح صحیح نامیده می‌شود، مطلقاً عمل می‌کنند). اما در میان شیعه، آن‌چه اکنون در علم اصول تقریباً مسلم است، این است که خبر واحد موثوق‌الصدور در احکام شرعی حجت است و در غیر آن‌ها اعتبار ندارد (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۷۰).

در مقابل دیدگاه فوق، خوبی خبر واحد غیر محفوف به قرائن را در تفسیر معتبر می‌داند. وی در *البیان* پس از بیان مقدمه‌ای در توضیح این‌که جایز نیست در تفسیر قرآن به ظن و استحسان تکیه شود، چون پیروی از گمان و استناد چیزی به خدا بی‌اجازه او جایز نیست. سپس ظاهر قرآن، حکم عقل فطری و روایات قطعی معصومان (ع) را استثنا و از مدارک معتبر تفسیر برمی‌شمارد. اما در مورد خبر واحد ثقة که از معصوم در مورد تفسیر قرآن صادر شده است اشکالی را مطرح می‌کند:

معنای حجّیتی که برای خبر واحد ثابت شده است همان ترتیب آثار عملی بر آن است. این ترتیب آثار، در وقتی تحقق می‌یابد که مفاد خبر، حکم شرعی یا موضوعی باشد که شارع بر آن حکم شرعی مترتب کرده است. این شرط در مورد خبر واحدی که از معصوم در تفسیر نقل می‌شود یافت نمی‌شود. پس حجت نیست (خویی، البیان، ۳۹۸).

او سپس در پاسخ این اشکال می‌نویسد:

ما در علم اصول واضح کردیم که معنای حجیت در امارات، ناظر به واقع آن است که آن را علم تبدیلی در مورد حکم شرعی قرار می‌دهند. پس آن طریق معتبر (خبر واحد در اینجا) فردی از افراد علم می‌شود. ولی فردی تبدیلی نه وجدانی، پس همه آثار قطع بر آن مترتب می‌شود. پس صحیح است که بر طبق آن خبر دهی، مثل آن که بر طبق علم وجدانی خبر می‌دادی. این مطلب قول به غیر علم نیست. سیره عقلاء نیز بر همین مطلب دلالت دارد، چرا که آنان با طریق معتبر (خبر واحد) معامله علم وجدانی می‌کنند بی‌آن‌که در مورد آثار آن‌ها فرق بگذارند... و منعی از این سیره مستمر عقلایی از طرف شارع ثابت نشده است (همان‌جا).

۴- امتداد بحث در میان شاگردان دو متفکر

محمدهادی معرفت، از شاگردان خویی، خبر واحد را در تفسیر معتبر می‌داند و بر خلاف خویی که اعتبار خبر واحد ثقه را تبدیلی می‌دانست بر این باور است که حجیت خبر واحد از دیدگاه عقلاء جنبه کاشفیت ذاتی دارد؛ امری که شرع نیز آن را پذیرفته است. یعنی بنای عقلاء بر آن است که بر اخبار کسی که ثقه است ترتیب اثر دهند و هم‌چون واقع معلوم با آن رفتار کنند. این نه قراردادی است و نه تعبد محض؛ بل که همان جنبه کاشفیت آن است که این خاصیت را به آن می‌بخشد. شارع که خود سرآمد عقلاء است بر همین شیوه رفتار کرده، و بر آن خُرده‌ای نگرفته است؛ جز مواردی که خبرآورنده انسان فاقد تعهد باشد. در این حال که آن فرد قابل اطمینان نیست نباید بی‌تحقیق به گفته او ترتیب اثر داده شود: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات/ ۶).

از این رو، اعتبار خبر واحد، نه ویژه فقه و احکام شرعی است و جنبه تبدیلی ندارد؛ بل که اعتبار آن عام و در تمامی مواردی است که عقلاء کاربرد آن را پذیرفته اند. از این رو، اخبار عدل ثقه از بیان معصوم (ع)، چه در مورد تفسیر قرآن و چه دیگر موارد، از اعتبار عقلایی برخوردار

است و بیانگر بیان معصوم (ع) است و معتبر است. مانند آن است که خود مستقیم از امام معصوم (ع) دریافت کرده است. اساساً اگر خبر واحد ثقه را در تفسیر، فاقد اعتبار بدانیم، از تمامی سخنان معصومان و بزرگان صحابه و تابعیان محروم می‌مانیم، که یک محرومیت ابدی را در پی دارد (معرفت، «کاربرد حدیث در تفسیر»، ۱۴۳).

از آن سو، عبدالله جوادی آملی، از شاگردان طباطبایی، از مخالفان حجیت خبر واحد در تفسیر است و می‌آورد:

مسائل دین از یک نظر به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی احکام عملی، که در آن جای تعبد و عمل است و در این بخش افزون بر قطع و اطمینان، مظنه خاص نیز راه‌گشا است؛ دیگری، معارف اعتقادی.

روایات معصومان (ع) در این بخش دوم هم دو دسته است: یک دسته روایاتی که در ارکان سه‌گانه خود دارای جزم و یقین است و در اصل صدور، جهت صدور و دلالت بر محتوا قطعی است و از نظر سند خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی است. این گونه روایات بر اثر یقین آور بودن آن، در معارف دین راه‌گشا و حجّت است. دسته دوم روایاتی است که در ارکان سه‌گانه مزبور فاقد یقین است؛ بل که تنها مفید ظنی و گمان است. این گونه روایات در معارف اسلامی (و در تفسیر)، در حدّ احتمال قابل پذیرش است، ولی حجّت تعبدی نیست؛ زیرا ادله حجّیت خبر واحد راجع به مسایل عملی و تعبدی است و در مسایل علمی نمی‌توان کسی را بدون حصول مبادی تصدیقی معتبد به علم کرد (جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۱۵۶-۱۵۸).

۲. دیدگاه موسوی سبزواری

اغلب عالمان امامیه خبر واحد را در فقه حجّت می‌دانند و بر اساس آن عمل می‌کنند. سبزواری معتقد است که خبر واحد نه تنها در فقه، که در دیگر حوزه‌های معارف دینی هم معتبر است.

۲-۱) توضیح مبنای سبزواری

سنت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) به عنوان منبعی برای تفسیر قرآن عمل می‌کند و به روشن شدن معانی آیات کمک می‌کند. احادیث به توضیح شأن نزول، مصداق و تأویل آیات می‌پردازند و تفسیر قرآن بی‌مراجعه به این قرائن نقلی نادرست است. در این زمینه، نظرات متفاوتی وجود دارد: برخی از اخباری‌ها معتقد اند که تفسیر قرآن تنها با حدیث ممکن است و

خودشان کمتر اظهار نظر می‌کنند. عده‌ای دیگر بر این باور اند که قرآن به زبان عربی فصیح نازل شده و عقل برای فهم آن کافی است، که ریشه تاریخی آن به شعار «حسبنا کتاب الله» برمی‌گردد. نظر میانه این است که روایات معتبر به‌عنوان ابزاری برای تفسیر قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ اما از دیگر روش‌های معتبر تفسیری مانند تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر عقلی و اجتهادی هم بهره می‌گیرد.

بخش زیادی از تفاسیر متقدم را روایات تشکیل داده است. در این تفاسیر محوریت روایات در فهم آیات مورد تأکید قرار گرفته است. تفسیر طبری، صافی، الدر المنثور، کنز الدقائق، و البرهان بخشی از مجموعه تفاسیر روایی اند که حرکت تفسیر ماثور را در گذشته شکل داده‌اند. رشد عقل‌گرایی و اهمیت یافتن شیوه تفسیر قرآن با قرآن در دوره اخیر از عواملی هستند که سبب اعتدال یا احیاناً کم رنگ شدن نقش روایات در تفسیر را فراهم آوردند.

از ویژگی‌های تفسیر مواهب الرحمن، بهره‌گیری گسترده مفسر از احادیث و اخبار آحاد در عرصه‌های مختلف است. وی سنت را که اغلب در قالب خبر واحد به دست ما رسیده است شارح قرآن کریم می‌داند و روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) را در جهت تأیید معنایی که از آیه استفاده نموده و هم‌چنین بیان مصادیق آن، مورد بهره‌برداری قرار داده است و در واقع، اصل و اساس را معنایی دانسته که از آیه استفاده می‌شود و از مفاد روایت برای تأیید آن استفاده نموده و نیز میزان صحت حدیث را سازگاری آن با قرآن قرار داده است.

از نگاه سبزواری، مبنا و پیش فرض حجیت خبر واحد در تفسیر، حجیت اصل «خبر واحد» است. یعنی بعد از پذیرش و حجیت خبر واحد، نوبت به طرح اعتبار یا عدم اعتبار خبر واحد در تفسیر می‌رسد. موسوی سبزواری ادله شرعی را سه دسته دانسته است. یک دسته ادله قطع آور اند؛ یعنی ادله‌ای که دارای کشف تام اند. این ادله در صورت عدم ردع شارع معتبر اند. دسته ی دوم ادله ی شک آور اند؛ یعنی ادله‌ای که اصلاً کشفی ندارند. این گونه موارد محل جریان اصول عملیه اند. دسته ی سوم ادله ظن آور اند؛ یعنی ادله‌ای که کشف ناقص دارند. چنین ادله ای نیز در صورت اعتبار نزد عقلاء و عدم ردع شارع معتبر اند. خبر واحد از این دسته ی سوم است (سبزواری، تهذیب الاصول، ۶/۲).

سبزواری، با استدلال به ادله اربعه می‌کوشد از این دفاع کند که اصل اولی در ظنون عدم اعتبار است؛ اما معتقد است که از این اصل اولی، پنج دلیل ظنی استثنا شده است که

عبارت اند از: ظواهر، اجماع، شهرت، خبر واحد، اجتهاد و تقلید (همان‌جا). سبزواری در این باره می‌نویسد:

نزاع در حجیت خبر موثق صُغْرُوی است نه کُبْرُوی؛ زیرا خبری که از اطمینان نوعی عقلانی برخوردار باشد (خبر ثقه و اطمینان آور)، نزد همه معتبر است. تنها اختلاف در این است که آیا خبر واحد ثقه، موجب وثوق و اطمینان نوعی عقلانی می‌شود یا نه. برخی معاصران معتقد اند صرف وثوق به صدور حدیث از هر طریقی که ایجاد شود در حجیت آن کافی است. البته حق با آن‌هاست. برخی از پیشینیان معتقد به اعتبار و حجیت خبری بودند که علم به صدور آن حدیث باشد. آن‌ها مرادشان از علم علم عادی است که شامل مطلق وثوق و اطمینان است. پس اختلافی در این مسئله وجود ندارد. بنابراین ظاهر این است که خبر موثق، همه جا اعتبار دارد، حال مفادش احکام فرعی باشد یا غیر آن از معارف (اخلاق، قصص، حکایات، امور تکوینی و غیر آن)؛ بخاطر این که دلیل، همه را شامل می‌شود و مانعی هم وجود ندارد (همان، ۱۱۶/۲).

از این رو، موسوی سبزواری، در کنار اعتباربخشی به روش تفسیری **قرآن با قرآن**، برای خبر واحد (خالی از قرینه) در تفسیر حجیت قائل است و در تفسیر **مواهب الرحمن** در مواضع بسیار از اخبار واحد برای فهم **قرآن** بهره گرفته است. وی پس از اثبات اعتبار «خبر واحد ثقه» با ادلهٔ اربعه، عمده دلیل اعتبار خبر واحد را سیرهٔ عقلاء در عمل به خبر واحد و عدم ردع شارع می‌داند (سبزواری، **مواهب الرحمن**، ۶۲/۵).

از این رو، سبزواری مانند اغلب اصولیان خبر واحد را در تفسیر حجت می‌داند. او دربارهٔ کاربرد خبر واحد برای تخصیص کتاب می‌نویسد:

سیرهٔ عقلاء از عصر ائمه اطهار (ع) بر تخصیص و تقیید کتاب با خبر واحد استوار بود. چرا که آن‌چه در ذهن‌ها ثابت است این است که قرینه بر ذی‌القرینه و اظهر بر ظاهر مقدم است. بنابراین خبر واحد معتبر، برای عمومات و اطلاقات کتاب، قرینه و بر آن دو مقدم است. اگر خبر واحد حجت نباشد باب اجتهاد بسته می‌شود و لازم می‌آید که بسیاری از اخبار بی‌اثر بمانند (سبزواری، **مواهب الرحمن**، ۱/۱۴۴).

سبزواری بارها در تفسیر **مواهب الرحمن** از روایات تفسیری برای تفسیر آیات استفاده می‌کند و بر این باور است که **قرآن** جز با سنت تفسیر نمی‌شود. وی پس از نقل روایت «وَأَنْ يَرُدُّوا عِلْمَهُ إِلَيْنَا» و آیه ذیل آن «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ

يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء/ ۸۳) می آورد:

از سیاق روایت فوق و ذکر آیه در ذیل آن آشکار می شود که فهم و تفسیر قرآن جز از سوی راسخ در علم ممکن نیست. این سخن درست است! بارها گفتیم که قرآن کریم جز با سنت تفسیر نمی شود. بنابراین، قرآن برای سنت مانند متن است که فهم آن جز با رجوع به سنت مقدس میسر نیست (سبزواری، مواهب الرحمن، ۴۹/۵).
بنابراین، از دید وی حدیث معتبر یکی از منابع فهم و تفسیر قرآن است. لازم به ذکر است که سبزواری در ضمن بحث از آیات مختلف، در ذیل عنوان «بَحْثُ رِوَايَةٍ»، روایات قابل اعتماد را از کتب روایی در تفسیر آیات ذکر می کند که اغلب هم راه با اظهار نظر درباره دلالت، سند یا رجال آن است. بنابراین، روش کلی مفسر در بحث روایی این است که پس از ذکر هر روایت یا مجموعه ای از روایات، به شرح و بیان آن پرداخته و در صورت نیاز، آن ها را نقد کرده و گاه در صورت تعارض روایات، به جمع دلالتی آن ها می پردازد.

۲-۲) تأیید فهم مفسر از ظواهر آیات با بهره جویی از خبر واحد

وی در ذیل آیه «وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (طه/ ۱۱۵) می نویسد: عهدها و ميثاق های خداوند بر پیامبران و رسولان دو دسته اند: قسم اول ميثاق عمومی که برای همه انبیاء و رسولان است. چنانچه خدا فرموده است: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ...» (آل عمران/ ۸۱). قسم دوم نیز ميثاق خاص است که با توجه به احوال و ویژگی های زمانی و مکانی پیامبران دانسته می شود. تفاوت این دو بخش از طریق سنت موجود در حالات انبیاء (ع) استنباط می شود (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۱/ ۱۹۹).

در جای دیگر توضیح می دهد که سنت یکی از قرائن تفسیر قرآن است:

فإن الأدلة العقلية و النقلية دلت على أفضلية خاتم الأنبياء على جميعهم و أفضلية أمته على سائر الأمم، إذ السير التكاملي في كل شيء خصوصاً في البشر يقتضي فضيلة الأمة اللاحقة على السابقة، و لقوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران/ ۱۱۰)، وَالسُّنَّةُ الْمُسْتَفِيضَةُ الدَّالَّةُ عَلَىٰ ذَلِكِ (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۱/ ۲۲۱).

ترجمه: دلایل عقلی و نقلی، برتری خاتم پیامبران (ص) و امت او را بر تمام پیامبران و امت های دیگر ثابت می کند. زیرا سیر تکاملی در همه چیز، به خصوص در انسان

اقتضا می‌کند که امت بعدی بر امت قبلی فضیلت داشته باشد. هم‌چنین به دلیل فرمایش خداوند متعال: «شما بهترین امتی هستید که برای مردم آفریده شده‌اید». هم‌چنین احادیث متعددی هم بر این نکته دلالت دارند.

بنابراین، برطبق نظریه سبزواری، دو دلیل اصلی برای اثبات برتری امت پیامبر اسلام (ص) بر سایر امت‌ها اشاره شده است. دلیل عقلی (سیر تکاملی در همه چیز، به خصوص در انسان) اقتضا می‌کند که امت بعدی بر امت قبلی فضیلت داشته باشد. دلیل نقلی نیز احادیث متعددی حاکی از همین معناست.

موسوی سبزواری توضیح می‌دهد که قرآن کریم و روایات معصومین بر پیوند ناگسستنی ایمان و عمل صالح تأکید فراوان دارند. ظاهر آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» این ارتباط را نشان می‌دهد. هم‌چنین، روایات متعدد بر این نکته دلالت دارند که ایمان صرفاً یک اعتقاد قلبی نیست، بل که باید در عمل نیز تجلی یابد. ایمان همانند سایر صفات انسانی، دارای مراتب و درجات مختلفی است. بالاترین مرتبه ایمان، ایمانی است که در عمل به دستورات الهی و ترک محرمات تجلی یابد. آیه ۱۷۷ سوره بقره مصادیقی از این ایمان کامل را بیان می‌کند:

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ... أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (بقره/ ۱۷۷).

از نگاه موسوی سبزواری، از این آیه دانسته می‌شود که برای نفس انسانی در مسیر تکاملی اعتقاد قلبی و عمل مطابق با آن سودمند است. از این رو، کسی که به واجبات عمل نکند یا محرمات را مرتکب شود، از ایمان کامل برخوردار نیست. حتی پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند که زناکار تا زمانی که به این گناه ادامه می‌دهد، ایمان ندارد. هم‌چنین، امام صادق (ع) رشوه‌خواری را نوعی کفر دانسته‌اند (موسوی سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۱/ ۷۲).

سبزواری در مواردی متعدد و با عباراتی مشابه از این دفاع می‌کند که سنت هماهنگ با ظواهر قرآن است و پیام مشترکی را ارائه می‌دهند:

و المتحصل من مجموع الآيات المباركة المشتملة على جملة «الذين آمنوا وعملوا الصالحات»؛ و السنة المقدسة المسوقة في هذا السياق أن للإيمان كاملاً ونقصاً و شدة و ضعفاً، و يختلف متعلقه قلباً و عملاً و لساناً فيكون إيمان كل شيء بحسبه (موسوی سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۱/ ۷۴).

یعنی آیات و روایات متعددی بر این نکته دلالت دارند که ایمان دارای مراتب و درجات مختلفی است. عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» نیز بر این حقیقت دلالت دارد، که ایمان، علاوه بر اعتقاد قلبی، شامل عمل صالح و اقرار زبانی نیز می‌شود. به عبارت دیگر، ایمان به هر چیزی، مستلزم اعتقاد، عمل و اقرار متناسب با آن چیز است. از این رو، ممکن است فردی از نظر اعتقادی و زبانی مؤمن باشد، اما در عمل از ایمان فاصله گرفته و به نوعی کفر عملی مرتکب شود، بی‌آنکه لزوماً به آن اعتراف کند.

۲-۳) کاربرد خبر واحد در فضائل سور و آیات قرآن

سبزواری به نقل از روایات متعدد و معتبر، به فضیلت سوره حمد اشاره می‌کند. وی معتقد است که این اتفاق نظر بر جایگاه ممتاز این سوره نسبت به دیگر سوره‌های قرآن کریم دلالت دارد. سبزواری با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) مبنی بر این که سوره حمد بهترین سوره قرآن است، به تبیین این موضوع می‌پردازد. موسوی سبزواری با تشبیه سوره حمد به ام‌الکتاب (مادر کتاب)، بر اهمیت بنیادین و جامعیت این سوره تأکید می‌کند. به اعتقاد سبزواری، سوره حمد به‌عنوان اصل و ریشه قرآن، بسیاری از معارف قرآنی را به صورت خلاصه در خود جای داده است (همان، ۱/ ۴۸-۴۷).

موسوی سبزواری، با استناد به اخبار آحاد، به آثار و خواص ویژه و واقعی آیات قرآن اشاره می‌کند. به اعتقاد وی، عرفا با طی مراحل تصفیه نفس و رسیدن به مقام اخلاص، به طور تجربی به این آثار دست می‌یابند. از جمله این آثار می‌توان به شفای بیماران، برآورده شدن حاجات و رفع اندوه‌ها و مشکلات اشاره کرد. در گذشته، بسیاری از مردم برای درمان بیماری‌های خود به عرفا مراجعه می‌کردند و شفا می‌یافتند. اما امروزه، به دلیل افزایش حجاب‌های معنوی، این آثار به ندرت مشاهده می‌شود (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۲۸۸/۷).

سبزواری، در ذیل آیه اول سوره حمد، پس از نقل حدیثی از امام صادق (ع) که فرمود: «مَنْ تَرَكَهَا (البَسْمَلَةَ) مِنْ شِيعَتِنَا امْتَحَنَهُ اللَّهُ بِمَكْرُوهِ...» هر کس از شیعیان ما «بسمله» را ترک کند، خداوند او را با چیز ناپسندی بیازماید تا شکر و ستایش را یادآوری کند» می‌نویسد: از این روایت و از دسته‌ای از روایات بر می‌آید که در ترک مستحب و انجام مکروه، چه رسد به ترک واجب و

حرام، آثار وضعی خاصی است (همان، ۱/ ۲۲-۲۳).

سبزواری در شرح حدیث نبوی «فاتحة الكتاب بهترین سوره‌ای است که خدا در کتابش نازل فرمود و شفای هر بیماری است جز مرگ» می‌نویسد:

وَ يَحْمِلُ ذَلِكَ عَلَى الْمَوْتِ الْحَتْمِي الَّذِي لَا بَدَاءَ فِيهِ...؛ این روایت، بر مرگ حتمی که بداء ندارد دلالت دارد؛ و گرنه ممکن است مرگ غیرحتمی را هم شفا دهد (همان، ۱/ ۴۷).

موسوی سبزواری در تفسیرش می‌گوید امام رضا (ع) مبنی بر این‌که بسمله نشانه‌ای از عبودیت است، به انواع علائم الهی اشاره می‌کند. به گفته وی، این علائم می‌توانند مادی (مانند اماکن مقدس)، عملی (مانند نماز)، قلبی (مانند تدبیر در عظمت خدا) یا لفظی (مانند بسمله) باشند. به عبارت دیگر، هر آنچه که ما را به یاد خدا انداخته و موجب عبودیت ما شود، می‌تواند به‌عنوان یک علامت الهی تلقی گردد (همان، ۱/ ۲۲-۲۳).

سبزواری در تفسیر آیه «فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» با استناد به روایتی از پیامبر اکرم (ص) که ولایت امام علی (ع) را به‌عنوان «دستاویز محکم» معرفی می‌کند، به اهمیت جایگاه امام علی (ع) در اسلام اشاره می‌کند. به اعتقاد سبزواری، روایات متعددی در منابع مختلف اسلامی بر این مطلب دلالت دارد که امام علی (ع) و اهل بیت (ع)، هم‌چون قرآن کریم، دارای جایگاهی والا و رفیع هستند. وی با نقل حدیث ثقلین بر این نکته تأکید می‌ورزد که قرآن و عترت دو امانتی هستند که جدایی‌ناپذیرند و هر دو باید مورد توجه و احترام قرار گیرند. او می‌آورد:

بی‌تردید امام علی (ع) همسان و عدل قرآن است. چنان‌که در حدیث متواتر میان مسلمانان نقل شده است که پیامبر (ص) فرمود: «من در میان شما دو چیز گرانبها را می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم و اهل بیتم؛ آن دو هرگز از یکدیگر جدا نشوند، تا در کنار حوض [کوثر] بر من وارد شوند» (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۴/ ۳۰۱).

۲-۴) قرآن و سنت، تنها راه فهم حقائق والای قرآن

موسوی سبزواری در بحث خلقت آدم به حدیثی استناد می‌کند که بر پایه آن، وقتی، از پیامبر (ص) سؤال شد که چرا آدم را «آدم» نامیدند. پیامبر (ص) فرمودند به‌خاطر این‌که او از گل و سطح زمین آفریده شد. موسوی سبزواری در ذیل بحث از این روایت می‌نویسد:

بحث خلقت آدم (ع) است که خداوند متعال در تمام کتاب‌های آسمانی، به‌ویژه قرآن، به‌طور کامل و دقیق به آن پرداخته است. سپس سنت نبوی نیز این موضوع را به‌طور کامل توضیح داده است. راه شناخت این موضوع منحصر به قرآن و سنت است؛ زیرا هیچ منبع دیگری به اندازه آن‌ها قادر به درک این موضوع نیست: این از اسرار غیبی است که علم آن مخصوص به خداوند است و خداوند آن را به اراده خود آشکار می‌کند.

در بحث دوم (طینت و میثاق) نیز مفسران و محدثان عامه و خاصه در ذیل آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۲) به این بحث پرداخته‌اند. روایات متعددی در این باره از منابع شیعه و سنی نقل شده است. این موضوع از جمله اسرار غیبی است که تنها خداوند به آن آگاهی کامل دارد. علم به این مسئله نیز تنها از طریق وحی الهی یا از طریق پیامبران و امامان معصوم (ع) قابل دست‌یابی است. در روایات اسلامی، به دو نوع طینت اشاره شده است: طینت قطعی: طینتی که به‌طور قطعی و بی‌هیچ شرطی فرد را به بهشت یا جهنم می‌برد. در این نوع طینت، اراده و اختیار انسان نقشی ندارد. طینت مشروط طینتی است که بالقوه فرد را به بهشت یا جهنم می‌برد؛ اما تحقق این امر به شرایط دیگری نیز بستگی دارد. با توجه به ظواهر آیات قرآن و روایات معصومین (ع) و دلایل عقلی روایات مربوط به طینت را باید بر نوع دوم (طینت مشروط) حمل کرد؛ زیرا اعتقاد به طینت قطعی با ظواهر کتاب و سنت و ادله عقلی سازگار نیست (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۱/ ۱۶۴).

موسوی سبزواری در تفسیر آیه «وَ لَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَ تَتَّقُوا وَ تَصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ» (بقره/ ۲۲۴) می‌آورد که مؤمن واقعی خداوند را در معرض سوگندهای بی‌هوده قرار نمی‌دهد؛ به‌ویژه در مواردی که به نیکی، تقوا و اصلاح میان مردم مربوط می‌شود. این سه اصل پایه‌های اصلی هر جامعه سالم و سعادت‌مند هستند و هرگونه سوگندی که مانع از انجام این امور شود نه تنها مورد رضایت خدا نیست؛ بل که نشان‌دهنده ضعف ایمان است. هم‌چنین در روایتی است که امام باقر (ع) فرمودند:

ای سدید! هر کس به دروغ به خدا سوگند یاد کند، کافر شده است و هر کس به درستی به خدا سوگند یاد کند، گناهکار شده است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَ لَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ؛ خدا را دستاویز سوگندهایتان قرار ندهید». آن حضرت

(ع) فرمودند: لغو (سوگند بیهوده) همان گفتن نه به خدا و آری به خدا بدون قصد خاصی است (همان‌جا، ۳/۳۹۲-۳۸۵).

وی در تفسیر «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» نیز می‌نویسد:

منظور از سکر در این آیه، به معنای عام آن یعنی هر حالتی که موجب اختلال در شعور و آگاهی انسان شود، است. این حالت می‌تواند ناشی از خواب، مستی یا هر عامل دیگری باشد که بر حواس انسان غلبه کند و او را از درک صحیح اعمالش باز دارد. روایات معصومین نیز بر این معنا دلالت دارند. نماز، عبادتی است که نیازمند توجه، حضور قلب و شعور کامل است. بنابراین، نمازگزار باید در حالتی باشد که بتواند آگاهانه و با حضور قلب، اعمال و اذکار نماز را انجام دهد. هرگونه حالتی که موجب اختلال در این تمرکز شود، مانند خواب آلودگی، مستی یا غفلت، مانع از قبولی نماز خواهد بود. امام صادق (ع) در روایتی می‌فرماید: «کسی که دو رکعت نماز بخواند و بداند چه می‌گوید، گناهی بین او و خداوند عزوجل نیست مگر آن که خداوند آن را ببخشد» این روایت به روشنی بر اهمیت آگاهی و حضور قلب در نماز تأکید می‌کند. بنابراین، نهی از نماز در حال سکر، به معنای نهی از نماز در هر حالتی است که انسان توانایی درک کامل اعمال خود را نداشته باشد (موسوی سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۸/۲۲۴؛ نیز، برای دیگر نمونه‌های اشاره‌ی وی به جایگاه دیگر اخبار آحاد، بنگرید به: همان، ۶/۳۷۵، ۸/۳۱۲، ۱۱/۱۰۷).

۳. تبیین دیدگاه منتخب

خبر واحد هر چند از سند موثقی برخوردار باشد، به تنهایی قادر به ایجاد علم و یقین به صدور آن از معصوم (ع) نیست و در نتیجه، نمی‌تواند اطمینان‌شونده را به درستی محتوای آن تضمین کند. همان‌گونه که خویی در *البیان* می‌آورد:

راوی، هر چند امین و موثق باشد، اما روایت او از احتمال خطا و اشتباه مصون نیست. به‌ویژه اگر واسطه‌های نقل زیاد باشد، احتمال اشتباه و تحریف پیام نیز افزایش می‌یابد (خویی، *البیان*، ۳۹).

بنابراین خبر واحد به خودی خود حجت شرعی محسوب نمی‌شود؛ زیرا آیات متعددی در *قرآن کریم*، از جمله آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء/۳۶) و آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم/۲۸) از پیروی از ظن و گمان نهی کرده و بر لزوم

عمل بر اساس علم و یقین تأکید دارند. از این رو برای اعتبار و استناد به خبر واحد در مسائل دینی، به پشتوانه و دلیل شرعی نیاز است. به عبارت دیگر، تنها در صورتی می‌توان به خبر واحد عمل کرد که شارع مقدس، تبعیت از آن را تجویز کرده و برای آن حجیت قائل شده باشد.

اعتبار و حجیت خبر واحد به معنای عمل به آن در مواردی است که قطعیت به صدور آن از معصوم (ع) حاصل نشده باشد. این امر، منوط به آن است که موضوع خبر، حکم شرعی یا مرتبط با آن باشد. به عبارت دیگر، خبر باید بیانگر احکام شرعی مانند وجوب، حرمت، استحباب... باشد تا شارع مقدس بتواند حجیتی برای آن قائل شود. برای مثال، احکام مربوط به نماز و کیفیت آن، مستقیماً از سوی شارع تعیین شده‌اند و او می‌تواند در آن‌ها دخل و تصرف کند. اما روایات تفسیری، که اغلب به تفسیر آیات قصص، سرگذشت انبیاء و اصول عقاید می‌پردازند، الزاماً حکم شرعی محسوب نمی‌شوند. بنابراین، ادله‌ای که برای حجیت خبر واحد در احکام شرعی ذکر می‌شود، لزوماً شامل روایات تفسیری نمی‌گردد.

در حوزه تفسیر قرآن ما به علم و یقین نیاز داریم. علم و یقین نیز تنها از طریق دلایل عقلی و نقلی قطعی حاصل می‌شود. خبر واحد، حتی اگر از راوی ثقه‌ای نقل شده باشد، به دلیل احتمال خطا و اشتباه، نمی‌تواند به تنهایی مبنای علم و یقین قرار گیرد. قرآن کریم نیز در آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس / ۳۶) از پیروی از ظن و گمان نهی کرده است. بنابراین، برای تفسیر قرآن باید به مجموعه‌ای از ادله و قرائن متقن استناد کرد و تنها به خبر واحد اکتفا نکرد.

شیخ طوسی، با وجود پذیرش اصل حجیت خبر واحد، در خصوص تفسیر قرآن نظر متفاوتی دارد. وی معتقد است که مفسر قرآن باید به دلایل محکم و قابل‌اعتمادی مانند دلایل عقلی و شرعی (نقلی) استناد کند. از نظر شیخ طوسی، دلایل شرعی صحیح شامل اجماع و روایات متواتر از معصومین (ع) می‌شود. وی بر این باور است که خبر واحد برای تفسیر قرآن کفایت نمی‌کند. وی در کتاب التبیان می‌نویسد:

مفسر در تفسیر قرآن سزاوار است به دلایل صحیح رو آورد که عبارت است از دلایل عقلی و شرعی (نقلی). دلایل شرعی صحیح نیز عبارت است از اجماع و روایاتی که به تواتر از کسی نقل شده باشد که واجب‌الاتباع است و در تفسیر قرآن خبر

واحد پذیرفته نمی‌شود، به‌ویژه در مواردی که علم و یقین طریقه رسیدن به آن است (شیخ طوسی، التبیان، ۶/۱).

لاریجانی بر عدم اعتبار خبر واحد در تفسیر پای می فشارد و می‌آورد:

حجّیت روایات تفسیری، زیرمجموعه این سؤال است که «آیا روایات وارده در باب معارف حجّت اند یا نه؟». روایاتی که نه متواتر است و نه خبر واحد هم‌راه با قرائن قطعی الصدور باید برای حجّیت آن‌ها دلیلی اقامه شود. بسیاری از اصولیان، روایات آحاد وارد در باب عقاید و تکوینیات را حجّت نمی‌دانند و طبیعتاً روایات تفسیری در این باب هم همین حکم را دارد. شیخ مفید گفته است: «خبر الواحد فی هذا الباب لا یوجبُ علماً و لا عملاً». شیخ طوسی نیز در تفسیر التبیان تمسک به خبر واحد در تفسیر را نفی کرده است. طباطبایی هم در موارد متعددی در تفسیر المیزان اصرار می‌ورزد که اخبار آحاد در تفسیر، حجّت نیست. به نظر راقم این سطور، این مدعا و دلیلشان، هر دو کاملاً متین است و خرده‌ای بر آن وارد نیست. بنابراین اخبار آحاد معتبر، گرچه در علم فقه حجّت شرعی هستند، اما در علوم غیرفقهی، فاقد حجّیت هستند و تنها در حد ظن و اطمینان، اندیشه مخاطبان را یاری می‌دهند (لاریجانی، «کاربرد حدیث...»، ۱۶۰).

با این همه باید گفت که این به معنای طرد روایات تفسیری که اغلب آن‌ها از نوع اخبار آحاد هستند نیست. مراجعه به این روایات برای هر مفسری، چه معتقد به حجّیت خبر واحد باشد و چه مخالف آن، امری ضروری است. اخبار آحاد می‌توانند در تحلیل نهایی ما را از ظن فراتر برده و به سوی علم عرفی هدایت کنند. این فرآیند مهم و تأثیرگذار را طباطبایی در تفسیر المیزان به خوبی به کار گرفته است. هنر محقق در این است که عوامل علم‌آور و ظن‌آور را در هر مسئله‌ای به دقت بررسی کرده و به تدریج به علم دست یابد. روایات از بهترین مبادی دست‌یابی به علم محسوب می‌شوند. در تفسیر، بیش از فقه باید به اخبار توجه شود؛ چرا که این توجه باعث می‌شود احتمالات به ظن تبدیل شده و ظن نیز به تدریج به اطمینان و شاید حتی به یقین برسد. در میان همین ظنیات است که می‌توان به حقایق دست یافت؛ وگرنه نباید تفاسیر را تنها به عنوان مجموعه‌ای از احتمالات بی اعتبار نگاشت.

نتیجه

در بحث حجّیت و عدم حجّیت خبر واحد در تفسیر اتفاق نظر وجود ندارد. برخی، آن را

مطلقاً حجیت می‌دانند و برخی آن را فقط در فقه معتبر می‌دانند. طباطبایی و جوادی آملی...، خبر واحد را در تفسیر فاقد اعتبار می‌دانند، اما خویی، معرفت و فاضل لنکرانی...، آن را در تفسیر معتبر می‌دانند. سبزواری، مراجعه به اخبار معتبر و ثقه را از ضروریات مذهب دانسته است و مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد را سیره عقلاء می‌داند و بر این باور است که خبر موثق، همه جا اعتبار دارد، حال مفادش احکام فرعی باشد یا غیر آن از معارف، تفسیر و تاریخ. به زعم ما بر خلاف نظریه موسوی سبزواری، خبر واحد در تفسیر حجیت نیست، چون شأن مسئله، مسئله عمل و تعبد نیست. ما در تفسیر به علم نیاز داریم. خبر واحد علم‌آور نیست و علم هم با دستور و جعل ایجاد نمی‌شود. باین حال عدم حجیت به معنای ترک همه روایات نیست. هر دو دسته باید به اخبار آحاد معتبر مراجعه کنند و تلاش کنند تا با روش علمی، ظن را به علم تبدیل کنند. چنانچه طباطبایی علی‌رغم عدم‌پذیرش خبر واحد در تفسیر، از اخبار آحاد در بحث روایی، به شکل مبسوط و فراگیر استفاده کرده است. هم‌چنین در نگره سبزواری، توجه به قرائن و شرایط در پذیرش خبر واحد در تفسیر مهم است. یعنی به این نکته توجه دارد که اعتبار اخبار آحاد به قرائنی غیر از صحت سند بستگی دارد و نمی‌توان به طور مطلق آن‌ها را رد یا قبول کرد. هم‌چنین از عقل، در کنار قرآن و سنت، به‌عنوان ابزاری برای ارزیابی اخبار آحاد می‌توان استفاده کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، تقریب المعارف، قم، نشر الهادی، ۱۴۰۴ق.
- ۳- الإختصاص، منسوب به شیخ مفید، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ۴- بروجردی، سیدحسین بن رضا، الصراط المستقیم، قم، انصاریان، ۱۴۱۶ش.
- ۵- جزایری، محمدجعفر، منتهی الدراییه، قم، موسسه دارالکتاب، ۱۴۱۵ق.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
- ۷- خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ق.
- ۸- شبر، سیدعبدالله، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم، انوارالهدی، ۱۴۲۴ق.
- ۹- شهیدثانی، زین الدین بن علی، الرعايه فی علم الدراییه، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۳۶۷ش.
- ۱۰- شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۹۶۴م.
- ۱۱- طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۱۲- طباطبایی، سیدمحمد حسین، قرآن در اسلام، تهران، اسلامی، ۱۳۵۳ش.
- ۱۳- لاریجانی، محمد صادق، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، الهیات و حقوق، شماره ۵، ۱۳۸۱ش.
- ۱۴- مامقانی، عبدالله بن محمدحسن، مقیاس الهدایه فی علم الدراییه، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۱۱ق.
- ۱۵- مجاهد، سیدمحمد، مفاتیح الأصول، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۲۹۶ق.
- ۱۶- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۱۷- محقق حلی. جعفر بن حسن، المسلك، به کوشش رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ق.

- ۱۸- محقق حلی، جعفر بن حسن، معارج الأصول، اعداد محمدحسین الرضوی، قم: موسسه آل البيت (ع) للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ق.
- ۱۹- مشکینی، ابوالحسن، حاشیه بر کفایة الأصول آخوند خراسانی، قم، لقمان، ۱۴۱۳ق.
- ۲۰- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۵ش.
- ۲۱- معرفت، محمد هادی، «کاربرد حدیث در تفسیر»، الهیات و حقوق، شماره ۱، ۱۳۸۰ش.
- ۲۲- معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثبوتة القشیب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۳- مکارم شیرازی ناصر، انوار الأصول، احمد القدسی، قم، انتشارات نسل جوان، ۱۴۱۴ق.
- ۲۴- موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، تهذیب الاصول، قم، مؤسسة المنار، ۱۴۱۷ق.
- ۲۵- موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، مواهب الرحمن، بیروت، مؤسسة اهل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- ۲۶- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، قوانین الأصول، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۸ش.
- ۲۷- نایینی، محمدحسین، أجدود التقریرات، تقریر ابوالقاسم خویی، نجف، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ق.
- ۲۸- نجیب محمد، سیدحسین، جمال السالکین: العالم الربانی السیدعبدالاعلی السبزواری، قم، اعتصام، ۱۳۸۳ش.
- ۲۹- نراقی، احمد بن محمد، عوائد الأيام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, Taqī b. Najm, *Taqrib al-Ma'arif*, ed. Fāris Ḥassūn, Qom, Maṭba'a al-Hādī, 1417 AH [Arabic].
- 3_ Al-Burūjirdī, Ḥusayn b. Ridā, *Al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, Qom, Anṣārīyān, 1416 AH [Arabic].
- 4_ *Al-Ikbtīṣāṣ*, attributed to al-Shaykh al-Mufid, *The Global Congress of the Millennium of Sbeikk Mufid*, 1413 AH [Arabic].
- 5_ Al-Jazā'irī, Muḥammad Ja'far, *Muntaba al-Dirāya fi Tawḍīḥ al-Kifāya*, Qom, Dār al-Kitāb Institute, 1415 AH [Arabic].
- 6_ Al-Khū'ī, Sayyid Abulqāsim, *Al-Bayān fi Tafṣīr al-Qur'an*, Qom, Mu'assasa Ihyā' Āthār al-Imām al-Khū'ī, 1430 AH [Arabic].
- 7_ Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH [Arabic].
- 8_ Al-Mīrzā al-Qummī, Abulqāsim b. Muḥammad Ḥasan, *Qawānīn al-Uṣūl*, Tehran, Islāmiyya, 1378 SAH [Arabic].
- 9_ Al-Mishkīnī, Abulḥasan, *Al-Ḥāshīya 'Alā Kifāya al-Uṣūl*, Qom, Luqmān, 1413 AH [Arabic].
- 10_ Al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, Ja'far b. Ḥasan, *Al-Maslak fi Uṣūl al-Dīn*, ed. Reḍā Ostādī, Mashhad, Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1414 AH [Arabic].
- 11_ Al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, Ja'far b. Ḥasan, *Ma'ārīj al-Uṣūl*, Qom, Al al-Bayt Institute for Printing and Publishing, 1403 AH [Arabic].
- 12_ Al-Mūsawī al-Sabziwārī, Sayyid 'Abd al-A'la, *Mawābīb al-Raḥmān fi Tafṣīr al-Qur'an*, Beirut, Ahl al-Bayt Foundation, 1409 AH [Arabic].
- 13_ Al-Mūsawī al-Sabziwārī, Sayyid 'Abd al-A'la, *Tabdbīb al-Uṣūl*, Qom, Al-Minār, 1417 AH [Arabic].
- 14_ Al-Muzaffār, Muḥammad Riḍa, *Uṣūl al-Fiḥḥ*, Qom, Isma'īliyyān Publications, 1375 SAH [Arabic].
- 15_ Al-Na'īnī, Muḥammad Ḥusayn, *'Ajwad al-Taqrīrāt*, Najaf, Maṭba'a al-'Irfān, 1352 AH [Arabic].
- 16_ Al-Narāqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Awā'id al-Ayyām*, Qom, Daftar Tabliḡhāt Eslāmī, 1417 AH [Arabic].
- 17_ Al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn b. 'Alī, *Al-Ri'āya fi 'Ilm al-Dirāya*,

- Qom, Mar'ashi Library, 1368 SAH [Arabic].
- 18_ Al-Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Amilī, Najaf, Dār Iḥyā’ al-Turāth, 1964 [Arabic].
 - 19_ Al-Shubbar, Sayyid ‘Abdullāh, *Ḥaqq al-Yqīn fī Ma‘rifā Uṣūl al-Dīn*, Qom, Anwār al-Hudā, 1424 AH [Arabic].
 - 20_ Jawādi Āmolī, ‘Abollāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā‘ Foundation, 1378 SAH [Persian].
 - 21_ Lārījānī, Moḥammad Ṣādeq, “The Application of Hadith in Interpretation and Knowledge”, *Theology and Law*, issue 5, 1381 SAH [Persian].
 - 22_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Anwār al-Uṣūl*, Qom, Nasl-e Javān, 1414 AH [Arabic].
 - 23_ Māmaqānī, ‘Abdullāh b. Muḥammad Ḥasan, *Miqbās al-Hidāya fī ‘Ilm al-Dirāya*, Qom, Āl al-Bayt, 1411 AH [Arabic].
 - 24_ Ma‘rifā, Muḥammad Ḥādī, “The Application of Ḥadīth in Tafṣīr”, *Theology and Law*, vol. 1, 1380 SAH [Persian].
 - 25_ Ma‘rifā, Muḥammad Ḥādī, *Al-Tafṣīr wa al-Muffasirūn fī Thawbib al-Qashīb*, Mashhad, Raḍawī Islamic Sciences University, 1418 AH [Arabic].
 - 26_ Mujāhid, Sayyid Muḥammad, *Mafātīḥ al-Uṣūl*, Qom, Āl al-Bayt, 1296 AH [Arabic].
 - 27_ Najīb Muḥammad, Sayyid Ḥusayn, *Jamāl al-Sālikīn: al-‘Alīm al-Rabbānī al-Sayyid ‘Abd al-‘Alā al-Mūsawī al-Sabziwārī*, Qom, I’tisām, 1383 SAH [Arabic].
 - 28_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1417 AH [Arabic].
 - 29_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Qur’ān in Islām*, Tehran, Islāmīyya, 1353 AH [Arabic].



**Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis**
vol. 9, 5 (1): summer 2024.



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.