

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری

شماره پیاپی دهم، سال پنجم، شماره دوم

زمستان ۱۴۰۳ش

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه کار گراب

سر دبیر: مهدی ابراهیمی

جانشین سر دبیر، ویراستار علمی و ادبی: حامد خانی (فرهنگ مهرش)

ویراستار چکیده انگلیسی مقالات و آوانگاری منابع لاتین: حامد خانی (فرهنگ مهرش)

مدیر اجرایی: سید حسن موسوی

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

تلفن: ۰۵۱-۳۸۴۴۹۶۰۰ - داخلی ۳۰

رایانامه: pnat@quran.ac.ir

وبگاه: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

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

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

شماره استاندارد بین المللی نشریه:

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

بها: ۴۰۰۰۰۰۰ ریال.

هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی

مرتضی ابروانی نجفی

علی اکبر بابایی

حامد خانی (فرهنگ مهرش)

محسن دیمه کار گراب

محمدباقر سعیدی روشن

الله شاه پسند

سید محمود طیب حسینی

علی غضنفری

استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.

استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان.

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.

استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.

استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران.

مشاوران علمی

زهره اخوان مقدم

عباس اسماعیلی زاده

سید عبدالرسول حسینی زاده

بی بی حکیمه حسینی حکمت

حسن خرقانی

محمدعلی رضایی کرمانی نسب پور

علی نصیری

حسن نقی زاده

مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

مهدی آریان فر

استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،

دانشکده علوم قرآنی بجنورد، بجنورد، ایران

(Ariyanfar@quran.ac.ir).

استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،

دانشکده علوم قرآنی، بجنورد، ایران (ahang@quran.ac.ir).

استاد گروه معارف، و گروه اخلاق پزشکی، دانشکده پزشکی، دانشگاه

علوم پزشکی مشهد، مشهد، ایران (EbrahimiM@mums.ac.ir).

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت

مدرس، تهران، ایران (mh.akhavan@modares.ac.ir).

دانشیار گروه علوم قرآنی، دانشکده علوم قرآنی تهران، دانشگاه علوم و

معارف قرآن کریم، تهران، ایران (Akhavan.mo@quran.ac.ir).

استادیار بازنشسته گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی

واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران (ayazi1333@gmail.com).

استادیار گروه زبانهای خارجی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران

(Habibollahi@bou.ac.ir).

استاد گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد،

ایران (kharaghani@Razavi.ac.ir).

گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،

دانشگاه خوارزمی، تهران/ کرج، ایران (alikhavanin@khu.ac.ir).

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی،

کاشان، ایران (hossein.khoshdel@iaiu.ac.ir).

علی آهنگ

مهدی ابراهیمی

محمدحسین اخوان طبسی

زهره اخوان مقدم

سید محمدعلی ایازی

مهدی حبیب اللهی

حسن خرقانی

محمدعلی خوانین زاده

حسین خوشدل مفرد

استادیار گروه تفسیر، پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (Gh_darzi@sbu.ac.ir).	قاسم درزی
استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد، مشهد، ایران (rajabi@quran.ac.ir).	محسن رجبی قدسی
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران (zarezardini@meybod.ac.ir).	احمد زارع زردینی
استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (m-sardhar@srbiau.ac.ir).	مژگان سرشار
استادیار گروه قرآن و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (salmannejad@isu.ac.ir).	مرتضی سلمان‌نژاد
دانشیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (shahpasand@quran.ac.ir).	الهه شاه‌پسند
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل‌سر، ایران (h.shirzad@umz.ac.ir).	محمدحسن شیرزاد
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل‌سر، ایران (mh.shirzad@umz.ac.ir).	محمدحسین شیرزاد
استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشکده علوم اسلامی، قم، ایران (tayebh@rihu.ac.ir).	سید محمود طیب‌حسینی
دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (Etratdoost@srui.ac.ir).	محمد عترت‌دوست
دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ دانشکده علوم قرآنی، تهران، ایران (ghazanfari@quran.ac.ir).	علی غضنفری
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران (mforoutan@birjand.ac.ir).	مصطفی فروتن تنها
استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (m.h.gerami@hotmail.com).	سید محمد هادی گرامی
دانشیار گروه تفسیر، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (mdeymekar@gmail.com).	محسن دیمه‌کار گراب
استادیار گروه مطالعات تاریخی - فرهنگی قرآن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (z.mohagheghian@ihcs.ac.ir).	زهرا محققیان
استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (maaref@ut.ac.ir).	مجید معارف
محقق پروژه اخلاق زیست پزشکی مسلمان، موسسه مطالعات اسماعیلی، لندن، بریتانیا (MMontazermahdi@iis.ac.uk).	مجید منتظر مهدی
استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (r3131393@iau.ac.ir).	سیدرضا موسوی
دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (Hamed.Khani@IAU.ac.ir).	فرهنگ مهرش
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (Mirhoseini@meybod.ac.ir).	یحیی میرحسینی
استادیار گروه حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران (velayati.m@qhu.ac.ir).	مریم ولایتی کبابیان

پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:



گوگل اسکالر



پایگاه مجلات تخصصی نور



پایگاه اطلاعات نشریات کشور



سیولیکا



پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



پرتال جامع علوم انسانی



سامانه مدیریت نشریات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



ایسکو



آی‌اس‌ان



زوداک



وُزِلْدَکَت

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

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

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

الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

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

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

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

محور سوم: بازشناسی تأملات مفسران مسلمان در شئون مختلف هستی و زندگی بشر، هم‌چون کوشش برای بازشناسی اندیشه‌های دین‌شناختی، اخلاقی، فلسفی، اجتماعی، و روان‌شناسانه مفسران، بازشناسی بینش‌های طبیعت‌شناختی مفسران، اعم از نظریات نجومی، جغرافیایی، زیست‌شناسانه، طبی و امثال آن‌ها، تحلیل‌های زبان‌شناسانه در تفاسیر قرآن کریم، یا نظریه‌پردازی‌های زیبایی‌شناختی در مقام فهم قرآن.

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

ب) ضوابط شکلی

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

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

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

۳) مقاله به ترتیب مُشتمل خواهد بود بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، درآمد، طرح مسئله، بدنه مقاله، نتیجه، و منابع. چکیده دربردارنده 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 دسته‌بندی شده بر آن چه تا به حال در باره موضوع زمینه بحث گفته‌اند، اشکالات آن دیدگاه‌ها و ابهامات باقی مانده، سؤالاتی از میان آن ابهام‌ها که در این مطالعه قرار است برای‌شان پاسخ یافت، و مراحل حل که باید پیایی 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 اَشهرِ مؤلف، نام اَشهرِ اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). اسم اَشهرِ کتاب و نام مجله باید با حروف درشت و کج نوشته شود و نام مقاله‌ها داخل گیومه بیاید. هرگاه پیایی 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:

خواننده از روی اعداد لاتین و نام مؤلف و اثر به زبان اصلی در پاورقی درمی‌یابد که باید مشخصات منبع را در منابع لاتین بجوید. منابع لاتین و امثال آن‌ها بعد از منابع فارسی و عربی، و قبل از آوانگاری عموم منابع با خط لاتین (بیبلیوگرافی^۳) 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، «مَقُولَةُ جِسْمٍ لَا كَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹، بهار ۱۴۱۰ق.

سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *بُغْيَةُ التَّوَعَاتِ*، 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 به‌کتاب‌های اعلام 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 *فقیه 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 منافی وجود ندارد و هیچ شخص حقیقی یا حقوقی مدعی منافع آن مقاله نخواهد شد. لازم است نویسندگان با نگارش تعهدنامه‌ها مطابق الگوی موجود در پایگاه اینترنتی مجله و ارسال تصویر فرم‌های امضاء شده توسط همه مؤلفان موارد فوق را گواهی کنند.

روند ارزیابی چنین است که سردبیر مجله مقاله را پس از ارسال، در ظرف زمان دو روز کاری، نخست از حیث میزان تطابق با رسالت مجله و میزان تطابق آن با ضوابط شکلی مجله می‌سنجد و هر مشکلی در این زمینه‌ها را با نویسنده مطرح می‌کند. هر گاه مقاله با رسالت و ضوابط شکلی مجله سازگاری داشت، سردبیر آن را به داوری ارسال می‌کند. لازم است که

1. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*.

2. Schacht, "Mālik b. Anas".

3. Bibliography.

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 جلسهٔ اعضاء 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 قابل‌نشر 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 نسخهٔ نهایی از جانب مؤلف و ویراستار ممکن خواهد بود. مقالات پذیرفته در سامانهٔ مجله بارگذاری خواهند شد و عنوان و چکیده و کلیدواژه‌های‌شان پیش از انتشار نهایی قابل‌دسترسی خواهد بود.

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

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

- روش‌های هدایتگری قرآن از منظر آیه‌الله محمد رضا مهدوی‌کنی
محمد عترت‌دوست و فرید بذرافشان مقدم، ص ۱۱-۴۲.
- برهم‌کنش تاریخی آواشناسی و تفسیر قرآن: پژوهش موردی مریم/ ۱۹
محمد علی خوانین‌زاده و سید علی آقایی، ص ۴۳-۷۶.
- گونه‌شناسی آراء صحابه درباره معراج پیامبر (ص)
زینب شمس و دیگران، ص ۷۷-۱۰۴.
- خوانش‌های تفسیری واحد در بستر گفتمان‌های متعدد
سیده‌هانیه مؤمن، ۱۰۵-۱۳۴.
- تفسیر به رأی از مفهومی ساده تا انگاره‌ای فراگیر: نقد و بررسی دیدگاه مشهور
علی آهنگ، ص ۱۳۵-۱۶۰.
- اشاره قرآن به فروش یوسف (ع): بازخوانی انتقادی آراء تفسیری
مجید چهری و احمد امیدوار، ص ۱۶۱-۱۸۴.
- تحلیل سیاقی آیه ۸۲ نساء با بازنگری در مفاهیم القرآن و اختلاف
علی حبیبی و دیگران، ص ۱۸۵-۲۱۴.
- منبع‌یابی روایات التبیان شیخ طوسی
اعظم فرجامی و دیگران، ص ۲۱۵-۲۴۴.
- کشف استدلالی ساختار سورة ذاریات با روی‌کرد جامع
لیلا تقی‌زاده و دیگران، ص ۲۴۵-۲۷۸.
- خواننده‌الگو در تفاسیر قرآن کریم
مهدی فرامرزی پلنگر، ص ۲۷۹-۳۰۶.
- کاربرد لفظ جمع به جای مفرد در آیه ولایت (مانده/ ۵۵): تحلیل و نقد دیدگاه مفسران قرآن
زینب تبریزچی و کاووس روحی برندق، ص ۳۰۷-۳۳۲.
- نام الهی الرحمن در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی آن
امیر ذوقی، ص ۳۳۳-۳۶۵.

The *Qur'ān*'s Pedagogical Approaches: An Exegetical Perspective from Āyatollāh Mahdavī-Kanī

Mohammad Etrat Doost 

Associate Professor in Department of Theology and Islamic Studies,
Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.
(Corresponding author: Etratdoost@srut.ac.ir).

Farid Bazrafshan Moghadam 

Master's student in *Qur'ān* and Hadith Sciences,
Imam Sadeq University (AS), Tehran, Iran (Email: f.bazrafshan@isu.ac.ir).



This research was conducted with financial support from Shahid Rajaei Teacher Training University according to notification number 9409.



Original Research

Received: 27/ 7/ 2024

Revised: 10/ 12/ 2024

Accepted: 11/ 12/ 2024

Published: 11/ 12/ 2024

Pages: 11-42.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Etrat Doost, M., and Bazrafshan Moghadam, F. "The *Qur'ān*'s Pedagogical Approaches: An Exegetical Perspective from Āyatollāh Mahdavī-Kanī", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 11-42.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.470110.1231> 

Extended Abstract

The study of Shi'a exegetical trends in recent decades and the evolution of interpretative approaches before and after the 1979 Islamic Revolution in Iran has been a significant area of scholarly interest in *Qur'ānic* studies. The revolution profoundly influenced the development of *Qur'ānic* research and the interpretative directions scholars took in engaging with the verses of the *Qur'ān*. Numerous studies have sought to analyze these intellectual movements by providing examples and categorizing the tendencies of contemporary exegetes.

Among modern *Qur'ānic* scholars, some have adopted a unique approach in their exegetical works, engaging with political and social issues rather than remaining indifferent. The authors argue that Ayatollah Mohammad-Reza Mahdavi-Kani is one such interpreter who, in his works, has emphasized the practical and societal applications of *Qur'ānic* teachings. He presents the *Qur'ān* as a fundamental text for governance and the derivation of necessary legal principles for Islamic societies. Due to his multifaceted scholarly background, Mahdavi-Kani naturally integrates discussions on ethical, social, and jurisprudential matters, approaching *Qur'ānic* interpretation from various perspectives. Although his initial exegetical approach aligned with the post-revolutionary discourse of unifying

religion and politics, a review of his works reveals a broader engagement with ethical, historical, social, and even legal dimensions of the *Qur'ān*.

This study conducts a case analysis of Mahdavi-Kani's exegetical works to determine his place within Shi'a interpretative currents and identify similarities and differences between his approach and other scholars of the same trend. Using a library-based research method, this paper specifically examines the concept of Qur'ānic guidance in a descriptive and qualitative manner.

Given that one of the key aspects of the *Qur'ān*'s miraculous nature is its guidance for humanity throughout history, and considering that the *Qur'ān* explicitly defines guidance as its central mission, this study hypothesizes that analyzing Mahdavi-Kani's understanding of Qur'ānic guidance can illuminate his exegetical stance toward the nature and miraculous aspects of the *Qur'ān*. Contemporary exegetes widely address this issue, striving to clarify the mechanisms and methodologies of Qur'ānic guidance. Consequently, this paper provides an in-depth examination of Mahdavi-Kani's corpus, exploring his perspective on Qur'ānic guidance, its categories, and its specific manifestations. Ultimately, this analytical and qualitative study contributes to the understanding of Mahdavi-Kani's interpretative approach and his perspective on various Qur'ānic subjects.

The study's findings indicate that Mahdavi-Kani identifies three primary methods of Qur'ānic guidance: 1) Encouraging and warning through Qur'ānic verses (Tarbiyah and Indhar), 2) Utilizing parables and diverse narrative styles (Tamthil), and 3) Employing rational arguments (*Burbān Aqlī*).

He discusses the implementation of each method, its unique features, and its targeted audience. By defining and exemplifying these approaches, Mahdavi-Kani highlights their practical applications in guiding individuals and societies toward prosperity. He underscores the necessity of adopting these Qur'ānic methods for teaching, admonition, and explanation while urging religious educators to employ them effectively. Mahdavi-Kani asserts that divine knowledge of human nature and psychological needs has determined the *Qur'ān*'s use of different guidance methods based on context and audience. He argues that understanding these elements is essential for effective religious propagation, requiring sensitivity to historical, social, and situational factors.

According to Mahdavi-Kani, human beings sometimes require encouragement to take action, while at other times they need cautionary warnings to restrain negative inclinations. Therefore, divine wisdom utilizes both incentives and deterrents within the *Qur'ān* to ensure balanced personal and societal growth. Overemphasis on either factor may lead to extremism, a concern he addresses by advocating a balanced pedagogical approach. He refutes criticisms of the *Qur'ān*'s supposedly threatening language, portraying it instead as an enlightening and informative scripture.

Furthermore, Mahdavi-Kani expands the conceptual scope of each method, analyzing their implications for Qur'ānic guidance. He considers allegorical representation a probable dimension of Qur'ānic miraculousness, illustrating divine pedagogy. According to his

perspective, parable-based guidance follows three cognitive stages: *reminder*, *reflection*, and *reasoning*, making it an effective tool for historical education and learning.

Finally, Mahdavi-Kani suggests that Qur'ānic rational arguments primarily serve to awaken individuals from heedlessness and stimulate inquiry. The *Qur'ān* deliberately employs diverse rhetorical techniques—from references to minute creatures to intellectual challenges—to provoke engagement from skeptics, thereby guiding them toward deeper examination of its verses.

Keywords: Qur'ānic exegetical trends, guidance in the *Qur'ān*, admonition, parables, challenge, Mohammad-Reza Mahdavi-Kani.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1376 SH.
2. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, Qom, Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
3. Kant, Immanuel, *Dars-hā-ye Falsafe-ye Akhlāq*, Translated by Manouchehr Sāne'ī Darbīdī, Tehran, Naqsh o Negār, 1384 SH [Persian].
4. Muṭahharī, Morteḍā, *Majmū'eh-ye Āthār*, Tehran, Ṣadrā, 1378 SH [Persian].
5. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].
6. Ṣaḥīb ibn 'Abbād, Ismā'īl, *al-Muḥīṭ fī al-Lughab*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
7. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān*, Translated by Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom, Jāmi'eh-ye Mudarrisīn, 1378 SH [Persian].
8. Bāghbānī, Vaḥīd, "Jaryān-hā-ye Fahm-e *Qur'ān*-e Karīm dar Īrān-e Mu'āṣir", *Naqd-e Kitāb-e Qur'ān va 'Ulūm-e Dīnī* 8 (1395 SH) [Persian].
9. Dānīshyār, 'Alī Riḍā, et al, "Jaryān-shināsī-e Tafāsīr va Bardāsht-hā-ye Siyāsī az Qur'ān-e Karīm dar Inqilāb-e Islāmī", *Muṭālī'āt-e Inqilāb-e Islāmī* 66 (1400 SH) [Persian].
10. Jalīlī Sanziqī, Sayyid Hidāyat, and Qadamī Jūybārī, Hājar Khātūn, "Naqd va Arzyābī-e Tafsīr-e Siyāsī-e Qur'ān dar Īrān-e Mu'āṣir", *Naqd-e Kitāb-e Qur'ān va 'Ulūm-e Dīnī* 6 (1395 SH) [Persian].
11. 'Itratdūst, Muḥammad, "Ravesh-shināsī-e Tafsīr-e Āyatullāh Mahdawī-Kanī", *Muṭālī'āt-e Qur'ān va Ḥadīth* 16, no. 1 (1401 SH), 91–123 [Persian].

12. 'Itratdūst, Muḥammad, and Bigī, Yāsīn, "Naqd-e Jaryān-e Fikrī-e Qur'ān-basandagī dar Andīshah-ye Tafsīrī-e Āyatullāh Mahdawī-Kanī", *Muṭālī'āt-e Qur'ān va Ḥadīth* 17, no. 1 (1402 SH) [Persian].
13. Mahdawī-Kanī, Muḥammad Riḍā, *Tafsīr-e Sūreh-ye Baqarah*, edited by Muḥammad 'Itratdūst, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1398 SH [Persian].
14. Mahdawī-Kanī, Muḥammad Riḍā, *Tafsīr-e Sūreh-ye Hamd*, edited by Muḥammad 'Itratdūst and Nādir Ja'farī, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1396 SH [Persian]..
15. Mahdawī-Kanī, Muḥammad Riḍā, *Tafsīr-e Sūreh-ye Qadr*, edited by Muḥammad 'Itratdūst and Nādir Ja'farī, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1397 SH [Persian]..
16. Mahdawī-Kanī, Muḥammad Riḍā, *Tafsīr-e Sūreh-ye Nabā'*, edited by Muḥammad 'Itratdūst, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1399 SH [Persian]..
17. Mahdawī-Kanī, Muḥammad Riḍā, *Tafsīr-e Mawḍū'ī-e Qur'ān-e Karīm*, edited by Muḥammad 'Itratdūst and Nādir Ja'farī, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1395 SH [Persian].
18. Mahdawī-Kanī, Muḥammad Riḍā, *Nogteb-hā-ye Āghāz dar Akhlāq-e 'Amalī*, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1371 SH [Persian]..
19. Mahdawī-Kanī, Muḥammad Riḍā, "Sīyāsāt-e Akhlāqī va Akhlāq-e Sīyāsī", Edited by Nādir Ja'farī, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1393 SH [Persian]..
20. Murādī, Riḍā, *Zindagī-nāmeb-ye Pīshvāyān-e Inqilāb*, Tehran, Ḥajar, 1361 SH [Persian].
21. Mūsawī, Sayyid Mihrān, and Muṣallā'ipūr, 'Abbās, "Bāz-khānī-e I'jāz-e Qur'ān-e Karīm bā Ta'kīd bar Taḥlīl-e Vujūh-e Hidāyatī-e Ān", *Pazhūbesh-nāmeb-ye Qur'ān va Ḥadīth* 11, no. 22 (1397 SH) [Persian].
22. Pārsā, Furūgh, "Muṭālī'āt-e Tafsīrī-e Qur'ān-e Karīm dar Īrān-e Mu'aṣṣir; Jaryān-hā va Ruykard-hā", *Ulūm-e Qur'ān va Ḥadīth* 108 (1401 SH) [Persian].
23. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad, *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*, Qom, Farhang-e Islāmī, 1365 SH [Persian].
24. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cairo, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li-l-Kitāb, 1394 AH [Arabic].

25. Riḍā'ī-Muqaddam, Muḥammad, *Ṭaḥlīl-e Dīdgāb-bā-ye Tafsīrī-e Ḥaḍrat-e Āyatullāh Mahdawī-Kanī*, Master's thesis, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1397 SH [Persian].
26. *Zindagī-nāmeḥ-ye Mukhtaṣar-e Ḥaḍrat-e Āyatullāh Muḥammad Riḍā Mahdawī-Kanī*, Tehran, Dānishgāh-e Imām Ṣādiq (AS), 1397 SH [Persian].
27. Khwājah-Sarwī, Ghulām Riḍā, *Khāṭirāt-e Āyatullāh Mahdawī-Kanī*, Tehran, Markaz-e Asnād-e Inqilāb-e Islāmī, 1385 SH [Persian].
28. Mahdīzādah, Faḍl Allāh, *Yārān-e Imām, Qāmat-e Istivār*, Tehran, Markaz-e Barrisī-e Asnād-e Tārīkhī, 1381 SH [Persian].



روش‌های هدایتگری قرآن از منظر آیه‌الله محمدرضا مهدوی‌کنی

محمد عترت‌دوست^{ID}

دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: Etratdoost@srui.ac.ir).

فرید بذرافشان مقدم^{ID}

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران
(ایمیل: f.bazrafshan@isu.ac.ir).

چکیده

جریان‌شناسی تفاسیر شیعه در دهه‌های اخیر و هم‌چنین بررسی سیر تحولات و روی‌کردهای تفسیرنگاران قبل و بعد از انقلاب اسلامی ایران یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که قرآن پژوهان به آن توجه داشته‌اند. در آثار مختلفی تلاش شده تا این جریان‌ها و مؤلفه‌های اعتقادی هرکدام با ذکر مثال تبیین شده و گرایش‌های فکری مفسران معاصر معرفی شود. در این پژوهش تلاش شده با مطالعه موردی آثار تفسیری یکی از اندیشمندان معاصر، به این مسئله پردازیم که وی جزء کدام جریان تفسیری بوده و چه وجوه اشتراک و افتراقی با دیگر مفسران گراینده به آن جریان فکری دارد. به همین منظور آثار تفسیری محمدرضا مهدوی‌کنی با استفاده از روش مطالعه کتابخانه‌ای بررسی شده و از میان انبوه مؤلفه‌های فکری مفسران مسئله وجه هدایتگری قرآن کریم به‌صورت توصیفی و کیفی، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که مهدوی‌کنی به‌طورکلی از سه روش؛ طرح آیات تبشیری و انذار، طرح مثال با سبک‌های مختلف، و اقامه براهین عقلی به عنوان روش‌های هدایتگری قرآن کریم نام برده و در توضیح هرکدام تلاش نموده تا مراحل یا کارکردهایی خاص هر مورد و مخاطبان ویژه‌اش را معرفی نماید. هم‌چنین در برخی موارد به پاسخگویی اشکالات مطرح در آن زمینه پرداخته و با گسترش حوزه مفهومی هرکدام، سعی نموده تا چگونگی هدایتگری قرآن کریم و الزامات تحقق آن را مطرح کند.

کلیدواژه‌ها: جریان‌شناسی تفسیری، هدایت در قرآن، انذار، تمثیل، تحدی، محمدرضا مهدوی‌کنی.

این پژوهش با حمایت مالی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی طبق ابلاغ شماره ۹۴۰۹ انجام شده است.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۵/۶ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۲۰ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۱ ش

نشر: ۱۴۰۳/۹/۲۱ ش

صفحه ۱۱-۴۲.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

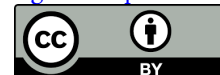
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دست‌رسی آزاد:

<http://naghddeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

عترت دوست، محمد، و بذرافشان مقدم، فرید. «روش‌های هدایتگری قرآن کریم از منظر آیه‌الله مهدوی‌کنی»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۱۱-۴۲.

<http://doi.org/10.22034/naghddeara.2024.470110.1231>

جریان‌شناسی تفاسیر یکی از مهم‌ترین زمینه‌های پژوهش در مباحث رشته علوم قرآنی است که بویژه بعد از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ اهمیت بسزایی پیدا کرده است؛ آن‌سان‌که برخی معتقد اند این واقعه تأثیر بسیاری بر گسترش مطالعات قرآنی و جهت‌گیری مفسران و برداشت‌های آنان از آیات **قرآن** کریم داشته است (دانشیار و همکاران، «جریان‌شناسی تفاسیر...»، ۲۹-۵۲). بررسی تحولات و روی‌کردهای تفسیرنگاران قبل و بعد از انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که پرنگ شدن مفاهیم سیاسی و انقلابی مانند: حاکمیت، جامعه اسلامی، ولایت فقیه و ... زمینه‌ساز ایجاد جریان‌های تفسیری جدید شده (جلیلی سنزیقی و قدمی جویباری، «نقد و ارزیابی تفسیر سیاسی...»، ۲۵-۴۸) و عواملی مثل ورود نهادهای دولتی و علمی به حوزه قرآن‌پژوهی، گسترش علوم انسانی و اجتماعی، ترویج مطالعات تطبیقی و سیاست‌های فرهنگی و دینی حکومت اسلامی ایران، بستر مناسبی برای گسترش مطالعات تفسیری و تحولات قرآن‌پژوهی ایجاد کرده است (مهروش، «گرایش‌های قرآن‌پژوهان شیعی...»، ۳۷-۵۱).

در این میان برخی به جریان‌شناسی تفسیرنگاری پس از انقلاب اسلامی ایران پرداخته و آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: اول جریان مبتنی بر همسان‌سازی دین و سیاست؛ که با اعتقاد به جامع بودن دین اسلام و امکان پاسخگویی به تمامی نیازهای یک جامعه، از امور فردی تا مسائل حکومتی و سیاسی، به دنبال آن است که آموزه‌های قرآنی را به عنوان مبنای تنظیم قوانین حکومتی، سیاسی و اجتماعی قرار دهد. یکی از مهم‌ترین آثار تفسیری این جریان، **تفسیر تسنیم** اثر جوادی آملی است که به وضوح به نقش ولایت فقیه و دخالت دین در امور حکومتی اشاره دارد. هم‌چنین می‌توان به مجموعه **معارف قرآن** اثر محمدتقی مصباح یزدی، **تفسیر راهنما** به همت علی اکبر هاشمی رفسنجانی و **تفسیر نور** اثر محسن قرائتی نیز به عنوان آثار هم‌سو با گفتمان این‌همانی دین و سیاست نام می‌برد. (پارسا، «مطالعات تفسیری...»، ۴۰-۴۴).

در مقابل جریان اول، جریان دومی شکل گرفته که بدون تأکید بر مسائل سیاسی، به بررسی و تفسیر **قرآن** می‌پردازد. این جریان به تفسیری بی‌طرفانه از **قرآن** توجه دارد و تلاش می‌کند **قرآن** را به‌عنوان یک متن مقدس، به‌دور از ملاحظات سیاسی تفسیر کند. این روی‌کرد بر اخلاقیات، آموزه‌های معنوی و تربیتی **قرآن** تأکید دارد و در تلاش است تا پیام‌های معنوی و الهی **قرآن** را برای مخاطبان استخراج کند. این جریان شامل روی‌کردهای مختلفی مانند تفسیر سنتی، تفاسیر سنتی نوگرا، تفاسیر با روی‌کرد قرآن‌بستگی، تفاسیر علمی، طیف تفاسیر اخلاقی و تربیتی **قرآن** کریم و مطالعات تفسیری با روی‌کرد هرمنوتیکی است. به‌عنوان مثال، در برخی از تفاسیر این جریان، به‌جای تأکید بر

مسائل حکومتی و سیاسی، آموزه‌های اخلاقی و تربیتی **قرآن** برجسته می‌شوند و تلاش می‌شود تا **قرآن** به عنوان منبعی برای رشد معنوی و اخلاقی فردی و اجتماعی ارائه شود (پارسا، «مطالعات تفسیری»، ۴۴-۴۹).

در مقابل این دسته‌بندی، برخی دیگر معتقد اند که جریان‌های تفسیرنگاری معاصر را می‌توان به سه جریان فقهی؛ که بر روی قواعد و اصول فقهی به عنوان چارچوبی برای فهم **قرآن** تمرکز دارد، جریان فلسفی کلامی؛ که به تفسیر **قرآن** از دیدگاه‌های فلسفی و متکلمانه می‌پردازد و جریان عرفانی تقسیم‌بندی کرد که جریان‌های سنتی در تفسیر **قرآن** (مانند تفسیرهای فقهی و کلامی) به دلیل تمرکز بیش از حد بر اصول قدیمی و عدم انعطاف در برابر نیازهای روز، با مشکلاتی مواجه شده‌اند و به دلیل محدود کردن فهم **قرآن** به چارچوب‌های خاص، توانایی پاسخگویی به مسائل جدیدی که با مدرنیته و تجدد ایجاد شده‌اند را ندارند (باغبانی، «جریان‌های فهم **قرآن**...»، ۱۹۳-۲۱۸).

در این میان برخی از اندیشمندان قرآنی معاصر با روی‌کردی متفاوت در آثار تفسیری خود تلاش نموده‌اند تا نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی روز بی‌تفاوت نبوده و با نگاهی عبرت‌گیرانه از حوادث صدر اسلام، به تفسیر **قرآن** بپردازند. به نظر مؤلفین مقاله، محمدرضا مهدوی‌کنی از جمله مفسرانی است که در آثار تفسیری خود تلاش کرده با روی‌کردی تربیتی و اجتماعی و نیز با طرح مباحثی کاربردی، کارآمدی این کتاب آسمانی جهت حکومت بر بشریت و استخراج قوانین مورد نیاز جوامع اسلامی را مطرح نماید.

برای نمونه، وی ذیل تفسیر آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه/ ۴) به موضوع مالکیت حکومت اسلامی بر تمامی اموال مردم جهت رعایت مصالح جامعه اسلامی اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که مالکیت خداوند بر همه چیز یک مالکیت حقیقی است که تجلی آن به صورت مالکیت اعتباری انسان بر متعلقات خود و نیز مالکیت حاکم جامعه اسلامی بر اموال مردم، ظهور پیدا می‌کند و از این رو حاکم جامعه اسلامی اگر جایی براساس مصالح و مفاسد اقتضاء کند می‌تواند احکام منصوص را نیز تغییر دهد (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة حمد**، ۱۴۸-۱۴۹).

هم‌چنین بارها در آثار تفسیری خود به مفهوم **ولی فقیه** به عنوان جانشینان رسول خدا و اهل بیت (ع) اشاره می‌کند و ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) نیز اطاعت از ولی فقیه را در امتداد اطاعت از خدای متعال و پیامبر اسلام (ص) می‌شناساند. وی حتی تقلید از مجتهد و اطاعت از والدین و معلم و کارفرما را نیز ذیل همین مجموعه اطاعت از الله و رسول و اولی الامر می‌داند (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۲/ ۱۶۷).

شخصیت علمی و چندوجهی مهدوی‌کنی به گونه‌ای است که وی بالضروره به طرح مسائل گوناگون اخلاقی، اجتماعی یا فقهی می‌پردازد و آیات **قرآن کریم** را از منظرهای مختلف می‌نگرد. از این رو، اگرچه روی‌کرد تفسیری مهدوی‌کنی در ابتدا و تحت تأثیر مسئولیت‌های سیاسی وی پس از انقلاب اسلامی روی‌کردی هم‌سو با اعتقاد به

این همانی سیاست و دیانت تلقی می‌شود؛ اما با مرور آثار تفسیری او می‌توان دریافت که از منظرهای گوناگون به آیات **قرآن** کریم نگریسته و از طرح مسائل متعدد فردی، اجتماعی، اخلاقی، تاریخی و حتی فقهی اجتناب ننموده است.

طرح مسئله

همان‌گونه که اشاره شد، مهدوی‌کنی ازجمله اندیشمندانی است که تنها راه اصلاح مشکلات فردی و اجتماعی جوامع بشری را مبنا قرار دادن معارف قرآنی می‌داند و همواره تلاش داشته با نگاهی عبرت‌گیرانه از **قرآن** کریم و تاریخ اسلام، راهکار مواجهه با مشکلات اجتماعی و سیاسی مسلمانان و به‌ویژه نسل جوان را بیان کند. از جمله مصادیق این نوع نگاه و نگرش وی آن است که وی معتقد به جهان‌شمولی **قرآن** کریم است و این کتاب را کتاب هدایت همه بشریت می‌داند که اگر مبنای حرکت انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی‌شان واقع شود همه را هدایت می‌کند (عترت‌دوست، «نقد جریان...»، ۱۹۱-۲۱۶).

از آن‌جاکه یکی از مهم‌ترین وجوه احتمالی اعجاز **قرآن** کریم هدایتگری این کتاب برای همه بشریت در طول تاریخ است و هم‌چنین خود **قرآن** کریم نیز مهم‌ترین رسالتش را هدایتگری معرفی نموده است، براین اساس می‌توان چنین فرضیه‌ای را مطرح کرد که اگر مفهوم دقیق هدایتگری **قرآن** کریم و چگونگی تحقق آن را از منظر یک مفسر تبیین نمائیم، خواهیم توانست جریان فکری - اعتقادی او درباره ماهیت **قرآن** کریم و نوع نگاه وی به یکی از وجوه اعجاز این کتاب آسمانی را کشف و تبیین نمائیم.

لذا از آن‌جاکه اغلب مفسران معاصر به این مسئله توجه جدی نشان داده و تلاش نموده‌اند تا هدایتگری **قرآن** کریم و روش‌های تحقق آن را تبیین نمایند، از این‌رو در این مقاله تلاش شده با مطالعه دقیق و کامل مجموعه آثار تفسیری مهدوی‌کنی، این مطلب را مورد بررسی قرار دهیم که نوع نگاه وی به هدایتگری **قرآن** کریم چیست و چه وجوه و انواع و اقسامی برای آن مطرح کرده و چه موضوعاتی را به‌عنوان مصادیقی از هدایتگری **قرآن** کریم بیان نموده‌اند؟. بی‌شک این مطالعه تحلیلی و کیفی می‌تواند در نهایت ما را با جریان تفسیری مهدوی‌کنی و نوع نگرش وی به مسائل مختلف مطرح شده در **قرآن** کریم، آشنا نماید.

پیش از پرداختن به مفاهیم نظری و یافته‌های تحقیق لازم به یادآوری است که پیش از این درباره موضوع هدایت و هدایتگری **قرآن** کریم، آثار متعددی به رشته تحریر درآمده است که از آن جمله می‌توان به کتاب «هدایت در قرآن» اثر جوادی‌آملی اشاره کرد که جمع‌آوری مجموعه مباحث تفسیری وی درباره موضوع هدایت و انواع و اقسام آن است. در این کتاب بیش‌تر به ابعاد معنایی و محتوایی بحث هدایت و آثار و عوامل آن پرداخته شده و کمتر از روش‌ها و چگونگی آن سخن به میان آمده است (بنگرید به: جوادی‌آملی، **هدایت در قرآن**، سراسر اثر).

هم‌چنین سیدمهران موسوی و عباس مصلاهی‌پور نیز در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی اعجاز **قرآن** کریم با تأکید بر تحلیل وجوه هدایتی آن» (سال یازدهم، شماره ۲۲، ۱۶۱-۱۸۹) به تبیین مراد از مثلثیت در آیات تحدی، جهان‌شمول بودن آیات تحدی و عجز فصحاء و شاعران عرب در بیان معارف هدایتگر پرداخته و با اشاره به روایت‌های مختلف از ائمه اطهار (ع)، این موضوع را تبیین کرده‌اند که هدایتگری **قرآن** یکی از وجوه تمایز آن با دیگر کتاب‌های آسمانی و معجزات پیامبران الهی است. در این مقاله نیز انواع این هدایتگری و روش‌های آن بیان نشده و صرفاً اصل نظریه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

در مقام مقایسه میان این مطالعه با پژوهش‌های سابق باید گفت وجه نوآوری‌اش در آن است که نخست، به بررسی آراء تفسیری یکی از عالمان و اندیشمندان قرآنی معاصر پرداخته و تلاش کرده اندکی از اندیشه‌های تفسیری وی را که به‌خاطر غلبه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی این عالم برجسته، کمتر مورد توجه قرار گرفته، نشان دهد؛ دوم، با پرهیز از مباحث نظری در حوزه وجوه اعجاز **قرآن** و چیستی هدایت از منظر **قرآن** کریم، به استخراج روش‌های هدایتگری **قرآن** کریم پرداخته و این مباحث را با روی‌کرد تربیتی و اجتماعی از منظر این اندیشمند معاصر حوزه و دانشگاه مطرح کند؛ سوم، با ارائه مثال‌هایی از چگونگی هدایتگر بودن **قرآن** کریم، نظریه مطرح‌شده درباره اصل بودن وجه هدایتگری در میان وجوه اعجاز **قرآن** کریم را تا حدودی تبیین نماید.

۱. مقدمات بحث

۱-۱) آشنایی اجمالی با محمدرضا مهدوی‌کنی

محمدرضا حاج باقری مشهور به مهدوی‌کنی (۱۳۱۰ش - ۱۳۹۴ش) از جمله استادان حوزه و دانشگاه است که در کنار تحصیل و تدریس، به مسائل سیاسی روی آورده و با تشکیل مجمع سیاسی طلاب در قم جهت مبارزه با تفکرات کمونیستی و ماتریالیستی، اولین اقدامات خود را در راستای تحول در آموزش علوم دینی در حوزه‌های علمیه شروع کرد (خواجeh سروی، *خاطرات آیه‌الله مهدوی‌کنی*، ۵۲).

وی قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، امامت جماعت مسجد جلیلی را برعهده داشت و از آن مکان به‌عنوان پایگاه تبلیغی و سیاسی استفاده می‌کرد (مهدی‌زاده، *یاران امام، قامت استوار*، ۳۱)؛ اما بعد از پیروزی انقلاب ضمن برعهده گرفتن مسئولیت حوزه علمیه مروی و دانشگاه امام صادق (ع)، اهتمام بسیاری به تولید علوم انسانی اسلامی **قرآن** بنیان داشته و برای کاربست معارف قرآنی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی کوشش بلیغی نموده است. برگزاری سلسله جلسات دائمی اخلاق و تفسیر **قرآن** با روی‌کردهای تربیتی و اجتماعی که بخش عمده‌ای از آن‌ها در واحد برادران و خواهران دانشگاه امام صادق (ع) برگزار می‌شد و نیز انتشار کتاب‌هایی مانند «اخلاق عملی» و «اصول و

مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن» نشان دهنده دغدغه‌مندی وی در این زمینه است (مرادی، *زندگی‌نامه پیشوایان انقلاب*، ۷۱).

در سال‌های اخیر مجموعه درس‌گفتارهای تفسیری وی در یازده جلد با عناوین: *تفسیر موضوعی قرآن کریم: چیستی و الزامات، تفسیر سوره حمد، تفسیر سوره قدر، تفسیر سوره بقره و تفسیر سوره نبا* و نیز مجموعه درس‌گفتارهای اخلاقی وی به همراه مجموعه کامل سخنرانی‌ها در نماز جمعه و مجلس خبرگان منتشر گردیده است که محتوای کلی آن‌ها تلاش برای مبنا قراردادن معارف اسلامی جهت حل مسائل و مشکلات فردی و اجتماعی است که اتفاقاً ناشی از اعتقاد به وجه هدایت‌گرانه *قرآن کریم* در عرصه‌های مختلف زندگی انسان می‌باشد.

وی در مباحث خود کراراً به بیان مشکلات اجتماعی و سیاسی مردم و کشور ایران به‌ویژه حکومت نوپای انقلاب اسلامی پرداخته و همواره تلاش داشته‌اند تا با نگاهی عبرت‌گیرانه از معارف *قرآن کریم* و دیگر نصوص دینی، راهکارهای مواجهه و رفع این مشکلات را بیان کنند. وی معتقد است که *قرآن کریم*، کتاب هدایت همه بشریت است و اگر مبنای حرکت انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی‌شان واقع شود، همه را هدایت می‌کند (بنگرید به: عترت‌دوست، «نقد جریان»، ۱۹۱-۲۱۶).

در ادامه به منظور تحلیل و بررسی عمیق این دیدگاه و فهم چگونگی هدایت‌گری *قرآن کریم* از منظر مهدوی‌کنی، ابتدا به مفهوم‌شناسی هدایت و تبیین اهمیت و جایگاه آن در *قرآن کریم* پرداخته و سپس روش‌های تحقق این هدایت‌گری را با تفصیل جزئیات هرکدام بیان خواهیم کرد.

۲-۱) مفهوم هدایت از منظر مهدوی‌کنی

هدایت در لغت به معنای ارشاد و راهنمایی است (ابن‌فارس، *مقاییس اللغة*، ۶/ ۴۲؛ فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۴/ ۴۶۷). برخی لغت‌شناسان، قید «از روی لطف و خیرخواهی» را نیز به آن افزوده‌اند (راغب، *مفردات الفاظ القرآن*، ۸۳۵)، یعنی هدایت، راهنمایی و ارائه طریقی است که با خیرخواهی و ملاحظت همراه باشد. در برابر واژه هدایت، ضلالت قرار دارد که معنای اصلی آن گمراهی است (صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۴/ ۴۳) و در *قرآن کریم* به این تقابل اشاره شده است: «قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (قصص / ۸) و «أَوَّلِيكَ الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ» (بقره / ۱۶).

مهدوی‌کنی معتقد است که مصدر *هدایت* یعنی راهنمایی کردن همراه با محبت و علاقه؛ چراکه اگر کسی را با جبر راهنمایی کنیم یا به جایی ببریم، به آن سوق دادن و «سیاق» می‌گویند. استدلال وی برای ارائه چنین مفهومی از هدایت، اشاره به آیه شریفه ذیل است که درباره جهنمیان از واژه سوق دادن استفاده شده است: «وَنُوقُ الْمُجْرِمِينَ

إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثًا» (مریم/ ۸۶). براین اساس وی معتقد است که در هدایت کردن، بحث محبت و علاقه یک رکن اصلی است (مهدوی کنی، **نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی**، ۱۲۷). وی در بیان خاطرات خود، هدف از تشکیل مجموعه های آموزشی مثل دانشگاه امام صادق (ع) را چنین بیان می‌کند:

کار ما هدایت و راهنمایی شماست، البته با محبت. ما دنبال تبشیر و انذار هستیم ... اصلاً هدف ما از تأسیس دانشگاه امام صادق (ع) برای تبلیغ دین بوده و وظیفه ما باسواد کردن شما از معارف دینی است (**زندگی‌نامه مختصر...**، ۱۰۹).

وی معتقد است که فعل «هَدَى» اغلب با حروف «الی» و «لام» متعدی می‌شود؛ اما در مواردی نیز بدون هیچ‌گونه حرف اضافه‌ای متعدی شده است مانند آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحة‌الكتاب/ ۴) که براین اساس می‌توان گفت فعل هَدَى با هر کدام از حروف جر لام یا الی یا بدون حرف جر، یک معنای خاصی دارد و بنابراین سه حالت معنایی برای فعل هَدَى متصور می‌باشد:

گفته شده هنگامی که فعل هَدَى با حروف لام یا الی بیاید، به این معناست که فردی را که در خارج از مسیر و راه بوده، به راه راست و خیر هدایت کرده و به راه آورده‌اید؛ که البته کیفیت آن نیز با توجه به نوع حرف جرّ به کار رفته، متفاوت است. اما هنگامی که فعل هَدَى بدون حرف جر به کار رود، به معنای آن است که فردی که در مسیر و راه و در حال حرکت بوده را به گونه‌ای هدایت نموده و راهنمایی کنید تا به سر منزل مقصود برسد و یا دست او را گرفته و به مقصد برسانید (مهدوی کنی، **تفسیر سورة حمد**، ۱۲۰).

البته لازم به ذکر است که عموم مفسران معتقد اند تفاوت معنایی خاصی در دو کاربرست مختلف «هدی لـ...» با «هدی الی» وجود ندارد چنانکه در آیه شریفه «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ» (یونس/ ۳۵) به یک معنا گفته شده است (طباطبایی، **المیزان**، ۵۶/ ۱۰)؛ اما برخی دیگر معتقد اند میان این دو کاربرست اختلاف وجود داشت و حرف «الی» برای هدف و انگیزه کار استعمال می‌شود؛ اما «لام» برای نهایت کار مورد استفاده قرار می‌گیرد و هدایت اول به سوی حق به وسیله اسباب و بیّنات است اما هدایت دوم، رساندن توسط خود راهنما بدون وسایل، چنانچه به این نوع از هدایت در آیه: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (قصص/ ۵۶) اشاره شده است (صادقی تهرانی، **الفرقان**، ۷۸-۷۹/ ۱۴).

۳-۱) جایگاه باور به هدایتگری قرآن در اندیشه مفسران

قرآن کریم در بین مسلمانان جهان، به عنوان مهم‌ترین معجزه رسول خدا (ص) و سندی متقن بر اثبات نبوت وی

مطرح است. اصلی‌ترین دلیل این مدعا، وجود آیات تحدی در **قرآن کریم** است که مخاطبان خود را دعوت به ارائه آیتی مشابه و مثل خود کرده است. در طی قرن‌های متمادی از نزول این کتاب آسمانی، عالمان مسلمان به منظور تعیین وجه این اعجاز برآمده و مواردی مانند؛ بلاغت و فصاحت خارق‌العاده، زیبایی‌های ظاهری، تناسب و هماهنگی بین آیات، عدم اختلاف بین محتوای سوره‌ها با یکدیگر، اُمی بودن آورنده آن و سبک منحصر به فرد این کتاب را مورد اشاره قرار داده‌اند.

در این میان برخی عالمان و اندیشمندان معاصر با استناد به یکی از آیات قرآنی که کمتر در بحث اعجاز و تحدی به آن پرداخته شده است، به یک وجه دیگر در بحث اعجاز این کتاب آسمانی اشاره کرده و مسئله «هدایتگری» **قرآن کریم** را مورد تأکید قرار داده‌اند. **قرآن کریم** در ضمن دعوت مخاطبان خود به تحدی، یکی از وجوه اعجاز و ناهم‌آوردی خود را، هدایتگر بودن تعریف کرده و می‌فرماید: «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (قصص/۴۹).

براساس آیه شریفه می‌توان چنین برداشت کرد که مسئله هدایتگری **قرآن کریم**، به عنوان یکی از وجوه احتمالی اعجاز این کتاب آسمانی در کنار دیگر کتب مورد نظر واقع شده است (بنگرید به: موسوی و مصالایی‌پور، «بازخوانی اعجاز...»، ۱۶۱-۱۸۹).

حتی اگر نپذیریم که هدایتگری از وجوه اعجاز **قرآن کریم** است، در این مطلب که این کتاب آسمانی و مقدس، کتاب هدایت است و مهم‌ترین رسالت آن هدایتگری می‌باشد، تردیدی وجود ندارد؛ چراکه در آیات این کتاب مبین آمده است به راهی استوار و متقن هدایت می‌کند: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (اسراء/۹). هم‌چنین در جایی دیگر می‌فرماید که آیات این کتاب آسمانی برای هدایت و رحمت بر مؤمنان نازل شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (یونس/۵۷). هم‌چنان‌که در آیه‌ای دیگر این کتاب را وسیله‌ای برای هدایت متقیان معرفی کرده است: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره/۲).

بر اساس این مبنا می‌توان چنین نظریه‌ای را مطرح کرد که بواسطه تبیین چگونگی هدایتگر بودن **قرآن کریم** از منظر مفسر، می‌توان به شناسایی جریان فکری - اعتقادی او درباره ماهیت **قرآن کریم** دست یافت و نوع نگاه وی به یکی از وجوه اعجاز این کتاب آسمانی را تحلیل نمود.

البته لازم به ذکر است که **قرآن کریم** بی‌شک کتاب هدایت است و این ادعا صرفاً برداشت مسلمانان یا قرآن‌پژوهان نیست؛ بل که خود **قرآن کریم** هم بارها به آن تصریح کرده است. برای مثال در سوره یونس، خطاب به عموم مردم می‌فرماید **قرآن** به مثابه پند، موعظه و شفای آنچه (از بیماری‌ها) در سینه‌هاست، است و نیز «هدایت» و رحمت است

که به سمت شما آمده: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (یونس / ۵۷)؛ و یا در آیه‌ای دیگر و نزدیک به همین مضمون، خداوند خطاب به رسول اکرم (ص) می‌فرماید به مردم بگو فقط از آنچه به تو وحی می‌رسد تبعیت می‌کنی و آنچه وحی می‌شود، بصائر و «هدایت» و رحمت است: «وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (اعراف / ۲۰۳). البته شاید شناخته‌شده‌ترین آیه در این زمینه، آیه ۹ سوره اسراء باشد که فرمود: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (اسراء / ۹).

این موضوع در **قرآن کریم**، حتی از سوی مخلوقات هم بیان شده و در دو موضع، جنیان به هدایت‌گری **قرآن** اقرار می‌کنند (احقاف / ۲۹ و ۳۰؛ جن / ۱ و ۲ و ۱۳). آیات مؤید دیگری نیز در **قرآن کریم** وجود دارد که به جهت پرهیز از اطاله کلام، صرفاً به نشانی آیات اشاره می‌شود: (بقره / ۲)، (انعام / ۱۵۵ و ۱۵۷)، (یوسف / ۱۱۱) و (روم / ۵۳).

۲. هدایت از منظر مهدوی‌کنی به مثابه رسالت کتاب

مطالعه آثار تفسیری مهدوی‌کنی نشان می‌دهد که وی هدایت را مهم‌ترین رسالت این کتاب آسمانی برشمرده و در مباحث خود به صراحت بیان می‌کند که رسالت این کتاب آسمانی، هدایت عموم مردم بوده و حتی منظور از صراط مستقیم نیز، همان هدایت به سوی الله است:

خداوند متعال در **قرآن کریم** به صراحت اشاره می‌کند که این کتاب را برای هدایت مردم نازل کرده است، آن هم هدایت به سوی خدا. منظور از صراط مستقیم در **قرآن** نیز هدایت به سوی خداوند است، زیرا آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» مبدأ و منتهی را تعیین می‌کند که هدایت از کجا و به سمت کجاست. پس یک چنین کتابی که رسالت هدایت دارد، قطعاً می‌بایست درباره آن، همه‌چیز را بیان کرده باشد و آنچه متناسب با آن رسالت است را بیان نماید (مهدوی‌کنی، **تفسیر موضوعی...، ۳۳**).

وی معتقد است حتی اگر در **قرآن کریم** آیه یا مطلبی باشد که به ظاهر با هدایت بشر ارتباطی نداشته باشد، باز هم می‌توان آن را در راستای هدایت دانست؛ چراکه همه مطالب قرآن، حول محور هدایت می‌گردد و مطلبی در **قرآن** نیست که به نحوی به هدایت مربوط نباشد:

البته در مواردی مشاهده می‌شود که مطالبی در **قرآن کریم** بیان شده که به حسب ظاهر از حوزه رسالت **قرآن** و بیان احکام و عقاید اسلامی خارج است. برای مثال در آیات متعددی به بحث از چگونگی نزول باران و فرایند تولید آن می‌پردازد و یا در آیاتی دیگر به مسئله خلقت آسمان‌ها و

زمین و دیگر علوم طبیعی و تجربی پرداخته که در نگاه سطحی و ظاهری کارکرد هدایتی نداشته و در راستای رسالت قرآن نیست؛ اما واقعیت آن است که این گونه مسائل نیز به عنوان بخشی از حقایق طبیعی یا فلسفی جهان هستی، در مسیر آن هدایت تکوینی و تشریعی مدنظر **قرآن کریم** می باشد. به این معنا که خداوند متعال می خواهد انسان ها را از طریق این موارد، متوجه خویش کند که این همان هدایت است ... بنابراین توجه به مسائل علمی، مسائل زیستی - طبیعی، مسائل فلسفی و مسائل اجتماعی در قرآن کریم بیهوده نیست و براساس هدفی مشخص ذکر شده است که همانا هدایت به سمت خداوند متعال است (مهدوی کنی، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، ۳۴).
وی سه روش کلی را به عنوان روش های هدایتگری **قرآن کریم** معرفی می کند: بشارت و انذار، تشویق و تنبیه، و تمثیل.

۱-۲) بشارت و انذار

یکی از مهم ترین و پرتکرارترین مباحثی که در مجموعه آثار تفسیری مهدوی کنی بیان شده، تأکید بر بشارت ها و انذارهای آگاهی بخش **قرآن کریم** است. وی معتقد است **قرآن کریم** برای هدایت انسان به سوی ترقی و کمال و بازداشتن او از سقوط و انحطاط از دو روش «بشارت و انذار» استفاده بسیاری کرده است. از این رو، گاهی انسان را به پیمودن راه راست و اعمال صالح تشویق کرده و نتایج آن را متذکر می شود و گاهی نیز او را از پیمودن راه خطا و انحراف برحذر داشته و عاقبت بد آن را یادآور می گردد.

این بشارت های **قرآن** برخی درباره دنیا و برخی مربوط به جهان آخرت است. همچنان که انذارها نیز برخی مربوط به عذاب های دنیوی و بعضی مربوط به قیامت و پس از آن است. برای نمونه، بشارت به زندگی پُربرکت در دنیا در صورت ایمان آوردن (اعراف/ ۹۶)، پذیرش توبه توبه کنندگان (بقره/ ۱۶۰) و نصرت مؤمنان (غافر/ ۵۱؛ حج/ ۴۰) که همگی مربوط به دنیا است. بشارت های مربوط به جهان آخرت نیز بسیار فراوان بوده و در آیات بسیاری از نعمت های بهشتی و وعده الهی درباره دخول مؤمنان به سرای جاوید و متنعم شدن از نعمت های آن اشاره شده است که علامه طباطبایی در تفسیر خود، فهرست جامعی از آنها را ارائه نموده است (بنگرید به: طباطبایی، **المیزان فی التفسیر القرآن**، ۳/ ۸۴).

درباره انذار هم آیات ناظر به دو انذار دنیوی و اخروی هستند. مثل انذار مشرکان از هلاکت در دنیا: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ» (فصلت/ ۱۳) و انذار کافران به عذاب اخروی در قیامت و خلود در آتش: «ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ» (غافر/ ۷۶).

نکته قابل تأملی که مهدوی کنی در این مبحث به آن اشاره نموده اند، توجه دادن مخاطبان به این نکته است که در

این روش هدایتی، خداوند متعال به بیان بشارت و انداز به صورت کلی و عام برای مجموعه اعمال بسنده نکرده و در بسیاری از موارد برای هر عمل خاص، بشارت و یا اندازی خاصی را مطرح نموده است. برای مثال درباره انفاق، به انفاق‌کنندگان وعده اجر بزرگ و این‌که چیزی از اموال آن‌ها کم نخواهد شد را داده است: «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/ ۲۶۲) و «... وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ...» (سبا/ ۳۹ و نیز: بقره/ ۲۷۲، حدید/ ۷، انفال/ ۶۰) و در مقابل، کسانی‌که از انفاق خودداری می‌کنند را به آتش دوزخ و داغ نهادن بر صورت، پهلوی و پشت‌های‌شان تهدید کرده است:

يَوْمَ يَحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتْكُوىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كُنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (توبه/ ۳۵).

درباره نماز نیز به نمازگزاران بشارت داده که نمازشان سبب از بین رفتن گناهان‌شان می‌شود:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ ۖ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ (هود/ ۱۱۴)

و به سبب آن به اجر الهی دست می‌یابند:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره/ ۲۷۷).

از سوی دیگر کسانی را که به نماز اهمیت نداده و آن را از بین می‌برند تهدید به مجازات کرده و جزای آن را جهنم دانسته است:

الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (ماعون/ ۵)
فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيَا (مریم/ ۵۹)
مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ، قَالُوا لَمْ نَك مِنَ الْمُصَلِّينَ (مدثر/ ۴۲-۴۳).

در آیاتی نیز به ذاکران وعده داده که خداوند به یاد آن‌ها خواهد بود:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (بقره/ ۱۵۲)

و خواسته‌های‌شان را بر آورده می‌سازد:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ» (آل عمران/ ۱۹۵).

در مقابل اعراض‌کنندگان از یاد خدا را به تنگی معیشت و کوری در آخرت تهدید کرده است:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (طه/۱۲۴).

مهدوی‌کنی در یکی از مباحث اخلاقی خود با ذکر مصادیق بشارت و انذار هرکدام از اعمال نیک، به بیان نکات تربیتی این مسئله در رشد انسان و قوانین نظام‌مند خدای متعال مانند قانون عمل و عکس العمل و تجسم اعمال در قیامت اشاره می‌کنند (بنگرید به: مهدوی‌کنی، **سیاست اخلاقی**، ...، ۸۶-۸۹).

ازجمله اولین اقداماتی که مهدوی‌کنی در مباحث تفسیری خود به آن دقت و اهتمام داشته، ارائه تعریف صحیح از واژگان و مفاهیم به‌واسطه رجوع به تعریف اصلی و صحیح واژگان بوده است. وی در اکثر جلسات تفسیری خود، بخش اول مباحث را به ارائه تعریف اختصاص می‌داد و معتقد بود اکثر اختلافات تفسیری میان مفسران ناشی از اختلاف در معانی و مفاهیم واژگان است. در بحث از واژه‌های **انذار** و **تبشیر** نیز وی نخست به ارائه تعریف می‌پردازد و برخی تعاریف غلط و ناصحیح را اصلاح می‌کند:

برخی واژه **انذار** را به اشتباه ترساندن معنا کرده‌اند که یک برداشت اشتباه است. انذار را عالمان لغت چنین تعریف کرده‌اند: «الانذار هو الابلاغ مع التخويف» یعنی تبلیغ و ابلاغ یک پیام به انضمام ترساندن از نتایج عدم توجه به آن پیام. بنابراین مفهوم انذار از دو بخش تشکیل شده است: نخست ابلاغ خبر و پیام، و دوم برحذر داشتن از نتایج عدم توجه به آن پیام، که این بخش دوم نیز در واقع خودش یک خبر و پیام جدید است. مفهوم «بشارت» نیز همانند «انذار» می‌باشد، بدین معنا که از دو جزء تشکیل شده: ابلاغ خبر و ابلاغ نتایج مثبت توجه به آن خبر (مهدوی‌کنی، **تفسیر سوره بقره**، ۱۵۹/۲).

در ادامه مباحث تعریف مفاهیم، وی به معرفی انواع انذار می‌پردازد و بیان می‌کند که انذار بر دو نوع است: یک اطلاع‌رسانی و آگاه‌سازی اولیه، و دوم، اتمام حجت با هدف استحکام عقاید و باورها:

یک نوع از انذار و تبلیغ برای هدایت و آگاهی‌بخشی است. هنگامی که پیامبر اکرم (ص) به رسالت مبعوث شدند، مردم هیچ چیز از دین اسلام نمی‌دانستند و نسبت به آن جاهل بودند و یکی از دلایل نام‌گذاری دوره پیش از رسالت پیامبر اکرم (ص) به جاهلیت، همین بی‌اطلاعی آنان از دین اسلام است. ب) اما نوع دوم انذار و تبلیغ برای اتمام حجت و تکمیل کردن رسالت در ابلاغ پیام وحی به همگان است. گاهی اوقات افراد با این‌که از حقیقت دین مطلع هستند؛ اما بازهم ایمان نمی‌آورند که در این شرایط لازم است حتماً به‌گونه‌ای با آنان اتمام حجت شود تا مبادا بعداً اعتراض کنند که اگر کسی جدی‌تر با ما صحبت کرده بود، ایمان می‌آوردیم (مهدوی‌کنی، **تفسیر سوره قدر**، ۹۵).

البته لازم به ذکر است که وی هر دو نوع انذار را لازم و ضروری دانسته و از مجموعه آیاتی که در **قرآن کریم** پیرامون این موضوع بیان شده، چنین استنباط می‌کنند که اساساً انذار کردن دیگران و تبلیغ دین، یک امر واجب و ضروری بر همگان است و همه باید تلاش کنند تا دیگران را به سمت خوبی و صلاح، هدایت نمایند. وی معتقد است که اساساً هر دو نوع انذار و تبلیغ دین واجب است و برخلاف کسانی که تلاش کرده‌اند از این آیه حدود و میزان تبلیغ و شرط گذاشتن اثرگذاری را برداشت کنند، اتفاقاً باید گفت که از این آیه می‌توانیم وجوب تبلیغ دین و انذار را برداشت نمائیم و به همین دلیل است که وظیفه خود و دیگران را تبلیغ دین دانسته که می‌بایست در هر لباس و موقعیتی انجام شود (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة قدر**، ۹۹).

۲-۲) تشویق و تنبیه

نکته دیگری که در این روش هدایتی **قرآن** باید مورد توجه قرار گیرد این است که **قرآن** این دو عنصر بشارت و انذار را در کنار هم ذکر کرده تا نتیجه آن ایجاد حالت خوف و رجاء در کنار هم در قلب بندگان خدا باشد؛ زیرا در تربیت افراد باید توجه داشت که بشارت تنها امید بیش از حد به افراد می‌دهد و انذار تنها نیز به ناامیدی و یأس منجر می‌شود. خداوند در توصیف خود در چندین آیه، دو وصف غفور و رحیم را در کنار شدیدالعقاب بودن آورده است: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مانده/ ۹۸) و نیز در آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/ ۱۶۵) که درباره رسالت پیامبران می‌باشد، انذار و تبشیر در کنار هم ذکر شده است (بنگرید به: جوادی آملی، **هدایت در قرآن**، ۱۲۳).

از نظر مهدوی‌کنی، انسان یک موجود دو بُعدی است که تشویق و تنبیه، هر دو در رشد و تکامل او مؤثرند، و **قرآن** کریم به خوبی این دو عامل رشد را در کنار یکدیگر ذکر کرده تا هدایت انسان، سریع‌تر اتفاق افتد؛ زیرا همان‌گونه که تشویق به جا و به موقع مؤثر است و سبب سرعت گرفتن حرکت انسان می‌شود، تنبیه به جا و به موقع نیز در رشد و تکامل انسان مؤثر است.

خداوند متعال که خالق انسان است و انسان را بهتر از خودش می‌شناسد، در مکتب تربیتی‌اش از هر دو این عوامل تشویق و تنبیه استفاده کرده و هر دو را در کنار همدیگر ذکر می‌کند. در آیات بیست و چهارم و بیست و پنجم سورة بقره مشاهده می‌کنید که بلافاصله بعد از تنبیه و انذار کافران، به سراغ تشویق مؤمنان رفته و حتی میان این دو فاصله نمی‌اندازد تا نشان دهد که هر دو این عوامل برای تربیت انسان لازم است (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۳/ ۱۷۴).

مهدوی‌کنی با رد نوع نگاه تک بُعدی **مکاتب ماده‌گرا** به انسان که طبق نظر امانوئل کانت معتقد اند «تعلیم و تربیت

اخلاقی باید از بنیاد بدون تشویق و تنبیه باشد» (برای اشاره‌ای به این معنا، بنگرید به: کانت، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ۲۷)، چنین بیان می‌کنند که اتفاقاً مکتب تربیتی اسلام، یک مکتب چند بُعدی است و اصل تشویق و تنبیه را به عنوان امری مسلم در تربیت انسان معرفی کرده و تأکیدات بسیار بر موضوع بهشت و جهنم، انذار و تبشیر پیامبران، ترسیم پاداش و کیفر اعمال انسان در دنیا و قیامت، بیان وعده و وعیدهای شوق انگیز و خوفناک در آیات متعدد *قرآن* کریم، همه جلوه‌هایی از تشویق و تنبیه هستند که خدای متعال استفاده نموده است. وی در بیانات تفسیری خود دائماً متذکر لزوم استفاده هم‌زمان از دو اصل تشویق و تنبیه در فرایند تربیت انسان می‌شود و بیان می‌دارد که همه انسان‌ها، اعم از کودکان و حتی بزرگسالان، تا آخر عمر نیاز به تشویق و تنبیه دارند؛ چون موجب رغبت و دلگرمی و نشاط و تحرک می‌شود و انسان را از خمودی و سستی و بی‌تفاوتی، به جدیت وادار می‌کند.

یکی دیگر از اقدامات مهدوی‌کنی در طرح مباحث خود، آسیب‌شناسی است. برای نمونه، وی تربیت یک بُعدی و مبتنی بر تنها یکی از این دو عامل تشویق یا تنبیه را دارای آفاتی می‌داند و معتقد است اگر تنها از یک عامل استفاده شود، موجب تربیت و رشد ناقص انسان خواهد شد:

اگر فقط تشویق و امید باشد، انسان طمع کار می‌شود، اگر فقط تنبیه و ترس باشد، انسان عصبی و افسرده می‌شود؛ اما اگر هر دو این عوامل با همدیگر حضور داشته باشند، محرک انسان برای حرکت و رشد خواهند شد. لذا، این‌که خداوند متعال بلافاصله پس از ذکر آیه عذاب و تنبیه کافران، به تشویق مؤمنان می‌پردازد، بدین دلیل است که انسان را خوب می‌شناسد و نیازهای او را می‌داند و می‌داند به چه چیزهایی نیاز دارد (مهدوی‌کنی، *تفسیر سوره بقره*، ۱/ ۱۷۶).

براین اساس، وی ضمن آسیب‌شناسی، مجدد بر لزوم استفاده هم‌زمان از هر دو عامل یاد کرده‌اند با این استدلال که خداوند متعال همیشه هر دو عامل انذار و تبشیر را در کنار همدیگر به کار برده است.

یکی دیگر از اقدامات مهدوی‌کنی در مقام تفسیر *قرآن*، پاسخ به اشکالاتی است که درباره آن موضوعات وجود دارد. از آن‌جاکه درباره موضوع انذار و تبشیر که یکی از مهم‌ترین روش‌های هدایتگری *قرآن* کریم است، اشکالاتی مطرح شده است؛ از این‌رو وی در سلسله مباحث خود به صورت پراکنده می‌کوشد برخی را پاسخ دهد.

یکی از اشکالات درباره آیات انذار، این است که چرا خداوند در آیات مختلفی فرموده است انذار یا عدم انذار کافران برابر است و برای ایشان سودی ندارد؛ مانند آیه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره/ ۶). آیا این مطلب به معنای بی‌فایده بودن انذار است؟ آیا براین اساس می‌توان گفت به کلی تبلیغ دین کاری بیهوده است؟ اگر چنین است، چرا رسول خدا (ص) با وجود آگاهی از این‌که کافران با انذار هم ایمان

نمی‌آورند، تا پایان عمر خویش به تبلیغ دین پرداختند و کافران را به توحید دعوت کردند؟ آیا این مطلب بدین معناست که رسول خدا از آیه تخلف کردند یا آن افراد را کافر نمی‌دانستند؟

مهدوی‌کنی در پاسخ به این اشکال چنین بیان می‌کند که منظور این گونه آیات این است که بی‌فایده بودن انذار برای کافران از سوی خود ایشان است، نه پیامبر (ص)؛ یعنی این قدر کافران با فطرت خود مخالفت ورزیدند و راه حق را پیش نگرفتند تا این که وجودشان را ظلمت فرا گرفته است و دیگر نور حق در آن‌ها اثری ندارد:

در پاسخ به این پرسش می‌بایست به این نکته مهم توجه شود که آیه فرموده است این انذار برای کافران سودی ندارد: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ» نه این که اصل انذار بی‌فایده بوده و حتی نفرموده است: «سَوَاءٌ عَلَیْكَ» بدین معنا که انذار پیامبر اکرم (ص) فایده‌ای به حال شخص ایشان نداشته و نتیجه‌ای دربر نخواهد داشت. مفعول آیه، کافران هستند و مرجع ضمیر «هُم» به «الَّذِينَ كَفَرُوا» بازمی‌گردد (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۱۹۴/۳).

وی سپس با ذکر مثال تأثیرگذار نبودن انذار در کافران را بیش‌تر توضیح می‌دهد:

بی‌فایده بودن انذار برای کافران و از ناحیه خود آن‌هاست، نه شخص پیامبر اکرم (ص) و آن‌ها هستند که زمینه را به گونه‌ای فراهم آورده‌اند تا انذار شدن توسط پیامبر اکرم (ص) با آن عظمت و نورانیت با انذار نشدن برای‌شان مساوی باشد. به عبارت دیگر این آیه همانند داستان مریضی است که آن قدر بیماریش شدت پیدا کرده و غده‌های سرطانی در بدنش گسترده شده که دیگر هیچ راه علاج و فایده‌ای برایش وجود ندارد. در چنین شرایطی طبابت دکتر و دارو خوردن یا نخوردن هیچ فایده‌ای به حال این بیمار ندارد و شرایط او را تغییر نمی‌دهد. علت هم ناتوانی دکتر در طبابت یا ضعیف بودن داروها نیست، بل که علت خود آن مریض است که دیر هنگام به دکتر مراجعه کرده و از خودش به خوبی مواظبت نکرده است (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۱۹۴/۳).

نهایت این که وی در پاسخ به اشکال بی‌فایده بودن اصل انذار و تبلیغ دین که برخی از این آیه برداشت می‌کنند، چنین پاسخ می‌دهد که اساساً آیه مذکور به این موضوع پرداخته و موضوع اصلی آیه چیز دیگری است و نباید با صرف وجود یک کلمه انذار در آیه، چنین حکم کرد که آیه مذکور درصدد بیان احکام آن موضوع است. وی معتقد است مفسرانی که:

... تلاش کرده‌اند این گونه آیات را به موضوع انذار و تبلیغ دین مرتبط کرده و چنین نتیجه بگیرند که تبلیغ دین برای کافران، امر بیهوده‌ای است و فایده ندارد به مسیر اشتباه رفته و دچار مغالطه‌ای

واضح شده‌اند؛ چراکه به صرف وجود یک کلمه مشابه در آیه، نمی‌توان آن را مرتبط با موضوع واژه بدانیم (مهدوی‌کنی، *تفسیر سورة بقره*، ۳/ ۱۹۵).

از دیگر اشکالات مطرح درباره موضوع انذار، مسئله تهدیدی خواندن زبان *قرآن* کریم است بدین معنا که برخی گفته‌اند به دلیل کثرت آیات انذارگونه در قرآن، زبان این کتاب برای مخاطبانش فقط تهدید است و خداوند قصد داشته با ترساندن، مردم را سمت راه مستقیم، هدایت کند. وی در جایی دیگر از مباحث خود با استناد به مفهوم صحیح انذار که قبلاً بیان شد، به این اشکال نیز چنین پاسخ می‌دهد:

این‌که برخی افراد انذار را فقط به ترساندن و تهدید کردن معنا کرده‌اند، اشتباه است. به هیچ عنوان در کلام پیامبر اکرم (ص) یا آیات قرآنی تهدید وجود ندارد، بل که همه‌اش خبر است از این‌که چه دستورالعمل‌های جدیدی وضع شده و نیز خبر از این‌که چه مجازات‌هایی برای مجرمان و کسانی که به قوانین احترام نگذارند، وضع شده است. در قانون اساسی نیز همین‌گونه است و هیچ‌کس تاکنون مدعی نشده که قانون اساسی، مردم را تهدید کرده است (مهدوی‌کنی، *تفسیر سورة حمد*، ۱۶۰).

۳-۲ تمثیل

از منظر مهدوی‌کنی یکی دیگر از روش‌های هدایتگری *قرآن* کریم، استفاده از تمثیل در کلام است. مثال، حقایقی را که از دسترس افکار عموم دور است، به ذهن نزدیک ساخته و در آستانه حس قرار می‌دهد و در حقیقت راه فهمیدن مطالب را آسان می‌کند. گاهی یک مَثَل در عین کوتاهی، ما را از آوردن استدلال‌های طولانی بی‌نیاز می‌کند. علاوه بر آن، مَثَل - برخلاف برهان که بیش‌تر برای دانشمندان مفید است - برای عموم مردم فایده‌بخش است و هر کس در حد فهم خود از آن استفاده می‌کند. مَثَل به دلیل این‌که معقول را به محسوس تشبیه می‌نماید و اُنس انسان با محسوسات بیش‌تر است، درجه اطمینان انسان به مسائل را بالا می‌برد و حتی لجوجانی را که با استدلال‌های عقلی قانع نمی‌شوند، مجاب کرده و مجال بهانه‌گیری را از آنان سلب می‌کند.

سیوطی (درگذشته ۹۱۱) در کتاب *الاتقان* در این مورد می‌گوید:

الأمثال تصور المعانی بصورة الأشخاص لأنها أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس و من ثم كان الغرض من المثل تشبيه الخفى بالجلي والغائب بالشاهد (سیوطی، *الاتقان*، ۴/ ۴۵).

ترجمه: امثال تصور معانی به صورت اشخاص (منظور صورت‌های محسوس) است؛ چراکه آن‌ها به خاطر استعانت ذهن در آن‌ها از حواس، در ذهن ماندگارترند. و از این رو غرض از مثل تشبیه پنهان به آشکار و غایب از نظر به قابل مشاهده می‌باشد.

مهدوی‌کنی هدف از بیان تمثیل را طبق آنچه در **قرآن کریم** بیان شده، موارد ذیل دانسته: ۱- تذکر: «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم/ ۲۵)، ۲- تفکر: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر/ ۲۱) و ۳- تعقل: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت/ ۴۳) و معتقد اند که این سه مرحله، مراحل هدایت بشر توسط **قرآن کریم** با استفاده از امثال است (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۴/ ۳۰).

وی معتقد است که اساساً هدف اصلی خداوند از ضرب امثال در **قرآن کریم**، «هدایت» است که در سه مرحله تذکر، تفکر و تعقل برای مخاطبان مطرح می‌شود. توضیح آن‌که وی مخاطبان امثال **قرآن کریم** را دو دسته می‌داند: دسته‌ای که به سادگی از کنار این امثال عبور کرده و یا بدون فهم مطلب، دست به تمسخر می‌زنند؛ و دسته‌ای که به دنبال فهم مقصود پروردگار متعال اند و با فهم و تأمل، سعی در راهیابی به حقیقت دارند. این گروه در هنگام مواجهه با امثال قرآنی در سه مرحله تذکر، تفکر و تعقل دریافته‌اند که خداوند متعال از هر مثال و نکته‌ای در قرآن، هدفی دارد که نهایت آن جز **هدایت** نیست.

برای نمونه، وی ذیل آیه ۲۶ سورة بقره به تبیین کارکرد مثل در **قرآن کریم** پرداخته و تصریح می‌کند که:

همه این مثال‌های قرآنی و بیانات قرآنی با هدف هدایت انسان بیان شده و اگر کسی در محتوای آن‌ها تفکر کند و به عمق مطلب برسد، قطعاً به هدایت خواهد رسید. هدف خداوند متعال از نزول قرآن کریم و ارسال رُسل، هدایت انسان بوده و انسان مؤمن کسی است که با تعمق و تفکر در کلمات الهی و مثال‌های مطرح شده در قرآن کریم به این هدف دست پیدا می‌کند. همه این مثال‌ها، حرف حقی است از جانب پروردگار برای هدایت انسان و انسان‌های مؤمن این مطلب را متوجه می‌شوند و می‌فهمند و به همین دلیل فرموده است: «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۲/ ۱۸).

هم‌چنین در جای دیگر به تصریح خداوند متعال بر استفاده از مثال‌های متعدد در **قرآن** با هدف تسریع در هدایت مردم اشاره می‌کند:

در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا» خداوند متعال خیلی قاطع، حجت را بر همگان تمام کرده است که روش و شیوه این کتاب آسمانی، طرح مثال است و خالق آسمان‌ها و زمین و خدایی که پیامبران متعددی را برای هدایت انسان‌ها فرستاده است، هیچ

خجالتی نمی‌کشد از این‌که بخواهد در این آخرین کتاب آسمانی‌اش، مثال‌هایی کوچک و بزرگ برای هدایت شدن انسان‌ها بزند تا آنان را با مسائل مختلف آشنا نموده و زمینه تسریع در هدایت آنان را فراهم کند (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۳۱/۴).

مهدوی‌کنی وجود امثال گوناگون در **قرآن کریم** را نه تنها منحصر به فرد و فوق‌العاده می‌داند، بل که از آن به‌عنوان یکی از وجوه اعجاز **قرآن کریم** یاد می‌کند. وی معتقد است یکی از راه‌های جذب قلوب مردم، استفاده **قرآن** از همین سبک ویژه و بیان امثال متعدد و گوناگون است. وجه اهمیت دیگری که وی برای امثال قرآنی خاطرنشان می‌کند تسهیل فهم معانی و معارف **قرآن کریم** برای افراد غیر متخصص است:

قرآن کریم واقعاً کتاب عجیبی است و همین سبک بیانات قرآنی و استفاده از مثال‌های لطیف و دقیق، خودش یکی از وجوه معجزه این کتاب است. هنگامی که انسان به این سبک ویژه، خاص و متفاوت از دیگر نوشته‌های بشری توجه می‌کند که چگونه با بیان مثال‌های مختلف، توانسته این‌گونه دقیق همه‌چیز را توضیح دهد، شگفت زده می‌شود (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۵/۱۰۶).

وی معتقد است یکی از راه‌های جذب قلوب مردم به سمت دین اسلام، همین سبک خاص این کتاب آسمانی در بیان حقایق و معارف عمیق بوده است. **قرآن کریم** برای بیان مطالب عمیق و بسیار سخت و پیچیده‌اش، درعین حال که آن‌ها را توصیف می‌کند، از مثال هم استفاده می‌نماید و بسیاری از مطالب عمیق در همان مثال نهفته است. این مثال‌ها همانند یک تابلو نقاشی هستند که یک صحنه بسیار زیبا را برای انسان به‌تصویر می‌کشند و یک دورنمای خوب از موضوع ارائه می‌دهند تا حتی عامه مردم و افراد غیر متخصص نیز بتوانند از مطالب عمیق و معارف آن استفاده کنند.

وی پس از ذکر چند نمونه از تصویرسازی‌های شگفت‌آور **قرآن کریم** از ماجرای منافقان و ویژگی‌های آن‌ها، بر لزوم مطالعه این امثال و به‌کارگیری این شیوه قرآنی برای تعلیم و تربیت تأکید می‌کند. او می‌گوید این تمثیل‌های معجزه‌گونه، بیانگر نکات آموزشی و تربیتی بسیار مهمی است و خودش یک سبک آموزشی برای تعلیم و تعلم است. هم‌چنین می‌افزاید اگر کسی بتواند امثال قرآنی را به‌خوبی درک کند می‌تواند ضمن آشنایی کامل با وقایع تاریخ اسلام، با مجموعه سنن و قوانین الهی که در طول تاریخ به‌طور دائم تکرار می‌شوند نیز آشنا گردد و تلاش نماید تا از آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی خود، بهره‌مند گردد (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۱۱۳/۳).

۳. جایگاه شیوه‌های مختلف هدایت قرآنی در تبلیغ دین

وی پس از تبیین شیوه هدایتگری **قرآن کریم** با استفاده از امثال و بیان اثرگذاری فوق‌العاده آن، بر لزوم الگوگیری از این شیوه یعنی استفاده از امثال متعدد و گوناگون در تبلیغ دین و معارف دینی تأکید می‌کند و از شاگردان خود می‌خواهد تا این شیوه را پیش بگیرند؛ چراکه از نظر مهدوی‌کنی، جذابیت امثال قرآنی به اندازه یک اثر هنری مانند یک تابلو نقاشی یا یک فیلم سینمایی است:

اگر کسی این هنر را داشته باشد که بتواند با تعمق در مثال‌های قرآنی و کلاً در تک‌تک آیات و عبارات‌های این کتاب الهی، نکات عمیق و لطیف و ظریف آن را استخراج کند و سپس با ذوق و هنر به صورت تصاویر هنری و فیلم‌های سینمایی به تصویر بکشد، زمینه‌های هدایت بسیاری از مردم را فراهم کرده است و این بهترین نوع تبلیغ است. خداوند خودش یک نقاش و کارگردان سینماست و بهترین تابلوهای نقاشی و فیلم‌های داستانی را در قرآن کریم با بیان مثال‌های مختلف به تصویر کشیده است. شما نیز باید از این کتاب الگو بگیرید و در تبلیغ خود از آن‌ها استفاده کنید (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۵/ ۱۰۶).

۳-۱) تمثیلات قرآنی

از نظر مهدوی‌کنی یکی از نمونه‌های تمثیل و تصویرپردازی زیبای **قرآن کریم** که می‌تواند به اندازه یک اثر هنری عمیق و تأثیرگذار باشد و مخاطب را همراه کند، آیات ۱۷ تا ۲۰ سورة بقره است. خداوند متعال در آیات ۸ تا ۱۶ این سوره به بیان صفات و ویژگی‌های منافقان می‌پردازد و آن‌ها را افرادی معرفی می‌کند که به زبان می‌گویند به خدا و روز قیامت ایمان آوردیم اما دروغ می‌گویند و مؤمن نیستند. آن‌ها کسانی هستند که در خلوت خود مؤمنان را تمسخر کرده و ایمان‌شان را ایمان سفیهان می‌خوانند اما در آیات ۱۷ تا ۲۰، خدای متعال با استفاده از زبان تمثیل، ویژگی‌ها و سرنوشت شوم منافقان را به تصویر می‌کشد.

مهدوی‌کنی معتقد است تأمل در این مثال‌ها، تصویر روشنی از مسیر و سرنوشت انسان‌های مختلف بویژه منافقان را برای ما ترسیم کرده و کمک می‌کند تا هم منافقان را بهتر بشناسیم و هم خودمان گرفتار این آفت نشویم. وی این تصویرسازی **قرآن کریم** را همانند یک تابلو نقاشی می‌داند که به خوبی وضعیت گذشته و حال و آینده منافقان را به تصویر می‌کشد و آن را به جان مخاطب می‌نشانند.

از این منظر، خدا در این تابلو، منافقان را همانند کسانی به تصویر کشیده که در یک شب تاریک و سرد، در یک بیابان وسیع راه خود را گم کرده و حیران شده‌اند و تلاش می‌کنند با روشن کردن آتش، هم راه را پیدا کرده و هم اندکی

گرم شوند؛ اما به دلیل اشتباهاتی که پیش‌تر انجام داده‌اند و سرمایه و توشه خوبی برای روشن کردن آتش به همراه ندارند، در نتیجه هرگاه جرقه آتش برای‌شان مهیا می‌گردد، این نور و روشنی را از دست می‌دهند و هم‌چنان در تاریکی ظلمات آن بیابان و درحالی‌که هیچ درکی از وضعیت خود ندارند سرگردان باقی می‌مانند:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (بقره/ ۱۷).

این آتش اندک و جرقه‌ای که به‌طور موقتی برای‌شان فراهم می‌شود، همان سرمایه هدایت اولیه و اظهار ایمان‌هایی است که به‌هنگام ملاقات مؤمنان از خودشان نشان می‌دهند؛ اما به‌خاطر عدم درک حقیقت ایمان و ارزش آن سرمایه هدایتی که در اختیار دارند و نیز بی‌شعوری و بی‌بصیرتی نسبت به وضعیت خود و آینده دین اسلام و امید واهی پناه بردن به آغوش کُفر و استکبار، متأسفانه نمی‌توانند از این نور اندک استفاده کرده و در نتیجه آن را از دست می‌دهند و هم‌چنان در تاریکی سرگردان هستند.» (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۳/ ۱۰۷).

اما نکته دقیق و بسیار ظریفی که کمتر مورد توجه قرآن‌پژوهان و مفسران قرار گرفته اما مهدوی‌کنی با ریزبینی و نگاه هنری خود، به آن اشاره کرده، این است که زندگی در یک جامعه ایمانی ولو به‌صورت منافق‌گونه، برای انسان یک نور حداقلی ایجاد می‌کند که می‌تواند زمینه‌ساز هدایت او گردد. براین اساس اگر محیط جامعه، سالم و اسلامی باشد، امید به هدایت وجود دارد و به همین دلیل خدای متعال از وجود یک نور کوچک و اندک برای منافقان صحبت کرده است:

نکته بسیار لطیف این آیه، همین است که می‌فرماید منافقان از یک آتش و نور اندکی برخوردار هستند؛ اما توانایی استفاده از آن را ندارند. منافقان به‌خاطر زندگی کردن در جامعه اسلامی و اظهار ایمان‌های ظاهری، حداقل از یک نور اندک و جزئی برخوردار هستند و همانند کُفار و مشرکان، خودشان را به‌طورکلی از مسیر هدایت دور نکرده‌اند؛ اما چون فقط ظاهر زندگی دنیا را دیده و از آخرت غافل هستند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» از این‌رو از نور استفاده نکرده و به‌راحتی آن را از دست می‌دهند (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۳/ ۱۰۷).

وی در ادامه و در پاسخ به این پرسش که چرا **قرآن کریم** در آیه هفدهم سورة بقره ابتدا از عبارت «استوقد نارًا» و سپس از «ذهب الله بنورهم» استفاده کرده است، معتقد اند ایمان به خدا و انجام عبادات دارای دو جنبه می‌باشد. جنبه مادی عبارت است از رزق و برکت و گرم شدن زندگی که خداوند از مثال آتش استفاده کرده و جنبه معنوی یعنی ثواب اخروی، معرفت و بصیرت (بنگرید به: مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۳/ ۱۰۸-۱۰۹). توجه به چنین نکاتی در

طرح مباحث تفسیری باعث شده است که مباحث وی رنگ و بویی تربیتی و کاربردی اجتماعی پیدا کند و برای مخاطبان جذاب باشد.

۳-۲) اقامهٔ براهین عقلی

استفاده از براهین عقلی در بسیاری از آیات **قرآن** مشهود است. در بسیاری از آیات، به تشریح نشانه‌های الهی در وجود انسان و طبیعت پرداخته و آن‌ها را مقدمات برهان برای اثبات خالقیت قرار داده است (برای مثال: یونس، ۳۱-۳۶؛ رعد، ۲-۴؛ نحل، ۲-۲۳؛ فرقان، ۴۵-۶۲؛ نمل، ۵۹-۶۴؛ روم، ۲۰-۲۷). در برخی موارد نیز بر اصل توحید و توحید خالقیت استدلال کرده (انبیاء/ ۲۲) و در برخی موارد نیز با استفاده از نظام واحد در عالم به اثبات توحید در ربوبیت پرداخته است (مؤمنون/ ۹۱). در دیگر مسائل اعتقادی مانند نبوت و معاد نیز به اقامه برهان پرداخته و برای مثال دربارهٔ امکان زنده شدن مردگان، قدرت الهی در خلقت اولیه انسان‌ها را دلیل قرار داده و یا قدرت خداوند در زنده نمودن زمین مرده توسط باران را دلیل توانایی خداوند در زنده کردن دوباره انسان‌ها دانسته است (حج/ ۵-۶). در داستان حضرت ابراهیم (ع) نیز استدلال‌های آن حضرت در زمینه ناتوانی موجودات از این‌که پروردگار عالم باشند را نقل کرده و سپس به نتیجه‌گیری آن حضرت در رسیدن به توحید خالص اشاره کرده است (انعام/ ۷۶-۸۸).

به اعتقاد مهدوی‌کنی، یکی از راه‌های هدایت، استفاده از قوه عاقله و فکر و اندیشه بشر است تا به او تلنگر زده و از خواب غفلت بیدار سازد. **قرآن** کریم نیز از این شیوه برای هدایت استفاده کرده و در مقابل خصم، دست به اقامه برهان و یا جدال احسن زده است (عترت‌دوست، **روش‌شناسی**، ۹۱-۱۲۳). او معتقد است که **قرآن** همان‌گونه که از انسان‌ها می‌خواهد که با دلیل و منطق سخن گویند و از ارائه سخنان و عقاید مبتنی بر ظن و گمان پرهیز کنند، خود نیز در ارائه حقایق آسمانی‌اش به ارائه دلیل و برهان پرداخته و این روش را یکی از روش‌های خود در هدایت افراد حق‌طلبی قرار داده که اهل سخن حق‌اند و با روشن شدن حقایق با آغوش باز از آن استقبال می‌کنند:

این‌که خداوند در برخی موارد، مسلمات طرف مقابل و جبهه کفر و باطل را پذیرفته و سپس براساس آن‌ها بر باطل بودن آن‌ها استدلال می‌کند، نوعی جدل است که برای رسیدن به مقصود، مورد استفاده قرار می‌گیرد و خود یکی از راه‌های استدلال و برهان و موعظه و حکمت می‌باشد، از این رو فرموده: اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (مهدوی‌کنی، **تفسیر موضوعی**، ۳۸).

مهدوی‌کنی برخلاف عده‌ای که اجازه طرح هیچ‌گونه پرسش یا ابهامی را به پرسش‌کنندگان نمی‌دهند، شک و تردید را یک امر عمومی و طبیعی می‌داند و معتقد است شک دربارهٔ همه چیز امکان وقوع دارد. وی نه تنها شک را یک امر

طبیعی و محتمل، بل که آن را در بسیاری از موارد امری پسندیده می‌داند؛ چراکه سبب دقت انسان می‌شود و او را به تأمل وامی‌دارد.

از آنجایی که **قرآن کریم** یک کتاب آسمانی عمومی و در دسترس همگان است، وی شک و شبهه نسبت به ماهیت این کتاب را نیز طبیعی می‌داند و معتقد است که خداوند متعال نیز به این شک احترام گذاشته و برای همه پرسش‌ها یک پاسخ خوب و متقن و جامع بیان کرده است (بنگرید به: مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة نبأ**، ۲۷-۳۰). وی روش **قرآن** را اولاً احترام به سؤالات و اشکالات مخالفان و پرسشگران و ثانیاً پاسخ‌گویی صریح و قاطع به آن‌ها دانسته و معتقد اند همه مبلغان دین و معارف دینی باید به این آموزه قرآنی توجه کنیم و تا حد امکان از آن الگو بگیریم.

پاسخ‌گویی به اشکالات هم باید همراه با استدلال و استناد محکم باشد و نه بر مبنای سلايق و برداشت‌های شخصی تا ابهام و سوء تفاهمی باقی نماند؛ چراکه هم باید روز قیامت پاسخ‌گوی گفتار و رفتارمان باشیم و هم اثر تخریبی و انحرافی پاسخ سست و غیرصواب، از عدم پاسخ‌گویی بیش‌تر است. یکی از ویژگی‌های **قرآن کریم** که از نظر وی خوب است به آن توجه شود، روان و همه‌فهم بودن استدلالات **قرآن** است؛ امری که سبب می‌شود علاوه بر استفاده اهل دانش از آن، عموم مردم نیز از آن منتفع گردند.

پاسخ سست نه تنها می‌تواند منجر به انحراف گردد، بل که مخالف ما به محض این که متوجه شود با پاسخ سست روبه‌رو شده، نگاهش به مبلغان دینی منفی گردیده و دیگر به سادگی پذیرش سخن حق و دعوت به معارف دینی را نخواهد داشت (بنگرید به: مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة نبأ**، ۲۰).
وی در این باره می‌گوید:

اساساً روش **قرآن کریم** این است که به سؤالات و اشکالات مخالفان و موافقان احترام گذاشته و به صورت قاطع و صریح به آن‌ها پاسخ می‌دهد. این مطلب یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین اسلام و قرآن کریم است که اولاً باید به پرسش‌ها و اشکالات مخالفان و موافقان احترام گذاشته و اجازه دهیم که نظرات و سؤالات خود را مطرح کنند و بپرسند. ثانیاً باید تلاش نمائیم که به صورت خیلی شفاف و صریح، تا جایی که در توان داریم و علم و دانش ما اجازه می‌دهد، به پرسش‌های آنان پاسخ داده و رفع ابهام کنیم. خداوند متعال در قرآن کریم این روش را به همه آموزش می‌دهد و حتی سؤالات نادرست و نابخردانه کفار و مشرکان را نقل می‌نماید و پاسخ می‌دهد تا نشان دهد به نظرات همه احترام گذاشته است (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة نبأ**، ۳۲).

از همین رو وی شاگردان و همه مبلغان دینی را به تدبر در **قرآن** دعوت می‌کند و این را اصلی‌ترین وظیفه ایشان

می‌شناساند (رضایی مقدم، *تحلیل دیدگاه‌ها...*، ۸۶). به عقیده مهدوی‌کنی، تدبر در *قرآن* کریم موجب ایجاد سؤالات بیش‌تر در ذهن شده و پرسش‌های بیش‌تر منجر به تلاش برای پاسخ‌گویی خواهد شد. نخستین ثمره تلاش برای پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و ابهامات، آشنایی بیش‌تر با عظمت و حقانیت *قرآن* کریم است (بنگرید به: مهدوی‌کنی، *تفسیر سورة بقره*، ۱/ ۱۳۶). توصیه‌ی وی به مبلغان معارف دینی در «مواجهه با اشکالات» چنین است: نباید از ایجاد سؤال، شک و شبهه راجع به *قرآن* کریم بترسید، بل که از آن استقبال کنید و تلاش نمائید تا پاسخ آن را بیابید. این کتاب، حق است و هیچ نقصی در آن وارد نیست، از این‌رو از سؤال و شبهه نباید بترسیم، بل که از ضعف، تنبلی و ناتوانی خودمان در پیدا نکردن پاسخ باید بترسیم (مهدوی‌کنی، *تفسیر سورة بقره*، ۱/ ۱۳۷).

۳-۳) تحدی، احترام *قرآن* به اشکالات و دعوت به تأمل

از دیگر نکات لطیفی که مهدوی‌کنی در دروس تفسیری خود بیان کرده، فلسفه تحدی *قرآن* و بیان ارتباط آن با اصل هدایتگری *قرآن* کریم است. وی معتقد است اگرچه *قرآن* کریم همه انسان‌ها را به تحدی دعوت کرده و بعد فرموده هرگز نمی‌توانید مانند *قرآن* بیاورید؛ اما در واقع هدف خداوند متعال از این تحدی صرفاً بیان همانندناپذیری *قرآن* نبوده؛ بل که قصد دارد مخالفانی که قصد مقابله با *قرآن* دارند را به مطالعه و تأمل در *قرآن* کریم وادار کند تا فطرت پاک و قلب سلیم آن‌ها بیدار شده و با تفکر و تعقل در آیات الهی و استدلال‌هایی که در این کتاب بیان شده است، در نهایت هدایت شوند و دین اسلام را بپذیرد.

وی معتقد است این‌که خداوند متعال همه انسان‌ها را دعوت به تحدی کرده و سپس به‌عنوان یک خبر غیبی گفته است که نمی‌توانید و نخواهید توانست چنین کنید: «فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا» (بقره/ ۲۴)، فقط یک فعل نهی‌کننده و تحذیردهنده ساده و معمولی نیست، بل که باطنش یک فعل ترغیب‌کننده است برای همانندآوری و تحریک‌کننده همه مخالفان و معاندان و حتی انسان‌های ضعیف‌الایمان تا به مقابله برخاسته و حداقل برای یک‌بار، به موضوع تحدی فکر کنند. وی معتقد است این جمله هم تحریک‌کننده است، هم هشداردهنده، هم آگاه‌کننده و هم یک خبر غیبی از آینده، چون بی‌شک فکر کردن به این موضوع، مستلزم آن است که انسان ابتدا با معارف این کتاب آشنا شود و سپس به سبک بیان و سبک طرح موضوعاتش دقت کند و آن را با دقت مطالعه کند. هدف خداوند متعال نیز در نهایت همین مطلب است که افراد به مطالعه این کتاب پرداخته و با معارف آن آشنا بشوند. هرچه این آشنایی بیش‌تر و بهتر صورت گیرد، نتیجه‌اش ایمان بیش‌تر به آن و نازل‌کننده‌اش یعنی خدای متعال و در نهایت پذیرش دین اسلام است:

زیبایی **قرآن** کریم در همین نکات لطیف و عمیقش نهفته است که مخاطب را به سمت کاری تحریک می‌کند که نتیجه‌اش اگرچه به ظاهر دعوت به مبارزه و دشمنی می‌باشد؛ اما باطنش افزایش ایمان و باور به این کتاب و پذیرش حق است (مهدوی‌کنی، **تفسیر سورة بقره**، ۱۶/۳).

نتیجه

بسیاری از مفسران **قرآن** کریم در طول تاریخ اسلام تلاش نموده‌اند تا به تبیین مفهوم هدایتگر بودن **قرآن** کریم بپردازند. برخی از مفسران با ارائه یک معنای حداقلی، هدایتگری را ویژه مسلمانان و مؤمنان در مسائل عبادی و احکام دانسته؛ اما برخی دیگر با ارائه یک معنای حداکثری، هدایتگری را جهانشمولی **قرآن** تعبیر نموده و آن را کتابی برای هدایت همه بشریت جهت حل مشکلات فردی و اجتماعی معرفی نموده‌اند.

محمدرضا مهدوی‌کنی از جمله مفسران معاصر است که هدایتگری **قرآن** کریم را یکی از وجوه احتمالی اعجاز این کتاب معرفی نموده و همواره تلاش داشته با نگاهی عبرت‌گیرانه از معارف **قرآن** کریم و دیگر نصوص دینی، راهکارهای مواجهه با مشکلات فردی و اجتماعی را بیان کند. وی معتقد است که **قرآن** کریم، کتاب هدایت همه بشریت است و اگر مبنای حرکت انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی‌شان واقع شود، همه را هدایت می‌کند.

مهدوی‌کنی روش‌های هدایتگری **قرآن** کریم را در سه بخش: بشارت و انداز دادن، بیان مثال و اقامه براهین عقلی تبیین نموده و ذیل هر کدام، ضمن ارائه تعاریف و مثال‌های دقیق، کاربردهای متعدد در راستای هدایت و نیل به سعادت فردی و اجتماعی جوامع بشری را نیز بیان نموده است و به همین دلیل بر ضرورت الگوگیری از روش‌های هدایتگری **قرآن** جهت تشویق و تنبیه، تفهیم مطالب و جهاد تبیین تأکید داشته و مبلغان دینی را به استفاده از این روش‌ها تشویق می‌کند.

وی معتقد است که خداوند متعال بر اساس شناختی از شخصیت انسان و نیازمندی‌های روح او دارد، از این سه روش به اقتضای نوع موضوع و مخاطب و شرایط زمانی و مکانی استفاده کرده و براین اساس لازم است جهت الگوگرفتن، حتماً به شناسایی دقیق مسائل و مخاطبان پرداخته شود و در مسیر تبلیغ دین، شرایط زمانی و مکانی و اقتضائات اجتماعی لحاظ گردد.

به نظر مهدوی‌کنی از آن‌جا که انسان گاهی نیاز به تشویق و ترغیب دارد تا فعال شود و حرکت کند و گاهی نیز به تحذیر و تخویف نیاز دارد تا از کاری دوری نماید و میل‌اش به باطل کم گردد. از این‌رو، خداوند متعال به دلیل آگاهی از این ویژگی انسان، در **قرآن** کریم از هر دو بال تشویق و تنبیه برای رشد او استفاده کرده است. تکیه بر یک عامل تشویق یا تنبیه به تنهایی می‌تواند موجب آفاتی شود و انسان را دچار افراط یا تفریط سازد. از این‌رو، بر نقش ترکیبی این

تشویق و تنبیه در رشد انسان اشاره کرده و به شبهه «تهدیدی بودن زبان قرآن» نیز پاسخ می‌دهد و **قرآن** را آگاهی‌بخش و اطلاع‌دهنده معرفی می‌کند.

هم‌چنین به اعتقاد مهدوی‌کنی، اصل موضوع استفاده از تمثیل به عنوان یکی دیگر از روش‌های خداوند برای هدایت بشریت، یکی از وجوه احتمالی اعجاز **قرآن** کریم بوده و بیانگر سبک آموزشی خاص خداوند متعال در بیان مطالب است. از نظر وی هدایت با تمثیل طی سه مرحله تذکر، تفکر و تعقل صورت می‌پذیرد و به همین دلیل یکی از بهترین راه‌های آموزش تاریخ و به‌طور کلی تعلیم و تعلم است.

نکته دیگر این‌که به نظر مهدوی‌کنی، اقامه براهین عقلی در **قرآن** کریم بیشتر برای تحریک مخاطبان و تلنگر زدن به انسان بوده تا از خواب غفلت بیدار شود. از این رو، به بهانه‌های مختلف - از اشاره به موجودات کوچک و بزرگ گرفته تا بیان تحدی به خود - به دنبال تشویق مخالفان برای طرح سؤال و حتی شبهه است تا به این بهانه به مطالعه آیات **قرآن** پردازند.

منابع

- ۲۹- **قرآن** کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۳۰- ابن فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۳۱- باغبانی، وحید، «جریان‌های فهم **قرآن** کریم در ایران معاصر»، **نقد کتاب قرآن و علوم دینی**، شماره ۸، ۱۳۹۵ ش.
- ۳۲- پارسا، فروغ، «مطالعات تفسیری **قرآن** کریم در ایران معاصر؛ جریان‌ها و روی‌کردها»، **علوم قرآن و حدیث**، شماره ۱۰۸، ۱۴۰۱ ش.
- ۳۳- جلیلی سنزیقی، سیده‌هدایت و قدمی جویباری، هاجر خاتون، «نقد و ارزیابی تفسیر سیاسی **قرآن** در ایران معاصر»، **نقد کتاب قرآن و علوم دینی**، شماره ۶، ۱۳۹۵ ش.
- ۳۴- جوادی آملی، عبدالله، **هدایت در قرآن**، قم، نشر اسراء، ۱۴۰۰ ش.
- ۳۵- خواجه‌سروی، غلامرضا، **خاطرات آیه‌الله مهدوی‌کنی**، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
- ۳۶- دانشیار، علیرضا، نقی‌پورفر، ولی‌الله، لکزایی، نجف و ارجینی، حسین، «جریان‌شناسی تفاسیر و برداشت‌های سیاسی از **قرآن** کریم در انقلاب اسلامی»، **مطالعات انقلاب اسلامی**، شماره ۶۶،

- ۳۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- ۳۸- رضایی مقدم، محمد، *تحلیل دیدگاه‌های تفسیری حضرت آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ ش.
- ۳۹- *زندگی‌نامه مختصر حضرت آیت‌الله محمدرضا مهدوی‌کنی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ ش.
- ۴۰- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *الإتقان*، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۴ ق.
- ۴۱- صاحب بن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
- ۴۲- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- ۴۳- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۸ ش.
- ۴۴- عترت‌دوست، محمد و بیگی، یاسین، «نقد جریان فکری قرآن‌پسندگی در اندیشه تفسیری آیه‌الله مهدوی‌کنی (ره)»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال هفدهم، شماره ۱، پیاپی ۳۳، ۱۴۰۲ ش.
- ۴۵- عترت‌دوست، محمد، «روش‌شناسی تفسیر آیه‌الله مهدوی‌کنی (ره)»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال شانزدهم، شماره ۱، پیاپی ۳۱، صص ۹۱-۱۲۳، ۱۴۰۱ ش.
- ۴۶- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۴۷- کانت، ایمانوئل، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۴ ش.
- ۴۸- مرادی، رضا، *زندگی‌نامه پیشوایان انقلاب*، تهران، انتشارات حجر، ۱۳۶۱ ش.
- ۴۹- موسوی، سیدمهران و مصلائی‌پور، عباس، «بازخوانی اعجاز قرآن کریم با تأکید بر تحلیل وجوه هدایتی آن»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، سال یازدهم، شماره ۲۲، ۱۳۹۷ ش.
- ۵۰- مهدوی‌کنی، محمدرضا، *تفسیر سورة بقره*، به کوشش محمد عترت‌دوست، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۸ ش.
- ۵۱- مهدوی‌کنی، محمدرضا، *تفسیر سورة حمد*، به کوشش محمد عترت‌دوست و نادر جعفری، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ ش.
- ۵۲- مهدوی‌کنی، محمدرضا، *تفسیر سورة قدر*، به کوشش محمد عترت‌دوست و نادر جعفری، تهران،

انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ش.

۵۳- مهدوی‌کنی، محمدرضا، **تفسیر سورة نبا**، به کوشش محمد عترت‌دوست، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۹ش.

۵۴- مهدوی‌کنی، محمدرضا، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، به کوشش محمد عترت‌دوست و نادر جعفری، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۵ش.

۵۵- مهدوی‌کنی، محمدرضا، **سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی**، به کوشش نادر جعفری، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۳ش.

۵۶- مهدوی‌کنی، محمدرضا، **نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی**، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۱ش.

۵۷- مهدی‌زاده، فضل‌الله، **یاران امام، قامت استوار**، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۱ش.

۵۸- مهروش، فرهنگ، «گرایش‌های قرآن‌پژوهان شیعی در قبل و بعد از انقلاب اسلامی: الگویی پیش‌نهادی برای مطالعه و دسته‌بندی»، **کتاب ماه دین**، شماره ۱۳۶، ۱۳۸۷ش.

The Historical Interplay of Phonetics and Interpretation of the Qur'ān: A Case Study of Q 19:19

Mohammad Ali Khavanin Zadeh 

Assistant Professor in Department of *Qur'ān* and Hadith Studies,
Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran and Karaj, Iran
(Corresponding author: alikhavanin@khu.ac.ir).

Ali Aghaei 

Researcher at Berlin Institute for Islamic Theology,
Humboldt-Universität zu Berlin, Germany (Email: ali.aghaei@hu-berlin.de).



Original Research

Received: 5/ 11/ 2024

Revised: 27/ 11/ 2024

Accepted: 19/ 12/ 2024

published: 19/ 12/ 2024

Pages: 43-76.

Publisher:

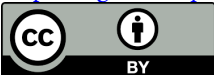
Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Khavanin Zadeh, M. A. , and Aghaei, A. "The Historical Interplay of Phonetics and Qur'ānic Interpretation: A Case Study of Mary 19:19", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 43-76.
<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.486364.1254> 

Extended Abstract

This paper investigates the reciprocal influence between the variant readings of the Arabic letter *hamza* in the word *li-'ahaba* (Q. 19) and the interpretation of the verse. The central research question is whether the variant readings stem from a purely phonetic phenomenon—namely, the lightening or substitution of *hamza*—which subsequently led to a shift in verb conjugation (from the first-person singular to the third-person singular) and thus a different exegetical understanding, or whether the primary difference is exegetical, prompting the adoption of the variant reading to resolve a theological challenge.

The study applies a comparative analysis of Qur'ānic variant readings sources (including works by Ibn Muğāhid, Abū 'Alī al-Farīsī, ad-Dānī, Ibn Ḥālawayh, aš-Šāṭibī, Abū Šāma, and others), classical exegetical literature (such as those by Muqātil b. Sulaymān, al-Farrā', aṭ-Ṭabarī, az-Zağğāğ, and an-Naḥḥās), and evidence from early Qur'ānic manuscripts. Beyond theoretical analysis, attention is paid to orthographic representations in early Qur'ānic manuscripts in order to assess whether phonetic or exegetical variation is reflected in the written transmission of the text of the Qur'ān. The phonological rule concerning the lightening of an open *hamza* preceded by a *kasra* —as described by Sībawayh and later grammarians— serves as

the analatical basis for this investigation.

The findings reveal that two distinct readings of *li-yahaba* must be differentiated:

- 1) a first-person singular form with phonological lightening of *hamza* into *yā'*, transmitted by Warš from Nāfi' al-Madanī, which represents a purely phonetic variant in line with the “reading principles” (*'uṣūl al-qirā'āt*);
- 2) a third-person masculine singular form, attributed to Abū 'Amr al-Baṣrī, which involves a grammatical and semantic shift, and should be categorized under “specific variants” (*farš al-ḥurūf*).

Contrary to the opinion of aṭ-Ṭabarī and Abū 'Ubayd, who rejected Abū 'Amr's reading on the basis of orthographic irregularity, later scholars such as Ibn Ḥālawayh and Abū Šāma argued for its compatibility with the 'Uṡmānic *rasm* by appealing to the rule of *hamza* lightening.

Codicological evidence suggests that in several early Qur'ānic manuscripts—including the lower layer of the Ṣan'ā' palimpsest and some Ḥijāzī codices—the word is written with *yā'* (or a denticle) potentially reflecting the reading with *yā'* and indicating that this variant reading may not have arisen solely through oral exegetical speculation, but also had roots in written transmission.

Exegetically, two interpretive frameworks emerge:

- 1) Gabriel is the agent of divine bestowal, justifying the first-person verb form;
- 2) God is the direct actor, which suits the third-person verb form.

Ultimately, the study concludes that the variant reading *li-yahaba* result from the convergence of two layers of variation: a phonetic process involving *hamza* lightening, and an exegetical shift driven by theological concerns. In other words, the key challenge in analyzing this variation lies in the intersection of phonetic and exegetical dimensions. While the Warš reading from Nāfi' remains within the bounds of phonological rules and *'uṣūl al-qirā'āt*, Abū 'Amr reading reflects a grammatical transformation and consequent semantic change, aligning with the category of *farš al-ḥurūf*.

Keywords: Variant readings of the Qur'ān, Interpretation of the Qur'ān, Phonetics, Grammar, Annunciation of Jesus' birth to Mary.

Bibliography

1. The *Qur'ān*; and also the Qur'ānic manuscripts:

Ms. 01-27.1, Dār al-Maḥṭūṭāt (Sanaa).

Ms. Arabe 341 (a), Bibliothèque nationale de France (Paris).

Ms. Arabe 356 (a), Bibliothèque nationale de France (Paris).

Ms. Arabe 358 (f), Bibliothèque nationale de France (Paris).

Ms. Ma VI 165, Universitätsbibliothek Tübingen.

Ms. Marcel 19, The National Library of Russia (Saint Petersburg).

Ms. Ms. or. oct. 1819, Staatsbibliothek zu Berlin.

Ms. Or. 2165, The British Library (London).

Ms. R 119, Musée national d'art islamique de Raqqada (Tunisia).

Ms. Saray Medina 1a, Topkapı Palace Museum (Istanbul).

Ms. Wetzstein II 1913, Staatsbibliothek zu Berlin.

Ms. no. 4251, The National Museum of Iran (Tehran).

Ms. [call number unknown], Private library of Sherif 'Abdarrahmān b. Zīdān (Meknes, Morocco).

2. Abū 'Alī al-Fārisī, al-Ḥasan b. 'Abd al-Ġaffār, *al-Ḥuġġa li-l-qurrā' as-sab'a*, Beirut and Damascus, Dār al-Ma'mūn li-t-Turāt, 1413 AH [Arabic].
3. 'Abū 'Alī al-Fārisī, al-Ḥasan b. 'Abd al-Ġhaffār, *al-Ḥuġġa li-l-qurrā' as-sab'a*, Manuscript no. 3/6, Istanbul, Murad Mulla Library.
4. Abū Šāma ad-Dimašqī, 'Abd ar-Raḥmān b. Ismā'īl, *Ibrāz al-ma'ānī min Ḥirz al-amānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1402 AH [Arabic].
5. al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb Ma'ānī al-qirā'āt*, Riyadh, Markaz al-Buḥūt fī Kolliyyat al-Ādāb, Ġāmi'at al-Malik Sa'ūd, 1412 AH [Arabic].
6. ad-Dānī, 'Uṭmān b. Sa'īd, *Jāmi' al-bayān fī al-qirā'āt as-sab' al-mašhūra*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426 AH [Arabic].
7. ad-Dānī, 'Uṭmān b. Sa'īd, *al-Muqni' fī ma'rifat marsūm mašāḥif ahl al-amṣār*, Riyadh, Dār at-Tadmuriyya, 1431 AH [Arabic].
8. ad-Dānī, 'Uṭmān b. Sa'īd, *at-Taysīr fī al-qirā'āt as-sab'*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404 AH [Arabic].
9. al-Farrā', Yaḥyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1374 AH [Arabic].
10. al-Ḥarrāz, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Manẓūmat Mawrid aḡ-ḡam'ān fī rasm aḥruf al-Qur'ān wa-matn ad-Dayl fī ad-dabt*, Ismailia, Maktaba al-Imām al-Buḥārī, 1427 AH [Arabic].
11. Ibn Abī Dāwūd as-Saġistānī, Sulaymān b. Aš'at, *Kitāb al-Mašāḥif*, Leiden, Brill, 1937 [Arabic].
12. Ibn 'Aṭīyya, 'Abd al-Ḥaq, *Al-Muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1423 AH [Arabic].
13. Ibn Bādiš, Aḥmad b. 'Alī, *Kitāb al-'Iqnā' fī al-qirā'āt as-sab'*, Damascus, Dār al-Fikr, 1403 AH [Arabic].
14. Ibn al-Ġazarī, Muḥammad b. Muḥammad, *an-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d. [Arabic].
15. Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn b. 'Aḥmad, *I'rāb al-qirā'āt as-sab' wa-'ilaluhā*, Cairo, Maktaba al-Ḥāniġī, 1413 AH [Arabic].
16. Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn b. 'Aḥmad, *Muḥtaṣar fī šawāḍ al-qirā'āt min Kitāb al-*

Badī, Cairo, Maktaba al-Mutanabbī, 1934 [Arabic].

17. Ibn Muğāhid, Aḥmad b. Mūsā, *Kitāb as-Sab‘a fī al-qirā’āt*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1972 [Arabic].
18. Ibn Muğāhid, Aḥmad b. Mūsā, *Kitāb as-Sab‘a fī al-qirā’āt*, Ṭanṭā, Dār aṣ-Ṣaḥāba li-t-Turāt, 1428 AH [Arabic].
19. Ibn Muğāhid, Aḥmad b. Mūsā, *as-Sab‘a*, Manuscript no. 69, Istanbul, Fatih Library, Waqf İbrahim Efendi.
20. Ibn Nağāḥ, Sulaymān, *Muḥtaṣar at-Tabyīn li-hijū’ at-tanzīl*, Medina, Muğamma’ al-Malik Fahd, 1421 AH [Arabic].
21. al-Ḥaṭīb, ‘Abd al-Laṭīf, *Muḥjam al-qirā’āt*, Damascus, Dār Sa’d ad-Dīn, 1422 AH [Arabic].
22. Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Hidāya ilā bulūğ an-nihāya*, Šāriqa, Ğāmi‘at aṣ-Šāriqa, 1429 AH [Arabic].
23. Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Kašf ‘an wuğūh al-qirā’āt as-sab‘ wa-‘ilalihā wa-ḥuğāğihā*, Beirut, Mu’assasa ar-Risāla, 1404 AH [Arabic].
24. al-Māriğnī, Ibrāhīm b. Aḥmad, *Dalīl al-ḥayrān ‘alā Mawrid az-zam‘ān*, Kuwait, Markaz al-Qirā’āt al-Qur’āniyya, 1432 AH [Arabic].
25. al-Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta’wīlāt abl as-sunna*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1426 AH [Arabic].
26. Mullā ‘Alī al-Qārī, *al-Hibāt as-saniyya al-‘aliyya ‘alā abyāt aṣ-Šāṭibiyya ar-rā’iyya*, Mecca, Dār Ṭayba al-Ḥaḍrā’, 1439 AH [Arabic].
27. al-Muntağab al-Hamaḍānī, *al-Kitāb al-farīd fī i’rāb al-Qur’ān al-mağīd*, Medina, Dār az-Zamān li-n-Naṣr wa-t-Tawzī’, 1427 AH [Arabic].
28. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, Beirut, Mu’assasa at-Ta’rīḥ al-‘Arabī, 1423 AH [Arabic].
29. an-Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I’rāb al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1429 AH [Arabic].
30. an-Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Ma‘ānī al-Qur’ān al-karīm*, Mecca, Ğāmi‘at Umm al-Qurā, 1410 AH [Arabic].
31. Naṣwān b. Sa‘īd al-Ḥimyarī, *Šams al-‘ulūm wa-dawā’ kalām al-‘arab min al-kulūm*, Beirut, Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1420 AH [Arabic].
32. ar-Rāğib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī ġarīb al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1420 AH [Arabic].
33. ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar, *at-Tafsīr al-kabīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1401 AH [Arabic].
34. aṣ-Šāṭibī, al-Qāsim b. Fīrruh, *Manzūmat ‘Aqīlat atrāb al-qaṣā’id fī asna al-maqāṣid fī ilm rasm al-maṣāḥif*, Jedda, Dār Nūr al-Maktabāt, 1422 AH [Arabic].

35. aš-Šātibī, al-Qāsim b. Fīrruh, *Matn aš-Šātibīyyah al-musammā Hirz al-amānī wa-wağb at-tabānī*, Medina, Dār al-Ġawṭānī, 1431 AH [Arabic].
36. Sībawayh, ‘Amr b. ‘Uṭmān, *al-Kitāb*, Cairo, Maktaba al-Hāniğī, 1375 AH [Arabic].
37. aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Cairo, Dār Hiğr, 1422 AH [Arabic].
38. aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *at-Tibyān fī tafsīr al-Qur’ān*, Najaf, al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya, 1376-1383 [Arabic].
39. al-‘Ukbarī, ‘Abdallāh b. al-Ḥusayn, *at-Tibyān fī i’rāb al-Qur’ān*, Cairo, ‘Isā Bābī Ḥalabī wa-Šurakāh, 1396 AH [Arabic].
40. az-Zağğāğ, Ibrāhīm b. Sarī, *Ma‘ānī al-Qur’ān wa-i’rābuh*, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1408 AH [Arabic].
41. az-Zamaḥṣarī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Tafsīr al-kaššāf ‘an ḥaqū‘iq ġawāmiḍ at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wuğūb at-ta’wīl*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1430 AH [Arabic].
42. Aghaei, Ali (ed.), *Irankoran, Digital Catalogue and Edition of Qur’ān Manuscripts in Collections of Iran*, irankoran.ir, 2017-.
43. Aghaei, Ali and Marx, Michael Josef, “Carbon Dating of Seven Parchment Qur’ān Manuscripts and One Syriac Bible of the National Museum of Iran.” *Journal of Iran National Museum* 2/1, 2021.
44. Anthony, Sean W., “The Virgin Annunciate in the Meccan Qur’an: Q. Maryam 19:19 in Context.” *Journal of Near Eastern Studies* 81/2, 2022.
45. Cellard, Eléonore, “The Ṣan‘ā’ Palimpsest: Materializing the Codices,” *Journal of Near Eastern Studies* 80/1, 2021.
46. Déroche, François, *Catalogue des manuscrits arabes. 2e partie, Manuscrits musulmans v1(i): Les manuscrits du Coran, aux origines de la calligraphie coranique*, Paris, Bibliothèque nationale, 1983.
47. Déroche, François, *The Abbasid Tradition: Qur’āns of the 8th to 10th Centuries*, London, Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, 1992.
48. Hartwig, Dirk und Neuwirth, Angelika, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*, published by Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, with collaboration of Ali Aghaei und Tolou Khademalsharieh, 2007- , corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/19/verse/19/commentary#textkritik, accessed at 31.10.2024.
49. Marx, Michael Josef (ed.), *Manuscripta Coranica*, published by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, corpuscoranicum.de, 2007-.

50. Marx, Michael Josef and Jocham, Tobias J., "Radiocarbon (¹⁴C) Dating of Qur'ān Manuscripts." A. Kaplony and M. Marx (eds), *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries*, pp. 188-221, Leiden and Boston, Brill, 2019.
51. Neuwirth, Angelika, *Der Koran - Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2017.
52. Sadeghi, Behnam and Bergmann, Uwe, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet." *Arabica* 57/4, 2010.
53. Sadeghi, Behnam and Goudarzi, Mohsen, "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān." *Der Islam* 87, 2012.
54. Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I: Qur'ānwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* Leiden, E. J. Brill, 1967.
55. Sidky, Hythem, "On the Regionality of Qur'ānic Codices." *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5, 2020.
56. van Putten, Marijn, "'The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82/2, 2019.



برهم‌کنش تاریخی آواشناسی و تفسیر قرآن:

پژوهش موردی مریم / ۱۹

محمدعلی خوانین‌زاده ^{ID}

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

سیدعلی آقایی ^{ID}

پژوهشگر مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه هومبالت برلین، آلمان
(ایمیل: ali.aghaczi@hu-berlin.de).

چکیده

بخش عمده‌ای از اختلاف قرائات قرآن، که غالباً ذیل اصول قرائات تعریف می‌شوند، صرفاً جنبه آوایی دارند. با این حال، گاه ادای واژه‌ای به گونه‌ای است که با کلمه‌ای متفاوت از نظر دستوری همسان می‌شود. در این موارد، اختلاف قرائات از پدیده‌ای صرفاً آوایی فراتر رفته، در تحلیل دستوری و به تبع آن برداشت تفسیری از آیات انعکاس می‌یابد. در این مقاله، کلمه لاهب در مریم / ۱۹ به عنوان نمونه بررسی می‌شود که در خوانش آن اختلاف آوایی، دستوری و تفسیری درهم‌تنیده است. در خوانش این واژه با همزه (سازگار با نگارش به صورت لاهب) فعل به صیغه متکلم وحده است، حال آنکه خوانش آن با یاء (سازگار با نگارش به صورت لیهب) با فعل به صیغه مفرد مذکر غائب همسان می‌شود. مسئله پژوهش این است که اختلاف خوانش در این کلمه برآمده از اختلاف آوایی همزه بوده که به تفاوت در صیغه فعل از متکلم به غائب تعبیر شده و نهایتاً به تفسیری متفاوت از آیه انجامیده، یا اینکه مفسران متقدم برای حل معضلی تفسیری به خوانشی از آیه تمسک جسته‌اند که از قضا با مسئله اختلاف آوایی همزه هم‌پوشانی یافته است. پژوهش نشان می‌دهد که دو قرائت مختلف در این آیه با هم تلفیق شده‌اند: یکی فعل متکلم وحده با ابدال همزه به یاء، چنان‌که به روایت ورش از نافع مدنی نقل شده، و دیگری فعل مفرد مذکر غائب، که به ابو عمرو بصری منسوب است.

کلیدواژه‌ها: قرائات قرآن، تفسیر قرآن، آواشناسی، دستور زبان، بشارت ولادت عیسی به مریم.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۹ ش

نشر: ۱۴۰۳/۹/۲۹ ش

صفحه ۴۳-۷۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

خوانین زاده، محمدعلی و آقایی، سیدعلی، «برهم‌کنش تاریخی آواشناسی و تفسیر قرآن: پژوهش موردی مریم / ۱۹»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۴۳-۷۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.486364.1254>

در سنت قرائات **قرآن** به دو گونه **أصول القراءات** و **فرش الحروف** یا به تعبیر ابوعمر و دانی (درگذشته ۴۴۴ق) **الأصول المطردة** — یعنی قاعده‌های همگانی — و **الحروف المتفرقة** — یعنی قرائت‌های پراکنده — تقسیم می‌شوند (بنگرید به: دانی، **التیسیر**، ۷۱). اصول قرائات غالباً به قواعد فراگیر و صرفاً آوایی مربوط‌اند که یک قاری کمابیش در همه‌جای **قرآن** به آن پای‌بند است اما **فرش الحروف** بیانگر اختلاف موردی قاریان در خوانش کلمات پراکنده در سوره‌های مختلف‌اند. این اختلاف در خوانش، می‌تواند طیفی گسترده از تفاوت‌های واژگانی و دستوری، اعم از صرفی و نحوی، را دربرگیرد.

یکی از مسائل تأثیرگذار بر اختلاف قرائت‌های قرآن، که بیشتر در اصول قرائات و گاه در فرش الحروف رخ می‌نماید، مسئله چگونگی قرائت همزه است. بسته به اینکه همزه در چه هجایی از کلمه باشد، حرکت خود و حرکت حرف پیشین یا پسین چه باشد، دو همزه پیاپی در یک کلمه باشند، یا در دو کلمه پیاپی دو همزه (در پایان اولی و آغاز دومی) کنار هم قرار گیرند، حالت‌های گوناگونی در قرائت پدید می‌آیند که در ادبیات متأخر قرائات **قرآن** با اصطلاحاتی همچون ابدال، اسقاط، نقل حرکت، و تسهیل همزه در برابر تحقیق همزه تعبیر می‌شوند (برای تعریف این اصطلاحات، بنگرید به: مارغنی، **دلیل الحیران**، ۳۷۸-۳۷۹). البته بررسی سیر تاریخی تطور این اصطلاحات در پیوند با مسئله همزه درخور پژوهشی مستقل است. در این مقاله به یکی از نمونه‌های روشنگر که اثر همزه را در اختلاف قرائات نشان می‌دهد می‌پردازیم که در کلمه ششم از آیه ۱۹ سوره مریم دیده می‌شود:

قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلما زکيا (مریم/ ۱۹).

ترجمه: گفت: همانا من فرستاده ربّ تو هستم که به تو پسری پاکیزه ببخشم/ ببخشد.

ابن مجاهد (درگذشته ۳۲۴ق) در **کتاب السبعة فی القراءات** (ص ۴۰۸) اختلاف قرائات در این آیه را چنین گزارش می‌دهد:

واختلفوا فی قوله **لاهب لك** فقرأ ابن كثير وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي **لاهب لك** بالهمز. وقرأ أبو عمرو ونافع فی رواية ورش، والحلواني عن قالون **ليهب لك** بغير همز. وفي رواية غير ورش عن نافع **لاهب** بالهمز.

ترجمه: [قاریان هفتگانه] در [قرائت] عبارت **لاهب لك** اختلاف دارند: ابن‌کثیر و عاصم و ابن‌عامر و حمزه و کسائی **لاهب لك** با همزه خوانده‌اند. ابوعمر و نافع، به روایت ورش و [روایت] قالون از طریق حلوانی، **ليهب لك** بدون همزه خوانده‌اند. در روایت [راویان دیگر] جز ورش از نافع **لاهب** با همزه [خوانده شده] است.

البته در متن چاپی *السبعة* تحقیق شوقی ضیف، این کلمه در حالت قرائت بدون همزه نیز به صورت *لاهب* (با الف) آمده در حالی که در نسخه اصل تحقیق (نسخه شماره ۶۹ در کتابخانه فاتیح وقف ابراهیم افندی، برگه ۷۴ رو؛ برای اطلاع بیشتر درباره این نسخه، بنگرید به: سزگین، *تاریخ نگارش های عربی*، ۱/ ۱۴) به صورت *لیهب* (با یاء) کتابت شده است. روشن نیست که محقق در اینجا دچار خطا شده یا صرفاً املای عبارت قرآنی را با رسم الخط معیار (مصحف قاهره ۱۹۲۴) هماهنگ کرده است (مقایسه کنید با: *کتاب السبعة* تحقیق جمال الدین محمد شرف، ۲۹۹، که *لیهب* (با یاء) آمده و در پانویست در توضیح تعبیر «بغیر همز» (بدون همزه) نوشته است: «یعنی با یاء به جای همزه»). آن طور که از مقدمه این چاپ اخیر برمی آید، محقق به طور قیاسی کتاب را تصحیح کرده نه با تکیه بر نسخه خطی. البته همو در مقدمه تصریح کرده که در ضبط آیات قرآنی تابع قرائت بوده و فقط در مواردی که قرائت معلوم نبوده روایت حفص را مبنا قرار داده است. در متن چاپی *الحجة للقراء السبعة* اثر ابوعلی فارسی (۵/ ۱۹۵) نیز عبارت ابن مجاهد *لیهب* (با یاء) نقل شده است (نیز بنگرید به: نسخه کهن *الحجة للقراء السبعة* أبو علی فارسی: نسخه شماره ۳/۶ در کتابخانه مراد ملا، الجزء الثالث، برگه ۲۱۹ رو).

در اینجا ابن مجاهد فقط به اختلاف قرائت با همزه (بالحمز) یا بدون همزه (بغیر همز) در این کلمه اشاره کرده است. به گفته او، در دو قرائت از قرائات هفتگانه، یعنی قرائت بصره به نمایندگی ابوعمر بن علاء (درگذشته ۱۵۴ق) و قرائت مدینه به نمایندگی نافع بن عبدالرحمن (درگذشته ۱۶۹ق) به روایت عثمان بن سعید ملقب به ورش (درگذشته ۱۹۷ق) و یک طریق از روایت عیسی بن مینا ملقب به قالون (درگذشته ۲۲۰ق)، این کلمه بدون همزه (بغیر همز) خوانده شده، هرچند همو تصریح کرده که از نافع قرائت با همزه هم روایت شده است اما به طرقي جز ورش. دیگر قاریان، یعنی عبدالله ابن کثیر (درگذشته ۱۲۰ق) به نمایندگی از مکه، عبدالله ابن عامر (درگذشته ۱۱۸ق) به نمایندگی از شام، و عاصم بن ابی النجود (درگذشته ۱۲۷ق)، حمزه بن حبيب (درگذشته ۱۵۶ق) و ابوالحسن کسائی (درگذشته ۱۸۹ق) به نمایندگی از کوفه، همگی این کلمه را با همزه (بالحمز) خوانده اند. هرچند در متن ابن مجاهد از دو صورت نگارشی *لاهب* با الف و *لیهب* با یاء استفاده شده اما توضیح اختلاف قاریان تنها در قرائت *با همزه* یا *بدون همزه* خلاصه شده است، با اینکه روشن نیست مراد ابن مجاهد از قرائت *بدون همزه* دقیقاً چیست.

از ابوعلی فارسی (درگذشته ۳۷۷ق)، که از متقدم ترین شارحان ابن مجاهد است، می توان سرنخ روشن تری برای تبیین مسئله به دست آورد. او در *الحجة للقراء السبعة* (۵/ ۱۹۵-۱۹۶) اختلاف قرائت در مریم/ ۱۹ را چنین توجیه کرده است:

1. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*.

حجة من قال لأهب لك فأسند الفعل إلى المتكلم والهبة لله سبحانه، ومنه أن الرسول والوكيل قد يسندون هذا النحو إلى أنفسهم، فإن كان الفعل للموكل والمرسل للعلم بأنه في المعنى للمرسل، وأن الرسول والوكيل مترجم عنه. ومن قال ليهب لك فهو على تصحيح اللغة على المعنى، ففي قوله ليهب لك ضمير من قوله ربك وهو سبحانه الوهاب. وزعموا أن في حرف أبي وابن مسعود وليهب لك.

ترجمه: دلیل کسی که لأهب لك می خواند این است که فعل را به گوینده و هبه را به خدای سبحان نسبت می دهد، چنان که فرستاده و وکیل افعال را گاه همین گونه به خود نسبت می دهند، گرچه فعل از آن موکل و فرستنده است به دلیل علم به اینکه فعل در معنا از آن فرستنده است و فرستاده و وکیل صرفاً مترجم او هستند. و کسی که ليهب لك می خواند بر آن است که لفظ را بر اساس معنا درست کند، چراکه در تعبیر ليهب لك ضمیری هست که به ربك باز می گردد که همان واهب یعنی خدای سبحان است. گمان برده اند که در قرائت (حرف) أبي و ابن مسعود نیز ليهب لك بوده است.

با این بیان، قرائت با همزه (لأهب) چنین توجیه می شود که فعل هبه (بخشیدن) به فرستاده (فرشته) نسبت داده شده و در نتیجه به صیغه متکلم آمده است اما می دانیم که واهب حقیقی فرستنده پیام است که همان خداست. در مقابل، قرائت با یاء (ليهب) به این دلیل است که لفظ قرآن باید با معنای مراد مطابق باشد، یعنی فعل هبه باید به فاعل حقیقی اش که همان خداست نسبت داده شود و در نتیجه فعل به صیغه غائب می آید. از توجیه هایی که ابوعلی فارسی برای اختلاف قرائت در این آیه آورده، چنین بر می آید که او اختلاف را نه در خوانش همزه بلکه در صیغه فعل می داند. از نظر او قرائت بدون همزه همان قرائت فعل با یاء به معنای صیغه غائب است، یعنی ليهب. از این رو، ابوعلی کوشیده است قرائت آیه چه با فعل اول شخص مفرد و چه با فعل سوم شخص مفرد را به نحوی توجیه کند که معنای آیه از منظر الهیاتی درست باشد.

اما توضیح ابوعلی فارسی اینجا تمام نمی شود. او در ادامه تکمله ای آورده که ظاهراً به توجیه های پیش گفته مربوط نیست و صرفاً ناظر به شیوه خوانش همزه است چراکه این بار به روشنی سخن از قرائت همزه با تخفیف است:

ولو خففت الهمزة من لأهب لكان في قول أبي الحسن ليهب فتقلبها ياء محضة، وفي قول خليل لاهب تجعلها بين الياء والهمزة.

ترجمه: بر فرض که همزه **لاهب** با تخفیف خوانده شود، بنا بر نظر ابوالحسن [أخفش أوسط] ليهب خوانده می‌شود، یعنی همزه کاملاً قلب به یاء می‌شود، و از نظر خلیل [بن أحمد] لاهب، یعنی بین یاء و همزه، قرائت می‌شود.

از توضیح تکمیلی ابوعلی چنین برمی‌آید که او می‌خواسته این احتمال را طرح کند که اختلاف قرائت در واژه **لاهب** نه بر سر صیغه فعل و تفاوت معنایی حاصل از آن، بلکه صرفاً ناظر به تفاوت آوایی در تلفظ همزه با تحقیق یا تخفیف باشد. در این صورت، می‌توان نتیجه گرفت که مراد ابن مجاهد از قرائت بدون همزه می‌تواند تلفظ همزه با تخفیف باشد. البته بنا به گزارش ابوعلی، درباره نحوه ادای همزه تخفیف یافته میان عالمان اختلاف نظر هست: به نظر خلیل بن أحمد (درگذشته ۱۷۵ق) هنگام تخفیف همزه باید آن را بینابین یاء و همزه ادا کرد اما به نظر ابوالحسن أخفش أوسط (درگذشته ۲۱۵ق)، شاگرد خلیل و هم‌دوره با سیبویه (درگذشته ۱۸۰ق)، همزه قلب به یاء شده به صورت یای خالص تلفظ می‌شود، که در ادبیات متأخر قرائات از این دو شیوه ادای همزه به ترتیب با دو اصطلاح **تسهیل** و **ابدال** یاد می‌شود.

با توجه به آنچه آمد، مسئله صورت‌بندی تازه‌ای پیدا می‌کند که می‌توان آن را از دو جنبه متفاوت بررسی کرد: تفسیری-الهیاتی و آوایی. به بیان دقیق‌تر، از یک سو، ممکن است اختلاف قرائت ناظر به تفاوت دستوری در صیغه فعل (متکلم یا غائب) باشد، که در این صورت مسئله سویه تفسیری و الهیاتی پیدا می‌کند، چنان‌که در توجیه‌های ابوعلی فارسی دیده می‌شود. از سوی دیگر، ممکن است اختلاف قرائت در آیه زمینه آواشناختی داشته باشد، یعنی مراد ابن مجاهد از طرح اختلاف با همزه یا بدون همزه کلمه صرفاً بیان تفاوت آوایی در خوانش همزه **لاهب** بوده باشد، و چنان‌که در گزارش ابوعلی فارسی آمد، یا با ادای کامل همزه، یا با تخفیف همزه قرائت شود.

با تفصیلی که آمد سؤال این پژوهش این است که اختلاف قرائت کلمه **لاهب** در اصل برآمده از اختلاف آوایی همزه بوده که بعدها به تفاوت در صیغه فعل از متکلم وحده به مفرد مذكر غائب تعبیر شده و نهایتاً به تفسیرهای متفاوتی از آیه انجامیده است، یا اینکه از آغاز صحابه پیامبر و سپس تابعان و مفسران متقدم در فهم این آیه و تطبیق آن با پیش‌فرض‌های الهیاتی خویش اختلاف داشته و بسته به تفسیری که از آیه داشته‌اند به قرائتی متفاوت از آیه متمسک شده‌اند که از قضا با مسئله اختلاف آوایی همزه هم‌پوشانی یافته است.

۱. املای لاهب

املاء^۱ کلمه‌های قرآن به معنای شیوه نوشتاری آنهاست که از چه ترکیبی از نویسه‌ها^۲ (حروف الفبای عربی) و با

1. spelling

2. graphemes

چه ترتیبی باشند. برای نمونه، املاي کلمهٔ یکم از آیهٔ چهارم فاتحهٔ الکتاب **ملک**، ترکیب‌یافته از نویسه‌های میم و لام و کاف، است هرچند خوانش آن مثلاً به روایت حفص بن سلیمان (درگذشتهٔ ۱۸۰ ق) از عاصم کوفی **مَالِک** است. روشن است که املا و خوانش کلمه‌های **قرآن** با هم ارتباط تنگاتنگی دارند گرچه لزوماً به صورت یک‌به‌یک بر هم منطبق نیستند. بنابراین، پیش از پرداختن به اختلاف قرائت واژهٔ **لاهب**، بایسته است به نحوهٔ املاي این کلمه بنا بر رسم الخط عثمانی و نیز چگونگی بازتاب آن در مصاحف کهن **قرآن** پردازیم.

۱-۱) بر پایهٔ رسم الخط عثمانی

منظور از آنچه اصطلاحاً **رسم الخط عثمانی** خوانده می‌شود قواعد نوشتاری یا دستور خط^۱ مصاحف عثمانی، یعنی مصاحفی که از الگوی عثمانی پیروی می‌کنند (بنگرید به: ۱-۲)، است که عالمان دانش **رسم المصحف**، با توجه به آن دسته از مصاحف **قرآن** که در اختیار داشته‌اند و با تتبع در منابع پیشین مصاحف و قرائات و تفسیر، آن قواعد را استخراج کرده به عنوان **شیوه‌نامهٔ کتابت مصاحف عثمانی** تدوین کرده‌اند. مهم‌ترین این منابع **المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار** اثر ابوعمرو دانی و **مختصر التبیین لهجاء التنزیل** اثر شاگردش ابوداود سلیمان بن نجاح (درگذشتهٔ ۴۹۶ ق) است. بنا بر **رسم الخط عثمانی** کلمهٔ ششم از آیهٔ نوزدهم سورهٔ مریم با الف نوشته می‌شود. ابوعمرو دانی (**المقنع**، ۳۵۴) از ابوعبید قاسم بن سلام (درگذشتهٔ ۲۲۴ ق) روایت کرده است که «مصاحف **قرآن** همگی بر نگارش الف بعد از لام در عبارت **لاهب لك** در سورهٔ مریم اتفاق دارند». قاعدتاً ابوعبید از **همة مصاحف قرآن** به آن دسته از مصحف‌های قرآنی نظر دارد که از الگویی پیروی می‌کنند که به فرمان خلیفهٔ سوم عثمان به عنوان مصحف رسمی **قرآن** تدوین شد و نمونه‌هایی از آن به مراکز اصلی خلافت اسلامی ارسال شدند؛ همان‌ها که در سنت اسلامی اصطلاحاً با عنوان **مصاحف أمصار** شناخته می‌شوند. ابوعبید، و دیگر عالمان مسلمان، ضمن پذیرش الگوی عثمانی، به‌صراحت به وجود اختلاف در املاي بعضی کلمات در مصاحف **امصار** اذعان داشته و فهرستی از این اختلافات فراهم کرده‌اند. اما دربارهٔ املاي **لاهب** (مریم/ ۱۹) در این فهرست‌ها اختلافی ذکر نشده است (بنگرید به: صدقی، «مصاحف قرآنی»^۲، ۱۳۸-۱۴۵). به بیان دیگر، املاي **لیهب** غیرعثمانی تلقی می‌شود. چنان‌که گزارش‌هایی از صحابهٔ سرشناس همچون عبد الله بن مسعود (درگذشتهٔ ۳۲ ق) و ابی بن کعب (درگذشتهٔ ۳۰ ق) دربارهٔ قرائت متفاوت این آیه با یاء رسیده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فراء، **معانی**، ۱۶۳/۲؛ ابوعلی فارسی، **الحجبه**، ۱۹۵-۱۹۶). هرچند در آثاری همچون **کتاب المصاحف** ابن‌ابی‌داود سجستانی (درگذشتهٔ ۳۱۶ ق)، که اختلاف‌های مصاحف صحابه در نگارش برخی

1. orthography

2. Sidky, "Qur'anic Codices".

کلمات **قرآن** را گزارش کرده‌اند، اثری از املای متفاوت در این آیه از **قرآن** نیست، این احتمال دور از ذهن نیست که گزارش قرائت متفاوت صحابه بازتابی از محتوای مصاحف آنان باشد، چنان‌که ابن عطیه (درگذشته ۵۴۱ق) این طور برداشت کرده که در مصحف ابن مسعود «لیهب الله لك» نوشته بوده است (ابن عطیه، **المحرر**، ۱۲۲۲).

۲-۱) در مصاحف کهن

اما نگارش کلمه **لاهب** در مصاحف کهن **قرآن** چگونه بوده است؟ دست‌نوشته‌های کهن قرآنی، همگی جز یک استثنا، پیرو الگوی عثمانی هستند. مراد از پیروی از الگوی عثمانی آن است که همگی این مصاحف بر سه مورد توافق دارند: (۱) ترتیب سوره‌ها، (۲) ترتیب آیات در هر سوره، و (۳) متن آیات از نظر تعداد، شکل و ترتیب کلمات، گرچه ممکن است در نگارش واژه‌ها تفاوت‌های املائی وجود داشته باشد (درباره الگوی عثمانی، بنگرید به: فان پوتن، «نعمت الله»، ۲۷۲).

تنها استثنا دست‌نوشته قرآنی 01-27.1 دارالمخطوطات صنعاء است. این دست‌نوشته یک پالمپست^۲ است، یعنی پوست‌نوشته‌ای که یک بار روی آن نوشته و سپس به دلیلی پاک شده و دوباره روی پوست پاک‌شده کتابت شده است. در این دست‌نوشته قرآنی، معروف به پالمپست صنعاء، هم متن اصلی پاک‌شده (متن زیرین) و هم متنی که بار دوم روی پوست‌ها نوشته شده (متن بالایی) **قرآن** است و به خط حجازی کتابت شده است (در این باره بنگرید به: سلار، «پالمپست صنعاء»^۳). گرچه متن زیرین پاک شده، اما به دلیل واکنش شیمیایی جوهر با پوست، به مرور زمان دوباره ظاهر شده که اکنون به رنگ قهوه‌ای روشن دیده می‌شود.

برای افزایش وضوح، از برگه‌های این دست‌نوشته زیر نور فرابنفش (UV) هم تصویربرداری شده است. بازسازی متن زیرین نشان می‌دهد که متن اصلی افزون بر اختلافاتی در ترتیب سوره‌ها و آیات، تفاوت‌هایی در نوع و ترتیب واژه‌ها داشته است (برای تفصیل بیشتر، بنگرید به: صادقی و برگمن، «مصحف یک صحابی»^۴؛ صادقی و گودرزی، «مصحف صنعاء ۱»^۵).

متأسفانه دست‌نوشته‌های کهن قرآنی به‌ندرت دربردارنده کل متن **قرآن** هستند و معمولاً پاره‌ها و گاه تنها برگه‌های به‌جای مانده از آنها در کتاب‌خانه‌ها، موزه‌ها یا مجموعه‌های عمومی و خصوصی نگهداری می‌شوند. برای جستجوی دست‌نوشته‌های قرآنی از پایگاه اطلاع‌رسانی پروژه **کریوس کرانیکوم** (زیر نظر میثائیل

1. van Putten, "The Grace of God".

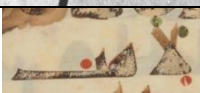
2. palimpsest

3. Cellard, "The Şan'ā' Palimpsest".

4. Sadeghi and Bergmann, "The Codex of a Companion".

5. Sadeghi and Goudarzi, "Şan'ā' 1".

مارکس)^۱ بهره گرفته‌ایم که دسترسی به مجموعه گسترده‌ای از کهن‌ترین دست‌نوشته‌های قرآنی در موزه‌ها، کتاب‌خانه‌ها و مجموعه‌های شخصی و عمومی در سراسر دنیا را فراهم آورده است. دسترسی به دست‌نوشته‌های قرآنی موزه ملی ایران نیز از طریق پایگاه اطلاع‌رسانی پروژه **ایران‌کران** (زیر نظر علی آقایی)^۲ میسر است. بررسی دست‌نوشته‌هایی که برگه‌های موجود آنها دربردارنده آیات آغازین سوره مریم است، نشان می‌دهد که کلمه مورد بحث غالباً با الف، به صورت **لاهب** کتابت شده است (بنگرید به: جدول ۱).

جدول ۱. نمونه دست‌نوشته‌های قرآنی که از رسم عثمانی پیروی کرده‌اند.		
املاي کلمه	شناسه دست‌نوشته، شماره برگه	محل نگهداری
	Ma VI 165, f. 11v	کتاب‌خانه دانشگاه توپینگن
	Marcel 19, f. 4v	کتاب‌خانه ملی روسیه (سن پترزبورگ)
	Ms. or. oct. 1819, f. 5r	کتاب‌خانه ایالتی برلین
	Wetzstein II 1913, f. 117r	کتاب‌خانه ایالتی برلین
	Saray Medina 1a, f. 184v	موزه کاخ توپقاپی (استانبول)
	Arabe 358 (f), f. 34r	کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس)
	R 119, f. 39r	موزه ملی هنر اسلامی رقاده (تونس)
	f. 180r	کتاب‌خانه شخصی شریف عبدالرحمان بن زیدان در مکناس (مراکش)

با این حال، در معدودی از دست‌نوشته‌های قرآنی موجود کتابت این کلمه با دندان به جای الف نیز یافت می‌شود؛ برای نمونه، دست‌نوشته Or. 2165 کتاب‌خانه بریتانیا، برگه ۴۸ پشت، که به خط حجازی کتابت شده و تاریخ آن به احتمال زیاد به سده نخست هجری بازمی‌گردد (برای تاریخ‌گذاری نمونه‌های دیگری از دست‌نوشته‌های قرآنی به خط حجازی، بنگرید به: مارکس و یوخام، «سالیابی رادیوکربن ۱۴»، 216) و همچنین دست‌نوشته (a) Arabe 356 کتاب‌خانه ملی فرانسه، برگه ۲۴ رو، که به خط کوفی به سبک D.III، طبق رده‌بندی سبک‌شناختی فرانسوا دروش (**فهرست دست‌نوشته‌های عربی**)^۴ 104؛ درباره رده‌بندی سبک‌شناختی خطوط

1. Michael Josef Marx (ed.), *Manuscripta Coranica*.

2. Ali Aghaei (ed.), *Irankoran*.

3. Marx and Jocham, "Radiocarbon (¹⁴C) Dating".

4. Déroche, *Catalogue des manuscrits arabes*.

دست‌نوشت‌های کهن قرآنی، نیز بنگرید به: دروش، **سبک عباسی**^۱)، نوشته شده و نمونه‌های مشابه آن، با استفاده از آزمایش کربن ۱۴، به سده سوم هجری تاریخ‌گذاری شده‌اند (بنگرید به: آقایی و مارکس، «سالیابی کربن»^۲) را می‌توان دید (بنگرید به: جدول ۲).

جدول ۲. نمونه دست‌نوشت‌های قرآنی که رسم غیرعثمانی دارند.		
املاي کلمه	شناسه دست‌نوشت، شماره برگه	محل نگهداری
	Or. 2165, f. 48v	کتاب‌خانه بریتانیا (لندن)
	Arabe 356 (a), f. 24r	کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس)

در لایه زیرین دست‌نوشت قرآنی 01-27.1 دارالمخطوطات صنعاء، این کلمه به‌روشنی با دندان‌نوشت شده است (نیز بنگرید به: صادقی و گودرزی، «مصحف صنعاء ۱»^۳، 54، پانویشت 227). با دقت در تصویر بازسازی‌شده از لایه زیرین و مشاهده اثر نقطه بالای دندان‌نوشت، این احتمال تقویت می‌شود که خوانش مصحف صنعاء **لنهب** بوده است (بنگرید به: تصویر ۱) که می‌توان آن را به فهرست اختلاف‌های مصحف غیرعثمانی صنعاء با مصاحف عثمانی افزود (آنتونی، «بشارت عذرا»^۴، 368، تصویر 2؛ برای فهرستی نسبتاً کامل از اختلاف‌ها، بنگرید به: صادقی و گودرزی، «مصحف صنعاء ۱»^۵).

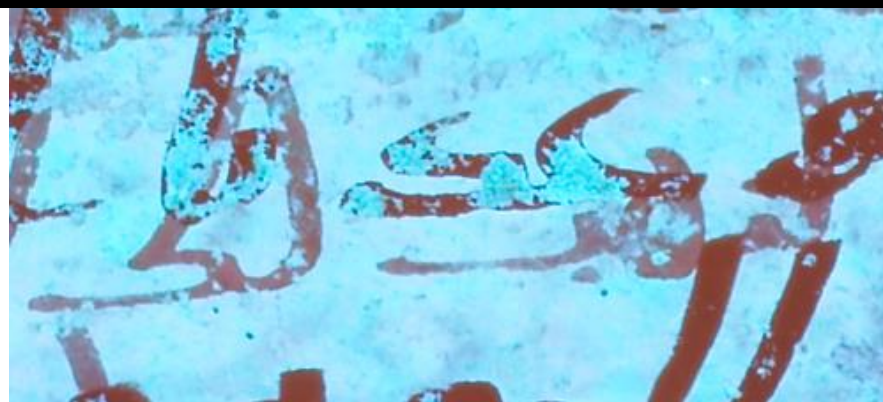
در برخی مصاحف نیز املاي عثمانی **لاهب** با الف، با افزودن یک دندان‌نوشت برای تطابق با قرائت با یاء اصلاح شده است (برای نمونه، بنگرید به: جدول ۳).

جدول ۳. نمونه دست‌نوشت‌های قرآنی که رسم عثمانی را با افزودن یک دندان‌نوشت برای تطابق قرائت با یاء اصلاح کرده‌اند.		
املاي کلمه	شناسه دست‌نوشت، شماره برگه	محل نگهداری
	NMI 4251, p. 325	موزه ملی ایران (تهران)
	Arabe 341 (a), f. 69v	کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس)

1. Déroche, *The Abbasid Tradition*.
2. Aghaei and Marx, "Carbon Dating".
3. Sadeghi and Goudarzi, "Šan'ā' 1".
4. Anthony, "The Virgin Annunciate".
5. Sadeghi and Goudarzi, "Šan'ā' 1".

۲. بررسی تفسیری

آیه ۱۹ سوره مریم چالشی الهیاتی برای مفسران **قرآن** بوده است. در حالی که این آیه فرشته (جبرئیل) را فرستاده خدا معرفی کرده (قال إنما أنا رسول ربک)، این پرسش همچنان در میان است که «چه کسی پسری پاکیزه را به مریم بخشید» (لأهب/لیهب لک غلاماً زکياً). مفسران برای رهایی از این چالش از راهبردهای تفسیری متفاوتی بهره گرفته‌اند (درباره این چالش الهیاتی و پس‌زمینه پیشاسلامی آن، بنگرید به: آنتونی، «بشارت عذرا»^۱).



تصویر ۱. لایه زیرین پالمپست صنعاء (برگه ۲۳ب، میان سطرهای ۱۵ و ۱۶ در میانه صفحه).
این تصویر با اجازه مستقیم از کریستین روبین (مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه)^۲ در اینجا منتشر می‌شود.
© Photography CNRS (UMR Orient et Méditerranée, Paris, projet ANR DATI)

۲-۱) جبرئیل به مثابه فاعل فرمان خدا

مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) با افزودن تعبیر «بأمر الله عز وجل» انتساب فعل بخشش (هبه) به جبرئیل را چنین توجیه کرده که جبرئیل «به فرمان خدا» پسری به مریم بخشید (مقاتل، *التفسیر*، ۲/ ۶۲۳). به این ترتیب، با اینکه فرشته فاعل فعل بخشش دانسته می‌شود اما از آنجا که این فعل به اراده و فرمان الهی بوده از حیث الهیاتی بی‌اشکال است. شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) دیدگاه مشابهی را به حسن بصری (درگذشته ۱۱۰) نسبت داده است:

معناه لأهب لک بإذن الله.

1. Anthony, "The Virgin Annunciate".

2. Christian Julien Robin (CNRS: Centre national de la recherche scientifique)

ترجمه: معنای آیه این است که به اذن خدا به تو [پسری] ببخشم (شیخ طوسی، **التبیان**، ۷/ ۱۱۳).

احتمالاً گزارش ابن خالویه (درگذشته ۳۷۱ق) مبنی بر اینکه در برخی مصاحف عبارت «أمرنی أن أهب» به جای «لأهب» — یعنی لأن أهب — نوشته شده بوده (ابن خالویه، **المختصر**، ۸۷) تعبیری دیگر از همین دیدگاه است که گرچه فاعل صیغه متکلم جبرئیل است اما این فاعلیت دلالت بر چیزی جز اجرای فرمان خدا ندارد. با این بیان، بر فرض صحت گزارش ابن خالویه، تفاوت لفظی در برخی مصاحف را می‌توان حمل بر تلاشی تفسیری در تبیین معنای صحیح آیه کرد.

این رویکرد مبنای همان تفسیری است که پیش‌تر از ابوعلی فارسی (**الحججه**، ۵/ ۱۹۵-۱۹۶) در توجیه قرائت «لأهب» آوردیم با این بیان که گرچه فعل بخشش به صیغه متکلم به فرشته نسبت داده شده اما واهب حقیقی خداست و فرشته صرفاً وکیل یا به تعبیر ابوعلی «مترجم» فعل خداست. نظیر تعبیر اخیر را می‌توان در بیان مفسران متأخرتر نیز یافت، از جمله راغب اصفهانی (درگذشته ۵۰۲ق) که معتقد است بخشش از آن رو به فرشته نسبت داده شده که همو سبب رسیدن «هبه» به مریم بوده است (بنگرید به: راغب، **المفردات**، ۵۴۹)؛ چراکه به بیان ابن خالویه (**إعراب**، ۲/ ۱۴-۱۵؛ نیز بنگرید به: زمخشری، **الکشاف**، ۶۳۴)، جبرئیل به فرمان خدا در دامن او دمید (نیز بنگرید به: عکبری، **التبیان**، ۲/ ۸۶۹؛ فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۲۱/ ۱۹۹).

۲-۲) جبرئیل چونان حامل پیام بشارت

در مقابل رویکرد پیشین، فراء (درگذشته ۲۰۷ق) فعل بخشش را اصالتاً از آن خدا دانسته است هرچند جبرئیل چنان آن را برای مریم حکایت کرده که گویی خود او بخشنده پسر بوده است؛ حال آنکه مراد آن بوده که خدا مرا با این پیام «که به تو [پسری] ببخشم» نزد تو فرستاده است. به بیان دیگر، جبرئیل فقط آورنده بشارت پسری است که خدا به مریم می‌بخشد و فاعل فعل «ببخشم» همچنان خداست. به باور فراء، این شیوه بیان به‌ویژه در **قرآن** شواهد زیادی دارد (بنگرید به: فراء، **معانی القرآن**، ۲/ ۱۶۳).

مفسران بعدی نظیر طبری (درگذشته ۳۱۰ق؛ **التفسیر**، ۱۵/ ۴۸۸)، زجاج (درگذشته ۳۱۱ق؛ **معانی القرآن**، ۳/ ۳۲۳)، ابومنصور ماتریدی (درگذشته ۳۳۳ق؛ **تأویلات اهل السنه**، ۷/ ۲۲۷-۲۲۸) و ابومنصور ازهری (درگذشته ۳۷۰ق؛ **معانی القراءات**، ۲/ ۱۳۲) عیناً همین راهبرد تفسیری فراء را پیش گرفته‌اند و این تعبیر جبرئیل که «به تو پسری پاکیزه ببخشم» را «در مقام حکایت» از قول خدا دانسته‌اند. بر همین مبناست که ابوجعفر نحاس (درگذشته ۳۳۸ق) در **إعراب القرآن** (۵۶۱-۵۶۲) و نیز در **معانی القرآن** (۴/ ۳۱۹) به دلالت عبارت «إنما أنا

رسول ربّک» یک «قال» در آیه در تقدیر می‌گیرد و توضیح می‌دهد که «لأهب» در اصل گفته خداست که می‌گوید «جبرئیل را فرستادم تا [پسری] به تو ببخشم» (نیز بنگرید به: مکی بن ابی طالب، *الهدایه*، ۷/ ۴۵۱۱، که همین دیدگاه را به ابوعبید نسبت داده است).

۲-۳) تمسک به قرائت جایگزین

در برابر این دو راهبرد تفسیری، برخی مفسران چاره مشکل را در مراجعه به قرائتی دیگر از آیه دیده‌اند که بنا بر آن، آیه به صورت «لیهب لك غلاماً زکياً» خوانده شده و این قرائت را به معنای فعل به صیغه غائب دانسته‌اند (نویورت، *قرآن*^۱، 601؛ هارتویگ و نویورت، *تفسیر تاریخی-ادبی قرآن*^۲). بدین ترتیب، بر خلاف قرائت «لأهب» (فعل به صیغه متکلم وحده) که بر پایه آن جبرئیل به تفسیری «به امر خدا» فاعل بخشش و به تفسیری دیگر «حکایت‌گر» فعل خداست، خدا آشکارا فاعل بخشش است با این تفسیر که جبرئیل پیام‌آور این بشارت است که خدا به مریم پسری می‌بخشد (لیهب الله لك). این قرائت را فراء (معانی، ۲/ ۱۶۳) به ابن مسعود، و طبری (تفسیر، ۱۵/ ۴۸۸) و زجاج (معانی ۳/ ۳۲۳) به ابوعمر و بصری نسبت داده‌اند (مقایسه کنید با: رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۱/ ۱۹۹، که قرائت با یاء را به ابن عامر نسبت داده، که به روشنی خطاست).

البته در متن چاپی *معانی القرآن* زجاج با تحقیق عبد الجلیل عبده شلبی (۳/ ۳۲۳) چنین آمده است:

أكثر القراءة «لأهب»، ورويت «لیهب لك»، وكذلك قرأ أبو عمرو: «لنهب [كذا] لك غلاماً زکياً».

ترجمه: بیشتر قاریان «لأهب» قرائت کرده‌اند، اما [قرائت] «لیهب لك» هم روایت شده، چنان‌که ابوعمر و نیز همین گونه خوانده است: «لنهب [كذا] لك غلاماً زکياً».

از آنجا که زجاج قرائت ابوعمر و را به عنوان نمونه قرائت «لیهب» ذکر کرده، به احتمال زیاد «لنهب» خطای چاپی (یا اشتباه محقق) باشد، چنان‌که در هیچ منبع دیگری هم قرائت «لنهب» به ابوعمر و نسبت داده نشده است. گرچه این احتمال را هم می‌توان در نظر داشت که زجاج «لنهب» را قرائت جایگزین برای «لأهب» دانسته باشد که در این صورت «لیهب» خطای چاپی خواهد بود، اما با توجه به منابع متعدد پیش و پس از زجاج که «لأهب» و «لیهب» را دو قرائت ممکن برای آیه شناسایی کرده‌اند، این احتمال بعید به نظر می‌رسد. ابوعلی فارسی (الحجّه، ۵/ ۱۹۵-۱۹۶)، به عنوان شاهد برای قرائت «لیهب»، به گزارشی از قرائت (حرف) ابی بن کعب و عبد الله بن مسعود استناد کرده (مقایسه کنید با: ماتریدی، *تأویلات*، ۷/ ۲۲۸، که فقط از ابن مسعود نام برده) که بنا بر

1. Neuwirth, *Der Koran*.

2. Hartwig and Neuwirth, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*.

ادعا هر دو، آیه را «لیهب لك» می خواندند.

احتمالاً به دلیل همین راهبرد تفسیری است که برخی عالمان قرائت «لیهب» را اصل و مبنای تفسیر آیه یا توجیه قرائات قرار داده اند. ابوعلی فارسی (الحجّه، ۵/ ۱۹۵)، هنگام نقل عبارت ابن مجاهد، با تعبیر «واختلفوا فی قوله «لیهب لك»...» آغاز می کند که دلالت دارد بر اینکه او قرائت با یاء را اصل گرفته است. شیخ طوسی (التبیان، ۷/ ۱۱۳) نیز قرائت «لیهب» را ترجیح داده و همان را مبنای تفسیر خود قرار داده (۷/ ۱۱۵)، چنان که از تفسیر مزجی آیه چنین برمی آید:

«إنما أنا رسول ربك» أرسلنی الله «لـ» أبشرك بأنّه «یهب لك غلاماً».

ترجمه: «من فرستاده ربّ تو هستم»، خدا مرا فرستاده است «تا» تو [= مریم] را بشارت دهم که او [= خدا] «به تو پسری می بخشد».

۲-۴) قرائت شاذ «لنهب»

چنان که آمد، این آیه در لایه زیرین پالیمپسست صنعاء به احتمال زیاد «لنهب» کتابت شده که بازتاب دهنده خوانشی از آیه است که در ادبیات تفسیر و قرائات قرآن یکسره نادیده گرفته شده است. از آنجا که هیچ شاهد ادبی برای این خوانش در اختیار نیست، دشوار می توان معنای آن را سنجید. اگر رهیافت تفسیری فراء را دنبال کنیم، «لنهب» نقل جبرئیل از قول خداست که در این خوانش از باب تشریف با ضمیر جمع بیان می شود. در عین حال، می توان فاعل را به طور مشترک خدا و فرشته دانست؛ یعنی جبرئیل هم از جانب خدا و هم از طرف خودش سخن می گوید و بدین ترتیب، راه حلی بینابین برای فاعلیت — مستقیم — خدا و — باواسطه — جبرئیل برای فعل «هبه» فراهم می آید. از سوی دیگر، ممکن است خوانش «لنهب» به نوعی هماهنگ سازی بشارت ولادت عیسی در مریم/ ۱۹ (که در آن فقط یک فرستاده با مریم سخن می گوید) با آل عمران/ ۴۵ (که در آن گروهی از فرشتگان با او سخن می گویند) باشد (برای این احتمالات تفسیری، بنگرید به: آنتونی، «بشارت عذرا»، ۱، 367-368).

۳. بررسی آواشناختی

برای بررسی مسئله ابدال همزه «لأهب» به یاء از دیدگاه آواشناختی، شایسته است از گزارش سیویه در **الکتاب** (۳/ ۵۴۱ به بعد) از نحوه ادای همزه طبق قواعد زبان عربی آغاز کنیم. به گفته او، همزه به سه شیوه ادا می شود: تحقیق، تخفیف و بدل. در صورت تخفیف، همزه یا به صورت بینابین (بین مخرج همزه و مخرج حرفی که حرکت همزه از جنس آن است) تلفظ می شود، یا تبدیل به حرفی دیگر (الف، واو یا یاء) می شود، یا اساساً

1. Anthony, "The Virgin Annunciate".

حذف می شود (الکتاب، ۳/ ۵۴۱). در ادامه، وی نحوه ادای همزه با تخفیف را بسته به حرکت همزه و حرف پیشین آن توضیح می دهد تا به این عبارت او می رسیم (الکتاب، ۳/ ۵۴۳):

واعلم أنَّ كل همزة كانت مفتوحة وكان قبلها حرف مكسور فإنك تبدل مكانها ياء التخفيف، وذلك قولك في المِثْرِ مِير، وفي يريد أن يقرِّئك يقرِّيك. ومن ذلك من غلامٍ يبيك، إذا أردت من غلامٍ أبيك.

ترجمه: و بدان که هر همزه مفتوح که حرف قبلش مکسور باشد، آن را تبدیل به یاء تخفیف می کنی، نظیر آن که «مِثْر» [جمع مِثْرَة، به معنای کینه و دشمنی] را «مِیر» می خوانی و «یريد أن يُقرِّئك» را «يُقرِّيك». از همین قرار است «من غلامٍ يبيك» وقتی می خواهی «من غلامٍ أبيك» را بخوانی.

بر پایه دیدگاه سیبویه، چنانچه همزه مفتوح پس از حرفی مکسور قرار گیرد، خواه در میان کلمه (متوسطة) باشد مانند «مِثْر» یا «يقرِّئك»، خواه در آغاز کلمه (مبتدأة) باشد مانند «ابيک» در «غلامٍ أبيک»، «تخفيف» می یابد بدین معنا که تبدیل به یاء می شود.

۳-۱) اعمال قاعدة تخفيف همزه بر آیه

با اینکه نمونه هایی که سیبویه آورده قرآنی نیستند، این قاعده در قرائت های **قرآن** کاربرد فراوان دارد. یکی از موارد کاربرست این قاعده همین کلمه «لأهب» در مریم/ ۱۹ است که در آن همزه مفتوح پس از حرف مکسور آمده است. بر همین پایه، طبق قواعد تخفیف همزه در زبان عربی، چنان که سیبویه توصیف کرده، همزه «لأهب» باید به یاء ابدال و به صورت «لِهب» خوانده شود. بدین ترتیب، خوانش «لِهب» همچنان می تواند بازنمایاننده فعل همزه دار، به صیغه متکلم وحده، باشد.

این نکته، که خوانش «لِهب» لزوماً همسان با فعل غائب نیست و می تواند از باب تخفیف همزه متکلم باشد، از چشم عالمان مسلمان دور نمانده و بازتاب آن را می توان در توجیه قرائت «لِهب» از سوی برخی از عالمان دید. هرچند مفسران تا پایان سده سوم (و آغاز سده چهارم) همچون مقاتل، فراء، طبری و زجاج متعرض بحث آواشناختی نشده اند، برخی عالمان سده چهارمی از احتمال تخفیف همزه سخن گفته اند. برای نمونه، ابوجعفر نحاس (درگذشته ۳۳۸ ق) در **معانی القرآن** (۴/ ۳۱۹) می گوید:

ثم قال جل وعز «قال إنما أنا رسول ربك ليهب لك غلاما زكيا»، و يقرأ «لأهب لك»؛ فمعنى «لأهب» بالهمز محمول على المعنى أى قال أرسلته لأهب لك. ويحتمل «ليهب» بلا همز أى يكون بمعنى المهموز ثم خفت الهمزة. وقيل المعنى أرسلنى الله ليهب لك.

ترجمه: آیه «قال إنما أنا رسول ربك ليهب لك غلاماً زكياً»، «لأهب لك» نیز خوانده شده است؛ «لأهب» با همزه به این معنا گرفته می‌شود که «[خدا] گفت: او را فرستادم» تا [پسری] به تو ببخشم (لأهب)». احتمال دارد [قرائت آن] «لیهب» بدون همزه باشد، یعنی کلمه همزه‌داری [= لأهب] که همزه‌اش تخفیف یافته است. و گفته شده معنایش آن است که «[خدا] مرا فرستاده» (که به تو پسری ببخشد (لیهب)).»

به این ترتیب، یکی از احتمالاتی که نحاس برای قرائت «لیهب» در نظر گرفته این است که کلمه همچنان با همزه باشد ولی در خوانش با تخفیف، همزه به یاء بدل شود: یعنی «لأهب» با همزه تخفیف یافته. باید توجه داشته باشیم که نحاس از همان تعبیر «بدون همزه» (بلا همز) که پیش‌تر در گزارش ابن مجاهد دیدیم برای وصف این احتمال بهره برده است. مشابه همین توضیح را در **إعراب القرآن** (۵۶۱-۵۶۲) وی نیز می‌توان یافت.

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، ابوعلی فارسی (درگذشته ۳۷۷ق) نیز احتمال تخفیف همزه را برای قرائت «لیهب» با یاء طرح کرده است. این دیدگاه در آثار عالمان سده‌های بعدی نیز تکرار می‌شود. برای نمونه، مکی بن ابی طالب (درگذشته ۴۳۷ق) در **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها** (۸۶/۲) می‌گوید:

وحجة من قرأ بالياء أنه يحتمل أن يكون أراد الهمزة ولكن خففها، فأبدل منها ياء لانكسار ما قبلها، على أصول التخفيف في المفتوحة قبلها كسرة، فتكون كالقراءة بالهمز في المعنى.
ترجمه: احتمال دارد کسانی که با یاء قرائت کرده‌اند [در واقع] همزه اراده کرده باشند ولی آن را مخفف کرده و به دلیل مکسور بودن [حرف] پیشین و بنا بر قاعده تخفیف [همزه] مفتوح ماقبل مکسور، آن را به یاء ابدال کرده باشند؛ بنابراین، [قرائت با یاء = لیهب] از حیث معنایی همان قرائت با همزه [= لأهب] است.

پس از مکی بن ابی طالب، ابن‌بازش (درگذشته ۵۴۰ق)، نشوان حمیری (درگذشته ۵۷۳ق) و ابوالبقاء عکبری (درگذشته ۶۱۶ق)، همگی ضمن بیان احتمال تخفیف همزه، قاعده را همان‌گونه ذکر کرده‌اند که پیش‌تر در بیان سیبویه دیدیم. به این ترتیب، همه این عالمان در این مورد اتفاق نظر دارند که خوانش با یاء (لیهب) می‌تواند صرفاً از باب تخفیف «همزه مفتوح ماقبل مکسور» باشد که طبق قاعده تخفیف تبدیل به یاء می‌شود. بنابراین، «لأهب» و «لیهب» هم در لفظ و هم در معنا یکسانند (بنگرید به: ابن‌بازش، **الإقناع**، ۳۸۶/۱؛ نشوان حمیری، **شمس العلوم**، ۷۳۱۲/۱۱؛ عکبری، **التبيان**، ۸۶۹/۲).

منتجب همدانی (درگذشته ۶۴۳ق؛ **الكتاب الفريد**، ۳۴۸/۴) «لیهب» را مخفف «لأهب» دانسته است و در وصف قاعده قلب همزه به یاء از تعبیر «على مذاق العربية» استفاده کرده، گویی ابدال «همزه مفتوح ماقبل

مکسور» به یاء شیوه جاری و ساری در میان گویشوران به عربی بوده است. ابومحمد شاطبی (درگذشته ۵۹۰ق؛ **شاطبی**، ۶۸) در فرش حروف سوره مریم چنین سروده است:

وَهَمْزُ أَهَبَ بِالْيَا جَرَى حُلُوْ بِحَرْهِ
بِخُلْفٍ وَنَسِيًّا فَتَحَهُ فَايْزُ عَلَا

ابوشامة دمشقی (درگذشته ۶۶۵ق) در شرح این بیت، پس از بیان این احتمال که قرائت با یاء (لِیْهَب) می تواند از باب ابدال همزه به یاء باشد، به دو موضوع مهم توجه داده است: نخست، نمونه های مشابه «لاهب» در **قرآن** و دوم، مسئله مطابقت (یا عدم مطابقت) قرائت با یاء (لِیْهَب) با رسم الخط مصحف (**پیراز المعانی**، ۵۸۲)، که در ادامه بدانها می پردازیم.

۲-۳) نمونه های مشابه و مسئله مطابقت با رسم الخط عثمانی

چنان که پیش تر آمد، عالمان متقدم درباره املای «لاهب» با الف در مصاحف **قرآن** توافق دارند، آن گونه که ابوعمر و دانی (**المقتنع**، ۳۵۴) از ابوعبید قاسم بن سلام روایت کرده است:

أَنَّ الْمَصَاحِفَ كُلَّهَا اجْتَمَعَتْ عَلَى رِسْمِ أَلِفٍ بَعْدَ اللَّامِ فِي قَوْلِهِ فِي مَرْيَمَ «لَا هَبْ لَكَ».

ترجمه: مصاحف **قرآن** همگی بر نگارش الف بعد از لام در عبارت «لاهب لك» در سوره مریم اتفاق دارند.

از همین روی ابوعبید، آن گونه که در گزارش ابوجعفر نحاس (**إعراب**، ۵۶۱-۵۶۲) و ابوعبد الله ابن خالویه (**إعراب**، ۱۴-۱۵) دیده می شود، با قرائت ابوعمر و بصری با یاء مخالف بوده و آن را دستکاری نابجا در مصحف می دانسته است. نحاس (**إعراب**، ۵۶۱-۵۶۲) از ابوعبید چنین نقل کرده است:

قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: وَ هَذَا مُخَالَفٌ لِّجَمِيعِ الْمَصَاحِفِ كُلِّهَا. قَالَ: وَلَوْ جَازَ أَنْ يُغَيَّرَ حَرْفٌ مِنَ الْمَصْحَفِ لِلرَّأْيِ لَجَازَ فِي غَيْرِهِ. قَالَ: وَ فِي هَذَا تَحْوِيلُ الْقُرْآنِ حَتَّى لَا يُعْرَفَ الْمُنَزَّلُ مِنْهُ مِنْ غَيْرِهِ.

ترجمه: ابوعبید می گوید: و این [= قرائت ابوعمر و با یاء] مخالف قاطبه مصاحف **قرآن** است. اگر تغییر یک حرف از مصحف به اجتهاد شخصی (لرأی) [در اینجا] جایز باشد در جاهای دیگر نیز پذیرفته است و در این صورت **قرآن** چنان دگرگون می شود که **قرآن** مُنَزَّل از غیر آن قابل تشخیص نیست.

به بیان دیگر، ابوعبید قرائت ابوعمر و را برابر با املای «لیهَب» با یاء تلقی کرده که آشکارا مخالف کتابت «لاهب» با الف است. از آنجا که ابوعبید املای «لاهب» با الف را رسم الخط قاطبه مصاحف **قرآن** و باز نمایانده متن مُنَزَّل **قرآن** می دانسته، قرائت ابوعمر و را رد کرده است. طبری (**تفسیر**، ۴۸۸/۱۵) نیز، همچون ابوعبید، قرائت

ابوعمر و را نه فقط به دلیل مخالفتش با رسم الخط مصحف همچین به سبب مغایرتش با دیگر قاریان امصار نادرست دانسته است:

والصواب من القراءة في ذلك عندنا ما عليه قراءة الأمصار، وهو «لأهـب لك» بالألف دون الياء، لأن ذلك كذلك في مصاحف المسلمين، وعليه قراءة قديمهم وحديثهم غير أبي عمرو، وغير جائز خلافهم فيما أجمعوا عليه، ولا سائغ لأحد خلاف مصاحفهم.

ترجمه: از نظر ما، قرائت صحیح در این مورد همان است که قاریان امصار بر آن اتفاق دارند، که عبارت است از «لأهـب لك» با الف نه یاء، زیرا در مصاحف مسلمانان چنین است و [قرائت] قاریان قدیم و جدید غیر از ابوعمر و بر آن استوار است، و اختلاف با آنچه آنان بر آن اجماع دارند جایز نیست و بر هیچ کس روا نیست با مصاحف مسلمانان مخالفت کند.

با این حال، برخی عالمان متأخرتر کوشیده‌اند قرائت «لِیْهَب» (با یاء) را با رسم الخط مصحف سازگار کنند. ابن خالویه (إعراب، ۲/۱۴-۱۵) در پاسخ به اشکال ابوعبید می‌گوید:

رأيت أبا عبید قد ضعف قراءة أبي عمرو واختياره؛ لخلاف المصحف. قال: ولو جاز لنا تغيير المصحف لجاز لنا في كل ذلك. قال أبو عبد الله: ليس هذا خلافاً للمصحف؛ لأن حروف المد واللين وذوات الهمز يُحوّل بعض إلى بعض وتُثَنَّن. ولا يسمى خلافاً ... وإنما الخلاف نحو «كالصوف المنفوش» و«كالعهن»، و«واسأل بني إسرائيل» و«سل بني إسرائيل». فأما التليين فلا يسمى خلافاً.

ترجمه: دیده‌ام که ابوعبید قرائت و گزینش ابوعمر و را به دلیل مخالفت با [رسم الخط] مصحف تضعیف کرده و گفته است: «اگر مجاز باشیم [رسم الخط] مصحف را [در اینجا] تغییر دهیم، در جاهای دیگر هم مجاز خواهیم بود». اما این [قرائت] مخالف [رسم الخط] مصحف نیست زیرا حروف مد و لین و کلمات همزه‌دار می‌توانند به یکدیگر تبدیل و «تلیین» (نرم خوانی) شوند و [بازنمایی چنین تغییری] مخالفت [با رسم الخط مصحف] تلقی نمی‌شود. مخالفت [با رسم الخط] فقط به مواردی چون «كالصوف المنفوش» به جای «كالعهن» و «واسأل بني إسرائيل» به جای «سل بني إسرائيل» گفته می‌شود. اما تلیین مخالفت [با رسم الخط] نیست.

ابن خالویه در ادامه به روایت ورش از نافع در ابدال همزه «لِئَلَّا» به یاء و خوانش آن به صورت «لِئَلَّا» استشهاد می‌کند، که آنجا هم همزه به یاء ابدال (تلیین) شده است. در قرآن نمونه دیگری مشابه «لأهـب» نداریم که لام جر

پیش از همزة مفتوح در فعل به صیغه متکلم آمده باشد. نزدیک‌ترین نمونه ترکیب «لَيْلًا» (ل + آن + لا) است که در آن لام جر پیش از همزة مفتوح آمده است (در بقره/ ۱۵۰؛ نساء/ ۱۶۵؛ حدید/ ۲۹). ابن مجاهد (السبعة، ۱۷۱-۱۷۲)، از طریق أزرَق از ورش از نافع روایت کرده که وی همزه را در این کلمه نمی‌خوانده و آن را با یاء جایگزین و به صورت «لَيْلًا» قرائت می‌کرده است، در برابر دیگر قاریان که با همزه، به صورت «لَيْلًا»، می‌خواندند (نیز بنگرید به: ابوعمر و دانی، التيسير، ۳۵؛ همو، جامع البيان، ۲۳۶؛ ابن جزری، النشر، ۱/ ۳۹۷). بدین ترتیب، از نظر ابن خالویه خوانش «لَيْهَب» با یاء مخالف با املای «لاهب» با الف نیست، چراکه الف می‌تواند تبدیل به یاء شود. اساساً از نظر ابن خالویه، تلین (ابدال) مخالفت با رسم الخط مصحف نیست. او برای مخالفت با رسم الخط مواردی را نمونه می‌آورد که در آنها یا یک کلمه با کلمه‌ای دیگر (مانند «کالصف» به جای «کالعهن») یا شکلی از کلمه با شکلی دیگر (مانند «واسأل» به جای «سل») جایگزین شده باشد.

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، ابوشامة نیز برای تخفیف همزه در «لاهب» به قرائت ورش از «لَيْلًا» به صورت «لَيْلًا» استشهاد کرده و برای مطابقت خوانش با یاء «لَيْهَب» با املای با الف (لاهب) چنین گفته است (ایراز المعانی، ۵۸۲):

ويجوز أن تكون الياء بدلاً من الهمزة؛ لأنها همزة مفتوحة بعد مكسور فقياس تخفيفها قلبها ياء، نحو «لَيْلًا»؛ فيتفق معنى القراءتين ولفظهما؛ لأن الهمزة المخففة كالمحققة، وقد كُتبت في المصحف بالألف.

ترجمه: یاء می‌تواند بدل از همزه باشد؛ زیرا قاعده تخفیف درباره همزة مفتوح بعد از حرف مکسور تبدیل آن به یاء است، نظیر «لَيْلًا» [وقتی که به صورت «لَيْلًا» قرائت شود]؛ بنابراین، معنای هر دو قرائت [«لَاهِب» با همزه و «لَيْهَب» با یاء بدل از همزه] و لفظ این دو با هم توافق دارند، چرا که همزة تخفیف‌یافته مانند همزة تحقیق شده است و [هر دو] در مصحف با الف نوشته می‌شوند.

با توجه به این استدلال ابوشامة، چنانچه یاء را بدل از همزه بدانیم، معنای هر دو قرائت — با الف (همزة تحقیق شده) و یاء (همزة تخفیف‌یافته) — با لفظ آنها همسان می‌شود، یعنی خوانش با یاء «لَيْهَب» تعارضی با املای با الف (لاهب) ندارد.

آنچه در اینجا از نظر ابن خالویه، و به پیروی از او ابوشامة، مغفول مانده تمایز املای «لَيْلًا» و «لاهب» در مصحف است که اولی با دندان (یاء) است و دومی با الف. ابوعمر و دانی (المقنع، ۴۲۱-۴۲۴) قاعده نگارش همزة متحرک در آغاز کلمه را کتابت با الف ذکر کرده، و حکم همزة متحرکی که بر سرش حرفی زائد آمده باشد

(همچون «فِیْ» و «فِیْ» را نیز همان (کتابت با الف) دانسته است. اما درباره «لثلا»، «لثن»، «یومئذ» و «حینئذ»، که از چند جزء ترکیب یافته‌اند و در نتیجه همزه در میان کلمه قرار گرفته، برخلاف قاعده حکم به نگارش آنها با یاء کرده که نشانه تلین همزه است (همان، ۳۹۴). شاطبی در **عقیده أتراب القصاصد فی أسنی المقاصد** (۲۱) متفطن این تمایز شده که در مصحف، همزه «لاهب» هرچند در میان کلمه واقع شده، برخلاف نمونه‌های مشابه که همزه آنها با یاء نگاشته می‌شود، همچنان با الف کتابت می‌شود، و از این رو چنین سروده است:

وَيَوْمَئِذٍ وَلِئَالٍ وَحِينَئِذٍ وَلِئِن
وَلَامَ لِفَ لَأَهَبُ بَدَرُ الْإِمَامِ سَرَى

ملا علی قاری (درگذشته ۱۰۱۴ق؛ **الهبات السنیة**، ۳۸۰-۳۸۱) در شرح این بیت می‌گوید:

والمعنى: أن المصاحف العثمانية اتفقت على رسم همزة «يَوْمَئِذٍ» و«لِئَالٍ» و«حِينَئِذٍ» و«لِئِن» بالياء ووصلها بالميم والنون واللامين حيث وقعت؛ والقياس يقتضى رسمها ألفاً، لأنها مبتدأة تقديرًا، لكن وجه الياء إجراؤها مجرى المتوسطة، وقياس هذه المتوسطة الياء. ورسم «لَأَهَبُ لَكَ» بمریم فی الإمام — كبقية الرسوم — بناء على الأصل في المبتدأة، فهي هنا على قياسها. ترجمه: معنا [ی بیت] این است که مصاحف عثمانی در املاى همزه کلمه‌های «یومئذ»، «لثلا»، «حینئذ» و «لثن» با یاء و اتصال آن به [حرف پیشین اعم از] میم، نون یا لام همسان هستند، در حالی که قاعده اقتضا می‌کند که املاى آنها با الف باشد چون همزه آنها در اصل در آغاز کلمه واقع شده است. اما توجیه [املاى با] یاء آن است که [همزه در این موارد] به مثابه همزه میان کلمه تلقی شده، قاعده املاى همزه میانی نگارش با یاء است. اما در املاى «لأهب لک» در سورة مریم در مصحف امام — همچون دیگر مصاحف — بنا بر اصل، یعنی همزه آغازین، گذاشته شده و در اینجا به همان قاعده عمل شده است.

به بیان دیگر، ملا علی قاری یادآور می‌شود که در کلمات فهرست‌شده قاعده این است که همگی با الف نوشته شوند، چراکه همزه در همه آنها در حکم همزه آغازین کلمه (مبتدأة) است گرچه در این موارد استثنائاً به قاعده عمل نشده و همزه آنها چونان همزه میانی (متوسطة) در نظر گرفته شده و با یاء نگاشته شده‌اند؛ در حالی که املاى «لاهب» با الف در مصاحف **قرآن** مطابق با قاعده است. بدین ترتیب، املاى «لاهب» در مصحف با الف است، خواه با همزه قرائت شود خواه با یاء، چنان‌که خراز (درگذشته ۷۱۸ق) در منظومه **مورد الظمان فی رسم أحرف القرآن** (۴۰) در بحث «أحكام ضبط الهمز» چنین سروده است:

وَهَكَذَا بِالْفِ مِنْ لَأَهَبُ
لِمَنْ إِلَى الْيَاءِ قَرَاءَةٌ ذَهَبُ

مارغنی (درگذشته ۱۳۴۹ق؛ *دلیل الحیران*، ۶۶۳-۶۶۵) در شرح این ابیات، که درباره شیوه نگارش «همزه متحرک ابدال شده» است، از دو گروه یاد می‌کند: نخست، کلمات همزه‌داری که شیوه نگارش آنها با خوانششان مطابقت دارد، همچون «مُوجَّلا» و «مُؤذَّن» وقتی همزه به واو ابدال می‌شود، و «لَيْلًا» وقتی همزه به یاء ابدال می‌شود؛ دوم، کلمات همزه‌داری که شیوه نگارش آنها با خوانششان مطابقت ندارد. او برای گروه دوم کلمه «لاهب» را نمونه آورده است که با الف نوشته می‌شود اما با یاء خوانده می‌شود. مارغنی برای مورد اخیر نمونه‌هایی را شاهد آورده که دو همزه پیاپی در پایان و آغاز دو کلمه پیاپی ظاهر می‌شوند؛ در «يُسَمَاءُ أَقْلَعِي» و «يَشَاءُ إِلَيَّ» همزه دوم به واو ابدال و به ترتیب به صورت «يُسَمَاءُ وَقْلَعِي» و «يَشَاءُ وَلَيَّ» خوانده می‌شوند، و در «مِنْ وَعَاءٍ أَخِيهِ» و «هُؤْلَاءُ إِنْ» همزه دوم به یاء ابدال و به ترتیب به صورت «مِنْ وَعَاءٍ يَخِيهِ» و «هُؤْلَاءُ يِنْ» خوانده می‌شوند. در این نمونه‌ها، همزه همواره با الف نوشته می‌شود اما این املا با قرائت قاریان/راویانی که همزه را به واو یا یاء ابدال می‌کنند (یعنی قاریان مکه و مدینه و بصره؛ بنگرید به: ابن مجاهد، *السبعة*، ۱۳۶-۱۳۷؛ ابوعمر و دانی، *التيسير*، ۳۳-۳۴؛ *جامع البيان*، ۲۱۷-۲۲۷؛ ابن جزری، *النشر*، ۱/ ۳۸۲-۳۸۸) مطابق دانسته می‌شود. بدین ترتیب، نگارش «لاهب» با الف، همچون نمونه‌هایی که آمد، می‌تواند بازنمایاننده قرائت با «یاء بدل از همزه» یا به تعبیر دیگر «تلیین همزه» باشد.

۳-۳) نمونه «غیر اسن»

نمونه دیگری که همزه مفتوح پس از کسره قرار گرفته در عبارت «... انهر من ماء غیر اسن ...» (محمد/ ۱۵) دیده می‌شود. با اینکه هیچ‌یک از عالمان پیشین در توجیه قرائت «لِیْهَب» به این نمونه توجه نکرده‌اند، به دلیل مشابَهت‌های آواشناختی با مورد «لاهب» جا دارد به این نمونه بپردازیم. ابن مجاهد (*السبعة*، ۶۰۰) درباره اختلاف قرائت «غیر اسن» می‌گوید:

قرأ ابن كثير وحده «غیر أسن» بهمة مقصورة في وزن فعل، وفي كتابهم مفتوحة الألف لم يذكر المد ولا غيره. وقرأ الباقون «غیر أسن» ممدودا.

ترجمه: تنها ابن‌کثیر «غیر أسن»، یعنی همزه را با حرکت کوتاه بر وزن فعل، خوانده و در کتابشان [= مصاحف مکی] با الف مفتوح نوشته‌اند بی‌آنکه مد یا جز آن را نشان دهند. و دیگر قاریان «غیر أسن» با الف مدی خوانده‌اند.

او در اینجا قرائت به فتحه کوتاه (أسن) را به ابن‌کثیر مکی نسبت داده و گزارش کرده که در مصاحف مکی این کلمه با الف مفتوح نگاشته شده است (نیز بنگرید به: ابوعمر و دانی، *التيسير*، ۲۰۰؛ *جامع البيان*، ۷۲۲؛ ابن جزری، *النشر*، ۲/ ۳۷۴). در عین حال، ابن‌ابی‌داوود سجستانی (*المصاحف*، ۱۱۸) گزارش کرده است که از

جمله تغییراتی که حجاج بن یوسف (درگذشته ۹۵ق) در نگارش کلمات مصحف ایجاد کرد، تغییر «یسن» به «اسن» بود (مقایسه کنید با: همان، ۵۰، که اصل کلمه به صورت «یاسن» آمده است).

ابوعلی فارسی (الحجّه، ۶/ ۱۹۰-۱۹۱) در بیان دلیل این اختلاف قرائت گفته است:

حجة ابن كثير في قراءته «أَسِن» على فَعِلْ أن اسم الفاعل من فَعِلَ يَفْعَلُ على فَعِلْ. وقد ثبت ذلك مع كثرته وفشوّه مما حكاه أبو زيد. ومن حجته أنهم زعموا أنه كما كان في المصحف أو في بعض المصاحف «من ماء غير يَسِن» بالياء. وهذا إنما هو على تخفيف الهمزة، وهو في المنفصل نظير «مِير» و«ذَيْب» في المتصل.

ترجمه: دلیل ابن کثیر برای خوانش «أَسِن»، بر وزن فَعِلْ، این است که صفت فاعلی از فَعِلَ يَفْعَلُ بر وزن فَعِلْ ساخته می شود. این امر با وجود فراوانی و پرکاربرد بودنش با توجه به گزارش ابوزید [أنصاری] نیز ثابت شده است. دلیل دیگر [بر تأیید دیدگاه ابن کثیر] این است که گمان می رفته در مصحف، یا [دست کم] در برخی مصاحف، «من ماء غير يَسِن» با یاء می نوشته اند. این نگارش بر پایه تخفیف همزه بوده است، و این [تخفیف] در همزه منفصل، مانند «مِير» و «ذَيْب» در همزه متصل است.

ابوعلی فارسی برای توجیه قرائت ابن کثیر («أَسِن» در برابر «أَسِن») دو دلیل آورده است: نخست توجیه صرفی، که آن را افزون بر فراوانی کاربرد، به دیدگاه ابوزید أنصاری (درگذشته ۲۱۵ق) مستند کرده، و دیگری املاي کلمه، دست کم در برخی مصاحف، با یاء، و آن گونه که در گزارش ابن ابی داوود دیدیم حجاج املاي آن را از یاء (یسن) به الف (اسن) تغییر داد. اما نکته مهمی که این نمونه را به موضوع این مقاله — یعنی مسئله ابدال «همزه مفتوح ماقبل مکسور» به یاء و نگارش آن با الف یا یاء (مانند «لاهب/ ليهب») — مربوط می کند دلیلی است که ابوعلی فارسی برای این شیوه املا برشمرده است: یعنی نگارش «أَسِن» به صورت «یسن» به دلیل «تخفیف همزه» مبتنی بر قواعد عربی، چنان که از سیبویه نقل شد؛ با این توضیح که در نمونه «غیرِ اسن» نیز همزه مفتوح پس از حرف مکسور آمده است، هرچند در دو کلمه مجزا (منفصل)، یعنی حرف مکسور در پایان کلمه پیشین و همزه مفتوح در آغاز کلمه پسین قرار گرفته است. به گفته ابوعلی فارسی، در چنین مواردی نیز، همچون همزه مفتوح پس از حرف مکسور در یک کلمه (متصل) در نمونه هایی مانند «مِير» به جای «مِثَر» و «ذَيْب» به جای «ذَنْب»، همزه تخفیف می یابد، یا به تعبیر دیگر همزه تبدیل به یاء می شود. در اینجا می بینیم ابوعلی فارسی به همان نمونه هایی استشهاد کرده که سیبویه در بحث تخفیف «همزه مفتوح ماقبل مکسور» ذکر کرده بود.

در برخی قرائت‌های شاذ که برای «اسن» یاد شده، برای تسهیل خوانش، همزه به صورت یاء ادا می‌شود (بنگرید به: خطیب، *معجم القراءات*، ۹/ ۱۲-۱۳). بنابراین، احتمال دارد که برای مراعات همین خوانش، این کلمه را در برخی مصاحف با یاء (یسن) نوشته باشند تا اینکه به دستور حجاج نگارش این کلمه با الف (اسن) در مصاحف تثبیت شد. البته نگارش «یسن» با قرائت «یاسن» نیز سازگار است چنانچه مطابق قرائت دیگر قاریان همزه مفتوح، مدی ولی با تخفیف خوانده شود (بنگرید به: ابن‌ابی‌داوود، *المصاحف*، ۵۰، که اصل کلمه را به صورت «یاسن» آورده است). بدین ترتیب، در این نمونه نیز نگارش کلمه با الف یا یاء با نحوه خوانش «همزه مفتوح ماقبل مکسور» در پیوند بوده است.

نتیجه

چنان‌که آمد، قرائت *لِیْهَب* نزد مفسران و عالمان قرائت *قرآن* شناخته بوده و ابن‌مجاهد این قرائت را در شمار قرائت‌های رسمی (هفتگانه) *قرآن* ثبت کرده است. با اینکه در ظاهر این قرائت با رسم‌الخط عثمانی (املای *لاهب* با الف) سازگار نیست، بعدها تلاش‌هایی صورت گرفته که قرائت *لِیْهَب* را با رسم‌الخط تثبیت‌شده مصحف سازگار کنند. البته شواهد موجود از کهن‌ترین دست‌نوشته‌های قرآنی نشان می‌دهند که خوانش *لِیْهَب* صرفاً برآمده از سنت شفاهی «تفسیر» و «قرائات» *قرآن* نیست که بعداً بر رسم‌الخط عثمانی (*لاهب*) تحمیل شده باشد بلکه دست‌کم نمونه‌هایی از دست‌نوشته‌های کهن قرآنی (اعم از عثمانی و غیرعثمانی) در دسترس هست که با این خوانش از کلمه همخوانی دارند. اکنون جا دارد به پرسش اصلی مقاله بازگردیم: آیا قرائت *لِیْهَب* در مریم/ ۱۹ بازتاب راه‌حلی تفسیری برای چالشی الهیاتی بوده یا مسئله فقط ماهیت آوایی داشته و تفاوت در نحوه تلفظ همزه در زبان عربی را بازنمایی می‌کند؟ آیا مفسران *قرآن* در مواجهه با متن *قرآن* و برای خلاصی از پیچیدگی‌های تفسیری که قرائت *لِأَهِب* در پی داشته به قرائتی از آیه، یعنی *لِیْهَب* با صیغه غائب، تمسک جسته‌اند که عاری از معضلات الهیاتی باشد اما در تطبیق خوانش *لِیْهَب* با رسم عثمانی، که *لاهب* با الف است، به دشواری خورده‌اند؟ یا اینکه اساساً چالش تفسیری متأخر از اختلاف قرائت آیه ناشی از تفاوت در تلفظ همزه بوده؛ یعنی کلمه «*لاهب*» بسته به اینکه همزه‌اش با تحقیق یا تخفیف تلفظ شود، به دو صورت *لِأَهِب* و *لِیْهَب* خوانده شده و همین اختلاف خوانش در نحوه نگارش کلمه در مصاحف کهن قرآنی نیز بازتاب یافته است؟

در اینجا شایسته است دوباره به تعبیر ابن‌مجاهد بازگردیم آنجا که به اختلاف قرائت کلمه با همزه (بالهمز) یا بدون همزه (بغیر همز) اشاره کرده بود و عالمانی همچون ابوجعفر نحاس و ابوعلی فارسی برای قرائت بدون همزه (*لِیْهَب*) دو احتمال در نظر گرفته بودند: یاء اصیل در فعل غائب (*لیهب*) یا یاء بدل از همزه در فعل متکلم وحده (*لاهب*). نکته مهمی که باید بدان توجه کرد این است که طبری (*تفسیر*، ۱۵/ ۴۸۸) و ابن‌خالویه (*اعراب*، ۲/

۱۵-۱۴) قرائت با یاء اصیل، به معنای فعل غائب (لیهب الله لك)، را تنها به ابوعمر و نسبت داده‌اند. به گفته این دو «همه قاریان جز ابوعمر و [این کلمه را] «لاهب لك» [یعنی با همزه] خوانده‌اند ... جز ابوعمر و که آن را «لیهب لك» [یعنی با یاء] خوانده است». از گفته‌های این دو چنین برمی‌آید که از نظر آنان حتی قرائت نافع، به روایت ورش و طریق حلوانی از قالون، نیز با همزه و به معنای متکلم وحده (لاهب) بوده است. البته رویکرد طبری و ابن خالویه نسبت به قرائت ابوعمر و یکسان نیست. طبری به دلیل مخالفت قرائت **لیهب** با رسم الخط مصاحف امصار، یعنی املای **لاهب** با الف، قرائت ابوعمر و را نپذیرفته و آن را خلاف اجماع «قاریان حجاز و عراق» دانسته است. برعکس، ابن خالویه قرائت ابوعمر و را خلاف رسم الخط مصحف نمی‌داند. او در توجیه مطابقت خوانش **لیهب** با رسم الخط عثمانی، نخست قرائت ورش در ابدال «همزه مفتوح ماقبل مکسور» به یاء را شاهد می‌آورد و از آنجا که قرائت ورش از «لاهب» به معنای صیغه متکلم وحده با تخفیف همزه به صورت **لیهب**، از حیث آوایی مشابه قرائت ابوعمر و به صورت **لیهب** با یاء به معنای صیغه غائب می‌شود، راه برای پذیرش قرائت ابوعمر و نیز باز می‌شود.

با این تفصیل، می‌توان از دو قرائت **لیهب** سخن گفت: نخست، قرائت «لیهب» به عنوان فعل مفرد مذکر غائب، در برابر «لاهب» به مثابه فعل متکلم وحده، که به ابوعمر و بصری نسبت داده شده است؛ و دیگری، قرائت «لاهب» به عنوان فعل متکلم وحده با تخفیف «همزه مفتوح ماقبل مکسور» یا ابدال همزه به یاء، بی‌آنکه صیغه فعل تغییر کند، که به روایت ورش از نافع نقل شده است. به طور معمول اختلاف قرائات از گونه نخست از سنخ **فرش الحروف** دانسته می‌شوند و اختلاف قرائات ناظر به تفاوت‌های آوایی، از جمله تفاوت در خوانش همزه، معمولاً ذیل **اصول قرائات** گنجانده می‌شوند. با بررسی شواهد مشابه «لاهب»، که در آنها «همزه مفتوح ماقبل مکسور» در یک کلمه (لِئَلَّا) یا در پایان و آغاز دو کلمه پیاپی (من وعاء آخیه) آمده است، مشاهده می‌شود که در همه این موارد ورش «همزه مفتوح ماقبل مکسور» را ابدال به یاء می‌کند که از اصول قرائت ورش محسوب می‌شود. اما در قرائت ابوعمر و چنین نیست. اینجاست که روشن می‌شود چرا ابوعبید و طبری آشکارا قرائت ابوعمر و با یاء اصیل به صیغه غائب را خلاف رسم الخط مصحف برمی‌شمارند؛ برعکس، قرائت ورش که «لاهب» با تخفیف همزه به صورت **لیهب** خوانده می‌شود را با رسم الخط عثمانی ناسازگار نمی‌دانند.

به نظر می‌رسد ابوعمر و دانی (**جامع البیان**، ۶۱۶)، در سده پنجم، نخستین کسی است که با تلفیق مسئله آوایی و چالش تفسیری، دو قرائت مختلف **لیهب** را با هم ادغام کرده است: یکی **لیهب** با یاء بدل از همزه «لاهب» که نشانه صیغه متکلم است، دیگری **لیهب** با یاء اصیل که نشانه صیغه غائب است. او تعبیر «بغیر همز» ابن مجاهد را به طور قطعی به معنای یاء صیغه غائب در نظر گرفته و می‌گوید:

قرأ نافع فی رواية ورش، وفي رواية الحلواني وسالم بن هارون عن قالون، وأبو عمرو ليهب لك
بالياء المفتوحة بعد اللام على الإخبار عن الغائب. ... وقرأ الباقون بهمزة مفتوحة على إخبار
المتكلم.

ترجمه: نافع، به روایت ورش و به روایت قالون از طریق حلوانی و سالم بن هارون، و ابو عمرو
لیهب لك با یاء مفتوح پس از لام قرائت کرده‌اند که بر صیغه غائب دلالت دارد. ... دیگر
قاریان با همزه مفتوح قرائت کرده‌اند که بر صیغه متکلم دلالت دارد.

در حالی که ابن مجاهد هنگام یادکرد اختلاف قرائت سخنی از تفاوت در صیغه فعل به میان نیاورده و به
اختلاف در تلفظ با همزه یا بدون همزه فعل بسنده کرده بود، دانی نه تنها اختلاف قرائت را ناظر به خوانش با همزه
یا خوانش با یاء دانسته، بلکه این دو قرائت را ناظر به تفاوت در صیغه فعل تلقی کرده است: یعنی قرائت با همزه
دال بر صیغه متکلم، و قرائت با یاء فقط دال بر صیغه غائب است. به این ترتیب، دانی نه تنها بر تفاوت ماهوی میان
این دو قرائت (ورش و ابو عمرو) سرپوش گذاشته، زمینه را برای پاسخی ساده‌یاب به پرسش از خاستگاه آوایی یا
تفسیری مهیا کرده است.

منابع

۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز:

دست‌نوشت 01-27.1، دارالمخطوطات صنعاء.

دست‌نوشت (a) 341 Arabe، کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس).

دست‌نوشت (a) 356 Arabe، کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس).

دست‌نوشت (f) 358 Arabe، کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس).

دست‌نوشت Ma VI 165، کتاب‌خانه دانشگاه توپینگن.

دست‌نوشت Marcel 19، کتاب‌خانه ملی روسیه (سن‌پترزبورگ).

دست‌نوشت Ms. or. oct. 1819، کتاب‌خانه ایالتی برلین.

دست‌نوشت Or. 2165، کتاب‌خانه بریتانیا (لندن).

دست‌نوشت R 119، موزه ملی هنر اسلامی رقاده (تونس).

دست‌نوشت Saray Medina 1a، موزه کاخ توپقاپی (استانبول).

دست‌نوشت Wetzstein II 1913، کتاب‌خانه ایالتی برلین.

دست‌نوشت شماره ۴۲۵۱، موزه ملی ایران (تهران).

دست‌نوشت [بدون شناسه]، کتاب‌خانه شخصی شریف عبدالرحمان بن زیدان در مکناس (مراکش).

- ۲- ابن‌ابی‌داود سجستانی، سلیمان بن أشعث، **المصاحف**، به کوشش آرتور جفری، لایدن، بریل، ۱۹۳۷م.
- ۳- ابن‌بازش، أحمد بن علی، **کتاب الإقناع فی القراءات السبع**، به کوشش عبد المجید قطامش، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- ۴- ابن‌جزری، محمد بن محمد، **النشر فی القراءات العشر**، به کوشش علی محمد ضباع، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۵- ابن‌خالویه، حسین بن أحمد، **إعراب القراءات السبع وعللها**، به کوشش عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳ق.
- ۶- ابن‌خالویه، حسین بن أحمد، **مختصر فی شواذ القرآن من کتاب البدیع**، به کوشش گوتهلف برگستر، قاهره، مکتبه المتنبی، ۱۹۳۴م؟.
- ۷- ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت، دار ابن‌حزم، ۱۴۲۳ق؟.
- ۸- ابن‌مجاهد، أحمد بن موسی، **السبعه**، نسخه شماره ۶۹، استانبول، کتاب‌خانه فاتح، وقف ابراهیم افندی.
- ۹- ابن‌مجاهد، أحمد بن موسی، **کتاب السبعه فی القراءات**، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۷۲م.
- ۱۰- ابن‌مجاهد، أحمد بن موسی، **کتاب السبعه فی القراءات**، به کوشش جمال الدین محمد شرف، طنطا، دارالصحابه للتراث، ۱۴۲۸ق.
- ۱۱- ابن‌نجاح، سلیمان، **مختصر التبیین لهجاء التنزیل**، به کوشش أحمد بن أحمد بن معمر شرشال، مدینه، مجمع الملك فهد، ۱۴۲۱ق.
- ۱۲- أبو شامة دمشقی، عبدالرحمان بن إسماعیل، **إبراز المعانی من حرز الأمانی**، به کوشش ابراهیم عطوة عوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۲ق.
- ۱۳- أبو علی فارسی، حسن بن عبد الغفار، **الحجة للقراء السبعه**، به کوشش بدر الدین قهوجی و بشیر جویجاتی، بیروت و دمشق، دارالمأمون للتراث، ۱۴۱۳ق.
- ۱۴- أبو علی فارسی، حسن بن عبد الغفار، **الحجة للقراء السبعه**، نسخه شماره ۳/۶، استانبول، کتاب‌خانه مراد ملا.
- ۱۵- ازهری، محمد بن أحمد، **معانی القراءات**، به کوشش عید مصطفی درویش و عوض بن حمد قوزی، ریاض، مرکز البحوث فی کلیة الآداب، جامعة الملك سعود، ۱۴۱۲ق.

- ۱۶- خراز، محمد بن إبراهيم، *منظومة مورد الظمان في رسم أحرف القرآن ومتن الذيل في الضبط*، به كوشش
أشرف محمد فؤاد طلعت، اسماعيليه، مكتبة الإمام البخارى، ۱۴۲۷ق.
- ۱۷- خطيب، عبد اللطيف، *معجم القراءات*، دمشق، دار سعد الدين، ۱۴۲۲ق.
- ۱۸- دانى، ابوعمر و عثمان بن سعيد، *التيسير فى القراءات السبع*، به كوشش اوتو پرتسل، بيروت، دارالكتاب
العربى، ۱۴۰۴ق.
- ۱۹- دانى، ابوعمر و عثمان بن سعيد، *جامع البيان فى القراءات السبع المشهورة*، به كوشش محمد صدوق
جزائرى، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۲۶ق.
- ۲۰- دانى، ابوعمر و عثمان بن سعيد، *المقنع فى معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار*، به كوشش نورة بنت حسن
بن فهد الحميد، رياض، دارالتدمريه، ۱۴۳۱ق.
- ۲۱- رازى، فخر الدين محمد بن عمر، *التفسير الكبير*، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۱ق.
- ۲۲- راغب إصفهاني، حسين بن محمد، *المفردات فى غريب القرآن*، به كوشش محمد خليل عيتانى، بيروت،
دارالمعرفه، ۱۴۲۰ق.
- ۲۳- زجاج، إبراهيم بن سري، *معانى القرآن وإعرابه*، به كوشش عبد الجليل عبده شلبى، بيروت، عالم الكتب،
۱۴۰۸ق.
- ۲۴- زمخشرى، محمود بن عمر، *الكشاف*، به كوشش خليل مأمون شيخا، بيروت، دارالمعرفه، ۱۴۳۰ق.
- ۲۵- سيبويه، عمرو بن عثمان، *الكتاب*، به كوشش عبد السلام محمد هارون، قاهره، مكتبة الخانجى، ۱۳۷۵ق.
- ۲۶- شاطبى، قاسم بن فيره، *منظومة عقيلة أتراب القصائد فى أسنى المقاصد فى علم رسم المصاحف*، به
كوشش أيمن رشدى سويد، جده، دار نور المكتبات، ۱۴۲۲ق.
- ۲۷- شاطبى، قاسم بن فيره، *متن الشاطبية المسمى حرز الأمانى ووجه التهاني*، به كوشش محمد تميم زعبى،
مدينه، دارالغوثانى، ۱۴۳۱ق.
- ۲۸- شيخ طوسى، محمد بن حسن، *التبيان فى تفسير القرآن*، به كوشش أحمد حبيب قصير عاملى، نجف،
المطبعة العلميه، ۱۳۷۶-۱۳۸۳ق.
- ۲۹- طبرى، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آى القرآن*، به كوشش عبد الله بن عبد المحسن تركى، قاهره،
دار هجر، ۱۴۲۲ق.
- ۳۰- عكبرى، عبد الله بن حسين، *التبيان فى إعراب القرآن*، به كوشش على محمد بجاوى، قاهره، چاپخانه
حلبى، ۱۳۹۶ق.
- ۳۱- فراء، يحيى بن زياد، *معانى القرآن*، به كوشش أحمد يوسف نجاتى و محمد على نجار، قاهره، دارالكتب

- المصريه، ۱۳۷۴ق.
- ۳۲- ماتريدى، محمد بن محمد، *تأويلات أهل السنه*، به كوشش مجدى باسلوم، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۲۶ق.
- ۳۳- مارغنى، إبراهيم بن أحمد، *دليل الحيران على مورد الظمان*، به كوشش عبد العزيز بن فاضل عنزى، كويت، مشرف مركز القراءات القرآنيه، ۱۴۳۲ق.
- ۳۴- مقاتل بن سليمان، *تفسير مقاتل بن سليمان*، به كوشش عبد الله محمود شحاته، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۳ق.
- ۳۵- مكى بن أبى طالب، *الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها*، به كوشش محيى الدين رمضان، بيروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۴ق.
- ۳۶- مكى بن أبى طالب، *الهداية إلى بلوغ النهايه*، به كوشش شاهد بوشىخى، شارجه، جامعة الشارقه، ۱۴۲۹ق.
- ۳۷- ملا على قارى، *الهبات السنیه العلية على أبيات الشاطبية الرائيه*، به كوشش عبدالرحمان بن عبد العزيز السديس، مكه مكرمه، دار طيبة الخضراء، ۱۴۳۹ق.
- ۳۸- منتجب همذانى، *الكتاب الفريد فى إعراب القرآن المجيد*، به كوشش محمد نظام الدين فتيح، مدينه منوره، دارالزمان للنشر والتوزيع، ۱۴۲۷ق.
- ۳۹- نحاس، أحمد بن محمد، *إعراب القرآن*، به كوشش خالد على، بيروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۹ق.
- ۴۰- نحاس، أحمد بن محمد، *معانى القرآن الكريم*، به كوشش محمد على صابونى، مكه، جامعة أم القرى، ۱۴۱۰ق.
- ۴۱- نشوان حميرى، *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*، به كوشش حسين بن عبد الله عمرى، مطهر بن على إريانى و يوسف محمد عبد الله، بيروت، دارالفكر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
- 42- Aghaei, Ali (ed.), *Irankoran, Digital Catalogue and Edition of Qur'ān Manuscripts in Collections of Iran*, irankoran.ir, 2017-.
- 43- Aghaei, Ali and Marx, Michael Josef, "Carbon Dating of Seven Parchment Qur'ān Manuscripts and One Syriac Bible of the National Museum of Iran." *Journal of Iran National Museum* 2/1, 2021.
- 44- Anthony, Sean W., "The Virgin Annunciate in the Meccan Qur'an: Q. Maryam 19:19 in Context." *Journal of Near Eastern Studies* 81/2, 2022.
- 45- Cellard, Eléonore, "The Ṣan'ā' Palimpsest: Materializing the Codices," *Journal of Near Eastern Studies* 80/1, 2021.
- 46- Déroche, François, *Catalogue des manuscrits arabes. 2e partie, Manuscrits musulmans*

- v1(i): Les manuscrits du Coran, aux origines de la calligraphie coranique*, Paris, Bibliothèque nationale, 1983.
- 47- Déroche, François, *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to 10th Centuries*, London, Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, 1992.
 - 48- Hartwig, Dirk und Neuwirth, Angelika, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*, published by Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, with collaboration of Ali Aghaei und Tolou Khademalsharieh, 2007- , corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/19/verse/19/commentary#textkritik, accessed at 31.10.2024.
 - 49- Marx, Michael Josef (ed.), *Manuscripta Coranica*, published by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften-, corpuscoranicum.de, 2007-.
 - 50- Marx, Michael Josef and Jocham, Tobias J., "Radiocarbon (¹⁴C) Dating of Qur'ān Manuscripts." A. Kaplony and M. Marx (eds), *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries*, pp. 188-221, Leiden and Boston, Brill, 2019.
 - 51- Neuwirth, Angelika, *Der Koran - Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2017.
 - 52- Sadeghi, Behnam and Bergmann, Uwe, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet." *Arabica* 57/4, 2010.
 - Sadeghi, Behnam and Goudarzi, Mohsen, "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān." *Der Islam* 87, 2012.
 - 53- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I: Qur'ānwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* Leiden, E. J. Brill, 1967.
 - 54- Sidky, Hythem, "On the Regionality of Qur'ānic Codices." *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5, 2020.
 - 55- van Putten, Marijn, "'The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82/2, 2019.

Ascension Narratives Reexamined A First-Century Typological Analysis

Zeinab Shams 

PHD student in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahsan, Iran (Email: z.shams@gom.ac.ir).

Hamidreza Fahimitabar 

Associate professor in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahsan, Iran (Corresponding author: Fahimitabar@kashanu.ac.ir)

Hosein Sattar 

Assistant professor in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahsan, Iran (Email: sattar@kashanu.ac.ir)

Mohammad Hasan Saneipour 

Associate professor in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahsan, Iran (Email: Saneipour@kashanu.ac.ir).



Original Research

Received: 5/ 9/ 2024

Revised: 9/ 1/ 2025

Accepted: 10/ 1/ 2025

published: 10/ 1/ 2025

Pages: 77-104.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: shams, Z. , fahimitabar, H., sattar, H., and saneipour, M. H. "Ascension Narratives Reexamined: A First-Century Typological Analysis", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 77-104.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.476680.1237> 

Extended Abstract

The Night Journey (Isrā') and Ascension (Mi'rāj) of the Prophet Muhammad (PBUH) constitute pivotal events in Islamic tradition, serving as theological cornerstones for Muslim understandings of prophecy, cosmology, and divine-human interaction. While the Quran briefly alludes to these events (Q 17:1, Q 53:1-18), their detailed narratives emerge predominantly from ḥadīth literature and early exegetical works. This study employs a history of ideas methodology to systematically classify the diverse interpretations of the Mi'rāj among the Companions (Ṣaḥāba) and Successors (Ṭābi'ūn) during Islam's formative first century (1-100 AH).

By reconstructing this intellectual landscape, the research illuminates how early Muslims negotiated the boundaries between metaphysical experience, communal identity, and prophetic authority. The study adopts J.G.A. Pocock's conceptual framework for tracing the evolution of ideas within their socio-historical contexts, focusing on semantic shifts in terms like Isrā' and

Mi'rāj, functional differentiation of narratives, and their reception history in relation to pre-Islamic Arabian cosmology and Judeo-Christian eschatological traditions. This approach intentionally diverges from traditional isnād-criticism by prioritizing the content and function of narratives over their chains of transmission.

The research draws on primary sources including early ḥadīth compilations such as Muṣannaf 'Abd al-Razzāq and Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, tafsīr works like al-Ṭabarī's Jāmi' al-Bayān, and historical chronicles including Ibn Sa'd's al-Ṭabaqāt al-Kubrā. Analysis reveals four dominant interpretive paradigms among early Muslims: The Terrestrial Journey (Arḍī) model advocated by figures like 'Umar ibn al-Khaṭṭāb emphasized a literal physical journey from Makkah to Jerusalem with minimal supernatural elements, serving to connect Islam to Abrahamic holy sites.

The Miraculous Proof (Mu'jizah) perspective, associated with Abū Bakr al-Ṣiddīq and 'Ā'ishah, framed the event as public prophetic authentication incorporating visionary encounters. The Eschatological Vision (Rūḥānī) interpretation by Ubayy ibn Ka'b and Ḥasan al-Baṣrī viewed the ascent as spiritual communion, drawing on Syriac Christian ascension literature while emphasizing practical injunctions like the five prayers. Finally, the Ontological Elevation (Ma'nawī) model articulated by 'Alī ibn Abī Ṭālib and Salmān al-Fārisī understood Mi'rāj as metaphysical transcendence, integrating Neoplatonic purification concepts that would later influence Sufi cosmology.

These interpretations developed within a rich historical context that included pre-Islamic Arabian cosmology's tripartite universe and Zoroastrian soul journey narratives, as well as early Islamic developments like the Umayyads' political instrumentalization of the narrative and theological debates about prophetic corporeality and cosmological structure. The findings demonstrate how Mi'rāj narratives significantly impacted Islamic doctrine by solidifying Muhammad's status as Khatam al-Nabiyyīn and reinforcing bodily resurrection concepts, while methodologically illustrating early Muslims' creative adaptation of existing motifs and challenging simplistic orthodox/heterodox binaries.

Ultimately, this typology reveals the Mi'rāj as a polysemic event that accommodated diverse theological needs from communal identity formation to metaphysical speculation, suggesting promising avenues for future research on classical Sufi commentaries and other later developments. The study underscores the value of intellectual history approaches for understanding early Islamic thought and its complex engagement with multiple cultural traditions.

Keywords: Isrā' and Mi'rāj, Early Islamic Thought, Ḥadīth Reception History, Prophetic Ascension, History of Ideas, Ṣaḥāba Theology.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1376 SH [Persian].
2. Ibn Abī Shaybah, 'Abd Allāh ibn Muḥammad, *al-Musnad*, Riyadh, Dār al-Waṭan li-l-Nashr, 1418 AH [Arabic].
3. Ibn Abī 'Āṣim, Aḥmad ibn 'Amr, *al-Āḥād wa-l-Mathānī*, Riyadh, Dār al-Rāyah, 1411 AH [Arabic].
4. Ibn al-Athīr, Mubārak ibn Muḥammad, *al-Nihāyah*, Beirut, Dār al-Maktabah al-'Ilmīyah, 1399 AH [Arabic].
5. Ibn Aḥmad, 'Abd Allāh, *al-Sunnah*, Damām, Dār Ibn al-Qayyim, 1406 AH [Arabic].
6. Ibn al-Azraq, Nāfi', *Gharīb al-Qur'an fī Shī'r al-'Arab*, Beirut, al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1413 AH [Arabic].
7. Ibn Ishāq, Muḥammad, *al-Sīrah*, Qom, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1368 SH [Persian].
8. Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī, *al-Amālī*, Edited by Muḥammad Bāqir Kamareh'i, 6th edition, Tehran, Kitābchī, 1376 SH [Persian].
9. Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī, *Ṭal al-Sharā'i*, Najaf, al-Maktabah al-Haydarīyah, 1386 AH [Arabic].
10. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, *al-Iṣābah*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1415 AH [Arabic].
11. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, *Lisān al-Mīzān*, Beirut, al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 2nd edition, 1390 AH [Arabic].
12. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *al-Muqaddimah*, Translated by Muḥammad Parvīn Gonābādī, Tehran, 'Ilmī va Farhangī, 1382 SH [Persian].
13. Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, *al-Istī'āb*, Beirut, Dār al-Jīl, 1412 AH [Arabic].
14. Yaḥyā ibn Salām, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1425 AH [Arabic].
15. Ibn Sa'd, Muḥammad, *al-Ṭabaqāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1410 AH [Arabic].
16. Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn 'Alī, *Manāqib Āl Abī Ṭālib*, Qom, 'Allāmah, 1379 SH [Persian].
17. Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim, *Gharīb al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Kutub al-

‘Ilmīyah, 1408 AH [Arabic].

18. Ibn Qūlawayh al-Qummī, Ja‘far ibn Muḥammad, *Kāmil al-Ziyārāt*, Najaf, Dār al-Murtaḍawīyah, 1356 SH [Persian].
19. Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1419 AH [Arabic].
20. Ibn al-Mubārak, ‘Abd Allāh, *al-Zuhd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1425 AH [Arabic].
21. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1375 AH [Arabic].
22. Ibn Wahb, ‘Abd Allāh, *al-Jāmi‘ fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003 [Arabic].
23. Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, n.d. [Arabic].
24. Abū Ḥamzah al-Thumālī, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Mufid, 1420 AH [Arabic].
25. Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Zuhd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1420 AH [Arabic].
26. Aḥmad ibn Ḥanbal, *Faḍā’il al-Ṣaḥābah*, Cairo, Dār Ibn al-Jawzī, 1430 AH [Arabic].
27. Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1426 AH [Arabic].
28. Aḥmad ibn ‘Īsā, *al-Amālī*, Beirut, Dār al-Maḥjah al-Bayḍā’, 2nd edition, 1428 AH [Arabic].
29. al-Baḥrānī, Hishām ibn Sulaymān, *al-Burbān*, Qom, Ba‘th, 1415 AH [Arabic].
30. al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, *al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, al-Khānījī Publishing House, 1410 AH [Arabic].
31. al-Bazzār, Aḥmad ibn ‘Umar, *al-Musnad*, Medīna, Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam, 1430 AH [Arabic].
32. Pākatchī, Aḥmad, “Bāzkhānī-e Mafhūm-e Sidrat al-Muntahā bā Ruykard-e Guftemānī”, *Muṭālī‘ah-ye Tārīkhī-ye Qur’ān va Ḥadīth* 58 (1394 SH) [Persian].
33. Pākatchī, Aḥmad, “Muqaddimah”, in *Muqaddimah-ī bar Tārīkh-negārī-e Angāreh-ī va Andīsbeh-ī* by Muḥammad Hādī Gerāmī, Tehran, Imām Ṣādiq (AS), 1396 SH [Persian].
34. al-Thaqafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad, *al-Ghārāt*, Tehran, Anjuman-e Āthār-e ‘Ilmī, 1395 AH [Arabic].
35. Ḥassān ibn Thābit, *al-Dīwān*, Beirut, Dār Ṣādir, 1974 [Arabic].
36. al-Ḥusaynī al-Ṭīhrānī, Muḥammad Ḥusayn, *Yādnāmāh-ye Mīhr-e Tābān*;

- Yādnāmah va Muṣāḥabāt-e Tilmīdh* (‘*Allāmah Ṭibrānī*) va ‘*Allāmah*, Qom, Bāqir al-‘Ulūm (AS), 1426 AH [Persian].
37. al-Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Sunan*, Riyadh, Markaz al-Turāth al-Thaqāfi al-Maghribī, 1421 AH [Arabic].
 38. al-Dārimī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, *al-Radd ‘alā al-Jabmīyah*, Kuwait, Dār Ibn al-Athīr, 2nd edition, 1416 AH [Arabic].
 39. Dihkhudā, ‘Alī Akbar, *Lughatnāmah-ye Dibkhudā*, Tehran, Intishārāt-e Dānishgāh-e Tehrān, 2nd edition, 1377 SH [Persian].
 40. al-Zabīdī, Murtaḍā, *Tāj al-‘Arūs*, Beirut, Dār al-Hidāyah, 1385 AH [Arabic].
 41. Zayd ibn ‘Alī, *Tafsīr*, Beirut, Dār al-‘Ālamīyah, 1412 AH [Arabic].
 42. Zayd ibn ‘Alī, *al-Musnad*, Beirut, Dār Maktabat al-Ḥayāh, n.d. [Arabic].
 43. Shahābī, Maḥmūd, *Adwār-e Fiqh*, Tehran, Vizarat-e Farhang va Irshad-e Islāmī, 1366 SH [Persian].
 44. al-Ṣaḥīfah al-Sajjādīyah, Qom, Mash‘ar, 1419 AH [Arabic].
 45. al-Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan, *Baṣā’ir al-Darajāt*, Qom, Āyat Allāh Mar‘ashī, 2nd edition, 1404 AH [Arabic].
 46. al-Ṣan‘ānī, Ibn Hammām, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1411 AH [Arabic].
 47. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Tehran, Bunyād-e ‘Ilmī va Fikrī-ye ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, 1363 SH [Persian].
 48. al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
 49. al-Ḍabbī, Muḥammad ibn Faḍīl, *al-Du‘ā’*, Riyadh, al-Rushd/Nāshirūn, 1419 AH [Arabic].
 50. ‘Abd Allāh, Zahrā, *Tabyīn-e Rīsheh-bā-ye Mābvī-ye Mi‘rāj, va Bāztāb-e Ānhā dar Ḥawzeh-ye Taṣvīr bā Ta’kīd bar Nigāreh-bā-ye Mi‘rāj-e Payāmbār-e Gerāmī-ye Islām*, PhD dissertation, Tehran, Dānishgāh-e Shāhid, Dānishkadah-ye Hunar, 1394 SH [Persian].
 51. al-‘Abdī, Ḥasan al-‘Arafah, *Juz’ al-Ḥasan al-‘Arafah*, Kuwait, Maktabat Dār al-Aqṣā, 1406 AH [Arabic].
 52. Jawād ‘Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab Qabl al-Islām*, Baghdad, Dār al-Sāqī, 1422 AH [Arabic].
 53. ‘Azīzī Kiyā, Ghulām ‘Alī, “Ta’ammulī bar Rivāyāt-e Mi‘rājīyah”, *Ma‘rifat* 96 (1384

SH) [Persian].

54. Furāt al-Kūfī, *al-Tafsīr*, Tehran, Vizarat-e Irshad-e Islāmī, 1410 AH [Arabic].
55. al-Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm, *al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 3rd edition, 1404 AH [Arabic].
56. Gerāmī, Muḥammad Hādī, *Muqaddimah-i bar Tārīkh-negārī-e Angāreb-i va Andīsbeh-i*, Tehran, Imām Šādiq (AS), 1396 SH [Persian].
57. Mujāhid ibn Jabr, *al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Fikr al-Islāmī, 1410 AH [Arabic].
58. Muḥammadī Shāhrūdī, ‘Abd al-‘Alī, *Partovī az Mi‘rāj*, Tehran, Uswah, 1379 SH [Persian].
59. Muqātil ibn Sulaymān, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423 AH [Arabic].
60. Muslim ibn Ḥajjāj, *al-Šaḥīḥ*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1412 AH [Arabic].
61. *Nabj al-Balāghah*, Qom, al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1374 SH [Arabic].



گونه‌شناسی آراء صحابه دربارهٔ معراج پیامبر (ص)

زینب شمس ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (ایمیل: z.shams@qom.ac.ir).

حمیدرضا فهیمی‌تبار ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسندهٔ مسئول: Fahimitabar@kashanu.ac.ir).

حسین ستار ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (ایمیل: sattar@kashanu.ac.ir).

محمدحسن صانعی‌پور ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (ایمیل: Sancipur@kashanu.ac.ir).

چکیده

مطالعه معراج پیامبر (ص) نشان می‌دهد از ابتدا به صورت آنچه امروزه معهود ذهنی اغلب مسلمانان است، نگریسته نشده و در طی پانزده قرن نگاه‌ها بدان با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است. تحقیق پیش رو با پیش‌فرض اصالت روایات، روش تحلیلی-توصیفی داشته و با رویکرد تاریخ‌انگاره، درصدد خوانش اولین دیدگاه‌های به سیر شبانهٔ پیامبر (ص) به کمک ترسیم فضای برآمده از اقوال صحابه و تابعینی که در قرن نخست زیسته‌اند، است. پس از ترسیم اجمالی باور ساکنان جزیرهٔ العرب هنگام ظهور اسلام به آسمان و شئونات انسانی عروج‌کننده بدان، با بهره‌مندی از منابع اسلامی به معراج پیامبر (ص) پرداخته شده است. جمع‌بندی حاصل از کنارهم قراردادن اقوال منسوب به هر صحابی، و تحلیل دسته‌بندی چیهستی، چرایی و چگونگی مولفه‌های سیر نشان می‌دهد، سیر مورد مناقشه در نظر صحابه تکاملی از دروغ/سحر (عدم پذیرش) تا بلوغ پیامبر (ص) را داشته و در این مسیر تطوّراتی به مثابه طی‌الارض، معجزه، تجربهٔ دنیای بعد از مرگ، و نیز فرصت بی‌بدیلی که ارتباط مستقیم پیامبر (ص) با خالق هستی را فراهم آورده و از فراروی ایشان از مقام نبوت حکایت دارد، نگریسته شده است.

کلیدواژه‌ها: معراج، اسراء، روایات معراجیه، عروج پیامبر (ص)، سیر شبانه، تاریخ‌انگاره‌ها.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱ ش

نشر: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱ ش

صفحه ۷۷-۱۰۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).

© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیک: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

شمس، زینب، فهیمی‌تبار، حمید رضا، ستار، حسین، و صانعی‌پور، محمد حسن. «گونه‌شناسی آراء صحابه دربارهٔ معراج پیامبر (ص)»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۷۷-۱۰۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.476680.1237>

عروج یکی از کهن الگوهای شناخته شده در تمدن‌های اساطیر شرق (هند و چین)، غرب (یونان و روم) و میانه (مصر، ایران و بین‌النهرین) است. مصادیق متعددی از معراج روندگان در این تمدن‌ها شهرت یافته‌اند. در این مصادیق مولفه‌های متنوعی از جمله هدف، مرکب، مقاطع، مدت عروج و غیره وجود دارد. به عنوان نمونه، هدف را کسب اسلحه خدایان برای حفاظت از خود در برابر دشمنان، فرزنددار شدن، فرجام‌شناسی، جستجوی درگذشتگان، جاودانگی و رهایی از دردِ مردن، تقویت بنیاد دینی مردمان و غیره برشمرده‌اند، مرکب عروج را ازابه الهی، رنگین‌کمان، تار عنکبوت، ابر و غیره دانسته‌اند. گاه عروج مختص پادشاهان محسوب شده و گاه دستیابی به آن برای همگان با رعایت شرایط و اسبابی از قبیل زندگی زاهدانه و رهایی از آلودگی، گوش‌دادن به صدای طبل و رفتن به حالت خلسه، نوشیدن می، مصرف مخدر، قرارگرفتن در مرکز عالم (محور کیهانی) امکان‌پذیر بوده است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: عبدالله، **تبیین ریشه‌ها...**، سراسر اثر).

خروج انسان از ساحت دنیا در ایام حیات، کسب ادراکات ماورایی که نوعی تعالی را به همراه داشته، سستی پیوند جسم و روح از وجوهی است که در اغلب مصادیق وجود دارد، اما در آسمان بودن قلمروی عروج را می‌توان وجه اشتراک تمام مصادیق دانست.

طرح مسئله

در سال ۶۱۰ میلادی محمد (ص) به نبوت مبعوث گردید. زندگانی بیست و سه ساله دوران رسالت ایشان سرشار از رخداد‌های تنبیه‌آفرین است. سیرشبانۀ مشهور به معراج، یکی از آن رخدادها است که امروزه از متواترات و مسلّمات اسلام به شمار می‌آید (بنگرید به: طباطبایی، **المیزان**، ۱۳/۳۱-۳۲).

در طول پانزده قرن دیدگاه‌های گوناگونی از سوی گروه‌های مختلف، با ادله متعدد در مورد معراج پیامبر (ص) ارائه شده است. به عنوان مثال معتزله به دلیل تاکید بر عقل و استدلال، معراج را تحت بررسی عقلانی قرار می‌دادند و به نوعی می‌کوشیدند تا این واقعه را با اصول عقلی خود تطبیق دهند. برخی از فلاسفه اسلامی که تحت تأثیر فلسفه یونانی بودند، نگاه معنوی‌تر و استعاره‌تری به معراج داشتند. به عنوان نمونه ابن‌سینا معراج را بیشتر به عنوان یک حالت ذهنی و روحانی تفسیر می‌کرد که به واسطه شهود باطنی پیامبر (ص) اتفاق افتاده است. برخی نظریه‌پردازان روان‌شناس و عرفا نیز معراج را تجربه‌ای روحانی و روانی می‌دانند که برای پیامبر (ص) به صورت نمادین یا در قالب تجربه‌ای باطنی رخ داده و در آن پیامبر (ص) به طور نمادین به آسمان‌ها صعود کرده و مراحل تکامل روحانی را طی کرده است.

یافتن نخستین نگاه‌ها به مباحث کلیدی اسلام همواره ارزشمند است چرا که کمک می‌نماید تا با بازسازی لایه‌های تاریخی و مقایسه تطوّر دیدگاه، به درک عمیق‌تری رسید، با شیوه‌های فرهنگ‌سازی پیشوایان دین آشنا شد و به ترویج ارزش‌های آنان پرداخت و میان فهم‌های صحیح و نادرست فرق نهاد. از جمله مباحث کلیدی اسلام، معراج پیامبر (ص) است که تحقیق حاضر با واکاوی منابع اسلامی به دنبال تبیین اولین دیدگاه‌ها به آن است.

با توجه به این که وقوع معراج پیامبر (ص) مصادف با سال‌های آغازین ظهور اسلام بوده، این زمان را نقطه شروع دانسته، و از آن‌جا که برخی صحابه تا حدود سال صد قمری زیسته‌اند، پایان قرن نخست هجری به عنوان نقطه انتهایی در نظر گرفته شده است. در برخی تعاریف از صحابه نیز محدوده زمانی صد سال در نظر گرفته شده است (برای نمونه، بنگرید به: شهابی، *ادوار فقه*، ۱/ ۳۹۲).

رویکرد به‌کار گرفته در این پژوهش تاریخ انگاره^۱ است. تاریخ انگاره؛ مطالعه شکل‌گیری، تغییر و ثبات موضوعات در گذر زمان است، در واقع توجه به مفاهیم و اصطلاحات از زاویه دید تاریخی آن‌ها، در یک پیوستار می‌باشد و درکی است که مخاطبان در بازه زمانی و مکانی داشته‌اند و بر اساس آن درک، به آن موضوع هویت بخشیده‌اند (گرامی، *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری...*، ۷۵).

هر انگاره؛ نخست: اجتماعی است و از ساحت فردی کاملاً بیرون است، و ثانیاً: حاصل یک فرآیند بوده و از تاریختّ برخوردار است، در یک چنین مطالعه‌ای باید هر مفهوم در یک نسبت چند زمانه به بحث نهاده شود، به عبارت دیگر مقایسه معانی انگاره‌ها و اندیشه‌ها در t_+ ، t_0 ، t_- همیشه محور اصلی مطالعه است (پاکتچی، «مقدمه»، ۸-۹). مقصود از t_+ ، زمان تولد متن، t_- زمانی که مفهوم وجود دارد، اما هنوز آن متن خاص به وجود نیامده، و t_+ تحولات پسینی بعد از تولید متن است. در موضوع این پژوهش t_- پیش از اسلام، t_0 زمان وقوع معراج، و t_+ پس از آن تا پایان قرن نخست است. با توجه به اینکه منابع اسلامی مصدر این تحقیق هستند، تبارشناسی عروج (معادل t_-) به تحقیق دیگری سپرده شده، و تنها به آنچه در این منابع پیرامون آن آمده، اکتفا شده است.

با گزینش رویکرد تاریخ انگاره بدیهی است یافتن حقیقت معراج پیامبر (ص) و اعتبارسنجی دیدگاه مدنظر نیست، لذا صحت روایات و انتساب آن به افراد مذکور، به عنوان پیش فرض در نظر گرفته شده است. در انجام این پژوهش سعی شده منابع دست‌اول (متعلق به سه قرن نخست هجری) مصدر اصلی

ارجاعات باشد. برخی از تحقیقاتی که در سال‌های اخیر انجام شده و راه‌گشای نگارش این پژوهش بوده‌اند، عبارتند از: کتاب **روایت سیر شبانه پیامبر (ص)** اثر فردریک کولبای (۲۰۰۸/م ۱۳۸۷ش)، کتاب **محمّد رسول خدا** اثر مایکل سلز و آنه ماری شیمل (۱۹۸۱/م ۱۳۶۰ش)، دو کتاب **قطور معراج در آئینه استدلال** و **پرتویی از معراج** اثر عبدالعلی محمدی شاهرودی (۱۳۷۹ش)، هم‌چنین رساله «جریان‌شناسی روایت اسراء: معراج پیامبر اسلام (ص) از آغاز تا پایان قرن هفتم هجری در متون تفسیری و معراج‌نامه‌های منتخب» اثر ناهید کاظم‌زاده گنجی (۱۴۰۰ش)، و نیز مقاله «مقایسه تطبیقی ساختار روایات معراج پیامبر (ص) در تفاسیر و معراج‌نامه‌های فارسی از معراج‌نامه ابن عباس تا معراج‌نامه ایلخانی» نوشته ناهیدکاظم زاده گنجی و مریم حسینی (۱۴۰۰ش).

در این میان کتاب **روایت سیر شبانه پیامبر (ص)** با آنچه مدنظر این تحقیق است، قرابت بیشتری دارد که در آن جریان‌شناسی جامعه مدنظر بوده و بر اساس تحوّل دیدگاه‌ها به معراج پیامبر (ص) به شناسایی آن پرداخته است، در حالی که در تحقیق پیش‌رو سیر از منظر مردمان قرن نخست (به عنوان فاعل شناسا) محلّ گفتگو است.

۱. در آستانه معراج پیامبر (ص)

به منظور درک بهتر نگاه صحابه به معراج پیامبر (ص) بجا است اشاره‌ای به دیدگاه مردمان جزیره العرب به آسمان و صعود به آن در آستانه اسلام داشت. انتظار می‌رود فراتر از آنچه با چشم غیرمسلح دیده می‌شود، اطلاعاتی نداشته باشند.

۱-۱) آسمان از نگاه صحابه

برخی بر این باورند که عرب قبل از دوره عباسیان چیزی از آسمان و علم نجوم نمی‌دانست. ورود آثار علمی تمدن یونانی- هلنی، از جمله نظریات بطلمیوسی در علم هیئت که صدها سال بر جهان علم حکومت داشت، از آغاز خلافت اموی آغاز شد و در دوره اول خلافت عباسی، بالاخص در جریان نهضت ترجمه شکل رسمی یافت و اثر خود را نشان داد. براین اساس مردمان قرن نخست به طور رسمی و دقیق از این نظریات بی‌اطلاع بودند. نظریاتی از قبیل جزئیات افلاک نه‌گانه پوست‌پیزی و نیز عدم خرق و التیام آسمان که بر اساس آن صعود انسان به آسمان غیرممکن بود.

«از سوی دیگر برخی احتمال می‌دهند که اعراب به دلیل مجاورت با کلدانی‌ها، علم هیئت را از ایشان که معتقد به هفت آسمان بودند اقتباس کرده‌اند» (جواد علی، **المفصل**، ۲/ ۲۵۸) و اطلاعات اجمالی از علم

هیئت داشته‌اند.

به هر روی شواهد متعدّدی در منابع اسلامی وجود دارد که نشان می‌دهد در صدر اسلام باور داشتند که آسمان ابوابی دارد، منبع خیر و برکت و روزی است، سرنوشت و امورات زندگی خود را به احوال آسمان پیوند می‌زدند، هم‌چنین به استقرار خدا و ملائک در آسمان که ریشه در تجسم انسان‌وارانه آنان از خدا و ملائک دارد، معتقد بودند. جواد علی می‌گوید: تازیان در دوران پیش از نزول **قرآن** چنین می‌پنداشتند که پریان به آسمان‌ها برمی‌شوند و سخنان فرشتگان آنجا را که وحی و خبرهای آسمانی است، دزدانه گوش می‌سپارند و آن را به کاهن یا شاعری که با او پیوند دارند الهام می‌کنند (جواد علی، **المفصل**، ۶/ ۷۵۸).

قرآن نیز موید این باور است و اضافه می‌نماید که از کار آنان توسط شهاب‌های آسمانی جلوگیری شد (بنگرید به: صافات/ ۶-۱۰؛ ص/ ۵۷-۶۰؛ حجر/ ۱۶-۱۸؛ جن/ ۸-۹؛ الرحمن/ ۳۴).

در منابع روایی علاوه بر قرائنی نظیر بلند کردن دست‌ها به سوی آسمان، مخاطب قراردادن، مناجات و طلب درخواست از خدا (بنگرید به: احمد بن حنبل، **المسند**، ۲۰/ ۳۱۹؛ ۴۴/ ۱۱۷؛ **الزهّد**، ۳۲۷)، گاه به صراحت به اسکان خدا و ملائک در آسمان اذعان شده است. به عنوان نمونه، ابی بن کعب کوه مقدّسی را معرفی نموده و می‌گوید: خداوند روزی که زمین را آفرید از آن به آسمان عروج کرد (ابن قتیبه، **غریب الحديث**، ۱/ ۴۱۰). ابوسعید خدری برای اثبات در آسمان بودن خدا به انگاره مسلّم و قدیم‌تر صعود اعمال و ارواح مؤمنان به آسمان استناد داشته است (بنگرید به: دارمی، **الرد علی الجهمیه**، ۶۹).

۲-۱) باورهای صحابه درباره عروج به آسمان

در مورد عروج انسان به آسمان، باتوجه به دانش مردمان آن روزگار به نظر می‌رسد صعود جسمانی انسان به آسمان در آن دوران در نهایت استبعاد بوده باشد. جستجوها موید این نظر است، تا جایی که **قرآن** برای نشان دادن بعید بودن هدایت انسان‌های گمراه، ایمان آوردن آنان را به بالارفتن از آسمان تشبیه نموده است (بنگرید به: انعام/ ۱۲۵).

با این همه آنان رفتن به آسمان را برای انبیاء مرسل از سوی خدا ممکن می‌پنداشتند. علاوه بر روایات موید این مطلب، آیات به خوبی ترسیم‌گر فضای برآمده از این باور است. به عنوان نمونه، در **قرآن** آمده مشرکان که نبوّت پیامبر (ص) را قبول نداشتند، کارهایی را در مقام اثبات از ایشان مطالبه نمودند که فقط انبیاء مرسل از سوی خدا را قادر به انجام آن می‌دانستند:

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ....

ترجمه: و گفتند تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، یا [باید] برای تو باغی از درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آن‌ها جویبارها روان‌سازی، یا چنان‌که ادعا می‌کنی، آسمان را پاره‌پاره بر [سر] ما فرو اندازی، یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری، یا برای تو خانه‌ای از طلا [کاری] باشد، یا به آسمان بالا روی، و به بالا رفتن تو [هم] اطمینان نخواهیم داشت، تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم (اسرا/ ۹۰-۹۳).

آخر آمدن رفتن به آسمان، نشان از مشقت آن نسبت به درخواست‌های دیگر در نظر مشرکان دارد. درخواست آوردن کتاب و صعود در برابر چشمان آنان، که انگاره استقرار خدا در آسمان را پیش‌فرض دارد، مؤیدی بر جسمانی دیدن عروج است که در آیه زیر نیز آمده است.

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ

ترجمه: اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان [یکباره] بر آنان فرود آوری (نساء/ ۱۵۳)

خواسته کفار از پیامبر (ص) مبنی بر صعود به آسمان به منظور اثبات نبوت، با عروج ایشان که زمانش به نظر غالب صاحب‌نظران اندکی پیش از هجرت بوده، تحقق پیدا نمود.

در روایات منسوب به صحابه و تابعین نمونه‌های متعددی وجود دارد که علاوه بر انبیاء، به عروج ملائکه از زمین به آسمان، و حتی به صراحت به سوی پروردگار اشاره شده است (بنگرید به: ابن‌ابی عاصم، **الآحاد و المثنی**، ۳/ ۴۶۸). گاه عروج ملائک در شرایطی ویژه بوده است، نظیر اوقات خاص، از جمله اوقات نماز صبح و عصر (بزار، **المسند**، ۱۵/ ۴۳؛ احمد بن حنبل، **المسند**، ۱۳/ ۴۷۶؛ بخاری، **الصحيح**، ۱/ ۳۵۷)، و مکان‌هایی ویژه، از جمله حرم امام حسین (ع) (ابن‌قولویه قمی، **کامل الزیارات**، ۱۱۴) و مزار پیامبر (ص) (دارمی، **السنن**، ۱/ ۲۲۸).

در مورد شئون انسانی عروج‌کننده به آسمان نیز نمونه‌هایی مشاهده شد که برای متعلقاتی منسوب به

انسان‌های عادی (غیرانبیاء) لفظ عروج به کار برده شده است. تکرار مضامین این نمونه‌ها از افراد متعدد، حاکی از متداول بودن باور آن است. به عنوان نمونه:

- ارواح بنی آدم هنگامه احتضار، بالاخص انسان‌های صالح نظیر شهدای معركة (ابن هشام، *السيرة النبویه*، ۴۴/۲؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۲/۱۵؛ ابن سعد، *الطبقات*، ۵۲/۲)،
- اعمال بنی آدم (ضبی، *الدعاء*، ۲۸۴؛ *نهج البلاغه*، خطبه ۲)،
- نطفه چهل روزه (دارمی، *الرد علی الجهمیه*، ۶۳)،
- نفس/روح همه انسان‌ها هنگام خواب به سوی آسمان می‌رود و فقط ارواح طاهر مجوز ورود به آسمان را دارند (بحرانی، *البرهان*، ۷۱۳/۴؛ ابن بابویه، *الامالی*، ۱۴۶).

موارد فوق همگی روحانی بوده و تنها نمونه‌های دال بر جسمانی بودن صعود به آسمان مربوط به عامر بن فهیره (از خادمان ابوبکر) در بئر مئونه (۴ق) (بنگرید به: حسان بن ثابت، *الديوان*، ۱/۲۳۲؛ ۲/۱۶۳ و غیره) و ام کلثوم در مورد جسم علی (ع) است (بنگرید به: ثقفی، *الغارات*، ۲/۸۴۶).

نمونه‌ای از اشاره صحابه به معراج در تمدن‌های شرق، غرب و میانه یافت نشد، اما با توجه به اینکه در ادیان ابراهیمی مصادیقی از قبیل خنوخ/ادریس (ع)، ابراهیم (ع)، یعقوب (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع)، سلیمان (ع)، الیاس/ایلیا (ع)، و حزقیال (ع) به عروج مشهورند، و از سوی دیگر دین یهود سال‌ها قبل از اسلام در جزیره العرب رایج بوده و صحابه با یهودیان و مسیحیان تعامل داشته‌اند، مراجعه تازه مسلمانان به آنان و آگاهی از عروج نزد آنان بعید به نظر نمی‌رسد، همان‌گونه که ابن خلدون می‌گوید:

اعراب پیش از اسلام که دانش اندک و محدودی داشتند، برای رفع مشکلات دینی خود به همسایگان یهودی و مسیحی خود روی می‌آوردند (ابن خلدون، *المقدمه*، ۵۵۴-۵۵۵).

۳-۱) باورها درباره عروج سلف

از این رو تنها با استناد به شواهد انگشت‌شمار برداشت می‌شود مردمان عصر نزول اجمالاً از عروج انبیاء سلف مطلع بودند. به عنوان نمونه، ابن عباس (۶۸ق) از قول کعب (۳۱ق) می‌گوید: ادریس به سبب عملش سوار بر بال ملکی به آسمان عروج کرد، از ملک الموت پرسید: ای برادر، ادریس تا زمان فرارسیدن اجلش چه میزان فرصت دارد؟ گفت: از مردی می‌پرسی که جز طرفة‌العینی از رسیدن اجلش نمانده است، ملک زیر بالش را نگاه کرد و دید ابلیس قبض روح شده است (ابن وهب، *تفسير القرآن*، ۳۰).

در این روایات گزاره‌های بسیاری بالاخص از مشاهدات معراج روندگان آمده که تحقیق پیرامون آن در

مقایسه با گزاره‌های مذکور در معراج پیامبر (ص) شایسته تحقیق است.

آنچه امروزه پیرامون سیر پیامبر (ص) موجود است، به بالغ بر سی صحابی منسوب شده که اغلب بدون واسطه اقوال خود را به پیامبر (ص) نسبت داده‌اند. از جمله ابن عباس، أبوهریره، ضحاک، سعید بن جبیر، قتاده، ابن مسیب، ابن شهاب، علی (ع)، ابویوب انصاری، ابوسعید خدری، جابر بن عبدالله انصاری، انس بن مالک، مالک بن صعصعه، عبدالله بن مسعود، عمر بن خطاب، ابی بن کعب، عبدالله بن عمر، سمره بن جندب، حذیفه بن یمان، سهل بن سعد، ابوالدرداء، ام هانی، ام سلمه، عایشه و غیره.

معراج پیامبر (ص) از حیث مولفه‌های متعددی معرکه آراء صاحب‌نظران بوده است. از جمله دلایل این مهم، عدم تصریح آیات **قرآن** و بر محور روایات بودن آن، ماهیت رمزآلود عروج، زبان تمثیل و تمثّل در روایات معراجیه، تعدّد سیر و غیره بیان شده است (عزیزی کیا، «تأملی بر روایات معراجیه»، ۵۳).

صاحب‌نظران مسلمان در مورد جوانب و مولفه‌های مختلف سیر پیامبر (ص) آرای متعددی را ارائه نموده‌اند. در اغلب مولفه‌ها تعدّد آراء وجود دارد، هر چند در مولفه‌های اندکی اتفاق نظر وجود داشته و مثال نقضی در این زمینه یافت نشد. به عنوان نمونه، آنکه شخص معراج رونده پیامبر (ص) است، سیر همواره به خدا منسوب بوده و پیامبر (ص) به سیر برده شده، هم‌چنین در شبانه بودن سیر نیز اختلافی نیست که به احتمال قوی از دلایل آن واژه «لیلاً» در اولین آیه از سوره اسراء و نیز خود واژه «أَسْرَى» به معنای سیر شبانه در ادبیات **قرآن** است (ابن منظور، **لسان العرب**، ۶/۲۵۱).

در یک تقسیم‌بندی می‌توان مولفه‌های پیرامون سیر پیامبر (ص) را در سه دسته چیستی، چگونگی و چرایی جای داد. چگونگی شامل مولفه‌هایی نظیر زمان و مکان شروع، مرکب، همراهان، مقاطع، کیفیت (جسمانی/روحانی)، دفعات و غیره پیرامون سیر است که توصیفگر چگونگی انجام سیر می‌باشد. چرایی شامل مولفه‌هایی حاکی از علّت رفتن سیر است. از آن جاکه در سیر پیامبر (ص) همه اقوال از عدم اکتسابی بودن سیر حکایت دارد، چرایی متوجه قبل از سیر نبوده و گزاره‌هایی که بیانگر برونداد و کارکرد سیر است در این دسته قرار گرفته و اغلب متوجه زمان بعد از سیر به استناد مشاهدات و ادراکات پیامبر (ص) حین سیر است. چیستی نیز شامل مولفه‌هایی است که به ماهیت و چیستی پدیده سیر پرداخته است، نظیر آنکه سیر در بستر خواب، رویای صادق، مکاشفه و غیره بوده است.

به دلیل همپوشانی مولفه‌های دسته چگونگی با چرایی و چیستی، شرح دیدگاه صحابه پیرامون سیر پیامبر (ص) در دو دسته کلی معطوف به چیستی، و چرایی با استناد به مولفه‌های چگونگی در ادامه آورده شده است.

از آن جاکه در ادوار بعدی مقاطع معراج پیامبر (ص) به زمینی و آسمانی تفکیک شده و واژه «معراج» اغلب برای آسمان بکار گرفته شده است، در بیان این دیدگاه‌ها واژه «سیر» بکار برده شده که حاکی از مطلق سیر است.

۲. دیدگاه‌های معطوف به چیستی / چگونگی سیر

واکنش اولین مخاطبان که بیانگر چالش پذیرش یا عدم پذیرش سیر و نیز چگونگی امکان آن است، اولین دیدگاه‌ها به سیر پیامبر (ص) به شمار می‌آید.

۱-۲) سیر به مثابه کذب و سحر

صاحب‌نظران با ادله گوناگون در مورد زمان وقوع سیر پیامبر (ص) آرای متفاوتی دارند که در بین آن‌ها سال‌های اولیه بعثت (اندکی قبل از هجرت به مدینه) از نظر کمی بر سایر نظرات غالب است. آنچه به عنوان نقطه شروع می‌توان به حساب آورد اعلام عمومی سیر از سوی پیامبر (ص) است که از قول ام‌هانی چنین آمده: شب سیر پیامبر (ص) در منزل ما خوابید، هنگام نماز صبح ایشان به من گفتند: ام‌هانی من نماز شب را با شما گزاردم، پس از آن به بیت المقدس رفتم و در آنجا نماز خواندم، اکنون نزد شما هستم. ام‌هانی که واکنشش از پذیرش بی‌چون و چرای مطلب پیامبر (ص) حکایت دارد، ادامه می‌دهد: من دامن قبای پیامبر را گرفتم و به ایشان عرضه داشتم: از تو خواهش می‌کنم این جریان را به مردم نگوئید، چرا که آنان تو را تکذیب می‌نمایند. پیامبر (ص) بی‌اعتنا به سفارش ام‌هانی، نزد قریشیان می‌رود (ابن هشام، *السيرة النبوية*، ۲/ ۴۳-۴۴؛ احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۳۰۹).

پس از اعلام عمومی سیر از سوی پیامبر (ص) که در آن هیچ محتوایی جز نماز گزاردن در بیت المقدس نیامده، جمع کثیری از مخاطبان به دلیل غیرممکن بودن طی مسافت طولانی مکه تا بیت المقدس که زمان یک ماه را برای پیمودن آن گفته‌اند (بنگرید به: بزار، *المسند*، ۸/ ۴۱۱) در کمتر از یک شب، به انکار، تکذیب و تمسخر پرداختند (بزار، *المسند*، ۱۱/ ۴۴۳؛ ابن ابی شیبہ، *المسند*، ۷/ ۳۳۵-۳۳۶).

این ادعا تنها برای کفار قریش ثقیل نبوده، گزارش شده در شب سیر فرزندان عبد المطلب گمان کردند پیامبر (ص) مفقود شده، در تکاپوی یافتن ایشان بودند که عباس (عموی پیامبر (ص)) ایشان را یافت و پرسید: کجا بوده‌ای؟ با شنیدن پاسخ: بیت المقدس، در نهایت تعجب، به پیامبر (ص) گفت: امشب؟ گفت: بله، گفت: آیا تو را چیزی رسیده است؟ گفت: جز خوبی به من نرسیده است (ابن سعد، *الطبقات*، ۱/ ۲۲۲).

جز افراد اندکی از جمله ابوبکر که گفته شده به دلیل تصدیق سیر پیامبر (ص)، از آن زمان لقب «صدیق» را

به وی داده‌اند (بنگرید به: ابن ابی عاصم، **الآحاد و المثنی**، ۸۳/۱؛ احمد بن حنبل، **فضائل الصحابه**، ۱/۱۷۲ و ۴۴۸) اغلب منکر ادعای پیامبر (ص) شدند و کار را به سؤال از ایشان در سنجش صحت مدعایشان کشاندند. گروهی بعد از مشاهده درستی نشانه‌هایی که محدود به سیر زمینی بود نظیر محراب‌ها، قنديل‌ها و ستون‌های بیت المقدس، کاروانیان و بار شتران آنان که در طول مسیر بود (بنگرید به: بزار، **المسند**، ۸/۴۱۱؛ ابن هشام، **السيرة النبویه**، ۴۳/۲-۴۴)، پیامبر (ص) را متهم به سحر کردند (بنگرید به: بخاری، **الصحيح**، ۳۲۶-۳۲۷؛ مقاتل بن سلیمان، **التفسير**، ۲/۵۲۰).

۲-۲) سیریه مثابه طی الارض

واکنش و ادله عدم پذیرش اولین مخاطبان نشان می‌دهد اندک افراد پذیرنده سیر که به اعتبار نقل از دهان پیامبر (ص) و یا صحیح یافتن نشانه‌ها پذیرفتند، سیر را صرفاً پیمودن مسافت طولانی مکه تا بیت المقدس در زمان یک شب، بدون توجه به ادراکات و سایر محتویات دریافتند که این امکان تنها در صورت فرستاده‌ی خدا بودن قابل پذیرش است. شواهد روایی متعددی برای این موضوع در دست است. مانند این که:

... ابوبکر آمد و گفت: ای رسول خدا امشب کجا بودی؟ گفت به بیت المقدس رفتم، گفت: این مسیری که یک ماه طول می‌کشد. ابوبکر گفت: شهادت می‌دهم که تو رسول خدایی (بزار، **المسند**، ۸/۴۱۱).

در این دیدگاه‌ها سخنی از آسمان و اجرام مشهود آن نیست، جز آن که ابوبکر به کنایه در مقام تأیید پیامبر (ص) می‌گوید: «من بعیدتر از این، حتی خبر آسمان را نیز تصدیق می‌نمایم» (طبری، **جامع البیان**، ۵/۱۵). در تعاریف طی الارض مولفه‌هایی نظیر عدم حرکت و به تبع عدم نیاز به مرکب، لحاظ شده است (بنگرید به: دهخدا، **لغت نامه دهخدا**، واژه طی الارض، و حسینی طهرانی، **یادنامه مهر تابان**، ۸۳). با استناد به آرای صحابه، مراد از طی الارض در این قسمت، جابه جایی از مکانی به مکان دیگر در زمان کوتاه، به اذن و اراده خداوند و با مرکب ماورایی است.

گفتنی است در جستجوهای انجام شده، غیر از به کار رفتن تعبیر "طی الارض" برای هنگامه قیامت که به نظر می‌رسد وام‌گرفته از "نطوی السماء" (انبیاء/۱۰۴) در **قرآن** باشد، دو روایت از ابوهریره یافت شد که طی الارض را به پیامبر (ص) نسبت داده، و هر دو کنایه از راه رفتن سریع (هروله) پیامبر (ص) است و نه بیشتر (بنگرید به: احمد بن حنبل، **المسند**، ۱۴/۲۵۸).

۳. دیدگاه‌های معطوف به چرایی / چگونگی سیر

دیدگاه‌های پسینی که خاستگاه آن را باور اختصاص طی الارض به انبیای حقیقی مرسل از سوی خدا می‌توان برشمرد، دیدگاه‌هایی است که با استناد به مشاهدات و سایر ادراکات پیامبر (ص) حین سیر که در دسته چگونگی قرار دارند، به رهاورد و کارکردهای سیر توجه دارد. این دیدگاه بیانگر شکل‌گیری و تطوّر دیدگاه‌ها پیش از رسیدن به ثبات در نظرات است.

۳-۱) سیر به مثابه معجزه

در گام بعدی برخی پذیرندگان با توسّل به جنبه ماورایی سیر، پیوند بین مقام نبوّت و شخص پیامبر (ص) را نشانه گرفته‌اند. نزد این افراد سیر نشان پیامبری پیامبر (ص) در مقام معجزه با راهکار اثبات نبوّت است. همان‌گونه که امام صادق (ع) می‌فرماید: معجزه علامت خداوند است که جز به انبیاء، رسل و حججش اعطا نمی‌نماید تا صدق صادق از کذب کاذب شناخته شود (ابن بابویه، *علل الشرایع*، ۱/ ۱۲۲)، هم‌چنین فتنه و سنگ محک کفار و ایمان‌آوردگان بوده است (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۲۳).

در این دیدگاه گروهی مقصد نهایی سیر را بیت المقدس که میعادگاه انبیاء بوده، و گروهی دیگر به آسمان پنداشته‌اند، با این وجه اشتراک که محتوای درک شده از سوی پیامبر (ص) ادراکاتی فراتر از مشاهده ظواهر عینی بیت المقدس، بر محور اثبات نبوّت ایشان بوده است.

معقول است در دید آنان از اولین گزین‌های مطرح؛ مرکب باشد. مرکب‌های گوناگونی برای سیر شبانه پیامبر (ص) ذکر نموده‌اند از جمله بُراق (که وجه تسمیه آن را بُراق بودن (زبیدی، *تاج العروس*، ۵۱/ ۲۵) و یا سرعت برق‌آسای (ابن اثیر، *النهایه*، ۱/ ۱۲۰) آن گفته‌اند)، برقه، رفر، بال جبرئیل، شبه لانه پرنده، معراج، سُلّم (بنگرید به: محمدی شاهرودی، *پرتویی از معراج*، ۷۸-۱۳۲). براق مشهورتر از سایرین است. هر چند توصیفاتی که از براق شده با معیار قراردادن مرکب‌های متداول آن دوران (از جمله حمار و بغل) صورت گرفته و گاه با جزئیات فراوان از قبیل چموشی و سرباز زدن براق از سوارکردن پیامبر (ص)، لرزیدن گوش‌ها و غیره همراه بوده، لکن جنبه ماورایی و اسرارآمیز آن را تا حدّ شایان توجّهی پروراندۀ‌اند. علاوه بر توصیف شمایل و اندام (مو، چشمان، رنگ، پشت بلند، گام‌های طویل، سرعت هوش‌ربا)، به خوی‌های پسندیده بُراق نیز پرداخته شده (فروتنی، عرق شرمساری ریختن و غیره).

در بین گزاره‌های متعدّدی که در منقولات این دسته آمده گاه ارتباط با نبوّت به صراحت بیان شده، مثلاً سؤال نگهبان هر طبقه آسمان از بعثت پیامبر (ص)، به عنوان مجوز ورود (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/ ۱۰۴-۱۰۵؛

صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۱۴-۳۱۶)، و گاه به قرینه آمده است. به عنوان نمونه، گره زدن سرنوشت مسلمان به عملکرد پیامبر (ص) در گزاره مشهور به آزمون جام (گزینش جام شیر از بین جام های شیر، شراب توسط پیامبر (ص) که جبرئیل آن را به هدایت امت پیامبر (ص) بر فطرت (با گزینش جام شیر) تعبیر نموده (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/ ۱۰۴؛ بخاری، *الصحيح*، ۷/ ۲۸۴)، هم چنین گزاره بی اعتنایی پیامبر (ص) به ندای هاتف یمین و یسار و زن زیبا در طول مسیر که به عدم گرایش امت پیامبر (ص) به یهودیت، نصرانیت و دنیا تعبیر شده است (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۱۴-۳۱۶).

پیوند سیر پیامبر (ص) با انبیاء سلف، شاهد دیگری است که در گزاره هایی مانند موارد زیر آمده است:

- سوار شدن پیامبر (ص) بر مرکب انبیاء پیشین (طبری، *جامع البیان*، ۱۵/ ۱۷)،
 - بستن براق در بیت المقدس بر همان حلقه ای که انبیاء پیشین مرکبشان را می بستند (بزار، *المسند*، ۱۳/ ۳۴۱؛ احمد بن حنبل، *المسند*، ۱۹/ ۴۸۶-۴۸۸)،
 - مشاهده و توصیف ظاهر انبیاء پیشین و مشابهت دادن آنان با افرادی که برای صحابه شناخته شده بوده (طبری، *جامع البیان*، ۱۵/ ۵-۶؛ صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۱۴-۳۱۶؛ بزار، *المسند*، ۱۵/ ۲۴۱)،
 - نماز گزاردن با آنان (عبدی، *الجزء*، ۸۱؛ بزار، *المسند*، ۵/ ۳۶۰) آمده است.
- در این دسته برخی بر این باور بوده اند که سیر به بیت المقدس یا آسمان در بستر خواب/ رؤیا بوده است. به عنوان نمونه، گزارش شده معاویه (۴۰ق) در مورد سیر پیامبر (ص) گفته: رؤیای صادقه ای از جانب خدا بوده است (طبری، *جامع البیان*، ۱۵/ ۱۶). از عایشه (۵۸ق) نقل شده: جسد رسول الله (ص) مفقود نشد و خدای عزوجل او را با روحش سیر داد (ابن هشام، *السيرة النبویه*، ۱/ ۳۹۹؛ ابن اسحاق، *السیره*، ۲۹۵).
- هم چنین انس بن مالک (۹۳ق) گفته است: قبل از آنکه بر آن حضرت وحی نازل شود، روح مقدسش در عالم خواب سیر داده شد (محمد بن مسلم، *الصحيح*، ۲/ ۲۱۷). گفتنی است از انس بن مالک اقوال دیگری حاکی از اینکه پیامبر (ص) بین خواب و بیداری، و نیز در بیداری (جسمانی) سیر نموده اند، وجود دارد که در ادامه آمده است. این مطلب که از چالش برانگیزی کیفیت سیر از همان دوران اولیه حکایت دارد، با پیش فرض صحیح دانستن روایات، بیانگر رواج باور تعدّد سیر است.

شاهدی که دیدگاه سیر روحانی و نیز تعدّد سیر را تقویت می نماید واقعه ای بدین مضمون است که رسول خدا (ص) در روز دوشنبه فوت شدند و بدلیل اختلاف نظری که بین افراد ایجاد شده بود، روز چهارشنبه ایشان را دفن کردند برخی بر این باور بودند که پیامبر (ص) فوت نکرده، بلکه مانند موسی (ع) (دارمی، *السنن*، ۱/

۲۲۱-۲۲۰؛ ابن سعد، *الطبقات*، ۲/۲۰۴-۲۰۵) و در نقلی دیگر مانند عیسی (ع) — به نقل از ابی سلمه بن عبد الرحمان (ابن سعد، *الطبقات*، ۲/۲۰۸) — روح‌شان به آسمان رفته است. برخی دیگر نیز بر این باور بودند که ایشان گرامی‌تر از آنند که دو بار فوت شوند و مانند انسان‌های دیگر فوت کرده‌اند. این داستان که مویدی بر آگاهی مردمان آن دیار در سال یازده هجری، از عروج موسی (ع) و عیسی (ع) است، نشان می‌دهد که بروز چنین حالاتی از پیامبر (ص) که بر روحانی بودن و نیز تعدّد سیر دلالت دارد، برایشان آشنا بوده است. از آنجا که مشاهده انبیاء پیشین، از اولین و پرتکرارترین ادراکات ذکر شده در سیر پیامبر (ص) و وجه اشتراکی است که در همه اقوال ذکر شده برای سیر زمینی و آسمانی وجود داشته، به نظر می‌رسد پل ارتباطی سیر زمینی به آسمان، گزاره مشاهده انبیاء پیشین باشد. همان‌گونه که پیش از این گفته شد صحابه بر این باور بودند که ارواح انسان‌های صالح (از جمله انبیاء سلف) پس از مرگ به آسمان می‌رود. به عبارت بهتر حلقه اتصالی که مشاهده انبیاء پیشین (به عنوان صالحین) در بیت المقدس را به آسمان کشانده، باور به اسکان ارواح انسان‌های صالح در آسمان است.

گزارش‌های متعدّدی نشان می‌دهد صحابه مشاهده انبیاء پیشین را در آستانه مرگ و در بستر رؤیا/ خواب برای غیرانبیاء ممکن می‌دانستند. به عنوان نمونه، انس می‌گوید: در مدینه مریض و مشرف به مرگ بودم، ابراهیم و موسی آمدند، ابراهیم نزدیک سر و موسی نزدیک پایم نشستند، بیدار شدم درحالی که شفا یافته بودم، ابوالعالیه نیز متنی به همین مضمون را برای انس می‌گوید، انس در جواب می‌گوید: رؤیای تو مانند رؤیای من است، ابراهیم می‌گوید: همانا ابراهیم مردی سفیدپوست، و... و موسی مردی پر مو... بود، انس می‌گوید: من نیز این چنین دیدم (ابن اسحاق، *السیره*، ۲۹۵-۲۹۶). تعبیر «رؤیا» و عبارت «بیدار شدم و شفا یافتم» در هر دو نقل نشان می‌دهد دیدن انبیاء در حالت بیداری نبوده است (برای نمونه‌های بیشتر بنگرید به: بزار، *المسند*، ۱۰/۲۷۷-۲۷۶؛ ابن سعد، *الطبقات*، ۳/۷۱).

۲-۳) سیر به مثابه تجربه دنیای پس از مرگ

در دیدگاه دیگری که از نظر منطقی در گام بعدی قرار می‌گیرد صحابه در یافتن چرایی و پاسخ به چگونگی آن، بر بیان عجائب ادراکات و شگفتی‌های مشاهدات پیامبر (ص) که اغلب معطوف به آسمان بوده تأکید داشته و گزاره‌هایی را ارائه داده‌اند که در مورد دنیای پس از مرگ گفته شده است. در این دسته علاوه بر گزاره‌هایی که در سیر به مثابه معجزه آمده، گزاره‌هایی از جمله مشاهده بهشت و جهنم و جزای اعمال که خداوند در قیامت وعده داده، برجسته است.

این مثابهت از نظر مقاطع سیر به صورت‌های گوناگون بیان شده است، گاه مستقیم به آسمان (بدون توقف در زمین)، گاه از مکه به بیت‌المقدس و سپس از بیت‌المقدس به مقصد نهایی آسمان دنیا (به صورت پیوسته) و گاه از مکه به بیت‌المقدس و سپس از بیت‌المقدس به مقصد آسمان هفتم با طی طبقات هفتگانه آسمان بیان شده است.

از جمله گزاره‌های این دسته در توصیف بهشت و جهنم عبارت است از: مشاهده درخت بهشتی طوبی (فرات کوفی، *التفسیر*، ۲۱۱ و ۷۵-۷۶)، خروس بهشتی (مشهور به دیک) (عسقلانی، *لسان‌المیزان*، ۱۶/۱۳۸)، نهرهای بهشتی (طبری، *جامع‌البیان*، ۳۳/۲۷ و یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/۱۰۷)، مشاهده عذاب رباخواران در آسمان هفتم (احمد بن حنبل، *الزهد*، ۱۴/۲۸۵)، عذاب خطبای بی‌عمل (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/۱۱۲).

هم‌چنین گزاره‌هایی که منسوب به آسمان می‌پنداشتند. به عنوان نمونه، مشاهده جبرئیل، ملک‌الموت (زید بن علی (ع)، *المسند*، ۴۹۷)، ملکی به نام اسماعیل (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/۱۰۸؛ صنعانی، *التفسیر*، ۱/۳۱۶-۳۱۴؛ طبری، *جامع‌البیان*، ۱۵/۱۱-۱۲).

گویی در قرن نخست دیدن جبرئیل و سایر ملائکه مختص پیامبر (ص) نبوده است. ابن عباس مدعی بود که دو بار جبرئیل را در حضور پیامبر (ص) دیده است (عسقلانی، *الاصابه*، ۴/۱۲۲؛ ابن عبد البر، *الاستیعاب*، ۳/۹۳۵؛ ابن سعد، *الطبقات*، ۲/۳۷۰). نقل شده عایشه جبرئیل را در شکل دحیة الکلبی دیده است (ابن اسحاق، *السیره*، ۲۹۷). اُسَیدَ بْنَ حُضَیْرٍ می‌گوید: هنگام خواندن *قرآن*، ملائک را در شکل سرجی که به آسمان عروج می‌کردند، دیده است (احمد بن حنبل، *الزهد*، ۱۸/۱۲۸۸-۲۸۹)، هم‌چنین دیدن ملک‌الموت در آستانه مرگ از صحابه دیگر نقل شده است (بزار، *المسند*، ۱۷/۶۸).

نمونه‌ای که مشاهده بهشت و جهنم و جزای اعمال را برای انسان عادی در زمان حیات میسر بداند، یافت نشد، مگر در بستر خواب که پیش از این گفته شد. گفتنی است در روایات، گشایش ابواب آسمان در ایام حیات آمده ولی سخنی از بالارفتن به سوی آن نیست. به عنوان نمونه، در ماه رمضان (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۳۱/۹۱؛ بخاری، *الصحيح*، ۳/۲۹۱) و هنگام گفتن ذکر (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۳۱/۱۵۱).

۳-۳) سیر به مثابه بلوغ پیامبر (ص)

در این دسته تمرکز دیدگاه‌ها بر شأن والای رسول‌الله (ص) و ادراکات منحصر به فردی است که بر ایشان

متجلی گردیده و بیانگر تعالی و فراروی ایشان از مقام نبوت است. با اغماض از تفاوت‌هایی که در جزئیات وجود دارد، سیر را به مثابه سفری آسمانی (اغلب پیوسته به سیر زمینی) دیده‌اند که در وهله نخست پیوند محکمی با بعثت پیامبر (ص) دارد، و در وهله بعدی به دنبال نمایش برتری پیامبر (ص) بر سایر مخلوقات و به ویژه انبیاء پیشین است که با گذر از آسمان‌های هفت‌گانه، سدره‌المنتهی و جنة‌المأوی در ملاقات و ارتباط بدون واسطه پیامبر (ص) با خالق هستی و دریافت وحی مشافهه‌ای به اوج خود رسیده است.

پاکتچی پس از تحلیل گفتمان آیات سوره نجم می‌گوید: به‌هرحال مفصل‌بندی آیات اول سوره نجم به خوبی نشان می‌دهد که برای مخاطبان، مسئله اصلی در مواجهه با معراج پیامبر (ص) وقوع ملاقات است و مناقشه در این باره است، نه مسائل دیگر (پاکتچی، «بازخوانی مفهوم سدره‌المنتهی با رویکرد گفتمانی»، ۱۳). نقل‌هایی سامان‌یافته و داستان‌واره از ابن‌عباس، ابوسعید خدری، و انس بن مالک در دست است که بی‌بدیل بودن این ملاقات مستقیم را به خوبی بازتاب داده‌اند.

به عنوان نمونه، خلاصه نقل ابوسعید خدری در **تفسیر صنعانی** ذیل آیه نخست سوره‌ی اسراء چنین است: سوار براق شدم (ضمن اشاره به گوش‌های مضطرب، به مرکب انبیاء پیشین بودن براق تصریح داشته)، ندای هاتفی را از یمین و یسار شنیدم و زن زینت شده‌ای را در طول مسیر دیدم، بدان‌ها بی‌اعتنا بودم (جبرئیل گفت: ندای یمین؛ داعی یهود، ندای یسار؛ داعی نصاری، و زن؛ نماد دنیا بوده که اگر بدان‌ها توجه داشتی اُمتت به آن‌ها متمایل می‌شدند)، به بیت‌المقدس رسیدم، براق را بر همان حلقه‌ای که انبیاء پیشین می‌بستند، بستم و در آنجا نماز گزاردم، آزمون جام را جبرئیل از من به عمل آورد (و گفت با انتخاب جام شیر اُمتت بر فطرت هدایت شدند).

ابوسعید به همین ادراکات از سیر زمینی اکتفا کرده و در ادامه سیر آسمانی پیامبر (ص) (پیوسته با سیر زمینی) بر مرکب معراج را آورده، وی به عبور از طبقات هفت‌گانه آسمان به‌شرط بعثت، مشاهده جزای اعمال ناصالحی از قبیل خورندگان اموال ایتام، زناکاران، رباخواران در آسمان اول و نیز توصیفی اجمالی از ظاهر انبیاء مشاهده شده در هر طبقه آسمان (به ترتیب) اشاره داشته است. در ادامه با عبور از طبقه هفتم به بیت‌المعمور رفته و درختی که دو نهر کوثر و رحمت از ریشه آن جاری بودند را دیده، کوثر نهری است که خدا به ایشان عطا داشته، با غسل در نهر رحمت گناهان ماتقدم و ماتأخر ایشان بخشیده شده و داخل جنتی می‌شود که نه گوشی شنیده و نه چشمی دیده است.

بعد از توصیف نعمت‌های بهشتی (از جمله پرندگان، درختان و چشمه‌ها) اوج نقل ابوسعید ارتباط با

پروردگار پس از جنت است که بدون واسطه در عرش الهی صورت گرفته و طی آن پیامبر (ص) دستور وجوب نمازهای یومیّه را مستقیم از خدا دریافت نموده است، سرانجام ابوسعید جریان رفت و آمد پیامبر (ص) در طلب تخفیف نمازهای یومیّه برای امتش را به پیشنهاد موسی (ع) آورده که طی آن از پنجاه رکعت به پنج رکعت کاهش یافته است (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۱۵-۳۱۶).

گزاره‌های بسیاری نظیر مورد زیر بیانگر انحصار به پیامبر (ص) در این دیدگاه است:

- معرفی پیامبر (ص) به عنوان اکرم‌ترین موجودی که سوار بر براق شده (بزار، *المسند*، ۱۳/ ۴۰۴ و ۴۶۸)

- اعطای هدایای ویژه‌ای مانند نهر بهشتی کوثر به پیامبر (ص) (ابن وهب، *تفسیر القرآن*، ۷۶-۷۷؛ مجاهد بن جبر، *التفسیر*، ۷۵۵)

- رسیدن پیامبر (ص) به مرحله‌ای که حتی جبرئیل نیز اجازه ورود به آن را نداشت و گفت: اگر از این نزدیک‌تر شوم پرهام می‌سوزد (ابن شهر آشوب، *مناقب آل ائبطالب (ع)*، ۱/ ۱۵۵)،

- مشاهده سدره المنتهی، بیت المعمور و شگفتی‌هایی که بعد از آسمان هفتم قرار دارد (امام زید، *تفسیر زید بن علی*، ۴۴۸؛ احمد بن عیسی، *الامالی*، ۱/ ۱۹۳).

برخی از مضامین مکالمه با خدا را چنین گفته‌اند:

- سفارش بر خلافت علی (ع) (زید بن علی (ع)، *تفسیر زید بن علی*، ۴۰۴ و ۴۰۵)،

- دریافت اذان (احمد بن عیسی، *الامالی*، ۱/ ۱۹۳)،

- دریافت نمازهای یومیّه (احمد بن حنبل، *الزهد*، ۱۹/ ۴۸۶-۴۸۸)، ابوسعید خدری (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۱۶)،

- شرح برخی آیات *قرآن* (نافع بن ازرق، *غریب القرآن*، ص ۱۸۱).

البته این ارتباط بدون واسطه پیامبر (ص) با خدا محدود به مکالمه با خدا نبوده است، گزاره‌هایی از کارکرد سایر حواسب انسانی پیامبر (ص) نیز در دست است از قبیل دیدن خدا که در ادامه شرح آن آمده، شنیدن صدای جیرجیر قلم‌های خداوند (ابن ابی عاصم، *الآحاد و المثنی*، ۴/ ۱۹)، و حتی احساس برودت در سینه پیامبر (ص) از لمس دستان خدا (اسماعیل جعفی به نقل از امام باقر (ع) (*قمی*، *تفسیر قمی*، ۲/ ۳-۱۲) که همگی ریشه در تجسّم انسان‌وارانه آنان از خدا دارد.

کاوش در قرن نخست هجری نشان می‌دهد که در این قرن بحث دیدن خدا بسیار چالش‌برانگیز بوده است.

برای نویسندگان مشخص نیست سیر پیامبر (ص) موجب پیدایش این بحث شده، و یا دیده شدن خدا در سیر شبانه پیامبر (ص) متأثر از این بحث بوده است.

پیرامون موضوع رویت پروردگار اقوال گوناگونی در دست است. برخی معتقدند پیامبر (ص) خدا را ندید؛ بل که در خان هفتم سیر شبانه خویش، روزنه‌ای از بهشت (ابن احمد، *السنه*، ۶۰۷)، حجب نور (ابو حمزه ثمالی، *التفسیر*، ۳۱۷؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۰ / ۳۳۱۹)، رفر (طبری، *جامع البیان*، ۲۷ / ۳۳؛ احمد بن حنبل، *الزهد*، ۷ / ۳۱۸)، و یا شکل اصلی جبرئیل (طبری، *جامع البیان*، ۲۷ / ۲۷؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۰ / ۳۳۱۹؛ احمد بن حنبل، *المسند*، ۷ / ۸۰) را دیده‌اند، اما گروهی که بر باور دیدن خدا هستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: افرادی می‌گویند: پیامبر (ص) خدا را با قلب دید (طبری، *جامع البیان*، ۲۷ / ۳۱؛ فرات کوفی، *التفسیر*، ۴۵۲-۴۵۳)، و افرادی می‌گویند با چشم سر دید (طبری، *جامع البیان*، ۲۷ / ۲۸ و ۳۱).

همانگونه که اشاره شد به استناد روایات، حرکت به سوی خدا برای غیر انبیاء در ایام حیات در بستر خواب ممکن است. به عنوان نمونه، ابودرداء حرکت نفس همه انسان‌ها به سوی عرش را در هنگام خواب ممکن دانسته است (ابن مبارک، *الزهد*، ۳۷۸). از امام صادق (ع) نیز سخنی به این مضمون نقل شده که به ارواح انبیاء پیشین، اوصیای فوت شده و اوصیای زنده اجازه داده می‌شود که شب‌های جمعه به آسمان عروج، عرش الهی را طواف و در آنجا نماز گزارند و سپس به ابدان خود برگردند (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱۳۱).

این شواهد تنها از حرکت روحانی به سوی خدا حکایت دارد، نه ارتباط بدون واسطه انسان با خدا که به دیدن، مکالمه و حتی لمس خدا را به همراه داشته باشد.

گفتنی است عبارت مشهور "الصلاة معراج المؤمن" هر چند از لحاظ محتوایی با این دسته سازگاری دارد و ارتباط بدون واسطه انسان عادی با خدا را در هنگام نماز ممکن می‌شمارد، اما این عبارت نه تنها در منابع سه قرن نخست (که مأخذ این تحقیق است)، بلکه در هیچ یک از کتب روایی فریقین به عنوان روایت نقل نشده است، تنها مجلسی در کتاب *الاعتقادات* آن را بدون ذکر سند، به پیامبر (ص) نسبت داده است (بنگرید به: واکاوی سندی و محتوایی "الصلاة معراج المؤمن").

شایان ذکر است در اواخر قرن یک، دو نقل از امام سجاد (ع) یافت شد که با لفظ "عروج"، ارتباط بدون واسطه غیرپیامبران با خدا در معنای شکوفایی و رشد معنوی، آن هم منوط به اسبابی از سوی خدا امکان‌پذیر دانسته است. یک جا قرآن؛ نردبانی که انسان را به محلّ سلامت عروج می‌دهد، دانسته شده (*صحیفه*

سجاده، ۱۷۸)، و جای دیگر رحمت و دوام توفیق را نردبانی دانسته که انسان را به مقام رضایت خداوند عروج می‌دهد (صحیفه سجاده، ۲۳۹).

نتیجه

هدف این تحقیق کشف دیدگاه‌های مردمان قرن نخست به سیر شبانه پیامبر (ص) است. با به‌کار بستن رویکرد تاریخ‌نگاره، و پیش‌فرض صحت منقولات و انتساب آن‌ها به صحابه مذکور، در گام نخست به تفحص در منابع اسلامی دست اول پیرامون سیر پیامبر (ص) پرداخته و مجموع اقوال منسوب به هر یک از صحابه کنار هم گزارده شده است. در گام بعدی با تحلیل اقوال، سعی شد نگاه صحابه به سیر پیامبر (ص) ترسیم گردد.

نتیجه شد پس از پذیرش نسبی سیر، آراء صحابه در چهار دسته کلی قرار می‌گیرد: سیر به مثابه طی الارض: پیمودن مسیر طولانی مکه تا بیت المقدس در مدت زمان کمتر از یک شب، بدون کسب هیچ مشاهده یا ادراکی خاص برای پیامبر (ص). در این دیدگاه چگونگی انجام سیر مطرح بوده است. معجزه: در این دیدگاه با پذیرش طی الارض یا طی الاسماء با مرکبی ماورایی، محل نزاع کارکرد سیر بوده که با استناد به ادراکات پیامبر (ص) به سوی اثبات پیامبری پیامبر (ص) سوق یافته است. تجربه دنیای پس از مرگ: در این دیدگاه نیز نگاه‌ها به کارکرد سیر معطوف بوده است. بازتاب شرایط جامعه و بهره‌مندی از سیر پیامبر (ص) در جهت هدایت آن با اهداف و اغراض مختلف را می‌توان ردیابی کرد. بلوغ پیامبر (ص) (فراروی از مقام نبوت): در اقوال متعلق به این دسته نگاه‌ها به سیر پیامبر (ص) شکل متمرکزتری دارد (با رعایت روند منطقی مقاطع و مشاهدات در طول سیر). کارکرد فردی سیر که در نگاه نخست متوجه شخص پیامبر (ص) بوده و در نقطه اوج خود به ارتباط بدون با خداوند و دریافت وحی مشافهه‌ای (بدون واسطه) با خدا می‌انجامد که محتوای آن بر کارکرد اجتماعی سیر دلالت دارد (به عنوان نمونه، دریافت دستورات مورد نیاز پیروان دین تازه تأسیس اسلام که در قرآن نیامده (نظیر تعداد نمازهای یومیه، اذان، تعیین خلیفه بعد پیامبر (ص) و غیره).

همان گونه که روشن است سیر پیامبر (ص) در طول قرن نخست تحولات بسیاری را گذرانده است. با گذر زمان سیری که از سوی اغلب اولین مخاطبان رد شد، به تمرکز بر شگفتی‌های مشاهده شده و بروندادهای آن کشیده رسیده است. مطرح شدن جزئیات بیشتر با دقت بالاتری از گزاره‌ها و تبدیل نقل‌های پراکنده به نقل‌های سامان یافته روند منطقی را به نمایش می‌گذارد که اثر آن با ردیابی در قرون آتی روشن می‌گردد.

عدم تصریح **قرآن**، ماهیت رمزآلود سیر و عدم توانایی درک انسان، از اهم عواملی است که منجر به بروز دیدگاه‌های گوناگون در مورد معراج پیامبر (ص) شده است. عدم تغییر و اصرار پیامبر (ص) بر مدعای خویش، پذیرش پیامبری پیامبر (ص) از سوی مردمان با مشاهده کرامات و سیره ایشان، هجرت به مدینه و فراهم شدن فرصت برای شرح سیر، افزایش جایگاه و شأن پیامبر (ص) در نظر مسلمانان نخست (بالاخص بعد از وفات ایشان)، و نیز آگاهی اجمالی مردمان قرن نخست از مصادیق عروج در ادیان ابراهیمی از عوامل اثرگذار بر تحوّل دیدگاه‌ها است.

به جز سیر به مثابه طی الارض و معجزه، در دو دیدگاه‌ها دیگر درهم تنیدگی و لغزان بودن گزاره‌ها به چشم می‌خورد بطوریکه نمی‌توان مرزی مشخص را برای تفکیک تطور دیدگاه‌ها تعیین نمود. این پیچیدگی از سردرگمی و تنوع در تعریف تعبیری از قبیل سدرۃالمنتهی و جنةالمأوی از سوی صحابه نیز مشخص است. گویی چند دیدگاه موازی با یکدیگر در جریان بوده‌اند و یا گذر از یکی به دیگری چنان سریع بوده که تفکیک برای خود آنان نیز روشن نیست.

از بررسی طرق دستیابی به ادراکات پیامبر (ص) در سیرشبانۀ برای سایرین نتیجه شد صحابه اموری از قبیل اعطای هدایای بهشتی، ارتباط بدون واسطه با خدا، دیدن شکل واقعی جبرئیل را منحصر به شخص پیامبر (ص) می‌دیدند، امکان دستیابی به گزاره‌هایی مانند دیدن درگذشتگان، بهشت و جهنم را در حالت احتضار و یا عالم در خواب (در مراتبی پایین) برای انسان‌های عادی در ایّام حیات‌شان ممکن می‌دانستند. تنها در اواخر قرن نخست امکان ارتباط معنوی بدون واسطه با خالق هستی، در کلام امام سجاد (ع) برای انسان‌های عادی امکان پذیر شده است.

منابع

- ۱- **قرآن کریم**، اصل عربی؛ نیز، ترجمۀ فارسی محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- ابن ابی شیبۀ، عبد الله بن محمد، **مسند**، ریاض، دارالوطن للنشر، ۱۴۱۸ ق.
- ۳- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، **الآحاد و المثنائی**، ریاض، دارالرایه، ۱۴۱۱ ق.
- ۴- ابن اثیر، مبارک بن محمد، **النهایه**، بیروت، دار المکتبة العلمیه، ۱۳۹۹ ق.
- ۵- ابن احمد، عبد الله، **السنه**، عربستان، دار ابن القیم، ۱۴۰۶ ق.
- ۶- ابن اسحاق، محمد، **السیره**، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

- ۷- ابن بابویه، محمد بن علی، **الامالی**، به کوشش محمد باقر کمره‌ای، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ق.
- ۸- ابن بابویه، محمد بن علی، **علل الشرائع**، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۶ق.
- ۹- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **الاصابه**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
- ۱۰- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **لسان المیزان**، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۱۱- ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، **المقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش.
- ۱۲- ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، **الاستیعاب**، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۲ق.
- ۱۳- یحیی بن سلام، **التفسیر**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- ۱۴- ابن سعد، محمد، **الطبقات**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ۱۵- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، **مناقب آل أبی طالب**، قم، علامه، ۱۳۷۹ش.
- ۱۶- ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، **غریب الحدیث**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ۱۷- ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، **کامل الزیارات**، نجف، دارالمرتضویه، ۱۳۵۶ش.
- ۱۸- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۱۹- ابن مبارک، عبد الله، **الزهد**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- ۲۰- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دارالصادر، ۱۳۷۵ق.
- ۲۱- ابن وهب، عبد الله، **تفسیر القرآن**، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳م.
- ۲۲- ابن هشام، عبد الملك، **السیره النبویه**، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ۲۳- ابو حمزه ثمالی، **التفسیر**، بیروت، دارالمفید، ۱۴۲۰ق.
- ۲۴- احمد بن حنبل، **الزهد**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- ۲۵- احمد بن حنبل، **فضائل الصحابه**، قاهره، دار ابن الجوزی، ۱۴۳۰ق.
- ۲۶- احمد بن حنبل، **مسند**، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۶ق.
- ۲۷- احمد بن عیسی، **الامالی**، بیروت، دارالمحجّة البیضاء، ۱۴۲۸ق.
- ۲۸- بحرانی، هشام بن سلیمان، **البرهان**، قم، بعثت، ۱۴۱۵ق.
- ۲۹- بخاری، محمد بن اسماعیل، **الصحيح**، قاهره، ۱۴۱۰ق.
- ۳۰- بزار، ابوبکر احمد بن عمر، **البیزار**، عربستان، مکتبه العلوم و الحكم، ۱۴۳۰ق.
- ۳۱- پاکتچی، احمد، «بازخوانی مفهوم سدره المنتهی با رویکرد گفتمانی»، **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، شماره ۵۸، ۱۳۹۴ش.

- ۳۲- پاکتچی، احمد، «مقدمه»، ضمن *مقدمه‌ای بر تاریخ نگاری انکارهای و اندیشه‌ای* نوشته محمدهادی گرامی، تهران، امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ ش.
- ۳۳- ثقفی، ابرهیم بن محمد، *الغارات*، تهران، انجمن آثار علمی، ۱۳۹۵ ق.
- ۳۴- حسان بن ثابت، *الديوان*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۴ م.
- ۳۵- حسینی طهرانی، محمد حسین، *مهر تابان*، قم، باقر العلوم (ع)، ۱۴۲۶ ق.
- ۳۶- دارمی، عبد الله بن عبد الرحمان، *السنن*، ریاض، مرکز التراث الثقافه المغربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۳۷- دارمی، عثمان بن سعید، *الرد علی الجهمیه*، کویت، دار ابن الاثیر، ۱۴۱۶ ق.
- ۳۸- دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ۳۹- زبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، دارالهدایه، ۱۳۸۵ ق.
- ۴۰- زید بن علی (ع)، *تفسیر زید بن علی*، بیروت، درالعالمیه، ۱۴۱۲ ق.
- ۴۱- زید بن علی (ع)، *المسند*، بیروت، دار مکتبه الحیاه، بی تا.
- ۴۲- شهابی، محمود، *ادوار فقه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- ۴۳- *صحیفه سجادیه*، قم، مشعر، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۴- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم، آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۴۵- صنعانی، بن همام، *التفسیر*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۱ ق.
- ۴۶- طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۳ ش.
- ۴۷- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۴۸- ضحی، محمد بن فضیل، *الدعاء للضبی*، ریاض، الرشد ناشرون، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۹- عبدالله، زهرا، *تبیین ریشه‌های ماهوی معراج، و بازتاب آن‌ها در حوزه تصویر با تأکید بر نگاره‌های معراج پیامبرگرامی اسلام (ص)*، پایان‌نامه دکتري پژوهش هنر، دانشگاه شاهد، دانشکده هنر، تهران، ۱۳۹۴ ش.
- ۵۰- عبدی، حسن بن عرفه، *الجزء*، کویت، مکتبه دارالاقصى، ۱۴۰۶ ق.
- ۵۱- جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، دارالساقی، ۱۴۲۲ ق.
- ۵۲- عزیزی کیا، غلامعلی، «تأملی بر روایات معراجیه»، معرفت، شماره ۹۶، پاییز ۱۳۸۴ ش.
- ۵۳- فرات کوفی، *التفسیر*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ۵۴- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.

- ۵۵- گرامی، محمد هادی، *مقدمه‌ای بر تاریخ نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای*، تهران، امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ش.
- ۵۶- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، قاهره، دارالفکر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۵۷- محمد بن مسلم، *الصحيح*، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.
- ۵۸- محمدی شاهرودی، عبدالعلی، *پرتویی از معراج*، تهران، اسوه، ۱۳۷۹ش.
- ۵۹- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۶۰- نافع بن ازرق، *غریب القرآن فی شعر العرب*، بیروت، الکتب الثقافیه، ۱۴۱۳ق.
- ۶۱- *نهج البلاغه*، قم، مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.

Unified Interpretative Readings within Multiple Discourses: A Case Study of Q 2:251

Seyedeh Hanieh Momen 

PhD in *Qur'ān* and Hadith Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran
(Email: hmomen25@yhoo.com).



Original Research

Received: 9/ 12/ 2024

Revised: 27/ 1/ 2025

Accepted: 28/ 1/ 2025

published: 28/ 1/ 2025

Pages: 105-134.

Publisher:

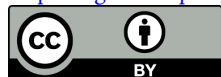
Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Mu'min, Sayyidah Hāniyah. "Unified Interpretative Readings within Multiple Discourses: A Case Study of Q 2:251", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 105-134.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.486226.1253> 

Extended Abstract

Recently, Qur'anic studies have increasingly focused on the role of discourses as non-cognitive (subconscious) factors influencing the understanding and interpretation of Qur'anic verses. Scholars often regard discourses as a force driving semantic differences and exegetical transformations across history. However, the impact of discourses on cases where exegetical opinions exhibit similarity and unity has remained largely unexplored.

This study examines the reading of governmental conflict (Tadafu' Hukumi) regarding the Qur'anic phrase "Wa Lawla Daf' Allah Al-Nas Ba'dahum Bi-Ba'd," aiming to demonstrate that discourses not only play a pivotal role in exegetical transformations but also contribute to the emergence and propagation of unified interpretations over time. The primary objective is to explore the role of discourses in shaping unified exegetical readings throughout history.

This research seeks to answer three key questions: First, when did the governmental conflict reading of the studied phrase first emerge? Second, in which historical periods did this interpretation gain traction among exegetes? Third, what factors contributed to the emergence and dissemination of this unified reading over different epochs?

Given the centrality of content analysis in this research, the chosen methodology is discourse analysis, which fundamentally examines the

context in which a text is produced, its audience, and its creator. The term "discourse analysis" was first introduced by Zellig Harris in 1952 in the field of linguistics. Although initially confined to linguistic studies, discourse analysis has evolved into a qualitative methodology widely employed in social sciences and humanities. It extends beyond lexical description to uncover underlying linguistic patterns, exploring the relationship between language, society, and situational contexts.

The findings of this study indicate that the recurrence of a specific interpretation across distinct historical periods does not necessarily signify the continuity of a single discourse but may instead stem from the influence of differing discourses over time. A notable example is the governmental conflict interpretation of the phrase "Wa Lawla Daf' Allah Al-Nas Ba'dahum Bi-Ba'd," which has evolved under various political and social conditions throughout history.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'ān*.
- 2_ Abū Zahrah, Muḥammad, *Zabrat al-Tafāsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, n.d. [Arabic].
- 3_ 'Aḍḍānlu, Ḥamīd, "An Introduction to Discourse or a Discourse About Discourse", *Political and Economic Information*, Volume 11, Issues 103 and 104, Spring 1375 SH [Persian].
- 4_ Afḍal Ābādī, Muḥsin, *The Role of Belief in the Evaluation of Narrators from the Perspective of Ahl al-Sunnah*, Tehran, Nashr-e Mash'ar, 1394 SH [Persian].
- 5_ Akahwān Kāzīmī, Bahrām, "Criticism and Evaluation of Secular Views on the Prophetic Government", *Islamic Government*, Volume 11, Issue 42, Winter 1385 SH [Persian].
- 6_ Āl Ghāzī, 'Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma'ānī*, Damascus, Maṭba'at al-Taraqqī, 1382 SH [Arabic].
- 7_ 'Alavī Mehr, Ḥusayn, *Introduction to the History of Tafsīr and Commentators*, Qom, International Center for Islamic Sciences, 1384 SH [Persian].
- 8_ 'Alizādah, Ḥasan, *Specialized Dictionary of Political Science (Including All Terms Ending in "-ism")*, Tehran, Rowzneh, 1377 SH [Persian].
- 9_ Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1415 AH [Arabic].
- 10_ 'Amīd Zanjānī, 'Abbās'Alī, *Principles of Constitutional Law*, Tehran, Majd, 1387 SH [Persian].
- 11_ 'Āmilī, Ibrāhīm, *Tafsīr-i Āmilī*, Tehran, Ṣadūq Bookstore, 1360 SH [Persian].
- 12_ Aṣgharī, Samīrā, *A Model for Reading the Holy Qur'ān Based on the Analysis of "Bayān" in Tafsīr al-Mizān*, Master's Thesis in Qur'ānic Interpretation and

- Sciences, Āyat Allāh Ḥā'irī University, Faculty of Theology and Islamic Studies, 1397 SH [Persian].
13. Bahramī, Muḥammad, "Understanding and Interpretation in the View of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī (A Comparative Look at Hermeneutics)" *Qur'ānic Research*, Volume 18, Issue 71, Fall 1391 SH [Persian].
 14. Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā, *Ansāb al-Asbrāf*, Beirut, al-Ma'had al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah, 1429 AH [Arabic].
 15. Bashīr, Ḥasan, *The Application of Discourse Analysis in Understanding Religious Texts*, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī, 1395 SH [Persian].
 16. Dehkhodā, 'Alī Akbar, *Lughat-Nāmāh*, Tehran, University of Tehran, 1390 SH [Persian].
 17. Dehqānī Fārsānī, Yūnas, *The Role of Discourse in Understanding Narrations Regarding "The Best Deed Is Awaiting Relief"*, PhD Thesis in Qur'ānic Studies and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad, Faculty of Theology and Islamic Studies, 1394 SH [Persian].
 18. Faḍl Allāh, Hādī, *Muḥammad Jawād Mughniyah: Thought and Reform*, Beirut, Dār al-Hādī, 1413 AH [Arabic].
 19. Gherāmī, Sayyid Muḥammad Hādī, "Considerations on the Discourse of Delegation in the Early Centuries of Islam", *Imamate Studies*, Volume 1, Issue 4, Winter 1390 SH [Persian].
 20. Hājli, 'Alī, "Foucault, Discourse, and Discourse Analysis", *Cultural and Communication Studies*, Volume 12, Issue 42, Spring 1395 SH [Persian].
 21. Ḥaqqī Burūsawī, Ismā'īl ibn Muṣṭafā, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1330 AH [Arabic].
 22. Ḥaydar, Asad, *Al-Imām al-Ṣādiq wa al-Madhābib al-Arba'ah*, Beirut, Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt, 1422 AH [Arabic].
 23. Ibn 'Ajībah, Aḥmad, *Al-Baḥr al-Madīd*, Cairo, Ḥasan 'Abbās Zakī, 1419 AH [Arabic].
 24. Iskandarī, Ḥasan, "Violence in the Name of Religion Among the Early Hanbalis", *Collection of Papers from the International Congress on Extremist and Takfīrī Movements from the Perspective of Islamic Scholars*, Qom, Dār al-I'lām li-Madrasat Ahl al-Bayt ('alayhim al-salām), 1393 SH [Persian].
 25. 'Itratdūst, Muḥammad, "Application of Discourse Analysis in Understanding Religious Texts and Their Contexts", *Qur'ānic and Hadith Studies*, Volume 14, Issue 28, Spring and Summer 1400 SH [Persian].
 26. Mīrzā'ī, 'Abbās, "The Decline of Mu'tazilite Thought: The Legacy of the Conflict

- Between Ḥadīth Scholars and Mu‘tazilah”, *Haft Āsmān*, Volume 14, Issue 54, Summer 1391 SH [Persian].
27. Morovvatī, Suhrāb, *Research on the History of Qur’ānic Tafṣīr (First Islamic Century)*, Tehran, Ramz, 1381 SH [Persian].
 28. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *Al-Tafṣīr al-Kāshif*, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH [Arabic].
 29. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *In the Shadows of Nahj al-Balāghah*, Translated by Muḥammad Jawād Ma‘mūrī, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1387 SH [Persian].
 30. Muḥammadī Reyshahrī, Muḥammad, *Leadership in Islam*, Tehran, Dār al-Ḥadīth Research Institute, n.d. [Persian].
 31. Muntazir Qā’im, Mahdī and Yādgārī, Muḥammad Ḥasan, “A Conceptual-Theoretical Model for Critical Rhetorical Reading”, *Jāmi‘ah, Farhang va Rasānah*, Volume 5, Issue 18, Spring 1395 SH [Persian].
 32. Muṭahharī, Morteḍā, *Theology, Mysticism, and Practical Wisdom*, Tehran, Ṣadrā, n.d. [Persian].
 33. Nīrī, Muḥammad Yūsuf, “al-Ḥikmah al-Ma‘ṣūmiyyah al-Ilāhiyya”, *Pazbūhishbā-yi Adab-i ‘Irfānī*, Volume 1, Issue 4, 1386 SH [Persian].
 34. Niyrizī, Muḥammad, *A Political Treatise on the Analysis of the Causes of the Fall of the Ṣafavid Government and Its Restoration to Power*, Qom, Public Library of Mar‘ashī Najafī, 1371 SH [Persian].
 35. Pareyson, Luigi, *Truth and Interpretation*, New York, State University of New York, 2005.
 36. Quddūsī-Zādah, Ḥasan, *Political and Cultural Terminology*, Qom, Daftar-e Nashr-e Ma‘ārif, 1390 SH [Persian].
 37. Qūnawī, Ismā‘īl ibn Muḥammad, *Commentary on al-Bayḍāwī’s Tafṣīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422 AH [Arabic].
 38. Ṣafarī, ‘Abbās, *A Study of Narrative Tafṣīr in the Third and Fourth Islamic Centuries*, Master’s Thesis in Qur’ānic Sciences and Hadith, University of Īlām, Faculty of Theology and Islamic Studies, 1396 SH [Persian].
 39. Sayf, Yūnas, “A Discussion on Mysticism and Sufism During the Literary Revival”, *‘Allāmah*, Volume 9, Issue 31, Spring and Summer 1390 SH [Persian].
 40. Sayyid Turābī Maḥmūdābād, Sayyid Ḥasan and Dhākirī, Aḥmad, “Foundations of Asceticism and Mysticism in the Thought of Ḥasan Baṣrī”, *Islamic Mysticism*, Volume 7, Issue 25, Summer 1389 SH [Persian].
 41. Shahrastānī, ‘Alī, *The Names of Caliphs Among the Children of the Imams*, Qom, Dalīl-i Mā [Persian].

42. Sulṭānī, Sayyid ‘Alī Aṣghar, “Discourse Analysis as Theory and Method” Political Science, Volume 7, Issue 28, Winter 1383 SH [Persian].
43. Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 CE [Arabic].
44. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
45. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom, Office of Islamic Publications Affiliated with the Society of Teachers of Qom Seminary, 1378 SH [Persian].
46. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d. [Arabic].
47. ‘Ubaydī, Khālīd Fāyīq, *Economics and Society*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1426 AH [Arabic].
48. Uṭfīsh, Muḥammad ibn Yūsuf, *Taysīr al-Tafsīr*, Oman, Sultanate of Oman, 1425 AH [Arabic].
49. Wā‘izī, Aḥmad, *Theory of Text Interpretation*, Qom, Ḥawzah and University Research Institute, 1397 SH [Persian].
50. Zaydān, Jurjī, *The History of Islamic Civilization*, Translated by ‘Alī Jawāhir Kalām, Tehran, Amīr Kabīr, 1372 SH [Persian].



خوانش‌های تفسیری واحد در بستر گفتمان‌های متعدد: مطالعه موردی عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»

سیده هانیه مؤمن^{id}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(ایمیل: hmomen25@yahoo.com).

چکیده

یکی از موضوعاتی که اخیراً مورد بحث و تبادل نظر قرآن‌پژوهان قرار گرفته است، توجه به گفتمان‌ها و نقش آن‌ها به عنوان یکی از عوامل غیر معرفتی (ناخودآگاه) موثر بر فهم و تفسیر برخی از آیات قرآن کریم است. در منظومه فکری این دسته از محققان، عمدتاً نگرشی یک وجهی و تک بعدی به گفتمان‌ها صورت می‌گیرد؛ به این معنا که غالباً در موضوعی از گفتمان‌ها به عنوان عاملی اثرگذار در این حوزه یاد می‌شود که آیات قرآن کریم در طول تاریخ با تفاوت‌ها یا تحولات معنایی مواجه باشند. در این میان آن چه کم‌تر بدان پرداخته شده، توجه به نقش گفتمان‌ها در موضوعی است که میان آراء تفسیری در طول تاریخ، مشابهت و یا وحدت خوانشی مشاهده می‌شود. به منظور روشن شدن این موضوع، در پژوهش حاضر تلاش بر آنست به بررسی یکی از خوانش‌های واحد عبارت قرآنی «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» به عنوان نمونه پرداخته شده و نقش گفتمان‌ها در ظهور یا ترویج آن خوانش واحد در بازه‌های زمانی متفاوت مورد بررسی قرار گیرد. یافته‌های پژوهش حاکی از آنست که ظهور و ترویج خوانش واحدی که مطابق آن مقصود از دفع کنندگان در عبارت شریفه، سلاطین، پادشاهان و یا هیئت حاکم بر جامعه دانسته شده است، در بازه‌های زمانی مختلف، متأثر از گفتمان‌های متفاوتی بوده است؛ چنان‌که در قرن اول و دوم، گفتمان حکومت سالاری امویان، در قرن سوم و چهارم، گفتمان سنت‌گرایی، در قرن دوازدهم و سیزدهم، گفتمان صوفی‌گرایی و در قرن چهاردهم و پانزدهم گفتمان آناشیسیم یا هرج و مرج‌گرایی در شکل‌گیری و ترویج این خوانش واحد نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، خوانش متن، گفتمان، بقره/ ۲۱۵.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۹

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۸

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۹

نشر: ۱۴۰۳/۱۱/۹

صفحه ۱۰۵-۱۳۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

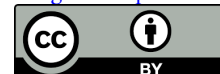
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

مؤمن. سیده‌هانیه، «خوانش‌های تفسیری واحد در بستر گفتمان‌های متعدد: مطالعه موردی عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»».

پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳، ص ۱۰۵-۱۳۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.486226.1253> ^{doi}

یکی از عواملی که در تکرار خوانش‌های تفسیری آیات قرآن کریم طی بازه‌های زمانی مختلف، نقش قابل توجهی دارد، ظهور و یا سیطره‌ی برخی گفتمان‌ها در طول تاریخ است، اما معمولاً نقش گفتمان‌ها در مشابهت و یا اشتراک خوانش‌های تفسیری مغفول واقع گشته و غالباً از گفتمان به عنوان عامل موثر در افتراق و یا تحولات تفسیری در طول تاریخ یاد می‌شود. در عین حال در کنار این تصور رایج، باید توجه داشت همانگونه که تحولات تفسیری در طول تاریخ می‌تواند نشأت گرفته از تنوع و تعدد گفتمان‌های حاکم باشد، ظهور یک خوانش واحد طی دوره‌های مشخصی از تاریخ نیز می‌تواند متأثر از تعدد گفتمانی باشد.

به منظور تبیین این امر، در نوشتار حاضر به بررسی یک خوانش واحد تفسیری عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» در قرآن کریم طی بازه‌های زمانی مختلف پرداخته شده و ارتباط آن‌ها با گفتمان‌های حاکم، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

طرح مسئله

بررسی مجموع آیات قرآن کریم بیانگر آن است که عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، در دو آیه از این کتاب شریف استعمال گردیده است. در آیه اول که در سیاق داستان کشته شدن جالوت به دست داوود و به دنبال آن، پیروزی سپاه داوود قرار دارد، خداوند متعال نتیجه و اثر فقدان دفع برخی از مردم به وسیله برخی دیگر را، فساد زمین دانسته و می‌فرماید:

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (بقره/ ۲۵۱).

و اما در آیه دوم این عبارت در سیاق موضوع مظلومان مورد تهاجم و کسانی که به ناحق از خانه و کاشانه‌ی خود رانده شدند، قرار گرفته و نابودی عبادتگاه‌های ادیان مختلف، به عنوان نتیجه فقدان دفع الهی بیان گردیده و چنین آمده است:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج/ ٤٠).

سیری در تفاسیر قرآن کریم حاکی از آن است که دیدگاه رایج پیرامون مفهوم «تدافع» در عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» عمدتاً حول محور معنایی ناظر بر جنگ و جهاد جریان دارد؛ اما در عین حال، این کلمه، با خوانش‌های تفسیری متنوع و گسترده و بعضاً شاذ مواجه بوده است که در هر دوره یا عصری، تعدادی از مفسران، تنها یک و یا برخی از آن‌ها را به عنوان خوانش خود از عبارت شریفه برگزیده‌اند.

از آن جا که هدف نگارنده بررسی نقش گفتمان‌ها در خوانش‌های واحد و نه متعدد در طول تاریخ است، در این نوشتار، برای نمونه یکی از خوانش‌های مطرح شده نسبت به عبارت مذکور (خوانش تدافع حکومتی) گزینش شده و سیر ظهور و ترویج آن در بازه‌های مختلف زمانی بررسی می‌گردد. در ادامه نیز تلاش بر آنست، ارتباط میان خوانش اختیارشده از سوی مفسران در بازه‌های زمانی مربوطه با گفتمان‌های حاکم مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. در پژوهش‌های صورت گرفته عموماً نگاهی یک‌بعدی به گفتمان‌ها صورت گرفته و از آن‌ها به عنوان یکی از علل موثر در تحولات خوانش‌های تفسیری یاد شده است.

در سخن از پیشینه نوشتار حاضر می‌توان به پژوهش‌های متعددی اشاره نمود که در آن‌ها عمدتاً با تمرکز بر عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» به بررسی و تحلیل سنتی به نام «سنت تدافع» پرداخته شده است. برای نمونه محمد عماره در کتاب «الحضارات العالمية: تدافع؟ ... ام صراع؟» ضمن بررسی روابط میان تمدن‌های جهانی و توصیف آن‌ها، در مقام تبیین دیدگاه اسلام پیرامون روابط میان تمدن‌ها، با تحلیل عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» از سنت تدافع سخن به میان آورده و به توضیح آن پرداخته است. خالد النجار نیز در کتاب خود با عنوان «نظريه التدافع نحو محاولة تنظيرية لفهم و تفسير السلوك الانساني» پس از بررسی واژه دفع و تدافع در قرآن کریم، به بیان خصوصیات تدافع، معانی و اهداف تدافع، تفاوت میان مفهوم تدافع با مفاهیم مرتبطی چون تعامل اجتماعی، صراع و تنافس پرداخته است.

در میان رساله‌ها می‌توان از رساله‌ای با عنوان «سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم» نوشته خالد موسی غرم‌الله حسنی زهرانی در این زمینه نام برد. نویسنده در رساله مذکور پس از تبیین مفهوم، اهمیت، خصائص و اقسام سنن الهی، به بررسی مفهوم سنت تدافع، مصادیق آن در قرآن و جایگاه مردم در این سنت پرداخته است.

در نهایت نیز آثار فردی و اجتماعی و نیز آثار این سنت در وجود و هستی، تشریح نموده است.

در میان مقالاتی که با محوریت عبارت مورد بحث نگاشته شده است نیز می‌توان به مقاله «سنة التدافع من منظور اسلامی» اثر معاذ محمد عبدالله ابوالفتح بیانونی اشاره نمود. نویسنده در این مقاله تلاش نموده است پس از تعریف سنت تدافع، با ارائه مباحثی چون عناصر محرک سنت تدافع به اذن خداوند، ظهور سنت تدافع در زمینه‌های مختلف زندگی بشر، وسائل و لوازم مردم در سنت تدافع، تصویری واضح و روشن از این سنت ترسیم نماید. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «التدافع من اجل الحرية والسلام: معارج»، پس از معرفی «تدافع» به عنوان قانونی فطری در حرکت جوامع بشری با انطباق دو آیه دربردارنده عبارت «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض» بر یکدیگر، به ارتباط این سنت با آزادی انسان در ایمان به خدا از طریق حفظ اماکن عبادتی پرداخته شده است.

احمد عرفات القاضی نیز در مقاله «مفهوم الدفع في القرآن الكريم» ضمن بررسی موارد استعمال واژه «دفع» در قرآن کریم، به شناسایی مفاهیم مختلف این واژه در جایگاه‌های مختلف پرداخته و ضمن تبیین ارتباط این واژه با جهاد، توصیف نمودن اسلام به عنوان یک دین وحشی و غیرتمدنی و هم‌چنین تقدیس جنگ در آن را زائیده تمدن غرب اعلام داشته است.

آن چه نوشتار پیش رو را از سایر پژوهش‌های انجام شده، متمایز می‌سازد، توجه به نقش گفتمان‌ها در یکی از خوانش‌های واحد (تدافع حکومتی) از عبارت شریفه در طول تاریخ است. بدین ترتیب پژوهش حاضر دارای ماهیتی تاریخی است از این رو درستی یا نادرستی خوانش مورد بحث (تدافع حکومتی) از عبارت شریفه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» مورد نظر این نوشتار نبوده، چراکه پرداختن به این موضوع در پرتو معیارها و قواعد تفسیری است که بررسی آن خارج از حیطه نوشتار حاضر است.

به همین منظور در پژوهش پیش رو تلاش بر آن است به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود: اولاً، خوانش تدافع حکومتی از عبارت شریفه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» نخستین بار در چه زمانی ظهور یافته است؛ ثانیاً، این خوانش در کدام یک از بازه‌های زمانی توانسته است به عنوان دیدگاه مختار از سوی مفسران ذیل عبارت مورد بحث، مطرح گردد؛ و ثالثاً، ظهور و ترویج این خوانش واحد، در بازه‌های مختلف زمانی متأثر از چه عامل یا عواملی است؟

۱. چارچوب مفهومی بحث

به منظور تبیین بهتر موضوع مورد بحث و با هدف ایجاد تلقی و برداشت مشترک بین نگارنده و مخاطب، در این قسمت، به تعریف مفاهیم و واژگان مرتبط با پژوهش حاضر پرداخته می‌شود.

۱-۱) خوانش

خوانش در لغت به معنای قرائت و همان درک معنای لفظی متن یا فرآیند وصول به معنای متن است که فراتر از مقوله خواندن معمولی است، اما در عین حال، مراحل تفسیر، شرح و بسط و...، بعد از این مرحله انجام می‌شود (اصغری، *الگوی در خوانش...*، ۱۹؛ منتظر قائم و یادگاری، *ارائه مدل مفهومی - نظری...*، ۱۴). بنابراین هدف اصلی در خوانش یک متن، درک معنای مراد و آن چیزی است که متن در صدد القا و بیان آن است (واعظی، *نظریه تفسیر متن*، ۳۳۵).

در حقیقت خوانش یک متن، عبارتست از فرآیند ذهنی فعالی که طی آن، خوانش‌گر با طرح پرسش درباره متن و پاسخ دادن به آن‌ها بر پایه همان متن، به پردازش تدریجی داده‌های متن و به تعبیر دیگر به بازسازی مقصود مؤلف متن می‌پردازد (منتظر قائم و یادگاری، *ارائه مدل مفهومی - نظری...*، ۱۴).

طباطبایی از این مقوله با عنوان فهم، یاد نموده و بیان داشته است:

کلمه فهم به معنای آن است که ذهن آدمی در برخورد با خارج به نوعی عکس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش کند (طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۳۷۲).

در عین حال برخی نظریه پردازان نظیر رولان بارت که خوانش را معادل reading دانسته، معتقدند این عبارت بیانگر دریافت، درک یا احساس یک متن نیست بلکه «از نو نوشتن» آن متن است. وی بر این باور است که متن، دارای اجزای گوناگونی است که خوانشگر نسبت به چگونگی «سر هم سازی»، «در خور هم سازی»، «آمیزش» و «جانشینی» اجزای آن با هم آگاهی دارد. خوانشگر کسی است که کارش «مصادف ساختن نوشتار آن متن در حال خوانده شدن، با یک کتابت تازه‌ای است که خود صورت می‌دهد». وی با ارائه تمثیلی گویا، عمل خوانش یک متن را همانند عمل نوازندگی یا اجرای یک پارتیتوری موسیقایی، عملی کاملاً فعالانه و نه منفعلانه از سوی خوانشگر معرفی می‌کند؛ عملی که به منظور دریافت آن چه مؤلف در اندرون داشته صورت می‌پذیرد (دهقانی فارسانی، *نقش گفتمان...*، ۱۹).

(۲-۱) تفسیر

تفسیر^۱ فرآیندی است که پس از خوانش یا همان فهم معنای لفظی صورت می‌پذیرد. ماهیت این عمل، عبارتست از تبیین^۲ معنای لفظی درک شده از سوی خواننده برای دیگران و این امر، خود، هنری است برای عرضه معنای متن در پوشش اصطلاحات و تعبیر نو. بدین ترتیب تفسیر کشف معنای لفظی نیست، بلکه تبیین آن است (واعظی، *نظریه تفسیر متن*، ۲۸۸-۲۸۹). پاریسون^۳ در کتاب خود تحت عنوان *حقیقت و تفسیر* معتقد است:

تنها معرفت مناسب برای حقیقت، تفسیر است که به عنوان شکلی تاریخی و شخصی از دانش درک می‌شود و در آن شخصیت فردی و موقعیت تاریخی، به دور از این‌که مانع یا حتی حدی برای معرفت باشد، تنها قالب مناسب برای تبیین آن است. بنابراین تفسیر می‌تواند به عنوان آن شکلی از دانش تعریف شود که در آن «شیء» خود را به میزانی که «موضوع» خود را بیان می‌کند، آشکار نماید (پاریسون، *حقیقت و تفسیر*، ۴۷-۴۸).

به بیانی کوتاه تفسیر بین معنای متن و دنیای خارج آن، ارتباط برقرار نموده و به دنبال آنست تا ارتباط متن را با مسائل مرتبط با بشر، تبیین نماید. خوانش و تفسیر، در عین سنجیتی که به لحاظ هستی‌شناختی با یکدیگر دارند، متفاوت از یکدیگر می‌باشند.

توضیح آن که تلاش خوانش‌گر برای ایجاد ارتباط میان اجزای متن بر پایه «انتظارات» و «پیش‌دانسته‌های» خود با هدف فهم آن متن، خوانش را می‌سازد، اما زمانی که خواننده، ارتباط میان اجزای متن را می‌پرسد و به تبیین نقش این ارتباط‌ها در فهم متن می‌پردازد، از سطح خوانش به سطح تفسیر گام می‌نهد. برپایه این توضیح، می‌توان تفسیر را یک آگاهی درجه دوم نسبت به خوانش (دهقانی فارسانی، *نقش گفتمان...*، ۲۳-۲۲) و خوانش را زمینه و مقدمه‌ای برای تفسیر دانست، چرا که تفسیر یک متن، خوانش آن را شرح می‌دهد و به نقد و تحلیل ابهامات جاری و ساری در فهم متن می‌پردازد (اصغری، *الگوی درخوانش...*، ۲۱).

1. Interpretation.

2. Explanation.

3. Pareyson.

۳-۱) گفتمان

واژه گفتمان^۱، که سابقه تاریخی آن در برخی منابع به قرن ۱۴ میلادی می‌رسد، به معنای گفت و گو، محاوره و گفتار است (بشیر، کاربرد تحلیل گفتمان...، ۱۴۴). نگاهی تاریخی به اصطلاح گفتمان، مبین آنست که این اصطلاح، اساساً در زبان‌شناسی متولد شده و تا کنون، مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشته است. توضیح آن که سوسور^۲، زبان‌شناس سوئیسی، با طرح ساختارهای زبانی، اولین قدم‌ها را در ساخت مفهوم گفتمان برداشته است. در سال ۱۹۵۲ زلیگ هریس^۳، زبان‌شناس ساختارگرای آمریکایی، بررسی واحدهای بزرگ‌تر از جمله را کانون توجه قرار داد و اصطلاح گفتمان را در این باره استعمال نمود (سلطانی، تحلیل گفتمان به مثابه...، ۱۵۴).

با گسترش نقش‌گرایی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی، مفهوم بافت نیز در تعریف گفتمان وارد شد که مقصود از بافت، همان شرایط زمانی و مکانی محدودی است که زبان در آن به‌کار می‌رود. در دهه ۶۰ میشل فوکو^۴ تعریف دیگری از گفتمان ارائه نمود که بر اساس آن، گفتمان نه تنها بزرگ‌تر از زبان است، بلکه کل حوزه اجتماع را دربر می‌گیرد و نظام‌های حقیقت را بر سوژه‌ها یا فاعلان اجتماعی تحمیل می‌کند (سلطانی، تحلیل گفتمان به مثابه...، ۱۵۴-۱۵۵). در این تعریف از گفتمان تلاش بر آنست تا میان متن و زمینه، رابطه‌ای تعاملی و دوسویه برقرار گردد و محقق از متن، خارج و به زمینه رهنمون گردد. این عمل مانع از آن می‌شود که محقق در تار و پود ملاحظات و مناسبات صرف متن و یا زمینه‌ای متن، محصور و گرفتار آید (عترت دوست، کاربرت روش تحلیل...، ۱۷۲).

از دیدگاه فوکو، چارچوب‌های گفتمان، خود را به طور ناخودآگاه بر متفکر تحمیل می‌کنند (گرامی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰)، چرا که گفتمان‌ها به‌طور سیستماتیک، موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند... آن‌ها درباره موضوعات، صحبت نکرده و هویت موضوعات را تعیین نمی‌کنند؛ آن‌ها سازنده موضوعات بوده و در فرآیند این سازندگی مداخله خود را پنهان می‌دارند» (عضدانلو، درآمدی بر گفتمان...، ۴۸-۴۹). بنابراین در تعریف فوکو، احتمالات برای معنی از طریق موقعیت‌های اجتماعی و تشکیلاتی‌ای به‌دست می‌آید که

1. Discourse.

2. Saussure.

3. Zellig Harris.

4. Michel Foucault.

توسط به‌کارگیرندگان گفتمان‌ها اشغال شده است و معانی و مفاهیم نه از درون زبان، بلکه از درون اعمال تشکیلاتی و ارتباطات اجتماعی-سیاسی (قدرت) ناشی می‌شوند (عضدانلو، *درآمدی بر گفتمان*، ...، ۴۸-۴۹).

بر همین مبنا برخی زبان‌شناسان معتقدند اساساً قدرت‌ها باعث تولید گفتمان‌ها می‌شوند. قدرت نه تنها در عرصه خلق گفتمان، بلکه در شیوه‌های طرح و گسترش و نابودی آن نیز تأثیر مستقیم دارد و زمینه صدور متون در یک دوره خاص را فراهم می‌آورد (عترت دوست، *کاربست روش تحلیل*، ...، ۳). با این حال گفتمان دارای رابطه یک طرفه و دائمی با قدرت نیست. به عبارت دیگر گفتمان برای همیشه در خدمت قدرت یا برخاسته علیه قدرت نیست، بلکه این رابطه پیچیده‌تر است و همان‌گونه که قدرت باعث تولید گفتمان می‌شود، گفتمان نیز مولد قدرت است و راه را برای گسترش آن باز می‌کند (حاجلی، *فوکو: گفتمان*، ...، ۷۶).

۴-۱) آنارشیزم

واژه آنارشیزم^۱ غالباً در لغت به هرج و مرج طلبی و دشمنی با نظم و قانون معنا می‌گردد (برای نمونه بنگرید به: دهخدا، *لغت نامه*، ۶۲/۱) اما این واژه در اصل به معنای سرورستیزی و حکومت ستیزی است. در کتاب *فرهنگ خاص علوم سیاسی* (علیزاده) ذیل واژه آنارشیزم آمده است:

آنارشیزم‌ها، بر خلاف آنچه معروف است، آشوب‌خواه یا «هرج و مرج طلب» نیستند و جامعه بی‌سامان نمی‌خواهند، بلکه به نظامی می‌اندیشند که بر اثر همکاری آزادانه پدید آمده باشد که بهترین شکل آن، از نظر ایشان ایجاد گروه‌های خودگردان است. از آن‌جا که تجارب زندگی اجتماعی و سیاسی بشر نشان داده است که هر جا و هر موقعی حکومتی در کار نبوده، هرج و مرج رخ داده است؛ لذا طالبان حذف حکومت را «هرج و مرج طلب» نام نهاده اند و آنارشیزم را معادل هرج و مرج طلبی خوانده اند (علی‌زاده، *فرهنگ خاص علوم سیاسی*، ...، ۷۷-۸۱).

به عبارتی آنارشیزم، جنبش و نظریه‌ای سیاسی است که عقیده دارد مرجعیت و قدرت سیاسی در هیچ شکلی لازم و پسندیده نیست و لذا خواهان بر افتادن هر گونه دولت سازمان یافته سیاسی، دینی و اجتماعی و جایگزینی انجمن‌های آزاد و گروه‌های داوطلب به جای آنست (قدوسی زاده، *اصطلاحات*، ...، ۱۶). در واقع

1. Anarchism.

مبانی و اندیشه‌های چالش برانگیز این مکتب، بر روی ستیزه‌جویی با دولت و تلاش برای حذف و محو نمودن آن در جامعه تمرکز یافته است. در باور اندیشوران مکتب آنارشیزم که نسبت به قدرت دولتی بدبین می‌باشند، انسان، ذاتا پاک و جامعه پذیر است، لیکن سلطه و استیلای دولتی، وی را فاسد و هنجار گریز می‌سازد (اخوان کاظمی، نقد و ارزیابی نگرش...، ۶۸).

۲. خوانش حکومتی از تدافع در طول تاریخ تفسیر

یکی از خوانش‌هایی که نسبت به مفهوم «تدافع» در عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا» مطرح گردیده است، خوانشی است که در آن تدافع ناظر بر نقش سلطان و پادشاه و به عبارت دیگر هیئت حاکمه یک جامعه در جلوگیری از ظلم و فساد است.

۲-۱) مقدمه: مفهوم تدافع

با توجه به مفهوم یاد شده، در پژوهش حاضر از این خوانش با عنوان خوانش تدافع حکومتی یاد گردید. در واقع تدافع در این خوانش بیانگر آن است که اگر در جامعه‌ای، حاکم یا هیئت حاکمه‌ای نیرومند و قاطع وجود نداشته باشد، به ناچار، هرج و مرج و نابودی بر آن جامعه حکم‌فرما خواهد شد؛ با این استدلال که وجود سلطان (چه مومن باشد و چه فاسق)، جلو ظلم و فساد را می‌گیرد و مردم از ترس قدرت سلطان، مرتکب جرم و جنایت نمی‌شوند (برای نمونه بنگرید به: طبرانی، التفسیر الکبیر، ۱/ ۴۵۹؛ طوسی، التبیان، ۲/ ۳۰۱؛ طبری، جامع البیان، ۱۷/ ۱۲۴).

بنابراین مطابق این خوانش، کسانی که به واسطه آن‌ها دفع صورت می‌گیرد، حکما یا هیئت حاکمه‌ای می‌باشند که در راس حکومت یک جامعه قرار دارند. لازم به ذکر است واژه تدافع با توجه به ساختار صرفی خود (باب تفاعل)، در بردارنده مفهومی ناظر بر مشارکت است که همین مفهوم در گفتمان تدافع حکومتی نیز جاری است. با این توضیح که در تدافع حکومتی، برخورد حاکمان با مجرمان و افراد فاسد به این دلیل است که نخست افراد مذکور، قوانین و مقررات جامعه را زیر پا گذاشته و نظم و امنیت اجتماعی را مختل نموده‌اند. به بیان دیگر ابتدا افراد مجرم در برابر اهداف حکومت ایستاده و آن را دفع می‌کنند و سپس حاکمان در پاسخ به آنان واکنش نشان می‌دهند.

در این قسمت ابتدا به بررسی بازه زمانی تولد و یا ظهور خوانش تدافع حکومتی پرداخته و در ادامه از ادواری یاد می‌شود که این خوانش در آن دوره‌ها رایج گردیده و تعدادی از مفسران آن را به عنوان خوانش خود

ذیل عبارت شریفه اختیار نموده اند نه این که از آن صرفاً به عنوان یکی از خوانش‌ها در کنار سایر خوانش‌هایی که در طول تاریخ تفسیر نسبت به عبارت مورد بحث مطرح شده است، سخن به میان آورده باشند.

۲-۲) قرون اول و دوم

مروری بر تفاسیر حاکی از آن است که این خوانش نسبت به عبارت شریفه نخستین بار توسط حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ق) که در بازه زمانی قرون اول و دوم، می‌زیسته، شکل گرفته است. وی در این باره بیان داشته است:

«یزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن، و لولا السلاطين و الأمراء المسلمون على العيارين و الدّعاة لخرجوا على أهل الصّلاح فاستولوا عليهم» (برای نمونه بنگرید به: طبرانی، *التفسیر الکبیر*، ۱/ ۴۵۹)؛ آنچه خداوند به واسطه سلطان باز می‌دارد بیش از آن چیزی است که به واسطه قرآن باز می‌دارد و اگر پادشاهان و حاکمان بر مجرمان و جنایت‌کاران تسلط نمی‌یافتند، مجرمان علیه صالحان قیام کرده و بر آنان تسلط می‌یافتند.

نکته قابل توجه این که تعبیر «یزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن» که حسن بصری در تفسیر عبارت شریفه آن را استعمال نموده، برای نخستین بار به صورت مطلق و نه در خصوص عبارت مورد بحث، در منابع اهل سنت به عنوان سخنی منسوب به عثمان نقل شده است (برای نمونه بنگرید به: ابوزهره، *زهره التفسیر*، ۵/ ۲۲۵۰)؛ با توجه به این مطلب به نظر می‌رسد که حسن بصری، این سخن را از عثمان اخذ نموده و پس از بسط دادن عبارت مذکور متناسب با شرایطی که در آن می‌زیسته، آن را در تفسیر عبارت مورد بحث استعمال نموده است.

در این باره باید بیان نمود که اگرچه دوران حیات عثمان و حسن بصری تقارن اندکی با یکدیگر داشته است، اما عثمان یکی از شخصیت‌های محبوب نزد حسن بصری بوده که حتی پس از مرگش اندیشه و تفکرات او در شکل دهی آراء و مبانی اعتقادی حسن نقش بسزایی داشته است. موید این امر حمایت‌هایی است که حسن بصری در مواضع متعدد نسبت به عثمان داشته است. ماجرای سومین و آخرین سخنرانی عثمان و دفاع حسن بصری که در منابع مختلفی از آن سخن به میان آمده است نمونه‌ای از این موارد است (برای نمونه بنگرید به: بلاذری، *أنساب الأشراف*، ۵/ ۷۱ و ۹۲).

(۲-۲) سده‌های متأخرتر

پس از حسن بصری، بازتاب دیدگاه اختصاصی وی و نقش پادشاهان و به عبارت دیگر هیئت حاکمه یک جامعه را در جلوگیری از ظلم و فساد، در این دوره در اقوال تفسیری مفسرانی چون طبری (درگذشته ۳۱۰ق) و طبرانی (درگذشته ۳۶۰ق)، قابل مشاهده است (طبری، *جامع البیان*، ۱۷/ ۱۲۴؛ طبرانی، *التفسیر الکبیر*، ۱/ ۴۵۹).

پس از قرن چهارم، با گذشت حدود هفت قرن که خوانش تدافع حکومتی در این برهه، ظهور پررنگی نداشته است (به این معنا که در برخی از این دوره‌های زمانی اساساً یا چنین خوانشی نسبت به عبارت شریفه مطرح نگردیده و یا در صورت مطرح شدن نقش پررنگی در آراء تفسیری نداشته و صرفاً به عنوان قولی در کنار سایر اقوال تفسیری، از آن یاد شده است)، در قرن دوازدهم نخستین بار حقی بروسوی (درگذشته ۱۱۳۷ق)، این خوانش را به عنوان رای مرجح خود برگزیده است. وی در این باره، ضمن تأکید بر دلالت داشتن عبارت شریفه بر نقش پادشاهان و سلاطین در جلوگیری از فساد در یک جامعه، مفهوم سلطان را به سلطه انبیاء، حکما و وعاظ تسری داده و از آن به عنوان دفع ظاهری یاد نموده و در مقابل این دفع نیز به نقش سلطه عقل در جلوگیری از انجام امور قبیح و ناروا به عنوان دفع خفی اشاره نموده است (حقی بروسوی، *تفسیر روح البیان*، ۱/ ۳۹۲).

پس از حقی، ابن عجیه (درگذشته ۱۲۲۴ق) در یکی از اقوال منتخب خود، این خوانش را نسبت به عبارت شریفه مطرح نموده و بیان داشته است:

اگر خداوند سلطان را نمی‌گماشت و حاکمان را برای اجرای عدالت و دفاع از مظلوم در برابر ظالم و بازداشتن قدرتمندان از ستم بر ضعیفان نمی‌نهاد، مردم بر یکدیگر یورش می‌بردند و قدرتمندان ضعیفان را می‌خوردند و نظام از هم می‌پاشید (ابن عجیه، *البحر المدید*، ۱/ ۲۸۰).

آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق) نیز در تفسیر این عبارت به نقش حاکمان در انتظام امور عالم اشاره نموده و بیان داشته است:

این عبارت دربردارنده هشداریه نسبت به فضیلت پادشاه و بیانگر این مطلب است که اگر او نبود، امور جهان سامان نمی‌یافت. به همین دلیل گفته شده است: دین و پادشاهی دو چیز

هم‌سان هستند، به طوری که با برتری یکی، دیگری نیز برتری می‌یابد. زیرا دین بنیاد است و پادشاه نگهبان آن، و آنچه بنیادی ندارد، ویران است و آنچه نگهبان ندارد، تباہ می‌شود (آلوسی، روح المعانی، ۱/ ۵۶۴).

لازم به ذکر است توسعه در مفهوم سلطان و تفسیر نمودن دفع به دفع ظاهری و خفی، پس از حقی بروسوی، از سوی قونوی (درگذشته ۱۱۷۵ق) نیز دنبال شده است (قونوی، الحاشیه، ۵/ ۳۶۴).

و اما در آخرین دوره تاریخی، یعنی سده‌های چهاردهم و پانزدهم نیز برخی از مفسران در مفهوم عبارت «وَلَا دَفْعَ لِلَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، دیدگاه تدافع حکومتی را به عنوان رأی برگزیده اختیار نموده و عبارت شریفه را ناظر بر نقش حاکمان در جلوگیری از اختلال جوامع بیان داشته‌اند. شیخ محمد بن یوسف اطفیش (درگذشته ۱۳۳۲ق)، عالم جزایری، نمونه‌ای از این مفسران است که در تفسیر آیه ۲۵۱ سوره بقره، عبارت شریفه را بیانگر تعظیم جایگاه و نقش حاکمان دانسته و در این باره به خبری مبنی بر مقارنت دین و ملک که پیش‌تر ذکر آن گذشت، اشاره نموده است (اطفیش، تیسیر التفسیر، ۲/ ۱۳۲). در عین حال وی ذیل آیه ۴۰ سوره حج، به نقل از دیگران، به تدافعی که از طریق غلبه مومنان بر کفار در جنگ، تحقق می‌یابد، اشاره نموده است (اطفیش، تیسیر التفسیر، ۹/ ۴۰۵).

عاملی (درگذشته ۱۳۸۸ق) نیز در تفسیر عبارت شریفه صرفاً به آراء تفسیری اشاره نموده است که بیانگر نقش حاکمان در این تدافع می‌باشند. وی در این باره پس از اشاره به سخن حسن بصری مبنی بر این که ترس مردم از سلطان بیش‌تر از ترس آن‌ها از خداوند است، از میان احتمالات پنج‌گانه فخر رازی که در دوره‌های قبل، توضیح آن گذشت، نیز تنها به بیان آن احتمالی پرداخته است که در آن بر نقش حاکمان تأکید شده بود (عاملی، تفسیر عاملی، ۱/ ۴۹۸-۴۹۹). آل غازی (درگذشته ۱۳۹۸ق) در تفسیر خود به همین مورد اشاره نموده و معتقد است که جلوگیری جوامع از فساد تنها با امنیت، کامل می‌شود و امنیت هم تنها با وجود حاکم بر جوامع حکم‌فرما می‌گردد و بدین ترتیب خداوند با ارسال رسل و نصب پادشاهان، فساد را نابود ساخته و صلاح را میان مردم گسترش می‌دهد (آل غازی، بیان المعانی، ۵/ ۲۱۷).

مغنیه (درگذشته ۱۴۰۰ق) ضمن نفی سایر آراء تفسیری، خوانش مذکور را برگزیده و در این باره بیان داشته است:

گروهی از مفسران می‌گویند: مقصود آیه آن است که خداوند به وسیله مؤمنان از مشرکان جلوگیری می‌کند. اگر این تفسیر در برهه‌ای از زمان درست باشد، در هر زمان و دوره‌ای درست نیست و نظریه درست در تفسیر آیه عبارت است از آن‌که برای حفظ امنیت و نظام باید نیروی بازدارنده وجود داشته باشد؛ خواه این نیرو به دست مؤمن به خدا باشد یا به دست کافر؛ چنان‌که علی (ع) در این باره می‌فرماید:

لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيَجْمَعُ بِهِ الْفَىءُ، وَيَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ (مغنیه، التفسیر الکاشف، ۵/۳۳۴)؛ وجود یک حاکم برای مردم ناگزیر است، خواه نیکوکار باشد و خواه بدکار که مؤمن در سایه حکومت او به طاعت مشغول است و کافر هم [از زندگی] بهره‌مند می‌گردد. خداوند در زمان او هر که را به اجل مقدر می‌رساند و به وسیله او مالیات جمع شده و با دشمن پیکار می‌شود و راه‌ها ایمن می‌گردد و حق ضعیف و ناتوان از قوی و ستمکار گرفته می‌شود.

وی در تفسیر این عبارت، ذیل آیه ۲۵۱ سوره بقره نیز بر همین مطلب تأکید نموده و معتقد است اگر هر جامعه‌ای را هیئت حاکمه‌ای نیرومند و قاطع اداره نکند، به ناچار، هرج و مرج و نابودی بر آن جامعه حاکم خواهد شد و تنها عقل و شرع بدون قوه مجریه نمی‌توانند نظم و امنیت جامعه را تأمین سازند (مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱/۳۸۳).

همان‌گونه که گذشت تفسیر نمودن تدافع مطرح شده در عبارت شریفه به دفع فساد توسط حاکمان و زمامداران از یک جامعه که برای نخستین بار توسط حسن بصری در قرن سوم به کار برده شد و پس از آن در قرن دوازدهم و سیزدهم از سوی برخی عرفا، توسعه معنایی یافته، در دوره متأخر، توسط عده‌ای از مفسران، به عنوان دیدگاه مختار، ذکر گردیده است.

۳. نقش گفتمان‌ها در اختیار خوانش تدافع حکومتی

اکنون با توجه به روشن شدن دوره‌های تاریخی که خوانش تدافع حکومتی نسبت به عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، در آن دوره‌ها رواج داشته است، در این قسمت تلاش بر آنست تا ارتباط میان ظهور این خوانش طی دوره‌های یاد شده با گفتمان‌های حاکم در این ادوار، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱-۳) گفتمان حکومت سالاری امویان

مروری بر تاریخ و به طور خاص، تاریخ اسلام بیانگر آنست که بر خلاف تصور رایج، خوانش تدافع حکومتی از عبارت شریفه و اختیار آن به عنوان یک رای برگزیده از سوی مفسران، آن هم طی بازه‌های مشخصی از تاریخ، صرفاً متأثر از اقوال تفسیری مفسران پیشین و تکرار بدون دلیل سخنان آنان نیست بلکه میان این امر و گفتمان حاکم بر جامعه مفسر ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ به این معنا که مفسر موازی و همسو با گفتمان‌های حاکم که به طور ناخودآگاه بر افکار وی اثر می‌گذارند، بهترین خوانش را همان دانسته است که سابقاً خوانش‌گر پیشین ارائه داده است. در ادامه به گفتمان‌های موثر در خوانش حکومتی از تدافع طی دوره‌هایی که ذکر آن گذشت، پرداخته می‌شود.

پس از شهادت امام علی (ع) در سال چهلیم هجری، حکومت امت اسلامی به دست بنی امیه افتاد. آنان بیش از ۹۰ سال (۴۰-۱۳۲ق) با ستمگری و بیداد بر مسلمانان حکومت کرده و در این دوران خون‌های زیادی را به ناحق ریختند (شهرستانی، نام خلفا...، ۲۶۹).

در واقع بنی امیه همگی یک مقصد و یک منظور داشتند و آن این که مانند زمان جاهلیت، رئیس و فرمانروا باشند؛ لذا برای رسیدن به این هدف به هر وسیله‌ای دست می‌زدند و از ارتکاب هیچ عملی خودداری نداشتند. آنان، قدرت و شوکت را فقط برای خود می‌خواستند و هیچ کس را شریک و سهیم نمی‌دانستند؛ چنان‌که عبدالملک بن مروان که دوران حکومت او، به عنوان دوران اقتدار حکومت اموی شناخته می‌شود، مکرر می‌گفت: دو شیر در یک بیشه نمی‌توانند زیست کنند و کسی جز ما نباید در قلمرو اسلام مقتدر بماند. این جاه‌طلبی بی حد و حصر بنی امیه در مقابل مدعیانی که حق با آنان بود، بنی امیه را برای رسیدن به مقصود، وادار به کارهایی کرد که مورد همه نوع ملامت باشند (زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ۴/۶۹۳).

این گونه بود که امویان دولت اسلامی را که در آن سیاست، اقتصاد، فرهنگ و همه نهادهای مردمی در خدمت دین و معنویت جامعه بود، به نظامی صددرد سیاسی، که دولت و جامعه اسلامی و حتی دین، در خدمت یک گروه نژادی خاص قرار گرفته بود، تبدیل نمودند (عمید زنجانی، مبانی حقوق اساسی، ۲۱۴). اوج استبداد و فشار بر مسلمانان در دوره امویان، به زمان استانداری حجاج بر کوفه و بصره بازمی‌گردد. حجاج در سراسر عراق، وحشت برقرار ساخت و بسیاری از بزرگان و مردمان پارسا و بی‌گناه را کشت. او چنان ترسی در دل‌ها افکند که نه تنها عراق، بلکه سراسر خوزستان و شرق را فراگرفت (مروتی، پژوهشی پیرامون

نتیجه چنین برخوردی از سوی حکام اموی، زوال حریت رأی مسلمانان بود. به عبارت دیگر شرایط خفقان حاکم بر عصر اموی موجب گردید که در این عصر، آزادی اندیشه از مسلمانان سلب شود، در حالی که اسلام آن را حق مسلمانان، بلکه حتی فرض بر آن‌ها قرار داده بود و قائم بودن حکومت و جامعه اسلامی بر این منحصر بود که وجدان مردم زنده و زبان‌هایشان آزاد باشد، اما در این دوره، وجدان‌ها زندانی و زبان‌ها حبس شدند و رسم شد که لب‌ها فقط برای تعریف و ستایش گشوده شود و گرنه مهر سکوت بر آن‌ها زده می‌شد و در صورت مقاومت، انواع تنبیه‌ها و شکنجه‌ها و حتی قتل در انتظار صاحبان نقد و انتقاد بود (اخوان کاظمی، *نقد و ارزیابی نگرش...*، ۳۴۱).

به دنبال این شیوه بنی امیه بود که کم در میان امویان، دسته‌ای عالم دنیا طلب و دین فروش بر سر کار آمدند و حاضر شدند برای خشنودی حاکمان، با تفسیر نمودن ظاهر آیات قرآن متناسب با شرایط موجود و در راستای سیاست‌ها و سخت‌گیری‌ها و شکنجه‌های بی حد و حصر حکام اموی، دلیلی شرعی برای آن‌ها ساخته و به تعبیر دیگر این شیوه حکومت‌داری را مشروع و مورد تایید اسلام و قرآن جلوه دهند. نمونه این اثرپذیری را می‌توان در تفسیر تابعی چون حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ق) که در زمان حکومت حجاج، در بصره زندگی می‌کرد، نسبت به مفهوم عبارت مورد بحث چنان‌که ذکر آن گذشت، مشاهده نمود.

در مورد ارائه این تفسیر از سوی حسن بصری، می‌توان بیان نمود که مصادف بودن دوران حیات وی با حکومت حکام بنی امیه به ویژه حجاج در بصره و به دنبال آن فضای خفقان حاکم بر آن روزگار، موجب گردید، وی برای حفظ جان خود هم که شده با حکام اموی همکاری نماید و به هر طریقی که می‌تواند از جمله با تفسیر نمودن برخی از آیات قرآن، مطابق با شرایط حاکم، بر حکومت آنان صحه گذارده و آن را مورد تایید قرآن معرفی نماید که نمونه این همکاری، در تفسیر عبارت مورد بحث، مشاهده می‌گردد. موید این امر، عکس العمل حسن بصری به برخی افراد است که از او درخواست نموده بودند بر حاکمان وارد شده و آنان را امر به معروف و نهی از منکر نماید؛ وی در پاسخ به آنان اظهار داشته بود که مومن حق ندارد خود را کوچک و حقیر کند. چون شمشیرهای آنان بر زبان‌های ما پیشی گرفته است. هرگاه با آنان در این باره سخن بگوییم، با شمشیر پاسخ خواهند داد (سیدترابی محمود آباد و ذاکری، *زمینه‌های زهد...*، ۲۲۱).

هم چنین وی برای کاستن از اعتراضات مسلمانان علیه حکومت امویان می‌گفت:

پیامبر خدا فرمود: به زمامداران ناسزا نگویند که آنان اگر نیکی کنند، برای آنان پاداش است و بر شما لازم است سپاسگزاری کنید و اگر بد نمایند، کیفر کردارشان را می‌بینند و بر شما لازم است شکایت کنید که آنان بلایی اند که خداوند به وسیله آن‌ها از هر کس بخواهد انتقام می‌گیرد». وی هم‌چنین فتوا داد: «اطاعت از پادشاهان بنی امیه واجب است هر چند ظلم کنند؛ زیرا خداوند به وسیله آنان اصلاحاتی می‌کند که از جنایات آنان بیش‌تر است (افضل آبادی، جایگاه اعتقاد...، ۱۵۰).

با توجه به آن چه گذشت، روشن گردید که چگونه شرایط استبداد و خفقان ناشی از زعامت حکام اموی سبب گردید که حسن بصری خیلی زود از آخوندهای درباری حکومت بنی امیه به شمار رفته و در تحکیم حکومت بنی مروان نقش بی‌بدیلی داشته باشد و به تعبیر دیگر، امویان از وی دانشمندی درباری در جهت تحقق منافع خود ساخته و تلاش نمودند از طریق چهره مذهبی او، ارکان حکومت خود را محکم سازند. این نقش حسن بصری در استحکام حکومت بنی امیه چنان پررنگ بوده که از او به عنوان «زبان امویان» نام برده اند و گفته اند: «اگر شمشیر حجاج و زبان حسن بصری نبود، دولت بنی مروان در قبر دفن می‌شد و زیر خاک می‌رفت» (حیدر، الإمام الصادق...، ۱۲۵/۵؛ محمدی ری شهری، القیاده فی الاسلام، ۱۷۴)؛

نمونه‌ای دیگر از حمایت‌های او در دفاع از حکام مروانی را می‌توان در جریان جلوگیری وی از نفرین بر حجاج و امثال او و هم‌چنین جلوگیری از بدگویی در حق آنان مشاهده نمود. چنان‌که در این باره نقل شده است حسن بصری در مواجهه با مردی که به حجاج دشنام می‌داد، او را از این کار منع نموده و خطاب به او گفت: «این کار را نکن. خداوند تو را رحمت کند. همانا ما می‌ترسیم اگر حجاج عزل شود و یا بمیرد، میمون‌ها و خوک‌ها با شما هم صحبت شوند» (عبیدی، الإقتصاد و الاجتماع، ۱۵۱).

هم‌چنین وقتی درباره جنگ با حجاج از او سوال کردند، وی پاسخ داد: نظرم اینست که با او نجنگید! زیرا اگر چیره شدن این زورگو بر شما عذابی از سوی خدا بوده باشد، نمی‌توانید عذاب خدا را با شمشیرتان دفع کنید و اگر بلایی است، پس صبر کنید که خداوند خود حکم کند (سیدترابی محمود آباد و ذاکری، زمینه‌های زهد...، ۲۱۵).

با توجه به آن چه در این قسمت گذشت، می‌توان بیان نمود که مصادف بودن این دوره با اوج اقتدار و سخت‌گیری‌های حاکمان امویی همچون حجاج، موجب گردید فردی چون حسن بصری که در آن زمان از

آخوندهای دستگاه بنی امیه محسوب می‌شد، در راستای تحکیم ارکان حکومت بنی امیه، عبارت مورد بحث را به گونه‌ای تفسیر نماید که کاملاً منطبق با سیاست‌های سخت‌گیرانه و شکنجه‌های خلفای اموی بوده تا از این طریق، اقدامات اعمال شده از سوی آنان را مورد تایید قرآن معرفی نماید.

۲-۳) گفتمان سنت‌گرایی

در قرن سوم که مقارن با شکل‌گیری رسمی تدوین تفسیر قرآن به صورت یک علم مستقل است (علوی مهر، *آشنایی با تاریخ...*، ۱۵۷)، بیش‌تر تفاسیر در زمینه فهم عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، فاقد نوآوری بوده و مفسران عمدتاً آراء تفسیری مطرح شده در سده‌های اول و دوم را تکرار نموده‌اند؛ اما باید بیان نمود که ذکر این آراء تفسیری نیز توسط یک مفسر، با چینش و گزینش بر مبنای معیارهای مدنظر مفسر همراه بوده است.

مفسران شیعی نظیر قمی، عیاشی و ابن حجام نیز در تفسیر این عبارت شریفه صرفاً به روایات صادقین (ع) اشاره نموده و مفسران اهل سنت چون ابن ابی حاتم و طبرانی از روایات منسوب به پیامبر اکرم (ص) و نیز آراء صحابه و تابعانی چون ابن عباس، مجاهد و حسن بصری در تفاسیر، سخن به میان آورده‌اند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد هر فرقه‌ای، بسته به مبانی خاص خود، معیارهای ویژه‌ای را برای اعتبارسنجی و حجیت تفاسیر قبلی در نظر گرفته است.

اتخاذ این رویکرد (استفاده از روایات در تفسیر) طی قرن سوم را می‌توان در پیوند با فضای عمومی جامعه اسلامی دانست که در آن فضا، حاکمان وقت، به شدت، از اهل حدیث پشتیبانی نموده و در مقابل، به مبارزه با علمای عقل‌گرا می‌پرداختند.

توضیح آن که به دنبال به خلافت رسیدن متوکل عباسی در سال ۲۳۲ قمری، تفکر برخورد و مبارزه با اهل حدیث که از سوی خلفای پیشین عباسی اعمال می‌شد، تغییر یافته و اهل حدیث از جایگاه ویژه‌ای برخوردار گردیدند. متوکل در اجرای این سیاست به حدی نسبت به اهل حدیث و فقهای سنت‌گرا ابراز علاقه نموده و از آنان پشتیبانی نموده که به او لقب «محب السنه» (احیاگر سنت) اعطا نمودند (اسکندری، *خشونت به نام دین...*، ۹۳/۶).

از جمله حمایت‌های وی می‌توان به اعطای جوایز به اهل حدیث و تعیین مقرری برای آنان اشاره نمود (میرزایی، *افول اندیشه اعتزال...*، ۱۵). وی به همان میزان که به سنت‌گرایی علاقه‌مند بود، در موضع مقابل،

از عقل‌گرایی و علمای عقل‌گرا متنفر بوده و با اهل رأی به مبارزه می‌پرداخت. از این رو مناظره و جدل را ممنوع ساخته و افرادی را که بدین امر اشتغال می‌ورزیدند، مجازات می‌نمود (صفری، *بررسی تفسیر روایی...*، ۱۵۵).

پس از متوکل، این رویکرد، از سوی حاکمان عباسی بعد از وی نیز دنبال شده و آنان نیز به مبارزه با صاحبان اندیشه اقدام نموده و در مقابل، اهل حدیث را تکریم و تشویق می‌نمودند. آنان در این مسیر از هیچ‌گونه اقدامی ابا نداشتند. برای نمونه نقل شده است که در جانب مغرب اسلامی، سیطره سیاست مبارزه با عقل‌گرایی سبب گردید که همه کتبی که در عصر خلیفه اموی اندلس در علوم مختلف عقلی گرد آمده بود، در محضر علما سوزانده شده و در چاه‌ها دفن گردد؛ چرا که غیر از علوم دینی سایر معارف نزد عوام الناس مذموم بود و هر فردی که به علوم فلسفی و حکمی اشتغال داشت به کفر و الحاد، متهم می‌گردید (صفری، *بررسی تفسیر روایی...*، ۱۶۱-۱۶۲).

با توجه به آنچه گذشت، تزلزل جایگاه عقل‌گرایان و فزونی یافتن مرتبه اصحاب حدیث که برآیند طبیعی این برهه زمانی بود، موجب گشت که نقل‌گرایی و بالتبع اکتفا به روایات پیشین از سوی مفسران در تفاسیر پررنگ گردد. به عبارت دیگر در این دوره، گفتمان سنت‌گرایی در مقابل عقل‌گرایی یک گفتمان غالب بوده و این امر تأثیر مستقیمی بر نگارش تفاسیر روایی در این دوران داشت. از این رو در تفسیر عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» نیز شاهد گسترش روایات و اخبار تفسیری می‌باشیم که از جمله آن اخبار می‌توان به بیان قول تابعی چون حسن بصری اشاره نمود که مطابق آن تدافع را در عبارت شریفه ناظر بر سلطه پادشاهان دانسته است.

۳-۳) گفتمان صوفی‌گری

به نظر می‌رسد میان ظهور خوانش تدافع حکومتی در قرن دوازدهم و سیزدهم با گسترش و رونق عرفان در این دوره پیوند عمیقی وجود داشته باشد. در مورد گسترش عرفان در این بازه زمانی می‌توان به نقش قطب الدین نیریزی و برخی از حکمای قاجار اشاره نمود.

توضیح آن که گرایش به عرفان در اواخر حکومت صفوی که مقارن با تسلط افغانه بر ایران است، تا حدود زیادی مرهون تلاش‌های سید قطب الدین محمد ذهبی نیریزی است که توانست چهره زیبای عرفان شیعی را از غبار خرافات و بدعت‌های جاهلان پاک ساخته و دینداری، دین پژوهی و دین‌شناسی را در مسیر مناسب خود

قرار دهد (نیری، حکمت معصومیه الهیه، ۱۸).

در واقع قطب الدین با پافشاری و حق انگاشتن مشرب عرفای شیعی به مبارزه با مشی علمای ظاهری و فقههای قشری که از باطن کلام معصومان (ع) غفلت نموده و چهره‌ای مخدوش از مکتب عرفان ترسیم نموده بودند، پرداخت. تألیف رساله سیاسی طب الممالک و نیز کتاب **فصل الخطاب** دو اقدام مهم او در این زمینه است.

وی با نگارش **رساله سیاسی** خود در مذمت سلاطین حاکم و نیز کتاب **فصل الخطاب** در مذمت فقههای دربار، بسیاری از سیاست‌های حاکمان صفوی را که منزوی ساختن عرفا یکی از آنها است، مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ چرا که او درگیری فقها و صوفیه را متأثر از سیطره حکام صفوی می‌داند و در راستای آگاهی بخشی به جامعه خویش، حتی علمای ضد تصوف را «اشباه العلم» می‌خواند و با تعبیر تندى از آنها یاد می‌کند. در واقع، نهایت شدت و فشار نسبت به منتسبان به تصوف و کسانی که البته خود را اهل عرفان می‌نامیده اند، در این دوره، قطب الدین نیریزی را بر آن داشته تا فقها را که طبعاً به دلیل درگیر شدن در امور اجرائی با حکومت نیز ارتباطاتی داشته اند، مورد مذمت قرار دهد (نیریزی، **رساله سیاسی**، ...، ۳۲-۴۱).

با توجه به آنچه گذشت به وضوح می‌توان به نقش قطب الدین نیریزی و تلاش‌های او در احیای مکتب عرفان حقیقی طی این دوره که مقارن با اواخر حکومت صفوی است پی برد. اما بنابر گزارشات تاریخی، عامل مهمی که بعد از حکومت صفویه سبب گردید بازار تصوف رواج یابد، روی کار آمدن سلسله قاجار و توجه ویژه برخی از حاکمان قاجاری به این مکتب است. چنان‌که در این باره گفته شده:

«حمایت‌های برخی از حکمای قاجاری نظیر فتحعلی شاه قاجار از اهل عرفان سبب گردید تصوف در این دوران، نوعی بازگشت و تجدید عهد با گذشته اسلامی داشته باشد» (سیف، **بحشی در عرفان**، ...، ۱۰۹).

بنابراین می‌توان اظهار نمود که یکی از ویژگی‌های فرهنگی این دوره، اهمیت پیدا کردن عرفان و جریان تصوف است. به دنبال رونق گرفتن عرفان و تصوف، اقوال منسوب به حسن بصری در این دوره رونق قابل ملاحظه‌ای می‌یابد، زیرا چنان که نقل شده، اهل عرفان و تصوف او را به عنوان یکی از اولین و برجسته ترین چهره‌های متصوفه می‌شناختند. در حقیقت در این دوره، عرفا، در ترویج آراء و اندیشه‌های حسن بصری بطور کلی و صرف نظر از این که آن آراء دارای خوانشی عرفانی باشند، نقش مهمی داشته اند. چنانکه این امر در تفسیر عبارت مورد بحث نیز مشاهده می‌گردد.

نکته قابل توجه این که برخی از مفسران دارای گرایش عرفانی نظیر حقی بروسوی، تلاش نموده اند، افزون بر بیان قولی مشابه قول حسن بصری در تفسیر عبارت شریفه، مضمون نقل شده از حسن بصری را با صبغه و خوانشی عرفانی نیز بیان نمایند و چنانکه گذشت تدافع را در دو بخش دفع ظاهری (توسط انبیاء، حکما و وعاظ) و دفع خفی (توسط عقل در جلوگیری از انجام امور قبیح و ناروا) توسعه دهند.

۴-۳) گفتمان هرج و مرج طلبی

تفسیر نمودن تدافع در عبارت مورد بحث به تدافعی که از طریق حاکمان یک جامعه و با تشکیل دولت و حکومت، تحقق می یابد در قرن چهاردهم و پانزدهم نیز طرفدارانی داشته است. با توجه به قراین موجود، به نظر می رسد خوانش مذکور در این دوره، در تقابل با مکتب آنارشیسم که یکی از مکاتب غربی ظهور یافته در سده های هجدهم و نوزدهم میلادی است، رواج و گسترش یافته است.

با این توضیح که وقوع رنسانس در این دوره، موجب آشنایی مسلمانان با بسیاری از افکار و مکاتب غربی گردیده و حتی در برخی طبقات، تغییراتی را نسبت به فهم مبانی اسلامی ایجاد نمود که این امر با واکنش برخی اصلاح گران دینی که دغدغه و نگرانی نفوذ افکار و اندیشه های مکاتب غربی را به جهان اسلام داشته اند، مواجه گردید. به بیان دیگر مصادف بودن این خوانش با عصر رنسانس و نیز مطرح شدنش از سوی برخی از افرادی که بعضا خود از پیش قراولان نهضت اصلاحات محسوب می شدند، قرینه روشنی است که این دیدگاه در تقابل با اندیشه های غربی مطرح شده است. از جمله این افراد می توان به شیخ محمدجواد مغنیه اشاره نمود که وی به عنوان یکی از چهره های شاخص نهضت اصلاحات در لبنان محسوب می شود.

هادی فضل الله در کتاب خود با عنوان **محمد جواد مغنیه فکر و اصلاح** ضمن تشریح اندیشه های اصلاحی مغنیه در حوزه های مختلف دینی، سیاسی، اجتماعی که در تقابل با استعمار غرب مطرح نموده است، مهم ترین هدف او در این جریان را حفظ وحدت اسلامی دانسته که غرب برای از هم گسیختن آن تمام قوای خود را به کار گرفته بود. وی در ادامه، فعالیت های مغنیه را در این راستا به مثابه فعالیت های سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا اعلام داشته است (فضل الله، محمد جواد مغنیه...، ۳۷۳).

مضاف بر این قرینه، بررسی سایر آثار برخی از طرفداران این خوانش که در آنها، صراحتا به مبارزه با مکتب آنارشیسم پرداخته شده، از ارتباط تقابلی میان این خوانش و مکتب مذکور پرده برمی دارد. برای نمونه محمد جواد مغنیه که در کتاب تفسیر خود، تلاش می نماید عبارت مورد بحث را در هر دو آیه، بیانگر اهمیت نقش

دولت و حاکمان در جلوگیری از هرج و مرج و ناامنی معرفی نماید، در کتاب دیگر خود با عنوان **فی ظلال نهج البلاغه** در شرح عبارت:

كَلِمَةُ حَقٍّ يَرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنْ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ

از خطبه چهلیم که پاسخ امیرالمومنین (ع) به شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» از سوی خوارج در جنگ نهروان است، صراحتاً به مبارزه با مکتب آنارشیزم پرداخته و بیان داشته است:

سخن امام همان‌گونه که با دیدگاه آنارشیست‌های امروزی مخالف است، مورد پذیرش خوارج آن زمان نیز قرار نگرفت؛ لیکن او که از کودکی اسلام آورده و از دانش و حکمت بهره برده بود، به خوبی می‌دانست که موفقیت در گرو برپایی نظام و حکومت است (مغنیه، **فی ظلال نهج البلاغه**، ۵۰۱/۱).

وی در ادامه به مناسبت، به صورت مبسوط، مبانی و اندیشه‌های مکتب آنارشیزم را توضیح داده در این باره می‌نویسد:

مکتب آنارشیزم در قرن هفدهم میلادی به رهبری دانشمند انگلیسی (ونستانی) به وجود آمد و به حذف حکومت و دولت با همه مؤسسات آن فرا می‌خواند. هم‌چنین به تأسیس یک جامعه خالی از هرگونه وسایل قهر و قدرت و اجبار دعوت می‌کرد. دلیل پیروان این مذهب آن است که حکومت یک ضرر محض است یا این که ضرر آن بیش‌تر از نفع آن است (مغنیه، **فی ظلال نهج البلاغه**، ۵۰۱/۱).

مغنیه پس از تبیین نظام فکری آنارشیزم، در نهایت تفکرات این مکتب را توخالی دانسته و در این باره می‌گوید:

اندیشه‌های این مکتب، خنده‌دار و آرزوهایشان در حد یک خواب زیبا و سرگرم‌کننده است. بالاترین و بزرگترین خواسته بشر، آزادی از بندها است تا به‌صورت شرافتمندانه زندگی کند و از هیچ ضرر و تهدیدی نترسد و هیچ فرد ستمگری بر آنان تسلط نیابد یا این که ناچار نشوند جلوی در منزل یا اداره ناجوانمردان دست‌گذاری دراز کنند؛ ولی آیا زندگی بدون حاکم و سرپرست استوار می‌شود (مغنیه، **فی ظلال نهج البلاغه**، ۵۰۲/۱).

با توجه به آنچه گذشت، این فرضیه که خوانش حکومتی از عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» در دوره اخیر، واکنش و عکس‌العملی در برابر اندیشه‌ها و تفکرات مکتب «آنارشسیسم» که بر مدار نفی حکومت است، تقویت می‌گردد.

نتیجه

نتایج این پژوهش حاکی از آنند که تکرار یک خوانش در بازه‌های زمانی متفاوت، همان‌طور که می‌تواند نمایان‌گر حضور یک گفتمان واحد در دوره‌های متعدد تاریخی باشد، می‌تواند از نقش آفرینی گفتمان‌های متفاوت در آن بازه‌های زمانی نشأت گرفته باشد. در واقع خوانشگران بعدی با تقلید از مفسران پیشین خود، یک خوانش تکراری را اختیار نموده، بلکه با توجه به شرایط و محیطی که با آن مواجه می‌باشند، بهترین خوانش را همان می‌دانند که خوانش‌گر پیشین ارائه داده است. نمونه بارز این مورد (مشابهت خوانش‌ها و افتراق گفتمانی) در تفسیر تدافع به تدافع حکومتی ذیل عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، ملاحظه گردید.

نتایج بررسی‌ها نشان داد که در قرون اول و دوم، گفتمان حکومت سالاری امویان در ظهور این خوانش توسط حسن بصری نقش قابل توجهی داشته است. وی تلاش نموده است خوانشی از آیات قرآن کریم ارائه دهد که مطابق آن بر عملکرد حکام اموی صحه گذارده و بدان مشروعیت بخشد. اما در قرن سوم و چهارم، رواج خوانش تدافع حکومتی که از قول حسن بصری در دوره قبل نشأت گرفته است با فضای عمومی جامعه اسلامی در پیوند بوده که در آن فضا، حاکمان وقت، به شدت، از اهل حدیث پشتیبانی نموده و در مقابل، به مبارزه با علمای عقل‌گرا می‌پرداختند. در واقع در این دوره روی کار آمدن حکامی چون متوکل عباسی که از او با نام «محمی السنه» یاد می‌شد، سبب گردید که نقل‌گرایی و بالتبع اکتفا به اخبار پیشین از سوی مفسران در تفاسیر پررنگ گردد.

در قرن دوازدهم و سیزدهم نیز میان خوانش تدافع حکومتی با گسترش تصوف و عرفان رابطه مستقیمی ملاحظه گردید و روشن گردید که عرفا در رونق و نیز توسعه مفهومی آراء حسن بصری به عنوان یکی از شخصیت‌های پیشگام و برجسته در تصوف و عرفان، نقش قابل توجهی داشته‌اند. چنانکه گذشت، این خوانش در آخرین دوره (قرون چهاردهم و پانزدهم) در تقابل با گسترش تفکرات یکی از مکاتب انحرافی غرب به نام آنارشسیسم (ستیز با دولت)، مطرح گردیده است که به تأسیس یک جامعه خالی از هرگونه وسایل قهر و قدرت و اجبار دعوت می‌کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابوزهره، محمد، *زهرة التفاسیر*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۳- افضل آبادی، محسن، *جایگاه اعتقاد در ارزیابی راپیان از دیدگاه اهل سنت*، تهران، نشر مشعر، ۱۳۹۴ ش.
- ۴- آل غازی، عبدالقادر، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ش.
- ۵- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۶- ابن عجیبه، احمد، *البحر المدید*، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
- ۷- اخوان کاظمی، بهرام، «نقد و ارزیابی نگرش سکولاریستی به حکومت نبوی»، *حکومت اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۵ ش.
- ۸- اسکندری، حسن، «خشونت به نام دین در میان حنبلیان نخستین»، *مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام*، قم، دارالاعلام، ۱۳۹۳ ش.
- ۹- اصغری، سمیرا، *الگوی در خوانش قرآن کریم بر پایه تحلیل «بیان» در تفسیر المیزان*، پایان نامه کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه آیت الله حائری میبد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۰- اطفیش، محمد بن یوسف، *تیسیر التفسیر*، عمان، سلطنة عمان، ۱۴۲۵ ق.
- ۱۱- بشیر، حسن، *کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
- ۱۲- بلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، بیروت، المعهد الألمانى للابحاث الشرقيه، ۱۴۲۹ ق.
- ۱۳- بهرامی، محمد، «فهم و تفسیر در نگاه علامه طباطبایی (نگاهی مقایسه ای با هرمنوتیک)»، *پژوهشهای قرآنی*، سال هجدهم، شماره ۷۱، پاییز ۱۳۹۱ ش.
- ۱۴- حاجلی، علی، «فوکو، گفتمان، تحلیل گفتمان»، *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، سال دوازدهم، شماره ۴۲، بهار ۱۳۹۵ ش.
- ۱۵- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۳۰ ق.
- ۱۶- حیدر، اسد، *الإمام الصادق و المذاهب الأربعة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۷- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه: فرهنگ متوسط دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۸- دهقانی فارسانی، یونس، *نقش گفتمان در فهم روایات أفضل الأعمال انتظار الفرج*، رساله دکتری علوم قرآن

- و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
- ۱۹- زیدان، جرجی، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
 - ۲۰- سلطانی، سید علی اصغر، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، **علوم سیاسی**، سال هفتم، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۳ ش.
 - ۲۱- سیدترابی محمودآباد، سیدحسن و ذاکری، احمد، «زمینه‌های زهد و تصوف در اندیشه حسن بصری»، **عرفان اسلامی**، سال ۷، شماره ۲۵، تابستان ۱۳۸۹ ش.
 - ۲۲- سیف، یونس، «بحثی در عرفان و تصوف دوره بازگشت ادبی»، **علامه**، سال نهم، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
 - ۲۳- شهرستانی، علی، **نام خلفا بر فرزندان امامان (ع)**، قم، دلیل ما.
 - ۲۴- صفری، عباس، **بررسی تفسیر روایی در قرن‌های سوم و چهارم هجری**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
 - ۲۵- طباطبایی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.
 - ۲۶- طبرانی، سلیمان بن احمد، **تفسیر القرآن العظیم**، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
 - ۲۷- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
 - ۲۸- طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
 - ۲۹- عاملی، ابراهیم، **تفسیر عاملی**، تهران، کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۰ ش.
 - ۳۰- عبیدی، خالد فایق، **الإقتصاد و الاجتماع**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
 - ۳۱- عترت دوست، محمد، «کاربست روش تحلیل گفتمان در راستای فهم نصوص دینی و زمینه‌های صدور آن»، **مطالعات قرآن و حدیث**، سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
 - ۳۲- عضدانلو، حمید، «درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، **اطلاعات سیاسی و اقتصادی**، سال یازدهم، شماره ۱۰۳ و ۱۰۴، بهار ۱۳۷۵ ش.
 - ۳۳- علوی مهر، حسین، **آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران**، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
 - ۳۴- عزیزاده، حسن، **فرهنگ خاص علوم سیاسی (در برگزیده کلیه اصطلاحاتی که به «ایسم» ختم می‌شوند)**، تهران، روزنه، ۱۳۷۷ ش.
 - ۳۵- عمید زنجانی، عباسعلی، **مبانی حقوق اساسی**، تهران، مجد، ۱۳۸۷ ش.

- ۳۶- فضل الله، هادی، *محمد جواد مغنیه فکتر و اصلاح*، بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۳ق.
- ۳۷- قدوسی زاده، حسن، *اصطلاحات سیاسی - فرهنگی*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰ش.
- ۳۸- قونوی، اسماعیل بن محمد، *الحاشیه علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۳۹- گرامی، سید محمد هادی، «ملاحظات در باره گفتمان تفویض در نخستین سده های اسلامی»، *امامت پژوهی*، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۰ش.
- ۴۰- محمدی ری شهری، محمد، *القیاده فی الاسلام*، تهران، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، بی تا.
- ۴۱- مروتی، سهراب، *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن کریم (سده نخست هجری)*، تهران، رمز، ۱۳۸۱ش.
- ۴۲- مطهری، مرتضی، *کلام، عرفان، حکمت عملی*، تهران، صدرا، بی تا.
- ۴۳- مغنیه، محمد جواد، *فی ظلال نهج البلاغه*، ترجمه محمد جواد معموری، قم، دارالکتاب الإسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۴۴- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ۴۵- منتظر قائم، مهدی و یادگاری، محمد حسن، «ارائه مدل مفهومی - نظری خوانش رتوریک انتقادی»، *جامعه، فرهنگ و رسانه*، سال پنجم، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۵ش.
- ۴۶- میرزایی، عباس، «افول اندیشه اعتزال؛ میراث تقابل اصحاب حدیث و معتزله»، *هفت آسمان*، سال چهاردهم، شماره ۵۴، تابستان ۱۳۹۱ش.
- ۴۷- نیری، محمد یوسف، «حکمت معصومیه الهیه»، *پژوهش های ادب عرفانی*، سال اول، شماره ۴، ۱۳۸۶ش.
- ۴۸- نیریزی، محمد، *رساله سیاسی در تحلیل علل سقوط دولت صفویه و راه حل بازگشت آن به قدرت*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۳۷۱ش.
- ۴۹- واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ش.
- 50- Pareyson, Luigi, *Truth and Interpretation*, state University of New York, New York, 2005.

Interpretation Based on Personal Opinion From a Simple Concept to a Pervasive Notion

Ali Ahang 

Assistant Professor, Department of Interpretation and Quranic Sciences,
University of Holy *Qur'an* Sciences and Education, Faculty of Quranic Sciences, Bojnourd, Iran
(Email: Ahang@quran.ac.ir).



Extended Abstract

Numerous reports in the hadith and exegetical literature of both Sunni and Shi'a traditions caution against speaking about the *Qur'an* without proper knowledge. Over time, these warnings contributed to the formation of a widely accepted notion known as "the prohibition of *tafsir bi'l-ra'y* (interpretation based on personal opinion)." Today, this notion is so deeply entrenched that its historical development and widespread acceptance have rarely been scrutinized. This study addresses critical yet overlooked questions surrounding its origins and evolution.

The research explores whether the existing reports on *tafsir bi'l-ra'y* authentically reflect the Prophetic stance and whether the position of the Prophet (PBUH) on this matter can even be determined from these texts. Additionally, it investigates the timeline and contextual factors behind the emergence, development, and eventual dominance of the notion of its prohibition. Employing a historical-discursive approach, the study meticulously analyzes early exegetical and hadith reports. The findings challenge conventional assumptions, demonstrating that the available evidence does not support attributing a definitive stance on *tafsir bi'l-ra'y* to the Prophet (PBUH). Moreover, the notion of its prohibition cannot be conclusively traced to the first century AH. Even



Original Research

Received: 5/ 12/ 2024

Revised: 27/ 1/ 2025

Accepted: 28/ 1/ 2025

published: 28/ 1/ 2025

Pages: 135-160.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

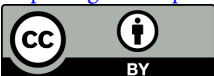
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Ahang, Ali, "Interpretation Based on Personal Opinion From a Simple Concept to a Pervasive Notion", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 135-160.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.491930.1258>. 

Shi'i reports that frame the prohibition as a divine tradition (*ḥadīth qudsī*) are datable only to the late second century AH.

A critical examination of Sunni sources through *isnād* analysis reveals that the relevant reports lack reliable transmission chains prior to the generation of the *atbā' al-tābi'in*, suggesting their probable formulation during the mid-second century AH—a period marked by intense theological debates between *Ahl al-Ra'y* and *Ahl al-Ḥadīth*. Early discussions revolved around "speaking without knowledge" or "giving opinions" about the *Qur'ān*, with the specific concept of *tafsīr bi'l-ra'y* crystallizing later. By the third century AH, hadith scholars redefined these ideas, culminating in the pervasive notion of *tafsīr bi'l-ra'y* as a prohibited practice.

In Shi'i sources, the discourse on *tafsīr bi'l-ra'y* reflects the traditionalist stance of Shi'i scholarship from the era of Imam Ja'far al-Ṣādiq onward. This tradition positioned itself in opposition to rationalist approaches (*Ahl al-Ra'y*) and analogical reasoning (*qiyās*), vehemently rejecting subjective interpretation. The Shi'i narratives that elevate the prohibition to the status of a divine saying emerge no earlier than the late second century AH, aligning with broader intra-Islamic polemics of the time.

Keywords: *Qur'ān*, *Tafsīr bi'l-ra'y*, Notion, Historical Analysis, Hadith Reports.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*, Original Arabic, Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1376 SH [Persian].
2. 'Abdullāhī 'Ābid, Ṣamad, and Naqīzādah, Muḥammad Ḥusayn, "Justārī dar Barrasī-i I'tibār-i Rivāyat-i Ḥurmat-i Tafsīr bi al-Ra'y", *Ḥadīth Pazbūhī* 26 (1400 SH) [Persian].
3. Abū Ya'lā al-Mawṣilī, Aḥmad ibn 'Alī, *al-Musnad*, edited by Ḥusayn Salīm Asad, Damascus, Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 1404 AH [Arabic].
4. Āhang, 'Alī, "Taḥlīl Ingārah va Naqsh-i ān dar Fahm-i Taḥawwulāt-i Ḥadīthī, Barrasī-i Ingārah-i Shawm al-Mar'ah", *Ulūm-i Qur'ān va Ḥadīth* 56, no. 1 (1403 SH) [Persian].
5. Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Cairo, Mu'assasat al-Qurṭubah, n.d. [Arabic].
6. al-'Allāmah al-Ḥillī, Yūsuf ibn al-Muṭahhar, *Rijāl al-'Allāmah*, edited by Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf, Dār al-Dhakhā'ir, 1411 AH [Arabic].
7. al-'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd, *Tafsīr al-'Ayyāshī*, edited by Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran, al-Maṭba'ah al-'Ilmiyah, 1380 AH [Arabic].
8. al-Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālīd, *al-Maḥāsin*, edited by Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Qom, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1371 AH [Arabic].

9. al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, *Shu'ab al-Īmān*, edited by Muḥammad Sa'īd Basyūnī, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1410 AH [Arabic].
10. al-Bazzār, Aḥmad ibn ʿAmr, *al-Musnad*, edited by Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh et al., Medina, Maktabat al-ʿUlūm wa al-Ḥikam, 1988 [Arabic].
11. al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl, *al-Ṣaḥīḥ*, edited by Muṣṭafā Dīb al-Bughā, Beirut, Dār Ibn Kathīr, 1407 AH [Arabic].
12. al-Dārimī, ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Raḥmān, *al-Sunan*, edited by Fawāz Aḥmad Zamralī and Khālīd al-Sabʿ al-ʿIlmī, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿIlmī, 1407 AH [Arabic].
13. al-Fattanī, Muḥammad Ṭāhir, *Tadḥkirah al-Mawḍūʿāt*, Cairo, Idārat al-Ṭibāʿah al-Muniriyah, 1343 AH [Arabic].
14. al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Wasāʾil al-Shiʿah*, Qom, Muʿassasat Āl al-Bayt, 1409 AH [Arabic].
15. al-Kashshī, Muḥammad ibn ʿUmar, al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Ikhtiyār Maʿrifat al-Rijāl*, edited by Mahdī Rajāʾī, Qom, Muʿassasat Āl al-Bayt, 1363 SH [Arabic].
16. al-Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim, *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth*, n.p., 1413 AH [Arabic].
17. al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, *al-Kāfi*, edited by ʿAlī Akbar Ghaffārī, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1407 AH [Arabic].
18. al-Mizzī, Yūsuf ibn Zakī, *Tabḍīb al-Kamāl*, edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beirut, Muʿassasat al-Risālah, 1400 AH [Arabic].
19. al-Nasāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb, *al-Sunan al-Kubrā*, edited by Ḥasan ʿAbd al-Munʿim Shiblī, Beirut, Muʿassasat al-Risālah, 1421 AH [Arabic].
20. al-Qummī, ʿAlī ibn Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī*, edited by Ṭayyib Mūsawī Jazāʾirī, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH [Arabic].
21. al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq ibn Hammām, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1419 AH [Arabic].
22. al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, edited by Ṭāriq ibn ʿAwād Allāh and ʿAbd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm Ḥusaynī, Cairo, Dār al-Ḥaramayn, 1415 AH [Arabic].
23. al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān*, edited by Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut, Muʿassasat al-Risālah, 1420 AH [Arabic].
24. al-Ṭayālīsī, Abū Dāwūd, *al-Musnad*, edited by Muḥammad ibn ʿAbd al-Muḥsin Turkī, Giza, Dār Hījir, 1419 AH [Arabic].

25. al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā, *Sunan al-Tirmidhī*, edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998 [Arabic].
26. Gerāmī, Sayyid Muḥammad Hādī, “Qirāʾat-i Tārīkhī az Tafsīr bi al-Raʾy va Muqāyisah-i ān bā Dīdgāh-i Mufasssīr-i *al-Mizān*”, *Tārīkh Nigārī va Tārīkh Nigārī* 5 (1389 SH) [Persian].
27. Gerāmī, Sayyid Muḥammad Hādī, *Nakbustīn Andīshab-hā-yi Ḥadīthī-yi Shīʿah: Ruykard-hā, Guftimān-hā, Ingārah-hā va Jayrān-hā*, Tehran, Dānishgāh-i Imām Ṣādiq , 1396 SH [Persian].
28. Gul Muḥammadi, Jaʿfar, “Pazhūhishī darbārah-i Rivāyāt-i Nahy az Tafsīr bi al-Raʾy dar Dīdgāh-i Farīqayn”, *Pazhūbish-i Fiqhī* 1, no. 2 (1384 SH) [Persian].
29. Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr, *al-Muṣannaf*, edited by Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Riyadh, Maktabat al-Rushd, 1409 AH [Arabic].
30. Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr, *al-Musnad*, edited by ʿĀdil ibn Yūsuf ʿAzzāzī and Aḥmad ibn Farīd Muzaydī, Riyadh, Dār al-Waṭan, 1997 [Arabic].
31. Ibn al-Ghaḍāʾirī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, *Rijāl Ibn al-Ghaḍāʾirī*, edited by Muḥammad Riḍā Ḥusaynī, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1364 SH [Arabic].
32. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī, *al-Amālī*, Tehran, Kitābchī, 1376 SH [Arabic].
33. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī, *al-Khiṣāl*, edited by ʿAlī Akbar Ghaffārī, Qom, Jāmiʿat al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-ʿIlmiyah, 1362 SH [Arabic].
34. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī, *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Niʿmah*, edited by ʿAlī Akbar Ghaffārī, Tehran, Islāmīyah, 1395 AH [Arabic].
35. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī, *ʿUyūn Akbbār al-Riḍā* , edited by Mahdī Lājwardī, Tehran, Nashr-i Jahān, 1378 AH [Arabic].
36. Ibn Baṭṭah, ʿUbayd Allāh ibn Muḥammad, *al-Ibānah al-Kubrā*, edited by Raḍā Muʿtī et al., Riyadh, Dār al-Rāyah lil-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1409 AH [Arabic].
37. Jalālī, Mahdī, “Rāwī-i Kitāb-i Sulaym ibn Qays bar Tarāzū”, *ʿUlūm-i Ḥadīth* 34 (1383 SH) [Persian].
38. *Kitāb Sulaym ibn Qays*, edited by Muḥammad Anṣārī Zanjānī, Qom, al-Hādī, 1405 AH [Arabic].
39. Muṣlāʾīpūr Yazdī, ʿAbbās, and Gerāmī, Sayyid Muḥammad Hādī, “Sayr-i Taḥawwul-i Khwānish-i Tafsīr bi al-Raʾy dar Panj Sadah-i Nukhust-i Hijrī”, *Pazhūbish-i Dīnī* 20 (1389 SH) [Persian].
40. Muslim ibn al-Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Beirut,

Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, n.d. [Arabic].

41. Nafīsī, Shādī, *Bar Zawraq-i Nūr: Maqālātī chand dar Mawḍū‘āt-i Ḥadīthī*, Tehran, Nashr-i ‘Ilm, 1396 SH [Persian].
42. Nīlsāz, Naṣrat, “Tārīkh-Gudhārī-i Aḥādīth bar Asās-i Rūykard-i Tarkībī-i Taḥlīl-i Isnād-Matn dar Muṭālī‘āt-i Islāmī-yi Khāvarshināsān”, *Pazbūhish-bā-yi Qur’ān va Ḥadīth* 44, no. 1 (1390 SH) [Persian].
43. Nu‘aym ibn Ḥammād al-Marwazī, *al-Fitan*, edited by Samīr Amīn Zuhayrī, Cairo, Maktabat al-Tawḥīd, 1412 AH [Arabic].
44. Raḥmatī, Muḥammad Kāẓim, “Tafsīr-i Imām Ḥasan ‘Askarī”, *Dānishnāmah-i Jabān-i Islām*, Tehran, Bunyād-i Dā’irat al-Ma‘ārif al-Islāmī, 1382 SH [Persian].
45. *Tafsīr al-‘Askarī*, Qom, Madrasat Imām Mahdī, 1409 AH [Arabic].
46. Taqaviyān, ‘Abbās, “Tafsīr bi al-Ra’y, Chīstī va Chirāyī”, *Muṭālī‘āt-i Qur’ān va Ḥadīth* 2 (1387 SH) [Persian].



تفسیر به رأی از مفهومی ساده تا انگاره‌ای فراگیر: نقد و بررسی دیدگاه مشهور

علی آهنگ ^{id}

استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،
دانشکده علوم قرآنی بجنورد، بجنورد، ایران (ایمیل: Ahang@quran.ac.ir).

چکیده

تفسیر به رأی به عنوان یک انگاره مشهور هم‌چون هر پدیده تاریخی، در گذر زمان تحولاتی را تجربه نموده است. مطالعه نظام‌مند این پدیده تاریخی نیازمند تحلیل گزارش‌های نخستین در این حوزه است. بدین منظور پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی تاریخی-اندیشگانی، «انگاره حرمت تفسیر به رأی» را مورد بررسی قرار داده و با تحلیل تاریخی گزارش‌های روایی و تفسیری در پی پاسخ به این سؤال است که آیا آنگونه که مشهور است روایات نهی‌کننده از تفسیر به رأی، حقیقتاً منعکس‌کننده دیدگاه نبوی (ص) در این زمینه هستند؟ و این‌که، این انگاره از چه زمانی به انگاره‌ای فراگیر تبدیل شد؟ نتیجه به دست آمده نشان می‌دهد که دست کم بر پایه گزارش‌های موجود، نه تنها نمی‌توان موضع پیامبر (ص) نسبت به تفسیر به رأی را کشف نمود؛ حتی در سده نخست هجری وجود انگاره‌ای به نام «تفسیر به رأی» و حرمت آن قابل اثبات نیست. حتی آن دسته از گزارش‌های شیعی که تلاش می‌کند حرمت تفسیر به رأی را حدیث قدسی جلوه دهد، نهایتاً در بازه زمانی سال‌های پایانی قرن دوم هجری قابل زمان بندی هستند. نخستین تحریرها از «قول به غیر علم» درباره قرآن و ممنوعیت آن سخن می‌گویند، دیری نمی‌پاید که برخی از محدثان و مفسران، از گزاره فوق به مفهوم «تفسیر به رأی» عدول نموده و زمینه ساز پدید آمدن انگاره‌ای شدند که بعدها از شهرت و فراگیری خاصی برخوردار شد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر به رأی، انگاره، تحلیل تاریخی، روایات.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۸ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۹ ش

نشر: ۱۴۰۳/۱۱/۹ ش

صفحه ۱۳۵-۱۶۰.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

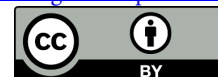
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

آهنگ، علی، «تفسیر به رأی از مفهومی ساده تا انگاره‌ای فراگیر: نقد و بررسی دیدگاه مشهور»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۱۶۰-۱۳۵.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.491930.1258> ^{doi}

پژوهش‌های تاریخی معاصر در حوزه مطالعات قرآنی و حدیثی افق‌های امیدوار کننده‌ای را فراروی پژوهشگران این حوزه ترسیم نموده است. فهم تاریخی اینگاره‌ها که در پژوهش‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته، نمونه موفقی از پژوهش‌های تاریخی معاصر محسوب می‌شود. پژوهشگران حوزه تاریخ بر این نکته به خوبی واقفند که یکی از سخت‌ترین عرصه‌های تاریخ پژوهی، پژوهش در تاریخ اندیشه است. در این میان اینگاره پژوهی ظرافت خاصی به پژوهش‌های تاریخی داده است. آنگونه که برخی از صاحب نظران گفته‌اند: اینگاره، اندیشه‌ای است که اولاً از ساحت فردی خارج شده و به یک امر اجتماعی بدل گشته و ثانیاً حاصل یک فرایند تاریخی است. فرایندی که اینگاره از شکل‌گیری نخستین تا رسیدن به یک تصویر ساخت یافته طی کرده است. نقش پژوهشگر در ارتباط با این امر اجتماعی - تاریخی از مقوله کشف و نه تعریف خواهد بود (گرامی، نخستین اندیشه‌های حدیثی...، ۹).

طرح مسئله

گزارش‌های مختلفی در جوامع روایی و تفسیری فریقین وجود دارد که افراد را از سخن گفتن غیر عالمانه درباره قرآن بر حذر می‌دارد. پیام انتقال یافته از این گزارش‌ها بعدها با عنوان حرمت تفسیر به رأی شناخته شد. امروزه «اینگاره تفسیر به رأی» و حرمت آن بدیهی‌تر از آن فرض می‌شود که کسی بخواهد درباره روند شکل‌گیری، توسعه و شهرت آن گفتگو کند. با این وجود پژوهش حاضر تلاش می‌کند پاسخگوی سؤالاتی باشد که به نظر می‌رسد در پرتو بدیهی فرض شدن این اینگاره مورد غفلت واقع شده‌اند. اول این که گزارش‌های موجود درباره تفسیر به رأی تا چه میزان انعکاس دهنده دیدگاه نبوی (ص) در این حوزه هستند و اساساً می‌توان بر پایه این گزارش‌ها موضع پیامبر اکرم (ص) را درباره تفسیر به رأی کشف کرد؟ دیگر این که از چه زمانی و تحت تاثیر چه عواملی اینگاره‌ای تحت عنوان «حرمت تفسیر به رأی» شکل گرفت، توسعه یافت و به شهرت رسید؟

در این راستا تلاش خواهد شد، گزارش‌های موجود به ترتیب زمانی مرتب و از منظر سندی مورد ارزیابی قرار گیرد، آن گاه محتوای آنها از منظر تاریخی بررسی و تحلیل شود. در مرحله تحلیل تاریخی گزارش‌ها، فارغ از ضعف و قوت سندی آنها، به خوانش و تفسیر گزاره‌ها آنگونه که در تاریخ‌نگاری اندیشه و اینگاره انتظار

می‌رود، خواهیم پرداخت.

با این توضیح که در تاریخ‌نگاری اندیشه و فکر بر خلاف تاریخ‌نگاری کلاسیک راه‌های استحصال گزاره‌های تاریخی گسترده‌تر است. در تاریخ‌نگاری کلاسیک غالباً به «گزاره‌های موجود» که در متن بدانها تصریح شده توجه می‌شود؛ اما در تاریخ اندیشه دست کم دو نوع گزاره دیگر نیز قابل استحصال است که برخی نام «گزاره‌های بازسازی شده» و «گزاره‌های بازتولید شده» به آنها داده‌اند. گزاره‌های بازسازی شده یا یادمان‌ها آن دسته از گزارش‌های تاریخی هستند که در منابع وجود دارند؛ اما هدف اصلی ناقل نبوده‌اند و بدون قصد نقل شده‌اند. گزاره‌های بازتولید شده هیچ حضور محسوسی در متن و حاشیه ندارد بل که از طریق گفتگو با متن قابل کشف و استحصال هستند (نک: گرامی، **نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه**، ۴۹).

نگاهی به آثار اسلامی نشان می‌دهد، فارغ از مباحث درازدامنی که مفسران از گذشته تاکنون درباره تفسیر به رأی بیان کرده‌اند، **قرآن‌پژوهان** معاصر نیز توجه ویژه‌ای به این مقوله داشته‌اند؛ از جمله کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات مستقلی که به این موضوع پرداخته‌اند، به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

کتاب تفسیر به رأی نوشته آیه‌الله ناصر مکارم شیرازی، **تفسیر به رأی در روش‌های تفسیری از دیدگاه مفسران شیعه** از سید عبدالله اصفهانی، **هرمنوتیک و رابطه آن با تفسیر به رأی در قرآن** اثر اقدس منصوری. در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان **سیر تاریخی تفسیر به رأی** که در سال ۱۳۹۷ در دانشگاه مازندران دفاع شده، نویسنده تلاش نموده است تا دیدگاه اندیشمندان اسلامی در خصوص تفسیر به رأی را در گذر زمان مورد بررسی قرار دهد (عزتی، **سیر تاریخی تفسیر به رأی**، سراسر پایان‌نامه). در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان (تفسیر به رأی و نقش پیش‌دانسته‌ها در تفسیر) در دانشگاه اصفهان (۱۳۸۸ش)، نویسنده بعد از تبیین معنای لغوی و اصطلاحی تفسیر به رأی، از نقش پیش‌دانسته‌ها در تفسیر سخن گفته و رابطه آن را با تفسیر به رأی مورد بررسی قرار داده است (صابری، **تفسیر به رأی و نقش پیش‌دانسته‌ها در تفسیر**، سراسر پایان‌نامه). در مقاله «چرایی و چیستی تفسیر به رأی» نویسنده تلاش کرده ضمن نگاهی به میزان اعتبار روایات این حوزه، وجوه متمایز تفسیر به رأی و تدبر را تبیین کند (تقویان، «تفسیر به رأی، چیستی و چرایی»، سراسر مقاله). نویسنده مقاله «پژوهشی درباره احادیث تفسیر به رأی در دیدگاه فریقین» با پذیرش اعتبار روایات وارد شده درباره حرمت تفسیر به رأی، تلاش مفسران در تفسیر **قرآن** را خارج از حوزه تفسیر به رأی دانسته است (گل محمدی، «پژوهشی درباره روایات نهی از تفسیر به رأی در دیدگاه فریقین»، سراسر مقاله). مقاله دیگری با

عنوان «جستاری در بررسی اعتبار روایات حرمت تفسیر به رأی» این روایات را از دو منظر وثوق سندی و وثوق صدور مورد بررسی قرار داده است (عبداللهی عابد و نقی زاده، «جستاری در بررسی اعتبار روایات حرمت تفسیر به رأی»، سراسر مقاله).

در این میان دو مقاله با عنوان «سیر تحول خوانش تفسیر به رأی در پنج سده نخست هجری» (مصلایی پور یزدی و گرامی، سراسر مقاله) و مقاله «قرائتی تاریخی از تفسیر به رأی و مقایسه آن با دیدگاه مفسر المیزان» (گرامی، سراسر مقاله) می‌تواند بیش‌ترین قرابت مفهومی را با پژوهش حاضر داشته باشد. نویسندگان تلاش کرده‌اند تا تحول فهم مخاطبان از رأی تفسیری را در سده‌های نخست هجری مورد توجه قرار دهند. در این پژوهش‌ها، تکوین مفهوم تفسیر به رأی، مربوط به همان سده نخست هجری دانسته شده که مسلمانان آن را در معنایی عام و منفی تلقی می‌کردند، این تلقی عام و منفی در سده‌های بعدی متحول شده و در معنایی خاص و متفاوت با تفسیر اجتهادی، صورت‌بندی شده است. آنچه پژوهش حاضر را از مقالات اخیر متمایز می‌سازد این است که بر خلاف آنچه در این پژوهش‌ها ادعا شده، تکوین مفهومی به نام تفسیر به رأی تا سال‌های پایانی سده دوم هجری چنان‌که مورد بررسی قرار خواهد گرفت، قابل اثبات نیست. در همین راستا چالش مفهومی و وجودی‌انگاره تفسیر به رأی مورد تحلیل قرار گرفته است.

۱. تحریرهای مختلف روایات در منابع اهل سنت

در بازه زمانی سده سوم و چهارم هجری دست کم سه تحریر متفاوت از روایات تفسیر به رأی در منابع اهل سنت قابل پی‌جویی است. در این بازه زمانی حدود ده منبع از منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت این روایات را گزارش نموده‌اند، که در این میان نام بخاری (درگذشته ۲۵۶ق) و مسلم نیشابوری (درگذشته ۲۶۱ق) به چشم نمی‌خورد.

ابوبکر بن ابی‌شیبہ (درگذشته ۲۳۵ق)، احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق)، دارمی (درگذشته ۲۵۵ق)، ترمذی (درگذشته ۲۷۹ق)، بزار (درگذشته ۲۹۲ق)، بیهقی (درگذشته ۳۰۳ق)، ابویعلی موصلی (درگذشته ۳۰۷ق)، طبری (درگذشته ۳۱۰ق)، طبرانی (درگذشته ۳۶۰ق) و ابن‌بُطه (درگذشته ۳۸۷ق) نویسندگانی هستند که در آثار خویش به این روایات اشاره نموده‌اند.

تحریر نخست روایت همان است که ابن‌ابی‌شیبہ، چنین به گزارش آن می‌پردازد:

وکیع، عبدالاعلیٰ [ثعلبی]، سعید بن جبیر، ابن عباس: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (ابن ابی شیبہ، **المصنّف**، ۶/ ۱۳۶).

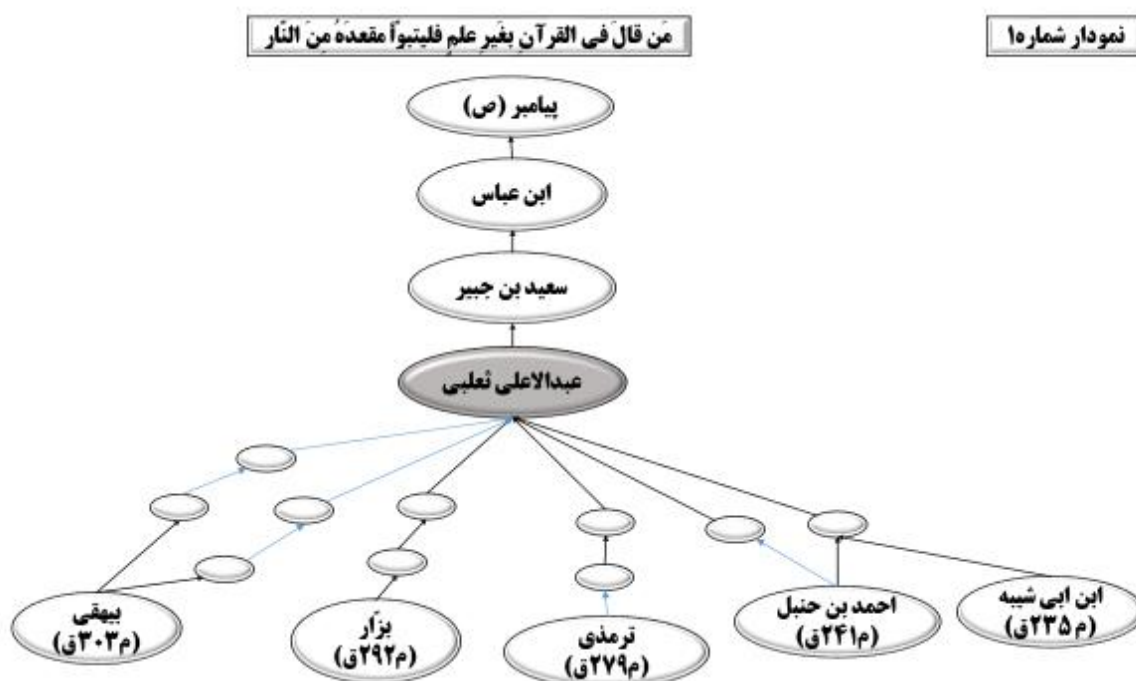
این تحریر با همین سند در برخی از منابع بعدی نیز تکرار شده است (نک: ترمذی، **السنن**، ۵/ ۴۹؛ بزار، **المسند**، ۶۱/ ۱۱ و ۲۸۸؛ نسائی، **السنن الکبری**، ۷/ ۲۸۵).

نسائی و طبری در تحریر مشابه دیگری می گویند:

«مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأِيهِ أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (نسائی، **السنن الکبری**، ۷/ ۲۸۶؛ طبری، **جامع البیان**، ۱/ ۷۸).

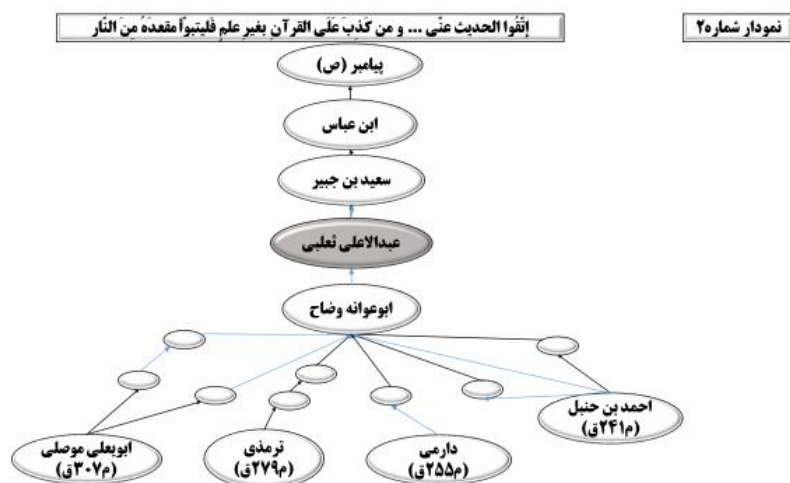
تحریر بعدی روایت توسط احمد بن حنبل گزارش شده است:

ابوالولید، ابوعوانه و ضاح، عبدالاعلیٰ ثعلبی، سعید بن جبیر، ابن عباس، رسول الله (ص): «إِتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ؛ فَإِنَّهُ مِنْ كَذِبٍ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ كَذَبَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (احمد بن حنبل، **المسند**، ۱/ ۳۲۳، ۳۲۷).



سومین تحریر از روایات مربوط به تفسیر به رأی را ابتدا ترمذی گزارش می کند و سپس دیگر محدثان اهل سنت به نقل آن می پردازند.

ترمذی از عبد بن حمید، حبان بن هلال، سهیل بن عبدالله، ابو عمران جونی، جندب بن عبدالله، رسول الله (ص): «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَأَخْطَأَ» (ترمذی، السنن، ۵/ ۴۹؛ بیهقی، شعب الایمان، ۲/ ۴۲۳؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۵/ ۲۰۸؛ ابن بطة، الإبانة الکبری، ۲/ ۶۱۴).



ابن بطة (درگذشته ۳۸۷ق) به سند خویش از حسن بصری تحریر دیگری ارائه می دهد که با پاره ای از روایات شیعی که بعد از این بررسی خواهد شد، تا حدودی هم خوانی دارد:

«مَنْ فَسَّرَ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَ إِن أَخْطَأَ مُحِيَ نُورُ تِلْكَ الْآيَةِ مِنْ قَلْبِهِ»

(ابن بطة، الإبانة الکبری، ۲/ ۶۱۹).



۱-۱) خوانش و تحلیل داده های روایی در منابع اهل سنت

در سال های آغازین سده سوم هجری عبدالرزاق صنعانی (درگذشته ۲۱۱ق) در گزارشی که آن را به پیامبر

(ص) نسبت می‌دهد، معتقد است آن حضرت فرمود:

«مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (صنعانی، التفسیر، ۱/ ۲۵۳).

اما بعد از عبدالرزاق، محدثان سرشناس اهل سنت در سال‌های میانی سده سوم هجری هم چون ابن ابی شیبہ (درگذشته ۲۳۵ق) و احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق)، علاوه بر این که فقره نخست روایت را، به صورت «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» گزارش نموده‌اند، سند آن را نیز موقوف در ابن عباس می‌دانند (ابن ابی شیبہ، المسند، ۶/ ۱۳۶؛ احمد بن حنبل، المسند، ۱/ ۲۳۳؛ نیز نسائی، السنن الکبری، ۷/ ۲۸۵). کمی بعد، ترمذی (درگذشته ۲۷۹ق) بنابر قانونی نانوشته در گفتمان حدیثی اهل سنت که سخنان صحابه را انعکاسی از اقوال پیامبر (ص) می‌داند، متن اخیر را به گونه‌ای روایت می‌کند که گویا ابن عباس آن را از رسول خدا (ص) شنیده است (ترمذی، السنن، ۵/ ۴۹). محدثان پسا ترمذی نیز با نادیده گرفتن گزارش‌های موقوف اولیه، گزارش ترمذی را مبنا قرار می‌دهند (بزار، المسند، ۱۱/ ۶۱؛ طبری، جامع البیان، ۱/ ۷۸؛ بیهقی، شعب الایمان، ۲/ ۴۲۳).

از این رو وقتی روایت نخست به دست محدثان و مفسران سده چهارم هجری هم چون نسائی (درگذشته ۳۰۳ق) و طبری (درگذشته ۳۱۰ق) می‌رسد با تغییراتی جزئی اما مهم، در آن روبرو هستیم:

«مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (نسائی، السنن الکبری، ۷/ ۲۸۶؛ طبری، جامع البیان، ۱/ ۷۸).

در این گزارش که راوی با تردید از عبارت «بِرَأْيِهِ أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ» استفاده می‌کند، تلاشی است برای جمع بین گزارش عبدالرزاق و سایر گزارش‌های بعد از وی. طبری در گزارشی دیگر که از قضا به واسطه سعید بن جبیر به ابن عباس می‌رسد، می‌گوید:

«مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (طبری، جامع البیان، ۱/ ۷۸).

تحریر دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که راویان سه طبقه نخست تا طبقه تابعین همان راویان تحریر نخست هستند. احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) نخستین کسی است که این گزارش را مورد توجه قرار داده است:

... عبدالاعلی ثعلبی، سعید بن جبیر، ابن عباس، رسول خدا (ص): «إِتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ كَذَبَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ

فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (احمد بن حنبل، **المسند**، ۱/ ۳۲۳ و ۳۲۷؛ ابویعلی موصلی، **المسند**، ۴/ ۲۲۸ و ۵/ ۱۰۹).

دارمی (درگذشته ۲۵۵ق) با سند فوق، تنها فقره میانی روایت؛ یعنی عبارت «مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» را که گزاره مشهوری است، گزارش نموده است (دارمی، **السنن**، ۱/ ۸۸).

ترمذی (درگذشته ۲۷۹ق) که نخستین بار روایت موقوف ابن عباس را به پیامبر (ص) منسوب نمود و زمینه را برای انتساب این انگاره به آن حضرت فراهم کرد، این بار گزارش متفاوت دیگری را ارائه می دهد که هم از نظر سندی و هم از نظر متن، با هر دو تحریر سابق متفاوت است. فقره نخست این تحریر؛ یعنی عبارت «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ» با گزارش عبدالرزاق هماهنگ است؛ اما بخش پایانی روایت با تمامی گزارش های پیشین متفاوت است:

ترمذی، عبد بن حمید، حبان بن هلال، سهیل بن عبدالله، ابو عمران جونی، جندب بن عبدالله، رسول الله (ص): «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَأَخْطَأَ» (ترمذی، **السنن**، ۵/ ۴۹؛ بیهقی، **شعب الایمان**، ۲/ ۴۲۳؛ طبرانی، **المعجم الأوسط**، ۵/ ۲۰۸؛ ابن بطه عکبری، **الإبانه الكبرى**، ۲/ ۶۱۴).

تا اینجا تمامی گزارش ها از ممنوعیت «قول به غیر علم» یا «قول به رأی» و یا «تکلم به رأی» درباره قرآن سخن می گفت. در همین بازه زمانی ابویعلی موصلی (درگذشته ۳۰۷ق) به گزارشی از عایشه اشاره می کند که آشکارا از تعبیر «تفسیر به رأی» بهره گرفته است:

أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ لَا يُفَسِّرُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ إِلَّا آيَا بَعْدَ عَلَمَهُنَّ إِيَّاهُ جَبْرِيلُ (ابویعلی موصلی، **المسند**، ۸/ ۲۳).

یا در ربع پایانی سده چهارم هجری، ابن بطه عکبری (درگذشته ۳۸۷ق) به متنی موقوف از حسن بصری دست یافته که معتقد بود:

مَنْ فَسَّرَ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُوجَرْ وَإِنْ أَخْطَأَ مُحِيَ نُوْرُ تِلْكَ الْآيَةِ مِنْ قَلْبِهِ (ابن بطه عکبری، **الإبانه الكبرى**، ۲/ ۶۱۹).

این دو گزارش اخیر در کنار دیگر گزارش های مربوط به سال های آغازین سده چهارم هجری نشان می دهد که به تدریج انگاره «تفسیر به رأی» و حرمت آن در حال شکل گیری می باشد. البته پیش از این و در نیمه

نخست سده سوم هجری شاهد گزارشی منحصر به فرد از احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) هستیم، که در آن از عبارت «رَجُلًا يُفَسِّرُ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ» استفاده شده است. در این گزارش که سند آن به مسروق بن اجدع می‌رسد، آمده است که فردی نزد عبدالله بن مسعود رسید و گفت:

«إِنِّي تَرَكْتُ فِي الْمَسْجِدِ رَجُلًا يُفَسِّرُ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ...» (احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۳۸۰).

گویا این فرد آیه (يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ) (دخان/ ۱۰) را مربوط به حوادث قیامت می‌دانسته، بر خلاف دیدگاه ابن مسعود و شاگردانش که معتقد بودند این آیه به حادثه‌ای پیشین اشاره دارد که وقتی قریش با پیامبر (ص) از در لجاجت برآمدند، بر اثر نفرین آن حضرت چنان دچار قحطی شدند که استخوان حیوانات را می‌خوردند و از شدت گرسنگی همه جا را تار می‌دیدند و به آسمان که نگاه می‌کردند، جز توده‌ای غبار نمی‌دیدند (احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۳۸۰).

گزارش‌هایی شبیه به این، هم در منابع پیش از احمد بن حنبل (طیالسی، *المسند*، ۱/ ۲۳۵؛ نعیم بن حماد، *الفتن*، ۲/ ۶۰۱؛ ابن ابی شیبہ، *المسند*، ۱/ ۱۷۷) و هم پس از وی (بخاری، *صحیح بخاری*، ۱/ ۳۴۱، ۳۴۶؛ ۴/ ۱۷۳۰، ۱۷۱۹، ۱۸۰۹؛ مسلم، *صحیح مسلم*، ۴/ ۲۱۵۵؛ ترمذی، *السنن*، ۵/ ۲۳۲)، گاه با تفصیل و گاه به اختصار در دسترس است که در هیچ یک عبارت «يُفَسِّرُ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ» دیده نمی‌شود. نعیم بن حماد و ابن ابی شیبہ از عبارت «بَيْنَمَا رَجُلٌ يُحَدِّثُ فِي الْمَسْجِدِ» (نعیم بن حماد، *الفتن*، ۲/ ۶۰۱؛ ابن ابی شیبہ، *المسند*، ۱/ ۱۷۷) و بخاری از تعبیر «بَيْنَمَا رَجُلٌ يُحَدِّثُ فِي كِنْدَه» (بخاری، *صحیح بخاری*، ۴۱۱۷۹۱) استفاده کرده است. مسلم نیشابوری و ترمذی هم آن فرد را «قاصص / قصه پرداز» معرفی کرده‌اند (مسلم، *صحیح مسلم*، ۴/ ۲۱۵۵؛ ترمذی، *السنن*، ۵/ ۲۳۲).

بنابراین، این احتمال دور از واقع نخواهد بود، اگر عبارت احمد بن حنبل را برداشتی متاخر به حساب آوریم که توسط نسخه برداران کتاب *المسند* صورت گرفته است.

۲-۱) شناسایی حلقه مشترک: بخشی از فرایند تحلیل انگاره

یکی از موضوعات اساسی در فرایند تحلیل انگاره، تلاش جهت دستیابی به محدوده زمانی تکوین و پیدایش انگاره‌هاست. از این رو بهره‌گیری از شیوه‌های نوین تاریخ‌گذاری روایات، در تحلیل انگاره‌های حدیثی بسی حائز اهمیت است. شناسایی حلقه مشترک که در تاریخ‌گذاری روایات کاربرد دارد و در پژوهش‌های اخیر خاورشناسان و حدیث‌پژوهان اسلامی رواج یافته، به تعیین تقریبی زمان، مکان، پدیدآورنده و سیر تغییرات یک

روایت در بستر تاریخ می‌پردازد (برای نمونه‌های مشابه نک: نیل ساز، «تاریخ گذاری احادیث...»، ۱۴۹-۱۲۷؛ آهنگ، «تحلیل‌نگاره...»، ۹-۳۳).

همان‌گونه که از نمودارها مشخص است، حلقه مشترک در هر دو تحریر نخست فردی به نام عبدالاعلی ثعلبی می‌باشد و سند روایات تحریر سوم، در سهیل بن عبدالله به اشتراک می‌رسد. از آنجا که در مطالعات مبتنی برشناسایی حلقه مشترک، احتمال جعل روایت توسط وی بالاست، میزان وثاقت فردی که تمامی طرق حدیثی بدو منتهی می‌شود برای تعیین محدوده زمانی تقریبی تکوین متن مورد نظر حائز اهمیت است، نظر عالمان رجال اهل سنت درباره این دو راوی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

عموم عالمان رجال اهل سنت در تضعیف عبدالاعلی بن عامر ثعلبی هم داستان هستند. بنابر گزارش مزی در **تهذیب الکمال**، نسائی (درگذشته ۳۰۳ق) درباره وی گفته است: «لیس بالقوی و یکتب حدیثه». ابوحاتم رازی نیز همین تعبیر را درباره وی به کار برده است. ابوزرعه و احمد بن حنبل از عبارت «ضعیف الحدیث» در توصیف وی استفاده کرده اند و ابن عدی گفته: روایاتی نقل نموده که متابع ندارد (مزی، **تهذیب الکمال**، ۱۶/۳۵۲).

سهیل بن عبدالله یا سهیل بن ابی حزم برادر حزم قُطعی، نسبت به برادرش راوی ضعیف‌تری است. با وجود آن که یحیی بن معین او را از نظر شخصیتی فردی «صالح» معرفی نموده؛ اما نسائی و ابوحاتم رازی گفته‌اند: «لیس بالقوی، یکتب حدیثه و لایُحتَجَّ به». بخاری نیز در جایی از تعبیر «لیس بالقوی» و در جایی از عبارت «لایُتَّبَع فی حدیثه یُتَّكَلَّمُونَ فیهِ» درباره وی استفاده کرده است (مزی، **تهذیب الکمال**، ۱۲/۲۱۸).

در کنار ضعف راوی حلقه مشترک، سند تمامی این گزارش‌ها در چهار طبقه نخست از تفرد مطلق رنج می‌برد و به جز روایانی که در سند دیده می‌شوند؛ یعنی ابن عباس در دو تحریر نخست و جندب بن عبدالله در تحریر سوم، هیچ یک از صحابه این عبارت را از پیامبر (ص) گزارش نکرده‌اند. در طبقات بعدی نیز همین رویه به چشم می‌خورد.

گزارش‌های موجود هرچند تلاش دارد انگاره «ممنوعیت تفسیر به رأی» را به پیامبر (ص) نسبت دهد؛ اما دست کم از نظر سندی نمی‌توان این گزارش‌ها را به پیامبر (ص) منتسب نمود. مقوله‌ای که محدثان اهل سنت نیز بر آن وقوف داشته و بر ضعف سندی این روایات صحه گذاشته‌اند (احمد بن حنبل، **المسند**، ۱/۲۹۳، تعلیق شعیب ارنؤوط بر روایت شماره ۲۶۷۵). از این رو باید محدوده زمانی تکوین این گزارش‌ها را دوره اتباع تابعان در سالهای میانی سده دوم هجری دانست؛ یعنی همان زمانی که تقابل دو گفتمان اصحاب رأی و اصحاب حدیث در اهل سنت به صورت جدی گزارش شده است.

۳-۱) چالش مفهومی تفسیر به رأی

سخن گفتن از مفهوم و گزاره‌ای به نام «تفسیر به رأی» از آغاز با چالشی درونی روبروست و مفهومی پارادوکسیکال و متناقض ناماست. چرا که تفسیر به مثابه تحلیل متن، اساساً از رأی و اندیشه برمی‌خیزد و تفسیر چیزی نیست جز رأی تفسیری مفسر. این رأی تفسیری می‌تواند از جانب معصوم صادر شود و می‌تواند از جانب غیر معصوم صورت گیرد. مورد اخیر یا بر پایه مستندات علمی است که تفسیر عالمانه محسوب می‌شود و یا بی بهره از آن است، که در این صورت تفسیر غیر علمی به حساب می‌آید. بر این اساس انگاره‌ای به نام تفسیر به رأی نمی‌تواند گزاره صحیحی باشد. آری می‌توان تفسیر را به تفسیر عالمانه و غیر عالمانه تقسیم نمود، چنان که از نخستین گزارش‌ها نیز به دست می‌آید. از این رو بر خلاف آنچه برخی پژوهش‌ها ادعا می‌کنند (نک: گرامی، «قرائتی تاریخی...»، سراسر مقاله)، نخستین گزارش‌ها نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «قول به غیر علم» یا «قول به رأی» نسبت به «تفسیر به رأی» با بسامد بیشتری تکرار شده است.

۲. خوانش، تحلیل و زمان بندی گزارش‌های منابع شیعی

بر خلاف آنچه انتظار می‌رود، گفتمان حدیثی شیعه خیلی زود به مقوله تفسیر به رأی واکنش نشان داد. نخستین گزارش‌های موجود نشان می‌دهد که طرح «انگاره حرمت تفسیر به رأی» در حلقه‌های حدیثی شیعه همواره به عنوان یک دغدغه مهم مورد بحث بوده است. با این وجود به دلیل مخدوش بودن اسناد بخش زیادی از گزارش‌های منابع شیعی، تعیین محدوده زمانی این گزارش‌ها به طور دقیق با چالشی اساسی روبروست.

۱-۲) گزارش سلیم بن قیس هلالی

بی تردید مهم‌ترین گزارشی که زوایای مهمی از گفتمان حدیث شیعه پیرامون «تفسیر به رأی» در سال‌های پایانی سده نخست هجری و یا سال‌های نخست سده دوم هجری را نشان می‌دهد، گزارش منسوب به سلیم بن قیس هلالی است که هم در کتاب مستقل منسوب به وی و هم در منابع بعدی انعکاس یافته است.

أَبَانُ بْنُ أَبِي عِيَاشٍ، عَنْ سَلِيمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ، قَالَ: «قُلْتُ لَامِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع): إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَالْمَقْدَادِ وَأَبِي ذَرٍّ شَيْئاً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَأَحَادِيثَ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ (ص) غَيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ، ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ مَا سَمِعْتُ مِنْهُمْ وَرَأَيْتُ فِي أَيْدِي النَّاسِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً

مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَمِنْ الْإِحَادِيثِ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ (ص)، أَنْتُمْ تُخَالِفُونَهُمْ فِيهَا، وَتَزْعُمُونَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ، أَفَتَرَى النَّاسَ يَكْذِبُونَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) مُتَعَمِّدِينَ، وَيَفْسُرُونَ الْقُرْآنَ بَأَرَائِهِمْ؟» (کتاب سلیم، ۲/ ۶۲۱؛ کلینی، الکافی، ۱/ ۶۲؛ ابن بابویه، الخصال، ۱/ ۶۵۵).

بنابر آن چه در این گزارش ادعایی آمده، سلیم بن قیس با تفکیک بین تفسیر قرآن و احادیث نبوی (ص) که در حلقات حدیثی یاران علی (ع) رایج بوده و اختلاف آن با آن چه در بین سواد اعظم مسلمانان از پیامبر (ص) نقل می شده، در پی یافتن توجیه مناسبی برای این تفاوت است. در این گزارش پس از اشاره به تفاوت رهیافت علی (ع) و اصحاب آن حضرت به تفسیر قرآن با نحوه تعامل دیگر مسلمانان با تفسیر قرآن، سلیم بن قیس از آن حضرت می پرسد:

أَفَتَرَى النَّاسَ يَكْذِبُونَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) مُتَعَمِّدِينَ، وَيَفْسُرُونَ الْقُرْآنَ بَأَرَائِهِمْ؟

ترجمه: آیا به نظر شما، آنها عامدانه بر رسول خدا (ص) دروغ می بندند و قرآن را به رأی خویش تفسیر می کنند؟

این گزارش کهن که بخشی از یک گزارش طولانی است، فارغ از تمام تردیدهایی که در اصالت و صحت انتساب آن به راوی نخستین؛ یعنی سلیم بن قیس هلالی وجود دارد، حاوی نکات ارزشمندی در راستای موضوع مورد بحث این پژوهش می باشد.

چنانچه این گزارش را محصول فرایند طبیعی نقل حدیث بدانیم که بی هیچ تغییری و یا با کم ترین تغییر، پرسش راوی نخستین از علی (ع) را منعکس می کند، زمان شکل گیری «نگاره» (تفسیر به رأی) را باید در سال های میانی سده نخست هجری جستجو کنیم. اما پژوهش های پیشین درباره راوی طبقه بعدی یعنی ابان بن ابی عیاش (نک: جلالی، «راوی کتاب سلیم بن قیس بر ترازو»، ۱۲۹-۱۵۵)، بر این نکته تأکید دارند که این راوی از صداقت و وثاقت لازم در نقل آن چه ادعا می کند، برخوردار نیست (ابن غضائری، الرجال، ۳۶).

در این صورت نمی توان گزارش مزبور را مربوط به سال های میانی سده نخست هجری دانست، بل که در خوش بینانه ترین حالت مربوط به نیمه نخست سده دوم هجری است. آنگاه که ابان بن ابی عیاش یک ماه قبل از فوت خود (بین سال های ۱۳۸-۱۴۰ق) در بصره، کتاب را بر عمر بن اذینه (متوفی بعد از سال ۱۶۰ق)، عرضه نموده است (هلالی، کتاب سلیم، ۲/ ۵۵۷).

کلینی این روایت را ذیل باب «اختلاف الحدیث» دسته بندی نموده و سخنی از «تفسیر به رأی» به میان

نیاورده است. در سند کلینی (م۳۲۹ق) به این روایت، که تنها بخشی از گزارش مبسوط سلیم بن قیس می‌باشد، کسی که از ابان بن ابی عیاش روایت می‌کند ابراهیم بن عمر یمانی است (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۶۲). ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق) در کنار نام ابراهیم یمانی، نام عمر بن اذینه را هم می‌آورد (ابن بابویه، *الخصال*، ۱/ ۶۵۵) و کشی (درگذشته حدود ۳۳۰ق) در طریق خود به *کتاب سلیم*، ابراهیم را راوی عمر بن اذینه معرفی نموده است (کشی، *معرفة الرجال*، ۱/ ۳۲۱).

طریق ابراهیم بن عمر یمانی از ابان بن ابی عیاش از سلیم بن قیس طریق معهودی بود که کلینی در مواضع متعددی از کتاب خود از آن بهره برده و روایات فضائل و یا روایاتی را که غالباً شبهه غلو دارد، از این طریق گزارش نموده است (برای نمونه نک: کلینی، *الکافی*، ۱/ ۱۹۱، ۲۹۷، ۵۲۹، ۵۳۹؛ ۲/ ۳۹۱؛ ۸/ ۳۴۳). هر چند در مقدمه *کتاب سلیم* که سه طریق شیخ طوسی به این کتاب را گزارش نموده، دو طریق به حماد بن عیسی (درگذشته ۲۰۹ق) می‌رسد و یک طریق به عمر بن اذینه که هر دو مستقیماً از ابان بن ابی عیاش نقل می‌کنند و در این میان هیچ نامی از ابراهیم بن عمر یمانی نیامده؛ ولی به روشنی معلوم است که حماد بن عیسی نمی‌تواند راوی مستقیم ابان بن ابی عیاش باشد. از این رو در تمامی منابع بعدی این نقیصه اصلاح شده و نام ابراهیم بن عمر یمانی به عنوان واسطه حماد بن عیسی و ابان بن ابی عیاش معرفی شده است (نک: کلینی، *الکافی*، ۱/ ۶۲؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۱/ ۶۵۵).

قرار گرفتن نام ابراهیم بن عمر یمانی در طرق *کتاب سلیم* بن قیس، او را در کنار ابان بن ابی عیاش به یکی از راویان اصلی این کتاب تبدیل نموده است. شاید از این رو است که ابن غضائری همان قضاوتی را درباره او می‌کند که درباره ابان کرده است (ابن غضائری، *الرجال*، ص ۳۶؛ خویی، *معجم رجال الحديث*، ۱/ ۱۹۲). این که سند *کتاب سلیم* بن قیس را گاهی از طریق ابراهیم بن عمر از ابان و گاهی از عمر بن اذینه از ابان و گاهی از ابراهیم بن عمر از عمر بن اذینه از ابان گزارش نموده‌اند، شاید با گزارشی که ادعا می‌کند ابن اذینه از دست مهدی خلیفه عباسی به یمن گریخته و در همانجا فوت نموده (کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۶۲۶) بی‌ارتباط نباشد؛ چرا که ابراهیم بن عمر یمانی هم اصالتاً راوی یمنی می‌باشد. اگر این فرضیه درست باشد می‌توان محل تکوین *کتاب سلیم* را در یمن بدانیم نه در بصره که در زمانی متاخرتر از آنچه ادعا می‌شود فراهم آمده است که در این صورت تا آنجا که به پژوهش حاضر مرتبط است، عبارت گزارش شده از سلیم بن قیس درباره تفسیر به رأی، در سال‌های پایانی سده دوم هجری زمان بندی خواهد شد.

۲-۲) گزارش منسوب به امام حسن عسکری (ع)

در گزارش منسوب به امام حسن عسکری (ع) می‌خوانیم که:

«مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيَهُ فَإِنْ اتَّفَقَ لَهُ مُصَادَفَةٌ صَوَابٍ فَقَدْ جَهِلَ فِي إِخْذِهِ عَنْ غَيْرِ أَهْلِهِ وَكَانَ كَمَنْ سَلَكَ طَرِيقاً مُسَبِّحاً مِنْ غَيْرِ حَفَاطٍ يَحْفَظُونَهُ... هرکس درباره قرآن به رأی خویش سخن گوید، تصادفاً به قول صواب هم دست یابد، به خاطر آن‌که آن را از غیر اهلش دریافت نموده، به خطا رفته است، همانند کسی که بدون محافظ قدم در راه خطرناکی نهد» (تفسیر عسکری، ۱۴).

ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق) که نقش مهمی را در اشتهار تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر عهده دارد، طریق منفردی را به دست می‌دهد که راویانی غیر مشهور آن را از امام حسن عسکری (ع) روایت نموده‌اند. سلسله سند روایت کتاب نشان می‌دهد که این تفسیر را ابن بابویه مستقیماً از فردی به نام محمد بن قاسم معروف به خطیب و مفسر استرآبادی از ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن سیار از امام حسن عسکری (ع) نقل کرده است.

این گزارش بر تعلق دو راوی اخیر و پدران‌شان به جریان تشیع امامی تأکید می‌کند و به تفصیل، ماجرای مهاجرت خانوادگی آنان از طبرستان تحت حاکمیت زیدیه به محضر امام حسن عسکری (ع) -به احتمال زیاد در سامراء- و هفت سال شاگردی نزد آن حضرت را گزارش نموده است.

عدم شهرت راویانی که ابن بابویه کتاب را از آنها اخذ نموده، خیلی زود زمینه نقد جدی این سند را فراهم کرد. ابن غضائری نخستین کسی است که مفسر استرآبادی را ضعیف و کذاب و دو راوی دیگر را مجهول معرفی می‌کند (ابن غضائری، الرجال، ۹۸) و عالمان رجال متأخر شیعه نیز این داوری را تلقی به قبول کرده و آن را نقل کرده‌اند (علامه حلی، رجال علامه، ۲۵۶). پژوهش‌های معاصر نیز، از زوایای گوناگون، سند و متن این تفسیر را مورد بررسی قرار داده‌اند (نک: نفیسی، برزورق نور، ۱۰۵، ۱۲۳).

مجموعه ابهاماتی که درباره سند کتاب وجود دارد تعیین دقیق محدوده زمانی این گزارش را با مشکل مواجه ساخته و احتمال استناد آن به امام حسن عسکری (ع) را جدّاً زیر سوال می‌برد. آن‌چه مسلم است این‌که تفسیر مزبور در زمان ابن بابویه هم از شهرت کافی برخوردار نبوده و تنها نقل گسترده ابن بابویه به شناسایی آن کمک کرده است. از این رو باید مفسر استرآبادی را نویسنده اصلی کتاب و ابن بابویه را ویراستار آن معرفی کنیم

(رحمتی، «تفسیر امام حسن عسکری (ع)»، ۷/ ۶۸۵) که در این صورت زمان تدوین این گزارش را باید سال‌های نخست سده چهارم هجری لحاظ نمود.

۲-۳) گزارش‌های سه‌گانه عیاشی

عیاشی (درگذشته ۳۲۰ق) با دسته بندی چند گزارش از روایات مربوط به «تفسیر به رأی» در ذیل عنوان «فِيمَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ» نشان می‌دهد که این مفهوم جای خود را به خوبی در محافل تفسیری شیعه در سده چهارم یافته است. عیاشی در سه گزارش مرسل از امام صادق (ع) این گونه به نقل روایات می‌پردازد:

- هشام بن سالم، امام صادق (ع): «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ، وَإِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ» (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۷).

- ابوبصیر، امام صادق (ع): «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَهُوَ أَبْعَدُ مِنَ السَّمَاءِ» (همان‌جا).

- عمار بن موسی، امام صادق (ع): «مَنْ حَكَّمَ بِرَأْيِهِ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ» (همان‌جا).

ارسال روایات تفسیر عیاشی، مانع مهمی در راستای تعیین محدوده زمانی شکل‌گیری این روایات است. معلوم نیست که عیاشی حقیقتاً روایات فوق را با سه طریق مختلف گزارش نموده و انتساب متن از طریق هشام بن سالم، ابوبصیر و عمار بن موسی به امام صادق (ع) در این سه روایت، انتسابی واقعی است و یا این که یک راوی معلوم الحالی در طبقات میانی و در حد فاصل زمانی عیاشی تا راویان فوق‌الذکر این روایات را بر ساخته و به آنها نسبت داده است.

عدم انعکاس این گزارش‌ها در منابع مشهور حدیثی پساعیاشی به ویژه کتب اربعه نشان از عدم شهرت و غیر مستند بودن آنها دارد.

برخی از حدیث پژوهان اهل سنت روایات مشابهی را گزارش نموده و بر جعلی بودن آنها تأکید کرده‌اند. در یکی از این گزارش‌ها که گفته‌اند ساخته ابوعمصه نوح بن ابی مریم است چنین می‌خوانیم:

«مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ كُتِبَتْ عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ الْعِبَادِ لَوَسِعَتْهُمْ وَإِنْ أَخْطَأَ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (فتنی، تذکره الموضوعات، ۱/ ۸۴).

در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، ضمن گزارشی که ظاهراً ادامه کلام ابوالجارود است، ذیل آیه

(وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (اعراف/ ۳۳) می‌گوید:

«وَهَذَا رَدُّ عَلَى مَنْ قَالَ فِي دِينِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَكَمَ فِيهِ بِغَيْرِ حُكْمِ اللَّهِ؛ فَعَلَيْهِ مَثَلُ مَا عَلَى مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَاسْتَحَلَّ الْمَحَارِمَ وَالْفَوَاحِشَ، فَالْقَوْلُ عَلَى اللَّهِ مُحَرَّمٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (قمی، التفسیر، ۱/ ۲۳۰).

اگر چه در این گزارش مستقیماً به تفسیر قرآن اشاره نکرده؛ ولی قول به غیر علم درباره دین خدا و احکام الهی که در زمره شرک به خدا و حرام معرفی شده، در واقع بخشی از تفسیر قرآن است. از این رو می‌تواند با گزارش سوم عیاشی که تفسیر به رأی یک آیه را همسان با کفر تلقی نموده، همخوانی داشته باشد. پیش از این در تحلیل گزارش‌های مربوط به گفتمان حدیثی اهل سنت به روایت «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ» (ترمذی، السنن، ۵/ ۴۹) اشاره شد که گزارش‌های عیاشی می‌تواند برداشتی از این روایت‌ها باشد، به ویژه اگر تعلق اولیه عیاشی را به گفتمان اهل سنت مد نظر قرار دهیم. ماحصل کلام این‌که گزارش‌های سه گانه عیاشی دست کم با ریختار «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ» نمی‌تواند قدمت زیادی داشته باشد و به عنوان کلام معصوم تلقی شود؛ بل که ترکیب و برداشتی است متأخر که احتمالاً توسط خود عیاشی و یا کمی پیش از وی در قالب چنین ریختاری گزارش شده است.

۴-۲) گزارش‌های ابن بابویه

ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق) در گزارشی که سند آن را به امام رضا (ع) می‌رساند و از آن حضرت (ع) تا مرتبه حدیث قدسی ارتقاء یافته، از جانب خداوند متعال چنین می‌فرماید:

«مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي وَ مَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي وَ مَا عَلَى دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي: هَر كَس كَلَام مَرَا بَه رَأْي خَوِيش تَفْسِير نَمَايَد، بَه مَن اِيْمَان نِيَاوَرْدَه وَ هَر كَس مَرَا بَه خَلْق تَشْبِيه كَنَد، مَرَا نَشَاخْتَه وَ هَر كَس اَز قِيَاس دَر دِيْن بَهْرَه گِيْرَد بَر دِيْن مَن نِيَسْت» (ابن بابویه، امالی، ۷؛ حُرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۲۷/ ۴۵).

بدون شک در میان تمامی گزارش‌های مذکور درباره «تفسیر به رأی» گزارش اخیر ابن بابویه از اهمیت خاصی برخوردار است که به نوعی گزارش منحصر به فردی محسوب می‌شود. تمامی گزارش‌های پیشین از نظر سندی مخدوش بودند و امکان تعیین محدوده زمانی دقیق برای آنها فراهم نبود؛ اما در این گزارش، علاوه بر اتصال سند، ادعای قدسی بودن آن نیز طرح شده است، که تحلیل دقیق آن حائز اهمیت است. این گزارش به

وضوح اشاره به گروه‌هایی دارد که زمان شکل‌گیری آنها بسی متأخرتر از عهد نبوی (ص) است. این گزارش در تقابل با اصحاب رأی و قیاس قابل دسته‌بندی است که دست‌کم تا سال‌های میانی سده دوم هجری هنوز از شهرت کافی برخوردار نبودند.

هم او در گزارش دیگری از امام رضا (ع) و در پاسخ به علی بن محمد بن جهم که با استناد به آیاتی، عصمت انبیاء را به چالش می‌کشید، از قول آن حضرت چنین نقل می‌کند:

«وَيَحْكُ يَا عَلِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَنْسُبْ إِلَى أَوْلِيَاءِ اللَّهِ الْفَوَاحِشَ، وَلَا تَتَأَوَّلْ كِتَابَ اللَّهِ بِرَأْيِكَ...»
(ابن بابویه، **عیون اخبار الرضا (ع)**، ۱/ ۱۹۲).

ابن بابویه در گزارشی دیگر در ذیل باب «ماروی عن النبی (ص) فی النص علی القائم» از محمد بن علی ماجیلویه، محمد بن ابی القاسم، محمد بن علی صیرفی کوفی، محمد بن سنان، مفضل بن عمر، جابر ابن یزید جعفی، سعید بن مسیب، عبدالرحمان بن سمرة، رسول الله (ص):

«لُعِنَ الْمُجَادِلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا، وَمَنْ جَادَلَ فِي آيَاتِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ، ... وَمَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (ابن بابویه، **کمال الدین**، ۱/ ۲۵۶).

فارغ از آن‌چه درباره سند روایت به خاطر وجود محمد بن سنان ظاهری می‌توان گفت، این گزارش را تنها ابن بابویه روایت نموده و مروری بر دست‌کم چندین گزارش مشابه در منابع متعدد نشان می‌دهد که در هیچ یک افزوده «وَمَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» وجود ندارد (نک: برقی، **المحاسن**، ۱/ ۲۰۵ (چهار روایت)؛ کلینی، **الکافی**، ۱/ ۴۲).

وجود سعید بن مسیب (درگذشته حدود ۹۴ق) در سند روایت که به مخالفت با تفسیر مشهور بوده، می‌تواند دلیل این افزوده باشد. این‌که سعید بن مسیب از تفسیر **قرآن** پرهیز می‌کرده، از گزارش‌های مختلفی به دست می‌آید. در یکی از این گزارش‌ها که ابن ابی شیبہ (درگذشته ۲۳۵ق) محدث سرشناس اهل سنت در سده سوم هجری به آن دست یافته، وقتی فردی از سعید بن مسیب درباره [تفسیر] آیه‌ای از **قرآن** سؤال نمود، با این پاسخ روبرو شد:

درباره **قرآن** از من چیزی نپرس؛ بل که این سؤالات را از فردی بپرس که ادعا می‌کند هیچ چیزی از **قرآن** بر او مخفی نیست؛ یعنی عکرمه. (ابن ابی شیبہ، **المصنف**، ۶/ ۱۳۶).

آنچه دربارهٔ مجموعه گزارش‌های ابن بابویه به صورت خاص و سایر گزارش‌های شیعی می‌توان گفت این‌که، این گزارش‌ها نماینده تفکر گفتمان شیعی از سال‌های میانی سدهٔ دوم هجری؛ یعنی دوران امام صادق (ع) به بعد می‌باشد. گفتمانی که تا حد زیادی خود را حدیث‌گرا نشان می‌داد و به مقابله با اصحاب رأی و قیاس می‌پرداخت و در همین راستا به شدت با تفسیر به رأی مبارزه می‌کرد. بر اساس گزارشی وقتی ابوبصیر با اصرار فروان از امام صادق (ع) فهم برخی مسائل قرآنی را پی‌جویی می‌کرد، با پاسخ تندی مواجه می‌شود:

ابی بصیر قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ مَسْأَلَةٍ فِي الْقُرْآنِ؛ فَغَضِبَ وَ قَالَ: أَنَا رَجُلٌ تَحْضُرُنِي قُرَيْشٌ وَ غَيْرُهُمْ وَ إِنَّمَا تَسْأَلُنِي عَنِ الْقُرْآنِ؟» (کشی، *معرفه الرجال*، ۱/ ۴۰۹).

گزارش دیگری نیز وجود دارد که به روشنی این تقابل را نشان می‌دهد. کشی مکالمه‌ای بین حریر بن عبدالله سجستانی و ابوحنیفه را به تصویر می‌کشد که بر اساس آن حریر وقتی بر ابوحنیفه داخل می‌شود، از کتاب‌های متعددی که در اطراف وی می‌بیند، تعجب می‌کند. ابوحنیفه می‌گوید که همه این کتاب‌ها را در موضوع طلاق نوشته و می‌پرسد که شما چه دارید؟ حریر می‌گوید: ما همه اینها را از آیه (یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ) (طلاق/ ۱) در می‌یابیم. ابوحنیفه می‌گوید: یعنی شما چیزی جز روایت ندارید؟ پاسخ حریر به این سخن ابوحنیفه مثبت است. بعد از آن ابوحنیفه سؤالاتی دیگر می‌پرسد و حریر با استناد به روایات پاسخ او را می‌دهد (کشی، *معرفه الرجال*، ۲/ ۶۸۱).

بنابر گزارشی از برقی وقتی عبدالرحمان بن حجاج از امام صادق (ع) دربارهٔ مجالست با اصحاب رأی می‌پرسد، آن حضرت می‌فرماید:

جَالِسُهُمْ وَ إِيَّاكَ ... أَنْ تَدِينَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِكَ وَ تُقْتِيَ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ (برقی، *المحاسن*، ۱/ ۲۰۵).

نتیجه

آنچه از رهگذر تحلیل گزارش‌های اولیه دربارهٔ تفسیر به رأی می‌توان به دست آورد این‌که: بر پایهٔ گزارش‌های موجود در منابع اهل سنت نمی‌توان موضع پیامبر (ص) نسبت به تفسیر به رأی را کشف نمود. از رهگذر تحلیل شبکهٔ اسناد و کشف حلقه مشترک مشخص شد که این روایات تا طبقه اتباع تابعین از تفرد مطلق رنج می‌برند و احتمالاً در همین بازه زمانی؛ یعنی سال‌های میانی سده دوم هجری که نزاع اصحاب رأی و اصحاب حدیث شدت داشت، تکوین یافته باشند. نخستین تحریرها از «قول به غیر علم» یا «قول به

رأی» دربارهٔ قرآن و ممنوعیت آن سخن می‌گویند. از این رو در سدهٔ نخست هجری وجود انگاره‌ای به نام «تفسیر به رأی» و حرمت آن قابل اثبات نیست. برخی از محدثان سدهٔ سوم هجری، برای اولین بار با عدول از گزاره‌های فوق به مفهوم «تفسیر به رأی» زمینه‌ساز پدید آمدن انگاره‌ای شدند که، بعدها از شهرت و فراگیری خاصی برخوردار شد.

آنچه محدثان شیعی گزارش نموده‌اند، در حقیقت نماینده تفکر گفتمان شیعی از سال‌های میانی سده دوم هجری؛ یعنی دوران امام صادق (ع) به بعد می‌باشد. گفتمانی که تا حد زیادی خود را حدیث‌گرا نشان می‌داد و به مقابله با اصحاب رأی و قیاس می‌پرداخت و در همین راستا به شدت با تفسیر به رأی مبارزه می‌کرد. و آن دسته از گزارش‌های شیعی که تلاش می‌کند حرمت تفسیر به رأی را حدیث قدسی جلوه دهد، نهایتاً در بازهٔ زمانی سال‌های پایانی قرن دوم هجری قابل زمان‌بندی هستند.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- ابن ابی شیبہ، ابوبکر، *المسند*، به کوشش عادل بن یوسف عزازی و احمد بن فرید مزیدی، ریاض، دارالوطن، ۱۹۹۷ م.
- ۳- ابن ابی شیبہ، ابوبکر، *المصنّف*، به کوشش کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ش.
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی، *کمال الدین و تمام النعمه*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی، *امالی*، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
- ۷- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا (ع)*، به کوشش مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
- ۸- ابن بَظّه، عبیدالله بن محمد، *الإبانه الکبری*، به کوشش رضا معطی و دیگران، ریاض، دارالرایه للنشر و التوزیع، ۱۴۰۹ ق.
- ۹- ابن غضائری، احمد بن حسین، *رجال ابن غضائری*، به کوشش محمد رضا حسینی، قم، دارالحديث، ۱۳۶۴ ش.
- ۱۰- ابویعلی موصلی، احمد بن علی، *المسند*، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱- احمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، مؤسسه قرطبه، بی‌تا.

- ۱۲- آهنگ، علی، «تحلیل انگاره و نقش آن در فهم تحولات حدیثی، بررسی انگاره شؤم المرأة»، **علوم قرآن و حدیث**، سال ۵۶، شماره ۱، پیاپی ۱۱۲، ۱۴۰۳ ش.
- ۱۳- بخاری، محمد بن اسماعیل، **الصحيح**، به کوشش مصطفی ديب البغا، بيروت، دار ابن کثير، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۴- برقی، احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، به کوشش جلال الدين محدث، تهران، اسلاميه، ۱۳۷۱ ق.
- ۱۵- بزار، احمد بن عمرو، **المسند**، به کوشش محفوظ الرحمان زين الله و ديگران، مدينه، مكتبة العلوم و الحكم، ۱۹۸۸ م.
- ۱۶- بيهقي، احمد بن حسين، **شعب الايمان**، به کوشش محمد سعيد بسيوني، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۷- ترمذی، محمد بن عيسى، **سنن ترمذی**، به کوشش بشار عواد معروف، بيروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۸ م.
- ۱۸- **تفسير عسكري**، قم، مدرسه امام مهدي (عج)، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۹- تقويان، عباس، «تفسير به رأي، چيستی و چرايي»، **مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ۲، ۱۳۸۷ ش.
- ۲۰- جلالی، مهدي، «راوی کتاب سليم بن قيس بر ترازو»، **علوم حدیث**، شماره ۳۴، ۱۳۸۳ ش.
- ۲۱- حرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشيعه**، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
- ۲۲- خوئی، سيدابوالقاسم، **معجم رجال الحديث**، بی نا، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۳- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان، **السنن**، به کوشش فواز احمد زمزلی و خالد السبع العلمی، بيروت، دارالكتاب العلمی، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۴- رحمتی، محمدکاظم، «تفسير امام حسن عسكري (ع)»، **دانشنامه جهان اسلام**، تهران، بنياد دائره المعارف اسلامي، ۱۳۸۲ ش.
- ۲۵- صنعانی، عبدالرزاق بن همّام، **التفسير**، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۹ ق.
- ۲۶- طبرانی، سليمان بن احمد، **المعجم الاوسط**، به کوشش طارق بن عوض الله و عبدالمحسن بن ابراهيم حسيني، قاهره، دارالحرمين، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۷- طبری، محمد بن جرير، **جامع البيان**، به کوشش احمد محمد شاکر، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ ق.
- ۲۸- طيالسی، ابوداود، **المسند**، به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی، جيزه، دارهجر، ۱۴۱۹ ق.
- ۲۹- عبداللهی عابد، صمد و نقی زاده، محمد حسين، «جستاری در بررسی اعتبار روايات حرمت تفسير به رأي»، **حدیث پژوهی**، شماره ۲۶، ۱۴۰۰ ش.
- ۳۰- علامه حلّی، يوسف بن مطهر، **رجال علامه**، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف، دارالذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- ۳۱- عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسير عیاشی**، به کوشش سيدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلميه،

- ۳۲- فتنی، محمد طاهر، *تذکرة الموضوعات*، قاهره، ادارة الطباعة المنيرية، ۱۳۴۳ ق.
- ۳۳- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۳۴- *کتاب سلیم بن قیس*، به کوشش محمد انصاری زنجانی، قم، الهادی، ۱۴۰۵ ق.
- ۳۵- کشی، محمد بن عمر، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجایی، قم، موسسه آل البيت (ع)، ۱۳۶۳ ش.
- ۳۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۳۷- گرامی، سید محمد هادی، «قرائتی تاریخی از تفسیر به رأی و مقایسه آن با دیدگاه مفسر المیزان»، *تاریخ نگری و تاریخ نگاری*، شماره ۵، ۱۳۸۹ ش.
- ۳۸- گرامی، سید محمد هادی، *نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه: روی کردها، گفتمان‌ها، انگاره‌ها و جریان‌ها*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ ش.
- ۳۹- گل محمدی، جعفر، «پژوهشی درباره روایات نهی از تفسیر به رأی در دیدگاه فریقین»، *پژوهش فقهی*، سال اول، شماره ۲، ۱۳۸۴ ش.
- ۴۰- مزّی، یوسف بن زکی، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشّار عوّاد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۰ ق.
- ۴۱- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- ۴۲- مصلائی پور یزدی، عباس و گرامی، سید محمد هادی، «سیر تحول خوانش تفسیر به رأی در پنج سده نخست هجری»، *پژوهش دینی*، شماره ۲۰، ۱۳۸۹ ش.
- ۴۳- نسائی، احمد بن شعیب، *السنن الکبری*، به کوشش حسن عبدالمنعم شبلی، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۲۱ ق.
- ۴۴- نعیم بن حمّاد مروزی، *الفتن*، به کوشش سمیر امین زهیری، قاهره، مکتبه التوحید، ۱۴۱۲ ق.
- ۴۵- نفیسی، شادی، *بر زورق نور: مقالاتی چند در موضوعات حدیثی*، تهران، نشر علم، ۱۳۹۶ ش.
- ۴۶- نیل‌ساز، نصرت، «تاریخ‌گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد - متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۴، شماره ۱، ۱۳۹۰ ش.

The Sale of Joseph in the *Qur'ān*: Critical Reassessment of Exegetical Narratives

Majid Chehri 

Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences,
Kermanshah Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education,
Kermanshah, Iran (Email: Chehri@quran.ac.ir).

Ahmad Omidvar 

Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences,
Khomein Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education,
Khomein, Iran (Corresponding author: Omidvar@quran.ac.ir).



Original Research

Received: 10/ 2/ 2025

Revised: 13/ 3/ 2025

Accepted: 13/ 3/ 2025

published: 13/ 3/ 2025

Pages: 161-184.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Chehri, M. and Omidvar, A. "The Sale of Joseph in the *Qur'ān*: Critical Reassessment of Exegetical Narratives", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 161-184.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.505486.1269> 

Extended Abstract

This study critically revisits various exegetical perspectives on the sale of Prophet Joseph in verse 20 of Surah Yusuf. This verse, which refers to the transaction involving Joseph after his retrieval from the well, represents one of the hermeneutically complex points in the narrative. Given the *Qur'ān*'s polysemous phrasing in this passage, its accurate understanding requires careful attention to linguistic structure, contextual coherence, and semantic analysis of key terms. Through a critical examination of classical and modern interpretations, this research seeks to provide a more coherent and textually grounded exegesis of the event.

The primary issue addressed is the disagreement among commentators regarding the interpretation of the verse, "And they sold him for a miserable price, a few dirhams, for they were of those who cared little for him." Key questions include: Who sold Joseph? Under what circumstances did the transaction occur? Did his brothers play a role in the sale? Were the caravan members or Egyptian buyers reluctant to acquire him? Traditional answers to these questions often rely on weak narrations or Biblicist influences. Employing an analytical-critical approach rooted in the *Qur'ān*'s linguistic and

semantic structure, this study challenges inaccurate readings and proposes a more evidence-based interpretation.

The research adopts a descriptive-analytical methodology, drawing on exegetical literature, lexical analysis of pivotal terms (e. g. , *sharawhu*, *thaman bakhs*, *zāhidīn*), syntactic examination of the verse, and critical evaluation of interpretive traditions. By applying Qur'anic linguistic tools—such as analyzing the preposition *bi-* and the semantic connotations of key words—the study offers a more precise understanding of the verse's intent. It also critiques unsubstantiated narratives, particularly those influenced by Isra'iliyyat, that have permeated certain exegetical works.

The findings challenge the prevalent view that Joseph was sold by his brothers to the caravan, demonstrating its incompatibility with the Qur'anic context. Similarly, interpretations suggesting the buyers' disinterest in Joseph are refuted. Instead, two alternative and more plausible explanations are proposed:

Joseph was purchased by Egyptians (likely officials) from the caravan, but due to coercive measures or abuse of power, they paid a negligible price. Here, *sharawhu* denotes “they bought,” *bithaman bakhs* signifies an unjustly low price, and *zāhidīn* reflects their reluctance to pay fair value.

The caravan members, who rescued Joseph from the well, sold him in Egypt for a paltry sum, with some hesitation. In this reading, *sharawhu* means “they traded,” with their reluctance stemming from the meager compensation, not Joseph's worth.

These interpretations may even be combined, suggesting dissatisfaction on both sides of the transaction—a multidimensional portrayal of its psychological, economic, and social dimensions.

The study demonstrates how meticulous analysis of Qur'anic terminology within its contextual framework can lead to a fundamental reevaluation of exegetical assumptions. By employing Qur'anic linguistic methods, the research not only critiques previous inaccuracies but also advances a novel and coherent reading. This approach can serve as a model for reinterpreting other Qur'anic narratives, fostering a more rational and textually independent exegesis, free from unsubstantiated external influences.

Keywords: Criticism of Interpretive Narrations, Qiṣaṣ al-Anbiyā', Q 12:20, al-Bay', al-Sharā'.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. *The Old Testament*, London, Intishārāt-e Īlām, 2002 [Persian].
3. Āl-Ghāzī, 'Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma'ānī 'alā Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, Damascus, Maṭba'at al-Taraqqī, 1382 AH [Arabic].
4. 'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd, *al-Tafsīr*, Tehran, Islāmiyyah, 1380 SH [Persian].

5. Bahjat Pūr, ‘Abd al-Karīm, *Hamgām bā Wahy*, Qom, Mu’assasah-ye Tamhīd, 1390 SH [Persian].
6. Bahūdī, Muḥammad Bāqir, *Nigābī be Tārīkh-e Anbiyā dar Qur’ān*, Tehran, Sanā, 1388 SH [Persian].
7. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn, *Irāb al-Qur’ān*, Damascus, Dār al-Yamāmah, 1415 AH [Arabic].
8. Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn, *Min Wahy al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Malāk, 1439 AH [Arabic].
9. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
10. *Farhang Nāmeb-ye ‘Ulūm-e Qur’ān*, Qom, Intishārāt-e Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī [Persian].
11. Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, *Tanwīr al-Miqbās*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 AH [Arabic].
12. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah, *Nūr al-Thaqalayn*, Edited by Hāshim, Qom, Nashr-e Ismā‘īliyān, 1415 AH [Arabic].
13. Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
14. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
15. Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 AH [Arabic].
16. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyyā, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughab*, Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1979 [Arabic].
17. Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik, *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘arīb*, Edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Qom, Kitābkhāneh-ye Mar‘ashī, 1404 AH [Arabic].
18. Ibn Manzūr, Muḥammad, *Lisān al-Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].
19. Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim, *Tafsīr Gharīb al-Qur’ān*, Edited by Aḥmad Ṣaqr, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1398 AH [Arabic].
20. Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād, *al-Ṣiḥāḥ*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1404 AH [Arabic].
21. Khalīl ibn Aḥmad, *al-Ayn*, Qom, Nashr-e Hijrat, 1408 AH [Arabic].

22. Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Bihār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].
23. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, *Tafsīr-e Nemūneh*, Tehran, Islāmiyyah, 1374 SH [Persian].
24. Mālaqī, Aḥmad ibn Nūr, *Rasf al-Mabānī*, Edited by Aḥmad Muḥammad Kharrāṭ, Damascus, Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah [Arabic].
25. Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, Tehran, Wizārat-e Farhang va Irshād-e Islāmī, 1368 SH [Persian].
26. Qāsimī, Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, Edited by Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 AH [Arabic].
27. Qummī Mashhadī, Muḥammad Riḍā, *Kanz al-Daqā’iq*, Edited by Ḥusayn Dargāhī, Tehran, Wizārat-e Farhang va Irshād-e Islāmī, 1368 SH [Persian].
28. Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, Tehran, Intishārāt-e Nāṣir Khusraw, 1364 SH [Persian].
29. Rāghib al-Iṣfahānī, Muḥammad ibn Ḥusayn, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, Tehran, Daftar-e Nashr al-Kitāb, 1404 AH [Arabic].
30. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *al-Manār*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1414 AH [Arabic].
31. Rūḥī Buranduq, Kāwus, Faryādīrs, Muḥsin, and Nāmdārī Khalīlābād, ‘Alī, “Shiveh-ye Ma’nāyābī-ye Wāzhah-hā-ye Qur’ānī va Naqd-e Tarjumah-hā-ye Fārsī-ye Mu‘āṣir: Muṭālī‘eh-ye Mowrūdī-ye Wāzhah-ye Sharī”, *Pazhūbesh-hā-ye Tarjumah dar Zabān va Adabiyyāt-e ‘Arabī* 11 (25), 1400 SH [Persian].
32. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad, *al-Furqān*, Beirut, A‘lamī, 1406 AH [Arabic].
33. Sam‘ānī, Manṣūr ibn Muḥammad, *al-Tafsīr*, Edited by Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010 [Arabic].
34. Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1408 AH [Arabic].
35. Sharī‘atmadārī, Ja‘far, *Sharḥ va Tafsīr-e Lughāt-e Qur’ān bar Asās-e Tafsīr-e Nemūneh*, Mashhad, Bunyād-e Pazhūhesh-hā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1387 SH [Persian].
36. Sharīf Lāhījī, Muḥammad ibn ‘Alī, *Tafsīr*, Tehran, Nashr-e Dād, 1373 SH [Persian].
37. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *al-Durr al-Manthūr*, Qom, Kitābkhāneh-ye Mar‘ashī, 1404 AH [Arabic].
38. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Edited by ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Maḥsin Turkī, Cairo, Dār Hijr, 1422 AH [Arabic].

39. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan, *Jawāmi‘ al-Jāmi‘*, Edited by Abū al-Qāsim Gurjī, Qom, Ḥawzeh-ye ‘Ilmiyyah, 1412 AH [Arabic].
40. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1408 AH [Arabic].
41. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1352 SH [Arabic].
42. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, *al-Tibyān*, Edited by Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ‘Āmilī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī [Arabic].
43. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].



اشاره قرآن به فروش یوسف (ع): بازخوانی انتقادی آراء تفسیری

مجید چهری ^{ID}

استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه،
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، کرمانشاه، ایران
(ایمیل: Chehri@quran.ac.ir).

احمد امیدوار ^{ID}

استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی خمین،
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، خمین، ایران
(نویسنده مسئول: Omidvar@quran.ac.ir).

چکیده

قصه یوسف پیامبر (ع) یکی از مهم‌ترین قصص قرآنی است. یکی از پرده‌های مهم این داستان در آیه ۲۰ این سوره است که یوسف نبی (ع) پس از توطئه برادرانش و قرار گرفتن در چاه، توسط چه کسانی و چه‌گونه خرید و فروش شده است. با توجه به اختلاف نظر مفسران در ارائه برداشت صحیح تفسیری از این پرده داستان، مسئله اصلی در پژوهش حاضر مطالعه نقادانه و ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری درباره عبارت قرآنی «و شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» با تاکید بر ساختار الفاظ و سیاق آیه است. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و با استفاده از سیاق، بافتار معنایی و واژگانی، در نهایت ضمن مردود دانستن فروش یوسف به کاروانیان توسط برادران و نیز نفی بی‌ رغبتی به یوسف از جانب کاروانیان یا خریداران مصری، به ارائه چند معنا منتج شده است: اولاً، یوسف توسط افراد حکومتی مصر که به دلیل قدرت نظامی در پرداخت بهای کامل او به کاروانیان اکراه داشتند خریداری شده است؛ ثانیاً، یوسف به بهای اندک و ظالمانه در معامله، توسط مصریان خریداری شد و کاروانیان به دلیل این‌که وی را به مبلغ کم و ظالمانه فروختند ناراحت و به این بهای کم بی‌ رغبت بودند؛ البته اراده هر دو معنا به صورت هم‌زمان نیز با یک‌دیگر منافات ندارد.

کلیدواژه‌ها: نقد روایات تفسیری، قصص الانبیاء، یوسف/

۲۰، بیع، شراء.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۲ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ ش

نشر: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ ش

صفحه ۱۶۱-۱۸۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

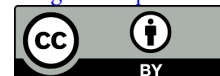
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

چهری، مجید و امیدوار، احمد، «اشاره قرآن به فروش یوسف (ع):

بازخوانی انتقادی آراء تفسیری»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)،

۱۴۰۳ ش، ص ۱۶۱-۱۸۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.505486.1269>. ^{doi}

درآمد

بیان قصص انبیاء و امت‌های پیشین در **قرآن کریم** یکی از راه‌های انتقال معارف و حیانی به انسان و مدّ نظر خداوند متعال بوده است. بررسی محتوایی آیات نشان می‌دهد داستان‌های قرآنی بخش قابل‌توجهی از آیات **قرآن کریم** را به خود اختصاص داده‌اند. با صرف نظر از اهداف بیان قصص در **قرآن کریم**، فهم صحیحی از قصه‌های قرآنی که خود بخش مهمی از تفسیر آیات **قرآن کریم** به شمار می‌آید، ضرورتی انکارناپذیر است. سوره‌ای به نام حضرت یوسف (ع) در **قرآن** وجود دارد که تقریباً تمام محتوای آن به بیان فرازها و فرودهای زندگی پررمز و راز ایشان اختصاص یافته است. این سوره با بیانی شیوا و جذاب، پرده‌های مختلفی از زندگی ایشان را به تصویر می‌کشد.

سوره یوسف یکی از مهم‌ترین سوره‌های **قرآن کریم** است و قصه یوسف (ع) را می‌توان قصه‌ای شاخص دانست که تقریباً تمام حجم آیات این سوره از **سُورِ مِئین** را به خود اختصاص داده است و فقط هم در همین سوره به این قصه اشاره شده است. قصه زندگی یوسف نبی، روایتی شاخص از سرگذشت یکی از انبیاء الهی است که دیدگاه‌های تفسیری و پژوهش‌های مرتبط با آن نیازمند بازبینی و بازپژوهی است. این سوره از **قرآن کریم** مورد بحث تمام مفسران بوده است. قصه یوسف نبی از ابتدای سوره تا آیه ۱۰۲ آن بیان شده، و در آیات ۱۰۳ تا ۱۱۱ نیز به واقع‌نما بودن قصص **قرآن**، نتیجه‌گیری و عبرت‌پذیری از آن‌ها تاکید شده است.

طرح مسئله

در این سوره به بیان اکثر پرده‌های مهم و اثرگذار حیات این پیامبر الهی اشاره شده است. یکی از مهم‌ترین بخش‌های این قصه، مورد توطئه قرار گرفتن این پیامبر الهی در تاریکی‌های چاه توسط برادران و سپس نجات وی توسط کاروانیان عبوری از آن محل و در نهایت معامله وی در مصر بوده است. این پرده از قصه در آیات ۱۵ تا ۲۱ سوره بیان شده است. مفسران در این مسئله که آیا یوسف نبی پس از نجات توسط کاروانیان، توسط برادران که در کمین کاروان بودند، به ایشان فروخته شده و کاروانیان نیز وی را به مصر برده و مجدداً فروخته‌اند، یا این‌که یوسف فقط یک‌بار و توسط کاروانیان در مصر فروخته شده است، دچار اختلاف تفسیری هستند. بدین جهت مسئله مورد واکاوی در این پژوهش بازپژوهی عبارت قرآنی «وَشَرَّوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» در آیه ۲۰ سوره یوسف است.

به عنوان بررسی پیشینه پژوهش، می توان اذعان داشت که پژوهش های مستقل فراوانی درباره ابعاد گوناگون داستان حضرت یوسف (ع) انجام شده است. با این حال، پژوهش ها و مطالعات موجود در این زمینه عمدتاً بر ابعاد گوناگون دیگری از داستان حضرت یوسف (ع) تاکید داشته اند و پیشینه عام به شمار می آیند و هیچ کدام به شکل خاص به چگونگی فروش حضرت یوسف (ع) پرداخته اند. این مسئله در تفاسیر نیز به طور گذرا مورد توجه قرار گرفته است و هیچ کدام از تفاسیر به طور مستقل به این موضوع پرداخته اند و از سوی دیگر نیز این بررسی های گذرا با تاکید بر ساختار و سیاق انجام پذیرفته است.

پژوهشی که نتایج آن تا حدودی شبیه نتایج مقاله حاضر است، کتاب **نگاهی به تاریخ انبیاء در قرآن** نوشته محمدباقر بهبودی است. وی به مسئله فروش حضرت یوسف (ع) به صورت گذرا پرداخته و فروش او توسط برادران را رد می کند. بهبودی دلیل فروش یوسف با قیمت کم را نداشتن سند بردگی می داند و معتقد است که فروشندگان از ترس متهم شدن به دزدی، او را با بهایی ناچیز فروخته اند (بهبودی، **نگاهی به تاریخ انبیاء در قرآن**، ۷۳-۷۴). البته این تفسیر، نوآوری خاصی از سوی بهبودی نیست، چرا که در تفاسیر متعددی از جمله **تفسیر نمونه، تبیان و مجمع البیان** نیز به این معنا اشاره شده است.

با این حال مقاله حاضر از چند جهت با دیدگاه بهبودی تفاوت دارد. نخست آن که پژوهش حاضر در جایگاه نقد و ارزیابی آراء مختلف درباره شرایط فروش حضرت یوسف (ع) قرار دارد، در حالی که کتاب بهبودی به نقد جامع دیدگاه ها پرداخته و صرفاً به بیان مختصری از ماجرا اکتفا کرده است. افزون بر این، مقاله حاضر این مسئله را به تفصیل بررسی کرده است، در حالی که بهبودی تنها در چند سطر به آن اشاره نموده است. درباره نتایج نیز اختلافاتی میان این دو پژوهش وجود دارد. کتاب **نگاهی به تاریخ انبیاء قرآن** عبارت «کانوا فیه من الزاهدین» را به حضرت یوسف (ع) نسبت می دهد، در حالی که مقاله حاضر با تحلیل زبان شناختی و بررسی قرائن، نتیجه گرفته است که این بی میلی ناظر به مبلغ داد و ستد بوده، نه به خود یوسف (ع). هم چنین، بهبودی در کتاب خود به مسئله زورگویی در معامله از سوی مصریان اشاره نکرده و کاهش قیمت را تنها ناشی از عجله در فروش به دلیل نداشتن سند بردگی می داند.

در مقابل، مقاله حاضر با بررسی دقیق عناصر زبانی تلاش کرده است نشان دهد که شرایط معامله بین کاروانیان و مصریان تحت تأثیر زورگویی و اجبار بوده است و این مسئله عامل قیمت کم و ظالمانه است. افزون بر این، مقاله حاضر از طریق گسترش معنایی عبارت «کانوا فیه من الزاهدین»، استدلال کرده است که مصریان

نیز در این بی‌میلی به مبلغ معامله سهیم بوده‌اند. بنابراین، مقاله حاضر با روی‌کردی تحلیلی و انتقادی، دیدگاه‌های مختلف تفسیری را بررسی کرده است و با ارائه ادله زبانی، تفسیری جامع‌تر و مستدل‌تر از ماجرای فروش حضرت یوسف (ع) ارائه می‌دهد و در راستای پرکردن این خلا و با هدف کشف معنای دقیق و صحیح آیه ۲۰ سوره یوسف (ع) پدید آمده است.

با در نظر گرفتن روش‌های بیان قصص در **قرآن کریم** در می‌یابیم **قرآن کریم** روشی خاص در بیان قصص داشته است و با در نظر گرفتن هدف از بیان قصه، در اکثر موارد به بیان تمام بخش‌ها و پرده‌های قصص نمی‌پردازد. به همین جهت برخی خلاها و کاستی‌ها و اختلاف ارای تفسیری از در کنار هم نهادن بی‌ضابطه پرده‌های قصه‌های قرآنی ایجاد می‌شود؛ چه این‌که مواجهه برخی مفسران و محدثان با این روش قصه‌گویی **قرآن کریم** آنان را به این تلاش واداشته است که این خلاها و کاستی‌ها را با روایات و نقل‌های تاریخی ضعیف و غیر مستند و گاه با استناد به قصص موجود در عهدین تکمیل نمایند.

بررسی‌های پژوهش نشان می‌دهد برداشت تفسیری از داستان یوسف (ع) از این روی‌کرد مستثنی نبوده و تأثیر پذیرفته است. هم‌چنین یکی از مهم‌ترین دلایلی که سبب بروز اختلاف نظر تفسیری شده است ضمائر متعدد موجود در آیه مورد بحث است که به مرجع آن‌ها توجه کامل نشده است و همین امر در برداشت‌های ناصواب اثرگذار بوده است.

پژوهش حاضر می‌کوشد ضمن مطالعه‌ای نقادانه و ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری، با روی‌کرد تحلیل ساختار و معنای واژگان و سیاق آیه، به این سؤال پاسخ دهد که یوسف (ع) توسط چه کسانی و با چه شرایطی فروخته شد؟ بررسی‌های پژوهش نشان از این دارد که یوسف توسط برادران به کاروانیان فروخته نشده است. بنابراین با بکارگیری قواعد تفسیری فوق می‌توان دریافت واژه شَرَاء که دوبار در آیات ۲۰-۲۱ به شکل **شَرَوْهُ** و **اشْتَرَاهُ** به کار رفته است، در برخی دیدگاه‌ها در کاربرد نخست به معنی فروختن توسط کاروانیان و در کاربرد دوم در آیه ۲۱ به معنی خریدن توسط مصریان است؛ چرا که واژه پژوهان آن را از واژگان دارای معنای تضاد دانسته‌اند که هم به معنی فروختن و هم به معنی خریدن آمده است؛ می‌توان به صورت قطعی فروش یوسف توسط برادران به کاروانیان را رد کرد. چنین می‌نماید معنای صحیح این عبارت قرآنی آن است که یوسف تنها یک بار بین کاروانیان و مصریان معامله شده است و البته هر دو طرف نسبت به این مبلغ بی‌رغبت بوده‌اند.

مردود دانستن خوانش‌ها و برداشت‌های ناقص و ناصحیح از قصه یوسف نبی و تلاش در فهم صحیح

معارف قرآنی، و از طرفی ترسیم روش‌های صحیح در برداشت‌های تفسیری از **قرآن** کریم با استفاده از مبانی و قواعد صحیح، و از طرفی زدودن نقش و کارکرد روایات ضعیف و گاه اسرائیلی در تفسیر **قرآن** کریم را می‌توان از ضرورت‌ها، اهمیت و دستاوردهای این پژوهش دانست.

بدین منظور پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، ابتدا با تبیین مفاهیم مورد نیاز، به طرح دیدگاه‌های تفسیری پرداخته، سپس ضمن طرح چند ایراد اساسی، به استخراج و معناشناسی انواع استعمال‌های واژه‌ی شراء و سایر عبارات آیه‌ی مورد بحث در **قرآن** کریم، منابع لغوی و برخی منابع تفسیری پرداخته، و در نهایت به تلاش در ارائه‌ی دیدگاه و احتمالات معنایی نزدیک به واقع بر اساس قواعد علمی تفسیر خواهد پرداخت.

۱. آراء تفسیری ذیل یوسف / ۲۰

مفسران، محدثان و **قرآن** پژوهان در ارائه‌ی برداشت تفسیری از آیات ۲۰-۲۱ سوره یوسف (ع) در این مسئله که یوسف توسط چه کسانی معامله شده و مفهوم عبارت «و كانوا فيه من الزاهدين» چیست، دو برداشت تفسیری را ارائه نموده‌اند:

۱-۱) فروش یوسف در دو مرحله

دیدگاه نخست می‌کوشد با استفاده از برخی مستندات روائی و تاریخی دو بار فروش برای یوسف (ع) قائل شود. نخست فروش وی به کاروانیان توسط برادران، زمانی که دیدند اهالی کاروان یوسف را از چاه بیرون کشیدند و مرحله دوم فروش یوسف توسط کاروانیان به مصریان (فیروزآبادی، **تنویر المعباس**، ۱/ ۲۴۸؛ ابن قتیبه، **غریب القرآن**، ۱/ ۲۱۴؛ طوسی، **التبیان**، ۶/ ۱۱۴-۱۱۵؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۳۳۶ تا ۳۳۸؛ سمعانی، **التفسیر**، ۲/ ۲۸۸؛ مجلسی، **بحار الانوار**، ۱۲/ ۲۲۳؛ قرطبی، **الجامع لاحکام القرآن**، ۹/ ۱۵۵؛ شریف لاهیجی، **تفسیر**، ۲/ ۵۰۳-۵۰۴؛ سیوطی، **الدر المثور**، ۴/ ۱۱؛ عبدالقادر آل‌غازی، **بیان المعانی**، ۲/ ۱۸۶). برخی از مفسران پا را فراتر نهاده و برداشت معنای دوبار فروش یوسف در این آیه را از ظرافت‌های **قرآن** و از نوع ایجاز در بیان دانسته‌اند (رشید رضا، **المنار**، ۱۲/ ۲۷۱).

در این روی‌کرد با وجود این‌که در ظاهر آیه مورد بحث، نکته‌ای در ارتباط با دو بار فروش یوسف نیست، فاعل «شروه» در عبارت «و شروه بثمان بخرس دراهم معدوده» برادران و کاروانیان بوده و فعل «شروه» به فروختن معنا شده است. هم‌چنان‌که بیان شده برادران یوسف را به بهائی اندک به کاروانیان فروختند (طبری، **جامع البیان**، ۱۳/ ۵۰-۵۱) و در یوسف بی‌رغبت بودند یا این‌که کاروانیان در یوسف بی‌رغبت بودند و به

عنوان مالی که پیدا کرده بودند و برای‌شان قیمت مهم نبود می‌خواستند زودتر بفروشند نکند که حقیقت و دزدیدن یوسف و فروختنش روشن شود (رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۸/۴۳۴؛ سید قطب، *فی ظلال القرآن*، ۴/۱۹۷۷).

(۲-۱) فروش توسط کاروانیان به مصریان

دیدگاه دوم قائل به فروش یوسف توسط کاروانیان به مصریان است و فروش یوسف توسط برادران به کاروانیان را مطرح نموده (سید قطب، *فی ظلال القرآن*، ۴/۱۹۷۷؛ قاسمی، *محاسن التاویل*، ۶/۱۶۲، ابن‌عاشور، *التحریر و التتویر*، ۱۲/۴۰-۴۱) یا نپذیرفته و آن را مخالف با سیاق آیه می‌داند (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۹/۳۵۹-۳۶۰)؛ در برخی موارد نیز فروش توسط کاروانیان به مصریان تفسیر اصلی آیه دانسته شده و در کنار آن مسئله فروش توسط برادران به کاروانیان نیز به عنوان دیدگاهی احتمالی ذکر شده است (ابن‌عطیه، *المحرر الوجیز*، ۳/۲۲۸؛ درویش، *اعراب القرآن*، ۴/۴۶۳).

برخی قائلان به دیدگاه دوم مستندات دیدگاه نخست را نیز مسائلی تاریخی دانسته که با ظاهر آیه مخالف است (طباطبائی، *المیزان*، ۱۱/۱۰۷-۱۰۸؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۹/۳۵۵ - ۳۵۶؛ بهجت‌پور، *همگام با وحی*، ۵/۳۹۴)؛ هر چند برخی از مفسران نیز ظاهراً نتوانسته‌اند به جمع‌بندی دقیقی از آیه برسند، اما در نهایت فروش وی توسط کاروانیان به مصریان را مطرح نموده‌اند (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۱۵/۴۹ - ۵۰).

بررسی‌ها نشان می‌دهد دیدگاه نخست از مؤیدات و مستندات کافی برخوردار نیست و خلاف ظاهر و سیاق آیه مورد بحث است. در مقابل برخی طرف‌داران دیدگاه دوم با تحلیل عقلی و منطقی به آیه نگریسته و برداشت‌های تفسیری نزدیک به واقعی به دست داده‌اند (طباطبائی، *المیزان*، ۱۱/۱۰۶-۱۱۱). در این میان برخی از مفسران نیز هر دو احتمال تفسیری را در نظر گرفته و فروش یوسف نبی توسط برادران به کاروانیان یا توسط کاروانیان به مصریان را جایز دانسته‌اند (بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۲/۴۵۳؛ ذیل آیه؛ طبرسی، *جوامع الجامع*، ۲/۱۸۱-۱۸۲؛ ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۲/۴۲۲).

در منابع روایی و تفسیری، روایات متعددی وجود دارد که در مسئله فروش یوسف توسط برادرانش به کاروانیان، با گزارش تورات از این رخداد کاملاً هم‌خوانی دارد. این روایات، که از نظر محتوا مشابه یک‌دیگر اند، ملاقات برادران یوسف با کاروانیان را در کنار چاه و معامله یوسف را به اندکی درهم گزارش کرده‌اند

(طبری، جامع البیان، ۱۳/ ۴۹؛ عیاشی، التفسیر، ۲/ ۱۷۱؛ طوسی، التبیان، ۶/ ۱۱۴-۱۱۵؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۸/ ۴۳۴-۴۳۵). برخی از این روایات در تعداد درهم‌هایی که بابت معامله پرداخت شد نیز با گزارش عهد عتیق هم‌خوانی دارند (طبری، جامع البیان، ۱۳/ ۵۶-۵۷؛ عیاشی، التفسیر، ۲/ ۱۷۲، شماره ۱۲، ۱۵؛ سیوطی، الدر المنثور، ۴/ ۱۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵/ ۳۳۶-۳۳۷؛ سیوطی، الدر المنثور، ۴/ ۱۱؛ حویزی، نور الثقلین، ۲/ ۴۱۸-۴۱۹؛ قمی مشهدی، کنز الدقائق، ۶/ ۲۹۰).

تفاسیر روایی ذیل آیه در بخش‌های مختلف مربوط به این دو آیه، نقل‌های روایی متفاوتی را در تفسیر آیات آورده‌اند که قابل جمع نیست و از طرفی خود این تفاوت‌ها، نقل‌ها را از حیث انتفاع خارج می‌کند. در سفر پیدایش باب ۳۷ چنین آمده است:

پس برای غذا خوردن نشستند، و چشمان خود را باز کرده دیدند که ناگاه قافله اسماعیلیان از جلعاد می‌رسد، و شتران ایشان کتیرا و بلسان و لادن بار دارند، و می‌روند تا آن‌ها را به مصر ببرند. انگاه یهودا به برادران خود گفت: برادر خود را کشتن و خون او را مخفی داشتن چه سود دارد؟ بیایید او را به این اسماعیلیان بفروشیم، و دست ما بر وی نباشد؛ زیرا که او برادر و گوشت ماست. پس برادرانش بدین رضا دادند. و چون تجار مدیانی در گذر بودند، یوسف را از چاه کشیده، برآوردند؛ و یوسف را به اسماعیلیان به بیست پاره نقره فروختند، پس یوسف را به مصر بردند (سفر پیدایش ۳۷: ۲۵-۲۹).

هم‌چنان‌که قائلان به هر دو دیدگاه به صورت کامل و دقیق به معنای واژگان، قرائن و بافت در کشف معنای مراد آیه نپرداخته‌اند برخی برداشت‌های تفسیری اشتباه است و برخی دیگر کامل و دقیق نیست.

۳-۱) طرح چند ایراد اساسی بر اساس سیاق و بافت

بررسی محتوای آیات ۱۹-۲۰ سوره نشان می‌دهد اصل معامله در آیه ۲۰ بعد از عبارت «اسروه بضاعة» در آیه ۱۹ آورده شده است؛ چنان‌که در این آیه می‌فرماید یوسف (ع) را به عنوان کالای [تجارت] پنهان کردند. جوهری معتقد است بضاعت قسمتی از مال است که برای تجارت اختصاص داده می‌شود (جوهری، الصحاح، ۳/ ۱۱۸۶).

از این‌رو دیدگاهی که فروش توسط برادران را مطرح می‌کند از اساس رد می‌شود. از طرفی بررسی دیدگاه‌ها نشان می‌دهد مفسران هر دو دیدگاه از تحلیل و تفسیر عبارت «و کانوا فیه من الزاهدین» در آیه مورد بحث آن‌جا

که می‌فرماید: «وَشَرُّهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» و استنباط معنای مناسب سیاق نیز بازمانده‌اند. چنین می‌نماید مفسران و **قرآن‌پژوهان** به بن معنائی واژه **شری** و دو قالب مورد استعمال آن **شری** و **اشتری** توجه کافی نداشته و از معنای خریدن که یکی از معانی اصلی آن است غفلت ورزیده‌اند.

۲. دلایل و مستندات دیدگاه پژوهش

ابهام دیگر این است که یوسف نبی که غلامی خواستنی و قیمتی بود چرا به ثمن بخص معامله شده است. این مسئله نیز به عنوان یک ایراد بر دیدگاه‌های موجود شناخته می‌شود. چنین می‌نماید سیاق آیه بیان می‌کند که «كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» به این معناست که خریداران در پرداخت پول بابت خرید یوسف زهد و بی‌رغبتی داشتند (چون از موضع قدرت و از طرف حکومت او را خریده بودند)، یا این‌که کاروانیان از دریافت بهای کم ناخرسند بوده‌اند. چرا که واژه «بخس» را به این معنی دانسته‌اند که چیزی را در معامله با ستمگری کم کنند (خلیل ابن‌احمد، **العین**، ۲۰۳/۴؛ ابن‌منظور، **لسان‌العرب**، ۶/۲۴-۲۵؛ جوهری، **الصحاح**، ۳/۹۰۷).

۲-۱) بن معنایی **شری**

ابن‌فارس درباره معنای ماده شری معتقد است که: (شری) حروف «ش»، «ر» و یک حرف معتل (حروف عله) بر سه اصل معنایی دلالت دارند: اولین معنا مربوط به تعامل و مبادله بین دو طرف است که شامل گرفتن و دادن به صورت متقابل می‌شود. دومین معنا به رشد و رویش اشاره دارد. سومین معنا به تحریک و هیجان در چیزی و افزایش یا علو مربوط می‌شود. در رابطه با معنای اول، گفته می‌شود: «شَرِيتُ الشَّيْءَ وَاشْتَرَيْتُهُ» یعنی وقتی چیزی را از صاحبش به ازای قیمت مشخصی می‌گیری. گاهی نیز گفته می‌شود: «شَرِيتُ» به معنای فروختن است. در **قرآن کریم**، خداوند می‌فرماید: «وَشَرُّهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ»، یعنی «او را به بهایی اندک فروختند» (ابن‌فارس، **مقاییس اللغة**، ۲/۲۶۶) مشخص می‌شود که وی فروختن و خریدن را معنای اصلی شری می‌داند ولی گرفتن را غالب می‌داند.

ابن‌منظور نیز باور دارد که ماده «شری» به معنای خریدن چیزی است و به دو صورت «شری» و «شراء» و نیز به معنای «اشتراء» استفاده می‌شود که همگی به معنای خریدن هستند. هم‌چنین «شراء» و «اشتراء» به معنای فروختن می‌آید. خداوند متعال در **قرآن** می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (برخی از مردم جان خود را در طلب رضایت خداوند می‌فروشند). هم‌چنین می‌فرماید: «وَشَرُّهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ» (او را به بهایی اندک و چند درهم فروختند).

در این موارد «شَرَوْه» به معنای فروختن است. در آیه دیگر نیز آمده است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى» (آنان کسانی هستند که گمراهی را به بهای هدایت خریدند). وی معتقد است که «الشَّری» به معنای خرید و فروش است. «الشَّارِی» به معنای خریدار است و «الشَّارِی» هم‌چنین به معنای فروشنده می‌باشد (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۴/ ۴۲۹). وی نیز به مانند ابن فارس فعل شروه در آیه ۲۰ سوره یوسف (ع) را به فروختن معنا کرده است.

به نظر می‌رسد همین مسئله که فعل «شری» دلالت بر فروختن هم دارد که ناشی از عدم دقت در اصل معنایی صحیح این فعل است، در برداشت معنای ناصواب از این آیه مؤثر بوده است و منجر به این شده که فاعل این فعل را برادران یوسف (ع) بدانند که وی را به کاروانیان فروخته‌اند.

حال این که مصطفوی مانند دیگر موارد که اصل معنایی فعل را به یک چیز بر می‌گرداند معتقد است که تنها بن معنایی این ماده (کلمه) به‌طور کلی به معنای به‌دست آوردن چیزی و گرفتن آن در جریان امور است. از این رو، به‌دست آوردن کالای مورد نظر و گرفتن آن در معامله به این معنا است. هم‌چنین، خون گرفتن شریان‌ها از قلب در جریان حرکت و ضربان آن نیز به همین معنی است (مصطفوی، *التحقیق*، ۶/ ۵۲). یعنی وجه تسمیه برخی رگهای بدن به شریان از این جهت است که خون را از قلب می‌گیرند.

وی معتقد است که کاربرد این واژه در مقام فروش در مواردی به‌کار می‌رود که نگاه به مفهوم «به‌دست آوردن و گرفتن» باشد. بنابراین، این واژه به معنای گرفتن چیزی در جریان امور است، و این ممکن است برای کسی که بررسی دقیق ندارد، گمراه‌کننده باشد و در آیه «وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ» (بقره/ ۱۰۲) و «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ... بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا» (بقره/ ۹۰) به این معنا اشاره شده است که آن‌ها خود را در تنگنا، مهلکه و محدودیت، کفر و حرمان قرار دادند. و هم‌چنین در آیه «وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا» (بقره/ ۴۱) در این جا تفسیر به فروش صحیح نیست؛ زیرا آیات و عهدها متعلق به آن‌ها نیستند که بتوان از واژه‌های فروش، انتقال و اعطا استفاده کرد (همان جا). درباره آیه مورد بحث نیز مصطفوی معتقد است که مفهوم «گرفتن» (اخذ) بر «خرید» (اشتراء) در معامله اولویت دارد؛ زیرا معامله صحیح نبوده و او آزاد بوده، و متعلق به هیچ‌کس نبوده است (مصطفوی، *التحقیق*، ۶/ ۵۴).

راغب اصفهانی نیز درباره معنای این ماده نظر قابل‌توجهی را مطرح می‌کند، وی معتقد است که شراء (خریدن) و بیع (فروختن) ملازم یک‌دیگر هستند؛ زیرا خریدار پرداخت‌کننده ثمن و دریافت‌کننده کالا است،

و فروشنده تحویل دهنده کالا و دریافت کننده ثمن است، این در صورتی است که معامله و مبادله با پول نقد و کالا انجام شود. اما اگر معامله به صورت مبادله کالا با کالا باشد، صحیح است که هر یک از طرفین را هم خریدار و هم فروشنده تصور کنیم. به همین دلیل است که واژه‌های «بیع» و «شراء» هر یک در جای دیگری نیز به کار برده می‌شوند (راغب، *مفردات*، ۱/ ۲۶۰) با توجه به این که یوسف (ع) در اِزاءِ دِرْهَم و پول نقد فروخته شد پس نمی‌توان فعل را در این جا به فروختن معنا کرد.

نکته‌ای اساسی در بیان معنای این ماده که غالب لغت‌شناسان و مفسران از آن غافل بوده‌اند، وجود حرف «باء» بعد از آن است که نقشی بسیار مهم در تغییر معنایی این واژه ایفا می‌کند. در زبان عربی، حروف جر نقش مهمی در تغییر یا تکمیل معنای افعال دارند. هر فعل می‌تواند در تعامل با حروف جر مختلف، معانی متفاوتی را انتقال دهد. این تغییرات گاهی انقدر گسترده هستند و معنای جدیدی به جمله می‌افزایند که در حالت عادی بدون حرف جر ممکن است انتقال نیابد. یکی از معانی حرف جر باء، تعویض، تبادُل، و مقابله است و به *مقابله بین دو چیز* اشاره دارد که در آن چیزی داده و چیز دیگر گرفته می‌شود (ابن هشام، *المغنی*، ۱/ ۱۰۴؛ مالقی، *رصف المبانی*، ۱۴۶).

بنابراین هنگامی که این حرف به همراه فعل به کار می‌رود، به معنای *جای‌گزین یا تعویض کردن* استفاده می‌شود و مفهوم داد و ستد را منتقل می‌کند. به عنوان مثال، در جمله «استبدل الكتاب بالجريدة» به معنای «کتاب را جای‌گزین روزنامه کرد» یا «کتاب را با روزنامه عوض کرد» است، به این معنا که فرد روزنامه را «داده» و کتاب را «گرفته» است. دو ساختار (شری و اشتري) به همراه «باء تعویضیه» به معنای «جای‌گزین کردن» است (روحی و دیگران، *شیوه معنایی واژگان قرآنی*، ۴۳).

بر این اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که ماده «شری» با باء، به معنای تعویض یا جای‌گزین کردن و «مبادله: رد و بدل کردن» است. زیرا، همان‌طور که مشخص است، در مفاهیم خریدن، فروختن و تعویض نوعی رد و بدل وجود دارد؛ یعنی چیزی «داده» و چیزی «گرفته» می‌شود. بنابراین در آیه ۲۰ سوره یوسف (ع) مفهوم مبادله کردن یا گرفتن با اصل معنایی واژه سازگار است. هم‌چنین قرائن لفظی «اسروه بضاعة، ثمن بخش و کانوافیه من الزاهدین» بیانگر این است که این مبادله میان کاروانیان و برادران یوسف (ع) انجام نشده است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۲) اسرّوه بضاعة

مکارم شیرازی معتقد است بعد از این که یوسف (ع) از چاه بیرون آورده شد، اندک اندک خبر وی میان گروهی از اهل کاروان پخش شد، اما به منظور جلوگیری از افشای این خبر و انتشار آن، و برای این که بتوانند این غلام زیبا را در مصر به فروش برسانند او را پنهان کردند و «اسرّوه بضاعة»؛ یعنی او را به صورت بضاعت یا کالا وانمود کردند.

مکارم شیرازی احتمال های دیگری نیز در تفسیر این جمله ذکر می کند؛ از جمله این که کسانی که یوسف را یافتند، او را پنهان کردند و خبر او را مخفی داشتند و گفتند: این متاعی است که صاحبان این چاه نزد ما به امانت گذاشته اند تا آن را در مصر بفروشیم یا این که یکی از برادران یوسف گهگاه به نزد چاه می آمد تا از حال یوسف با خبر شود و برای او غذا بیاورد. اما زمانی که سایر برادران یوسف متوجه این ماجرا شدند، رابطه برادری خود با یوسف را مخفی کردند و گفتند: این غلام ماست که از دست ما فرار کرده و در این جا پنهان شده است. آنان یوسف را تهدید به مرگ کردند اگر حقیقت را اشکار سازد (مکارم، **تفسیر نمونه**، ۹/ ۳۵۴). این موارد در تفاسیر دیگر نیز ذکر شده است (بنگرید به: طوسی، **التبیان**، ۶/ ۱۱۴؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۳۳۶).

مکارم معتقد است که تفسیر اول به نظر منطقی تر و نزدیک تر به واقعیت می آید (مکارم، **تفسیر نمونه**، ۹/ ۳۵۴) یعنی کسانی که یوسف را یافتند او را پنهان کرده و خبری از او را مخفی نگه داشتند تا بتوانند او را به عنوان کالا در مصر بفروشند، به ویژه به خاطر این که نمی خواستند دیگران از وضعیت او مطلع شوند. از قرینه لفظی «وَ اسرّوه بضاعة» مشخص می شود که فعل خریدن توسط کاروانیان اتفاق نیفتاده است؛ زیرا اگر او را خریده بودند دلیلی برای پنهان کردنش نبود؛ بل که آن ها یوسف (ع) را به عنوان کالایی یافتنی از دیگران پنهان کردند.

از طرفی دیگر طباطبایی نیز معتقد است که فروش یوسف (ع) توسط برادرانش انجام نشده است؛ زیرا اراده این معنا از فعل شروه با سیاق ضمیرها منافات دارد، چون هرچه ضمیر جمع در آیه قبلی بود همه به رهگذران برمی گشت و در آیه بعدی هم اسمی از برادران به میان نیامده تا بگوییم ضمیر در **شروه** و ضمیر در **کانوا** یا یکی از آن دو به برادران برمی گردد (طباطبایی، **المیزان**، ۱۱/ ۱۰۷). آن چه طباطبایی می گوید منطبق با قواعد ضمائر است، چرا که اگر در جایی چند ضمیر باشد، اصل آن است که مرجع آن ها یکی باشد تا باعث ابهام نشود؛ مانند آیه «ان اَقْذِفِه فِی التَّابُوتِ فَاَقْذِفِه فِی الیم» (طه/ ۳۹) که در آن مرجع ضمیر هر دو فعل امر **اَقْذِفِه** باید

یکی باشد.

در این زمینه، زمخشری در این که برخی مرجع ضمیر اولی را موسی و مرجع دومی را تابوت دانسته‌اند اشکال کرده است (زمخشری، **الکشاف**، ۳/ ۶۳). در این جا نیز اصل این است که مرجع همه ضمیرها ضمیر واو در **کانوا** یکی باشد تا ابهام به وجود نیاید. همچنین مراعات ترتیب زمانی حوادث داستان نیز بیانگر این است که وی ابتدا به عنوان کالا پنهان شده و در جای دیگر معامله شده است، پس طبیعتاً باید اشخاصی یوسف (ع) را با ثمن بخش از کاروانیان خریده باشند و داد ستد با افراد دیگری انجام شده باشد.

۳-۲) ثمن بخش

واژه بخش در اصل به معنای کاهش دادن به شیوه‌ای ناعادلانه و ظالمانه است. به زمین‌هایی که بدون آبیاری کشت می‌شوند نیز «بخش» گفته می‌شود؛ زیرا آب کمی دریافت می‌کنند (تنها از بارش باران بهره می‌برند) و محصولی که از این زمین‌ها به دست می‌آید کم‌تر است.

واژه «بخش» به معنای تقلب و نیرنگی است که به تضییع حقوق دیگران منجر می‌شود. این کلمه دلالت بر معنایی گسترده دارد که شامل هرگونه غش، تقلب، تزویر، و خدعه در معامله و همچنین هر نوع پایمال کردن حقوق دیگران می‌شود. عبارت «ثمن بخش» به معنای «بهای اندک» است. همان‌طور که در ماجرای فروش یوسف (ع) آمده است (شریعت‌مداری، **شرح و تفسیر لغات**، ۱/ ۱۶۵-۱۶۵) راغب آن را کم کردن و نقصان ناعادلانه چیزی و همراه با ظلم می‌داند (راغب، **مفردات**، ۱/ ۳۸). مصطفوی اصل معنایی آن را کاستن از حق، و نه به مطلق کم کردن می‌داند. اما ظلم و عیب، از لوازم و آثار این اصل به شمار می‌روند (مصطفوی، **التحقیق**، ۱/ ۲۲۳).

در **قرآن کریم** از همین ماده استفاده شده است:

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ... (هود/ ۸۵).

ترجمه: و اشیاء (و اجناس) مردم را با ظلم کم نکنید و از حق آنان نکاهید....

وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا (جن/ ۱۳).

ترجمه: و این که چون هدایت **قرآن** را شنیدیم به آن ایمان آوردیم؛ زیرا کسی که به پروردگارش ایمان آورد نه از کاسته شدن ثواب می‌ترسد و نه از این که عذاب و سختی و مشقت و رنج او را احاطه کند.

این واژه در **قرآن کریم** نیز به معنای کاستن حق همراه با ظلم است. از آن چه گفته شد برمی آید که واژه بخش کاستن حقی توأم با ظلم و ستم است. این قید برای ثمن در آیه مورد بحث بیانگر این است که این داد و ستد ظالمانه انجام شده است، یعنی افرادی که یوسف (ع) را خریدند، در حق فروشندگان که کاروانیان بودند ظلم و ستم روا داشتند و مبلغ کمتری از حق و قیمت وی را پرداخت کردند.

۲-۴) فعل شری و اشتری

نکته دیگری که باید به آن توجه شود تفاوت دو فعل **شروه** و **اشتری** در آیات ۲۰-۲۱ سوره یوسف است. مصطفوی معتقد است که در آیه ۲۰ سوره یوسف استفاده از واژه «الشَّراء» (شروه) به جای «الإِشْتِراء» نشان دهنده این است که این «اخذ» (گرفتن) به اختیار و انتخاب نبوده، بل که یک اقدام عادی بوده است. آن‌ها در این مورد از زاهدین بوده‌اند؛ زیرا زهد به معنای میل شدید به ترک چیزی است. این برخلاف **الاخذ** در مصر است که در این جا از واژه **الاشْتِراء** استفاده شده که نشان دهنده انتخاب و رضایت در عمل است. مانند آیه ۲۱: «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِمَرْأَتِهِ اِكْرِمِي مَثْوَاهُ». بنابراین، مشخص شد که **الشَّراء** به تنهایی نشان دهنده گرفتن مطلق چیزی است در جریان یک امر، اما **الإِشْتِراء** به مناسبت انتخاب و رضایت نشان دهنده خرید و انتخاب در معامله است (مصطفوی، **التحقیق**، ۶/ ۵۴).

مصطفوی به مفهوم حرف باء پس از فعل و تأثیر آن در اصل معنایی توجه نکرده است، و در تحلیل خود این گونه برداشت کرده که کاروانیان یوسف (ع) را از فردی که او را از چاه بیرون آورده یا مستقیماً از برادرانش به بهایی اندک خریداری کرده‌اند. این برداشت بدون در نظر گرفتن نقش نحوی «باء» به انجام رسیده است. بررسی دقیق‌تر این حرف اضافه می‌توانست درک بهتری از ساختار جمله و معنای آن ارائه دهد. با این حال، مصطفوی در تحلیل خود معنای کاربرد ماده «شری» در ثلاثی مجرد و همچنین تأثیر کاربرد این ماده در باب افتعال را بررسی کرده و بر اساس آن تفسیری دقیق و معنادار از آیه ارائه داده است. با این وجود، اگر وی علاوه بر بررسی صرفی افعال، به نقش نحوی و معنایی حرف «باء» نیز توجه می‌کرد، احتمالاً می‌توانست نتیجه‌ای جامع‌تر و دقیق‌تر از روند این معامله قرآنی ارائه دهد.

فعل اشتری آگاهانه و با رضایت بوده است و این معنای اراده و اختیار از دلالات باب افتعال است؛ ولی فعل شروه چنین معنایی را افاده نمی‌کند. کاربرد این دو فعل در دو آیه پشت سر هم بیانگر فضای داد و ستد انجام شده است که برای یک طرف (کاروانیان) توأم با اختیار و انتخاب نبوده است و گویی نوعی اکراه و الزام

در داد و ستد وجود داشته است و برای خریدار (عزیز مصر) معامله‌ای آگاهانه و رضایت بخش بوده است. تقابل معنایی عبارت «کانوا فیه من الزاهدین» که دلالت بر بی‌رغبتی دارد و عبارت «اکرمی مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا» که دلالت بر اشتیاق و خرسندی عزیز مصر از این خرید دارد نیز بیانگر فضای این داد و ستد برای طرفین معامله است.

حال سوال این است که چه عاملی منجر به این نوع داد و ستد شده است. نکته قابل توجه این که اگر برادران یوسف (ع) وی را به قصد رهایی و خلاص شدن فروخته بودند، طبیعتاً باید فضای خرسندی ترسیم می‌شد؛ چرا که اساساً ایشان در پی معامله نبودند که قیمت برای‌شان ظالمانه و کم و فضای داد و ستد ناراحت کننده باشد. مفسران در این خصوص علت این که چرا یوسف (ع) به ثمن بخش فروخته شد چند نظر را مطرح می‌کنند که بررسی عبارت «کانوا فیه من الزاهدین» در این خصوص راهگشا است.

۵-۲) کانوا فیه من الزاهدین

اصل معنایی در ماده «زهد» به معنای چیزی است که در مقابل رغبت قرار می‌گیرد، یعنی میل شدید و تمایل به ترک کردن (مصطفوی، *التحقیق*، ۴/ ۳۵۶). طبرسی در *مجمع البیان* برای دلیل مبادله یوسف (ع) با بی‌رغبتی چند حالت را احتمال می‌دهد: این عبارت به این معناست که افرادی که یوسف را خریدند، به او بی‌علاقه بودند؛ زیرا در او ویژگی‌های ازادگان و اخلاق انسان‌های نیکوکار و شریف را مشاهده کردند. بنابراین از خرید او پرهیز کردند، چرا که نگران بودند پیامدهایی درباره به بردگی گرفتن او متوجهشان شود. برخی دیگر گفته‌اند که معنای این آیه آن است که آن‌ها در اصل علاقه‌ای به خود یوسف نداشتند و او را نه به دلیل نیت‌های ناپسند بل که صرفاً برای کسب سود خریداری کردند.

تعبیر دیگری می‌گوید که اشاره به برادران یوسف است که او را فروختند. آن‌ها نه به یوسف علاقه‌ای داشتند و نه به مبلغی که در ازای او دریافت کردند. هدف اصلی‌شان این بود که او را از نزد خود دور کنند و کاری که با او کرده بودند، فاش نشود. هم‌چنین گفته شده است که افرادی که یوسف را به فروش گذاشتند، به او بی‌اعتنا بودند زیرا از جایگاه او نزد خداوند و ارزشش نزد او بی‌خبر بودند. هیچ تضادی بین این تفاسیر وجود ندارد و می‌توان آیه را به گونه‌ای تعبیر کرد که تمام این دیدگاه‌ها را دربرگیرد. برخی نیز بر این باورند که خریداران یوسف در مصر به مبلغی که برای او پرداخت کردند، بی‌علاقه بودند؛ زیرا می‌دانستند او یک یافته تصادفی است و در حقیقت کالای تجاری نیست (طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/ ۳۳۷).

در مواردی که طبرسی برشمرد و بعضاً در تفاسیر دیگر هم موجود است، دلیل اختلاف برداشت‌ها به مرجع ضمیر در **فیه** برمی‌گردد. چنان‌که ملاحظه شد برخی معتقدند مراد از آن یوسف (ع) است؛ فلذا این بی‌رغبتی را به وی برمی‌گردانند و فاعل بی‌رغبتی به آن را گاهی برادران، گاهی کاروانیان و گاهی خریداران می‌دانند، حال این‌که مشخص شد که اصل فروش توسط برادران منتفی است و دربارهٔ دلیل این بی‌رغبتی مطالبی را بیان کرده‌اند که در سطور قبلی گذشت. از آن‌چه در بخش‌های قبلی ذکر شد مشخص می‌شود که اساساً برادران یوسف (ع) در خرید و فروش نیز نقشی نداشتند که نسبت به وی در معامله بی‌رغبت باشند. دربارهٔ کاروانیان و عزیز مصر هم قرائنی در جمله وجود دارد که نشان می‌دهد آن‌ها از یوسف (ع) خرسند بودند. کاروانیان به هنگام یافتن وی خوش حال شدند و گفتند: «قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً» و حتی آن را به نیت تجارت پنهان کردند.

چنان‌که گذشت دلالت فعل شروه نیز بر این است که این داد و ستد برای آن‌ها به مثابه دلالت اشتراء که با اختیار و آگاهانه و رضایت بخش است، نبوده است؛ بنابراین کاروانیان از فرایند از دست دادن یوسف (ع) خوش حال نبودند که عبارت «کانوا فیه من الزاهدین» تأکید یا بیانگر دلیل آن باشد. هم‌چنین عزیز مصر نیز دربارهٔ حضرت یوسف (ع) با عباراتی صحبت می‌کند که دلالت بر بی‌رغبتی ندارد:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَا مِرَاتَهُ اِكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ اَنْ يَنْفَعَنَا اَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا.

ترجمه: آن مرد مصری که یوسف را خرید، به همسرش گفت: جایگاهش را گرامی دار، امید است [در امور زندگی] به ما سودی دهد، یا او را به فرزندی انتخاب کنیم (یوسف/ ۲۱).

یوسف کالایی با ارزش بود یا بی‌ارزش؟ آن‌چه از تفسیر آیه بر می‌آید این‌که «و اسروه بضاعة» آن را به عنوان مال‌التجاره برای فروش بردند. پس نباید به عنوان کالایی بی‌ارزش او را بفروشد. اتفاقاً باید با مبلغ خوبی او را بفروشد. سیاق آیات می‌گوید خریداران او را با زور و ظلم خریدند. یوسف کالایی با ارزش بود و همه در او رغبت داشتند چه کاروانیان و چه خریداران مصری. «کانوا من الزاهدین» یعنی در پرداخت قیمت او بخل ورزیدند و خشک‌دستی به خرج دادند و به پرداخت آن قیمت نیز بی‌تمایل بودند.

یکی دیگر از احتمالاتی که وجود دارد این است که مرجع ضمیر در **فیه** به **ثَمَنِ بَخْسٍ** برگردد. این احتمال که مرجع ضمیر در **فیه** به **ثَمَنِ بَخْسٍ** برگردد به عنوان یک احتمال معنایی توسط برخی مفسران ذکر شده است (فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۱۸/ ۴۳۴). یکی از قواعد ادبی مؤثر در تفسیر **قرآن** و علوم آن، قواعد ضمائ **قرآن**

است. اصل آن است که مرجع ضمیر به نزدیک‌ترین لفظ مناسب خود برگردد؛ به همین دلیل، مفعول به اول در «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ» (انعام/ ۱۱۲) مؤخر شده است تا ضمیر «بعضهم» به آن برگردد؛ زیرا به ضمیر نزدیک‌تر است؛ یعنی «الشیاطین یوحی بعضهم الی بعض» (فرهنگ‌نامه علوم قرآن، ۱/ ۳۹۰۴).

بدین ترتیب در صورت لحاظ کردن **ثمن** **بخس** به عنوان مرجع ضمیر در «فیه»، کلام مطابق اصل قواعد ضمائر در عربی خواهد بود. از طرفی دیگر این معنا (بی رغبتی به بهای معامله) با معنای صحیح عبارات قبلی نیز متناسب خواهد بود؛ چرا که اولاً کاروانیان به خاطر فروش یوسف (ع) به قیمت کم ظالمانه (بخس) ناراحت و بی‌رغبت بودند و از طرفی دیگر مطابق نظر طبرسی خریداران می‌دانستند که وی یک یافته تصادفی است نه یک کالای تجاری و رغبتی برای پرداخت پول کامل نداشتند؛ از این رو هر دو گروه در بهای معامله بی‌رغبت بودند؛ از طرفی دیگر چنین معنایی بیانگر نوعی الزام توام با اکراه در مبادله بوده است و گویی یوسف (ع) را با جبر مصریان مبادله کرده‌اند. دو فعل **شری** و **اشتری** نیز بیانگر حالت روحی دو طرف داد و ستد است و این معنا را به نوعی تقویت می‌کند.

نتیجه

پس از بررسی دیدگاه‌ها و برداشت‌های تفسیری موجود، چند ایراد اساسی بر دیدگاه‌های موجود بیان شد. در این بررسی به این نتیجه می‌رسیم که فروش یوسف توسط برادران دیدگاهی قابل‌پذیرش نیست و مخالف ظاهر آیات قرآن است. پس یوسف تنها یک بار و در مصر معامله شده است.

افزون‌براین، با استناد به سیاق آیات، مفهوم آیات و ریشه‌یابی برخی الفاظ و عبارات و توجه به نقد مفهوم برخی روایات که احتمالاً منشأ اسرائیلی و عهدینی دارند می‌توان هرگونه بی‌رغبتی به یوسف از جانب کاروانیان یا خریداران مصری را نیز نفی کرد. هم‌چنین با بررسی مفهوم شراء و انواع کاربردهای آن در قرآن کریم و توجه به تأثیر حرف جرّ باء بر معنای آن می‌توان این واژه را در آیه موردبحث به معنی خریداری کردن یا معامله و خرید و فروش کردن گرفت.

نهایتاً نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که ماجرای خرید و فروش یوسف (ع) در قرآن کریم را می‌توان از دو زاویه تفسیر کرد. در برداشت نخست، مصریان یوسف را با زور و تحت فشار از کاروانیان خریداری کردند و به دلیل قدرت، تمایلی به پرداخت بهای کامل او نداشتند. در این تفسیر، واژه **شروه** به معنای خریدن و مبادله

کردن، و **ثمن بخش** نیز بر کاستن از بهای معامله همراه با نوعی ستم و اجحاف دلالت دارد. همچنین، عبارت «کانوافیه من الزاهدین» بیانگر اکراه، بخل و بی‌رغبتی آنان در پرداخت این بها است.

در برداشت دوم، تمرکز بر فروشندگان این دادوستد است، بدین معنا که یوسف با بهایی اندک و همراه با نوعی اجبار و اکراه توسط کاروانیان معامله شد. از این منظر، فعل «شروه» به مفهوم دادوستد کردن است و فاعل آن کاروانیانی هستند که نسبت به مبلغی که در ازای یوسف دریافت کردند، بی‌رغبت بودند و از این معامله رضایت نداشتند. در نهایت، ترکیب این دو احتمال، تصویری جامع‌تر از فضای دادوستد ارائه می‌دهد. این نگاه، نه تنها معانی پیشین را در بر می‌گیرد، بل که تصویری دقیق‌تر و کامل‌تر از شرایط اقتصادی و روانی این معامله را نیز ترسیم می‌کند.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. **عهد عتیق**، لندن، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲م.
۳. آل‌غازی، عبدالقادر، **بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول**، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲. ق.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، **زاد المسیر**، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲. ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، **التحریر و التنویر**، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰. ق.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجیز**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲. ق.
۷. ابن فارس، احمد بن زکریا، **معجم مقاییس اللغة**، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۹م.
۸. ابن قیبه، عبدالله بن مسلم، **تفسیر غریب القرآن**، به کوشش احمد صقر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸. ق.
۹. ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴. ق.
۱۰. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک، **مغنی اللیب عن کتب الاعاریب**، کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قم، کتاب‌خانه مرعشی، ۱۴۰۴. ق.
۱۱. بهبودی، محمدباقر، **نگاهی به تاریخ انبیاء در قرآن**، تهران، سنا، ۱۳۸۸. ش.
۱۲. بهجت پور، عبدالکریم، **همگام با وحی**، قم، موسسه تمهید، ۱۳۹۰. ش.

۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه، **نور الثقلین**، به کوشش هاشم، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۵. خلیل بن احمد، **العین**، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۸ق.
۱۶. درویش، محیی الدین، **اعراب القرآن**، دمشق، دارالیمامه، ۱۴۱۵ق.
۱۷. راغب اصفهانی، محمد بن حسین، **المفردات فی غریب القرآن**، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۸. رشید رضا، محمد، **المنار**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۱۹. روحی برندق، کاوس، فریادرس، محسن، و نامداری خلیل آباد، علی، «شیوه معنایابی واژگان قرآنی و نقد ترجمه‌های فارسی معاصر: مطالعه موردی واژه شری». **پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی**، دوره یازدهم، شماره ۲۵، ۱۴۰۰ش.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۱. سمعانی، منصور بن محمد، **التفسیر**، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۲۲. سید قطب، **فی ظلال القرآن**، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۸ق.
۲۳. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **الدر المنثور**، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲۴. شریعتمداری، جعفر، **شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه**، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ش.
۲۵. شریف لاهیجی، محمد بن علی، **تفسیر**، تهران، نشر داد، ۱۳۷۳ش.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان**، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۶ق.
۲۷. طباطبائی، محمد حسین، **المیزان**، بیروت، اعلمی، ۱۳۵۲ش.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، **جوامع الجامع**، به کوشش ابوالقاسم گرجی، قم، حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
۳۰. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، دار هجر، ۱۴۲۲ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث

۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیة، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۴. *فرهنگ نامه علوم قرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۳۹ ق.
۳۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *تنویر المقباس*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۳۷. قاسمی، جمال الدین بن محمد، *محاسن التاویل*، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۳۹. قمی مشهدی، محمدرضا، *کنز الدقائق*، به کوشش حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۴۰. مالقی، احمد بن نور، *وصف المبانی*، به کوشش احمد محمد خراط، دمشق، مجمع اللغة العربیه.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۴ ش.

Revisiting 'Quran' and 'Discrepancy': A Contextual Analysis of Q 4:82

Ali Habibi 

PhD student in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Email: a.habibi04@umail.umz.ac.ir).

Mohsen Nouraei 

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran
(Corresponding author: m.nouraei@umz.ac.ir).

Zeinab Sadat Hosseini 

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran
(Email: z.hosseini@umz.ac.ir).



Original Research

Received: 24/ 1/ 2025

Revised: 14/ 3/ 2025

Accepted: 14/ 3/ 2025

published: 14/ 3/ 2025

Pages: 185-214.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

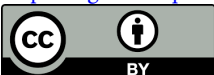
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Habibi, H., Nouraei, M., and Hosseini, Z. S. "Revisiting 'Quran' and 'Discrepancy': A Contextual Analysis of Q 4:82", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 185-214. [Error! Bookmark not defined.](https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.496133.1262)

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.496133.1262> 

Extended Abstract

One of the most frequently cited verses concerning the inimitability of the Quran and the concept of "reflection upon the Quran" is verse 82 of Surah al-Nisa'. Exegetes have primarily focused on three aspects in interpreting this verse: first, the meaning of reflection (tadabbur); second, the meaning of discrepancy (ikhtilaf); and third, how the verse argues for the divine origin of a text devoid of significant discrepancies. However, the overlooked issue in these discussions is the attention to the verse's context. Even contemporary exegetes, who consistently emphasize the importance of context, have not clearly explained the relationship between this verse and its surrounding framework.

This study, through a meticulous analysis of Surah al-Nisa's structure and the placement of verse 82 within it, seeks to elucidate the verse's various semantic dimensions based on its context and ultimately presents its preferred interpretation. In examining why exegetes have neglected the contextual framework, two key elements emerge: the terms "the Quran" (al-Quran) and "discrepancy" (ikhtilaf). Revisiting

these concepts can transform our understanding of the verse; thus, each is analyzed in a dedicated section.

Employing a descriptive-analytical method grounded in the verse's context, this paper aims to address the shortcomings of prior studies and provide a clear understanding of the verse's meaning. To this end, the entire content of Surah al-Nisa' was first examined by analyzing its verses and the exegetes' views to delineate the surah's structure. Subsequently, the position of verse 82 within this structure was identified, and through this, the study pursued its primary research questions, particularly the reinterpretation of the two concepts "al-Quran" and "ikhtilaf." Along this path, a typology of exegetical opinions and their critical evaluation has also been considered.

Attention to the context reveals that the central issue in the verses surrounding 4:82 is the doubt harbored by a group within the believing community—whom the Quran describes with the phrase "those who would hold back"—regarding the divine origin of the jihad command issued by the Prophet. These individuals distinguish between obedience to God and obedience to the Prophet and, beyond creating a "discrepancy" between the two, have resorted to covert schemes to organize defiance against the jihad command.

Following this account and the exposure of this nightly conspiracy, God introduces an argument in verse 82 with the particle "fa" (so): Do these wavering believers not reflect on the jihad verses to realize that there is no inconsistency between this command and other Quranic verses, particularly those on jihad, and thus, this command too is from God? For had it been from anyone other than God, they would have found in it much contradiction with the rest of the Quran, which they acknowledge as divine.

Two obstacles seem to have hindered this understanding of the verse: first, the term "al-Quran," which appears to refer to reflecting on the entire scripture; and second, the term "ikhtilaf," predominantly interpreted in its mutual sense (internal contradiction). A review of the lexical meaning of "Quran" and its usage across various verses clarifies that in many instances, "al-Quran" does not denote the entire Quran but rather a specific set of verses. Thus, in verse 82, "al-Quran" and its associated pronouns refer to the preceding verses in Surah al-Nisa', which pertain to the command of jihad.

Similarly, "ikhtilaf," commonly understood in its mutual sense (internal contradiction), can also carry a reciprocal meaning (external opposition)—that is, being in a position of opposition to an external standard. Accordingly, stating that a text is "free of ikhtilaf" can imply either that its components are internally consistent (mutual sense) or that the entirety of the text does not oppose an external criterion (reciprocal sense). If "al-Quran" in this verse refers specifically to the jihad verses in Surah al-Nisa', then "ikhtilaf" takes on its reciprocal meaning: the absence of contradiction between these verses and the standard of divine origin.

The conclusion is that the correct meaning of "ikhtilaf" in this verse is the divergence of the newly revealed jihad verses (within this context) from the rest of the Quranic verses. Verse 82 was revealed in a context where a group of wavering believers sought to create "discrepancy" between God's command and the Prophet's command. By urging them to contemplate the jihad verses and pursue their objectives, the verse dispels this illusion and proves that the jihad command is divine and aligned with the rest of the Quran, not fabricated by the Prophet Muḥammad.

God states in this verse: Do they not reflect on these jihad verses to see that their purpose aligns with what they have previously understood from the Quran? This interpretation, while fully coherent with the context, avoids unnecessary complexity in explaining how the verse argues for the Quran's divine origin and the relationship between reflection and the discovery of the absence of discrepancy.

Keywords: Ikhtilāf, Tadabbur, I'jāz, Taḥaddī, Tanāquḍ.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*, Original Arabic; Also, Persian translation by Ḥusayn Anṣārīyān, Tehran, Intishārāt-e Uswah, 1383 SH [Persian].
2. Ibn Abī Zamanīn, Muḥammad ibn 'Abdallāh, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Edited by Ḥusayn 'Akkāshah and Muḥammad ibn Muṣṭafā Kanaz, Cairo, al-Fārūq al-Ḥadīthah li-l-Ṭibā'ah wa-l-Nashr, 1423 AH [Arabic].
3. Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq, *al-Fibrīst*, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1417 AH [Arabic].
4. Ibn Sulaymān, Muqātil, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH [Arabic].
5. Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr*, Beirut, Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
6. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH [Arabic].
7. Ibn Mundīr, Muḥammad ibn Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qur'ān*, Edited by 'Abdallāh ibn 'Abd al-Muḥsin Turkī and Sa'd ibn Muḥammad Sa'd, Medina, Dār al-'Āthār, 1423 AH [Arabic].
8. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār al-Fikr, n.d. [Arabic].
9. Abū Muslim al-Iṣfahānī, Muḥammad ibn Baḥr, *al-Tafsīr*, Edited by Khaḍr Muḥammad Nabḥā, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 AH [Arabic].
10. Astarābādī, Muḥammad ibn Ḥasan, *Sharḥ al-Shāfi'iyah Ibn al-Ḥājib*, Beirut, Dār al-

Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d. [Arabic].

11. al-Jawharī al-Fārābī, Abū Naṣr Ismā‘īl ibn Ḥammād, *al-Ṣiḥāḥ*, Edited by Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, Beirut, Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1407 AH [Arabic].
12. al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf ibn ‘Abd al-Dā‘im, *Umdat al-Ḥuffāz fī Tafsīr Ashraf al-Alfāz*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 AH [Arabic].
13. al-Muṣṭafawī, Sayyid Ḥasan, *al-Taḥqīq*, Qom, Markaz Nashr Āthār al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 1393 SH [Persian].
14. Barkāt, Ibrāhīm Ibrāhīm, *al-Naḥw al-‘Arabī*, Cairo, Dār al-Nashr li-l-Jāmi‘āt, n.d. [Arabic].
15. Balāghī, ‘Abd al-Ḥujjah, *Ḥujjat al-Tafāsīr wa Balāgh al-Iksīr*, Qom, Ḥikmat, 1386 AH [Persian].
16. Bīrāmī, Ismā‘īl Sultānī, “I‘jāz-e Qur’ān dar Pīrāstegī az Ikhtilāf”, “Qur’ān Shinākht” 4, no. 7 (1390 SH), 31 [Persian].
17. Tawakkulī, Samānah, and Maryam Tawḥīdī, “Barrisī va Naqd-e Dalīl-e Āyatullāh Khū‘ī bar Maḥdūdīyat-e ‘Adad-e Āyāt-e Mansūkh”, *Muṭālī‘āt-e Qur’ānī Nāmāh-ye Jāmi‘ab* 19, no. 139 (1400 SH), 19 [Persian].
18. Jāmi‘ah-ye Mudarrisīn, *Jāmi‘ al-Muqaddimāt*, Edited by Jalīl Jarāthīmī, Qom, Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī [Arabic].
19. Jabal, Muḥammad Ḥasan Ḥasan, *al-Mu‘jam al-Isbtīqāqī al-Mu’aṣṣal li-Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Cairo, Maktabat al-‘Ādāb, 2010 [Arabic].
20. Javādī Āmulī, ‘Abdallāh, “Tafsīr-e Sūrah-ye Nisā”, session 177, web site of *Daftar-e Marja‘iyat-e Āyatullāh al-‘Uzmā Javādī Āmulī*¹, Accessed 1/ 10/ 1403 SH [Persian].
21. Ḥusaynī Ṭīhrānī, Hāshim, *Ulūm al-‘Arabīyyah*, Tehran, Mufid, 1364 SH [Persian].
22. Ḥawwī, Sa‘īd, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Salām, 1424 AH [Arabic].
23. Darzah, Muḥammad ‘Izzah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1421 AH [Arabic].
24. Diyānī, Muḥammad ‘Alī, Muḥsin Javādī, and Murād ‘Abbāsī Gulmā‘ī, “Tabyīn-e Dalā‘il-e Qur’ānī-ye Nazāhat-e Matn va Ma‘nā-ye Qur’ān-e Karīm az Taḥrīf”, *Ilābiyyāt-e Qur’ānī (bā Rūykard-e Kalāmī)* 5, no. 9 (1396 SH), 30 [Persian].
25. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Shāmiyyah, 1412 AH [Arabic].

1. https://javadi.esra.ir/fa/w/nesa_177.

26. Rabī' Natāj, Sayyid 'Alī Akbar, "Naqsh-e Sīyāq dar Kashf-e Ma'ānī-ye Qur'ān az Manẓar-e Mufasss al-Mīzān", *Ilābiyyāt va Ma'ārif-e Islāmī (Muṭālī'āt-e Islāmī)* 72 (1385 SH), 28 [Persian].
27. Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad Murtaḍā, *Tāj al-'Arūs*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
28. Maḥallī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Jalālayn*, Edited by 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, Beirut, Mu'assasat al-Nūr li-l-Maṭbū'āt, 1416 AH [Arabic].
29. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *al-Durr al-Manthūr*, Qom, Kitābkhānah-ye Mar'ashī Najafī, 1404 AH [Arabic].
30. Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, *al-Tafsīr*, Edited by Aḥmad ibn Muṣṭafā Farān, Riyadh, Dār al-Tadmuriyyah, 1427 AH [Arabic].
31. Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn, *Nahj al-Balāghah*, Edited by Ṣubḥī Ṣāliḥ, Qom, Mu'assasat Dār al-Hijrah, 1414 AH [Arabic].
32. Ṣādiq Buzurgī, Rāḍiyah, *Investigating the Incorruptibility of the Quran Based on the Provisions of Verse 82 of Surah An-Nisa*, Master's Thesis in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Payam Noor University, 2012 [Persian].
33. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān*, Beirut, Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1390 AH [Arabic].
34. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *Tafsīr al-Mīzān*, Translated by Mūsawī Muḥammad Bāqir, Qom, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1378 SH [Persian].
35. Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1408 AH [Arabic].
36. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Cairo, Hajar, 1422 AH [Arabic].
37. Ghalā'inī, Muṣṭafā, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, Beirut, Dār al-Kawkhīb, n.d. [Arabic].
38. Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
39. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā, and Ḥusayn A'lamī, *Tafsīr al-Ṣāfi*, Tehran, Maktabat al-Ṣadr, 1373 SH [Persian].
40. Qurbān Khānī, Umīd; Malāḥusnī, Dāwūd; Raḥmān Sitāyish, Muḥammad Kāzīm, "Tashābuk-e Dalālī-ye Girānīgāh-e Fahm-e Āyah-ye 88 Sūrah-ye Nisā' bā Ta'kid bar

- Shavāhid-e Rivāyī”, *Pazhūbish-bā-ye Adyānī* 8, no. 16 (1399 SH), 26–51 [Persian].
41. Qurashī, ‘Alī Akbar, *Qāmūs al-Qur’ān*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 SH [Persian].
42. Kalāhī, Majīd Shams, “Khvānishī Now az Āyah-ye 51 Sūrah-ye Qaṣaṣ”, *Muṭālī‘āt-e Tafsīrī* 14, no. 55 (1402 SH), 24 [Persian].
43. Mātūrīdī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Edited by Majdī Bāslūm, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 AH [Arabic].
44. Ma‘lūf, Louis, *al-Munjid*, Beirut, Dār al-Mashriq, 2000 [Arabic].
45. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, *Tafsīr-e Nemūneh*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 SH [Persian].
46. Hawārī, Hūd ibn Muḥkam, *Tafsīr Kitāb Allāh al-‘Azīz*, Tripoli, Dār al-Baṣā’ir, 1426 AH [Arabic].



تحلیل سیاقی آیه ۸۲ نساء با بازنگری در مفاهیم القرآن و اختلاف

علی حبیبی^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
(ایمیل: a.habibi04@umail.umz.ac.ir).

محسن نورائی^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
(نویسنده مسئول: m.nouraci@umz.ac.ir).

زینب السادات حسینی^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
(ایمیل: z.hosseini@umz.ac.ir).

چکیده

مفسران پیرامون آیه ۸۲ سوره نساء عمدتاً در سه موضع سخن گفته‌اند؛ اول در معنای تدبر، دوم در معنای اختلاف و سوم در کیفیت استدلال آیه مبنی بر الهی بودن آنچه اختلاف کثیر ندارد. اما موضوع مغفول در این میان، توجه به سیاق آیه است. حتی مفسران معاصر که همواره به سیاق آیات توجه ویژه‌ای داشته‌اند، ارتباط این آیه با سیاق خود را به روشنی توضیح نداده‌اند. این مقاله در تلاش است با روش توصیفی تحلیلی مبتنی بر سیاق آیه، به رفع کاستی کوشش‌های پیشین بپردازد و تصویر روشنی از مفاد آیه فراهم سازد. نتایج نشان می‌دهد که می‌توان معنای جدیدی از **القرآن و اختلاف** را برخلاف بیان غالب مفسران اثبات کرد؛ مقصود از «القرآن» در اینجا آیات مرتبط با دستور به قتال است نه کل **قرآن**؛ بدین ترتیب «اختلاف» نیز به معنای فاصله گرفتن و پشت کردن همین آیات جدید جهاد نسبت به سایر آیات قرآن کریم است. خداوند در این آیه می‌فرماید: آیا این گروه سست‌ایمان، آیات جهاد را پیگیری نمی‌کنند؟ تا دریابند مقصدی که این آیات نشان می‌دهند با آنچه آنان پیش از این از **قرآن** دریافت کرده بودند هم‌خوانی دارد و در نتیجه همگی الهی است. **کلیدواژه‌ها:** اختلاف، تدبر، اعجاز، تحدی، تناقض، سیاق، نساء/ ۸۲.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴ ش

نشر: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴ ش

صفحه ۲۱۴-۱۸۵.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

حبیبی، علی، نورائی، محسن، و حسینی، زینب‌السادات، «بازنگری دو مفهوم قرآن و اختلاف: تحلیل سیاقی نساء/۸۲»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۱۸۵-۲۱۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.496133.1262>

یکی از پر استنادترین آیات پیرامون اعجاز **قرآن** کریم و مفهوم «تدبر **قرآن**» آیه ۸۲ سوره نساء است. خداوند در این آیه می‌فرماید: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا پس آیا قرآن را تدبر نمی‌کنند؛ درحالی که اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف زیادی می‌یافتند.

«دُبْر» به معنای انتها و آخر یک شیء و متضاد «قُبْل» است (راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ قرآن**، ۳۰۶؛ زبیدی، **تاج العروس**، ۳۸۳/۶؛ جبل، **المعجم الاشتقاقی**، ۶۲۸/۲). در کاربردهای مختلف این ریشه معمولاً مفهوم امتداد یافتن تا پشت و انتهای یک چیز مشاهده می‌شود و از این جهت با «خلف» و «ظهر» متفاوت است.

«دُبْر» بخش انتهایی یک شیء است؛ در واقع اگر شیئی دارای امتدادی باشد، آن بخش انتهایی شیء که به خود شیء متصل است دبر نامیده می‌شود؛ مثلاً کمر پرنده را ظهر گویند اما آن انگشت پشتی پرنده که امتداد سایر انگشتان و در پشت پای او قرار گرفته است را «دابره» می‌نامند. به همین ترتیب شرمگاه انسان و برخی حیوانات همچون چهارپایان را که پشت آنان قرار دارد «دُبْر» نامیده‌اند (راغب اصفهانی، **مفردات**، ۳۰۶؛ جبل، **المعجم الاشتقاقی**، ۶۲۸/۲).

تدبر در باب تفعّل است؛ اگر تدبر را مطاوعه تدبیر بدانیم (استرآبادی، **شرح شافیه**، ۱/۱۰۴) در این صورت تدبر حصول معنی تدبیر و تحقق آن و انتخاب و اختیار کردن آن مفهوم است این مطاوعه با توجه به معنای تدبیر می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد (مصطفوی، **التحقیق**، ۳/۱۹۴). مثلاً معنای «تکلف» در باب تفعّل حاصل مطاوعه از معنای «نسبت» در تفعیل است، هر چند این نسبت فرضی باشد نه حقیقی؛ همچنین تفعّل به معنای «اتخاذ» حاصل مطاوعه از معنای «قرار دادن یا ایجاد کردن ریشه فعل در کسی یا چیزی» در باب تفعیل است؛ به عنوان نمونه تفهّم و تعلّم را دارای نوعی «تدریج» حاصل از مطاوعه «تکثیر» در تفهیم و تعلیم دانسته‌اند (استرآبادی، **شرح شافیه ابن‌الحاجب**، ۱/۱۰۴).

لغت‌شناسان «تدبیر» را تفکر در دُبْر امور (الجوهري، **الصحاح**، ۲/۶۵۵؛ راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ قرآن**، ۳۰۷)، نظر در عاقبت امور و در آنچه عاقبت امور به آن باز می‌گردد (ابن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، ۲/۳۲۴؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ۴/۲۷۳؛ جبل، **المعجم الاشتقاقی**، ۲/۶۲۹) و چیزی را دارای دُبْر (پشت) و عاقبت کردن (مصطفوی، **التحقیق**، ۳/۱۹۴) دانسته‌اند. با توجه به این معانی می‌توان گفت در

«تدبیر» مفهوم «قرار دادن یا ایجاد کردن ریشه فعل در کسی یا چیزی» (استرآبادی، **شرح شافیه**، ۱/ ۱۰۵) و «نسبت دادن ریشه فعل به کسی یا چیزی» وجود دارد. بدین ترتیب معنای مطاوعی تدبیر، ترکیبی از «اتخاذ»، «تکلف» و «تدریج» خواهد بود؛ بدین ترتیب «تَدَبَّرَ شیئاً» یعنی «آن شیء را دنبال کرد تا به دنباله، ثمره و عاقبت آن رسید و این نقطه نهایی را نسبت به آن چیز دریافت کرد؛ دریافتی که همراه با نوعی تکلف و تدریج است، یعنی فاعل تلاش می‌کند به تدریج و با طی گام‌هایی ثمره و نتیجه و عاقبت آن شیء را دریابد». این معنا از تدبیر با کاربردهای این واژه در روایات نیز هم‌خوانی دارد (**نهج البلاغه**، خطبه ۱۰۶، ۱۷۶، ۱۸۲ و ۱۹۲).

آیه ۸۲ نساء با کنار هم قرار دادن تدبیر و اختلاف محل استناد بسیاری از متکلمین و **قرآن‌پژوهان** در موضوعات مختلف بوده و یکی از آیاتی است که اشتراک زیادی میان مفسران پیرامون مفهوم آن وجود دارد. در این میان اما موضوعی که به نظر می‌رسد در بررسی‌های مفسران مورد غفلت واقع شده، توجه به ارتباط آیات پیرامونی با آیه مورد بحث یا به تعبیر دیگر جایگاه دقیق آیه در سیاق خودش است. حتی محمدحسین طباطبایی، صاحب **المیزان**، که توجه به سیاق آیات همواره نصب‌العین او در تفسیر **المیزان** بوده، ارتباط این آیه با سیاق خود را به روشنی توضیح نداده است و در نتیجه مفهوم آیه به خوبی در سیر پیوسته آیات نقش ایفاء نمی‌کند. در این مطالعه با بررسی ساختار سورة نساء و آیات پیرامونی آیه مذکور و با بازخوانی دو مفهوم القرآن و اختلاف، کوششی برای بازنگری در مفهوم این آیه صورت گرفته و حاصل آن ارائه مفهومی است که هم با بافت سورة هم‌خوانی دارد و هم دچار برخی تکلف‌های زائد نمی‌گردد.

طرح مسئله

به تعبیر غالب مفسران، مراد آیه ۸۲ سورة نساء این است که آیا در **قرآن** کریم تدبیر نمی‌کنند؟ تا دریابند اختلاف و تناقضی میان آیات و اجزاء این کتابی که در طول ۲۳ سال توسط پیامبر (ص) به مردم ارائه شده است وجود ندارد و در نتیجه این کتاب الهی است و ساخته پیامبر (ص) نیست؟ چرا که هیچ انسانی نمی‌تواند کتابی را در طول ۲۳ سال تدوین کند در حالی که کوچکترین تناقض و تفاوتی چه از لحاظ مفاهیم و معانی و چه از نظر سطح فصاحت و بلاغت در میان بخش‌های گوناگون آن نباشد (طبری، **جامع البیان**، ۷/ ۲۵۱؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۱۲۵؛ طباطبایی، **المیزان**، ۵/ ۱۹؛ مکارم شیرازی، **تفسیر نمونه**، ۴/ ۲۷). می‌توان بیان فوق را با اندک تفاوتی در برخی جزئیات در کتب غالب مفسران مشاهده کرد.

علاوه بر تفاسیر ترتیبی **قرآن** کریم که قهراً به این آیه پرداخته‌اند، تک‌نگاشته‌های موضوعی و تفسیری نیز در

قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله پیرامون این آیه یافت می‌شود. آثاری که به بحث از تحریف **قرآن** کریم یا موضوع تحدی در **قرآن** می‌پردازند نیز به تفسیر این آیه پرداخته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: کلاهی، «خوانشی نو از آیه ۵۱ سوره قصص»؛ توکلی و توحیدی، «بررسی و نقد دلیل آیت الله خویی بر محدودیت تعداد آیات منسوخ»؛ دیانی و همکاران، «تبیین دلایل قرآنی نزاهت متن و معنای قرآن کریم از تحریف»؛ بیرامی، «اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف»؛ صادق‌بزرگی، «بررسی تحریف ناپذیری قرآن بر مبنای مفاد آیه ۸۲ سوره نساء»). معنای ذکر شده از آیه مورد بحث در این آثار عمدتاً همان معانی ذکر شده در آثار مفسران است و افزوده ویژه‌ای ندارد.

مفسران و پژوهشگران پیرامون این آیه عمدتاً در سه موضع سخن گفته‌اند؛ یکی در معنای تدبر دوم در معنای اختلاف و سوم در کیفیت استدلال آیه مبنی بر اینکه چگونه «مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ» بودن منجر به یافتن **اختلاف** کثیر خواهد شد. در تمامی این آثار مقصود از **القرآن**، کل قرآن کریم دانسته شده است و مؤلفان در این مورد تردیدی به خود راه نداده‌اند. از سوی دیگر بحث‌های گوناگونی پیرامون مفهوم **اختلاف** و طرفین آن در این آثار صورت گرفته است؛ از آنجایی که این اختلاف در القرآن مطرح شده، مفسران و پژوهشگران نیز پیرامون آن‌که این اختلاف بین کدام یک از اجزاء قرآن با کدام جزء دیگر آن است بحث کرده‌اند و از این رهگذر حالاتی را برای معنای اختلاف برشمرده‌اند که در بخش سوم این نوشتار به تفصیل به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

مفهوم **تدبر** نیز موضوع دیگری است که دستمایه مباحث مفسران و پژوهشگران بوده و رابطه آن با اختلاف مورد بررسی قرار گرفته است؛ در این حوزه نیز مفسران ضمن بررسی معنای لغوی تدبر تلاش کرده‌اند مقدمه بودن جمله اول آیه (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ) بر استدلال مطرح شده در جمله دوم (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) را توضیح دهند.

بخش دیگری از تمرکز مفسران و پژوهشگران نیز پیرامون کیفیت استدلال آیه در جمله دوم قرار گرفته است؛ رایج‌ترین بیان از این استدلال نیز، همانطور که در صدر این بخش گذشت، چنان است که با کنار هم قرار دادن نبود اقسام اختلاف میان اجزاء مختلف قرآن کریم از یک سو و نزول تدریجی قرآن در طول ۲۳ سال از سوی دیگر، وقوع چنین پدیده‌ای را عادتاً برای بشر محال دانسته و در نتیجه الهی بودن القرآن را نتیجه گرفته‌اند.

کلیه این مباحث غالباً مستقل از بافت سیاقی توضیح داده شده و به همین دلیل پیوند خوبی با آیات پیرامونی برقرار نمی‌کند. هرچند برخی مفسران و پژوهشگران تلاش کرده‌اند در توضیح مفهوم اختلاف و تدبر نیم نگاهی

به آیات پیرامونی داشته باشند (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۵۱/۱۰؛ ابن عاشور، *التحریر و التئویر*، ۲۰۰/۴؛ حوی، *الأساس فی التفسیر*، ۱۱۲۲/۲)، اما چنان‌که در بخش‌های آینده توضیح داده خواهد شد، در برقراری این ارتباط چندان موفق نبوده‌اند. یکی از نشانه‌های گسستگی مباحث مفسران از بافت سیاقی آیه، معنای آن‌ها از واژه *القرآن* است؛ چنان‌که در بخش دوم توضیح داده خواهد شد، معنای مورد نظر مفسران نه تنها هیچ پیوندی با سیاق آیات ندارد بلکه موجب انقطاع رشته بحث آیات قبلی و بعدی خواهد شد.

در این میان تنها یک اثر پژوهشی در سال‌های اخیر با بیان متفاوت و نتایج دیگری به بررسی این آیه پرداخته است:

مقاله «تشابک دلالی گرانیگاه فهم آیه ۸۲ سورة نساء با تاکید بر شواهد روایی»، امید قربانخانی، داود ملاحسنی، محمدکاظم رحمان ستایش، ۱۳۹۹. این اثر از زاویه‌ای متفاوت و نوبه این آیه پرداخته و به صورت خاص بر مفهوم *اختلاف* تمرکز کرده است. در این مقاله دیدگاه مفسران پیرامون اختلاف مذکور در آیه نقد و بررسی شده و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که اختلافی که *قرآن* مبرای آن بوده و متون بشری در صورت همانندی به *قرآن* مبتلای به آن خواهند شد ناظر به شبکه گسترده ارتباطات دلالی در *قرآن* است. از این رو متون بشری به طور کلی به تناقضات درونی فراوان مبتلا نیست، بلکه فقط وقتی بخواهد همچون *قرآن* دارای تشابک دلالی باشد، ناسازگاری‌های درونی در آن‌ها بروز می‌کند. این اثر اگرچه تحلیل و نوآوری قابل توجهی داشته اما همچنان بافت سیاقی را به درستی تحلیل نکرده و از این منظر با پژوهش حاضر متفاوت است.

با این وصف به نظر می‌رسد برای فهم بهتر این آیه لازم است برای سوالات زیر پاسخ‌های جدیدی ارائه کرد: اولاً، ارتباط این آیه با سیاق خود چگونه است؛ ثانیاً، مقصود از «القرآن» چیست؛ ثالثاً، اختلاف در این آیه به چه معنا و در چه چیزی است؛ و رابعاً، نبود اختلاف چگونه نمایانگر الهی بودن *قرآن* است.

این نوشتار بر آن است تا با واکاوی دقیق سورة نساء و ساختار آن اولاً جایگاه آیه ۸۲ را در ساختار سورة به خوبی نمایان سازد و ثانیاً بر اساس این جایگاه صورت‌های مختلف معنایی آیه را تبیین کرده و در پی آن مفهوم مختار خود از آیه را تشریح نماید. در بررسی ریشه عدم انعکاس بافت سیاقی آیات در دیدگاه‌های مفسران، دو عنصر خودنمایی می‌کند. واژه‌های *القرآن* و *اختلاف* عناصری هستند که بازنگری در مفهوم آن‌ها می‌تواند مفهوم آیه را دستخوش تغییر نماید؛ از این رو این دو مفهوم نیز در دو فصل مجزا مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. ساختار سوره و سیاق آیه

پیش از ارائه هرگونه تحلیل پیرامون مفهوم آیه لازم است با بررسی ساختار سوره و سیاق آیات مربوطه خلأ موجود در تفاسیر رایج را برطرف نمود. سوره نساء به بیان برخی آیات در حوزه زنان، خانواده، ازدواج، ارث و مواردی مرتبط با آنها می‌پردازد. بخش قابل توجهی از آیات این سوره بیان احکام الهی در حوزه‌های مربوط به زن و خانواده است (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۱۳۴) و در بخش‌های دیگر سوره به کیفیت اقامه این احکام و ضرورت مجاهدت مومنان برای اجرای آنها می‌پردازد.

(۱-۱) سیاق آیه

سیاق در لغت از ماده *سوق* است و به معنای تشویق و ترغیب کردن به حرکت از پشت سر چه به صورت ظاهری و چه معنوی است (مصطفوی، *التحقیق*، ۵/ ۳۳۰). همچنین سیاق کلام را اسلوب و شیوه جریان یافتن آن کلام دانسته‌اند (معلوف، *المنجد*، ۳۶۵). در اصطلاح مفسران، سیاق نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارات یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آنها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید؛ دانشمندان سیاق را به معنای قرائن پیوسته لفظی به کار برده‌اند (ربیع‌نتاج، «نقش سیاق...»، ۵۷).

شاید بتوان مجموع آیات سوره نساء را به سه فصل کلی تقسیم کرد؛ در فصل اول، احکام الهی با محوریت زن و خانواده تبیین می‌شود؛ احکامی نظیر اموال یتیمان و زنان، ارث، ازدواج و نظایر آن؛ در فصل دوم، با توجه به هجمه‌ها و معارضه‌های مخالفان پیامبر شامل اهل کتاب و مشرکان با این دستورات الهی و ایجاد مانع برای پیاده‌سازی کامل آن، خداوند لزوم تبعیت از پیامبر (ص) به عنوان حاکمی الهی برای پیاده‌سازی احکام خدا در جامعه را تبیین نموده و مومنان را هوشیار می‌کند تا مبادا همچون اهل کتاب، به جای یاری ولی خدا در پیاده‌سازی احکام الهی، سر از عصیان و طغیان درآورند.

در فصل آخر نیز گروه‌های مختلف مقابل مومنین شامل خائنان، منافقان و اهل کتاب توصیف شده و شیوه مقابله با هر یک تبیین می‌شود تا مومنین با حداکثر انگیزه و توان در راستای پیاده‌سازی احکام الهی صدر سوره، پشت سر پیامبر اکرم (ص) گام بردارند.

آیه محل بحث در فصل دوم سوره و ناظر به تبیین ضرورت تبعیت از پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته است. از آیه ۷۱ این سوره خدای متعال دستور به قتال در گروه‌های پراکنده یا جمعیت‌های به هم پیوسته را صادر می‌نماید و امر به اتخاذ جوانب احتیاط در جنگ برای کم شدن آسیب‌ها می‌دهد. در ادامه گروهی را در میان

جامعه ایمانی معرفی می‌کند که قصد مشارکت در این قتال را ندارند و دنیاطلبی آنان مانع حضورشان در میدان نبرد می‌شود. آنان از مقابله دشمنان بیش از نافرمانی خدا می‌ترسند. این گروه کسانی هستند که خداوند قبلاً برخلاف تمایل‌شان آنان را از قتال بازداشته بود و به اقامه نماز و پرداخت زکات امر فرموده بود؛ اما اکنون که فرمان قتال برای آنان صادر شده از ترس دشمنان به دنبال گریزگاهی می‌گردند (نساء/ ۷۷).

در ادامه خدای متعال افشا می‌کند که این گروه برای فرار از جنگ، بین خدا و پیامبر (ص) او جدایی قائل می‌شوند و ادعا می‌کنند که دستور این جنگ از جانب خود پیامبر اکرم (ص) صادر شده است نه خدا؛ نشانه‌اش هم این آسیب‌ها و تلفاتی است که این جنگ به بار آورده است. آنها بدین وسیله می‌خواهند در الهی بودن این فرمان جهاد یا کیفیت فرماندهی پیامبر (ص) در آن تردید ایجاد کنند. خداوند می‌فرماید: «اگر خیری به آنان برسد، می‌گویند: این از سوی خداست. و اگر سختی و حادثه‌ای به آنان رسد می‌گویند از ناحیه توست. بگو همه اینها از سوی خداست. این گروه را چه شده که نمی‌خواهند سخن حق را بفهمند؟! (نساء/ ۷۸)» خداوند نیز برای تثبیت اتحاد در اوامر بین خدا و رسولش می‌فرماید: «هرکس از پیامبر اطاعت کند، پس در حقیقت خداوند را اطاعت کرده و هرکس روی گردان شود، بدان که تو را بر ایشان نگهبان نفرستاده‌ایم» (نساء/ ۸۰).

قرآن توضیح می‌دهد که این جریان جهت حفظ ظاهر، با اعلان شعار «طاعة» خود را تابع پیامبر (ص) معرفی می‌کنند اما در آیات ۸۱ تا ۸۳ با ذکر دو رفتار از این گروه نشان می‌دهد اطاعتی که آنها در پیش روی پیامبر (ص) اعلام کرده بودند، چندان واقعی نیست. این دو رفتار هر یک با قید «إذا» در آیات ۸۱ و ۸۳ بیان شده است. اولاً گروهی از این جماعت در جلسات شبانه مخفی مشغول توطئه علیه پیامبر (ص) می‌شوند (نساء/ ۸۱). ثانیاً اگر خبری امنیتی به آنها برسد بدون آن‌که قوه استنباط داشته باشند و بدون آن‌که آن خبر را به پیامبر (ص) یا فرماندهان خود ارجاع دهند، مشغول اشاعه و انتشار آن می‌شوند (نساء/ ۸۳). این ساختار آیات نشان می‌دهد آیه ۸۲ که محل بحث این نوشتار است در ذیل اولین «إذا» و به نوعی در پاسخ به آن مطرح شده است.

(۲-۱) جایگاه آیه در سیاق

علاوه بر وجود حرف «فاء» در ابتدای آیه که نشان می‌دهد مضمون آیه بر ماقبل خود متفرع شده است، یکی از موضوعاتی که ارتباط آیه با سیاق را روشن می‌کند، تعیین مرجع ضمیر در فعل «یتدبرون» و «وجدوا» است.

با توضیحات فوق روشن می‌شود که مرجع ضمیر در این دو فعل، همان گروهی هستند که از جهاد می‌ترسند و برای فرار از آن به فتنه جدا کردن اطاعت پیامبر (ص) از اطاعت خدا گرفتار شده‌اند و حتی برخی از سرکردگان آنها به طراحی و برنامه‌ریزی علیه پیامبر اکرم (ص) می‌پردازند. چنان‌که قبل و بعد از آیه سخن از این گروه است.

اگرچه این گروه ظاهراً امتداد همان جریان نفاق هستند که در ادامه سوره از آنها یاد می‌شود اما به نظر می‌رسد کاملاً در زمره منافقین به حساب نمی‌آیند چراکه حتی خود **قرآن** نیز آنان را از جامعه مومنین خارج نمی‌کند و نام منافق نیز بر آنان نمی‌نهد. این گروه، افرادی هستند که ظاهراً به اصل رسالت پیامبر (ص) و الهی بودن **قرآن** کریم ایمان دارند اما به دلیل ضعف ایمان، قلب‌شان در مقاطع حساس می‌لغزد و دچار انحرافات می‌شوند.

شاهد این مدعا آن است که در آیات ۷۲ تا ۸۸ سوره نساء که اوصاف این گروه بیان شده و در مقاطعی مخاطب آیات قرار گرفته‌اند، لحن و ادبیات آیات مشفقانه و در جهت افزایش ایمان و هدایت آنان است. به عنوان نمونه پس از اولین معرفی افراد بطنی در آیه ۷۲ و ۷۳، به جای سرزنش و اعلام براءت از آنان، می‌گوید «پس باید در راه خدا بجنگند، کسانی که زندگی دنیا را به آخرت می‌فروشند و هرکس در راه خدا بجنگد سپس کشته شود یا پیروز شود پس به زودی به او پاداشی بزرگ خواهیم داد» (نساء/ ۷۴) سپس با لحنی مشفقانه خطاب به همه جامعه ایمانی (شامل مومنان مجاهد و مومنان بطنی) می‌گوید: شما را چه شده است که در راه خدا و مستضعفان قتال نمی‌کنید؟ (نساء/ ۷۵) و بدانید که مومنان در راه خدا کارزار می‌کنند و کافران در رکاب طاغوت می‌جنگند پس با یاران شیطان بجنگید و بدانید که حیلۀ شیطان ضعیف است (نساء/ ۷۶).

این درحالی است که ادبیات **قرآن** کریم در همین سوره نسبت به منافقان بسیار تند و خشمگینانه است. آیات ۸۸ و ۸۹ سوره نساء در این خصوص قابل توجه است، آنجا که منافقان را غیر قابل هدایت و حتی شایسته اسارت و قتل می‌داند. این گروه بطنی که از نظر **قرآن** در داخل مومنان دسته‌بندی می‌شوند همان کسانی هستند که رأی و نظرشان درباره منافقین با رأی و نظر پیامبر (ص) و سایر مومنین متفاوت است و سعی دارند با شفاعت از منافقین، مانع قتال میان مومنین و منافقین شوند. شفاعتی که خداوند در آیه ۸۵ همین سوره آن را «شفاعت سوء» نامیده و در ادامه همین سیاق ذیل آیات ۸۸ و ۸۹ جامعه ایمانی را عتاب می‌کند که چرا درباره منافقینی که دوست دارند شما هم مانند آنها کافر شوید دو دسته شده‌اید؟ گروهی از شما شفیع آنان و گروهی

دشمن آنان هستید؟ هرگز از آنان دوست انتخاب نکنید تا در راه خدا هجرت کنند و آنان را هر کجایافتید بگیرید و بکشید، و از آنان یار و یابری نگیرید.

با این حساب روشن است که در فضای سخن این سیاق با سه گروه اصلی مواجه هستیم؛ اول مومنین خالص و مجاهدی که آماده اطاعت از دستور جهاد پیامبر اکرم (ص) هستند، دوم افراد «بطیء» و سست ایمانی که از جهاد می‌ترسند و بهانه‌ای برای فرار از آن می‌جویند و سوم منافقینی که ظاهراً بیرون از محیط جامعه ایمانی مستقر هستند و احتمالاً یکی از طرف‌های مقابل قتالی هستند که در این سیاق دستور آن صادر شده است.

از توصیفات **قرآن** در این سوره و سایر آیات روشن است که این گروه دوم و سوم صفات مشترکی دارند و شاید بتوان گفت سرانجام و عاقبت گروه دوم، در صورت تداوم بر این صفات، تبدیل شدن به گروه سوم خواهد بود. حتی دور از ذهن نیست که گروه دوم را برادران و هم‌پیمانان گروه سوم دانست که هنوز از جامعه ایمانی طرد نشده‌اند و امکان تأثیرگذاری بر مومنان را دارند؛ با این حال قطعاً نمی‌توان این دو گروه را کاملاً یکی دانست.

لازم به ذکر است که از آیه ۸۱ این سوره روشن می‌شود، افراد ویژه‌ای که اقدام به طراحی شبانه علیه مواضع پیامبر اکرم (ص) کرده‌اند، طایفه‌ای از همان سست ایمانانِ بطیء بوده‌اند اما همه آن‌ها در این شب‌نشینی توطئه‌آمیز مشارکت ندارند.

نکته دیگر پیرامون ارتباط آیه ۸۲ با سیاق آن، توجه به تعبیر «من عند غیر الله» و مقصود از آن در سیاق مورد بحث است. چنان که بیان شد، چالش محوری این سیاق، اختلافی است که سست ایمانان بین اطاعت از خدا و اطاعت از پیامبر (ص) قائل شده‌اند و از این رهگذر به دنبال فرار از جهاد هستند. آیه ۷۸ می‌فرماید اگر اینان در جنگ آسیبی نبینند و به دستاورد برسند، می‌گویند دستور قتال و طراحی این برنامه «من عند الله» بوده است و اگر آسیبی ببینند آن را «من عندک» می‌خوانند. از تقابل این دو تعبیر می‌توان فهمید که تعبیر «من عند غیر الله» در آیه مورد بحث، با تعبیر «من عندک» تطبیق دارد و مقصود اصلی از آن، شخص پیامبر (ص) است.

اکنون روشن شد که ارتباط وثیقی میان عناصر آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء با آیات قبل و بعد آن وجود دارد. اولاً مرجع ضمائر در افعال یتدبرون و وجدوا همان افراد سست ایمانی است که از آیه ۷۱ تا ۸۸ این سوره مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ ثانیاً با توجه به توضیحات فوق و تقابل موجود در آیات قبل می‌توان گفت محور استدلال این آیه

نفی «من عند غیرالله» بودن یا به عبارت دیگر «من عند رسول» بودن «القرآن» است و ثالثاً کل آیه شامل عتاب از عدم تدبیر و عدم درک من عندالله بودن القرآن، با حرف «فاء» از آیات قبلی تفریع شده است و به عبارت دیگر واکنش عتاب آمیز خداوند به رفتار توطئه‌آمیز سست‌ایمانان است.

۲. بازخوانی مفهوم القرآن

یکی از عناصر مؤثر در فهم معنای آیه، توجه به مقصود از القرآن در این آیه است. موضوعی که توسط مفسران بدیهی انگاشته شده و چندان مورد بحث قرار نگرفته است. لغت‌شناسان معتقدند واژه قرآن در اصل مصدر است و در اثر برخی تطورات، به صورت عَلَم در مصحف به کار رفته است (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ قرآن*، ۶۶۸) و در استعمالات قرآنی نیز لزوماً به معنای مصحف کامل بکار نرفته و گاه معنای مصدری (خواندن) دارد؛ مانند آیات ۱۷ و ۱۸ قیامت (قرشی، *قاموس قرآن*، ۵/ ۲۶۲). گاه نیز معنای اسم مصدری و ظاهراً معادل «خواندنی» است؛ مانند: آیات ۶۱ یونس (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۷/ ۲۷۲) و ۱۰۶ اسراء (ابن عاشور، *التحریر و التئویر*، ۱۴/ ۱۸۱).

برای فهم مراد از «القرآن» و مرجع ضمائر در «کان» و «فیه» در این آیه، دو حالت قابل تصور است:

۱-۲) حالت اول در معنای القرآن

حالت اول به معنای کل مصحف شریف است که نظر مشهور قریب به اتفاق مفسران متقدم و متاخر فریقین است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۰/ ۱۵۱؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۲/ ۱۸۶؛ طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۱۹؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۴/ ۲۷). در این صورت معنای آیه چنین است: چرا در یکایک آیه‌های این قرآن دقت نمی‌کنند با اینکه اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلاف فراوان در آن می‌یافتند (طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۲۴). اشکال این حالت آن است که آیه را مستقل از بافت سیاقی خود معنا می‌کند. در سیاق محل بحث هیچ گفتگویی پیرامون اصل قرآن و الهی بودن آن نشده است و اساساً مسئله محل بحث سیاق دستور به جهاد و سرپیچی بیماردلان از جامعه ایمانی است نه زیر سوال بردن قرآن کریم و انتساب آن به خداوند متعال. اگر مخاطب این آیه اهل کتاب یا کفار و مشرکانی بودند که اصل رسالت پیامبر اکرم (ص) را زیر سوال می‌برند و همه قرآن را کذب و افتراء و اختلاق پیامبر (ص) می‌دانند، این حالت قابل توجیه بود؛ اما مخاطب آیه چنان‌که در بخش ساختار سوره تشریح شد، افرادی هستند که به اصل رسالت پیامبر (ص) و الهی بودن قرآن کریم حداقل در ظاهر ایمان دارند اما به دلیل ضعف ایمان، قلب‌شان در مقاطع حساس می‌لغزد و دچار انحرافات

می‌شوند. با این حساب نمی‌توان این گروه را منکر الهی بودن کل **قرآن** کریم دانست تا آیه مورد بحث بخواند با نفی اختلاف در **قرآن**، الهی بودن آن را ثابت کند.

البته گروهی از مفسرانی که مقصود از «القرآن» را کل **قرآن** کریم دانسته‌اند با بیانی متفاوت پیرامون شیوه استدلال آیه، چرایی این معنا را نسبتاً توجیه کرده‌اند. آنان معتقدند اگرچه مخاطب آیه، مومنین ضعیف‌الایمان هستند و نه کافران و اهل کتاب، اما ریشه ضعف ایشان در ایمان و عدم انضباط و التزامشان به اطاعت از پیامبر (ص)، عدم تدبیر در کل **قرآن** و در نتیجه عدم فهم آن و فقه آن و ایمان به آن است. این تدبیری که موجب افزایش ایمان می‌شود نیز اتفاقاً عامل فهم الهی بودن **قرآن** هم هست و مومنین ضعیف‌الایمان در صورت تدبیر در **قرآن** اولاً متوجه الهی بودن آن می‌شدند و ثانیاً به صدق رسالت پیامبر (ص) معتقد می‌شدند و در نتیجه در اطاعت از او محکم‌تر عمل می‌کردند (حوی، **الاساس فی التفسیر**، ۲/ ۱۱۲۲). این بیان نیز اگرچه تا حدی سعی کرده است ارتباط سیاقی آیه را لحاظ کند اما شیوه استدلال آن خصوصاً ارتباط آن با بحث اختلاف محل تأمل بیشتری است که در بخش چهارم این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد. اما آیا همواره مقصود از واژه **قرآن** همه **قرآن** کریم است؟

۲-۲) حالت دوم در معنای القرآن

از توجه به معنای لغوی «قرآن» در کنار کاربردهای واژه «قرآن» در آیات مختلف فهمیده می‌شود که در بسیاری از موارد، مقصود از «قرآن» یا «القرآن» همه **قرآن** کریم نیست، بلکه تنها بخشی از آیات مقصود است. برای مثال برخی مفسرین ذیل آیات ۷۵ تا ۷۸ سوره مبارکه واقعه در توضیح مرجع ضمیر «ه» در **إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ** آن را بازگشت به آیات قبلی در سوره واقعه دانسته‌اند (فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۲۹/ ۴۲۸؛ محلی، **تفسیر الجلالین**، ۵۴۰).

همچنین علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۷ و ۳۸ سوره مبارکه یونس معتقد است همان‌طور که «القرآن» بر همه این کتاب آسمانی اطلاق می‌شود بر سوره‌ای از آن نیز اطلاق می‌شود، هم کثیر آن قرآن است و هم قلیلش (طباطبایی، **المیزان**، ۱۰/ ۶۵). این معنا را طبرسی نیز ذیل آیه ۶۱ سوره یونس بیان کرده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۱۷۹).

از سوی دیگر سوره مبارکه یونس با آیه **الرَّاتِلَکَ ءَايَاتُ الْکُتُبِ الْحَکِیمِ** آغاز می‌شود و در آیه ۱۵ با عبارت **وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَیْهِمْ ءَايَاتُنَا یَئِسُّ** به روشنی نشان می‌دهد که مشرکین پس از تلاوت این «آیات» از **قرآن** توسط پیامبر

(ص)، آن‌ها را «قرآن» می‌نامند و به پیامبر (ص) می‌گویند اَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا اَوْ بَدِّلْهُ. روشن است که مقصود از «قرآن» در این آیه، همه **قرآن** کریم مشتمل بر ۱۱۴ سوره نیست چرا که هنوز کل **قرآن** کریم نازل نشده است، بلکه از «قرآن» نامیده شدن «آیات» از یک سو و «آیات» خوانده شدن مضامین سوره در ابتدای این سوره از سوی دیگر می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از «قرآن» در این آیه همان مضامین آیات ۱ تا ۱۴ همین سوره است که توسط پیامبر (ص) بر مشرکان تلاوت شده است. با این وجود اگر مقصود از آن را همه **قرآن** نازل شده تا زمان نزول این آیه بدانیم نیز بدون وجه نیست (دروازه، **التفسیر الحديث**، ۳/ ۴۵۲). این معنا را اقوال لغت‌شناسان پیرامون واژه قرآن نیز تایید می‌کند.

بدین ترتیب حالت دوم برای مراد از **القرآن** و ضمائر مربوط به آن، آیات قبلی سوره نساء است. از آنچه در بخش قبل پیرامون ساختار سوره نساء بیان شد روشن می‌شود آیاتی که محل بحث این سیاق از سوره است پیرامون فرمان به جهاد علیه کفار و اهل کتاب است؛ دستوری که پس از نزول آیات آن، محل مناقشه سست‌ایمان‌های جامعه ایمانی قرار گرفت. با این توضیح می‌توان «القرآن» در آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء و به تبع آن مرجع ضمیر **کان** و **فیه** را نه کل **قرآن** کریم، بلکه آیات جهادی دانست که در همین سیاق نازل شده و محل بحث است. در این صورت آیه را باید چنین معنا کنیم: آیا مطالب این سوره و آیات جهاد را تدبیر نمی‌کنند؟ در حالی که اگر این آیات از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن‌ها اختلاف زیادی می‌یافتند. از این رو حالت دوم که پیوند روشنی با سیاق آیه پیدا می‌کند گزینه مناسب‌تری به نظر می‌رسد.

۳. بازخوانی مفهوم اختلاف

یکی از مهمترین عناصری که در شکل دادن به معنای آیه ۸۲ نساء نقش قابل توجهی دارد، مفهوم اختلاف در این آیه است. در این بخش پس از توجه به معنای لغوی این واژه با واکاوی معنای ماده و هیئت آن، دیدگاه‌های مفسران پیرامون اختلاف دسته‌بندی شده و مورد نقد و بررسی قرار خواهند گرفت.

۳-۱) معنای لغوی اختلاف

«خَلَف» در لغت به معنای پشت و عقب است، این واژه ضد «قُدَّام» است (الجوهری، **الصحاح**، ۴/ ۱۳۵۳). اختلاف از ریشه «خَلَف» و در باب «افتعال» است. برای باب افتعال معانی مختلفی ذکر شده است؛ از جمله جهد در عمل، اتخاذ، تعدیه، اختیار، مطاوعه، وقوع در ماده فعل و مشارکت؛ یعنی مشارکت چند فاعل در ماده فعل (بنگرید به: **جامع المقدمات**، ۱۴۴؛ حسینی طهرانی، **علوم العربیه**، ۸۳).

از منظر برخی ادیبان معنای مطاوعی معنای اصلی این باب است (غلائینی، *جامع الدروس العربیه*، ۱۶۲)، گرچه معنای مشارکت نیز در برخی ریشه‌ها خود را نشان می‌دهد و در جای خود می‌توان ثابت کرد که مشارکت از امتدادهای معنای مطاوعه است. با این وصف در بعضی ریشه‌های این باب مسئله آن است که معنای آن به شکل مشارکتی است یا حالت مطاوعه و اتخاذ دارد. برای مثال «استوی» هم می‌تواند به معنای مساوی بودن دو چیز باشد؛ مانند: «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» و هم به معنای حالت تساوی و تعادل به خود گرفتن: «استوی علی العرش». در مورد «اختلاف» نیز این دو احتمال وجود دارد. باید توجه داشت که شرط معنای مشارکت این است که فاعل باب افتعال جمع (دو به بالا) و یا در معنای جمع باشد (برکات، *النحو العربی*، ۱۹۵/۵).

بدین ترتیب «اختلاف» که غالباً معنای مشارکتی آن اخذ شده است و به معنای پشت به پشت هم بودن دو چیز و خلاف هم بودن آنها اشاره می‌کند، می‌تواند به حسب احتمال ادبی، معنای مطاوعی نیز داشته باشد و به معنای قرار گرفتن در موقعیت پشت و مخالف باشد. بنابراین اگر بگوییم چیزی واجد اختلاف است دو معنا می‌تواند داشته باشد: یا بدین معناست که اجزای درونش با هم مخالف هستند (معنای مشارکتی) و یا بدین معناست که کل آن چیز در موقعیت مخالف نسبت به یک امر بیرونی قرار دارد. به عبارتی واجد اختلاف بودن، یعنی خلاف جهت و در موضع مخالفت قرار گرفتن (معنای مطاوعی).

چنان‌که بیان شد، شرط اعمال معنای اول آن است که فاعل مصدر یا فاعل فعل، جمع یا در معنای جمع باشد. اختلاف بر وقوع تخلف به صورت اختیاری دلالت می‌کند. به عبارت دیگر اختلاف عبارت است از اختیار تخلف و موافقت در «خلف» بدون هر گونه مانع و مقاومتی (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۲۴)، مانند *اِخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ، اِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ، شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ*. اختلاف در مقابل «استواء» و «اتفاق» است و بدین ترتیب «اختلاف کردند» یعنی از حالت استواء خارج شدند و با تأخیر نسبت به یک‌دیگر و در جهت پشت و مخالف یک‌دیگر قرار گرفتند (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۲۵).

۲-۳) مروری بر اقوال مفسران

چنان‌که پیش‌تر بیان شد قریب به اتفاق مفسران، ضمیر ه در «لَوْجَدُوا فِيهِ اِخْتِلَافًا كَثِيرًا» را به کل *قرآن* کریم برمی‌گردانند و در نتیجه نبود اختلاف کثیر را در کل *قرآن* می‌دانند. با توجه به این نکته می‌توان نشان داد که مفسران در این آیه چهار معنا برای اختلاف ارائه کرده‌اند.

برپایه دیدگاه اول، **اختلاف** به معنای تناقض اجزای **قرآن** با یکدیگر در مقاصد یا تفاوت آن‌ها در نظم و فصاحت و بلاغت و نقطه مقابل «يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً» (طبری، **جامع البیان**، ۷/ ۲۵۱؛ ابومسلم اصفهانی، **التفسیر**، ۱/ ۱۰۳؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۱۲۵؛ فیض کاشانی، **التفسیر الصافی**، ۱/ ۴۷۴؛ طباطبایی، **المیزان**، ۵/ ۱۹؛ مکارم شیرازی، **تفسیر نمونه**، ۴/ ۲۸). برخی مفسران در راستای این معنا چنین استدلال کرده‌اند که اساساً وجود اختلاف به این معنی از ویژگی‌های ذات بشر است و به همین دلیل نبود این اختلاف در **قرآن** نشانه الهی بودن آن است (شافعی، **التفسیر**، ۲/ ۶۳۰؛ هواری، **تفسیر کتاب الله العزیز**، ۱/ ۳۶۳؛ طباطبایی، **المیزان**، ۵/ ۱۹).

برپایه دیدگاه دوم، اختلاف به معنای تناقض اخبار غیبی **قرآن** با واقعیت بیرونی است (ماتریدی، **تأویلات أهل السنه**، ۳/ ۲۷۳؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۱۲۵). صاحبان دیدگاه سوم، اختلاف را به معنای تناقض با سایر کتب آسمانی و نقطه مقابل «مصدق لما بین یدیه» گرفته‌اند (ماتریدی، **تأویلات أهل السنه**، ۳/ ۲۷۳). برپایه چهارمین دیدگاه نیز، **اختلاف** به معنای مخالف حق و به عبارتی به معنای باطل بودن (مقاتل بن سلیمان، **التفسیر**، ۱/ ۳۹۲؛ ابن منذر، **تفسیر القرآن**، ۲/ ۸۰۴؛ ابن ابی‌زمین، **تفسیر القرآن العزیز**، ۱/ ۳۹۰؛ هواری، **تفسیر کتاب الله العزیز**، ۱/ ۳۶۳).

معنای اول بیانگر تفاوت و تناقض میان اجزای درونی **قرآن** کریم، به عنوان یک کل واحد است و سه معنای آخر تناقض **قرآن** با حقایق و پدیده‌های بیرونی است. بر اساس آنچه در معنای لغوی اختلاف ذکر شد، در معنای نخست حالت مشارکتی پررنگ‌تر است، چرا که همه اجزای **قرآن** به عنوان فاعل‌هایی هستند که در پشت کردن به یکدیگر و ایجاد تضاد با یکدیگر مشارکت می‌کنند و در سه معنای آخر حالت مطاوعی پررنگ‌تر به نظر می‌رسد زیرا معنای جدا شدن، فاصله گرفتن و پشت کردن **قرآن** نسبت به یک امر بیرونی را بیان می‌کند.

۳-۳) ارزیابی اقوال مفسران

مقصود مفسران از معنای اول یعنی نقطه مقابل یصدق بعضه بعضاً، آن بوده که در کل **قرآن** کریم اجزاء و آیات مختلف یکدیگر را تصدیق نکرده و با هم در تضاد باشند. معنای مشارکتی برداشت شده توسط مفسران در این حالت ناشی از آن است که فاعل مصدر اختلاف را مجموعه‌ای از کل آیات **قرآن** دانسته‌اند؛ اشکال این دیدگاه آن است که اولاً ارتباط روشنی با موضوع بحث سیاق برقرار نمی‌کند چرا که مسئله مخاطبان **قرآن** تردید

در حقانیت کل **قرآن** نیست بلکه مسئله تافته جدا بافته دانستن آیات جدید جهاد از منظر ایشان است؛ و ثانیاً تا زمان نزول این آیه هنوز **قرآن** به طور کامل نازل نشده بود تا ادعای مطرح شده توسط مفسرین مبنی بر وجود اتحاد و همگونی عمیق میان اجزاء کتابی که ۲۳ سال نزول آن به طول انجامیده، به طور کامل قابل اثبات باشد. باین حال باید گفت این معنا تا حدودی درست است، اما با این توضیح که آیات جدید جهاد و آیات قبلی **قرآن** کریم مصدق یکدیگر هستند و غرض در وهله نخست اثبات مصدق بودن کل آیات **قرآن** نسبت یکدیگر نیست؛ مطلبی که علامه طباطبایی نیز با عبارت «فالآیات یصدق قدیمها حدیثها» اشاره کوچکی به آن داشته است، آنجا که می‌گوید: «پس مراد ترغیب آن‌ها است به اینکه در آیات **قرآن** تدبر نمایند و در هر حکمی که نازل می‌شود یا هر حکمتی که بیان می‌گردد به همه آیات مرتبط به آن مراجعه نمایند و برخی را به برخی دیگر عرضه کنند تا برایشان روشن شود که هیچ اختلافی میان آن‌ها نیست و آیات جدید آیات قدیم را تصدیق می‌کنند.» (طباطبایی، **المیزان**، ۱۹/۵)؛ در ادامه بیشتر به این موضوع پرداخته خواهد شد.

اما معنای دوم، یعنی تناقض با اخبار غیبی **قرآن**، خصوصاً خبری که در آیه ۸۱ همین سوره، توطئه شبانه گروهی از سست ایمانان را افشا کرده است، تا حد خوبی با سیاق ارتباط دارد. با فرض این معنا، گویی آیه به مخاطب خود می‌گوید: کل **قرآن** کریم را تدبر کن و اخبار غیبی آن را از جمله همین خبر اخیر را با واقعیات بیرونی تطبیق بده و دریاب که چون اختلافی ندارد پس کل **قرآن** الهی است، بنابراین حکم جهاد را نیز از جانب خدا بدان و به آن ملتزم باش. اما هنوز دو اشکال عمده به این معنا نیز وارد است؛ اول آن‌که چنان‌که گذشت تدبر یک شیء به معنی دنبال کردن و پیگیری آن است، با این وصف کشف تطابق یا عدم تطابق اخبار غیبی **قرآن** با واقعیات بیرونی نیازی به تدبر کردن این اخبار یا تدبر کردن **قرآن** ندارد، بلکه کافی است اخبار را شنیده و آن را با واقعیات تطبیق دهد؛ به عبارت دیگر این موضوع از رهگذر «تطبیق» حاصل می‌شود نه «تدبر». اشکال دوم نیز همان است که مخاطبان این آیه اصل الهی بودن **قرآن** را قبول دارند و نیازی به تطبیق اخبار غیبی **قرآن** با واقعیت ندارند، ایشان تنها بخشی از آیات **قرآن** که مشتمل بر دستور جهاد جدیدی است را الهی نمی‌دانند.

معنای سوم در اقوال مفسران، یعنی تناقض با سایر کتب آسمانی نیز چندان نسبتی با سیاق آیه و مخاطبان آن ندارد و همان اشکالات پیش گفته را شامل می‌شود؛ به علاوه اینکه هیچ قرینه لفظی روشنی وجود ندارد که یکی از طرفین مطاوعه یا مشارکت در شبه فعل اختلاف را سایر کتب آسمانی بدانیم.

معنای چهارم یعنی مخالفت با حق نیز معنایی کلی و اجمالی است؛ اگرچه این معنا کاملاً غلط نیست اما دقیق هم نیست. به عبارت دیگر این معنا تقریباً در همه گونه‌های بیان شده از معنای اختلاف، از جمله معنای مختار این مقاله، وجود دارد و در هر یک، در واقع طرق کشف این حقیقت بررسی شده است.

۳-۴) معنای صحیح اختلاف

اکنون باید به این سوال پاسخ داد که اگر براساس آنچه در فصل قبل بیان شد، مقصود از «القرآن» را همان آیات جهاد در سوره بدانیم، معنای اختلاف چه خواهد بود؟ پاسخ در معنای مطاوعی اختلاف نهفته است. اگر مرجع ضمیر در «فیه» را آیات جهاد بدانیم، یک طرف مطاوعه که فاعل مصدر اختلاف است، آیات قتال مذکور در سوره است؛ طرف دیگر مطاوعه نیز چیزی است که طرف اول مطاوعه به آن پشت کرده و مسیر خلاف آن را در پیش گرفته است. از «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» فهمیده می‌شود که این طرف دوم، معیاری برای الهی بودن است و پشت کردن به آن نشانه غیر الهی بودن طرف اول است.

چنان‌که در ساختار سوره مطرح شد، چالش محوری این سیاق، اختلافی است که سست ایمانان بین اطاعت از خدا و اطاعت از پیامبر (ص) قائل شده‌اند و از این رهگذر به دنبال فرار از جهاد هستند. این موضوع سبب می‌شود که خداوند استدلالی ارائه کند تا روشن شود اختلافی میان اطاعت از خدا و پیامبر (ص) نیست. **قرآن** چنین استدلال می‌کند که اگر آیات جهاد توسط شخص پیامبر (ص) جعل شده بود و از جانب خدا نبود میان آن‌ها و سایر آیات **قرآن** کریم خصوصاً در موضوع جهاد اختلاف بسیاری می‌یافتید؛ اما اگر این آیات جهاد را تدبیر کنید در خواهید یافت که هیچ فاصله و ناهمگونی میان این حکم اخیر با سایر آیات الهی نیست. زیرا افراد سست ایمان به **قرآن** به عنوان کتاب الهی ایمان داشتند و اساساً به همین دلیل عضوی از جامعه مومنین محسوب می‌شدند (در این مقام، واقعی یا غیر واقعی بودن ایمان آنان به الهی بودن **قرآن** محل بحث نیست، همین که در ظاهر به الهی بودن **قرآن** اعتراف دارند امکان اعتبار این استدلال را فراهم می‌کند)، اما برای فرار از جهاد، میان حکم جهاد و سایر آیات جدایی انداختند و ادعا کردند که این‌ها آیه **قرآن** نیست و پیامبر (ص) از جانب خود آن‌ها را آورده است. بنابراین از آنجا که الهی بودن سایر آیات مقبول ایشان است، نبود اختلاف میان آیات جهاد با سایر آیات **قرآن** که حکایت از اتحاد همه آیات با یک‌دیگر دارد اثبات‌کننده الهی بودن حکم جهاد است. با این وصف می‌توان گفت طرف دیگر این مطاوعه، سایر آیات **قرآن** کریم است که افراد سست‌ایمان به الهی بودن آن‌ها معترف بودند.

قرینه دیگری بر پذیرش این معنا، رجحان معنای مطاوعی اختلاف بر معنای مشارکتی آن در این آیه است؛ روشن شد که باب افتعال هر دو معنای مطاوعه و مشارکت را تحمل می‌کند، اما هنگامی که فاعل افعال این باب به صورت مفرد به کار روند معنای مطاوعی در آن‌ها پررنگ‌تر است. از آنجا که فاعل شبه فعل اختلاف در این آیه، القرآن به معنای دستور جهاد سوره نساء است، این معنای مطاوعی دقیق‌تر به نظر می‌رسد. نتیجه آن‌که معنای صحیح اختلاف در آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء، فاصله گرفتن و پشت کردن آیات جدید جهاد که در سیاق همین آیه نازل شده نسبت به سایر آیات **قرآن** کریم است. این معنا به نوعی از جنس همان معنای اول در لسان مفسرین، یعنی نقطه مقابل «یصدق بعضه بعضاً» است. با این تفاوت که مفسران، این معنا را مستقل از سیاق به آیه نسبت داده‌اند و مصداق آن در سیاق بحث را به درستی بیان نکرده‌اند؛ حال آن‌که اولین مصداق این معنا همان تصدیق آیات جدید جهاد توسط سایر آیات **قرآن** است، هرچند برداشت استقلالی از این آیه نیز می‌تواند به طور کلی مفهوم «یصدق بعضه بعضاً» را بازنمایی نماید؛ این موضوع در روایات فریقین که ناظر به برداشت استقلالی از این آیه است نیز مشاهده می‌شود (**نهج البلاغه**، خطبه ۱۸؛ طبری، **جامع البیان**، ۷/ ۲۵۱).

۴. ارتباط صدر و ذیل آیه

آیه ۸۲ نساء از دو بخش اصلی تشکیل شده است؛ جمله «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» که مشتمل بر یک استفهام توبیخی است و جمله «لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» که مشتمل بر استدلالی برای الهی بودن القرآن است. می‌توان نشان داد مفسران در ارتباط بین این دو جمله سه گونه سخن گفته‌اند.

۴-۱) گونه‌شناسی اقوال مفسران

در گونه اول، آیه می‌خواهد مخاطب را به تدبر در متن کل **قرآن** کریم دعوت کند تا در نتیجه آن، او را متوجه عدم اختلاف در سطوح گوناگون (از لفظ و فصاحت و بلاغت تا معانی و هم‌خوانی اخبار غیبی با حوادث خارجی و ...) و در نتیجه الهی بودن **قرآن** نماید. به بیان دیگر غرض از دعوت به تدبر نشان دادن عدم اختلاف در **قرآن** است. در این بیان، تدبر تفصیل آیات **قرآن** منجر به کشف عدم اختلاف خواهد شد و جمله دوم آیه نیز صرفاً یک حکم عقلایی را به مخاطب گوشزد می‌کند و آن اینکه هرگونه عدم اختلاف به معنای الهی بودن است و آنگاه نتیجه استدلال آن است که **قرآن** الهی است. (غالب مفسران، به عنوان نمونه، بنگرید به: طبری، **جامع البیان عن تاویل آی القرآن**، ۷/ ۲۵۱؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۱۲۵؛ طباطبایی، **المیزان**، ۵/ ۱۹؛

گونه دوم از اقوال مفسران نوعی از استقلال برای این دو جمله نسبت به یکدیگر قائل است و معتقد است تدبر *قرآن* خود دستوری مستقل به مخاطبان آیه است تا ضعف ایمان و بیماری قلب آنان را درمان نماید، ضعف ایمانی که ریشه عدم اعتماد به امر پیامبر (ص) و در نتیجه نافرمانی از وی شده است؛ در این میان جمله دوم گویای یکی از آثار تدبر یعنی همان کشف عدم اختلاف است، کشفی که خود نمایانگر الهی بودن القرآن و حقانیت ادعای پیامبر اسلام (ص) است. به عبارت دیگر خداوند با استفهام توبیخی می‌پرسد که «آیا محتوا و تفصیل آیات *قرآن* را تدبر نمی‌کنند تا هدایت‌های آن را دریافت کرده و ایمان‌شان افزایش یابد و در نتیجه بر اطاعت از پیامبر (ص) محکم و در پیمودن راه خدا استوارتر گردند؟ علاوه بر این فواید و هدایت‌ها، به خوبی دریابند که هیچ اختلافی در این *قرآن* نیست و در نتیجه حتما از جانب خدای متعال است؟» در این بیان نیز جمله دوم علاوه بر اینکه یکی از نتایج تدبر را معرفی کرده است، یک حکم عقلایی یعنی همان الهی بودن هر چیزی که اختلاف ندارد را یادآوری می‌کند (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۵۱/۱۰؛ ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۰۰/۴؛ حوی، *الأساس فی التفسیر*، ۱۱۲۲/۲).

در گونه سوم، بدان جهت که جمله دوم این آیه را حال برای *القرآن* می‌داند، متعلق تدبر را نه محتوای القرآن، بلکه این حالت عدم اختلاف آن معرفی می‌کند. گویی آیه می‌خواهد بگوید «آیا این حالت عدم اختلاف *قرآن* را تدبر نمی‌کنند تا دریابند نتیجه آن الهی بودن این کتاب شریف است؟» در این بیان، حکم عقلایی اشاره شده در گونه‌های قبلی، موضوع اصلی استدلال است و در عوض نبود اختلاف در *قرآن* به نوعی مفروض گرفته شده است، گویی مخاطب، *قرآن* را خوانده و عدم اختلاف در آن را درک کرده است و اکنون از او سوال می‌شود که آیا نمی‌بینی دبر این عدم اختلاف، الهی بودن القرآن است؟ در این حالت تدبر نه در تفصیل آیات *قرآن* بلکه در مجموع کل *قرآن* و حالت عدم اختلاف آن صورت می‌گیرد. این گونه بیان بدیعی است که ابن عاشور آن را مطرح کرده، هر چند خود موافق آن نیست (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۰۰/۴).

در گونه اول مفسران چندان به ارتباط سیاقی آیه اشاره‌ای نکرده‌اند و نهایت ارتباطی که با سیاق برقرار کرده‌اند آن است که ضعف ایمان مخاطبان را عامل بیان این توصیه دانسته‌اند. مطابق گونه اول، مخاطب با تدبر متوجه عدم اختلاف و در نتیجه الهی بودن *قرآن* خواهد شد و از آن جهت که انتساب این اوامر به خدای متعال برای او روشن می‌شود متعبد به آن و مطیع پیامبر (ص) خواهد گردید؛ اما در گونه دوم اگرچه باز هم مسئله‌ی محوری

سیاق، یعنی جهاد، مورد توجه قرار نگرفته ولی به نظر می‌رسد همان عامل تقویت ایمان را دقیق‌تر بیان کرده است؛ در گونه دوم خداوند تدبیر در تفصیل آیات **قرآن** را عامل رشد معنوی و افزایش ایمان مخاطبان می‌خواند و صرفاً به عنوان توجهی ویژه و عطف به سایر دستاوردهای تدبیر، کشف عدم اختلاف که نشانه‌ای از الهی بودن است را نیز بیان می‌کند. در گونه سوم نیز همچون گونه اول، مخاطب با تدبیر حالت عدم اختلاف **قرآن**، الهی بودن **قرآن** را درک می‌کند و در نتیجه متعبد به احکام آن و مطیع اوامر پیامبر (ص) آن می‌گردد.

در همه انواع گونه‌ها مقصود مفسران از **القرآن**، کل **قرآن** کریم است و مقصود ایشان از اختلاف نیز انواع گوناگونی است که در بخش سوم این مقاله بدان پرداخته شد که البته تفاوت این انواع تأثیر چندانی بر معنای نهایی آیه ایجاد نمی‌کند.

۲-۴) نقد اقوال مفسران

بیان موجود از مفسران را از دو جهت می‌توان مورد نقد قرار داد: اول آن‌که بر اساس بیان مفسران، گویی دغدغه این آیه اثبات الهی بودن و حقانیت اصل **قرآن** کریم است، حال آن‌که با توجه به سیاق روشن می‌شود که حقانیت و الهی بودن کل **قرآن** کریم اساساً چالش مخاطبان آیه نیست، زیرا چنان‌که روشن شد، مخاطبان این آیه مومنان سست‌ایمانی هستند که به الهی بودن کلیات **قرآن** کریم ایمان دارند و مسئله آن‌ها الهی بودن یا نبودن حکم جدید جهادی است که در سوره نساء نازل شده است.

این بیان مفسران بدان جهت است که ایشان لفظ **القرآن** را مستقل از بافت سیاقی سوره و به معنای همه ۱۱۴ سوره **قرآن** دانسته‌اند، در حالی که سوره نساء تقریباً ۹۱ امین سوره در ترتیب نزول است (ابن ندیم، **الفهرست**، ۴۳) و در فاصله صلح حدیبیه و جنگ تبوک یعنی سال‌های ۶ تا ۹ هجری نازل شده است (بلاغی، **حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر**، ۱۹/۰). هنوز نه کل **قرآن** شکل گرفته و نه ۲۳ سال از نزول آن گذشته است. پس حتی اگر مقصود از این واژه را کل **قرآن** تا زمان نزول این آیه بدانیم، باز هم اشکال اصلی یعنی عدم ارتباط با سیاق برقرار است. نیز، استدلال مفسران که به مقایسه تألیفات بشری با **قرآن** پرداخته‌اند زمانی کامل می‌شود که کل **قرآن** با نزول ۲۳ ساله‌اش منظور باشد.

اشکال دوم بر اقوال مفسران آن است که محور اصلی استدلال این آیه برای مخاطبان خود، در بخش دوم آیه قرار گرفته است؛ آنجا که دلیل و شاهد الهی بودن **القرآن** را نبود اختلاف کثیر در آن می‌داند. مفهوم مخالفی که از این استدلال می‌توان گرفت آن است که اگر چیزی من عند الله نباشد قطعاً دارای اختلاف کثیر است. با

توجه به این نکته و با فرض پذیرش معنای مفسران از «القرآن» باید پرسید که آیا واقعا چنان که غالب مفسران استدلال کرده‌اند، هیچ بشری نمی‌تواند کتابی را در طول ۲۳ سال تدوین کند و آنگاه میان اجزاء آن هماهنگی و نظمی روشن برقرار کرده باشد؟ آیا اگر محققى با برنامه و توجه قبلى اجزاء کتابی را در طول سالیان مختلف تدوین کند و به انسجام و نظارت اجزاء آن بر یک‌دیگر توجه داشته باشد، در کار خود موفق نخواهد شد (قربان‌خانی، «تشابک دلالتی گرانگاه فهم آیه ۸۸ سوره نساء با تأکید بر شواهد روایی»، ۳۱)؟

به نظر می‌رسد صرف وجود ارتباط و عدم مخالفت و تناقض اجزاء **قرآن** با یک‌دیگر نمی‌تواند نمایان‌گر الهی بودن **قرآن** باشد، زیرا ساخت کتابی با این شرایط برای بشر محال نیست هر چند دشوار باشد (جوادی‌آملی، «تفسیر سوره نساء جلسه ۱۷۷»، پاراگراف ۱۱)؛ از سوی دیگر اگر فرض کنیم که ساخت چنین کتابی محال است، اما ساخت کتابی که به راحتی نتوان اختلافات آن را تشخیص داد برای بشر امری محال نیست، کتابی که تشخیص اختلافات آن از عهده هرکسی بر نمی‌آید؛ با این وصف آیا اگر **قرآن** ساخته و پرداخته یک انسان نابغه بود، باید از مخاطبان سست ایمان سوره نساء انتظار داشت که امکان تشخیص این اختلافات احتمالی را داشته باشند؟ انتظاری که ظاهراً **قرآن** از مخاطبان خود دارد و آن را برای ایشان چندان دشوار تصویر نمی‌کند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد این توجیه نمی‌تواند معنای کامل و دقیقی برای استدلال وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ارائه نماید.

برخی مفسران این اشکال را چنین پاسخ داده‌اند که اگرچه ساخت کتابی بدون اختلاف محال عقلی نیست، اما می‌توان گفت محال عرفی است و همین شکستن عرف و خرق عادت برای معجزه بودن و الهی دانستن **قرآن** کافی است. ایشان آنگاه با اشاره به آیه ۲۳ سوره زمر آن را پاسخی برای بخش دوم آیه محل بحث دانسته و به واسطه آن نشان می‌دهند همه اجزای **قرآن** یک‌دیگر را تصدیق کرده و هیچ اختلافی ندارند (جوادی‌آملی، «تفسیر سوره نساء جلسه ۱۷۷»، پاراگراف ۱۱).

در پاسخ به این ادعا باید گفت که مثانی بودن **قرآن** کریم و عدم تناقض اجزای آن با یک‌دیگر ثابت و از برخی آیات قابل استفاده است. حتی همین آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء نیز در مقام استفاده استقلالی شاهی بر این مدعاست؛ اما باید پرسید مقصود اولیه آیه دفع کدام نوع از اختلاف است؟ اختلافی که به تعبیر این دسته از مفسران، با کنار هم قرار دادن آیات مختلف **قرآن** در فرآیندی که ایشان آن را تفسیر **قرآن** به **قرآن** دانسته و سال‌ها بر آن ممارست کرده‌اند، دفع می‌شود؟ اختلافی که فرد متدبر باید با بررسی جمیع آیات **قرآن** و مشاهده

همگونی آن در عین بیان موضوعات متنوع نبودنش را دریابد؟ (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۵) یا اختلافی که افراد ضعیف‌الایمان با توجه بیشتر و تدبیر آیات جدیدالنزول از *قرآن*، نبودش را درک می‌کنند؟ به نظر می‌رسد اگر با دلایل پیش‌گفته، به وجود ارتباط وثیق میان عناصر آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء و بافت آیات پیرامونی آن توجه شود، نمی‌توان کشف عدم اختلاف مد نظر آیه را وابسته به بررسی تفسیری *قرآن* به *قرآن* دانست، بلکه توبیخ موجود در این آیه و کارکرد آن در سیاق خود، نشان می‌دهد که نفس تدبیر در مضامین تازه‌نازل‌شده و جای‌گرفته در سیاق این آیات می‌تواند این افراد سست‌ایمان را به راحتی متقاعد کند که حکم جدید نازل‌شده هم‌سو با دیگر احکام *قرآن* کریم است و از این رو حکمی الهی است و ساخته‌وپرداخته پیامبر (ص) نیست.

نتیجه

چنان‌که گذشت توجه به ساختار و سیاق آیات روشن می‌سازد که مسئله این دسته از آیات آن است که گروهی از میان جامعه ایمانی که *قرآن* از آنان با وصف «لَمَنْ لَّيِّطُنَّ» (نساء/ ۷۲) یاد می‌کند، در الهی بودن حکم جهادی که پیامبر (ص) صادر کرده تردید ایجاد می‌کنند و میان اطاعت از خدا و اطاعت از پیامبر (ص) تفاوت قائل می‌شوند. اینان علاوه بر «اختلاف انداختن» بین اطاعت از خدا و اطاعت از پیامبر (ص) برای عدم تبعیت از حکم جهاد پیامبر (ص)، به طراحی‌های شبانه روی آورده‌اند و سعی دارند به صورتی سازمان‌یافته از دستور جهاد سرپیچی کنند.

خداوند در پی نقل این ماجرا و افشای این شب‌نشینی توطئه‌آمیز، با حرف «فاء» مطلبی را در آیه ۸۲ تفریع می‌کند؛ می‌فرماید آیا این افراد بطیء و سست ایمان این آیات جهاد را پیگیری نکرده و دنبال نمی‌کنند تا دریابند که هیچ اختلافی میان این حکم جهاد با سایر آیات *قرآن* کریم، خصوصاً آیات جهاد دیگر، وجود ندارد و در نتیجه این حکم جهاد نیز از جانب خداست نه از جانب پیامبر (ص)؟ چرا که اگر حکم جهاد از جانب کسی غیر از خدا بود قطعاً فاصله و تضاد بسیار زیادی میان این حکم و سایر آیات و احکام *قرآن* کریم که ایشان آن را الهی می‌دانند، در می‌یافتند.

در حقیقت آیه ۸۲ سوره نساء در سیاقی که افراد سست ایمان جامعه ایمانی قصد «اختلاف افکنی» میان حکم خدا و حکم پیامبر (ص) دارند نازل شده و تلاش می‌کند با توجه دادن این سست‌ایمانان به محتوای آیات جهاد و دعوت آنان به دنبال کردن این آیات تا رسیدن به دنباله‌ها و اغراض و مقاصد آن‌ها، این توهم «اختلاف»

را دفع نماید و با دفع این توهّم ثابت کند که این حکم جهاد نیز حکمی الهی در راستای سایر آیات الهی **قرآن** کریم است و ساخته و بافته شخص پیامبر (ص) نیست. این بیان ضمن همگونی کامل با سیاق آیات برای توجیه کیفیت استدلال آیه بر الهی بودن **القرآن** و رابطه تدبر و کشف عدم اختلاف نیز دچار تکلف نمی‌شود.

در این میان ظاهراً دو مانع برای فهم چنین معنایی از آیه وجود داشت: اول، واژه **القرآن** بود که گویی به تدبر در کل مصحف شریف فرامی‌خواند و در این نوشتار اثبات شد که این واژه می‌تواند به مفهوم کل آیات **قرآن** نبوده و صرفاً آیات نازلۀ در بستر همین سوره را قصد کرده باشد؛ دوم، واژه **اختلاف** بود که عموم مفسران آن را به صورت مشارکتی معنا کرده بودند و در این نوشتار نشان داده شد که با توجه به شیوه کاربست اختلاف در این آیه، معنای مطاوعی برای آن مناسب‌تر است و می‌تواند بیانگر تضاد و ناهمگونی **القرآن** با چیزی بیرون از خود باشد.

ناگفته نماند که معنای بیان شده از این آیه به منزله نفی کامل معانی ذکر شده از سوی مفسرین نیست؛ بیان مفسران چنان‌که گذشت هم در مقام استفاده استقلالی از آیه و هم تا حدودی در مقام فهم سیاقی آیه قابل توجه و تأمل است.

منابع

- ۱- **قرآن** کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی حسین انصاریان، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۸۳ ش.
- ۲- ابن ابی‌زمین، محمد بن عبدالله، **تفسیر القرآن العزیز**، به کوشش حسین عکاشه و محمد بن مصطفی کنز، قاهره، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۲۳ ق.
- ۳- ابن ندیم، محمد بن إسحاق، **الفهرس**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۷ ق.
- ۴- مقاتل بن سلیمان، **التفسیر**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
- ۵- ابن عاشور، محمد طاهر، **التحریر والتنویر**، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۶- ابن فارس، أحمد، **معجم مقاییس اللغة**، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ ق.
- ۷- ابن منذر، محمد بن ابراهیم، **تفسیر القرآن**، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی و سعد بن محمد سعد، مدینه، دارالمآثر، ۱۴۲۳ ق.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- ۹- ابومسلم اصفهانی، محمد بن بحر، **التفسیر**، به کوشش خضر محمد نبها، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ ق.

- ۱۰- استرآبادی، محمد بن حسن، *شرح شافیه ابن الحاجب*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ۱۱- برکات، ابراهیم ابراهیم، *النحو العربی*، قاهره، دارالنشر للجامعات، بی تا.
- ۱۲- بلاغی، عبدالحجه، *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم، حکمت، ۱۳۸۶ق.
- ۱۳- بیرامی، اسماعیل سلطانی، «اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف»، *قرآن شناخت*، سال ۴، شماره ۷، ۱۳۹۰، ص ۳۱.
- ۱۴- توکلی، سمانه و مریم توحیدی، «بررسی و نقد دلیل آیت الله خویی بر محدودیت تعداد آیات منسوخ»، *مطالعات قرآنی نامه جامعه*، سال ۱۹، شماره ۱۳۹، ۱۴۰۰، ص ۱۹.
- ۱۵- جامعه مدرسین، *جامع المقدمات*، به کوشش جلیل جراثیمی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۶- جبل، محمد حسن حسن، *المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم*، قاهره، مکتبه الآداب، ۲۰۱۰م.
- ۱۷- جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره نساء جلسه ۱۷۷»، ضمن پایگاه اینترنتی دفتر مرجعیت آیه الله العظمی جوادی آملی، دسترسی در ۱/۱۰/۱۴۰۳ش.
- ۱۸- الجوهری الفارابی، أبونصر اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- ۱۹- حسینی طهرانی، هاشم، *علوم العربیه*، تهران، مفید، ۱۳۶۴ش.
- ۲۰- حوی، سعید، *الاساس فی التفسیر*، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۴ق.
- ۲۱- دروزه، محمدعزت، *التفسیر الحديث*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
- ۲۲- دیانی، محمدعلی، محسن جوادی و مراد عباسی گلمایی، «تبیین دلایل قرآنی نزاهت متن و معنای قرآن کریم از تحریف»، *الاهیات قرآنی (بارویکرد کلامی)*، سال ۵، شماره ۹، ۱۳۹۶، ص ۳۰.
- ۲۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- ربیع نتاج، سیدعلی اکبر، «نفس سیاق در کشف معانی قرآن از منظر مفسر المیزان»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۷۲، ۱۳۸۵، ص ۲۸.
- ۲۵- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۲۶- السمین الحلبی، احمد بن یوسف بن عبدالدائم، *عمدة الحفاظ فی تفسیر أشرف الألفاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

- ۲۷- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، **الدر المنثور**، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۸- شافعی، محمد بن ادريس، **التفسير**، به کوشش احمد بن مصطفى فران، رياض، الدار التدمرية، ۱۴۲۷ق.
- ۲۹- صادق بزرگی، راضیه، **بررسی تحریف ناپذیری قرآن بر مبنای مفاد آیه ۸۲ سوره نساء**، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۱ش.
- ۳۰- طباطبائی، محمدحسین، **المیزان**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
- ۳۲- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان عن تاویل آی القرآن**، قاهره، هجر، ۱۴۲۲ق.
- ۳۳- غلائینی، مصطفی، **جامع الدروس العربیه**، بیروت، دارالکوخ، بی تا.
- ۳۴- فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۵- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، **التفسير الصافي**، تهران، مکتبه الصدر، ۱۳۷۳ش.
- ۳۶- قربان خانی، امید؛ ملاحسنی، داوود؛ رحمان ستایش، محمد کاظم، «تشابک دلالی گرانیگاه فهم آیه ۸۸ سوره نساء با تأکید بر شواهد روایی»، پژوهش های ادیانی، سال ۸، شماره ۱۶، ۱۳۹۹، صص ۲۶-۵۱.
- ۳۷- قرشی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۳۸- کلاهی، مجید شمس، «خوانشی نو از آیه ۵۱ سوره قصص»، **مطالعات تفسیری**، سال ۱۴، شماره ۵۵، ۱۴۰۲، ص ۲۴.
- ۳۹- ماتریدی، محمد بن محمد، **تأویلات أهل السنه**، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۴۰- محلی، محمد بن احمد، **تفسير الجلالین**، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
- ۴۱- مصطفوی، سید حسن، **التحقیق**، قم، مرکز نشر آثار علامه المصطفوی، ۱۳۹۳ق.
- ۴۲- معلوف، لویس، **المنجد**، بیروت، دارالمشرق، ۲۰۰۰م.
- ۴۳- مکارم شیرازی، ناصر، **تفسير نمونه**، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۴۴- **نهج البلاغه**، به کوشش صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۴۵- هواری، هود بن محکم، **تفسير کتاب الله العزيز**، طرابلس، دارالبصائر، ۱۴۲۶ق.

Tracing the Sources of al-Tibyān's Narrations: Comparative Study of Ḥadīth References

A'zam Farjami 

Assistant Professor, Department of Theology, Razi University, Kermanshah, Iran
(Corresponding author: a.farjami@razi.ac.ir).

Ronak Emami 

Master's degree in Quran and Hadith Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran
(Email: R.114emami@gmail.com).

Zohreh Narimani 

Assistant Professor, University of Quranic Sciences and Knowledge,
Faculty of Quranic Sciences, Kermanshah, Iran (Email: Narimani@quran.ac.ir).



Original Research

Received: 9/ 2/ 2025

Revised: 14/ 3/ 2025

Accepted: 14/ 3/ 2025

published: 14/ 3/ 2025

Pages: 215-244.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Khavanin Zadeh, M. A. , and Aghaei, A.
"Tracing the Sources of al-Tibyān's Narrations: Comparative
Study of Ḥadīth References", *Critical Studies on the Quranic
Exegesis* 5 (10), 2024, p. 215-244.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.503330.1267> 

Extended Abstract

Comparative exegesis serves as a critical methodological tool for elucidating the meanings of Quranic verses by systematically analyzing the interpretations of both Shi'a and Sunni commentators. Beyond its primary function of clarifying scriptural texts, this approach offers significant ancillary benefits, including the identification of literary sources underpinning major exegetical works. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* by Sheikh Abū Ja'far al-Ṭūsī (d. 460/1067) represents one such work where source-critical analysis remains underexplored—particularly concerning its narration (riwāya) corpus attributed to the Ahl al-Bayt (a.s.). Recovering these primary sources from *al-Tibyān*'s extensive narrative material would not only enhance our understanding of early ḥadīth transmission but also potentially reconstruct lost layers of Shi'a-Sunni theological discourse. The tracing of textual provenance can chronologically anchor interpretive ideas, sometimes advancing their documented history by centuries while simultaneously providing criteria for authenticity assessment.

This study addresses three core questions: (1)

Through a systematic comparison of exegetical and ḥadīth sources predating the 5th/11th century, what are the definitive or probable origins of the Imamic narrations cited in *al-Tibyān*? (2) Which Shi'a and Sunni works exerted the most substantial influence on al-Ṭūsī's transmission of these traditions? (3) What methodological features characterize al-Ṭūsī's approach to handling interpretive narrations?

The research employs a multi-stage comparative analysis: First, all Imamic narrations within *al-Tibyān*'s exegetical sections are extracted and cataloged. These are then cross-referenced against a digitally compiled corpus of pre-5th century Shi'a (e.g., *al-Kāfī*, *Tafsīr al-Qummī*) and Sunni sources (e.g., *Jāmi' al-Bayān* of al-Ṭabarī, *Ma'ānī al-Qur'ān* of al-Farrā') using specialized text-analysis software (Noor Digital Library, Jawāmi' al-Kalim). Given that medieval scholars rarely cited sources explicitly, attribution relies on probabilistic criteria: lexical parallels, unique thematic combinations, and transmission chains (isnāds) where preserved. The study acknowledges the limitations of this approach—shared narrations may derive from unpreserved intermediary texts rather than direct borrowing.

Key findings reveal that al-Ṭūsī's narrative sources are predominantly Sunni exegetical works, with al-Ṭabarī's *Jāmi' al-Bayān* alone accounting for part of identifiable citations. This positions *al-Tibyān* as one of the earliest Shi'a commentaries to systematically integrate Sunni ḥadīth material. Among Shi'a sources, the now-lost *Tafsīr Abī al-Jārūd* and al-Maghribī's *al-Maṣābiḥ* are recurrently referenced, albeit through indirect transmission. Three methodological tendencies emerge: (i) deliberate omission of isnāds (likely to streamline theological arguments), (ii) paraphrasing of original narrations (with occasional doctrinal adjustments), and (iii) textual corruptions—some attributable to scribal errors, others to al-Ṭūsī's reliance on memorized material.

Notably, some of attributions to Sunni authorities (e.g., al-Zajjāj, Abū 'Alī al-Jubbā'ī) contain inaccuracies—either misattributions or conflated citations. For instance, several narrations ascribed to al-Ṭabarī regarding the *Ahl al-Bayt* are absent from extant editions of his *Tafsīr*. While manuscript losses cannot be discounted, internal evidence suggests mnemonic reconstruction by al-Ṭūsī or later redactors. A marginal but significant subset shows clear signs of post-compilation interpolation, possibly by students or scribes seeking to "enhance" the text's doctrinal coherence.

The study's implications extend beyond *al-Tibyān*: (1) It provides a model for reconstructing lost tafsīr works (e.g., Mu'tazilite commentaries known only through refutations); (2) Demonstrates how 5th/11th-century Shi'a scholars engaged with Sunni ḥadīth corpora prior to the canonization of the "Four Books"; (3) Highlights the necessity of software-assisted ḥadīth archaeology to disentangle complex textual genealogies. Future research should expand this methodology to other classical commentaries like *Majma' al-Bayān* to map the evolution of Shi'a exegetical sourcing.

Keywords: Al-Shaykh al-Ṭūsī, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Quranic exegesis traditions, Comparative Source Study, Source Reconstruction.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭālīʿāt-e Tārīkh va Maʿārif-e Islāmī, 1376 SH [Persian].
2. Abū Ṭālib al-Hārūnī, Yaḥyā ibn al-Ḥusayn, *Taysīr al-Maṭālib fī Amālī Abī Ṭālib*, Edited by ʿAbd Allāh ibn Ḥammūd al-ʿIzzī, Muʾassasat al-Imām Zayd ibn ʿAlī (ʿa) al-Thaqāfiyah [Arabic].
3. Abū ʿUbayd, al-Qāsim ibn Sallām, *Gharīb al-Ḥadīth*, Edited by Muḥammad ʿAbd al-Muʿīd Khān, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1396 SH [Arabic].
4. Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ et al., Beirut, Muʾassasat al-Risālah, 1420 AH [Arabic].
5. al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā, *Ansāb al-Asbrāf*, Edited by Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī, Beirut, Muʾassasat al-ʿAlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1974 [Arabic].
6. al-Barqī, Aḥmad ibn Khālid, *al-Rijāl*, Tehran, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran, 1383 SH [Persian].
7. al-Farrāʾ, Yaḥyā ibn Ziyād, *Maʿānī al-Qurʾān*, Edited by Muḥammad ʿAlī al-Najjār and Aḥmad Yūsuf al-Najātī, Cairo, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah li-l-Kitāb, 1980 [Arabic].
8. al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1423 AH [Arabic].
9. al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ʿAlī, *Aḥkām al-Qurʾān*, Edited by ʿAbd al-Salām Muḥammad ʿAlī Shāhīn, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1415 AH [Arabic].
10. al-Kashshī, Muḥammad ibn ʿUmar, *Maʿrifat al-Rijāl*, Ikhtiyār al-Shaykh al-Ṭūsī, Mashhad, Dānishgāh-i Mashhad, 1348 AH [Arabic].
11. al-Kharāʾiṭī, Muḥammad ibn Jaʿfar, *Faḍīlat al-Shukr li-Allāh ʿalā Niʿmatih*, Edited by Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ and ʿAbd al-Karīm Yāfi, Damascus, Dār al-Fikr, 1402 AH [Arabic].
12. al-Mufīd, Muḥammad ibn Nuʿmān, *al-Amālī*, Qom, Intishārāt-i Kungrih-yi Jahānī-yi Shaykh al-Mufīd, 1413 AH [Arabic].
13. al-Najāshī, Aḥmad ibn ʿAlī, *al-Rijāl*, Edited by Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī, Qom, 1407 AH [Arabic].

14. al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, ‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *Thabāt Dalā’il al-Nubuwwah*, Cairo, Dār al-Muṣṭafā [Arabic].
15. al-Qāḍī al-Nu‘mān, Nu‘mān ibn Muḥammad, *Da‘ā’im al-Islām*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1385 SH [Arabic].
16. al-Qāḍī al-Quḍā’ī, Muḥammad ibn Salāmah, *Musnad al-Shibāb*, Edited by Hamdī ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī, Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1407 AH [Arabic].
17. al-Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī*, Edited by Ṭayyib Mūsawī Jazā’irī, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SH [Persian].
18. al-Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī, *Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, Qom, Intishārāt-i Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn, 1413 AH [Arabic].
19. al-Sam‘ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān*, Edited by Yāsir ibn Ibrāhīm and Ghanīm ibn ‘Abbās ibn Ghanīm, Riyadh, Dār al-Waṭan, 1418 AH [Arabic].
20. al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām, *al-Muṣannaf*, Edited by Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Beirut, al-Majlis al-‘Ilmī, 1403 AH [Arabic].
21. al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *al-Amālī*, Edited by Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘ṣānī al-Ḥalabī, Qom, Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1325 AH [Arabic].
22. al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *al-Shāfi fī al-Imāmah*, Qom, Mu’assasat Ismā‘īliyyān, 1410 AH [Arabic].
23. al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *Tanzīh al-Anbiyā’*, Qom, al-Sharīf al-Raḍī [Arabic].
24. al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, *al-Mu‘jam al-Awsaṭ*, Edited by Ṭāriq ibn ‘Awḍ Allāh ibn Muḥammad and ‘Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Cairo, Dār al-Ḥaramayn, 1415 AH [Arabic].
25. al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, *al-Mu‘jam al-Ṣaghīr*, Edited by Muḥammad Shukūr Amīr, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1405 AH [Arabic].
26. al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
27. al-Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Edited by Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabā’ī and Hāshim Rasūlī, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1372 SH [Persian].
28. al-Ṭa‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad, *al-Kashf wa al-Bayān*, Edited by Abū Muḥammad ibn ‘Āshūr, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
29. al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Amālī*, Qom, Intishārāt-i Dār al-Thaqāfah, 1414 AH [Arabic].

30. al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Rijāl*, Qom, Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn, 1415 AH [Arabic].
31. al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Tibyān*, Edited by Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ‘Āmilī, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī [Arabic].
32. al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Tabdhīb al-Aḥkām*, Tehran, Islāmīyah, 1365 SH [Persian].
33. al-Zahrānī, ‘Abd al-Karīm ibn Ṣāliḥ, *al-Maṣābiḥ fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm li-l-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Ma’rūf bi-l-Wazīr al-Maghribī min Awwal Sūrat al-Fātiḥah ilā Ākhir Sūrat al-Isrā’*, PhD Dissertation, Umm al-Qurā University, 1421 AH [Arabic].
34. al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn Sarī, *Ma‘ānī al-Qur’ān wa I’rābuh*, Edited by ‘Abd al-Jalīl ‘Abduḥ Shalbī, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1408 AH [Arabic].
35. al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
36. Farjāmī, A‘zam, Emāmī, Rūnāk, and Narīmānī, Zahrah, "Maṣḍaryābī-yi Taṭbīqī-yi Riwayāt al-Tibyān Ṭūsī dar Tafāsīr al-Maṣābiḥ Wazīr Maghribī wa Jāmi‘ al-Bayān Ṭabarī," *Kitāb-i Qayyim*, No. 24, Spring and Summer 1400 SH [Persian].
37. Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh, *al-Muṣannaḥ*, Edited by Sa‘īd al-Laḥḥām, Beirut, Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1409 AH [Arabic].
38. Ibn al-Khalawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad, *I’rāb al-Qirā’āt al-Sab‘ wa ‘Ilalibā*, Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1413 AH [Arabic].
39. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī, *Tabdhīb al-Tabdhīb*, Beirut, Dār al-Fikr, 1404 AH [Arabic].
40. Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, Edited by Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ [Arabic].
41. Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt*, Edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1410 AH [Arabic].
42. Karīmī Niyā, Murtaḍā, "Ma‘kalah-yi Sālah-yi Yahūd: Barrisī-yi Riwayātī Tafsīrī dar Manābī‘-i Qadīm-i Shī‘ah wa Sunnī," *Pazhūbish-bā-yi Qur’ān wa Ḥadīth*, Year 44, No. 2, Fall and Winter 1390 SH [Persian].
43. Karīmī Niyā, Murtaḍā, "Shaykh Ṭūsī wa Manābī‘-i Tafsīrī-yi Ū dar al-Tibyān," *Muṭālī‘āt-i Islāmī*, No. 74, Winter 1385 SH [Persian].
44. Karīmī Niyā, Murtaḍā, *Wazīr Maghribī wa Ravesb Shināsī-yi al-Maṣābiḥ fī Tafsīr al-Qur’ān*, PhD Dissertation, University of Tehran, Faculty of Theology and Islamic

Studies, 1394 SH [Persian].

- 45_ Muqātil ibn Sulaymān, *al-Tafsīr*, Edited by ‘Abd Allāh Maḥmūd Shiḥātah, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423 AH [Arabic].
- 46_ Muslim ibn al-Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr [Arabic].
- 47_ *Nabj al-Balāghah*, Collected by al-Sharīf al-Raḍī, Beirut, 1387 SH [Arabic].
- 48_ Rahbarī, Ḥasan, "Riwāyat dar Tafsīr-i Tibyān," *Pazhūbish-hā-yi Qur’ānī*, Vol. 14, No. 56, March 1387 SH [Persian].
- 49_ Zayd ibn ‘Alī, *al-Musnad*, Beirut, Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāh [Arabic].



منبع یابی روایات التبیان شیخ طوسی

اعظم فرجامی ^{ID}

استادیار گروه الهیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
(نویسنده مسئول: a.farjami@razi.ac.ir).

رونک امامی ^{ID}

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
(ایمیل: R.114emami@gmail.com).

زهره نریمانی ^{ID}

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران
(ایمیل: Narimani@quran.ac.ir).

چکیده

شیخ طوسی در تفسیر **التبیان** ۱۰۳۴ روایت از معصومین (ع) نقل کرده است. بررسی تطبیقی این روایات با دیگر منابع شیعه و سنی می تواند منابع **التبیان** را هم مشخص کند؛ زیرا شیخ به ندرت نام منبع روایات خود را ذکر کرده است. در این پژوهش بر اساس سند و الفاظ متن روایات تفسیری در **التبیان**، و با توجه به قرائن دیگر، احتمال اخذ روایت را از منبع مربوطه مسجل نمودیم. منابع روایات تفسیر **التبیان** به چند دسته تفاسیر شیعه و سنی، کتب حدیثی شیعه و سنی و روایات مشترک بین منابع (منابع مختلف حاوی روایت مشترک) قابل تقسیم اند. شیخ طوسی نخستین مفسری است که با رویکرد تطبیقی شیعی- سنی در تفسیر، از منابع اهل سنت به خصوص تفاسیر اهل سنت به وفور حدیث اخذ کرده است. یکی از پراستنادترین منابع تفسیری در تفسیر **التبیان**، **جامع البیان** طبری است که قریب یک چهارم روایات این تفسیر مطرح شیعی را به خود اختصاص داده است و پس از آن، **المصابیح** وزیر مغربی، از مهم ترین و اصلی ترین منابع روایات شیخ طوسی به شمار می آید. بازیابی منابع روایات تفسیر **التبیان**، در کشف و بازسازی بخش هایی از تفاسیر مفقود همچون تفسیر ابوالجارود، بخش های دیگر تفسیر **المصابیح** وزیر مغربی و تفاسیر کلامی معتزلی نقش به سزایی دارد. از مهم ترین عوارض روش شیخ طوسی در گزارش روایات تفسیری می توان به حذف سندها، نقل به معنا و تصحیف در متن روایات اشاره کرد.

کلیدواژه ها: شیخ طوسی، **التبیان**، روایات تفسیری، بازیابی منابع، مطالعه مقارن منابع.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴

نشر: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴

صفحه ۲۱۵-۲۴۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

فرجامی، اعظم، امامی، رونک و نریمانی، زهره، «منبع یابی روایات **التبیان** شیخ طوسی»، پژوهش نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۲۱۵-۲۴۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.503330.1267>

تفسیر تطبیقی روشی است که به کمک آن می‌توان دلالت آیات را از مقایسه دیدگاه‌های مختلف یا منابع متفاوت شیعه و سنی دریافت. این روش مقایسه گونه می‌تواند پیامدهای نیک دیگری در شناخت تفاسیر به همراه داشته باشد؛ برای نمونه بازبانی منابع یک تفسیر مهم مانند **التبیان** از دیگر اهداف این روش مطالعه تفاسیر **قرآن** است. یکی از جنبه‌های کمتر توجه شده در مطالعه تفسیر **التبیان**، منبع شناسی این تفسیر است که به صورت خاص و جزئی می‌توان به روایات تفسیری ائمه معصومین (ع) آن اشاره کرد. بازبانی این منابع اولیه از بین کتاب‌های سترگی مثل تفسیر **التبیان** در شناخت منابع اولیه حدیث، بسیار اثرگذار خواهد بود. این اثر تألیف ابوجعفر محمد بن حسن طوسی از محدثان، فقیهان و علمای بزرگ شیعی در قرن پنجم هجری است. نجاشی وی را از بزرگان، ثقه و از شاگردان ابوعبدالله (شیخ مفید) دانسته و برای او کتب زیادی از جمله **التبیان** را ذکر کرده است (نجاشی، **الرجال**، ۴۰۳).

طرح مسئله

جستجو در کتابها و نوشته‌های تحقیقاتی و پژوهشی، حاکی از آن است که برخی معاصران ضمن تألیفات خود در فصل‌هایی به منابع شیخ طوسی اشاره کردند؛ برای نمونه مهدی کمپانی زارع در فصل سوم کتاب شیخ طوسی و تفسیر **تبیان** (۱۳۸۹ش)، منابع و مآخذ شیخ طوسی در نگارش تفسیر **التبیان** را ذکر کرده است. مرتضی کریمی‌نیا نیز در مقاله «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در **التبیان**» (۱۳۸۵ش)، به ارزیابی منابع شیخ طوسی در نگارش **التبیان** پرداخته و آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرده است: منابع تفسیری ماثور شیعه؛ منابع تفسیری-کلامی شیعه در دوره بغداد آل‌بویه و تفاسیر اهل سنت. فرجامی و دیگران نیز در مقاله‌ای روایات **التبیان** را به صورت خاص با دو تفسیر **المصابیح** وزیر مغربی و **جامع البیان** طبری تطبیق داده‌اند (۱۴۰۰ش).

پژوهش حاضر به صورت کامل‌تر و جامع همه منابع شیعه و سنی را مدنظر دارد و تنها به مقایسه چند منبع محدود برای مصدرشناسی روایات **التبیان** نپرداخته است؛ بنابراین حاوی نتایج و یافته‌های نهایی و اساسی یک تحقیق سترگ است.

ما در این پژوهش با روش مقایسه و مقارنه منابع تفسیری و حدیثی، در پی منبع‌یابی روایات ائمه معصومین

(ع) در تفسیر **التبیان** هستیم و برای بازشناسی منابع، پس از استخراج روایات تفسیری، به کمک جستجو در منابع فریقین از طریق نرم افزارهای تخصصی و پس از تلاش‌های مداوم، آن‌ها را منبع‌یابی می‌نماییم. یافتن منابع مکتوب يك كتاب، می‌تواند تاریخ یک اندیشه را سال‌ها و چه بسا قرن‌ها جلو برد و اصالت آن اندیشه را تأیید نماید. بنابراین، پرسش اصلی آن است که پس از تتبع، تطبیق و مقایسه منابع تفسیری و حدیثی قبل از قرن پنجم دریابیم روایات تفسیری **التبیان** شیخ طوسی از چه منابعی اخذ شده‌اند؟ کدام یک از انواع منابع شیعه و سنی بیش از همه بر نقل روایات تفسیری **التبیان** تأثیرگذار بودند؟ همچنین به این پرسش پرداخته می‌شود که مهم‌ترین عوارض روش شیخ طوسی در گزارش روایات تفسیری در **التبیان** چیست؟

۱. تفاسیر شیعه

آثار رجالی و حدیثی شیخ طوسی از شناخت و احاطه وی نسبت به تألیفات تفسیری متقدم و متأخر امامیه حکایت دارد؛ اما نکته قابل تأمل و توجه، بهره بسیار محدود از این آثار تفسیری در تفسیر **التبیان** است. شاید می‌توان گفت چون تفسیر شیخ طوسی در فضای بغداد آن زمان نگارش یافته است، تفسیری کاملاً فرقه‌ای و تک سویه نبوده و به همین جهت نحوه گزینش و نقل روایات شیعه در تفسیر وی کاملاً متفاوت با تفاسیر پیش از وی است (با تلخیص: کریمی نیا، «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در **التبیان**»، ۹۳-۸۹).

شیخ طوسی در نگارش تفسیر **التبیان** از تفاسیر روایی همچون تفسیر جابر بن یزید جعفی (درگذشته ۱۲۸ق)، تفسیر ابوالجارود (درگذشته ۱۵۰ تا ۱۶۰ق)، تفسیر قمی (ز ۳۰۷ق) و تفسیر عیاشی (درگذشته ۳۲۰ق)؛ از تفاسیر جامع همچون تفسیر **المصابیح** وزیر مغربی (درگذشته ۴۱۸ق)؛ از منابع کلامی-تفسیری شیعی همچون کتب شریف مرتضی (درگذشته ۴۳۶ق) بهره گرفته است. نمونه‌هایی از روایات در ادامه بیان می‌شود.

۱-۱) مأكلة يهود

روایت اول: شیخ طوسی روایتی در توضیح «ثَمَنًا قَلِيلًا» ذیل آیه «... وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا...» (بقره/ ۲/ ۴۱) به این صورت نقل می‌کند: «روی عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله: «وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا» قال عليه السلام: كان ليحيى بن أخطب و كعب بن اشرف، و آخرین منهم مأكلة على يهود في كل سنة و كرهوا بطلانها بأمر النبي «ص» فحرفوا

لذلك آيات من التوراة فيها صفته و ذكره، فذلك الثمن القليل الذي أريد به في الآية» (طوسی، التبیان، ۱/ ۱۸۸).

ترجمه: از امام باقر (ع) در مورد «و لا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا» روایت شده که فرمودند: «[جمعی از یهود نظیر] حَی بن اخطب، کعب بن اشرف و دیگران از آنها، در هر سال طعامی [جیره‌ای] از یهود داشتند و [با آمدن اسلام] از بطلان آن به دستور پیامبر (ص) ترس داشتند، پس به خاطر آن آیاتی از تورات را که در آن صفات و یادی از پیامبر (ص) بود را تحریف کردند، پس آن، [همان] بهای اندکی (ثمن قلیل) است که در آیه به آن اشاره شده است.

با جستجوی روایت مذکور در منابع تفسیری و حدیثی فریقین، روایت در تفسیر وزیر مغربی یافت شد که تنها منبع مقدم بر شیخ طوسی است که روایت فوق را گزارش کرده است: «قال ابو جعفر کان لحيى بن اخطب و كعب بن الاشرف و آخرين منهم ماكلة على يهود في كل سنة، فكروها ابطالها بامر النبي (ص)، فحرفوا لذلك آيات من التوراة، منها: صفته و ذكره، فذلك الثمن القليل الذي أريد في الآية» (زهرانی، المصباح، ۱۲۵).

از تفسیر وزیر مغربی تاکنون متن تصحیح شده‌ای منتشر نشده است؛ اما رساله دکتري در سال ۲۰۰۰ میلادی در دانشگاه ام‌القری (مکه مکرمه) تحت عنوان **المصباح في تفسير القرآن العظيم للحسين بن علي المعروف بالوزير المغربي (۴۱۸ ق) من اول سورة الفاتحة الى آخر سورة الاسراء** توسط عبدالکریم بن صالح بن عبدالله زهرانی انجام گرفته است که بخشی از تفسیر وزیر مغربی را تا آخر سوره اسراء پوشش داده است و منبع ما برای تفسیر وزیر مغربی این رساله بوده است.

با مقایسه متن دو روایت، در می‌یابیم در متن شیخ طوسی، تصحیف رخ داده است؛ زیرا «حی بن اخطب» به «یحیی بن اخطب» تحریف شده و «فکروها ابطالها» به «کروها بطلانها» تصحیف گشته است.

۲-۱) اموال باطل

روایت دوم: شیخ طوسی در تفسیر آیه «و لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَذُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ...» (بقره/ ۱۸۸)، روایاتی از امام باقر و صادق (ع) نقل می‌کند: «قال أبو جعفر (ع) «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» یعنی باليمين الكاذبة يقتطعون بها الأموال» و «قال أبو عبد الله (ع): علم الله أنه سيكون في هذه الأمة حكام يحكمون بخلاف الحق، فنهى الله

المؤمنين أن يتحاكموا إليهم، و هم يعلمون أنهم لا يحكمون بالحق» (طوسی، **التبيان**، ۲/ ۱۳۸).

ترجمه: امام باقر(ع) فرمودند: «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» یعنی قسم دروغ که به واسطه آن، اموال [مردم] را می‌برند». امام صادق(ع) فرمودند: «خداوند می‌داند که همانا به زودی در این امت، قاضیانی می‌آیند که بر خلاف حق حکم می‌کنند؛ پس خداوند مومنان را از اینکه نزد آن‌ها محاکمه نمایند، نهی می‌کند در حالی که می‌دانند آنها به حق حکم نمی‌دهند.

وزیر مغربی در تفسیر آیه مذکور از امام باقر و امام صادق (ع) به ترتیب چنین گزارش می‌کند: «قال أبو جعفر: «و لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» قال: هي اليمين الكاذبة و يقتطع بها المال» و «قال أبو عبد الله: علم الله تعالى أنه سيكون في هذه الأمة حكام يحكمون بخلاف الحق، فهى الله المؤمنين أن يتحاكموا إليهم و هم يعلمون أنهم لا يحكمون بالحق» (زهرانی، **المصابيح**، ۲۱۳).

مقایسه روایات به خوبی نشان می‌دهد که شیخ طوسی روایات را از تفسیر وزیر مغربی گرفته و بعضی از الفاظ روایت امام باقر (ع) را نقل به معنا کرده است.

۳-۱) تفسیر نفس

روایت سوم: شیخ طوسی ذیل آیه «... تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...» (مائده/ ۱۱۶) آورده است: «النفس أيضاً العين التي تصيب الإنسان يقال أصابت فلانا نفس أى عين و منه قوله (ص) فى رقىا بسم الله أرقىك و الله يشفيك من كل عاهة فيك من كل عين عين عاين و نفس نafs و حسد حاسد» (طوسی، **التبيان**، ۶۸/ ۴).

روایت مذکور در کتابهای **الامالی** و **تنزیه الانبیاء** شریف مرتضی به ترتیب چنین نقل شده است: «والنفس العين التي تصيب الانسان يقال أصابت فلانا نفس أى عين و روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرقى فيقول بسم الله أرقىك والله يشفيك من كل داء يؤذيك و داء هو فيك من عين عائن و نفس نafs و حسد حاسد» (شریف مرتضی، **الامالی**، ۷/ ۲) و «و النفس أيضا العين التي تصيب الإنسان يقال أصابت فلانا نفس أى عين و روى أن رسول الله ص كان يرقى فيقول بسم الله أرقىك و الله يشفيك من كل داء هو فيك من عين عائن و نفس نafs و حسد حاسد» (شریف مرتضی، **تنزیه الانبیاء علیهم السلام**، ۱۰۳).

با توجه به متون روایات و همچنین عبارات قبل از آن، به احتمال زیاد کتب شریف مرتضی منبع شیخ طوسی بوده است، با این تفاوت که شیخ طوسی الفاظی را نقل به معنا کرده است.

۴-۱) صالح المؤمنین

روایت چهارم: شیخ طوسی در بیان منظور و مراد از «صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» ذیل آیه «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (تحریم/ ۴) چنین نگاشته است: «روت الخاصة و العامة أن المراد بصالح المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام» (طوسی، التبیان، ۴۸/۱۰).

بسیاری از تفاسیر شیعی و سنی، منظور از این تعبیر را امام علی (ع) دانسته‌اند (بنگرید به: قمی، تفسیر القمی، ۳۷۷/۲؛ ثعلبی، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، ۳۴۸/۹). در کتاب الشافی فی الامامة چنین ذکر شده است: «رواة الخاصة و العامة أن صالح المؤمنين المذكور فی الآية هو أمير المؤمنين عليه السلام» (شریف مرتضی، الشافی فی الامامة، ۲/۲۵۰).

با توجه به مشابهت متون شریف مرتضی و شیخ طوسی، احتمالاً منبع شیخ طوسی، کتاب شریف مرتضی است یا احتمال دارد هر دو، از منابع پیشین مشترکی استفاده کردند که اکنون به ما نرسیده است.

۲. تفاسیر اهل سنت

منبع‌یابی روایات حاکی از آن است که منبع بخش عظیمی از روایات ائمه معصومین (ع) در تفسیر التبیان، تفاسیر اهل سنت است. شیخ طوسی از تفاسیر ادبی همچون معانی القرآن فراء (درگذشته ۲۰۷ق)، زجاج (درگذشته ۳۱۱ق)، نحاس (درگذشته ۳۳۸ق)، اعراب القراءات السبع و عللها ابن خالویه (درگذشته ۳۷۰ق)، الحجة للقراء السبعة ابوعلی فارسی (درگذشته ۳۷۷ق) و الغریبین ابوعبید احمد بن محمد هروی (درگذشته ۴۰۱ق)؛ از تفاسیر روایی نظیر تفسیر القرآن العزیز صنعانی (درگذشته ۲۱۱ق)، جامع البیان طبری (درگذشته ۳۱۰ق)، التفسیر الکبیر طبرانی (درگذشته ۳۶۰ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن ثعلبی (تفسیر ثعلبی) (درگذشته ۴۲۷ق) و النکت و العیون ماوردی (درگذشته ۴۵۰ق)؛ از تفاسیر فقهی مثل احکام القرآن جصاص و از منابع کلامی همچون تفسیر ابوعلی جبایی (درگذشته ۳۰۳ق)، ابوالقاسم بلخی (درگذشته ۳۱۹ق)، محمد بن بحر اصفهانی (درگذشته ۳۲۲ق) و علی بن عیسی رمانی (درگذشته ۳۸۲ یا ۳۸۴ق) در اخذ روایات تفسیر التبیان بهره گرفته است. نمونه‌هایی از روایات در ادامه بیان می‌شود.

۱-۲) اختلاف قرائت مؤلیها

روایت پنجم: شیخ طوسی درباره قرائت «مؤلیها» در آیه «وَلِكُلِّ وِجْهَةً هُوَ مُؤَلِّيْهَا...» (بقره/ ۱۴۸) می نویسد: «قرأ ابن عامر و ابوبکر عن عاصم (مؤلاها) و روى ذلك عن ابن عباس و محمد بن علی، فجعلوا الفعل واقعاً عليه و المعنى واحد، کذا قال الفراء» (طوسی، **التبيان**، ۲/ ۲۳).

ترجمه: ابن عامر و ابوبکر به روایت از عاصم، «مؤلاها» خواندند، و آن از ابن عباس و امام باقر (ع) نیز روایت شده است، پس فعل واقع بر آن قرار گرفت، و معنا یکی است، همچنین آن را فراء نیز گفته است.

در **معانی القرآن** چنین آمده است: «قد قرأ ابن عباس و غيره «هو مؤلاها»، و كذلك قرأ أبو جعفر محمد بن علی، فجعل الفعل واقعاً عليه و المعنى واحد» (فراء، **معانی القرآن**، ۱/ ۸۵). مقایسه متون و عبارت «کذا قال الفراء» در متن تفسیر **التبيان**، ما را به قطعیت می رساند که منبع شیخ طوسی برای اختلاف قرائت روایت شده از امام باقر (ع)، **معانی القرآن** فراء بوده است.

۲-۲) تفسیر سرف

روایت ششم: شیخ طوسی ذیل آیه «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا...» (فرقان/ ۶۷)، قول گروهی را ذکر می کند که معتقدند هر آنچه در غیر طاعت خداوند انفاق شود، اسراف است به دلیل آیه «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (اسراء/ ۲۷) «اختلفوا فی (السرف) فی النفقة، فقال قوم: كلما أنفق فی غیر طاعة الله، فهو سرف، لقوله تعالى «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ»، سپس روایتی از امام علی (ع) به این صورت نقل می کند: «قال علی (ع): ليس فی المأكول و المشروب سرف و إن کثر» (طوسی، **التبيان**، ۷/ ۵۰۶). ترجمه: امام علی (ع) فرمودند: صرف کردن مال در راه خوردنی ها و آشامیدنی ها اسراف نیست، هر چند زیاد باشد.

در **اعراب القراءات السبع و عللها** نوشته ابن خالویه آمده است:

«اختلف الناس في السرف في التفقة، فقال قوم: الإسراف: كل ما أنفق في غير طاعة الله كقوله: إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ و قال عليّ رضي الله عنه: ليس في المأكول و المشروب سرف و إن كان كثيراً» (ابن خالويه، **اعراب القراءات السبع**، ۲/ ۱۲۵).

از مقایسه متون و حتی مقایسه متن تفسیری قبل از روایت، برمی آید منبع شیخ طوسی برای اخذ روایت مورد بحث، **اعراب القراءات السبع** ابن خالویه بوده، با این تفاوت که در متن شیخ طوسی نقل به معنا رخ داده است.

۲-۳) تراحم بین مؤمنان

روایت هفتم: شیخ طوسی درباره دستور به قتل نرساندن یکدیگر و اینکه اهل یک دین به منزله یک انسانند، روایتی به این صورت نقل کرده است: «قال النبی (ص): انما المؤمنون فی تعاطفهم و تراحمهم بینهم بمنزلة الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الجسد بالحمى و السهر» (طوسی، **التبيان**، ۱/ ۳۳۲).

ترجمه: «پیامبر (ص) فرمودند: مؤمنان در تراحم و تعاطف، به منزله یک جسد هستند که هر گاه عضوی به درد آید، سایر اعضا برای آن بیدار و در مقام علاج هستند». این روایت در تفسیر طبری چنین نقل شده است:

«كما قال عليه الصلاة و السلام: انما المؤمنون فی تراحمهم و تعاطفهم بینهم بمنزلة الجسد الواحد إذا اشتكى بعضه تداعى له سائر الجسد بالحمى و السهر» (طبری، **جامع البیان**، ۱/ ۳۱۲).

مقایسه متون نشان از نقل به معنا و قلب در متن روایت تفسیر **التبيان** دارد.

۲-۴) قوم سلمان فارسی

روایت هشتم: شیخ طوسی در تفسیر آیه «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا» (نساء/ ۱۳۳) می نویسد: «روى عن النبی (ص) انه لما نزلت هذه الآية ضرب بيده على ظهر سلمان، فقال: هم قوم هذا رواه ابوهريرة عن النبی (ص)، ثم أخبر (تعالی) من كان ممن أظهر الايمان بمحمد (ص) من أهل النفاق الذين ييطنون الكفر، و

يظهرون الايمان. يريد ثواب الدنيا يعنى عرض الدنيا باظهاره بلسانه فى الايمان» (طوسى،
التبيان، ۳/ ۳۵۲).

ترجمه: از پیامبر (ص) روایت شده: وقتی این آیه نازل گشت، با دستش بر پشت سلمان زد، پس فرمودند: آنان چنین قوم و مردمی هستند. ابوهریره این حدیث را از پیامبر (ص) نقل کرده است سپس خداوند متعال خبر داد کسی که از جمله افرادی باشد که تظاهر به ایمان نسبت به محمد (ص) کند، از منافقانی باشد که در باطن کافر هستند و در ظاهر خود را با ایمان نشان می دهند، دنبال ثواب دنیا [مادیات دنیوی] هستند یعنی اینان با تظاهر زبانی به ایمان دار بودن و ایمان داشتن، دنیا بر آنان عرضه می شود [اینان با تظاهر زبانی به ایمان دار بودن و ایمان داشتن، دنبال ثواب دنیا و مادیات دنیوی هستند].

روایت در تفسیر طبری چنین آمده است:

«قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنها لما نزلت، ضرب بيده على ظهر سلمان، فقال: هم قوم هذا يعنى عجم الفرس؛ كذلك: حدثنا عن عبد العزيز بن محمد، عن سهيل بن أبى صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبى صلى الله عليه وسلم. القول فى تأويل قوله تعالى مَنْ كَانَ يَرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً يعنى بذلك جل ثناؤه: مَنْ كَانَ يَرِيدُ ممن أظهر الإيمان لمحمد صلى الله عليه وسلم من أهل النفاق الذين يستبطنون الكفر و هم مع ذلك يظهرون الإيمان. ثَوَابُ الدُّنْيَا يعنى: عرض الدنيا، بإظهار ما أظهر من الإيمان بلسانه» (طبرى، جامع البيان، ۵/ ۲۰۵).

برای بررسی روایت مورد بحث، روایات را به قسمت اول و دوم تقسیم می کنیم:

قسمت اول: «روى عن النبى (ص) انه لما نزلت هذه الآية ضرب بيده على ظهر سلمان، فقال: هم قوم هذا رواه ابوهريرة عن النبى (ص)».

قسمت دوم: «ثم أخبر (تعالى) من كان ممن أظهر الايمان بمحمد (ص) من أهل النفاق الذين يبطنون الكفر، و يظهرون الايمان. يريد ثواب الدنيا يعنى عرض الدنيا باظهاره بلسانه فى الايمان».

قسمت اول روایت طبری: «قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنها لما نزلت، ضرب بيده على ظهر سلمان، فقال: هم قوم هذا يعنى عجم الفرس؛ كذلك: حدثنا عن عبد العزيز بن محمد، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم».

قسمت دوم روایت طبری: القول فى تأويل قوله تعالى مَنْ كَانَ يَرْيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً يعنى بذلك جل ثناؤه: مَنْ كَانَ يَرْيدُ ممن أظهر الإيمان لمحمد صلى الله عليه وسلم من أهل النفاق الذين يستبطنون الكفر و هم مع ذلك يظهرون الإيمان. ثَوَابُ الدُّنْيَا يعنى: عرض الدنيا، بإظهار ما أظهر من الإيمان بلسانه».

در مورد قسمت اول، باید گفت شیخ طوسی مطابق طبری عمل کرده و سند را آخر روایت گزارش کرده است (انتقال سند به آخر روایت به جای ابتدای روایت) که نشان می‌دهد شیخ طوسی تا حد زیادی از متن تفسیر طبری، رونویسی کرده و فقط گاهی سند یا برخی الفاظ را خلاصه یا نقل به معنا نموده است. همچنین وی، بخش اعظم سند را انداخته است و عبارت «هذه الآية» مزید بر متن طبری است. عبارت «يعنى عجم الفرس» در متن طبری نیز مزید بر متن شیخ طوسی است که احتمال دارد توضیح طبری در انتهای روایت بوده باشد.

در مورد قسمت دوم، متن طبری الفاظ «یرید، هم مع ذلك، ما اظهر» را مزید بر متن شیخ طوسی دارد و «لمحمد» به «بمحمد»، «يستبطنون» به «يبطنون» و «من الإيمان بلسانه» به «بلسانه فى الايمان» در متن شیخ طوسی تبدیل شده است که نشان از نقل به معنا و قلب دارد. افزون بر آن، قسمت دوم روایت در تفسیر **التبيان** مبهم است و احتمال دارد که ادامه روایت ابوهریره از پیامبر (ص) باشد؛ چون شیخ طوسی مرز روایت و سخن مفسر را معلوم نکرده است، درحالی که مقایسه و مراجعه به قسمت دوم متن تفسیر طبری، کاملاً روشن می‌کند از «ثم أخبر (تعالى)» به بعد در حقیقت سخن طبری است.

۵-۲) فرصت توبه

روایت نهم: شیخ طوسی در انتهای تفسیر آیه «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً» (نساء/ ۱۷)، روایتی را از پیامبر (ص) به این صورت نقل کرده است: «روى عن النبي (ص) انه قال: لما

هبط إبليس قال: و عزتك و عظمتك، لا أفارق ابن آدم حتى تفارق روحه جسده، فقال الله: و عزتي و عظمتي لا أحجب التوبة عن عبدی حتی یغرغر» (طوسی، **التبيان**، ۳/ ۱۴۷).

ترجمه: از پیامبر (ص) روایت شده که فرمودند: هنگامی که شیطان [از آسمان] هبوط کرد، [به خدا] گفت: به عزت و جلالت سوگند که از فرزند آدم جدا نمی شوم تا وقتی که روحش از کالبدش جدا شود، خدا فرمود: به عزت و جلالم سوگند، توبه را تا جان او به غراغر برسد (یعنی تا آخرین نفس او فرارسد) از بندگانم جدا (دور) نمی کنم.

روایت مورد بحث در تفسیر ثعلبی عیناً و با سلسله سند کامل تری ذکر شده، با این تفاوت که لفظ «یفارق» در متن روایت آمده است:

المسیب بن شریک عن عمرو بن عبید عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما هبط إبليس قال و عزتك و عظمتك لا أفارق ابن آدم حتى يفارق روحه جسده فقال الله عز و جل: و عزتي و عظمتي لا أحجب التوبة عن عبدی حتی یغرغر (ثعلبی، **الكشف و البیان عن تفسیر القرآن**، ۳/ ۲۷۴).

به نظر می رسد منبع شیخ طوسی، تفسیر ثعلبی بوده و در متنش تصحیف به نقطه رخ داده است. گفتنی است طبرسی نیز این روایت را با تصریح نقل از ثعلبی گزارش کرده، اما مانند شیخ طوسی ضبط تفارق را انتخاب کرده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۳۷).

۳. منابع حدیثی

شیخ طوسی در نگارش تفسیر **التبيان** از کتب حدیثی شیعه و سنی در اخذ روایت بهره گرفته است.

۳-۱) کتب حدیثی شیعه

الكافی کلینی (درگذشته ۳۲۹ق)، **الغیة** نعمانی (درگذشته ۳۶۱ق)، کتب قاضی نعمان (درگذشته ۳۶۳ق)، ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق)، شریف رضی (درگذشته ۴۰۶ق)، شیخ مفید (درگذشته ۴۱۳ق) و شریف مرتضی (درگذشته ۴۳۶ق) از جمله کتبی هستند که بخشی از منابع روایات شیخ طوسی در تفسیر **التبيان** را به خود اختصاص دادند.

روایت شیخ طوسی درباره التباس حق و باطل از این حیث شایان توجه است:

روایت دهم: شیخ طوسی ذیل آیه «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۴۲) آورده است: «قول النبی (ص) للحارث بن حوط: یا حار، إنه ملبوس عليك. إن الحق لا يعرف بالرجال. اعرف الحق تعرف أهله» (طوسی، **التبيان**، ۱/ ۱۹۰).

ترجمه: سخن پیامبر (ص) به حارث بن حوط را ذکر می‌کند که فرمودند: «ای حار! همانا [حق] بر تو مشتبه شده است، به درستی که حق با افراد شناخته نمی‌شود، حق را بشناس، اهلش را می‌شناسی.

روایتی که شیخ طوسی در تفسیر خود از گفتگوی پیامبر (ص) و حارث بن حوط گزارش کرده، تغییر و تحریف یافته یک ماجرای تاریخی مشهور از گفتگوی حارث بن حوط با امام علی (ع) است که منابع امامی، سنی و زیدی با نقل‌های نسبتاً متفاوت به آن اشاره کردند. مضمون مشترک این گفتگو آن است که حارث بن حوط درباره حق و باطل و کسب تکلیف درباره چند صحابی مشهور و مخالف، از امام علی (ع)، سوال می‌کند و امام توصیه می‌کند حق و باطل را از طریق مردم نباید شناخت.

کهن‌ترین منبعی که این گفتگو را ثبت کرده، از آن جاحظ (درگذشته ۲۵۵ق) است که بسیار مختصر و کوتاه می‌آورد: امام علی (ع) بر منبر خطبه می‌خواند که «حارث بن حوط لیثی» به پاخواست و درباره گمراهی طلحه و زبیر پرسید، امام پاسخ داد:

«یا حار، انه ملبوس عليك، إن الحق لا يعرف بالرجال فاعرف الحق تعرف أهله» (جاحظ، **البیان والتبیین**، ۳/ ۱۴۴).

پس از آن، منابع تاریخی از جمله بلاذری (درگذشته ۲۷۹ق) نقل مشابه جاحظ را گزارش می‌کنند؛ اما نام عائشه را که در نقل جاحظ نیست، می‌افزایند:

«قام الحرث بن حوط الليثي إلى علي فقال له: أتراني أظنّ طلحة و الزبير و عائشة اجتمعوا على باطل؟ فقال له علي (ع): يا حار إنك ملبوس عليك، إن الحق و الباطل لا يعرفان بأقدار الرجال، أعرف الحق تعرف أهله، و اعرف الباطل تعرف من أта» (بلاذری، **أنساب الأشراف**، ۲/ ۲۷۴).

ابوطالب هارونی (درگذشته ۴۲۴ق) از علمای زیدیه نیز ماجرا را به شکل مشابهی نقل کرده است که «حارث بن حوط» هنگام ورود امام به بصره، از کناره‌گیری سعد بن مالک و عبدالله بن عمر می‌پرسد:

«فقلت: إني أعتزلک كما اعتزل سعد بن مالک و عبدالله بن عمر. فقال: إنَّ سعدا و عبدالله لم ينصرا الحقَّ ولم یخذلا الباطل» (ابوطالب هارونی، تیسیر المطالب، ۱۲۹).

نقل منبع زیدی در **نهج البلاغه**، به صورت کامل تر موجود است:

وقیل إن الحارث بن حوط أتاہ [ع] فقال [له] أترانی أظن [أن] أصحاب الجمل كانوا علی ضلالة فقال ع یا حارث [حار] إنک نظرت تحتک و لم تنظر فوقک فحرت إنک لم تعرف الحق فتعرف من أتاہ و لم تعرف الباطل فتعرف من أتاہ فقال الحارث فإنی أعتزل مع [سعد] سعید بن مالک و عبدالله بن عمر فقال ع إن [سعدا] سعیدا و عبدالله بن عمر لم ينصرا الحق و لم یخذلا الباطل (شریف رضی، **نهج البلاغه**، ۱۳۸۷ق: ۵۲۱).

پس از ورود این روایت به دیگر منابع امامی، تغییرات جانبدارانه فرقه‌ای در آن‌ها دیده می‌شود. از جمله آن که معمولاً نام «حارث بن حوط» به «حارث همدانی» تبدیل می‌شود و دوم، لحن حارث است که از حالت اعتراضی به حالت پرسش صحابی از مولایش با افزوده شدن عباراتی مانند «فداک اُبی و اُمی»، تغییر می‌کند. سومین تفاوت در طولانی و مفصل شدن گفتگوست که از سخن درباره حالات جسمی و روحی حارث آغاز و به بحث در امان ماندن شیعیان علی (ع) در قیامت، خاتمه می‌یابد و چندین صفحه ادامه دارد (بنگرید به: مفید، **الأمالی**، ۳-۵؛ طوسی، **الأمالی**، ۶۲۶-۶۲۵)؛ گرچه شیخ طوسی در جای دیگر **الامالی** روایت را با سند «حارث بن حوط» می‌آورد (طوسی، **الأمالی**، ۱۳۵).

جستجو در منابع رجالی نشان داد حارث بن حوط همان حارث همدانی است. حارث بن عبدالله بن کعب بن اسد بن خالد بن حوط همدانی (درگذشته ۶۵ق) مشهور به حارث اعور، در منابع رجالی امامیه، معمولاً تنها در زمره اصحاب امام علی (ع) نام برده می‌شود (برقی، **الرجال**، ۴؛ کشی، **معرفة الرجال**، ۸۸-۸۹؛ طوسی، **الرجال**، ۶۰، ۹۴)؛ اما منابع رجالی به تفصیل او را معرفی می‌کنند. علم زیادی از امام علی (ع) فرا گرفت تا حدی که حسن و حسین (ع) از وی درباره احادیث پدرشان می‌پرسیدند و بزرگ قوم خود شد و بر مردگان آن‌ها نماز می‌گزارد (بنگرید به: ابن سعد، **الطبقات**، ۶/ ۲۰۹). درباره وثاقت یا کذاب بودن حارث، بین رجالیان اهل سنت، اختلاف بسیار است و افزون بر آن، وی را به سبب تشیع و برتری علی (ع) بر خلفا سرزنش کردند و رافضی و غالی دانستند (بنگرید به: ابن حجر عسقلانی، **تهذیب التهذیب**، ۲/ ۱۲۶).

به هر روی آنچه از مطالعه منابع رجالی روشن می‌شود، همسانی حارث همدانی و حارث بن حوط است.

از این رو راوی سند روایت تفسیر **التبیان** هم درست است، به رغم آن که برخی از معاصران (رهبری، «روایت در تفسیر تبیان»، ۲۱۵) به خطا رفته و بر شیخ طوسی خرده گرفتند و اصل روایت را خطاب به حارث همدانی و نه حارث بن حوط می‌دانند.

به نظر می‌رسد خطای شیخ طوسی در نسبت روایت حارث بن حوط به پیامبر (ص) قطعی است و هیچ نقل و منبعی این انتساب را تأیید نمی‌کند. طبرسی نیز که همیشه مطابق اقوال و روش **التبیان** شیخ طوسی، تفسیر خود را پیش برده است، سه بار این روایت حارث را در تفسیرش نقل می‌کند و هر بار بر خلاف خطای شیخ طوسی، روایت را به امام علی (ع) و نه پیامبر (ص)، نسبت می‌دهد (طبرسی، **مجمع البیان**، ۱/ ۲۱۱؛ ۴/ ۵۵۰؛ ۶/ ۴۱۱).

از سوی دیگر مطالعه منابع پیش از شیخ طوسی نشان داد این روایت که نقل مفصل‌تر آن در کتاب‌های حدیثی موجود بوده، به صورت جمله‌ای مختصر و کوتاه شده، یعنی «اعرف الحق تعرف اهله» (حق را بشناس تا اهل حق را بشناسی)، در کتاب‌های تاریخی و لغوی به شهرت رسیده است و پس از قرن پنجم به کتب تفسیری نیز راه یافته است (بنگرید به: قاضی عبدالجبار، **دلائل النبوه**، ۱/ ۲۱۱؛ سمعانی، **تفسیر**، ۱/ ۷۲؛ زمخشری، **الکشاف**، ۴/ ۳۸۲).

احتمالاً شیخ طوسی بنا بر این روایت مشهور که متن مفصل آن در **نهج البلاغه** و کتب حدیثی آمده و متن خلاصه شده آن در کتب ادبی مشهور بوده، بر اساس حافظه خود و نه منبع کتبی مشخص، روایت را در تفسیر **التبیان** نقل کرده و دچار خطای انتساب روایت به پیامبر (ص) شده است. احتمال دیگر آن است که بر اساس نقل شیخ طوسی در کتاب **الامالی** که شباهت زیادی با نقل شیخ مفید دارد و همچنین تلمذ وی نزد شیخ مفید، به نظر می‌رسد منبع شیخ طوسی برای روایت مورد بحث، **الامالی** شیخ مفید بوده است.

۲-۳) کتب حدیثی اهل سنت

شیخ طوسی از منابع حدیثی اهل سنت همچون **غریب الحديث** قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) و **معاجم طبرانی** (درگذشته ۳۶۰ق) حدیث اخذ کرده است.

روایت یازدهم: شیخ طوسی ذیل آیه «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا...» (بقره/ ۳۶) می‌نویسد: «فی الحديث من أزلت إليه نعمة فليشكرها» بمعنی أسدیت. قال كثير: وانی-و ان صدت- لمثن

و صادق... عليها بما كانت إلينا أزلت و يقال: أزلت إلى فلان نعمة، فأنا أزلها إزلالاً.
فالأصل في ذلك الزوال» (طوسی، التبیان، ۱/ ۱۶۱).

روایت مورد بحث در **غریب الحدیث** قاسم بن سلام چنین گزارش شده است:

«قال [ابوعبید] فی حدیثه علیه السلام: من أزلت إلیه نعمة فلیشکرها. قال أبوعبید: قوله أزلت إلیه نعمة یعنی أسدیت إلیه و اصطنعت عنده یقال منه: أزلت إلی فلان نعمة فأنا أزلها إزلالاً. و قال أبوزید الأنصاری مثل؛ و أنشد أبوعبید لکثیر: [الطویل]... و إنی و إن صُدَّتْ لَمْ تُنْ و صادق... عليها بما كانت إلينا أزلت» (ابوعبید قاسم بن سلام، **غریب الحدیث**، ۱/ ۱۵-۱۴).

همان‌طور که از مقایسه دو متن برمی‌آید به روشنی می‌توان دریافت که نه تنها حدیث بلکه حتی شعر و مباحث لغوی بعد از حدیث نیز کاملاً با متن ابوعبید سازگار است. تنها تفاوت در قلب و جابجایی شعر و بحث لغوی است که شیخ طوسی، شعر را مقدم کرده و عبارت «و قال أبوزید الأنصاری مثل» را حذف کرده است. در منابع دیگر نیز روایت پیامبر (ص) نقل شده است (بنگرید به: خرائطی، **فضیلة الشکر لله علی نعمته**، ۶۵؛ قاضی قضاعی، **مسند الشهاب**، ۱/ ۲۳۸)؛ اما با توجه به عبارات بعد از حدیث، به احتمال قریب به یقین، منبع شیخ طوسی برای این روایت، **غریب الحدیث** ابوعبید قاسم بن سلام است.

روایت دوازدهم: شیخ طوسی ذیل آیه «تَحِیُّهُمْ یَوْمَ یَلْقَوْنَهُ سَلامٌ...» (احزاب/ ۴۴) ضمن اشاره به اینکه «لقاء الله» به معنای «لقاء ثواب الهی» است نه رؤیت او، می‌نویسد: «و بمنزلة قول النبی صلی الله علیه و آله من حلف علی یمین کاذبة یقتطع بها مال امرئ مسلم لقی الله و هو علیه غضبان» (طوسی، **التبیان**، ۸/ ۳۴۹).

ترجمه: به منزله قول پیامبر (ص) است که فرمودند: «هرکس قسم دروغ یاد کند تا به وسیله آن مال مسلمانی را بگیرد، خداوند را در حالی که از او خشمناک است، ملاقات می‌کند.

روایت مورد بحث در **المعجم الاوسط** و **الصغیر طبرانی** چنین نقل شده است:

«... عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله (ص) من حلف علی یمین کاذبة یقتطع بها مال امرئ مسلم لقی الله یوم القيامة و هو علیه غضبان» (طبرانی، **المعجم الاوسط**، ۴/ ۳۸۰؛ طبرانی، **المعجم الصغیر**، ۱/ ۳۷۵). در منابع دیگر، این روایت با الفاظی تقریباً

مشابه یا با نقل به مضمون گزارش شده است (بنگرید به: مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ۱۳۹/۶؛ طبری، *جامع البیان*، ۲۲۹/۳).

از این روشیه‌ترین منبع به روایت شیخ طوسی، همان *معاجم طبرانی* است. طبرسی روایت را چنین آورده است:

«و فی تفسیر الکلبی عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله يقول من حلف علی یمین کاذبة لیقطع بها مال أخیه المسلم لقی الله تعالی و هو علیه غضبان و تلا هذه الآية [آل عمران/ ۷۷]» (طبرسی، *مجمع البیان*، ۷۷۹/۲).

با مقایسه روایات، به نظر می‌رسد احتمالاً منبع شیخ طوسی، *معاجم طبرانی* بوده، با این تفاوت که در متن روایت *التبیان*، «یوم القيامة» ذکر نشده و سند طبرانی کامل‌تر است. طبرسی نیز برای این روایت، منبع دیگری جز تفسیر *التبیان* در اختیار داشته که نقل مشابه اما نه یکسان با *التبیان* را گزارش کرده است.

۴. روایات مشترک بین منابع

منظور از روایات مشترک بین منابع، روایاتی است که در چند منبع نقل شده باشد، به طوری که بتوانیم منبع خاصی را برای منبع آن روایت، برگزینیم. روایات مشترک بین منابع، به سه دسته قابل تقسیم‌اند: مشترک بین منابع شیعی، مشترک بین منابع اهل سنت و مشترک بین منابع شیعی و سنی.

مطالعه موردی این روایات نشان می‌دهد معمولاً با دو نوع روایت روبرو هستیم، برخی از این روایات با «الفاظ یکسان» یا همسان در منابع تفسیری و روایی قابل ردیابی هستند و گروه دوم، نمونه‌هایی با مضمون و «محتوای مشابه» در منابع متقدم دارند. با ذکر نمونه‌هایی از روایات بیشتر می‌توان درباره این پدیده سخن گفت.

۴-۱) خرید و فروش آسان

روایت سیزدهم: شیخ طوسی ذیل آیه «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف/ ۱۹۹)، روایتی از پیامبر (ص) نقل کرده است: «عن النبی صلی الله علیه و آله: رحم الله سهل القضاء سهل الاقتضاء» (طوسی، *التبیان*، ۶۲/۵). ترجمه: از پیامبر (ص): [نقل شده است] خداوند رحم کند بر کسی که در پرداخت و دریافتش، آسان بگیرد.

روایت مورد بحث در منابع شیعی به ترتیب چنین نقل شده است:

- حدیثی زید بن علی عن أبیه عن جده عن علی (ع) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله يحب العبد سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء (زید بن علی، **المسند**، ۲۵۴).

- عن رسول الله ص أنه قال إن الله يحب العبد أن يكون سهل البيع و سهل الشراء و سهل القضاء و سهل الاقتضاء (قاضی نعمان، **دعائم الإسلام**، ۱۷/۲).

- قال رسول الله ص إن الله تبارك و تعالى يحب العبد يكون سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء (ابن بابویه، **من لا يحضره الفقيه**، ۱۹۶/۳).

شیخ طوسی خود در **تهذیب الاحکام**، روایت را این گونه گزارش کرده است:
«... عن أبي عبد الله ع قال سمعته يقول قال رسول الله ص بارك الله على سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء» (طوسی، **تهذیب الاحکام**، ۱۸/۷).

برخی منابع اهل سنت نیز این روایت را نقل کرده اند:

حدثنا محمد بن محمد التمار قال ثنا شيبان بن فروخ قال نا ابو الربيع السمان عن هشام بن عروة عن أبیه عن حمران بن أبان عن عثمان بن عفان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال رحم الله سهل الشراء سهل القضاء سهل التقاضى (طبرانی، **معجم الاوسط**، ۱۰۷/۶).

بنابراین با توجه به نقل رایج این روایت در منابع متعدد می توان گفت شیخ طوسی روایت مورد بحث را تقطیع و نقل به معنا کرده است. او تنها جمله انتهایی روایت را گزارش کرده و عبارت «ان الله يحب العبد» را به «رحم الله» نقل به معنا کرده است. منابع مذکور همه می توانند منبع شیخ طوسی باشند.

۲-۴) طول قنوت

روایت چهاردهم: شیخ طوسی ذیل آیه «...كُلُّ لَه قَانِتُون» (بقره/ ۱۱۶) می نویسد: «القنوت طول القيام و روی عن جابر بن عبد الله قال: سئل النبي (ص) أى الصلاة أفضل فقال طول القنوت» (طوسی، **التبيان**، ۴۲۷/۱).

ترجمه: قنوت، طول قیام است، و روایت شده از جابر بن عبدالله که گفت: از پیامبر (ص) سوال شد کدام نماز بهتر است؟ پس فرمودند: «طول القنوت (طول قیام در نماز).

روایت مورد بحث در برخی منابع شیعی به نقل از ابوذر در قالب حدیثی طولانی گزارش شده است (طوسی، *الامالی*، ۵۴۰). منابع اهل سنت نیز به این صورت آن را گزارش کردند:

«... عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الصلاة أفضل قال طول القنوت» (صنعانی، *المصنف*، ۷۲/۳؛ ابن ابی شیبہ، *المصنف*، ۳۵۹/۲؛ احمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، ۲۲/۲۶۷؛ مسلم، *الصحيح*، ۱۷۵/۲؛ ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، ۴۵۶).

«حدیث جابر أن النبی صلی الله علیه وسلم سئل: أى الصلاة أفضل؟ فقال: طول القنوت» (ثعلبی، *الكشف والبيان*، ۱۹۹/۲).

از آن جاکه منابع حدیثی متعددی روایت مورد بحث را گزارش کردند، به نظر می‌رسد این روایت، مشهور و رایج بین جوامع حدیثی اهل سنت بوده است؛ از این رو نمی‌توان به درستی یکی از منابع را به عنوان منبع روایت شیخ طوسی انتخاب کرد.

نتیجه

تفسیر *التبیان* از کامل‌ترین و معتبرترین تفاسیر قرآنی شیعی محسوب می‌شود که توسط شیخ الطائفه، ابوجعفر طوسی در قرن پنجم هجری، قرن طلایی نگارش تفاسیر مهم جهان اسلام، تألیف شده است. از آن جاکه متقدمان رسم نداشتند، از منابع و کتاب‌هایی که استفاده می‌کنند، به صراحت نام ببرند، تشخیص این منابع همواره با احتمال و قرینه امکان‌پذیر است و یافتن یک یا چند روایت مشترک بین تفسیر شیخ طوسی و برخی منابع، دلیل قطعی برای منبع بودن آن نیست. زیرا با توجه به نرسیدن برخی منابع کهن به دست ما، احتمال دارد برخی منابع واسطه‌ای در تفاسیر شیعه و سنی از دست رفته باشند و شیخ از آن‌ها استفاده کرده است.

جدول آمار اسامی مؤلفان منابع روایات تفسیر *التبیان*: آمار مذکور نشان‌دهنده بهره شیخ طوسی از آراء مفسران و مؤلفان منابع روایات تفسیر *التبیان* است که به ترتیب بیش‌ترین توجه به دیدگاه‌های زجاج بوده و پس از وی، ابوعلی جبایی و فراء در اولویت هستند.

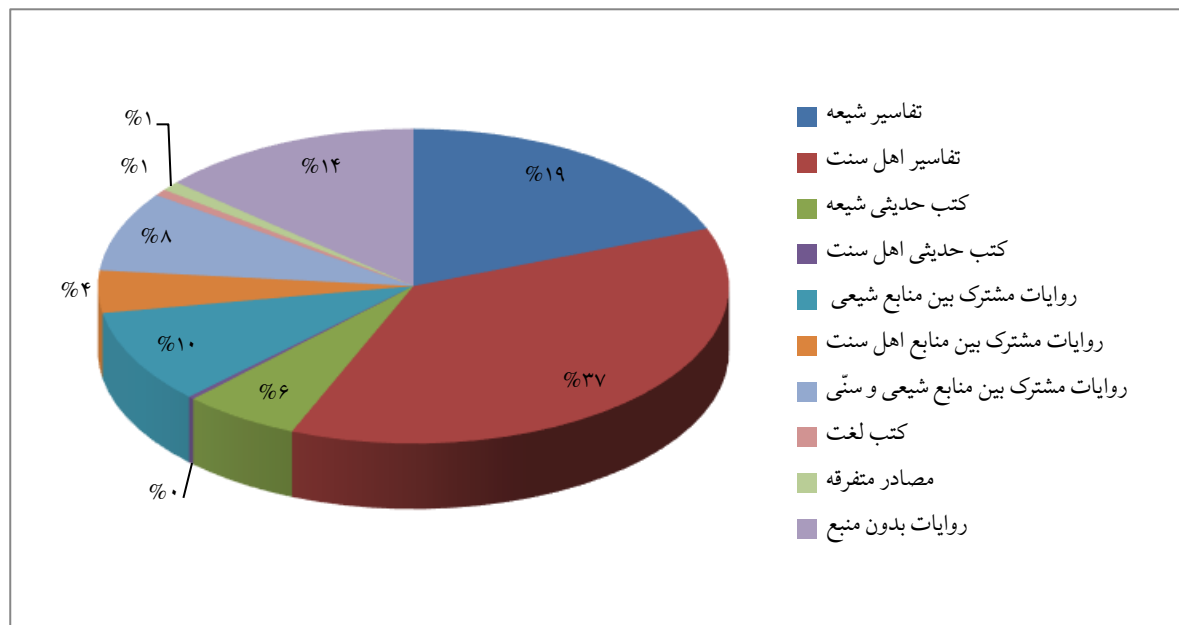
تعداد	اسامی مؤلفان منابع روایات تفسیر/التبیان
۱۳ بار	ابوالجارود
۱ بار	علی ابن ابراهیم
۱ بار	علی بن ابراهیم
۳۷ بار	الحسین بن علی المغربي
۵۷ بار	المغربی
۱ بار	علی بن الحسین المرتضی الموسوی
۱ بار	المرتضی (ره) علی بن الحسین الموسوی
۳ بار	علی بن الحسین الموسوی
۶۸۰ بار	الفراء
۹۰۰ بار	الزجاج
۲۹ بار	ابن خالویه
۹۳ بار	ابوعلی الفارسی
۱۶۰ بار	الطبری
۳ بار	ابوبکر الرازی
۷۵۰ بار	جیبی
۸۲ بار	ابوعلی الجیبی
۳۹۰ بار	البلخی
۲ بار	ابوالقاسم البلخی
۳۰ بار	ابومسلم
۹ بار	ابومسلم محمد بن بحر
۳۳۰ بار	الرمانی
۱۵ بار	الواقدی
۱۱۳ بار	ابن اسحاق
۹ بار	ابوعبید
۷۸ بار	صاحب العین
۳۰ بار	قال الخلیل
۹ بار	قول الخلیل
۵ بار	عند الخلیل
۲۸ بار	ابن درید

جدول انواع تعابیر و آمار آن‌ها در تفسیر **التبیان**: شیخ طوسی در گزارش روایات ائمه معصومین (ع) در تفسیر **التبیان** از تعابیر مذکور در جدول استفاده کرده است. پس از مقایسه سند و متن روایات **التبیان** و منابع یافت‌شده هر روایت، و دیدن نقل به معناهای متعدد، درباره روش گزارش شیخ طوسی می‌توان گفت وی از «حافظه» و نه متن مکتوب پیش رو کمک گرفته که گاهی خطا رفته است؛ زیرا برخی از استناداتی که شیخ طوسی نسبت به احادیث طبری برای روایات اهل بیت (ع) (با تعبیر ابوجعفر و ابوعبدالله) اعلام کرده است، به رغم جستجوهای شبانه‌روزی و کامل، در هیچ منبع حدیثی یافت نشد. گرچه نمی‌توان احتمال از دست رفتن برخی منابع را از نظر دور داشت؛ اما احتمالاً شیخ طوسی از حافظه کمک گرفته و مفهوم یا عبارت مشابهی که از احادیث ائمه (ع) در ذهن داشته به این احادیث مرتبط دانسته است. این احتمال را هم می‌توان مطرح کرد که مستسخان یا شاگردان شیخ طوسی، این عبارات را به آن افزوده‌اند؛ هرچند قرینه‌ی روشنی برای این فرضیه نداریم.

لفظ مشترک	انواع تعابیر و آمار آن‌ها در تفسیر/التبیان
هو المروى عن علی	هو المروى عن علی ۵ بار هو المروى عن علی (ع) و عن ابی‌عبدالله ۱ بار

هو المروى عن على (ع) و عن على بن الحسين ١ بار	
هو المروى عن ابى جعفر ٢٧ بار هو المروى عن ابى جعفر محمد بن على ١ بار هو المروى عن ابى جعفر و ابى عبدالله ٣١ بار هو المروى عن ابى جعفر (ع) و ابى عبدالله ٣ بار هو المروى عن أبى جعفر (عليه السلام) و ابن عبدالله ١ بار	هو المروى عن ابى جعفر
هو المروى عن ابى عبدالله ١٥ بار هو المروى عن ابى عبدالله و ابى جعفر ١ بار	هو المروى عن ابى عبدالله
فى اخبارنا ٣٧ بار المروى فى تفسيرنا و اخبارنا ١ بار الظاهر فى رواياتنا ٤ بار	اخبارنا، رواياتنا
المروى عن اصحابنا ١ بار رواه اصحابنا ١٦ بار رواية اصحابنا ١ بار روى اصحابنا ٢٠ بار الظاهر فى روايات اصحابنا ٣ بار	اصحابنا
فى تفسير اهل البيت ٦ بار روى ذلك عن اهل البيت ١ بار قراءة اهل البيت ١٢ بار قال اهل البيت ١ بار ذكره مجاهد و اهل البيت ١ بار روى عن اهل البيت ٢ بار المروى عن ائمتنا ٢ بار	اهل البيت، ائمتنا
فى الحديث ٤٠ بار منه الحديث ٢ بار الحديث المروى ١ بار روى فى ذلك خبرا ١ بار الخبر المروى ٣ بار	الحديث، الخبر

نمودار ذیل حاکی از آن است که شیخ طوسی از منابع تفسیری اهل سنت بیشتر از دیگر منابع حدیث اخذ نموده است و منابع تفسیری شیعه در مرتبه دوم قرار دارد.



منابع‌یابی و بررسی‌ها نشان داد که مهم‌ترین و پرکاربردترین منابع روایات التبیان، تفسیر جامع البیان طبری و المصابیح وزیرمغربی است. بازیابی منابع روایات تفسیر التبیان، افزون بر ارزیابی میزان اعتبار تفسیر، به کشف و بازسازی بخش‌هایی از تفاسیر مفقود همچون تفسیر ابوالجارود، تفسیر المصابیح وزیر مغربی و تفاسیر کلامی معتزله کمک شایانی می‌کند.

در مورد روش نقل و گزارش حدیث توسط شیخ طوسی، می‌توان اعلام کرد که در عموم موارد، احادیث را «خلاصه»، «نقل به معنا» و گاه «تقطیع» می‌کند. از دیگر پدیده‌ها و عوارض روش گزارش شیخ طوسی، «قلب» و «ادراج» در احادیث است که اگر متن اصلی روایت در دست نباشد، تشخیص این دستکاری‌ها دشوار است. شیخ طوسی معمولاً سندها را حذف می‌کند و به ندرت راوی قبل از معصوم را ذکر می‌کند که گاهی با تحریف و تصحیف نام راوی ذکر شده است؛ مانند تصحیف نقطه‌ای که در «حارث بن حوط» به «حارث بن حوط» یا تبدیل قائل حدیث از علی (ع) به النبی (ص) رخ داده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی محمدمهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- ابن‌ابی‌شیه، عبدالله، **المصنف**، به کوشش سعید لحام، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۹ ق.
- ۳- ابن‌بابویه، محمد بن علی، **من لا یحضره الفقیه**، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.

- ۴- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **تهذیب التهذیب**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
- ۵- ابن خالویه، حسین بن احمد، **اعراب القراءات السبع وعللها**، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۴۱۳ق.
- ۶- ابن سعد، محمد بن سعد، **الطبقات**، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- ۷- ابن ماجه، محمد بن یزید، **سنن ابن ماجه**، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
- ۸- ابوطالب هارونی، یحیی بن حسین، **تیسیر المطالب فی أمالی أبی طالب**، به كوشش عبدالله بن حمود عزّی، مؤسسة الإمام زید بن علی (ع) الثقافية.
- ۹- ابوعبید، قاسم بن سلام، **غریب الحديث**، به كوشش محمد عبدالمعید خان، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۹۶ش.
- ۱۰- احمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، به كوشش شعيب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
- ۱۱- برقی، احمد بن خالد، **الرجال**، انتشارت دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
- ۱۲- بلاذری، احمد بن یحیی، **أنساب الأشراف**، به كوشش محمد باقر محمودی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۴ق.
- ۱۳- ثعلبی، احمد بن محمد، **الكشف و البیان**، به كوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۴- جاحظ، عمرو بن بحر، **البیان و التبیین**، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
- ۱۵- جصاص، احمد بن علی، **احكام القرآن**، به كوشش عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ۱۶- خرائطی، محمد بن جعفر، **فضيلة الشكر لله على نعمته**، به كوشش محمد مطیع حافظ و عبدالکریم یافی، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۲ق.
- ۱۷- رهبری، حسن، «روایت در تفسیر تبیان»، **پژوهش های قرآنی**، دوره ۱۴، شماره ۵۶، اسفند ۱۳۸۷ش.
- ۱۸- زجاج، ابراهیم بن سری، **معانی القرآن و إعرابه**، به كوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم الكتب، ۱۴۰۸ق.
- ۱۹- زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف**، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۰- زهرانی، عبدالکریم بن صالح، **المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم للحسین بن علی المعروف بالوزیر المغربي من اول سورة الفاتحة الى آخر سورة الاسراء**، پایان نامه دکتري، دانشگاه ام القرى، ۱۴۲۱ق.

- ۲۱- زید بن علی، **المسند**، بیروت، منشورات دار مكتبة الحياة.
- ۲۲- سمعانی، منصور بن محمد، **تفسير القرآن**، به كوشش یاسر بن إبراهيم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۸ق.
- ۲۳- شریف مرتضی، علی بن حسین، **الامالی**، به كوشش محمد بدرالدین نعلانی حلبی، قم، كتابخانه مرعشی، ۱۳۲۵ق.
- ۲۴- شریف مرتضی، علی بن حسین، **الشافی فی الامامة**، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
- ۲۵- شریف مرتضی، علی بن حسین، **تنزیه الأنبياء**، قم، شریف رضی.
- ۲۶- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، **المصنف**، به كوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.
- ۲۷- طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الأوسط**، به كوشش طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن إبراهيم حسینی، قاهره، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
- ۲۸- طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الصغير**، به كوشش محمد شكور آمری، بیروت، المكتبة الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
- ۲۹- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، به كوشش فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۰- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۱- طوسی، محمد بن حسن، **الأمالی**، قم، انتشارات دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
- ۳۲- طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، به كوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن، **الرجال**، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
- ۳۴- طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الاحكام**، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- ۳۵- فراء، یحیی بن زیاد، **معانی القرآن**، به كوشش محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ق.
- ۳۶- فرجامی، اعظم، امامی، روناك و نریمانی، زهره، «مصدریابی تطبیقی روایات **التبیان** طوسی در تفاسیر **المصابیح** وزیر مغربی و **جامع البیان** طبری»، **كتاب قیم**، شماره ۲۴، بهار و تابستان ۱۴۰۰ش.
- ۳۷- قاضی قضاعی، محمد بن سلامة، **مسند الشهاب**، به كوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۷ق.
- ۳۸- قاضی نعمان، نعمان بن محمد، **دعائم الإسلام**، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۵ش.

- ۳۹- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن أحمد، **تثبیت دلائل النبوة**، قاهره، دارالمصطفی.
- ۴۰- قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، به کوشش طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.
- ۴۱- کریمی نیا، مرتضی، «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیان»، **مطالعات اسلامی**، شماره ۷۴، زمستان ۱۳۸۵ ش.
- ۴۲- کریمی نیا، مرتضی، «مأكله سالانه یهود: بررسی روایتی تفسیری در منابع کهن شیعه و سنی»، **پژوهش های قرآن و حدیث**، سال ۴۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
- ۴۳- کریمی نیا، مرتضی، **وزیر مغربی و روش شناسی المصباح فی تفسیر القرآن**، پایان نامه دکتري علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۹۴ ش.
- ۴۴- کشی، محمد بن عمر، **معرفة الرجال**، اختیار شیخ طوسی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ق.
- ۴۵- مسلم بن حجاج، **الصحيح**، بیروت، دارالفکر.
- ۴۶- مفید، محمد بن نعمان، **الأمالی**، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- ۴۷- مقاتل بن سلیمان، **التفسیر**، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دارإحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
- ۴۸- نجاشی، احمد بن علی، **الرجال**، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- ۴۹- **نهج البلاغه**، گردآوری شریف رضی، بیروت، ۱۳۸۷ ش.

Structural Coherence in Surah al-Dhariyat: A Thematic and Argumentative Analysis

Leila Taghizadeh Vaeqi 

M.A. Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology,
Alzahra University, Tehran, Iran (Email: ltvaeqi@gmail.com).

Zahra Sarfi 

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith,
Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
(Corresponding Author: sarfi@alzahra.ac.ir)

Fatemeh Alaei Rahmani 

Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith,
Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran (Email: f.alaei@alzahra.ac.ir).



Original Research

Received: 22/ 11/ 2024

Revised: 7/ 4/ 2025

Accepted: 7/ 4/ 2025

published: 7/ 4/ 2025

Pages: 245-278.

Publisher:

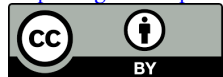
Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Taghizadeh Vaeqi, L., Sarfi, Z., Alaei Rahmani, F. "Structural Coherence in Surah al-Dhariyat: A Thematic and Argumentative Analysis", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10) , 2024, p. 245-278.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.486593.1255> 

Extended Abstract

Recent scholarly attention to the structural organization of Qur'anic surahs and their internal coherence has significantly advanced exegetical studies. This article employs inferential structural analysis to examine the content and architecture of Surah al-Dhariyat, elucidating its thematic unity, central argumentative axis, and rhetorical objectives through a systematic and evidence-based approach. The study aims to delineate the surah's overarching thematic framework while demonstrating its structural coherence, achieved through a rigorous examination of verbal and semantic interconnections among verses and their logical groupings.

The primary research problem addressed is the lack of a comprehensive, analytically sound examination of the structural coherence in Surah al-Dhariyat—a gap evident in prior literature. While some studies have explored thematic continuities within the surah, none have systematically derived its core message through a methodologically grounded framework. This study thus seeks to answer the central question: What constitutes the structural and thematic axis of Surah al-Dhariyat within an inferential analytical framework?

Subsidiary questions include: (1) How can the internal coherence of verses be identified and organized into meaningful textual units (siyaqs) ? (2) What inferential titles best encapsulate each unit? (3) How does the thematic orientation of each verse group contribute to the surah's unified message?

Methodologically, the study adopts a descriptive-analytical approach, relying on library-based research and applying Khomehgar's inferential structural analysis. This framework involves: (a) identifying cohesive verse units through verbal and semantic linkages, (b) assigning contextually derived titles to each unit, (c) grouping units into broader thematic blocks (siyaqs) , and (d) synthesizing these blocks to extract the surah's central axis. A key advantage of this method is its reliance on logically verifiable textual relationships rather than subjective thematic associations, ensuring an objective derivation of the surah's core message.

The analysis reveals that Surah al-Dharyat comprises three principal siyaqs, further divided into nine sub-themes. The first siyaq (vv. 1–19) employs cosmological oaths and natural phenomena to affirm the inevitability of Resurrection and divine sustenance, while delineating the moral traits of the God-conscious (muttaqin). The second siyaq (vv. 20–51) integrates cosmic and historical evidence—drawing on signs in the universe (afaq) and within the self (anfus) , as well as the fates of past nations—to reinforce the necessity of belief in resurrection and prophetic truth. The third siyaq (vv. 52–60) culminates in a direct admonition to disbelievers, clarifying the purpose of creation as worship and underscoring God's absolute self-sufficiency.

The surah's sequential progression is deliberate: it begins with abstract, nature-based proofs, transitions to concrete historical precedents, and concludes with a moral exhortation. This tripartite structure reflects a logical movement from conceptual reflection to practical warning, enhancing its rhetorical impact.

The findings affirm that Surah al-Dharyat exhibits a cohesive and intentional structure, unified by its central axis: *the affirmation of Resurrection through ontological and historical evidence, coupled with a warning to those who reject divine truth*. This theme is systematically advanced through rational argumentation, empirical signs, and historical narratives.

The study concludes that inferential structural analysis is a robust tool for uncovering the Qur'an's internal coherence, offering a model for similar investigations across the Qur'anic corpus. It underscores the necessity of such methodological rigor in exegetical studies to avoid arbitrary interpretations and to deepen engagement with the Qur'an's compositional brilliance.

Keywords: Argumentative Structure, Khomehgar's Method, Surah al-Dharyat, Thematic Axis, Verse Contextualization.

Bibliography

1. The holy *Qur'an*, original Arabic, also, Meshkini's Persian translation, Tehran,

- Daftar-e Motaleat-e Tarikh va Maaref-e Eslami, 1376 SAH [Persian].
2. Ālūsī, Maḥmūd, *Rūḥ al-Maʿānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415 [Arabic].
 3. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Tabdhīb al-Lugha*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1421 AH [Arabic].
 4. Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Qom, Muʿassasat al-Biʿtha, Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyya, no date [Arabic].
 5. Baqāʿī, Ibrāhīm ibn ʿUmar, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415 AH [Arabic].
 6. Bi-Azar Shīrāzī, ʿAbd al-Karīm, and Hujjatī, Muḥammad Bāqir, *Tafsīr Kāshif*, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī, 1363 SAH [Persian].
 7. Bustānī, Maḥmūd, *Al-Tafsīr al-Bināʾī lil-Qurʾān*, Mashhad, Bonyād-e Pazhūhesh-hā-ye Eslāmī-ye Āstān-e Quds-e Razavī, 1424 AH [Arabic].
 8. Darwīsh, Muḥī al-Dīn, *Irāb al-Qurʾān al-Karīm wa Bayānub*, Damascus, Dār al-Yamāma, 1415 AH [Arabic].
 9. Goljānī Amīrkhīz, Īraj, *Negaresb-e Sīstemī be Sākhtār-e Sūrah-hā-ye Qurʾān*, Tehran, Nashr-e Māherang, 1384 SAH [Persian].
 10. Ḥokm-Ābādī, Ḥojjatollāh, Raeīsīān, Ghulāmrezā, and Esmāʿīlī-Zādeh, ʿAbbās, “Kashf-e Estedlālī-ye Sākhtār va Gharaz-e Sūrah-e Mobārakeh Aḥzāb”, *Do Fasl-nāmeb-ye ʿElmī-ye Ketāb-e Qayyem*, No. 21, 1398 SAH [Persian].
 11. Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Muʿassisat al-Tārīkh al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
 12. Ibn Bābūyah (Shaykh Ṣadūq), Abī Jaʿfar Muḥammad ibn ʿAlī, *Thawāb al-Aʿmāl wa ʿIqāb al-Aʿmāl*, Qom, Manshūrāt al-Raḍī, 1368 SAH [Persian].
 13. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-ʿArab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].
 14. Ilāhī-Zādeh, Muḥammad Ḥusayn, *Darsnāmeb Tadabbur dar Qurʾān juzʾ 30*, Mashhad, Muʿasseseh Farhangī Tadabbur dar Qurʾān va Sīrah, 1392 SAH [Persian].
 15. Ilāhī-Zādeh, Muḥammad Ḥusayn, *Tadabbur dar Qurʾān az Sūrah Mursalāt tā Sūrah Mujādīlab (juzʾ 28 va 29)*, Mashhad, Tadabbur dar Qurʾān va Sīrah, 1395 SAH [Persian].
 16. Javādī Āmolī, ʿAbdullāh, *Tasnīm*, Qom, Markaz-e Nashr-e Esrā, 1389 SAH [Persian].
 17. Khamah-Gar, Muḥammad, “Eʿtebār-sanjī-ye Rāhyāfthā-ye Kashf-e Estedlālī-ye

Gharaz-e Sūrah-hā-ye *Qur'ān*", *Pazbūbesh-hā-ye Qur'ānī*, No. 79, 1395 [Persian].

18. Khamah-Gar, Muḥammad, *Sākhtār-e Hendesī-ye Sūrah-hā-ye Qur'ān*, Tehran, Sāzmān-e Tablīghāt-e Eslāmī, 1395 SAH [Persian].
19. Khamah-Gar, Muḥammad, *Uṣūl va Qavā'ed-e Kashf-e Estdlālī-ye Gharaz-e Sūrah-hā-ye Qur'ān*, Qom, Sāzmān-e Tablīghāt-e Eslāmī, 1396 SAH [Persian].
20. Khorramshāhī, Bahā' al-Dīn, *Dānishnāmeḥ Qur'ān va Qur'ān Pazbūbī*, Tehran, Nashr-e Dūstān, 1376 SAH [Persian].
21. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb, *al-Kāfi*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1429 AH [Arabic].
22. Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Mu'assisat al-Wafā, 1403 AH [Arabic].
23. Makārim Shīrāzī, Nāṣir and colleagues, *Tafsīr Nemūneh*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1371 SAH [Persian].
24. Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Tanāsub Āyāt*, Qom, Bonyād-e Ma'ārif-e Eslāmī, 1373 SAH [Persian].
25. Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Ulūm Qur'ānī*, Qom, Mu'asseseh-ye Farhangī-ye Enteshārāt-e al-Tamhīd, 1381 SAH [Persian].
26. Mudarrisī, Muḥammad Taqī, *Min Hudā al-Qur'ān*, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, 1419 AH [Arabic].
27. Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1430 AH [Arabic].
28. Qarā'atī, Muḥsin, *Tafsīr Nūr*, Tehran, Mu'asseseh dar Rāh-e Ḥaqq, 1374 SAH [Persian].
29. Qurashī, 'Alī Akbar, *Qāmūs Qur'ān*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1371 SAH [Persian].
30. Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].
31. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].
32. Razzāqī, Abū al-Qāsim, *Sowgand-hā-ye Qur'ān*, Qom, Mu'asseseh-ye Imām Ṣādiq (AS), 1383 SAH [Persian].
33. Sabūḥī Tasbūḥī, 'Alī, *Tadabbur dar Qur'ān Karīm Hizb-e Mufaṣṣal (Sūrah-hā-ye Talāq tā Jinn)*, Qom, no publisher, 1395 SAH [Persian].
34. Sabūḥī Tasbūḥī, *Rābnemā-ye Morabbī-ye Tadabbur dar Sūrah-hā-ye Qur'ān Karīm (2)*, Tehran, Shūrā-ye 'Alī-ye Enqelāb-e Farhangī, 1388 SAH [Persian].

35. Sabūhī Tasbūhī, *Tadabbur dar Qur'an Karīm Hizb-e Mufaṣṣal (Sūrah-bā-ye Inshiqāq tā Nās)*, Qom, no publisher, 1394 SAH [Persian].
36. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Al-Durr al-Manthūr*, Qom, Ketābkhāneh-ye Mar'ashī, 1404 AH [Arabic].
37. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Tartīb Suwar al-Qur'an*, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 2000 [Arabic].
38. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan, *Jawāmi' al-Jāmi'*, edited by Abū al-Qāsim Gūrjī, Qom, Ḥawzeh-ye 'Elmiyyeh, 1412 AH [Arabic].
39. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran, Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī, 1363 SAH [Persian].
40. Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Cairo, Nahḍat Miṣr, 1997 [Arabic].
41. Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad, *Asbāb Nuzūl al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1411 AH [Arabic].
42. Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abdullāh, *Al-Burbān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1990 [Arabic].
43. Zuhaylī, Wahba, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Beirut, Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 [Arabic].



کشف استدلالی ساختار سوره ذاریات با روی کرد جامع

لیلا تقی‌زاده واقفی^{ID}

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران
(ایمیل: Ltvaqefii@gmail.com).

زهرا صرفی^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: Sarfi@alzahra.ac.ir).

فاطمه علایی رحمانی^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران
(ایمیل: F.Alace@alzahra.ac.ir).

چکیده

نگرش ساختاری به سوره‌های قرآن افقی جدید در درک معانی عمیق در سوره‌ها می‌گشاید و روش‌های نوینی در عرصه قرآن‌پژوهی ارائه می‌دهد. مطالعه حاضر تلاشی برای تحلیل ساختار سوره ذاریات با استفاده از روشی جامع است و تحلیلی مستدل از ساختار سوره ذاریات ارائه می‌کند. در این پژوهش از روی‌کرد توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. این مطالعه شامل سه مرحله کلی است: شناسایی پیوستگی آیات و سیاق‌بندی آن‌ها، تعیین عنوان مناسب با توجه به سیاق، و کشف فصل سوره از طریق ترکیب عنوان سیاق‌ها. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که سوره ذاریات از سه سیاق و یک فصل تشکیل شده است. سیاق اول سوره شامل دو موضوع است که به اثبات حقانیت روز جزا و مثال‌هایی از روزی‌رسانی خداوند می‌پردازد. سیاق دوم شامل چهار موضوع است که به ضرورت معاد از طریق اثبات یگانگی خداوند در روزی‌رسانی، ذکر کفران نعمت قوم‌های طغیانگر و عواقب آن، و هشدار پیامبر در رابطه با پرهیز از شرک می‌پردازد. سیاق پایانی نیز شامل سه موضوع است که به هشدار به منکران دین و معرفی عبادت به عنوان هدف مخلوقات و با ارزش‌ترین روزی آن‌ها می‌پردازد. بدین ترتیب جهت‌گیری محتوایی سوره شناسایی شده است. در مجموع، محور سوره ذاریات اثبات ضرورت تحقق معاد از طریق اثبات یگانگی خداوند در روزی‌دهی به مخلوقات و هشدار به منکران دین الهی (توحید، معاد و نبوت) است.

کلیدواژه‌ها: کشف استدلالی ساختار، خامه‌گر، سوره ذاریات، محور سوره، سیاق‌بندی آیات.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۱/۱۸ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۱۸ ش

نشر: ۱۴۰۴/۱/۱۸ ش

صفحه ۲۴۵-۲۷۸.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

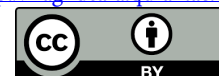
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghd-e-araat.quran.ac.ir>



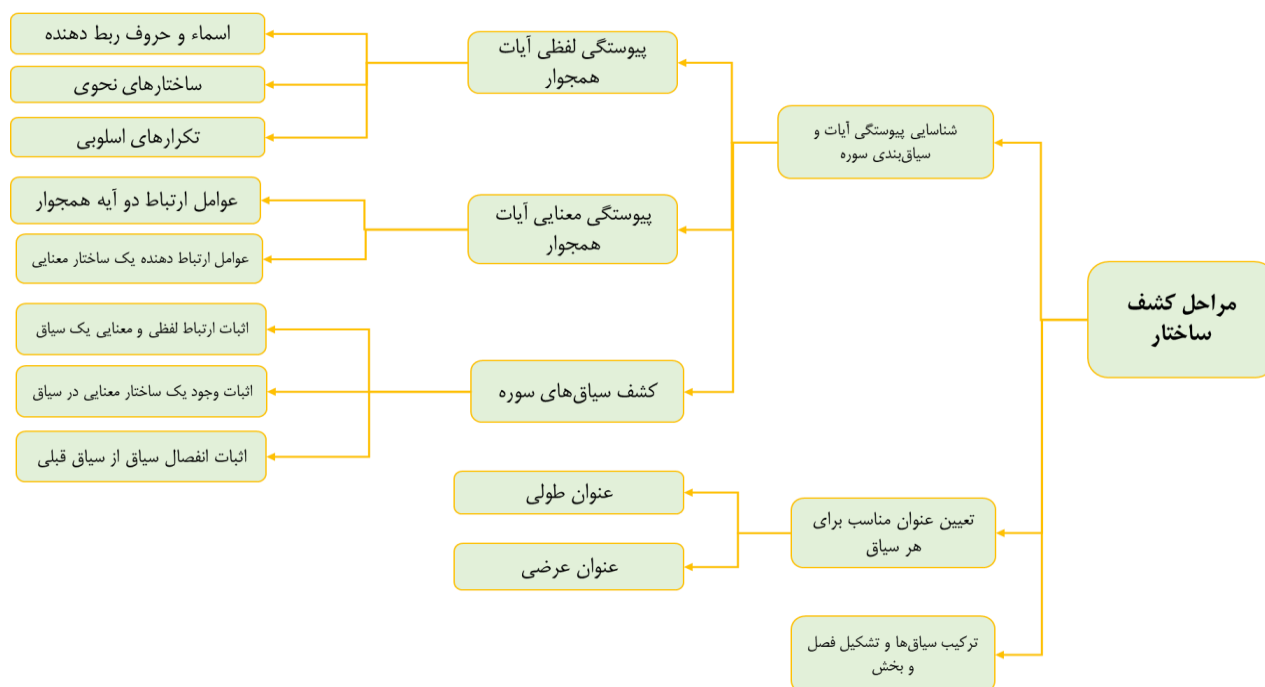
چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

تقی‌زاده واقفی، لیلا، صرفی، زهرا و علایی رحمانی، فاطمه، «کشف استدلالی ساختار سوره ذاریات با روی‌کرد جامع»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۲۴۵-۲۷۸.

<http://doi.org/10.22034/naghd-e-araat.2025.486593.1255>.^{doi}

درآمد

اولین قدم برای کشف ساختار سوره‌های **قرآن** دست‌یابی به یک چهارچوب علمی و قابل دفاع است تا بدین وسیله پایه محکمی برای کارکردهای گوناگون آن فراهم آید. کشف محور اصلی سوره‌های **قرآن** به روش استدلالی، روی‌کردی نوین در حوزه مباحث تفسیری به شمار می‌رود. این مسئله که به عنوان ارتباط بخش‌های ظاهراً نامرتبط **قرآن** مطرح است، در عصر حاضر با عنوان **تفسیر ساختاری** یا **کشف استدلالی** شناخته شده است. نمودار ذیل روش کشف استدلالی ساختار سوره‌ذاریات را نشان می‌دهد.



نمودار ۱ - مراحل کشف استدلالی ساختار یک سوره

سوره‌ذاریات از جمله سوره‌های **قرآن** کریم است که ساختار آن با روش کشف استدلالی مورد بررسی قرار نگرفته است. سوره‌ذاریات مکی و دارای ۶۰ آیه است. به باور طباطبایی این سوره به شهادت سیاق آیاتش، در مکه نازل شده است (طباطبایی، **المیزان**، ذیل سوره)؛ گرچه البته کسی هم در این معنا اختلافی ندارد. **الذاریات** (پراکنده‌کنندگان) تنها نام این سوره است و سبب نام‌گذاری آن آمدن این واژه در آیه نخست این سوره است. از غرر آیات این سوره آیه پنجاه و ششم آن است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». این سوره شصت و ششمین سوره در ترتیب نزول (بعد از سوره احقاف و قبل از سوره غاشیه) است (معرفت، **علوم قرآنی**، ۱/ ۱۳۶) و طبق چینش مصحف، پنجاه و یکمین سوره، بین دو سوره ق و طور قرار گرفته است. شروع این سوره با اسلوب سوگند است؛ اما اسلوب‌های مختلفی در آیات آن به کار رفته است و با

اسلوب‌های مختلف به موضوعات متعددی پرداخته شده است از جمله بحث از آیات و نشانه‌های الهی در هستی، ماجرای مهمانی فرشتگان در منزل حضرت ابراهیم (ع)، پرداختن به برشی از سرگذشت پیشینیان از اقوام لوط، عاد، ثمود و نوح.

طرح مسئله

تحلیل ساختار سوره‌های **قرآن** بر اساس هدفمندی سوره‌ها و چینش توقیفی آیات، مفسر را به این سمت سوق می‌دهد که به **قرآن** از منظر جامع و ساختاری نگاه کند. در بسیاری از سوره‌های قرآن، موضوعات متنوعی وجود دارد که در نگاه اولیه و ظاهری ممکن است پراکندگی میان آیات آن‌ها مشاهده شود. اما با نگاهی جامع‌تر به آیات، می‌توان فهمید که تمام آیات یک سوره دارای ساختار واحدی هستند که می‌تواند به تفسیر دقیق‌تری منجر شود.

بررسی جامع و ساختاری به **قرآن** که می‌تواند در فهم و درک درست و شناخت جایگاه معرفتی **قرآن** تأثیرگذار باشد، سابقه چندانی در حوزه **قرآن** پژوهشی ندارد. در فهم **قرآن** بیش از همه سبک و سیاق ظاهری آن، چه در چینش آیات و چه در ترتیب سوره‌ها دغدغه آفرین بوده است. به زعم برخی از پژوهشگران قرآنی به ویژه مستشرقین ارتباط روشنی میان اجزا و ساختار **قرآن**، خصوصاً در سطح سوره‌ها دیده نمی‌شده است. در رابطه با این ادعا از سوی محققان و مفسران پاسخ‌هایی مطرح شده است اما پرداخت علمی و طرح یک تئوری و روش مستدل در این زمینه همواره احساس شده است. در این باره محمد خامه‌گر پژوهش‌هایی را صورت داده که در آن‌ها نگرشی ساختاری به سوره‌های **قرآن** کریم ارائه گردیده است.

برای شناسایی ساختار سوره، دو رویکرد توصیفی و استدلالی معرفی شده‌اند. در رویکرد توصیفی، مفسر با بررسی آیات هر سوره سعی می‌کند با روح حاکم بر آن ارتباط برقرار کرده و موضوع یا مفهومی را که به نظرش در کل سوره برجسته‌تر و مهم‌تر است، در ساختاربندی سوره مدنظر قرار دهد. این رویکرد دو مشکل اساسی دارد: اول این‌که ساختار کشف شده اغلب بیش از حد کلی است و دوم این‌که مراحل کشف ساختار ضابطه‌مند نیست و بیش‌تر از گرایش‌های شخصی مفسر و برداشت کلی او از سوره تأثیر می‌پذیرد. اما در رویکرد استدلالی، مفسر برای کشف ساختار سوره به سیاق‌بندی سوره و عناصر درون‌متنی و برون‌متنی آن توجه نشان می‌دهد و با تحلیل جهت‌گیری‌های آنها، ساختار سوره را کشف می‌کند و روش رسیدن به این ساختار را به صورت منطقی و با ضوابط مشخص بیان می‌نماید.

اولین قدم برای کشف ساختار سوره‌های **قرآن**، دستیابی به یک چهارچوب علمی مطلوب است تا مبنای

محکمی برای یافته‌های آن باشد. کشف محور اصلی سوره‌های **قرآن** به روش استدلالی، روی‌کردی نوین در حوزه تفسیر است (خامه‌گر، **ساختار هندسی**، ۷۳/۱).

در سال‌های اخیر، قرآن‌پژوهان به کارکردها و نتایج مفید نگرش ساختاری به سوره‌های **قرآن** و تلاش برای کشف هدف کلی سوره‌ها از طریق ساماندهی آیات با یک هدف واحد توجه ویژه‌ای داشته‌اند. پژوهش‌های صورت‌پذیرفته را می‌توان به دو بخش روش‌شناسی و موضوع‌های مربوط به سوره‌ذاریات تقسیم نمود.

در زمینه کشف ساختار سوره‌ها، پژوهش‌ها و کتاب‌های مهم بسیاری تاکنون نوشته شده‌اند. گام نخست در این زمینه با نگارش کتاب ساختار هندسی سوره‌های **قرآن** کریم توسط خامه‌گر (۱۳۹۵ش) برداشته شده است که نویسندگان در آن به تبیین مبانی نظری نگرش ساختاری به سوره‌ها پرداخته است. اما در آن مراحل و قواعد علمی استخراج ساختار سوره‌ها مطرح نگردیده است. بنابراین در پژوهشی دیگر با عنوان اصول و قواعد کشف استدلالی سوره‌های **قرآن** کریم (۱۳۹۶ش) در صدد پاسخگویی به شیوه روشمند کردن مراحل استخراج ساختار و غرض سوره و خارج کردن آن از حالت سلیقه‌ای و زمینه سازی برای استفاده گسترده‌تر از نگرش ساختاری در تفسیر **قرآن** برآمده است.

از دیگر پژوهش‌های صورت‌پذیرفته می‌توان به رساله دکتری ایرج گلجانی امیرخیز (۱۳۸۴ش) با عنوان نگرش سیستمی به ساختار سوره‌های قرآنی اشاره کرد. در این پژوهش به تبیین معیار برای کشف غرض سوره اشاره شده است اما در رابطه با ساختار و قواعد جامع برای کشف غرض سخنی به میان نیامده است.

اثر دیگر، کتاب روش تدبیر در سوره‌های **قرآن** کریم است که توسط آقای صبحی طسوجی (۱۳۸۸ش) به نگارش درآمده است. امتیاز این اثر نسبت به اثر قبلی این است که در آن برای نخستین بار با توجه به مراحل دستیابی به وحدت سوره به طراحی و تبیین قواعد کشف غرض سوره پرداخته شده است و درباره نام‌گذاری کلام‌های سوره سخن گفته است. الهی‌زاده در کتاب **درس‌نامه تدبیر ترتیبی قرآن: مبانی** (۱۳۹۴ش) برای کشف استدلالی غرض سوره مراحل سه‌گانه را پیشنهاد داده است که نسبت به روش‌های پیشین ضابطه‌مندتر است.

در دیگر کشورها نیز پژوهش‌هایی در رابطه با نگرش ساختاری **قرآن** صورت‌پذیرفته است. سلوی محمد عوی (۲۰۱۱م) در کتاب **روابط متنی در قرآن، مناسبت، انسجام و ساختار** با استفاده از نظریه‌های جدید زبان‌شناسی به ویژه نظریه انسجام و تناسب، سوره‌های احزاب و قیامت را بررسی می‌کند. عوی پیشنهادی از وضعیت مطالعه روابط متنی در **قرآن** ارائه داده است. نیکولای ساینای (۲۰۱۷م) نیز در کتاب «**قرآن**: درآمدی

تاریخی - انتقادی»، در بخش دوم با نام «روش» که شامل سه فصل است به انسجام داخلی سوره‌ها، ترتیب زمانی آیات و موضوع بینامتنیت در آیات **قرآن** می‌پردازد. در این بخش نویسنده ابتدا نظریه‌هایی درباره ساختار سوره‌ها مطرح می‌کند، از جمله به نظریه یکپارچگی سوره به عنوان واحد معنایی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که واحد ادبی **قرآن** نه بندهای کوتاه بلکه سوره است. برای نشان دادن جزئیات این نظریه دو سوره مریم و صافات را از جهت ساختاری بررسی می‌کند.

هم‌چنین در بحث پیشینه موضوعی و در رابطه با سوره ذاریات نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد. روح‌الله داوری (۱۳۹۴ش) در پژوهشی با عنوان «پیوستگی‌های شبکه‌ای سوره‌های **قرآن** کریم، مطالعه موردی سوره مبارکه ذاریات» درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که با چه معیارهایی می‌توان پیوستگی‌های شبکه‌ای سوره‌های **قرآن** کریم را بررسی کرد و در همین راستا پس از تبیین معنای تناسب، اهمیت و انواع آن به معیارهای پیوستگی‌های شبکه‌ای سوره‌های **قرآن** کریم پرداخته شده است.

مجتبی شکوری و همکاران (۱۴۰۰ش) نیز در پژوهش خود با عنوان «وجوه تناسب سوره‌های ذاریات و طور بر اساس الگوی سوره‌شناسی ساختاری»، با بهره‌گیری از مدل‌های حوزه تفسیر ساختاری **قرآن** کریم، به دنبال یافتن الگویی مناسب برای بررسی تناسب بین سوره‌های همجوار **قرآن** هستند و بدین منظور، در مقاله مذکور تناسب بین دو سوره ذاریات و طور با استفاده از مدل سوره‌شناسی ساختاری و با روش توصیفی تحلیلی بررسی شده است.

در پژوهش اخیر نیز اباذر کافی (۱۴۰۱ش) در مقاله‌ای با عنوان «انسجام متنی سوره ذاریات بر پایه فرایند حلقه‌های معنایی»، ابتدا محتوای سوره را براساس موضوع، هدف، ساختار و بافت همگون به حلقه‌های معنایی متعددی، تقسیم و سپس ارتباط منطقی بین این دوایر معنایی را بررسی کرده است. در این جستار با رویکرد توصیفی تحلیلی به انطباق فرایند حلقه‌های معنایی بر سوره ذاریات پرداخته شده است.

در پژوهش‌های پیشین هر یک از منطری به فواید مطالعه ساختاری سور **قرآن** کریم اشاره نمودن و در رابطه با پژوهش‌های صورت‌پذیرفته با سوره ذاریات نیز مطالعه با محور ساختارشناسی سوره بیش‌تر به صورت سلیقه‌ای انجام پذیرفته و مراحل ساختارشناسی با توجه به خروجی‌های ارائه شده توسط آن‌ها حالت منسجم نداشته و ساختار و محور سوره به درستی تبیین نشده و هم‌چنان به نظر می‌رسد که روش کشف استدلالی ساختار و غرض سوره که توسط خامه‌گر ارائه گردیده است، جامع‌ترین و کامل‌ترین روش کشف استدلالی

ساختار سوره‌های **قرآن کریم** است. با توجه به این که ضروری است ساختار تمامی **سور قرآن کریم** به این روش مورد پژوهش قرار گیرند، لذا خلاء عدم پرداخت به کشف ساختار سوره ذاریات در پژوهش‌های صورت پذیرفته احساس می‌شود.

وجه تمایز پژوهش حاضر با توجه به موارد ذکر شده، بررسی پیوستگی آیات سوره با یکدیگر و تحلیل ساختاری سوره با روی‌کردی جامع است که در پژوهش‌های پیشین مورد توجه قرار نگرفته بود. مجموع بررسی‌های به عمل آمده از پژوهش‌های صورت پذیرفته نشان‌دهنده آن است که ساختار و موضوعات مورد اشاره در سوره ذاریات به درستی و به طور کامل تبیین نگردیده است.

نهایت آن که پژوهش حاضر تلاش دارد تا به این پرسش پاسخ دهد که محورساختاری سوره ذاریات در چهارچوب روش کشف استدلالی چیست. برای دستیابی به پاسخ این مسئله باید به این سوالات پاسخ دهد که: چه گونه می‌توان پیوستگی آیات سوره ذاریات را شناسایی و سپس سیاق‌بندی کرد، عنوان‌بندی استدلالی سیاق‌های سوره ذاریات چه گونه است، و جهت‌گیری محتوایی هر دسته از آیات سوره ذاریات را چه گونه می‌توان کشف کرد.

۱. روش‌شناسی بحث

در این بخش ابتدا به صورت مختصر به پژوهش‌های منتخب انجام پذیرفته با روش ارائه شده توسط خامه‌گر که به روش کشف استدلالی نیز شناخته می‌شود، اشاره خواهد شد. سپس در ادامه مراحل این روش ذکر خواهد شد.

۱-۱) نمونه مطالعات انجام پذیرفته

محمد خامه‌گر در مطالعه‌ای با عنوان «ساختار و غرض سوره تحریم، کشف استدلالی با روی‌کردی جامع» تلاش کرده است که برای تحلیل ساختار و کشف غرض سوره تحریم با کاربری روش جامع و مستدل، تحلیلی عینیت‌گرایانه از ساختار و غرض سوره ارائه دهد. با توجه به روش به‌کارگرفته‌شده در این پژوهش مشخص گردید که بر خلاف تصور اغلب مفسران پیشین و محققان معاصر، آیات این سوره در مقام تبیین شیوه اخلاق‌مدار رویارویی با همسران در محیط خانواده نبوده است و بلکه در مقام هشدار نسبت به فعالیت عناصری خیانت‌پیشه در اطراف خانواده پیامبر (ص) نازل گردیده است (خامه‌گر، **ساختار و غرض سوره تحریم**، ۳).

در پژوهش بعدی که توسط حکم‌آبادی و همکاران صورت پذیرفته به کشف استدلالی ساختار و غرض سوره

مبارکه احزاب پرداخته شده است. در این پژوهش نیز با بکارگیری شیوه مذکور مشخص گردیده که سوره احزاب از ده سیاق تشکیل شده و گرچه هر سیاق برای خود دارای غرضی است، محور اصلی سوره بر پایه «نحوه اطاعت از خدا و پیامبر (ص) در موضوعات سیاسی، نظامی، اجتماعی و خانوادگی، برای تقویت پایه‌های رهبری و امت اسلامی» استوار است (حکم‌آبادی و دیگران، کشف استدلالی ساختار...، ۲).

۲-۱) روش کشف ساختار

نخستین و حساس‌ترین مرحله برای کشف ساختار سوره، شناسایی پیوستگی آیات و سیاق‌بندی سوره از طریق بررسی ارتباط‌های ادبی و لفظی و معنایی آیات است. برای کشف ساختار سوره ذاریات به صورت جامع باید مراحل زیر طی شود تا به مقصود اصلی دست یابیم. این مراحل عبارت اند از:

مرحله اول: شناسایی دسته آیات مستقل (گفتارها) با توجه به پیوستگی لفظی و معنایی عبارات.

مرحله دوم: انتخاب عنوان مناسب برای دسته‌های مستقل با توجه به مطلب کانونی هر گفتار.

مرحله سوم: بررسی رابطه گفتارهای مستقل و قراردادن گفتارهای مرتبط در دسته‌های بزرگ‌تر.

قبل از تعیین سیاق‌های سوره ذاریات و بررسی ارتباط آن‌ها ضروری است که به عوامل ارتباط و پیوستگی آیات اشاره کنیم. آیات در یک سیاق ممکن است پیوستگی لفظی یا به عبارتی ادبی داشته باشند ممکن هم هست پیوستگی معنایی بین آیات برقرار باشد.

عوامل پیوستگی لفظی شامل سه دسته عامل است. عامل اول اسماء و حروف ربط‌دهنده از قبیل إذ، إذا، استفهام، حروف عاطفه و... را شامل می‌شود، عامل دوم ساختار نحوی کلام از قبیل تأکید، ظرف و مظهر، مبتدا و خبر، حال و ذوالحال، بدل و مبدل منه، جواب قسم و... است. عامل سوم هم اسلوب کلام است که می‌تواند موجب پیوستگی ادبی شود. مانند تکرار در آغاز آیات، تکرار عبارات در پایان آیات، تکرار واژه پایانی در ابتدای آیه بعد.

عوامل پیوستگی معنایی نیز در دو دسته قرار می‌گیرد. اولاً عامل ارتباط معنایی آیات همجوار مانند تعلیل آیه قبل، تفصیل بعد از اجمال، تخصیص آیه عام، تعمیم خاص، حسن تخلص، لف و نشر می‌تواند موجب پیوستگی معنایی گردد. ثانیاً، ساختار معنایی آیات از قبیل سؤال و جواب آن، دعا و استجابت، مقدمه و

ذی‌المقدمه، مصادیق یک عنوان کلی می‌تواند در این دسته قرار بگیرد (خامه‌گر، *اصول و قواعد کشف استدلالی...*، ۱/۱۴).

بررسی‌های ادبی و معنایی سوره‌ذاریات نشان می‌دهد که این سوره از سه سیاق و دسته‌آیات — که در این سوره، هر دسته از آیات **موضوع** نامیده شده است — تشکیل می‌شود. قبل از تعیین سیاق‌های سوره‌ذاریات، به برخی از عوامل پیوستگی لفظی و معنایی آیات اشاره می‌شود.

۲. سیاق اول سوره‌ذاریات، آیات ۱-۱۹

این سیاق با ذکر قسم و جواب قسم، آغاز و مشتمل بر دو موضوع است. موضوع نخست آیات ۱-۹ و موضوع دوم آیات ۱۰-۱۹ را شامل می‌شود.

۲-۱) عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع نخست

در توضیح عوامل پیوستگی لفظی و معنایی آیات سیاق نخست می‌توان توضیح داد که واو «والذاریات» در آیه نخست از نوع قسم است و فاء در آیات ۲، ۳ و ۴ از نوع عاطفه است که در این آیات علاوه بر مفهوم قسم، دارای نوعی پیوند در میان چهار سوگند مطرح شده در صدر سوره است (درویش، *إعراب القرآن*، ۴/۲۲۹۷). آیات چهارگانه ابتدایی سوره، تمامی تدابیر عالم را در زیر پوشش خود قرار می‌دهد، بیان عبارت «وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا» که نمونه‌ای از تدبیر امور خشکی‌ها است و عبارت «فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا» که نمونه‌ای از تدابیر امور دریاها را ذکر کرده است و هم چنین نمونه‌ای از تدابیر مربوط به فضا در عبارت «فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا» و در پایان تدابیر مربوط به تمامی باقی ماندگان زوایای عالم که در عبارت «فَالْمُقْسَّمَاتِ أَمْرًا» ذکر شده است که منظور از آن ملائکه هستند که واسطه‌های تدابیر الهی اند (مغنیه، *الکاشف*، ۷/۱۴۱).

قرآن کریم برای اعتلای فکر بشر او را با اشاره «وَالذَّارِيَاتِ» به محسوسات، و با اشاره «فَالْمُقْسَّمَاتِ أَمْرًا» به غیر محسوسات متوجه می‌سازد. بنابراین توجه به قدرت‌نمایی خداوند در نوع خلقت باد و ابر و انواع ملائکه، پذیرفتن معاد را برای انسان آسان می‌کند. به همین دلیل در آغاز این سوره با چهار سوگند پیاپی، قطعی بودن وقوع قیامت اثبات شده است (مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ۱۶/۲۲).

دین در عبارت «وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» از آیه ششم به معنی جزاء است؛ همان‌طور که در سوره حمد نیز «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» آمده، و اصولاً، یکی از نام‌های قیامت «یوم الدین» به معنای روز جزا است. از این روشن می‌شود که منظور از وعده‌های واقع‌شدنی در «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ» این جا وعده‌های مربوط

به قیامت و سایر امور مربوط به معاد است (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۳/ ۱۶۹؛ شعرانی، *لغت نامه قرآن کریم*، ۱/ ۴۸۲). بنابراین آیه ۵ تمام وعده‌های قیامت را شامل می‌شود و آیه ۶، تأکیدی بر جزا است. در چند آیه بعد نیز، سخن از «یوم الدین» به میان آمده و سوگندهایی که در آغاز این سوره آمده پیوند و تناسب روشنی با نتیجه این قسم‌ها دارد؛ چرا که حرکت ابرها و نزول باران‌ها و در نتیجه زنده شدن زمین‌های مرده، خود صحنه‌ای از قیامت و معاد را در این دنیا نشان می‌دهد.

جمله «ما توعدون» در آیه پنجم در این جا به مفهوم وسیع‌تری تفسیر می‌شود که تمام وعده‌های الهی مربوط به قیامت و دنیا، تقسیم ارزاق، مجازات مجرمان در این جهان و جهان دیگر و پیروزی مؤمنان صالح را شامل خواهد شد. آیه ۲۲ همین سوره که می‌فرماید: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ» نیز ممکن است تأییدی بر این معنی باشد و چون لفظ آیه مطلق است این عمومیت بعید نیست (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۷/ ۹). به هر حال، وعده‌های الهی همه صادق است، چرا که *خلف وعده* یا ناشی از *جهل* یا نشأت گرفته از *عجز* است. جهلی که باعث تغییر فکر وعده‌دهنده می‌شود و عجزی که او را از وفای به وعده باز می‌دارد؛ اما خداوند *عالم* و *قادر* و وعده‌هایش نیز تخلف‌ناپذیر است.

در آیه هفتم یعنی «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ»، سوگند دیگری طرح شده است. کلمه *حُبُک* به معنای راه‌هایی است که در هنگام وزش باد به روی آب پیدا می‌شود و سوگند ذکر شده در آیه با جوابش در آیه ۸ که عبارت است از اختلاف مردم و تشتت آنان در طریقه‌هایی که پیش رو دارند، مرتبط است (ازهری، *تهذیب اللغة*، ۴/ ۶۷؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/ ۵۵۰).

اما در آخرین آیه این دسته یعنی آیه نهم، *يُؤْفَكُ* از *افک* به معنای منصرف ساختن و به انحراف کشاندن است. لذا به دروغ که انحراف از حقیقت و مایه انحراف است *افک* گویند؛ همان‌گونه که بادهای مختلف را *مؤتفکات* می‌گویند (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۰/ ۳۹۱؛ قرشی، *قاموس قرآن*، ۱/ ۸۹). حرف لام در عبارت «لَفِي قَوْلٍ» حرف تأکید، و عبارت «لَفِي قَوْلٍ» نیز متعلق به خبر «إِنَّ» است. «مُخْتَلَفٍ» صفت برای قول است و «يُؤْفَكُ» مضارع مرفوع و مجهول است و جمله با اعراب محلی‌اش، صفت دوم برای «قول» است (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۷/ ۱۱). این‌گونه، آیه بر این دلالت می‌کند که کسی که اهل منطق نباشد، ثباتی نداشته و هر لحظه حرفی می‌زند. لذا راه مستقیم و عقیده حق یکی است؛ اما بیراهه و عقاید باطل زیاد است (قرائی، *تفسیر نور*، ۹/ ۲۴۴).

۲-۲) عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع دوم

واژه «قُتِلَ» در آیه دهم، فعل ماضی و مبنی بر مجهول است. «الْخَرَّاصُونَ» نائب فاعل و مرفوع بالواو است و جمله «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» استثنایه دعائیه است. «الَّذِينَ» در آیه ۱۱ در محل رفع و صفت برای «الخراصون» در آیه ۱۰ است (درویش، *إعراب القرآن...*، ۴/ ۲۲۹۸). «قُتِلَ» در این آیه، به لعنت معنی شده است، بدان دلیل که اگر خداوند متعال شخصی را لعنت کند مانند آنست که آن فرد به هلاکت رسیده است (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ قرآن*، ۳/ ۱۳۰).

لعن و نفرین مختص دروغگویانی است که سخنان مختلف دارند و به وعده و تهدید خداوند سبحان بدگمانند و جهل بر آنان چیره شده است و از شدت کفر و تردید در آنچه به آن‌ها امر شده و آنچه می‌خواهند انجام دهند، دچار غفلت شده و در نادانی عمیقی غوطه‌ورند. جمله «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» در اصل دعایی برای هلاکت افراد بسیار دروغگو و شکاک در اصول اعتقادات است؛ همانهایی که بر خداوند متعال و رسول مکرش (ص) دروغ می‌بندند (زحیلی، *التفسیر المنیر...*، ۲۷/ ۱۰).

آیه «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» (ذاریات/ ۱۳) پاسخ سؤال آن دروغگویان جاهلی بود که مدام می‌پرسیدند: «يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ» (ذاریات/ ۱۲)، نکته‌ای که هست به جای این که خداوند متعال تاریخ روز قیامت را در پاسخ معین کند صفت آن را بیان کرده است و اشاره کرد به این که کفار در آن روز چه حالی دارند و این بدان جهت بود که وقت قیامت، جزء آن دسته از مسائل غیبی است که احدی جز خداوند متعال از آن اطلاع ندارد، چون خدای تعالی بعضی از مسائل غیبی را به بعضی از انبیاء اش (ع) اطلاع می‌دهد، ولی قیامت از آن حوادثی است که علمش مخصوص به خود خداوند متعال است. بنابراین آیات ۱۳-۱۴، پاسخ پرسش مطرح شده در آیه ۱۲ است (همان، ۱۸/ ۵۵۳).

«يَسْأَلُونَ» جمله منصوب و حال برای «الخراصون» است و استئناف بیانیه‌ای است که ناشی از جمله «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» است (درویش، *إعراب القرآن...*، ۴/ ۲۲۹۸). تعبیر به «يَسْأَلُونَ» به صورت فعل مضارع، دلیل بر این است که این سؤال را مرتب مطرح می‌کنند، در حالی که اصولاً باید وقت قیام قیامت مخفی و مکتوم باشد، تا هر کس در هر زمان احتمال وقوع آن را بدهد و اثر تربیتی ایمان به قیامت که خودسازی و آمادگی مداوم است، حاصل گردد. «فَتَنَّاكُمْ» مفعول به منصوب و جمله مقول القول در محل نصب است و جمله «هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ»، جمله استثنای است. آیه چنین بیان می‌دارد که کفار، به وسیله آتش جهنم دچار عذاب جسمانی می‌شوند و با خطاب «ذوقوا» دچار عذاب روحی خواهند شد. هم‌چنین مشخص می‌شود که تمامی

کیفرهای روز قیامت با توجه به آمدن ضمیر «کم» در واژه «فِتْنَتَكُمْ» در آیه ۱۴، ساخته دست خود انسان است. واژه «أَخَذِينَ» در آیه «أَخَذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ...» (ذاریات/ ۱۶)، حال برای «المتقین» است و مجازاً به کار رفته است؛ زیرا آنچه خداوند به متقین می‌دهد، مقداری از چیزهایی است که با دست گرفته می‌شود بنابراین اطلاق «اخذ» از باب تشبیه معقول به محسوس است؛ یعنی خداوند متعال با ذکر جزئی از نعمت‌های متقین که محسوس هستند، قصد اشاره به نعمت‌های بسیار عظیم‌تر که نامحسوس و نامعقول هستند، دارد.

جمله «إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ» در آیه شانزدهم علت بیان جمله «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ» (ذاریات/ ۱۵) است؛ بدین معنا که «جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ» پاداشی برای احسان متقین در دنیا است همان طور که خطاب به مشرکین گفته شد: «ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ»؛ زیرا این عذاب نتیجه اعمال خودشان در دنیا بوده است. آیه «كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ» (ذاریات/ ۱۷) بدل از جمله «كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ» در آیه قبل، و از نوع بدل بعض از کل است؛ زیرا این ویژگی‌های سه‌گانه، برخی از احسان‌های عملی متقین است (ابن عاشور، *التحریر و التلوین*، ۱۶/۲۷).

واو در آیه «وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (ذاریات/ ۱۸)، از نوع عاطفه است. جمله «هم یستغفرون» در آیه هجدهم، معطوف بر جمله «کانوا...یهجعون» در آیه هفدهم است. واو در ابتدا آیه «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» (ذاریات/ ۱۹) نیز از نوع عاطفه است. واژه «حَقٌّ» در آیه «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» در همان آیه مبتداً مؤخر مرفوع و جمله معطوف بر جمله «کانوا...یهجعون» در آیه ۱۷ است (درویش، *إعراب القرآن...*، ۲۳۰/۴).

آیات ۱۷-۱۸، سیره متقین نسبت به درگاه خدای سبحان را بیان می‌کند و می‌فرماید شب زنده دارند و در سحرها استغفار می‌کنند، ولی آیه ۱۹ سیره آنان را در برابر مردم بیان می‌کند و آن این است که به سائل و محروم کمک مالی می‌کنند (قرائتی، *تفسیر نور*، ۲۴۹/۹).

۳. سیاق دوم، آیات ۲۰-۵۱

در این سیاق به تعدادی از نشانه‌های دلالت کننده بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و نیز برگشت امر تدبیر در آسمان و زمین و ارزاق مردم به خداوند سبحان و ذکر مصادیقی از کفران نعمت توسط اقوام طغیان‌گر گذشته اشاره می‌کند و با آیه «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ» آغاز می‌شود.

این سیاق، مشتمل بر چهار دسته آیات یا چهار موضوع است. موضوع اول شامل آیات ۲۰-۲۳، موضوع دوم

شامل آیات ۲۴-۳۰، موضوع سوم شامل آیات ۳۱ تا ۴۶ و موضوع چهارم شامل آیات ۴۷-۵۱ است.

۱-۳) عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع اول

واو در ابتدا آیه «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (۲۰)» استثنافیه است و جمله «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ» ممکن است به جمله جواب قسم «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ» معطوف شده باشد. عبارت «وَفِي أَنْفُسِكُمْ» در آیه ۲۱، جار و مجرور و متعلق است به آنچه که تعلق به معطوف علیه «فِي الْأَرْضِ» در آیه قبل دارد (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۹/۲۷). قرآن، شرط هدایت شدن و به یقین رسیدن از طریق آیات طبیعت و کتاب شریعت را، دلّ آماده می‌داند. دلی که نشانه‌های قدرت و حکمت الهی را در زمین و در وجود خود جست و جو کند. آیات و نشانه‌های الهی در زمین، بسیار زیاد و قابل توجه است به همین جهت کلمه «آیات» جمع و نکره آمده که بیانگر تعدّد و عظمت این نشانه‌ها است و تنها موقنین هستند که در آیات الهی دقت می‌کنند و برای آنان به موجب دقت در این آیات علم حاصل می‌شود؛ زیرا در هر چیزی برای اثبات وجود خداوند متعال دلیلی هست که انسان را به وحدانیت او راهنمایی می‌کند (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۲۳/۳۰۶).

بدون شک انسان نیز اعجوبه عالم هستی است و آنچه در عالم کبیر است در این عالم صغیر نیز وجود دارد، بلکه عجایی در آن است که در هیچ جای جهان نیست و با دقت در این نعمت‌های عظیم، می‌تواند به وحدانیت خالق خود پی ببرد (بی‌آزار شیرازی، *تفسیر کاشف*، ۲/۳۲۴).

همزه در عبارت «أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۲۱)» از نوع استفهام انکاری است و فاء آن عاطفه است. واو در آیه «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ (۲۲)» از نوع عاطفه است. «رِزْقُكُمْ» مبتدای مؤخر است و جمله معطوف بر آیه ۲۰ یعنی «فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ» است. فاء در عبارت «فَوَرَبِّ...» از نوع عاطفه است و واو از نوع قسم است. ضمیر در «انه» به مطالب قبل بر می‌گردد که می‌فرمود «رزق شما و آنچه وعده داده شده‌اید در آسمان است». کلمه «حق» به معنای ثابت و نیز به معنای قضایی است که خدای تعالی آن را حتمی کرده باشد، نه این که امری تبعی یا اتفاقی باشد. معنای آیه این است که: «پس به پروردگار آسمان و زمین سوگند که آنچه ما گفتیم که رزقتان است و آنچه که وعده داده شده‌اید که همان بهشت باشد- که خود رزقی دیگر است- در آسمان است» (طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ۱۸/۵۶۴). سرچشمه رزق، در آسمان است (باران، نور، باد، ابر و هوا و...) هرگونه خیر و برکت یا قهر و عذاب الهی، به عنوان پاداش یا کیفر از آسمان نازل می‌گردد. آسمان و زمین، تحت ربوبیت و تدبیر الهی در مسیر کمال است و تأمین و تقدیر روزی زمینیان در آسمان‌ها، نمودی از ربوبیت گسترده خداوند در آسمان و زمین است. «مِثْلَ مَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ (۲۳)» یعنی همان اندازه که سخن گفتن شما

برایتان محسوس است و واقعیت دارد، وعده‌های الهی نیز همین گونه است، پس در آن‌ها شک نکنید (مغنیه، **تفسیر کاشف**، ۷/ ۲۵۰).

۲-۳) عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع دوم

از این آیات به بعد گوشه‌هایی از سرگذشت انبیاء (ع) و اقوام پیشین مطرح می‌شود و نخستین فراز آن سرگذشت فرشتگانی است که برای عذاب قوم لوط در شکل آدمیان بر حضرت ابراهیم (ع) ظاهر شدند و ایشان را بشارت به تولد فرزندی دادند با این‌که حضرت ابراهیم (ع) به سن پیری رسیده بود و همسرش نیز مسن و نازا بود. «هَلْ»، در جمله «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ... (۲۴)» حرف استفهام است و جمله «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ» استثنافیه است. در عبارت «فَرَاغَ»، حرف فاء عاطفه و (راغ) فعل ماضی است و جمله معطوف بر جمله «قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّكَرُّونَ (۲۵)» است. «فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ» یعنی: حضرت ابراهیم (ع) آهسته از نزد میهمانان بطرف خانواده خود رفت و علت این‌که آهسته و مخفیانه رفت این بود که مبدا مانع از تهیه غذا شوند و چنین امری میان افراد میهماندوست رایج است (راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ قرآن**، ۲/ ۱۲۶؛ طبرسی، **جوامع الجامع**، ۲۳/ ۳۱۵).

در عبارت «فَجَاءَ» در آیه ۲۶، حرف فاء عاطفه و جاء فعل ماضی است و جمله معطوف بر «فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ» است. در عبارت «فَقَرَّبَهُ» نیز حرف فاء عاطفه و جمله معطوف بر آیه ۲۶ «فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ...» است. از فعل «فَجَاءَ» مشخص می‌شود که حضرت ابراهیم (ع) شخصاً از مهمان‌ها پذیرایی کردند. حرف فاء در «فَأَوْجَسَ» نیز از نوع عاطفه است و جمله «فَأَوْجَسَ» معطوف بر جمله مقدر «فَلَمْ تَمْتَدْ أَيْدِيَهُمْ إِلَى مَا قَدَّمَهُ لَهُمْ فَأَوْجَسَ...» بوده است. میهمانان دست به سوی آن طعام دراز نکردند و حضرت ابراهیم (ع) چون این عمل را دید، از ایشان احساس ترس کرد. چون ناگهان با حادثه‌ای روبه‌رو شد که پیامد آن را نمی‌دانست. یعنی همین که از خوردن غذا خودداری نمودند، از آنان ترس به دل راه داد و فکر کرد که این میهمانان نسبت به ایشان قصد سویی دارند (مغنیه، **تفسیر کاشف**، ۷/ ۲۵۲).

فاء در جمله «فَأَقْبَلَتْ» از نوع عاطفه است و آیه «فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ (۲۹)» معطوف بر جمله «قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (۲۸)» است. مرجع ضمیر (کاف) در جمله «قَالَ رَبُّكَ» در آیه ۳۰، «امْرَأَتُهُ» یعنی همسر حضرت ابراهیم (ع) است که فرشتگان الهی بشارت ولادت حضرت اسحاق (ع) را برایشان آوردند (بستانی، **التفسیر البنائی**، ۲/ ۱۵۴).

۳-۳) عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع سوم

جمله «قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ...» در آیه ۳۱ استنافی است و جمله «قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا...» در آیه ۳۲ نیز استنافی است. حضرت ابراهیم (ع) از وضع میهمان‌ها متوجه شدند آنان به دنبال کار مهمی می‌روند و تنها برای بشارت تولد فرزند نزد ایشان نیامده‌اند و ماموریت مهمی دارند. عذاب قوم لوط به وسیله زیرو رو شدن و انقلاب دیار آنان، همان ماموریت مهمی بود که فرشتگان الهی برای انجام آن عازم شده بودند چراکه این قوم احکام الهی را زیر و رو کرده بودند و به همین جهت مستحق چنین عذاب دردناک و عظیمی شدند و تنها خداوند متعال قادر به از جا کندن شهرها و زیر و رو کردن آن‌ها است و این امر نشانه‌ای از قدرت بی‌پایان الهی است (طبرسی، جوامع الجامع، ۲۳/۳۱۸).

فاء در عبارت «فَأَخْرَجْنَا» در آیه ۳۵ از نوع عاطفه است و جمله، معطوف بر استئناف مقدره «فباشروا ما أمروا به فأخرجنا» است. هم‌چنین فاء در «فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرِ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۳۶)» از نوع عاطفه است. «وَجَدْنَا» فعل ماضی و جمله معطوف بر آیه «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۳۵)» است. واو در ابتدای آیه «وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (۳۷)» از نوع عاطفه است و جمله معطوف بر جمله (وجدنا...) در آیه ۳۶ است (درویش، إعراب القرآن...، ۴/۳۰۵).

واو در آیه «وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (۳۸)» استنافی است. عبارت «فی موسی» جار و مجرور و متعلق به فعل محذوف که در آیه «وَتَرَكْنَا آيَةً فِي مُوسَى... (۳۷)» ذکر شده است. حرف فاء در فعل «فَتَوَلَّى» در آیه «فَتَوَلَّىٰ بِرُّكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (۳۹)» عاطفه است و «تولی» فعل ماضی و فاعلش هو مستتر (فرعون) است و جمله معطوف بر جمله «أرسلناه» در آیه ۳۸ است. «فَأَخَذْنَاهُ» مانند «أرسلناه» توسط فاء بر جمله «فَتَوَلَّىٰ بِرُّكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» در آیه ۳۹ معطوف شده است (همان، ۴/۳۰۶). فرعون نه تسلیم معجزات بزرگ حضرت موسی (ع) که گواه ارتباطش با خداوند منان بود شد و نه در مقابل دلائل منطقی او سر تعظیم فرود آورد، بلکه به خاطر غرور و تکبری که داشت با تمام وجودش از او روی گردان شد و گفت این مرد ساحر یا مجنون است (بقائی، نظم الدرر، ۱/۵۲).

اما قرآن کریم از نتیجه کار فرعون جبار و اعوانش چنین خبر می‌دهد: «ما او و لشكرش را گرفتیم و در دریا پرتاب کردیم، در حالی که مرتکب اعمالی شده بود که درخور سرزنش و ملامت بود». «نبذ» به معنای پرتاب چیزهای حقیر و ناچیز است، به طوری که از بی‌اعتنایی به آن حکایت کند. تعبیر «نبذناهم» (آنها را افکندیم) اشاره به این است که فرعون را با تمام قدرت و لشکریانش که رکن و مایه اعتماد او بودند گرفتیم و به دریا

ریختیم. آیه «وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ (۴۱)» عطف است به آیه ۳۸ که می‌فرمود: «وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» و معنایش این است که: «در مورد قوم عاد نیز نشانه‌ای عبرت انگیز و آموزنده وجود دارد، هنگامی که باد و طوفانی نازا و بی باران بر آن‌ها فرستادیم».

کلمه «أرسلنا» در این آیه به معنای رها کردن است. باد عقیم بادی است که ابرهای باران‌زا را با خود حمل نکند یا گیاهان را تلقیح ننماید و فایده و برکتی نداشته باشد و جز هلاکت و نابودی چیزی همراه نیابد (راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ قرآن**، ۵۷۹/۲). «ما تذر» یعنی هیچ چیز را رها نمی‌کند، مگر آن‌که چون استخوان پوسیده آن را پودر می‌کند و کلمه «رمیم» به معنای هر چیزی است که هلاک و پوسیده شده باشد، مانند استخوان پوسیده و پودر شده است (ازهری، **تهذیب اللغة**، ۱۳۹/۵). این تعبیر نشان می‌دهد که تندباد قوم عاد یک تندباد معمولی نبود، بلکه علاوه بر تخریب و درهم کوبیدن، دارای سوزندگی و مسمومیتی بود که اشیاء گوناگون را می‌پوساند. با این‌که افراد قوم عاد بسیار نیرومند و بلند قامت بودند؛ اما توسط بادی که از قهر الهی وزید، همگی مانند استخوان پوسیده، خرد و نابود شدند (طباطبایی، **تفسیر المیزان**، ۵۷۲/۱۸).

آیه «وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ (۴۳)» توسط حرف عطف واو به آیه «وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ (۴۱)» معطوف شده است. پیامبر قوم ثمود، حضرت صالح (ع) بود که به درخواست قومش شتری از دل کوه بیرون آورد و فرمان داد به این شتر آسیبی نرسانند؛ اما آنان شتر را کشتند و حضرت صالح (ع) را تکذیب کردند (سید قطب، **فی الضلال قرآن**، ۳۸۵/۶).

با این‌که خداوند متعال آن‌ها را به وسیله پیامبرشان بارها انداز فرموده بود، ولی باز برای اتمام حجت بیشتر، سه روز دیگر نیز به آن‌ها مهلت داده شد، مراد از «حَتَّىٰ حِينٍ»، مهلت سه روزه‌ای است که به آنان داده شد تا شاید توبه کنند؛ اما آنان هم‌چنان نافرمانی کردند و سرانجام دچار عذاب الهی شدند.

حرف فاء در فعل «فَعَتَوْا» در آیه ۴۴، از نوع عاطفه است. جمله «عَتَوْا...» معطوف بر جمله «وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ (۴۳)» است. «عَتَوْا» از ماده «عَتَوْ» (بر وزن غلو) به معنی سرپیچی از اطاعت است و به معنای امتناع ورزیدن و شانه خالی کردن از اطاعت که قهراً با تمرد منطبق می‌شود (راغب اصفهانی، **مفردات... ۵۴۲/۲**).

فاء در فعل «فَأَخَذَتْهُمْ» در آیه ۴۴ از نوع عاطفه است. حرف فاء در ابتدای آیه «فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ وَ مَا كَانُوا مُتَنَصِّرِينَ (۴۵)» از نوع عاطفه است و جمله «مَا اسْتَطَاعُوا...» معطوف بر جمله «أَخَذَتْهُمْ...» در آیه ۴۴ است (درویش، **إعراب القرآن...**، ۳۰۷/۴). خداوند متعال این قدر به ایشان مهلت نداد که از جای خود

برخیزند. جمله «...و ما کَانُوا مُتَّصِرِينَ (۴۵)» عطف است بر جمله «فَمَا اسْتَطَاعُوا» و معنای دو جمله این است که بر اثر سرعت و شدت اصابت صاعقه بر کافران قوم ثمود، صاعقه چنان آن‌ها را غافلگیر کرد و بر زمین کوبید که نه خود یارای برخاستن و دفاع از خویشتن داشتند و نه قدرت ناله و فریاد و کمک طلبیدن و در همین حال جان دادند و سرگذشت‌شان درس عبرتی برای دیگران شد. دیدن نزول عذاب و توان فرار نداشتن نیز خود به بهترین نحو بیانگر اوج ذلت مجرمان است (طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ۵۷۳/۱۸).

در آیه ۴۶، اشاره کوتاهی به سرنوشت پنجمین قوم یعنی قوم حضرت نوح (ع) شده است و می‌فرماید: «قوم حضرت نوح (ع) را پیش از آن‌ها هلاک کردیم، چرا که آن‌ها قوم فاسقی بودند». این جمله عطف است بر داستان‌های سابق و اگر کلمه «قوم» منصوب شده به خاطر این است که مفعول فعلی تقدیری است که تقدیرش «و اهلکنا قوم نوح» است (همان، ۵۷۳/۱۸).

قابل توجه است که در آیات فوق و آیات گذشته اشاره به سرگذشت پنج قوم از اقوام پیشین شده است (قوم لوط، فرعون، عاد، ثمود و قوم نوح) که از میان آن‌ها مجازات و کیفر چهار قوم اول مطرح شده، ولی به مجازات قوم نوح اشاره‌ای نشده است و هنگامی که دقت کنیم می‌بینیم هر یک از چهار قوم اول به یکی از عناصر چهارگانه معروف مجازات شدند، قوم لوط با زلزله و آوار و سنگ‌های آسمانی از میان رفتند (یعنی با خاک) قوم فرعون با آب قوم عاد به وسیله تندباد و قوم ثمود بوسیله صاعقه و آتش. درست است که این چهار شیء امروز به عنوان عنصر یعنی جسم بسیط شناخته نمی‌شود (چرا که هر یک ترکیبی است از اجسام دیگر) ولی انکار نمی‌توان کرد که چهار رکن مهم زندگی انسان‌ها را تشکیل می‌دهند. خداوند متعال، مرگ و نابودی این اقوام را در چیزی قرار داده که عامل اصلی حیات آن‌ها بود. اگر سخنی از عامل عذاب قوم نوح (ع) به میان نیامده شاید به خاطر این است که عذاب آن‌ها نیز همانند قوم فرعون به وسیله آب بوده و نیاز به تکرار در این جا نداشته است.

۴-۳ عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع چهارم

خداوند متعال در آیه ۴۷ می‌فرماید: «و آسمان را با دست‌های قدرت (خویش) بنا نهادیم و به یقین ما گسترش‌دهنده (ساختمان آن و روزی رسان ساکنان آن) هستیم». واو در عبارت «و السَّمَاء» استثنافیه است. در این که منظور از «إِنَّا لَمُوسِعُونَ» در این جا چیست، در میان مفسران گفتگو است. بعضی آن را به معنی توسعه رزق از سوی خدا بر بندگان از طریق نزول باران دانسته‌اند و بعضی آن را به معنی گسترش رزق از هر نظر می‌دانند و بعضی نیز آن را به معنی غنی و بی نیازی خداوند تفسیر کرده‌اند، چرا که خزائن او آن قدر گسترده

است که با اعطاء رزق به خلائق هرگز پایان نمی‌پذیرد و کم نمی‌شود (شیخ طوسی، *التبیان*، ۹/ ۳۹۶). معنی لطیف تر دیگری برای آیه می‌توان یافت و آن این که خداوند آسمان‌ها را آفریده و دائماً گسترش می‌دهد. تعبیر به «إِنَّا لَمُوسِعُونَ» با استفاده از جمله اسمیه و اسم فاعل دلیل بر تداوم این موضوع است و نشان می‌دهد که این گسترش همواره وجود داشته و هم چنان ادامه دارد و این درست همان چیزی است که امروز به آن رسیده‌اند که تمام کرات آسمانی و کهکشان‌ها به سرعت در حالت عقب‌نشینی و توسعه است (مغنیه، *تفسیر کاشف*، ۷/ ۲۵۸ و مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۲/ ۳۷۵).

حرف فاء در فعل «فَنِعْمَ» در آیه «وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ» (۴۸) از نوع عاطفه است و جمله «نعم الماهدون...» معطوف بر جمله «(فرشنا) الأرض...» است؛ هم‌چنین حرف (واو) در آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» عاطفه است و جمله «(فرشناها...)» است. حرف واو در آیه «وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا...» (۵۱) نیز از نوع عاطفه است. آیات (۴۷) تا (۵۱)، بار دیگر به مسئله نشانه‌های عظمت خداوند متعال در عالم آفرینش می‌پردازد و در حقیقت بحث‌هایی را که در آیات ۲۰ و ۲۱ همین سوره درباره نشانه او در زمین و وجود انسان گذشت، تکمیل می‌کند و در ضمن دلیلی بر قدرت خداوند بر مسئله معاد و زندگی پس از مرگ است (مدرسی، *من هدی القرآن*، ۱/ ۹۴).

واژه «زوج» را معمولاً به دو جنس نر و ماده می‌گویند، خواه در عالم حیوانات باشد یا گیاهان و هرگاه آن را کمی توسعه دهیم، تمام نیروهای مثبت و منفی را شامل می‌شود. با توجه به این که *قرآن* کریم در آیه ۴۹ می‌فرماید: «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (از همه موجودات) نه فقط موجودات زنده، می‌تواند اشاره به این حقیقت باشد که تمام اشیاء جهان از ذرات مثبت و منفی ساخته شده‌اند (واحدی، *اسباب نزول القرآن*، ۲/ ۲۰۴).

قانون زوجیت در همه چیز حاکم است و استمرار حیات، به علت وجود زوجیت در اشیاء است. دوگانگی از ویژگی‌های مخلوقات است و خداوند از داشتن نظیر مبری است و او واحدی است که سراسر جهان شاهد بر یگانگی او است.

در آیه بعد به عنوان یک نتیجه‌گیری از بحث‌های توحیدی گذشته می‌افزاید: «بنابراین به سوی خداوندمنان بگریزید که من از سوی او برای شما بیم‌دهنده آشکاری هستم». معمولاً فرار در جایی گفته می‌شود که انسان از یک سو با موجود یا حادثه وحشتناکی روبرو شده است و از سوی دیگر پناهگاهی امن در نقطه‌ای سراغ دارد، لذا با سرعت تمام از محل حادثه دور می‌شود و به نقطه امن روی می‌آورد، به همین جهت پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوند متعال به مردم اعلام می‌کند که شما نیز از شرک و بت‌پرستی که عقیده وحشتناکی است

بگریزید و به توحید خالص که منطقه امن واقعی است روی آورید (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۷/ ۴۰).

قرآن کریم بار دیگر برای تأکید بیشتر، برمساله یکتاپرستی تکیه کرده و می‌فرماید: «معبود دیگری با خدا قرار ندهید». چرا که آیه قبل به اصل ایمان به خداوند متعال دعوت می‌کرد و این آیه به یگانگی ذات پاک خداوند تعالی دعوت می‌کند، بنابراین تکرار جمله «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» در یک مورد به عنوان «انذار» بر ترک ایمان به خدا است و در مورد دیگر انذار در برابر شرک و دوگانه‌پرستی است (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۲/ ۳۷۹).

درباره گسست لفظی و معنایی میان سیاق اول و دوم می‌توان این چنین بیان داشت که نوزده آیه اول سوره، در حقیقت آغاز گفتار است و در آن خاطرنشان می‌سازد این وعده‌ای که داده شده‌اند وعده‌ای است صدق و انکارشان نسبت به آن و لجبازیشان در انکار آن به جز تخمین و احتمال، دلیل دیگری ندارد. اما در سیاق دوم، آیات به تعدادی از نشانه‌های دلالت‌کننده بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و نیز برگشت امر تدبیر در آسمان، زمین و ارزاق مردم به خداوند سبحان اشاره می‌کند که لازمه آن این است که چنین خدایی می‌تواند از طریق رسالت، دینی را بفرستد و نه تنها می‌تواند بلکه واجب است که ارسال کند.

لازمه این وجوب آن است که بر خلائق هم لازم است که دعوت نبوی را در آنچه که دین او متضمن آن است از وعده بعث و جزا تصدیق کنند و قبول کنند که آنچه آن حضرات وعده می‌دهند صدق است و دین که همان روز جزا است، واقع‌شدنی است. خصوصیت این سوره همین است که در سلوک احتجاج بر اثبات معاد، به اثبات توحید نیز می‌پردازد.

۴. سیاق سوم آیات ۶۰-۵۲

این سیاق به روی برگردانی از طغیانگران و تذکر دادن به مؤمنان، بیان هدف خلقت جنیان و انسان‌ها، رزاق بودن خداوند متعال و هم‌چنین قطعی و شدید بودن عذاب منکران وعده‌های الهی اشاره می‌کند و با آیه «كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ» آغاز می‌شود. این سیاق، مشتمل بر سه دسته آیات (موضوع) است. موضوع اول شامل آیات ۵۲-۵۵، موضوع دوم شامل آیات ۵۶-۵۸ و موضوع سوم شامل آیات ۵۹ و ۶۰ است.

۴-۱) عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع اول

در رابطه با عوامل پیوستگی لفظی و معنایی این آیات می‌توان اشاره کرد که در آیات پایانی سوره ذاریات، به همان مطالبی که سوره با آن آغاز شده بود اشاره شده است که همان انکار معاد توسط مشرکین و تکذیب و

معارضه با مقام رسالت انبیاء (ع)، به وسیله سخنان مختلف و بی اساس بود و همچنین تهمت ساحر و مجنون بودن که به تمامی انبیاء الهی (ع) در طول تاریخ زده شده بود و در آخر نیز، روز موعود و عذاب‌های سنگین آن برای ظالمان یادآوری می‌شود و این مطلب بیان می‌شود که برای رسیدن به این عذاب‌های هلاک کننده شتاب نکنید.

برخلاف **قرآن کریم** که پیامبران الهی (ع) را انسان‌هایی همچون دیگر انسان‌ها معرفی می‌کند، مخالفان سعی داشتند کارها و سخنان ایشان را ناشی از ارتباط آن‌ها با جنیان جلوه بدهند. آن‌ها پیامبران الهی (ع) را ساحر می‌خواندند زیرا در برابر معجزات چشمگیرشان پاسخ منطقی نداشتند و مجنون خطاب می‌کردند چرا که همرنگ محیط نبودند و در برابر امتیازات مادی مشرکان، سر تسلیم فرود نمی‌آوردند. هماهنگی رفتار و گفتار مخالفان انبیاء الهی (ع) در طول تاریخ به گونه‌ای است که گویا همگی در ماوراء تاریخ، مجلسی تشکیل داده‌اند و به مشاوره نشسته‌اند و به یک‌دیگر توصیه نموده‌اند که انبیاء الهی (ع) را عموماً متهم به سحر و جنون کنند تا از نفوذ اعتبار آن‌ها در توده مردم کاسته شود.

آیه «كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» (۵۲) استثنایه است. آیه ۵۲ به مثابه نتیجه‌گیری از آیات گذشته و به عنوان دلداری برای پیامبر اکرم (ص) است. کلمه «کذلک» نظیر نتیجه‌گیری از مطالب قبل است و جمله «مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» در آیه ۵۲، بیانی برای کلمه «کذلک» است (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۱۷۴).

عبارت «أَتَوَاصَوْا بِهِ»، استفهام به منظور توبیخ و ملامت مشرکان است. مرجع ضمیر (هاء) در عبارت «أَتَوَاصَوْا بِهِ» در آیه ۵۳، مصدر مأخوذ از فعل «إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» در آیه ۵۲ است (ابن عاشور، **التحریر و التنبیر**، ۲۷/۴۰). یعنی اقوام طغیانگر در تمام برهه‌های زمانی، معتقد بودند که مؤثرترین راه مبارزه با فرستادگان الهی ایجاد جنگ روانی از طریق تهمت پراکنی، ایجاد شک و شبهه و ترویج سخنان بی اساس است. مرجع ضمیر در عبارت «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ» در آیه ۵۴، «قَوْمٌ طَاغُونَ» در آیه ۵۳ است. از آنجا که پیامبران (ع) در دعوت مردم کوتاهی نکردند و حجت خدا را بر آنان تمام کرده‌اند، لذا روی گردانی از مشرکان لجوج و ترک مجادله با آنان، سرزنش و ملامتی را به دنبال ندارد. در آیه ۵۵ نیز خداوند متعال به تذکر دادن به مؤمنان سفارش می‌کند تا گمان نشود که تنها کافران نیاز به هشدار و تذکر دارند. فعل «ذَكَرَ»، فعل امری است که فاعل آن (انت) مستتر است و آن هم به «انت» ذکر شده در آیه قبل مربوط است و منظور آیه، حضرت ختمی مرتبت (ص) است.

۲-۴) عوامل پیوستگی لفظی و معنایی موضوع دوم و سوم

حرف واو در عبارت «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۶)» از نوع استثنافیه و «ما» از نوع نافیه است. جمله «مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ (۵۷)» استثنافیه است. «ما أُرِيدُ» دوم نیز مانند «ما أُرِيدُ...» اول است و معطوف بر آن شده است. الف و لام در دو کلمه «الجن» و «الانس» الف و لام «جنس» است، نه استغراق و مراد از عبادت، خود عبادت است و صلاحیت و استعداد عبادت مراد نیست (طنطاوی، *التفسير الوسيط*...، ۵/ ۳۸۷؛ طباطبایی، *تفسير الميزان*، ۱۸/ ۵۸۳).

جنّ، قبل از انسان آفریده شده و دارای تکلیف است. در آیه ۵۶ نیز نامش قبل از انسان آمده است. انسان برای هدفی متعالی آفریده شده که راه رسیدن به آن، عبادت خداوندمنان است. البته عبادت معنای عام دارد و به هر کار نیکی که با هدف الهی انجام شود، عبادت گفته می‌شود. در *قرآن* اهداف دیگری، همچون آزمایش و امتحان، برای آفرینش انسان مطرح شده است که آن اهداف با هدفی که در آیه ۵۶ سوره ذاریات آمده است، هماهنگ است (طباطبایی، *تفسير الميزان*، ۱۸/ ۵۸۰).

خداوند متعال در آیات ۵۶-۵۸ می‌خواهد این توهّم را برطرف کند که هدف خلقت جن و انس، این مطلب بوده است که خداوند آنان را برای پرستش خود آفریده است تا از پرتو عبادت آنان نفعی بگیرد، لذا بدنبال آن فرموده است که هدف از آفرینش آن است که سودی متوجه آنان گردد نه خداوند سبحان؛ زیرا نفع رساندن به خداوندمنان محال است چون ذات خداوند بی‌نیاز است و به دیگری محتاج نخواهد شد و برعکس تمامی مخلوقات به او نیاز دارند (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۲۳/ ۳۳۲).

«متین» از ماده «متن» در اصل به معنی دو عضله نیرومند است که در دو طرف ستون فقرات قرار گرفته است و پشت انسان را محکم می‌سازد و برای تحمل فشارهای سنگین آماده می‌کند (راغب اصفهانی، *ترجمه مفردات*، ۳/ ۱۹۴). به همین جهت به معنی قدرت و قوت کامل آمده است، بنابراین ذکر آن بعد از کلمه «ذو القوه» به عنوان تأکید است (زرکشی، *البرهان*، ۲/ ۱۶۷)؛ زیرا «ذو القوه» به اصل قدرت پروردگار اشاره می‌کند و «متین» به کمال قدرت او و هنگامی که با واژه «رّزاق» که آن نیز صیغه مبالغه است همراه گردد، این حقیقت را ثابت می‌کند که خداوند در دادن روزی به بندگانش، نهایت توانایی و تسلط را دارد. بنابراین در خلقت جن و انس هدف خاصی وجود دارد و هر کس که در عملکرد خود آن هدف را به صورت مداوم مدنظر داشته باشد به مقصود وجود خود رسیده است و انگیزه مؤمن برای کار و تلاش در مقام خلیفه الهی، میل به کسب روزی نیست؛ بل که انگیزه او، رسیدن به معنای عبادت است که با تلاش حداکثری حاصل می‌شود.

حرف فاء در عبارت «فَوَيْلٌ» رابطه‌ای برای جواب شرط مقدر است. دو آیه آخر سوره «الذاریات»، در حقیقت یک نوع نتیجه‌گیری از آیات مختلف این سوره است، مخصوصاً آیاتی که پیرامون سرنوشت اقوام پیشین سخن می‌گوید. هم‌چنین آیاتی که از هدف آفرینش سخن می‌گفت (سید قطب، **فی ضلال القرآن**، ۱۶/۳۳۸۹).

در این آیات آمده است که: «اکنون که معلوم شد این قوم مشرک و گناهکار از هدف اصلی آفرینش منحرف گشته‌اند باید بدانند که آن‌ها نیز سهم بزرگی از عذاب الهی دارند، همچون سهمی که یاران آن‌ها در اقوام پیشین داشتند. بنابراین عجله نکنند و پی‌درپی نگویند اگر عذاب الهی حق است چرا به سراغ ما نمی‌آید. پس وای بر کسانی که کافر شدند از رزقی که به آن‌ها وعده داده می‌شود».

آغاز سوره با عبارت «تُوْعَدُونَ» و پایان آن با عبارت «يُوْعَدُونَ» بیان شده است و این نشان می‌دهد که هدف این سوره بیان مسئله معاد بوده است. آیه «...مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (۶۰)»، با سخن خداوند متعال در ابتدای سوره که می‌فرمود: «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ» برگشت و تناسب دارد؛ به همین جهت این آیه دارای آرایه «ردّ العجز علی الصدر» است که باعث انسجام بیش‌تر مطالب سوره و زیبایی مضاعف شیوه بیان شده است.

۳-۴) گسست لفظی و معنایی میان سیاق دوم و سوم

در رابطه با گسست لفظی و معنایی سیاق سوم از دوم می‌توان بیان کرد که آیات سیاق سوم، آیات پایانی سوره است و در آن به همان مطالبی که سوره با آن آغاز شده بود برگشت شده است که همان انکار معاد توسط مشرکین و معارضه با مقام رسالت با سخنانی مختلف بود و در نهایت، ایشان را به روز موعود تهدید می‌کرد. بنابراین سیاق دوم و سیاق سوم از جهت معنا و موضوع از یک‌دیگر متمایز هستند.

۵. مرحله دوم عنوان‌بندی سیاق‌ها و ترکیب عناوین

پس از کشف ارتباط آیات و شناسایی سیاق‌ها، نوبت به کشف غرض هر سیاق و عنوان‌گذاری آن‌ها می‌رسد. برای انتخاب عنوان مناسب برای سیاق‌ها، ابتدا لازم است مطلب کانونی هر سیاق کشف شود، سپس با توجه به محتوای مطلب کانونی، عنوان مناسبی برای سیاق انتخاب گردد. ارتباط آیات درون گفتارها ممکن است به یکی از دو حالت طولی یا عرضی باشد که تعریف هر یک از این حالت‌ها و روش عنوان‌گذاری آن‌ها به شرح ذیل است:

ارتباط طولی آیات یک سیاق، در جایی است که یک یا چند آیه در گفتار، اصل باشند و دیگر آیات در طول

آن‌ها قرار داشته و متفرع بر آن‌ها باشند. چنین رابطه‌ای در بیش‌تر موارد در جایی رخ می‌دهد که مجموع آیات گفتار با یک‌دیگر، یک ساختار نحوی را تشکیل بدهند؛ مانند شرط و جزا، قسم و جواب قسم، موصوف و صفت و غیره است. در برخی موارد نیز گفتارهای طولی از یک ساختار معنایی که یکی از ارکان آن اصل و دیگری فرع است، پدید می‌آید (خامه‌گر، *اعتبارسنجی رهیافت‌ها...*، ۷).

اگر آیات درون یک گفتار، ضمن حفظ ارتباط معنایی با یک‌دیگر، با ساختارهای نحوی و معنایی بر یک‌دیگر متفرع نشده باشند و همه آن‌ها در یک درجه از اهمیت باشند و هر یک از آن‌ها بخشی از یک مفهوم کلی را پوشش دهد، در این صورت ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر عرضی خواهد بود؛ زیرا از جهت لفظی و معنایی در عرض یک‌دیگر هستند و هیچ یک فرع بر دیگری نیست. در گفتارهای عرضی که مشتمل بر آیات هم طراز هستند، تنها راه دست‌یابی به غرض گفتار، جمع‌بندی محتوای همه آیات است؛ زیرا همه آیات سیاق، استقلال موضوعی دارند به سخن دیگر، در این صورت مطلب کانونی گفتار، همان مفهوم کلی است که جامع معنای همه آیات گفتار است و عنوان گفتار با توجه به همان معنای جامع تنظیم خواهد شد. قواعد انتخاب عنوان برای گفتارهایی که ارتباط آیات آن‌ها عرضی است به شرح ذیل اند (بنگرید به: خامه‌گر، *تفسیر ساختاری قرآن کریم*، ۵۹):

۱. قاعده اول: در مواردی که آیات یک گفتار، مصداق‌های مختلف از یک عنوان کلی با اجزای مختلفی از یک کل باشند، عنوان گفتار با تحلیل موضوع کلی با محتوای «کل» انتخاب خواهد شد.
۲. قاعده دوم: اگر همه آیات یک گفتار مصداق‌های مختلف از یک عنوان کلی نبوند و در گفتار به دو یا چند مطلب مختلف اشاره شده بود؛ در این صورت برای عنوان گذاری گفتار باید نخست مطلب‌های موجود در گفتار را عنوان گذاری کرد، سپس با جمع بندی عناوین مطالب عنوان مناسبی برای گفتار برگزید. پس از کشف ارتباط آیات و شناسایی سیاق‌های سورة ذاریات، نوبت به کشف غرض هر سیاق و عنوان گذاری آن‌ها می‌رسد. برای انتخاب عنوان مناسب برای سیاق‌ها، ابتدا لازم است مطلب کانونی سیاق کشف، سپس با توجه به محتوای مطلب کانونی، عنوان مناسبی برای سیاق انتخاب شود.

۱-۵) عنوان‌بندی سیاق اول آیات ۱ تا ۱۹

در سیاق نخست سورة ذاریات که از نوع عرضی است، علاوه بر ساختار نحوی قسم و پاسخ آن در آیات ۱ تا ۶ و ۷ تا ۹، ساختار معنایی انواع کیفرهای یک گروه در آیات ۱۰ تا ۱۴ و ساختار معنایی انواع پاداش‌های یک گروه در آیات ۱۵ تا ۱۹، نیز بر آیات سیاق نخست، حاکم است و موضوع کانونی در این گفتار، جواب قسم در

آیات پنجم و ششم است که جواب قسم به حقانیت وعده خداوند متعال در رابطه با روز جزاء و حتمی بودن حساب و کتاب در آن روز اذعان دارد. در این سیاق دو مطلب مطرح شده که عبارت است از: اثبات امکان و حقانیت روز جزاء و اثبات ناحق بودن کافرانی که این روز عظیم را انکار می‌کنند؛

بیان عاقبت دو گروه منکران و معتقدان به روز جزاء.

به همین جهت در گفتار نخست از سوره ذاریات خاطرنشان می‌سازد که وعده خداوند متعال در رابطه با روز جزاء صادق است. همانند مقدر بودن و حتمی بودن روزی مخلوقات و انکار کافران نسبت به آن و لجبازی‌شان در انکار به جز تخمین و احتمال، دلیل دیگری ندارد. آن‌گاه به توصیف روز جزاء می‌پردازد که متقین در آن روز چه وصفی دارند و منکرین به چه احوالاتی گرفتار شده‌اند (طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ۱۸/۵۴۷).

باتوجه به مطالب ذکر شده، نتیجه می‌گیریم که نام این گفتار «اثبات حقانیت و حتمی بودن تحقق روز جزاء همانند مقدر بودن و حتمی بودن روزی مخلوقات و ذکر مصداق‌هایی از روزی رسانی خداوند متعال» است.

۵-۲) عنوان‌بندی سیاق دوم، آیات ۲۰-۵۱

ساختارهای معنایی حاکم بر آیات سیاق دوم که از نوع عرضی است و طولانی‌ترین سیاق سوره ذاریات محسوب می‌شود، در چهار گروه مقدمه و ذی‌المقدمه در آیات ۲۰ تا ۲۳، صحنه‌های یک داستان در آیات ۲۴ تا ۳۰، انواع کیفرهای یک گروه در آیات ۳۱ تا ۴۶ و مقدمه و ذی‌المقدمه در آیات ۴۷ تا ۵۱ قابل دسته‌بندی است.

به همین منظور آیات گفتار دوم، به تعدادی از نشانه‌های دلالت‌کننده بر وحدانیت خداوند متعال در ربوبیت و نیز بازگشت امر تدبیر در آسمان‌ها و زمین و هم‌چنین ارزاق مردم به خداوند سبحان، اشاره می‌کند که لازمه آن این است که تنها چنین خدایی می‌تواند از طریق رسالت، دینی را بفرستد و بر مردم نیز واجب است که دعوت نبوی را در آنچه که دین متضمن آن است، از وعده بعث و جزا تصدیق کنند؛ سپس بپذیرند که آنچه پیامبران (ع) وعده می‌دهند صدق است و دین همان روز جزا است که قطعاً واقع‌شدنی است. همانند آیات ۵۰ و ۵۱ این سوره که در آن پیامبران الهی، مردم را به پرستش تنها معبود هستی دعوت می‌کنند.

باتوجه به مطالب ذکر شده، نتیجه می‌گیریم که نام گفتار دوم «اثبات حقانیت و ضرورت معاد از طریق اثبات یگانگی خداوند متعال در روزی رسان بودن و ذکر مصداقی از کفران نعمت اقوام طغیانگر گذشته و ذکر عواقب آنان و هم‌چنین انذار نبی اکرم (ص) در رابطه با فرار از شرک و بت پرستی» است.

۳-۵) عنوان‌بندی سیاق سوم آیات ۵۲-۶۰

در آخرین سیاق سوره مبارکه «ذاریات» که از نوع عرضی است، ساختارهای معنایی وظایف مختلف رسول اکرم (ص) در آیات ۵۲ تا ۵۵، نقد یک عقیده باطل در آیات ۵۶ تا ۵۸ و انواع کیفرهای یک گروه در آیات ۵۹ و ۶۰، مطرح شده است.

در آیات گفتار سوم، به همان مطالبی که سوره با آن آغاز شده بود برگشت داده شده است. انکار معاد توسط مشرکین و معارضه با مقام رسالت با سخنانی مختلف و در نهایت، تهدید مشرکان به روز موعود، از جمله مطالبی است که هم در ابتدای سوره و هم در انتهای سوره مبارکه «ذاریات»، بیان شده است. دو آیه آخر سوره ذاریات، در حقیقت یک نوع نتیجه‌گیری از آیات مختلف این سوره است، مخصوصاً آیاتی که پیرامون سرنوشت اقوام پیشین همچون قوم فرعون، قوم لوط، عاد و ثمود سخن می‌گوید، هم‌چنین آیات گذشته که از هدف آفرینش سخن می‌گفت. در این آیات آمده است اکنون که مشخص شد این قوم مشرک و گناهکار از هدف اصلی آفرینش منحرف گشته‌اند باید بدانند که آن‌ها نیز سهم بزرگی از عذاب الهی دارند، همچون سهمی که یاران آن‌ها در اقوام پیشین داشتند. بنابراین عجله نکنند و پی‌درپی نگویند اگر عذاب الهی حق است چرا به سراغ ما نمی‌آید.

باتوجه به مطالب ذکر شده، نتیجه می‌گیریم که نام گفتار سوم «هشدار به منکران دین الهی (توحید، نبوت و قیامت) و معرفی با ارزش‌ترین روزی مخلوقات که هدف خلقتشان نیز محسوب می‌شود یعنی عبادت خداوند متعال در معنای عام» است.

۴-۵) ترکیب عناوین و تشکیل فصل‌ها و بخش‌ها

سومین مرحله برای دست‌یابی به ساختار سوره و کشف انسجام آن، شناسایی کیفیت ارتباط میان گفتارهای سوره است. در سوره‌های چندگفتاری، دوگونه رابطه میان گفتارها تصور می‌شود. رابطه نخست آن است که آن‌که گفتارهای سوره در عرض یک‌دیگر اند و هر یک به طور مستقیم به جهت گیری سوره مرتبط می‌شود؛ رابطه دوم این است که میان برخی گفتارها رابطه موضوعی برقرار باشد، به گونه‌ای که بتوان دو یا چند گفتار را ذیل یک مجموعه بزرگ‌تر به نام فصل قرار داد و بدین‌سان سوره متشکل از چند فصل شود. گاه نیز همین فصل‌ها هم در یک هدف کلی تر با یک‌دیگر اشتراک دارند و با ترکیب چند فصل یک بخش تشکیل می‌شود و سوره از چند بخش پدید می‌آید. بنابراین، ساختار سوره‌های **قرآن** از نظر دسته‌بندی آیات، به چهار گروه تقسیم می‌شود:

۱) سوره‌های کوچکی که مجموع آیات آن‌ها تنها از یک گفتار که دارای دو یا چند مطلب است، تشکیل شده باشند.

۲) سوره‌های متوسطی که از دو یا چند گفتار تشکیل شده‌اند و مجموع گفتارها یک فصل را تشکیل می‌دهند.

۳) سوره‌های نسبتاً بزرگی که از دو فصل یا بیش‌تر تشکیل شده‌اند و هر فصل چند گفتار دارد و مجموع فصل‌ها یک بخش را تشکیل می‌دهند.

۴) سوره‌های بزرگی که از چند بخش تشکیل شده‌اند و هر بخش آن‌ها مشتمل بر چند فصل است.

تقسیم‌بندی یاد شده نشان می‌دهد که رکن اساسی در ساختاربندی هر سوره شناسایی گفتارهای مستقل سوره است که از ترکیب آن‌ها فصل‌ها و بخش‌های سوره تشکیل می‌شود و در نهایت ساختار کلی سوره ترسیم شده و جهت‌گیری اصلی سوره کشف می‌شود. بنابر پژوهش صورت گرفته، مشخص شد که سوره‌ذاریات دارای سه گفتار و یک فصل است:

گفتار نخست (آیات ۱-۱۹): گفتار نخست را می‌توان شامل «اثبات حقانیت و حتمی بودن تحقق روز جزاء همانند مقدر بودن و حتمی بودن روزی مخلوقات و ذکر مصداق‌هایی از روزی رسانی خداوند متعال» دانست.

گفتار دوم (آیات ۲۰-۵۱): در ادامه گفتار دوم را می‌توان «اثبات حقانیت و ضرورت معاد از طریق اثبات یگانگی خداوند متعال در روزی‌رسان بودن و ذکر مصادیقی از کفران نعمت اقوام طغیانگر گذشته و ذکر عواقب آنان و هم‌چنین انذار نبی اکرم (ص) در رابطه با فرار از شرک و بت‌پرستی» نامید.

گفتار سوم (آیات ۵۲ تا ۶۰): در نهایت گفتار سوم «هشدار به منکران دین الهی (توحید، نبوت و قیامت) و معرفی با ارزش‌ترین روزی مخلوقات که هدف خلقتشان نیز محسوب می‌شود یعنی عبادت خداوند متعال در معنای عام» نامیده شده است.

۵-۵ تبیین محور سوره بر پایه جمع‌بندی عناوین گفتارها

برای دست‌یابی به محوریات سوره، ابتدا باید روابط میان گفتارها را بررسی کرد، بدین‌سان که اگر یکی از گفتارها اصل است و گفتارهای دیگر فرع بر آن است، باید در عنوان‌بندی سوره به عنوان گفتار اصلی توجه کرد و رابطه طولی میان گفتارها برقرار است. اما اگر هر دو گفتار در عرض یک‌دیگر باشند و هیچ یک فرع بر دیگری نباشد، رابطه عرضی برقرار خواهد بود.

در ادامه برای بررسی رابطه عرضی دو حالت، به وجود خواهد آمد. حالت نخست، آن است که عناوین گفتارها در یک موضوع کلی مشترک باشند که در این حالت همان موضوع مشترک، محور سوره خواهد بود. حالت دوم این است که چنین اشتراکی میان گفتارها وجود نداشته باشد که در این حالت با ترکیب عنوان گفتارها محور سوره مشخص می‌شود (خامه‌گر، **تفسیر ساختاری سوره‌ها**، ۱/۱۲۷).

در سوره ذاریات هر سه گفتار در عرض هم هستند؛ بدان معنا که هیچ یک بر دیگری فرع نشده است و هر گفتار یکی از ابعاد یک موضوع کلی را تبیین می‌کنند، در این صورت موضوع مشترک میان گفتارهای سوره، همان محور سوره است که با توجه به آن عنوان محور گفتارها را تنظیم می‌کنیم. بنابراین با جمع بستن عناوین هر سه گفتار، می‌توان به محور سوره دست پیدا کرد. از این رو، محور اصلی سوره مبارکه «الذاریات» عبارت است از: «اثبات ضرورت تحقق معاد از طریق اثبات یگانگی خداوند تعالی در روزی دادن به مخلوقات و هشدار به منکران دین الهی (توحید، معاد و نبوت)».

نتیجه

در این پژوهش بعد از تبیین مبانی و مراحل کشف استدلالی ساختار سوره، با کمک عوامل پیوستگی لفظی و معنایی، پیوستگی یا گسستگی آیات مجاور در سوره ذاریات کشف، سیاق‌های سوره و دسته‌بندی سیاق‌های سوره نیز به طور مستدل، مشخص گردید. سپس عنوان مناسب برای هر سیاق و دسته آیات تعیین و بر اساس شواهد و قرائن، ساختار سوره کشف گردید و در نهایت با جمع‌بندی عناوین گفتارهای سوره ذاریات محور ساختار سوره مشخص شده و نتایج زیر به دست آمده است:

سوره ذاریات با توجه به مراحل کشف استدلالی ساختار به سه گفتار و یک فصل تقسیم می‌شود. گفتار اول سوره شامل ۲ موضوع با محوریت اثبات حقانیت روز جزاء به واسطه ذکر مصداق‌هایی از روزی رسانی خداوند، گفتار دوم شامل ۴ موضوع با محوریت ضرورت معاد از طریق اثبات یگانگی خداوند در روزی رسان بودن، ذکر مصداق کفران نعمت اقوام طغیانگر، ذکر عواقب آنان و همچنین انذار نبی اکرم (ص) در رابطه با فرار از شرک و بت‌پرستی و گفتار پایانی نیز شامل ۳ موضوع با محوریت هشدار به منکران دین و معرفی عبادت به عنوان هدف مخلوقات و با ارزش‌ترین روزی آنها، است که بدین ترتیب جهت گیری محتوایی سوره شناسایی شده است.

با جمع‌بندی موضوعات به دست آمده در هر گفتار از طریق بررسی روابط طولی و عرضی، مطلب کانونی در هر گفتار شناسایی شد.

با دقت در مجموعه عناوین کشف شده از سه گفتار سوره ذاریات، محور ساختار سوره ذاریات: «اثبات ضرورت تحقق معاد از طریق اثبات یگانگی خداوند تعالی در روزی دادن به مخلوقات و هشدار به منکران دین

الهی (توحید، معاد و نبوت) است.

نمودار درختی سیاق‌ها و دسته بندی‌های آیات سورة ذاریات و عناوین مناسب برای هر یک از آن‌ها در شکل زیر آورده شده است.



نمودار ۲
ساختار سورة ذاریات

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی مشکینی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الاعمال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ش.
- ۴- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
- ۶- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۷- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامیه، بی تا.
- ۸- الهی زاده، محمد حسین، تدبر در قرآن از سوره مرسلات تا سوره مجادله (جزء ۲۸ و ۲۹)، مشهد، تدبر در قرآن و سیره، ۱۳۹۵ ش.
- ۹- الهی زاده، محمد حسین، درس‌نامه تدبر در قرآن: جزء ۳۰، مشهد، مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره،

- ۱۰- بستانی، محمود، *التفسير البنائي للقرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۴ق.
- ۱۱- بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۲- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم و حجتی، محمد باقر، *تفسیر کاشف*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳ش.
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
- ۱۴- حکم‌آبادی، حجت اله، رئیس‌یان، غلام‌رضا، و اسماعیلی زاده، عباس، *کشف استدلالی ساختار و غرض سوره مبارکه احزاب*، دو فصلنامه علمی کتاب قیم، شماره ۲۱، یزد، ۱۳۹۸ش.
- ۱۵- خامه‌گر، محمد، *اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۶ش.
- ۱۶- خامه‌گر، محمد، *اعتبارسنجی رهیافت‌های کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن*، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۹، ۱۳۹۵ش.
- ۱۷- خامه‌گر، محمد، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۵ش.
- ۱۸- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران، نشر دوستان، ۱۳۷۶ش.
- ۱۹- درویش، محبی‌الدین، *إعراب القرآن الکریم و بیانه*، دمشق، دارالیمامة، ۱۴۱۵ق.
- ۲۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- ۲۱- رزاقی، ابوالقاسم، *سوگندهای قرآن*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
- ۲۲- زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر*، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
- ۲۳- زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۰م.
- ۲۴- سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتاب‌خانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۵- سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر، *ترتیب سور القرآن*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۰م.
- ۲۶- صبحی طسبوحی، تدبیر در قرآن کریم حزب مفصل (سوره‌های انشقاق تا ناس)، قم: مؤلف، ۱۳۹۴ش.
- ۲۷- صبحی طسبوحی، *راهنمای مربی تدبیر در سوره‌های قرآن کریم «۲»*، تهران، شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۸ش.
- ۲۸- صبحی طسبوحی، علی، *تدبیر در قرآن کریم حزب مفصل (سوره‌های طلاق تا جنّ)*، قم، مؤلف، ۱۳۹۵ش.
- ۲۹- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.

- ۳۰- طبرسی، فضل بن حسن، **جوامع الجامع**، به کوشش ابوالقاسم گرجی، قم، حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
- ۳۱- طنطاوی، سید محمد، **التفسیر الوسیط**، قاهره، نهضت مصر، ۱۹۹۷م.
- ۳۲- قرائتی، محسن، **تفسیر نور**، تهران، موسسه در راه حق، ۱۳۷۴ش.
- ۳۳- قرشی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۳۴- قطب، سید، **فی ظلال القرآن**، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
- ۳۵- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
- ۳۶- گلجانی امیرخیز، ایرج، **نگرش سیستمی به ساختار سوره های قرآن**، تهران، نشر ماهرنگ، ۱۳۸۴ش.
- ۳۷- مجلسی، محمد باقر، **بحار الأنوار**، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۳۸- مدرسی، محمدتقی، **من هدی القرآن**، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- ۳۹- مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰ق.
- ۴۰- معرفت، محمد هادی، **تناسب آیات**، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- ۴۱- معرفت، محمد هادی، **علوم قرآنی**، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۱ش.
- ۴۲- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، **تفسیر نمونه**، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۴۳- واحدی، علی بن احمد، **اسباب نزول القرآن**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

The Model Reader in Qur'anic Exegesis

Mahdi Faramarzi Palangar 

PhD in Quran and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.
Affiliated researcher at the Department of Language, Literature, and Philology,
Gorgan Branch, Al-Mustafa International University, Gorgan, Iran
(Email: Mahdi.Faramarzi@ut.ac.ir).



Original Research

Received: 23/ 8/ 2024

Revised: 26/ 4/ 2025

Accepted: 1/ 5/ 2025

published: 1/ 5/ 2025

Pages: 279-306.

Publisher:

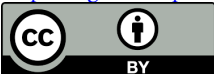
Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Faramarzi Palangar, Mahdi, "The Model Reader in Qur'anic Exegesis", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 279-306.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.474865.1236> 

Extended Abstract

Quranic interpretation, like any hermeneutic process, involves the interpreter's movement from the source text (the *Qur'ān*) to the interpretive text (the exegete's output). In other words, Qur'anic exegesis, as a dynamic hermeneutic process, entails the interplay of three core elements: the sacred text, the exegete, and the target audience. This process unfolds in several stages.

First, the interpreter develops an understanding of the *Qur'ān* by drawing on their epistemological framework. To convey this understanding to an audience, the interpreter must then structure it coherently. Once formulated, the interpretive meaning takes tangible shape—yet challenges may arise in presenting it to the community. Addressing these challenges constitutes the third stage of the process.

In the second stage, the interpreter prepares their understanding for reception through two key actions: (1) adopting a model reader and (2) determining the balance between the statement's general acceptability and its validity or adequacy.

In such a situation, Umberto Eco's semiotic theory of the "model reader" could be useful to

examine the pivotal role of the reader in shaping interpretive texts. Eco posits that a text carries not fixed meanings but a network of potential significations, actualized only through engagement with its model reader—a hypothetical construct embodying the linguistic, cultural, and epistemic competencies required for interpretation.

This study applies Umberto Eco's model reader theory—originally developed in literary semiotics—to Quranic exegesis. From Eco's perspective, every writer envisions an implicit “model reader” distinct from their actual audience. This hypothetical reader is shaped by the linguistic and sociocultural context of the text. Recognizing the model reader, Eco argues, enhances textual comprehension. Thus, designing such a reader becomes integral to interpretation: after deriving meaning, the interpreter presents it to the model reader, bridging the gap between text and audience. Understanding this construct is therefore vital for analyzing the interpretive process itself.

Applied to Qur'anic exegesis, this framework elucidates how exegetes navigate key dilemmas:

- How do they balance audience expectations (e.g., accessibility vs. scholarly depth) with fidelity to the source text?
- What factors influence their design of a model reader?
- And how might this reader manifest in stylistic choices, commentary length, or source selection?

Building on Bruno Osimo's adaptation of Eco's theory to translation studies—a field akin to interpretation—this study explores its implications for Quranic exegesis. By synthesizing Eco's and Osimo's frameworks, we examine how Quranic interpreters construct their model readers and address questions such as:

1. Why do Quranic interpreters create distinct model readers, and what needs drive this process?
2. How can these model readers be identified based on textual and contextual features?
3. What relationship exists between a model reader of an interpretation and its real-world audience?

To address these questions, we first outline Eco's model reader theory and Osimo's translation-process insights. We then analyze existing Quranic commentaries to identify the traits interpreters likely attribute to their model readers.

An interpreter's model reader emerges from the interplay of linguistic features, cultural contexts (source and target), and the audience's interpretive needs, all reflected in shared textual codes. The interpreter begins with objective readers in mind, synthesizing them into an idealized model. This model, in turn, influences the interpreter's engagement with the

Qur'ān's linguistic structure, cultural milieu, and the target audience's expectations. Crucially, while the model reader responds to societal conditions, the interpreter retains agency in selecting which societal factors to prioritize.

By examining these dynamics, this study aims to advance theoretical discourse on Quranic interpretation, offering a framework to analyze how exegetes navigate the interplay between text, reader, and context.

Keywords: Qur'anic exegesis, model reader, semiotics of interpretation, Umberto Eco, sacred text hermeneutics.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn, *Tafsīr*, Mashhad, Āstān-i Quds-i Raḍawī, 1408 AH [Arabic].
3. al-Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qom, Ba'th [Arabic].
4. al-Ḥasanī al-Wā'iz, Maḥmūd, *Al-Balābil al-Qalāqil*, ed. Muḥammad Ḥusayn Ṣafākhwāh, Tehran, Iḥyā'-i Kitāb, 1376 SAH [Arabic].
5. al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm, *Manābil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cairo, al-Ḥalabī [Arabic].
6. Āqā Buzurg al-Ṭihirānī, Muḥammad Muḥsin, *Al-Dharī'a ilā Taṣānīf al-Shī'a*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1389 AH [Arabic].
7. Burūjirdī, Muḥammad Ibrāhīm, *Tafsīr-i Jāmi'*, Tehran, Kitābkhāna-yi Ṣadr, 1366 SAH [Persian].
8. Eco, Umberto, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.
9. Farāmarzī, Mahdī, *Mabānī va Ravish-hā-yi Tafsīrī-yi Mutabhamān bib Ghulū tā Pāyān-i haybat-i Ṣughrā*, PhD Dissertation, Qur'ān va Ḥadīth, Dānishgāh-i Tehrān, 1401 SAH [Persian].
10. Ḥusaynī Hamadānī, Muḥammad, *Anwār-i Dirakhsbān dar Tafsīr-i Qur'ān*, ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī, Tehran, Luṭfī, 1404 AH [Persian].
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī, *Al-Tawḥīd*, ed. Hāshim Ḥusaynī, Qom, Jāmi'a-yi Mudarrisīn, 1398 AH [Arabic].
11. Ismā'īlzāda, Sīnā et al., "Mukhaṭṭab-i Shaykh Ṭūsī dar Tafsīr al-Tibyān va Hadaḥ az Nigārish-i Ān", *Kitāb-i Qayyim*, No. 28, Spring/Summer 1402 SAH [Persian].
12. Jabrī, Sūsan, "Mawḍū', Nigarish va Zabān dar Kashf al-Asrār-i Maybudī", *Kāvushnāma-yi abān va Adabiyyāt-i Fārsī*, No. 19, Fall/Winter 1388 SAH [Persian].
13. Ja'farī, Ghulām-Jābir, *Mu'rriḥī-yi Tarjuma-hā va Tafāsīr bib Zabān-i Urdū az*

'Ulamā-yi Shī'a va Barrasī-yi Ravish-bā-yi Ānbā, MA Thesis, Markaz-i Jahānī-yi 'Ulūm-i Islāmī, 1385 SAH [Persian].

14. Jurjānī, Abū al-Faṭḥ ibn Makhdūm, *Tafsīr-i Shāhī*, Tehran, Navīd, 1362 SAH [Persian].
15. Jurjānī, Ḥusayn ibn Ḥasan, *Tafsīr-i Gāzur*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Tehran, Dānishgāh-i Tehrān, 1378 AH [Persian].
16. Kariminia, Morteza, "Sheikh Tūsī and His Interpretative Sources in al-Tibyān", *Islamic Studies*, No. 74, Winter 2006.
17. Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh, *Manhaj al-Ṣādiqīn*, Tehran, Islāmīya, 1314 SAH [Persian].
18. Kāshifī, Ḥusayn, *Jawābir al-Tafsīr*, ed. Jawād 'Abbāsī, Tehran, Mīrāth-i Maktūb, 1379 SAH [Persian].
19. Kāshifī, Ḥusayn, *Mawāhib-i 'Aliyya*, Sarāwān, Nūr [Persian].
20. Kūh-Pīmā, Ḥamīd & Qāsimpūr, Muḥsin, "Barrasī-yi Naẓarīya-yi 'Irf-i Khāṣṣ-i Zabān-i Qur'ān dar Nigāh-i Bāṭinī va Akhbārī", *Pazbūbishnāma-yi Madhābib-i Islāmī*, No. 12, Fall/Winter 1398 SAH [Persian].
21. Luther, Martin, *Sendbrief vom Dolmetschen*, Nuremberg, 1530.
22. Maybudī, Aḥmad, *Kashf al-Asrār va 'Uddat al-Abrār*, ed. 'Alī Aṣghar Ḥikmat, Tehran, Amīr Kabīr, 1371 SAH [Persian].
- Mudarris, Muḥammad 'Alī, *Rayḥānat al-Adab*, Tehran, Khayyām, 1369 SAH [Persian].
23. Osimo, Bruno, "Translation Course", Translation Course Logos (website), retrieved 10 March 2022.
24. Osimo, Bruno, *Handbook of Translation Studies*, Milan, Hoepli, 2019.
25. Pākatchī, Aḥmad, *Jaryān-bā-yi Fahm-i Qur'ān dar Īrān-i Mu'āṣir*, Tehran, Fallāh, 1395 SAH [Persian].
26. Pākatchī, Aḥmad, *Ravish-shināsī-yi Payvand-i Miyān-i Dastgāb-i Maḥbūmī-yi Qur'ān-i Karīm va 'Ulūm-i Modern*, Tehran, Imām Ṣādiq University, 1400 SAH [Persian].
27. Shāh 'Abd al-'Azīmī, Ḥusayn, *Tafsīr-i Ithnā 'Asharī*, Tehran, Mīqāt, 1363 SAH [Persian].
28. Sharī'at Sangalajī, Muḥammad Ḥasan, *Kilīd-i Fahm-i Qur'ān*, Tehran, Dānish, 1360 SAH [Persian].
29. Sharīf Lāhījī, Muḥammad, *Tafsīr*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith Armawī, Tehran, Daftar-i Nashr-i Dād, 1373 SAH [Persian].
30. Sulṭānī, Muḥammad, "Ta'thīr-i Mu'allif dar Fahm-i Athar bā Ta'kīd bar Fahm-i Qur'ān", *Qur'ān-shinākbi*, No. 5, Spring/Summer 1389 SAH [Persian].
31. Ṭāliqānī, Maḥmūd, *Partawī az Qur'ān*, Tehran, Sharikat-i Sihāmī-i Intishār, 1362

- SAH [Persian].
32. Ṭayyib, ‘Abd al-Ḥusayn, *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Tehran, Islām, 1369 SAH [Arabic].
33. Toury, Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, 2nd ed., Amsterdam, John Benjamins, 2012.
34. Vermeer, Hans J., “Skopos and Commission in Translational Action”, *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti, London, Routledge, 2000, pp. 221-232.



خواننده الگو در تفاسیر قرآن کریم

مهدی فرامرزی پلنگر ^{ID}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران
و عضو وابسته گروه زبان و ادبیات و فرهنگ‌شناسی، نمایندگی گرگان، جامعة المصطفی العالمیه، گرگان، ایران
(ایمیل: Mahdi.Faramarzi@ut.ac.ir)

چکیده

این مطالعه به تبیین و کاربرد نظریه خواننده الگوی امبرتو اِکو، منتقد و نظریه‌پرداز ادبی معاصر، در فرآیند تفسیر قرآن می‌پردازد. برپایه نگرش وی هر نویسنده‌ای، هنگام نگارش، برای متن خود خواننده‌ای مفروض در ذهن دارد که البته با مخاطبان عینی وی متفاوت است: نویسنده با توجه به ویژگی‌های زبانی متن مقصد و جامعه هدفی که متن در آن عرضه می‌شود این خواننده مفروض را طراحی می‌کند. وی این خواننده مفروض را خواننده الگو می‌نامد و معتقد است که مخاطبان متن برای فهم بهتر آن باید از این خواننده درکی داشته باشند. از این منظر، طراحی خواننده الگو بخشی از فرآیند تفسیر است؛ به این معنا که مفسر بعد از آن‌که معنای متن را دریافت، آن را به خواننده الگو عرضه می‌کند و این‌گونه است که متن آماده ارائه به جامعه مخاطبان می‌شود. با بهره‌جویی از این مبنا می‌توان گفت شناخت خواننده الگو – هم‌چون مرحله‌ای از فرآیند تفسیر – می‌تواند برای شناخت دقیق‌تر فرآیند تفسیر ضروری باشد. از این‌رو ضروری است که نقش خواننده الگو را در شکل‌گیری متن تفسیری هم‌چون مقدمه‌ای بر تفسیر تحلیل کنیم. پیش از این برونو اوزیمو، نظریه‌پرداز مطالعات ترجمه، دیدگاه‌های امبرتو اِکو در این زمینه را از حوزه نشانه‌شناسی به حوزه مطالعات ترجمه وارد، و بومی‌سازی کرده است. از آن‌جا که ترجمه نیز نوعی تفسیر محسوب می‌شود می‌توان گفت که اکنون زمینه برای ورود چنین مباحثی به حوزه مباحث نظری تفسیر قرآن کریم فراهم است. مطالعه کنونی کوششی برای همین منظور، یعنی بومی‌سازی نظریه خواننده الگو و توجه به استلزامات آن در حوزه تفسیر قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها: فرآیند تفسیر، خواننده الگو، روی‌کرد تفسیری، زبان و بیان تفسیر، حجم تفسیر.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲

بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۱۱

نشر: ۱۴۰۴/۲/۱۱

صفحه ۲۷۹-۳۰۶

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

فرامرزی پلنگر، مهدی، «خواننده الگو در تفاسیر قرآن کریم»، پژوهش‌نامه

نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۲۷۹-۳۰۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.474865.1236>

درآمد

تفسیر **قرآن** را می‌توان، مثل هر فرآیند تفسیری دیگر، فرآیندی انگاشت که در آن مفسر از متن اولیه (مثلاً **قرآن کریم**) به سوی متن تفسیری (مثلاً همان تألیف خود مفسر) حرکت می‌کند. این فرآیند چند مرحله دارد و مفسر در هر مرحله اقداماتی انجام می‌دهد. مرحله اول **دریافت معنا** است: در این مرحله مفسر با تکیه بر منابع معرفتی خود به فهمی از یک آیه **قرآن** دست پیدا می‌کند. مثلاً ممکن است آیه‌ای را برپایه علم لغت، آیات دیگری از **قرآن**، روایات، گزارش‌های تاریخی، علوم زمانه، تجربه‌های معنوی فردی یا تجربه‌های زندگی خود بفهمد.

این فهم تا حدود زیادی شهودی و فردی، و حتی — بسته به سطح دانش مفسر — احتمالاً متخصصانه است. اگر قرار باشد این فهم به جامعه مخاطبان عرضه شود باید مفسر آن را به نحوی آماده‌سازی کند. مرحله دوم فرآیند تفسیر همین آماده‌سازی یا **پرداخت معنا** است. مثلاً ممکن است مفسر برای این که فهمش از آیه‌ای ملموس‌تر بشود نیاز ببیند آن را با تشبیه یا تمثیلی قابل پذیرش برای مخاطبان همراه کند یا مثلاً با وضعیت امروزی جامعه مخاطبان تطبیق دهد. از همین رو است که گاه گفته‌اند یکی از شیوه‌های تأثیرگذاری یک مؤلف بر فهم خواننده همین **شیوه تخاطب** خاصی است که او در اثر دنبال می‌کند (بنگرید به: سلطانی، «تأثیر مؤلف در فهم اثر...»، ۶۷-۶۸).

پس از این مرحله، معنایی که مفسر در فرآیند تفسیر کشف می‌کند شکل ملموسی به خود گرفته است؛ ولی چه‌بسا هنوز آماده ارائه به جامعه نباشد؛ زیرا مفسر غالباً هنگام ارائه معنای کشف‌شده به جامعه با چالش‌هایی روبه‌روست که باید آن‌ها را تدبیر کند. مثلاً مفسر باید فهم خود از **قرآن** را که اکنون برای دیگران ملموس هم شده است مستند و قابل دفاع کند یا هر کار دیگری از این دست را به انجام رساند که سبب شود فهم او مقبولیت یابد. این تدابیر مرحله سوم از فرآیند تفسیر را شکل می‌دهند (برای تفصیل بحث، بنگرید به: فرامرزی، **مبانی و روش‌ها...**، ۲۳۶-۲۳۹).

چنین فرآیندی نیز مثل هر فرآیند دیگری نیازمند مدیریت است. مدیریتی که یک مفسر بر این فرآیند اعمال می‌کند چیزی جز همان روش تفسیری او نیست (پاکتچی، **روش‌شناسی...**، ۳۱-۳۲). در توضیح این مبنا می‌توانیم بگوییم که مفسر در هر مرحله از مراحل سه‌گانه یادشده انتخاب‌هایی دارد و این که از میان آن انتخاب‌ها کدامیک را برگزیند همان مدیریت او است. برای نمونه، او در مرحله فهم با منابع معرفتی مختلفی مواجه است که هریک می‌توانند مبنایی برای فهم **قرآن** به‌شمار آیند: ممکن است آیه‌ای که تفسیر می‌کند را بر

اساس یک آیه دیگر، یک حدیث، گزارشی تاریخی، یک تجربه شهودی، یک تجربه زندگی، یا هرچه از این قبیل تفسیر نماید؛ هم‌چنان‌که گاه ممکن است میان این منابع تعارضاتی ببیند. این‌که یک مفسر کدام منبع را انتخاب می‌کند یا در مقام تعارض اولویت می‌بخشد همان مدیریت او بر منابع است و البته روش تفسیری او را هم چیزی جز همین تصمیم‌گیری و مدیریت شکل نمی‌دهد.

یکی از مراحل که مفسر در آن باید اعمال مدیریت نماید مرحله دوم تفسیر یا پرداخت معناست. برای بازشناسی فعالیت‌های تفسیری در این مرحله می‌توان از نظریه‌پردازی‌های حوزه مطالعات ترجمه بهره جست؛ آن‌جا که برونو اوزیمو نظریه‌پرداز معاصر این حوزه در سخن از مراحل مشابه فرآیند ترجمه – که خود نیز باید گونه‌ای تفسیر تلقی شود (بنگرید به: ورمیر، «اسکوپس...»^۱، 221-233) – به دو فعالیت بنیادین اشاره می‌کند: اتخاذ خواننده الگو، و تصمیم‌گیری درباره میزان گرایش به مقبولیت عام‌تر بیان یا کفایت و اعتبار آن (اوزیمو، دوره ترجمه^۲، جلسه ۲۰). موضوع بحث مطالعه کنونی لوازم و اقتضات اتخاذ خواننده الگو هم‌چون یکی از فعالیت‌های مرحله پرداخت معنا در مقام تفسیر قرآن کریم است.

طرح مسئله

اصطلاح خواننده الگو^۳ را نخستین بار اُمرتو اکو^۴ نشانه‌شناس و نظریه‌پرداز ادبی معاصر (۱۹۳۲-۲۰۱۶م/ ۱۳۱۱-۱۳۹۵ش) به‌کار برد. وی در کتابش با عنوان نقش خواننده: کاوش‌هایی در نشانه‌شناسی متون از این معنا دفاع نمود که هر نویسنده‌ای – در مقام پدید آوردن اثر – خود را با یک خواننده الگو در گفت‌وگو می‌بیند (اکو، نقش خواننده^۵، 7). او در سراسر این کتاب کوشید شرح دهد که برای فهم بخش مهمی از منظور نویسنده شناخت این خواننده الگو ضروری است.

چنان‌که پیش‌تر یاد شد، برونو اوزیمو از همین مفهوم‌سازی بهره برد و کوشید از آن برای شناخت روش مترجمان و نحوه مدیریت‌شان بر فرآیند ترجمه، و هم‌چنین سنجش و نقد این روش‌ها و فرآیندها مدد جوید (اوزیمو، دست‌نامه مطالعات ترجمه^۶، 176؛ همو، دوره ترجمه، جلسه ۲۰). مطابق تبیین او از مسئله، خوانندگان یک ترجمه زمانی می‌توانند منطق کار مترجم و معنای متن او را به‌درستی متوجه شوند که خواننده

1. Vermeer, "Skopos and Commission in Translational Action".

2. Osimo, Translation Course.

3. Model Reader.

4. Umberto Eco.

5. Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*.

6. Osimo, *Handbook of Translation Studies*.

الگو را بشناسند: شناخت خواننده الگو به این خوانندگان اثر — که اوزیمو ایشان را **خوانندگان عینی**^۱ می نامد — کمک می کند بدانند مترجم در مقام گفت و گو با چه شخصیتی آن عبارت ها را برگزیده، و در ترجمه خود جا داده است.

اوزیمو معتقد است که نه تنها مترجمان، بل که هر نویسنده ای آگاهانه یا ناآگاهانه خواننده ای الگو دارد که جزئی جدایی ناپذیر از نوشته او است. هرچه نیز فاصله میان خواننده عینی با خواننده الگو بیش تر باشد، فهم خواننده عینی از متن بیش تر با مقصود نویسنده فاصله خواهد داشت. افزون بر این، هرچه قدر خوانندگان عینی از خواننده الگوی یک نویسنده شناخت بهتر و هم دلانه تری حاصل کنند راه برای مقبولیت بیش تر متن آن نویسنده هموارتر خواهد شد (بنگرید به: اوزیمو، **دست نامه**، ۱۷۷).

با توجه به نظریه پردازی های اِکو درباره خواننده الگو و تبیین اوزیمو از جایگاه این خواننده در فرآیند ترجمه می توان در جوانبی از فرآیند تفسیر **قرآن کریم** و اقدامات مفسران در مقام مدیریت این فرآیند به تأمل نگریست و پرسش هایی مطرح کرد؛ پرسش هایی مثل این که:

اولاً، مفسران قرآن کریم هریک خواننده الگوی خود را برپایه چه نیازها و ضرورت هایی پدید می آورند؟

ثانیاً، خواننده الگوی مفسران را برپایه چه شاخصه هایی می توان بازشناخت؟

ثالثاً، چه تناسبی میان خوانندگان الگوی یک تفسیر با مخاطبان آن در جامعه ای که آن تفسیر در آن پدید آمده است می توان جست؟

مطالعه کنونی کوششی برای فتح باب درنگ در این مسائل است. به این منظور نخست با بهره گیری از نظریات اُمبرتو اِکو درباره خواننده الگو و مباحث فرآیند ترجمه در ترجمه شناسی برونو اوزیمو به معرفی خواننده الگو و جایگاه آن در شکل گیری متن می پردازیم. پس از آن با مروری بر تفاسیر موجود **قرآن کریم** ویژگی هایی را که مفسران احتمالاً برای خواننده الگوی خودشان در نظر گرفته و خواننده الگوی خود را برپایه آن پدید آورده اند بررسی می کنیم.

۱. مبانی نظری بحث

فهم آن چه مفسر انجام داده، نیازمند بررسی و تحلیل متن تفسیر او از جهات مختلف است. از جمله، هرگونه تحلیل و تبیین یک تفسیر نیاز دارد که نخست مسیری که مفسر طی می کند — یعنی فرآیند تفسیر — و سپس

1. Empirical readers.

اقدامات احتمالی او در طی این مسیر به طور کامل و دقیق مشخص شوند. هرگاه چنین شود منتقد خواهد توانست خودش را جای مفسر بگذارد و همانند او هر یک از مراحل فرآیند تفسیر را طی کند و با تحلیل تفسیر او ببیند که در هر مرحله چه اقداماتی صورت گرفته است.

(۱-۱) جایگاه خواننده الگو در فرآیند تفسیر

یکی از مسائلی که مفسر باید در مرحله دوم از فرآیند تفسیر، یعنی مرحله پردازش، به آن توجه نشان بدهد این است که تفسیر او قرار است در جامعه‌ای با چه ویژگی‌ها و چه فرهنگ خاصی عرضه شود. شاید بتوان تصور کرد که میزان تأثیرپذیری برخی از تفاسیر از جامعه‌ای که در آن پدید آمده‌اند اندک باشد؛ اما حتی در این فرض هم نمی‌توان پذیرفت که تفسیری شکل گیرد ولی پدیدآورنده آن برای خود جامعه مخاطبی در نظر نداشته باشد.

پیش‌تر اشاره کردیم که مفسر باید میان تمایل خود به **کفایت** یا **مقبولیت** تفسیرش انتخاب کند. به بیان بهتر، او در همین مرحله پردازش تفسیر باید تصمیم بگیرد که بیش‌تر ترجیح می‌دهد تفسیرش آن چیزی باشد که از دید او صحیح است یا چیزی باشد که مخاطبان تاب تحمل آن را دارند و حاضر به پذیرش آن اند. هریک از مفسران بسته به انتخابش در این باره جایی در میانه دو کران مقبولیت و کفایت اشغال خواهد کرد.

توجه به ضرورت یک چنین تصمیم‌گیری در مرحله پردازش متن را می‌توان در مطالعات ترجمه دید. نظریه پردازان این حوزه معتقد اند ترجمه متنی است که متناسب با فرهنگ و زبانی خاص طراحی شده و قرار است به آن فرهنگ عرضه شود و موقعیت یا شکافی خاص را در آن فرهنگ پُر کند. از طرف دیگر ترجمه بازتاب و نمایی از متنی است که در زبان و یا فرهنگی دیگر شکل گرفته است. پیوند هر ترجمه‌ای با یک فرهنگ خاص و درعین حال پُر کردن جایگاهی در یک فرهنگ خاص دیگر سبب می‌شود که مترجم بسته به هدف و نگاهش ناگزیر از انتخاب موضعی در میانه دو سر طیف مقبولیت و کفایت باشد (توری، **مطالعات ترجمه توصیفی**، ۶۹). کفایت یک ترجمه از منظر این نظریه‌پردازان به میزان تبعیت آن از متن اصلی باز می‌گردد؛ این که ترجمه تا چه اندازه بتواند ویژگی‌های آن متن را انتقال دهد. مقبولیت نیز به میزان ارتباطی بستگی دارد که جامعه هدف و مخاطبان ترجمه با بهره‌جویی از این ترجمه می‌توانند با متن اصلی برقرار کنند (بنگرید به: همان، ۷۰).

گرایش مترجم به هر یک از دو سوی این دوگان می‌تواند مشکلاتی را برای ترجمه به دنبال بیاورد. با توجه به

1. Toury, *Descriptive Translation Studies*.

قداستِ متونِ مقدس، این مشکلات در مقام ترجمهٔ چنین متونی بیش‌تر هم خواهد شد. گاهی این قداست مترجم را به قطبِ کفایت می‌گرایاند. در نتیجه فهم متن برای مخاطب دشوار می‌شود. برای نمونه، ترجمه‌های عهدین تا پیش از مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶ م / ۸۸۸-۹۲۵ق)، ترجمه‌هایی کلمه‌به‌کلمه و وفادار به لفظ بودند و درک‌شان دشوار می‌نمود. چون مارتین لوتر برای نخستین بار ترجمه‌ای بازنمود که — در عین تلاش برای وفاداری به معنا — گرایش بیش‌تری به مقبولیت داشت بسیار مورد انتقاد قرار گرفت. او در پاسخ به منتقدان خود ضمن بیان اهمیت مسئله مقبولیت می‌گوید ترجمه برای مردم است، پس باید به گونه‌ای باشد که همهٔ مردم آن را بفهمند (لوتر، **نامه دربارهٔ ترجمه**، 4). او هم‌چنین با مثال‌های متعددی کوشید بدفهمی‌ها و دیگر آسیب‌های ترجمه‌های وفادار به متن را نشان دهد (همان، 11-4).

می‌توان مشابه همین چالش‌ها در انتخاب از دوگانِ کفایت - مقبولیت را در سخن از ترجمهٔ **قرآن** هم بازدید؛ آن‌سان‌که برخی عالمانِ مسلمان حتی با توجه به قداست و اعجازین بودنِ متنِ **قرآن** ترجمهٔ آن را حرام انگاشته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: زرقانی، **مناهل العرفان**، ۱۷۳/۲). به طبع در تفسیر نیز می‌توان چنین چالشی را در انتخاب جایی میانهٔ دو قطبِ کفایت و مقبولیت بازشناخت. باین‌حال باید توجه داشت که معیارهای کفایتِ تفسیر متفاوت با معیارهای کفایتِ ترجمه است. معیارِ کفایتِ تفسیر وفاداریِ مفسر به معنا و محتوای سخنِ مفسر است: تفسیری کفایت دارد که بتواند به بهترین شکل معنای متنِ مفسر را انتقال دهد. حصولِ یک چنین کفایتی البته با مشکلاتی روبه‌روست: اگر تفسیری آن‌قدر به متنِ تفسیرشده مشابه باشد که معنایِ متنِ تفسیرکننده با معنای اولیه‌ای که از متنِ تفسیرشده به ذهن متبادر می‌شود یکی باشد هم عملاً کشف معنایی صورت نمی‌گیرد و درکی متناسبِ نیازِ مخاطبانِ جدید پدید نمی‌آید و ارزش افزوده‌ای حاصل نمی‌شود. از آن‌سو، هر اندازه تفسیری از معنای متنِ تفسیرشده دور شود از قطبِ کفایت دور شده است و دیگر نمی‌تواند معنای آن متن را امانت‌دارانه به مخاطب انتقال دهد. در این حالت مفسر آن‌قدر معنای تفسیری خود را از متن دور می‌کند که ارتباطِ معنای تفسیری و متنِ **قرآن** سست می‌شود.

در سنت اسلامی این دوری از قطبِ کفایت را معمولاً با تعبیر **تفسیر به رأی** می‌شناسانند. این‌که در منابعِ روایی جهان اسلام گفتارهای پرشماری به نقل از پیامبر اکرم (ص) در توضیح ممنوعیتِ چنین شیوه‌ای نقل می‌شود (برای نمونه، بنگرید به: ابن بابویه، **التوحید**، ۶۸) حاکی از حساسیتِ مدیریتِ چنین انتخابی از نگاه مسلمانان است.

(۲-۱) ضرورت توجه به خواننده الگو

آن‌گاه که اُمبرتو اِکو از نقش خوانندگان در شکل‌گیری متون و گونه‌های خوانندگان سخن می‌گوید به مسائل تفسیر یا ترجمه متون نظر ندارد؛ بل که به‌طور کلی درباره تولید هر نوع متنی صحبت می‌کند و آن‌چه می‌گوید درباره نویسنده یک متن، و به‌طور کلی مسائل مرتبط با تولید هرگونه متنی است. از نگاه وی هر متنی مشارکت خواننده را هم‌چون شرطی برای واقعی ساختن خود مفروض می‌گیرد: متن محصولی است که سرنوشت آن برای تفسیرش — یعنی این‌که به دست چه کسی بیفتد تا تفسیر شود — بخشی از فرآیند تولید آن است.

تولید یک متن به معنای اتخاذ یک استراتژی است. هم‌چنان‌که در اتخاذ هرگونه استراتژی در هر امری پیش‌بینی تحرکات دیگران مهم است، برای پدیدآورنده متن هم پیش‌بینی تحرکات دیگران — یعنی همان خوانندگان عینی امر لازمی است. زمانی که متنی را تولید می‌کنیم باید حتماً تحرکات خواننده را نیز پیش‌بینی کنیم. این‌گونه است که خواننده الگو — به مثابه تجسم ذهنی پدیدآورنده متن از خوانندگان عینی — به بخشی مهم از فرآیند پردازش متن بدل می‌شود (اِکو، *نقش خواننده*، ۷). اوزیمو می‌گوید:

خواننده الگو مجموعه‌ای از شروط مقبولیت است که لفظاً تأسیس شده‌اند، و برای این‌که محتوای بالقوه متن به طور کامل واقعیت بیابد، این شرایط باید فراهم شوند (اوزیمو، *دوره ترجمه*، جلسه ۲۰).

منظورش این است که هر پدیدآورنده‌ای با نظر به جامعه مخاطبان خود مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را در نظر می‌گیرد که برای مقبولیت یافتن متنش ضروری است؛ آن‌گاه این شروط مقبولیت متن را به‌صورتی صریح و در قالب الفاظ — اعم از واژگان، عبارات، یا جملات — در ضمن متن خود بیان می‌دارد. این‌گونه، پدیدآورنده هر متنی در زبان آن متن قواعد و چارچوب‌هایی قرار می‌دهد که خواننده بتواند آن قواعد و چارچوب‌ها را کشف کند و به درک محتوای متن دست یابد.

در بیانات اُمبرتو اِکو نیز می‌توان توضیحاتی برای صورت‌بندی همین مسئله را بازدید. وی می‌گوید نویسنده باید برای سازماندهی یک متن بر یک رمزگان — یعنی مجموعه‌ای از کُدها — تکیه کند تا بتواند محتوای مفروض متن خود را در قالب عباراتی به خوانندگان منتقل کند. برای این‌که یک متن بتواند چنین ارتباطی با جامعه مخاطبانش برقرار کند، نویسنده باید فرض کند مجموعه کدهایی که بر آن‌ها تکیه دارد همان رمزهایی است که در ذهنیت‌های مشترک نویسنده و خواننده قابل‌دست‌یابی است. بنابراین مؤلف باید مدلی از خواننده

احتمالی را پیش‌بینی کند؛ خواننده‌ای که بتواند با بیان‌های متن به همان گونه‌ای درآویزد که نویسنده خود هنگام تولید متن با آن‌ها دست و پنجه نرم کرده است.

حداقل رمزگان این‌چنینی که می‌توان در هر متنی پیدا کرد همان نظام نشانه‌ای خاص متن است که خود را در زبانی که نویسنده برای تولید آن متن انتخاب کرده است، سبک ادبی خاص آن متن، لحن نویسنده، و پیش‌فرض‌های ذهنی مشترک نویسنده و جامعه مخاطبان آشکار می‌کند. پدیدآورنده متن برای داشتن درکی از این نظام نشانه‌ای و دیگر رمزگان‌های مشترک میان او با جامعه خوانندگان یک مدل فرضی از مفهوم کلی خواننده در ذهن خود انتزاع می‌کند (اکو، **نقش خواننده**، 7). در سخن از مسائل ترجمه متون در مرحله پردازش، اوزیمو این را نیز به تحلیل‌های پیش‌گفته اکو می‌افزاید که مترجم — در مقام جست‌وجوی چنین رمزگان مشترکی — باید علاوه بر موارد یادشده، به فرهنگ متن اولیه‌ای که قرار است ترجمه شود، متن مقصدی که قرار است خودش پدید بیاورد، و تفاوت‌های فرهنگی میان این دو نیز توجه نشان دهد و این توجه نیز خود را در انتزاع خواننده الگو جلوه‌گر می‌کند (اوزیمو، **دست‌نامه**، 181).

با نظر به اهمیت همین دست‌یابی به رمزگان مشترک با خوانندگان است که اوزیمو می‌گوید اساساً اگر به نقش خوانندگان توجه نشود هرگز متنی زنده پدید نمی‌آید و حیاتش استمرار پیدا نمی‌کند: متن بی‌خواننده متنی مرده است (اوزیمو، **دست‌نامه**، 177) و گویی از آغاز هرگز پدید نیامده است. پس یافتن خواننده درواقع کاری از جنس طراحی خود متن است (اکو، **نقش خواننده**، 7). از این نظر هیچ فرقی میان انشاء اولیه یک متن یا ترجمه یا تفسیر آن نیست (بنگرید به: اوزیمو، **دست‌نامه**، 176).

۳-۱) تفاوت خواننده الگو با خواننده عینی

مفهوم خواننده الگو در بحث‌های امبرتو اکو و برونو اوزیمو بیش‌تر از این‌که به مخاطبان عینی اشاره داشته باشد، به یک ضرورت نظری و تحلیلی برمی‌گردد که هدف آن توضیح چگونگی شکل‌گیری معنا و ارتباط میان متن و مخاطب است. خواننده الگو که این‌دو از آن سخن می‌گویند ماهیتی انتزاعی دارد؛ یک برساخته ذهنی است که از نظر این‌دو با شناخت آن می‌توان به تصویری از این‌که مؤلف خود را در برابر چه کسانی پاسخ‌گو می‌دیده است رسید.

اکو در مقام نقد و تحلیل متون معتقد است که باید چنین خواننده الگویی را شناخت؛ زیرا خواننده الگو تنها نقش مخاطبی جدا از متن را بازی نمی‌کند که صرفاً بعد از شکل‌گیری متن با آن روبه‌رو شود؛ بل که در فرآیند خلق متن هم نقش دارد: نویسنده در ذهن خود خواننده الگو را تصور می‌کند و متن را بر اساس نیازها، دانش، و

قابلیت‌های این خواننده مفروض می‌سازد. به این ترتیب، از منظر نقد ادبی متون خواننده الگو یک ابزار نظری ضروری برای فهم رابطه میان نویسنده، متن، و مخاطب است. سویی دیگر بحث‌های امبرتو اکو از موضع تجویز به نویسندگان است. وی می‌گوید مخاطبان یک نویسنده در عالم واقع بسی متنوع اند و چه‌بسا او در هنگام پدیدآوری متنش نتواند همه خوانندگان خود را تصور کند و نیازهای‌شان را در نظر بگیرد. راه‌کار او برای حل مشکل آن است که نویسنده در ذهن خودش یک خواننده فرضی بسازد و در تولید متنش هم با همان خواننده فرضی، خواننده الگو، به تعامل پردازد.

برونو اوزیمو وجود چنین تصویری در ذهن هر پدیدآورنده متنی را امری گریزناپذیر می‌انگارد و شناخت اوصاف یک چنین خواننده الگویی را برای کسانی که می‌خواهند متن آن پدیدآورنده را ترجمه کنند ضروری می‌داند. از نظر اوزیمو، با تحلیل ویژگی‌های خواننده الگو می‌توان دریافت چه‌گونه یک متن به‌گونه‌ای طراحی می‌شود که با خواننده‌ای که توانایی رمزگشایی از نظام نشانه‌ای متن را دارد هماهنگ باشد. این خواننده نه فرد خاصی است و نه جمعیتی معین؛ بل که مدلی نظری است برای تحلیل فرایندهای معنایی: او یک خواننده فرضی است که با متن هم‌کد است؛ یعنی نظام نشانه‌ای ذهن او عیناً خود را در پاسخ‌های مفسر به مسائل مختلف جلوه‌گر کرده است.

در مقام توضیح بیش‌تر باید افزود هر مفسری برای آفرینش متن تفسیری خود باید خوانندگان عینی‌اش را در نظر بگیرد، صورتی کلی از آن‌ها را در قالب یک خواننده الگو در ذهن خویش تجسم بخشد، و سپس رمزگان مشترک میان خود با این خواننده الگو را در متنی که پدید می‌آورد بازتاب دهد. در نتیجه همین بازتاب می‌توان تصویر مؤلف از این خواننده الگو و هم‌چنین تصویر وی از رمزگان مشترکش با این خواننده را در نوع توجهاتش به ویژگی‌های عام و خاص متن اولیه، ویژگی‌های زبان متن مبدأ و مقصد، ویژگی‌های فرهنگی که متن اولیه در آن شکل گرفته است، و ویژگی‌های فرهنگ مقصد تفسیر بازشناخت. این‌ها همان عناصر تشکیل‌دهنده خواننده الگو هستند.

این‌که مفسر ویژگی‌های خواننده الگوی خود را با توجه به شرایط اجتماع مخاطبان طراحی می‌کند به معنای این نیست که او مقهور وضعیت جامعه است. مفسر کاملاً مختار است و انتخاب می‌کند که از میان شرایط جامعه خود به کدام‌ها توجه بیش‌تری مبذول دارد و در مقام واکنش به کدام وضعیت‌ها خواننده الگویش را برگزیند.

گرچه نمی‌توان مفسری را تصور کرد که فهمی از متن قرآن را بی‌توجه به جامعه مخاطبان‌ش بازنماید،

بی‌تردید باید پذیرفت بخش مهمی از اختلاف آراء تفسیری و روی‌کرد و روش مفسران و شیوه بیان‌شان به همین درکی بازمی‌گردد که هریک از مخاطب خود دارند: چه‌بسا دو مفسر با یک مذهب و منش فکری بسته به تفاوت بینشی که نسبت به مخاطبان‌شان دارند دو تفسیر کاملاً متمایز پدید آورند.

۲. بازتاب آگاهی‌های خواننده الگو در تفسیر

خواننده الگوی یک متن تفسیری ممکن است کسی باشد که به زمینه‌های فرهنگی، دینی، و زبانی خاص تسلط داشته باشد یا از یک چنین آگاهی‌ها و تسلطی خالی باشد. مؤلف تفسیر بسته به این‌که خواننده الگوی خود را در چه سطحی از آگاهی تصور کند محتوای خود را پردازش خواهد کرد. هم‌چنین خواننده الگوی هر تفسیری خواه‌ناخواه از پیش‌فرض‌هایی خاص بهره‌مند است. یک سبب مهم اتخاذ روش‌های تفسیری مختلف همین است که آگاهی‌های خواننده الگو در تولید معنا از نظر مفسران متفاوت ارزیابی شده است.

۱-۲) باورها و اعتقادات

برخورداری از باورها و اعتقادات از ویژگی‌های مهم خواننده الگوی مفسر است. مثلاً ممکن است یک مفسر خواننده الگوی خود را شیعیانی بداند که باور دارند همه افراد واجد صلاحیت علمی می‌توانند به فهم **قرآن** دست یابند. او در چنین فرضی به خود اجازه خواهد داد با استناد به طیف گسترده‌ای از ادله در جهت دفاع از دیدگاه‌های تفسیری خود برآید. از آن‌سو، گاه نیز ممکن است مفسری خوانندگان الگوی خود را افرادی با اعتقاداتی دیگر بشناسد. مثلاً ممکن است خواننده الگوی خود را کسی بداند که معتقد است صرفاً امامان شیعه (ع) صلاحیت دارند سخنی در تفسیر **قرآن** بگویند. او در این فرض نمی‌تواند آراء تفسیری خود را با استناد به دلیلی غیر از روایات اهل بیت (ع) عرضه کند؛ حتی اگر خود آن نگرش‌های تفسیری را برپایه دلائل دیگری پذیرا شده باشد.

یک مثال از مفسری که با توجه به خواننده الگو خود را وادار به پردازش تفسیر بر طبق الگویی خاص دیده باشد شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ ق) است. وی در دوران حکومت شیعی آل‌بویه در بغداد می‌زیست و بخش قابل‌توجهی از مخاطبان او را عامه مسلمانان تشکیل می‌دادند. خواه‌ناخواه تصویر شیخ طوسی از خواننده الگوی خود کسی است که لزوماً با روایات مذکور از طریق شیعیان قانع نمی‌شود و حتی ممکن است شیعیان را در مواردی که دیدگاهی برخلاف نظر مشهور عامه دارند متهم به بدعت‌گذاری کند.

از همین‌رو شیخ طوسی فراوان به اختلاف اقوال عالمان مسلمان اشاره می‌کند، در کنار یادکرد تفاسیر و دیدگاه‌های منسوب به امامان شیعه از طرق شیعی دیدگاه‌های تفسیری دیگر عالمان عصر صحابه و تابعین را نیز

برمی‌شمارد، بر نقل اقوال متفاوت اصرار می‌ورزد، نام مفسران عامه را فراوان‌تر از مفسران شیعی می‌آورد، نام امامان شیعه (ع) را در ردیف دیگر مفسران می‌آورد، روایات تأویلی در شأن اهل بیت (ع) را کم ذکر می‌کند، به اقوال عامه هم‌چون نسخ تلاوت توجه نشان می‌دهد و از برخی آراء شیعیان مثل رجعت یاد نمی‌کند، و از واسطه‌های شیعی خود در نقل روایت‌ها هیچ نمی‌گوید (بنگرید به: اسماعیل‌زاده و دیگران، «مخاطب شیخ طوسی...»، ۲۵۳-۲۶۲).

نتیجهٔ مجموع این ویژگی‌ها و دیگر ویژگی‌های مشابه سبب شده است که تفسیر شیخ طوسی تفاوتی آشکار با دیگر تفاسیر شیعی قبل و حتی بعد از خود بیابد (بنگرید به: کریمی‌نیا، «شیخ طوسی...»، ۸۴-۸۸). اصلی‌ترین سبب اتخاذ چنین روی‌کردی در تفسیر شیخ طوسی همین است که وی عامهٔ مسلمانان را نیز مخاطب خود می‌انگارد؛ نه فقط شیعیان را (اسماعیل‌زاده، «مخاطب شیخ طوسی»، ۲۶۵). بی‌توجهی به مخاطب الگوی شیخ طوسی حتی سبب شده است عالمانی هم‌چون فیض کاشانی تفسیر او را سربسته بابت نقل آراء تفسیری عامهٔ مسلمانان نقد کنند (فیض کاشانی، *التفسیر الصافی*، ۱/ ۱۰). از آن‌سو، در اثری مثل *تفسیر جامع* نوشتهٔ محمد ابراهیم بروجردی که مخاطبان خود را شیعیان فارسی‌زبان می‌شناساند (بروجردی، *تفسیر جامع*، ۱/ ۳) باید انتظار داشت استناد به ادله و منابع عامهٔ مسلمانان شکلی اقلی پیدا کند.

۲-۲) دانش‌ها

هر مفسر انتخاب می‌کند خوانندهٔ الگو به لحاظ فهم چه‌گونه باشد، فهم او متناسب با همهٔ مردم (با سطوح مختلف فهم) یا گروهی محدود و یا افرادی متخصص باشد. هم‌چنین او با توجه به اجتماعی که قرار است تفسیرش در آن عرضه شود، انتخاب می‌کند زبان خوانندهٔ الگویش چه باشد. مفسر می‌خواهد مخاطب را دعوت به تفکر کند و برایش نقش فعالی در متن قائل می‌شود. او خوانندهٔ الگوی خود را فردی نخبه در نظر می‌گیرد که می‌خواهد بیش از دیگر مخاطبان بفهمد. وجه مشترک این سه ویژگی ارتباط با فهم مخاطب است. برخورداری از یک سطح درک و آگاهی بخصوص یکی دیگر از ویژگی‌های خوانندهٔ الگو است. خوانندهٔ الگو می‌تواند در سطوح مختلفی از آگاهی فرض شود. گاهی مفسر خوانندهٔ الگوی خود را متخصص در رشته‌ای خاص تعریف کرده است. در این حالت تفسیر او یک سطح از بیان دارد و اصطلاحات، عبارات و مسائل تخصصی همان رشته در آن به کار رفته است. جامعهٔ مخاطب او هم افرادی هستند که با آن رشته خاص آشنایی دارند. گاهی هم خوانندهٔ الگوی خود را دارای حداقل‌ترین سطح آگاهی مدرسی و کسب‌شده در نهادهای آموزشی در نظر می‌گیرد؛ به اندازه‌ای که آشنا با خواندن و نوشتن است، اما با مباحث تخصصی

رشته‌های مختلف آشنا نیست. در این فرض تفسیر سطح خاصی از بیان دارد و مفسر به طرح اقلی مباحث تخصصی می‌گراید. گاهی نیز ممکن است مفسر برای اثر خود نه یک خواننده الگو، بل که چند خواننده الگو با سطوح مختلف قائل بشود و مثلاً هر بخشی از تفسیر خود از یک آیه را مطابق نیاز همان دسته از خوانندگان تنظیم کند؛ یا پاسخ‌های خود به نیاز هریک از این اصناف خوانندگان را در لابه‌لای بحث‌ها با دیگر خوانندگان الگوی خود جای دهد.

برای مثال از مفسری که خواننده الگوی خود را در پایین‌ترین سطح آگاهیِ مدرسی در نظر می‌گیرد می‌توان آثاری هم‌چون **تفسیر جلاء الأذهان و جلاء الأحزان** معروف به تفسیر گازر نوشته حسین بن حسن جرجانی (زیسته در حدود سده ۸ق)، **تفسیر شاهي** اثر ابوالفتح بن مخدوم جرجانی (درگذشته ۹۷۶ق)، **منهج الصادقین فی الزام المخالفین** نوشته ملا فتح‌الله کاشانی (درگذشته ۹۸۸ق)، **تفسیر شریف لاهیجی** (درگذشته حدود ۱۰۹۵ق)، و **تفسیر جامع** نوشته محمد ابراهیم بروجردي (زیسته در سده ۱۴ق) را مثال آورد. در این تفاسیر مباحث تخصصی رشته‌های مختلف حدالامکان نیامده است، مباحث و اصطلاحات دشوار در آن‌ها کم‌تر یافت می‌شود و اصرار بر ارائه بیانی ساده، روان، پرتکرار و عاطفه‌ورزانه، و همه‌کس فهم است (برای تصریح مؤلفان این آثار به تنظیم اثر خود متناسب نیاز چنین مخاطبی، بنگرید به: جرجانی، **تفسیر گازر**، ۲/۱؛ کاشانی، **منهج الصادقین**، ۴/۱؛ جرجانی، **تفسیر شاهي**، ۱/۹-۷؛ شریف لاهیجی، **تفسیر**، ۱/۱؛ بروجردي، **تفسیر جامع**، ۳/۱).

برای مثال از حالتی که خواننده الگو متخصص در یک دانش فرض شده باشد می‌توان تفاسیری هم‌چون کتب **إعراب القرآن زجاج** (درگذشته ۳۱۱ق) و **نحّاس** (درگذشته ۳۳۹ق) و امثال آن‌ها را یاد کرد. این آثار برعکس نمونه‌هایی که در بالا برشمرده شدند بیانی تخصصی دارند، فاقد اشاراتی به وضعیت کنونی جامعه خود اند، شیوه بیان در آن‌ها متناسب نیاز متخصصان فشرده و موجزگویانه است، و یادکرد عالمانی با آراء مختلف‌شان در این آثار فراوان دیده می‌شود.

برای نمونه از تفسیری که خواننده الگوی خود را در چند سطح مختلف تصور کرده است می‌توان **کشف الأسرار** میبیدی را مثال آورد. او در سه نوبت به تفسیر هر آیه می‌پردازد. در نوبت اول آیات را ترجمه‌ای مختصر و آزاد می‌کند؛ آن‌سان‌که با نیاز خواننده‌ای عامی هم‌سو باشد. در نوبت دوم مباحث تخصصی تفسیر را می‌آورد؛ گویی مخاطب خود را عالمان علوم **قرآن** و تفسیر می‌انگارد. بخش سوم از بحث‌های او ذیل هر آیه کاملاً متفاوت، و برپایه روی‌کردی تأویل‌گرایانه پیش می‌رود، اقوال صوفیان بزرگ یاد می‌شود، و اصطلاحات

تخصصی صوفیانه به میان می‌آید؛ گویی بنا دارد با مخاطبانی گراینده به تصوف گفت‌وگو کند (بنگرید به: میبیدی، **کشف الاسرار**، سراسر کتاب). حتی باز می‌توان دید که وی در همین بخش سوم نیز کوشش داشته است با مخاطبانی صوفی مسلک در سطوح مختلف آگاهی صوفیانه گفت‌وگو کند (بنگرید به: جبری، «موضوع...»، ۸۱-۹۱).

همین تفاوت خواننده الگو گاه سبب شده است که برخی مفسران ترجیح دهند آثار تفسیری متفاوتی برای خوانندگانی متفاوت بنویسند. مثلاً دو تفسیر **جواهر التفسیر** و **مواهب علیّه** که هردو نوشته حسین بن علی کاشفی (درگذشته ۹۱۰ ق) از همین حیث با هم‌دیگر فرق دارند. خواننده الگوی **جواهر التفسیر** کسی است که آگاهی‌هایی در عرفان و ادبیات عرب دارد و تا حدودی یک مخاطب تخصصی آشنا با عرفان نظری محسوب می‌شود؛ اما خواننده **مواهب علیّه** بیش‌تر به نظر می‌رسد کسی است که خواننده‌ای عمومی و فاقد تحصیلات مدرسی در علوم دینی است. کاشفی در هردو تفسیر خود دو سبک ادبی و عرفانی را با هم درآمیخته و تفسیری ادبی - عرفانی ارائه کرده است. با این حال، وی در **جواهر التفسیر** خود از نظریه‌های حروفی و عددی برای رمزگشایی **قرآن** بهره برده و تا حدودی به علوم غریبه گراییده است (مثلاً بنگرید به: کاشفی، **جواهر التفسیر**، ۹۷). هم‌زمان مطالبی را آورده که متناسب با خواننده‌ای در ابتدایی‌ترین سطح تحصیلات مدرسی است. از آن‌سو، در **مواهب علیّه** مطالبی اخلاقی و عمومی را با گفتارهایی از اهل طریقت آمیخته و متناسب مخاطب عامی ارائه کرده است (برای تنها یک نمونه از این سبک وی، بنگرید به: کاشفی، **مواهب علیّه**، ۹۱۲).

۲-۳) میزان کنشگری برای کسب آگاهی

دعوت خواننده به تفکر و نقش فعال برای او در متن قائل شدن از ویژگی‌هایی است که متون تفسیری را از یک‌دیگر متمایز می‌کند. مخاطبان یک متن به لحاظ میزان تمایل‌شان به دانستن با یک‌دیگر متفاوت اند: عده‌ای در رویارویی با متون تنها **خواننده شنونده** اند و به آن‌چه نویسنده به آن‌ها عرضه می‌کند اکتفاء می‌کنند و به دنبال آگاهی‌های گسترده‌تر نیستند. برخی هم **خواننده کنشگر** اند، به آن‌چه متن به آنها می‌دهد بسنده نمی‌کنند و می‌خواهند فراتر از آن‌چه نویسنده باز می‌نماید بدانند.

نویسنده انتخاب می‌کند خواننده او کدام یک باشد و متن خود را متناسب با همین خواننده الگو پدید می‌آورد. بر همین اساس متن به دو گونه **متن باز**^۱ و **متن بسته**^۲ تقسیم می‌شود. این تقسیم ابتدا توسط امبرتو اکو

-
1. Open text
 2. Closed text

انجام شد. در نظر وی متن باز متنی است که عمداً به شکلی طراحی شده که چندین لایه معنایی داشته باشد و خواننده را به تفکر و مشارکت در تفسیر متن دعوت کند، مخاطب بتواند برداشت‌ها و تفاسیر متعدد و متنوعی از آن داشته باشد. اکو خواننده را به عنوان یک **مفسر فعال** می‌بیند که در کشف معناهای پنهان متن نقش خلاقانه دارد (اکو، **نقش خواننده**، ۹). متن بسته متنی است که معنای مشخص و قطعی دارد و خواننده را به یک مسیر تفسیری از پیش تعیین شده هدایت می‌کند. این نوع متن معمولاً مخاطب را به صورت منفعل در نظر می‌گیرد (اکو، **نقش خواننده**، ۸).

پس از او اوزیمو با رویکردی متفاوت این دو اصطلاح را تعریف می‌کند. اوزیمو متنی که برای خواننده فعال تنظیم شده باشد را متن باز، و متنی که برای خواننده شنونده نوشته شده باشد را متن بسته می‌نامد. مطابق تعریف وی، متن باز متنی است که خواننده خود را دعوت به تفکر می‌کند، اطلاعاتی در اختیار خواننده قرار می‌دهد، و از او می‌خواهد خود مانند مفسر بیندیشد و نتایج جدیدی به دست آورد. متن بسته هم متنی است که شبیه یک فهرست تلفن یا مثلاً کتابچه راهنمای دستورالعمل استفاده از یک وسیله برقی، بیانی یک سویه دارد و مخاطب خود را هم‌چون یک شنونده محض در نظر می‌گیرد که بنا نیست با او تعاملی صورت پذیرد و باید صرفاً دریافت‌کننده اطلاعاتی باشد که به او داده می‌شود (اوزیمو، **دست‌نامه**، ۲۳).

تفاوت در رویکرد و نگرش این دو سبب تفاوت در دو تعریف شده است. از نظر اکو در متن باز، ابهام و پیچیدگی زبان یا ساختار متن است که مخاطب را به تفکر خلاقانه و تفاسیر متعدد سوق می‌دهد. نویسنده از عمد شکاف‌هایی ایجاد می‌کند تا خواننده به عنوان یک مفسر فعال وارد فرایند معناپردازی شود. اما از نظر اوزیمو در متن باز، متن پیچیدگی و ابهام ندارد، نویسنده اطلاعات کافی به خواننده می‌دهد تا او بتواند متن را تفسیر کند، این اطلاعات به گونه‌ای ارائه می‌شوند که خواننده به عنوان مفسر فعال وارد میدان شود. از نظر اکو در متن بسته، نویسنده متن را کاملاً شفاف و قطعی می‌نویسد، راه هرگونه تفسیر و احتمالی را می‌بندد. خواننده در مسیری از پیش تعیین شده حرکت می‌کند تنها همانی را می‌فهمد که نویسنده گفته است. اما در نظر اوزیمو در متن بسته، نویسنده متن را ساده بیان می‌کند، خواننده را شنونده محض در نظر می‌گیرد، اطلاع اضافه‌ای هم به او نمی‌دهد و خواننده همانی را می‌فهمد که مقصود نویسنده است.

در این نوشتار تعریف اوزیمو از خواننده کنشگر مدنظر است. در نظر او متون بسته بنا ندارند که تعدد تفاسیر از یک مسئله را باز نمایند و به اختلاف اقوال درباره‌اش اشاره کنند. در این متون فرضیه‌های تفسیری

1. Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*.

پیش‌بینی شده توسط نویسندگان محدود اند. در مقابل، پدیدآورنده یک متن باز خواننده خود را هم‌چون کاربری منفعل نمی‌انگارد و از همین‌رو مثلاً فرضیه‌های مختلف و تفاسیر متفاوت و راه‌هایی برای سنجش اعتبار ادله را به او باز می‌نمایاند. این‌گونه، در متون باز دوری هرمنوتیکی از متن به خواننده و از خواننده به متن شکل می‌گیرد (بنگرید به: اوزیمو، **دست‌نامه**، 23).

در بازگشت سخن به بحث از خواننده الگو در تفسیر باید گفت که مفسر نیز می‌تواند خود را با خواننده الگویی کنشگر روبه‌رو بداند یا برای خود خواننده الگویی منفعل تعریف کند. او بسته به انتخاب خود از میان طیف خوانندگان الگو متنی باز یا بسته در تفسیر **قرآن** به وجود می‌آورد. یک متن باز تفسیری در حالت ایده‌آل خود باید از یک سو حاوی اطلاعاتی باشد که خواننده را در فهم آیات **قرآن** کریم توانا کند، و از دیگر سو، باید آگاهی‌هایی را نیز دربر گیرد که به فهم دیدگاه‌های خود مفسر بینجامد.

تفسیر **پرتوی از قرآن** نمونه‌ای از تفاسیر با متن باز است؛ متنی باز که اطلاعاتی را در اختیار خواننده قرار می‌دهد و او را دعوت به تفکر در **قرآن** می‌کند. مؤلف این اثر سید محمود طالقانی (درگذشته ۱۳۵۸ ش) از خواننده می‌خواهد خود **قرآن** را تفسیر کند. نیز، تصریح می‌کند که در این اثر خواسته است روشی ارائه کند که فارسی‌زبان‌ها بتوانند با بهره‌جویی از آن خود را در چنین اقدامی توانا ببینند (بنگرید به: طالقانی، **پرتوی از قرآن**، ۱/ ۱۸). او می‌افزاید این‌که مثلاً معانی مترادف و موارد استعمال و ریشه واژه‌ها را بیان داشته، یا روایات و مستندات بحث را ذکر کرده، با این هدف صورت گرفته است که زمینه تفکر در معنای آیات **قرآن** گشوده‌تر شود؛ باشد که خوانندگان از ایمان تقلیدی به متن **قرآن** فراتر بروند (همان، ۱/ ۱۹).

نمونه‌ای مشابه با رویکرد طالقانی را می‌توان در **کلید فهم قرآن** از شریعت سنگلجی (درگذشته ۱۳۲۲ ش) بازدید. گرچه وی فرصت نکرد که آراء تفسیری خود را در قالب اثری جامع همه آیات **قرآن** عرضه کند، می‌توان در بیاناتش اشاراتی به این یافت که خواننده الگوی ایده‌آل برای یک اثر تفسیری را خواننده‌ای کنشگر تصور می‌کرده است (بنگرید به: شریعت سنگلجی، **کلید فهم قرآن**، ۱۷-۲۸).

از آن سو، در ذهن بعضی مفسران هم این دیدگاه شکل گرفته است که خوانندگان صرفاً می‌توانند دریافت‌کننده و مصرف‌کننده محصولی باشند که مفسر به آن‌ها ارائه می‌دهد. بارزترین جلوه این نگرش را می‌توان در تفاسیر اخباری بازدید؛ آثاری که مؤلفان‌شان نه تنها برای خوانندگان که حتی گاه برای خود نیز حق هرگونه فعالیت تفسیری فراتر از رجوع به ظاهر روایات اهل بیت (ع) قائل نیستند (برای نمونه از تصریح به این معنا، بنگرید به: بحرانی، **البرهان**، ۱/ ۳-۶) و ابراز نظر بر پایه هر منبع دیگری از آگاهی غیر را حرام می‌دانند

(مثلاً بنگرید به: بروجردی، **تفسیر جامع**، ۳/۱). در این تفاسیر خواننده الگو شنونده است و حق هیچ ابتکاری یا تفسیر اضافه‌ای ندارد (برای تفصیل بحث و تبیین دیدگاه ایشان، بنگرید به: کوه‌پیما و قاسم‌پور، «بررسی نظریه عرف خاص...»، ۱۰).

۳. بازتاب نیازهای خواننده الگو در تفسیر

یکی از ویژگی‌های خواننده الگو نیازهای اوست. این نیازها از شرایط اجتماعی که قرار است تفسیر در آن عرضه شود، نشأت می‌گیرد. مفسر از میان این شرایط اجتماع انتخاب می‌کند کدام را در خواننده الگوی خود منعکس کند.

۳-۱) زبان تألیف

خواننده الگویی که مفسر انتخاب می‌کند زبانی خاص دارد. مفسر انتخاب می‌کند زبان خواننده الگویی چه باشد و تفسیرش را به همان زبان می‌نویسد. انتخاب زبان خواننده الگو تحت تأثیر مسائل مختلفی است. زبان **قرآن** و دین اسلام عربی است. گاهی مفسر این مسئله را اولویت قرار می‌دهد و خواننده الگوی خود را عرب‌زبان در نظر می‌گیرد؛ لابد برای این که با خواننده الگوی متخصص یا با طیف گسترده‌تری از خوانندگان در سراسر جهان اسلام وارد گفت‌وگو شود. گاهی نیز اولویت مفسر نیاز اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند. جامعه نیاز دارد تا پاسخ پرسش‌هایش داده شود. پس نیاز دارد خود تفسیر را بخواند. برای این منظور هم تفسیر باید به زبان جامعه باشد تا مخاطب بتواند با **قرآن** رابطه برقرار کند.

تفاسیر متعددی را از قرون نخست تا کنون می‌توان بازجست که به زبان فارسی نوشته شده‌اند. از آن جمله **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن** نوشته حسین بن علی ابوالفتح رازی (درگذشته ۵۵۶ ق) را می‌شود نام برد. مفسر می‌گوید که به درخواست برخی از دوستانش این کتاب را فارسی نوشته است (بنگرید به: ابوالفتح رازی، **تفسیر**، ۲/۱). هم چنین درخواستی و هم اجابت آن توسط مفسر نشان‌دهنده نیازی اجتماعی است. در همان دوره و اندکی پیش از ابوالفتح رازی، تفسیر **کشف الاسرار** میبیدی هم به فارسی تألیف شده بود و چنان‌که گفتیم لایه‌هایی از متن آن نیز مخاطب عمومی داشت؛ مخاطبی که زبانش فارسی بوده و این اقتضاء می‌کرده است که زبان تفسیر هم فارسی باشد.

نمونه‌های دیگر از تفاسیر به زبان فارسی می‌توان یافت که در آن‌ها نیز تصریح شده است که مفسر به توصیه و خواسته دوستانش کتاب خود را فارسی نوشته است. از آن جمله دو تفسیر **بلا بل القلاقل و دقائق التأویل و حقائق التنزیل** نوشته محمود بن محمد حسنی واعظ را می‌توان یاد کرد که مؤلف می‌گوید دوستش از او در دو

نوبت چنین درخواست می‌کند و او این دو تفسیر را به زبان فارسی می‌نویسد (حسنی واعظ، *البلابل القلاقل*، ۸۷/۱؛ نیز برای این دو اثر و مؤلف‌شان، بنگرید به: آقابزرگ، *الذریعه*، ۳/۱۴۰). خواه مفسر خود به این تشخیص رسیده باشد که باید فارسی بنویسد و خواه دوستانش چنین توصیه کرده باشند اصل روی‌داد هیچ تغییری نمی‌کند: مفسر زبان مخاطبِ الگوی خود را فارسی انتخاب کرده است (برای دیگر نمونه‌ها از تصریح مؤلفان به این که زبان فارسی را به سفارش مخاطبان‌شان فارسی برگزیده‌اند، بنگرید به: جرجانی، *تفسیر گازر*، ۲/۱؛ جرجانی، *تفسیر شاه‌ی*، ۱/۹-۷؛ کاشانی، *منهج الصادقین*، ۱/۴؛ شریف لاهیجی، *تفسیر*، ۱/۱؛ بروجردی، *تفسیر جامع*، ۱/۳).

با همین منطق می‌توان تفاسیر متعددی را هم شناسایی کرد که به دیگر زبان‌های محلی جهان اسلام نوشته شده‌اند. از این قبیل می‌توان به تفاسیری شیعی هم چون *امامة القرآن* و *توحید القرآن* و *علوم القرآن* اشاره کرد که هر سه تألیف محمد هارون زنجی فوری و به زبان اردو است؛ یا مثلاً به *تفسیر أنوار البیان* و *تفسیر الجزء الثلاثین من القرآن* نوشته غلام‌علی بن اسماعیل بهاونگری که به زبان گجراتی است (بنگرید به: آقابزرگ، *الذریعه*، ۲/۴۲۱، ۴/۳۳۴؛ نیز، برای نمونه‌های بیش‌تر، بنگرید به: جعفری، *معرفی ترجمه‌ها*، ...، سرتاسر اثر).

۲-۳) روی‌کردِ مفسّر

شرایط، پیش‌آمدها و تحولاتِ جدید در هر دوره سبب پیدایی مسائلِ مختلفی در جامعه اسلامی می‌شود. مسلمانان که *قرآن* را هم‌چون منبع معرفتِ اسلامی می‌دانند انتظار دارند تا *قرآن* پاسخِ پرسش‌های‌شان دربارهٔ شیوهٔ زندگی در وضعیتِ جدیدِ جامعه را بدهد. برخی از مفسران طوری در اثر خود ظاهر می‌شوند که گویی کاملاً نسبت به چنین تحولاتِ اجتماعی بی‌تفاوت اند. آن‌ها درحالی فهم خود از *قرآن* را بیان می‌کنند که به نظر می‌رسد کوشش‌های فکری‌شان ربطی به حل مسائلِ اجتماعیِ جدید نیافته است. برای نمونه، در دورهٔ معاصر تحولاتِ بسیاری رخ داد که سببِ ایجاد پرسش‌های متعددی در جامعه شد. باین حال برخی از مفسران کاملاً منقطع از فضای اجتماع و بی‌تفاوت نسبت به این نیازها تفاسیری را به وجود آوردند که اگر خواننده مؤلف را نمی‌شناخت ممکن بود گمان کند قرن‌ها پیش از این نوشته شده‌اند. *تفسیر اثنی عشری* نوشتهٔ حسین شاه‌عبدالعظیمی در ۱۴ جلد، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن* در ۱۴ جلد اثر عبدالحسین طیب و *انوار درخشان در تفسیر قرآن* در ۱۸ جلد نوشتهٔ محمد حسینی همدانی، نمونه‌هایی از همین نوع هستند (برای اطلاع بیشتر بنگرید به: پاکتچی، *جریان‌های*، ...، ۱۶). هدف مفسران در این تفاسیر پاسخ‌گویی به مسائل و

نیازهای زندگی معاصران‌شان در دوران جدید نیست؛ بل که ایشان تنها در پی نوشتن تفسیری برای ارائه دغدغه‌های ذهنی خود و نشر معارف **قرآن** از منظر خود بوده‌اند (برای تصریح مفسران یادشده به چنین دغدغه‌ای، بنگرید به: شاه‌عبدالعظیمی، **تفسیر اثنی عشری**، ۱/ ۵؛ طیب، **اطیب البیان**، ۱/ ۳-۱؛ حسینی همدانی، **انوار درخشان**، ۱/ ۴).

گاهی هم برخی از مفسران یک یا چند مورد از این پرسش‌ها را در نظر گرفته و هم‌چون نیاز خواننده الگوی خود تعریف می‌کنند. متناسب با تعریفی که مفسر از نیازهای خواننده الگوی خود ارائه می‌کند روی‌کرد تفسیری او هم متغیر خواهد بود. اگر مثلاً پرسش‌های خواننده الگو اقتصادی باشد روی‌کرد مفسر هم اقتصادی، و اگر مثلاً پرسش‌ها اجتماعی باشد روی‌کرد تفسیری وی هم اجتماعی خواهد بود.

کتاب **اصول القرآن الاجتماعي** نوشته ابو عبدالله زنجانی (بنگرید به: مدرس، **ریحانة الادب**، ۲/ ۳۸۴) و **جامعه در قرآن** از عبدالله جوادی آملی (قم، اسراء، ۱۳۸۹ش) دو نمونه از تفاسیری است که خواننده الگو در آن نیاز دارد نظر **قرآن** را درباره مسائل اجتماعی عصر خویش و پاسخ پرسش‌های جدید خود در این زمینه را بداند. برای نمونه از تفاسیر معاصر که در آن‌ها خواننده الگو دارای دغدغه در شناخت مسائل اخلاقی عصر جدید فرض شده است می‌توان **نظام اخلاقی اسلام: تفسیر سوره مبارکه حجرات** نوشته جعفر سبحانی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۷ش) و **موسوعة أخلاق القرآن** اثر احمد شرباصی (بیروت، دارالرائد، ۱۴۰۷ق)، و از میان نمونه‌های کهن‌تر با چنین مخاطب الگویی می‌توان **جامع السنین** نوشته واعظ کاشفی را یاد کرد (برای اثر اخیر، بنگرید به: آقابزرگ، **الذریعه**، ۵/ ۵۷).

گاهی نیز خواننده الگوی مفسر کسی است که نیازها و پرسش‌های فقهی دارد و مفسر می‌خواهد آیات **قرآن** را برای پاسخ‌گویی به نیاز او بازخوانی کند. **تفسیر شاهي** اثر ابوالفتح بن مخدوم جرجانی (درگذشته ۹۷۶ق) از همین قبیل است. مؤلف به‌صراحت می‌گوید که تفسیرش را به زبان فارسی برای پاسخ‌گویی به نیازهای فقهی افرادی از جامعه که در سطحی اقلی از تحصیلات مدرسی باشند نوشته است (بنگرید به: جرجانی، **تفسیر شاهي**، ۱/ ۷-۹). به طریقی مشابه، خواننده الگوی برخی تفاسیر قرآنی نیز ممکن است صاحب‌نظری در حوزه اقتصاد فرض شود که به اداره اقتصادی جامعه برپایه مبانی دینی معتقد است. کتابی هم‌چون **الزامات و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن کریم** تألیف جعفرزاده کوچکی (تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۵ش)، گرچه تفسیری به معنای مرسوم و شناخته آن محسوب نمی‌شود، از آن‌رو که فهمی از **قرآن** باز می‌نماید باید گونه‌ای تفسیر انگاشته شود؛ تفسیری که خواننده الگویش صاحب‌نظر در علم اقتصاد است.

۳-۳) حجم و ساختار تفسیر

گاهی شرایط و ویژگی‌های زندگی سبب می‌شود تا میزان زمانی که جامعه برای دانستن پاسخ پرسش‌هایش یا مطالعه اختصاص می‌دهد بسیار اندک باشد. به همین خاطر مختصرنویسی خواست مردمان آن جامعه می‌شود. گاهی نیز ممکن است مختصرنویسی نتیجه این باشد که مخاطبان بحث همه از متخصصانی فرض می‌شوند که مقدماتی را می‌دانند، یا حتی گاه بسته به مورد ممکن است از این حاصل شود که سخن در مقام اعلام نتیجه‌ها به عموم مردم است و مقدمات نظری بحث‌ها همه حذف شده‌اند.

اگر خواننده الگوی تفسیر هریک از اقسام فوق انگاشته شود احتمالاً مؤلف به مختصرنویسی روی خواهد آورد. از آن سو، گاه نیز نیازهای اجتماعی مخاطبان اقتضاء می‌کند به جای آن‌که ایشان را درگیر یک دوره کامل از تفسیر قرآن کنند روی تفسیر یک سوره کوتاه یا بلند یا حتی آیه‌ای چند متمرکز شوند یا مثلاً به تفسیر موضوعی آیات مرتبط با یک بحث خاص بپردازند. این‌که گاه تفاسیری را شاهد ایم که تنها یک یا چند سوره را دربرمی‌گیرد نظر به همین وضعیت مخاطبان و نیازهای ایشان است.

سوره‌هایی مثل فاتحه، اخلاص، انسان، یوسف و بقره جزو سوره‌هایی هستند که تفاسیر متعددی بر آنها نوشته شده است (صرفاً برای چند نمونه از آثار شیعی در تفسیر این سوره‌ها، بنگرید به: آقابزرگ، **الذریعه**، ۴/ ۳۳۴-۳۴۵). به همین ترتیب، آیاتی نیز هستند که مؤلف بسته به نیاز دینی عموم مخاطبان یا بسته به نیازهای اجتماعی که تشخیص داده، برای شرح و توضیح برگزیده است. نگارش بیش از ده مورد اثر تفسیری درباره آیه الکرسی در فرهنگ شیعی (بنگرید به: همان، ۴/ ۳۲۹-۳۳۱) را باید پاسخی به نیازهای معنوی مخاطبانی که مؤلف برای خویش تصور کرده، و نگارش تفسیر بر آیه **کلوا و اشربوا و لا تسرفوا** (اعراف/ ۳۱) یا آیه **کنتم خیر أمة أخرجت للناس** (آل عمران/ ۱۱۰) را پاسخی به نیازهای اجتماعی ایشان در یک دوره خاص تلقی کرد (برای این دو اثر، بنگرید به: همان، ۴/ ۳۳۳-۳۳۴؛ نیز، برای ده‌ها اثر دیگر که درهریک تنها یک آیه تفسیر شده‌اند، بنگرید به: همان، ۴/ ۳۲۲-۳۳۴).

گاه مثلاً مؤلف چنین انگاشته است که خواننده الگوی شیعی او در معرض استدلال‌های قرآنی سلفیان قرار دارد و باید با استناد به قرآن کریم از باورهای شیعی دفاع کرد. این‌گونه، اثری هم‌چون **بحوث قرآنیة فی التوحید و الشریک** نوشته جعفر سبحانی (قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۹ق) پدید می‌آید. آثاری هم‌چون **موسوعة أخلاق القرآن** شرباصی که پیش‌تر از آن یاد شد، **قرآن و ریاضیات** علوی (قم، مرکز پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۶ش)، **الطب فی القرآن الکریم** عبیدی (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق)،

شگفتیه‌های پزشکی در قرآن رضایی اصفهانی (قم، مرکز پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش)، و ده‌ها اثر دیگر از همین قبیل با تلقی‌های مشابهی از خواننده الگوی تفسیر پدید آمده‌اند.

نتیجه

نویسنده، خواننده الگوی متن خود را بر اساس ویژگی‌هایی طراحی می‌کند؛ ویژگی‌های متن مبدأ و مقصد و ویژگی‌های اجتماعی که قرار است متن در آن عرضه شود. هر اجتماعی نیازها و درخواست‌هایی دارد، نویسنده این نیازها را در نظر می‌گیرد و بر اساس این نیازها خواننده الگوی خود را شکل می‌دهد. این خواننده الگو با خوانندگان عینی که در اجتماع زندگی می‌کنند، یکی نیست. ممکن است در مواردی با برخی از خوانندگان عینی شباهت داشته باشد، اما این خواننده مفروض نویسنده است. خوانندگان عینی برای این که فهم درستی از متن داشته باشند و فهم‌شان با مقصود نویسنده یکی باشد، باید خود را به خواننده مفروض نویسنده نزدیک کنند. هر چه میزان این فاصله بیش‌تر باشد، فاصله بیش‌تری میان مقصود نویسنده و فهم خواننده عینی ایجاد خواهد شد.

وجود خواننده الگو پیش‌فرض وجود هر نوشته‌ای است. نویسندگان خواسته یا ناخواسته، آگاهانه و یا بدون آگاهی، خواننده الگو را انتخاب می‌کنند. ویژگی‌های این خواننده در نوشتارهای مختلف با توجه به انتخاب‌های نویسنده متفاوت است. این ویژگی‌ها سبب تأثیر بر یک یا چند جنبه تفسیر می‌شود. خواننده الگو با توجه به شرایطی که نویسنده در نظر می‌گیرد، ویژگی‌های مختلفی دارد و هرچه ویژگی‌های این خواننده بیش‌تر باشد تأثیر آن بر تفسیر هم بیش‌تر خواهد بود. خواننده الگو گاهی بر روی کرد، گاهی بر سطح نوشتار و گاهی بر زبان تأثیر می‌گذارد و در مواردی هم تأثیر همه‌جانبه‌ای بر تفسیر دارد. به عبارتی در برخی از تفاسیر محوریت خواننده اندک و در برخی دیگر خواننده به طور کامل محور تفسیر قرار می‌گیرد و منبع، روی کرد، زبان و سطح تفسیر را تعیین می‌کند.

اجتماعی که مفسر در آن زندگی می‌کند یا اجتماعی که قرار است متن در آن عرضه شود، نقش مهمی در شکل‌گیری خواننده الگو دارد. غالب ویژگی‌های خواننده الگو را نیازهای این اجتماع برمی‌سازد. اگر متنی نیازهای اجتماع مقصد خود را رفع نکند و یا حداقل متناسب با شرایط آن اجتماع نباشد، خواننده با آن ارتباط برقرار نمی‌کند و متن تبدیل به متنی مُرده و بدون خواننده خواهد شد. نمی‌توان تفسیر و یا به‌طور کلی متنی را پیدا کرد که نویسنده آن در هیچ اجتماعی نباشد و یا برای هیچ اجتماعی ننویسد. پس نویسنده هر تفسیری در اجتماعی زندگی می‌کند و برای اجتماعی تفسیر خود را می‌نویسد. ممکن است اجتماعی که تفسیرش را برای

آن می‌نویسد همان اجتماعی نباشد که در آن زندگی می‌کند؛ اما به هرحال تفسیرش را برای اجتماعی می‌نویسد. تأثیراتی که مفسر از اجتماع می‌پذیرد و شرایطی که از اجتماعی که می‌خواهد برای آن تفسیر را بنویسد، در نظر می‌گیرد، ویژگی‌های خواننده الگوی او را شکل می‌دهد. هر نویسنده‌ای از نگاه خود سعی می‌کند نیازی را برطرف کند، با توجه به تفاوت این نیازها و شرایط، تفاسیر متفاوتی هم به وجود می‌آید. براین پایه، انتخاب خواننده الگو بخشی از کاری است که مفسر در مرحله پرداخت از فرآیند تفسیر انجام می‌دهد. برای این که روش تفسیری مفسری به درستی کشف شود، باید مراحل مختلف فرآیند تفسیر و اقداماتی که در هر مرحله انجام داده است شناخته شود. مدیریت نحوه پیمودن این مراحل، روش تفسیری خواننده می‌شود. اگر هر قسمت از فرآیند تفسیر نادیده گرفته شود یا شناخته نشود، معرفی ما از روش تفسیری ناقص است. خواننده الگو بخشی از مرحله دریافت است و پرداختن به آن به معنای نادیده گرفتن مرحله پرداخت و شناخت ناقص و نادرست فرآیند و روش تفسیری مفسر است. برای شناخت روش تفسیری مفسر بهترین روش پیش گرفتن روالی است که در آن به خوبی آن چه مفسر مرحله به مرحله انجام داده است، معرفی شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الدریعه*، بیروت، دار الاضواء، ۱۳۸۹ق.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- ۴- ابوالفتح رازی، حسین، *تفسیر*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۵- اسماعیل زاده، سینا و دیگران، «مخاطب شیخ طوسی در تفسیر التبیان و هدف از نگارش آن»، *کتاب قیم*، شماره پیاپی ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۲ش.
- ۶- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان*، قم، بعثت.
- ۷- بروجردی، محمدابراهیم، *تفسیر جامع*، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۶۶ش.
- ۸- پاکتچی، احمد، *جریان‌های فهم قرآن در ایران معاصر*، تهران، فلاح، ۱۳۹۵ش.
- ۹- پاکتچی، احمد، *روش‌شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۴۰۰ش.
- ۱۰- جبری، سوسن، «موضوع، نگرش و زبان در کشف الاسرار میبدی»، *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، شماره

- ۱۱- جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم، **تفسیر شاهی**، تهران، نوید، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۲- جرجانی، حسین بن حسن، **تفسیر گازر**، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ق.
- ۱۳- جعفری، غلام‌جابر، **معرفی ترجمه‌ها و تفاسیر به زبان اردو از علمای شیعه و بررسی روش‌های آنها**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۴- حسنی واعظ، محمود، **البلابل القلاقل**، به کوشش محمدحسین صفاخواه، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۵- حسینی همدانی، محمد، **انوار درخشان در تفسیر قرآن** به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، لطفی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۶- زرقانی، محمد عبدالعظیم، **مناهل العرفان**، قاهره، چاپ‌خانه حلبی.
- ۱۷- سلطانی، محمد، «تأثیر مؤلف در فهم اثر با تأکید بر فهم قرآن»، **قرآن‌شناخت**، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
- ۱۸- شریعت سنگلجی، محمدحسن، **کلید فهم قرآن**، تهران، دانش، ۱۳۶۰ ش.
- ۱۹- شاه‌عبدالعظیمی، حسین، **تفسیر اثنی‌عشری**، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۰- شریف لاهیجی، محمد، **تفسیر**، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
- ۲۱- طالقانی، محمود، **پرتوی از قرآن**، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
- ۲۲- طیب، عبدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ ش.
- ۲۳- فرامرزی، مهدی، **مبانی و روش‌های تفسیری متهمان به غلو تا پایان غیبت صغری**، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران، ۱۴۰۱ ش.
- ۲۴- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، **منهج الصادقین**، تهران، اسلامیه، ۱۳۱۴ ش.
- ۲۵- کاشفی، حسین، **جواهر التفسیر**، به کوشش جواد عباسی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
- ۲۶- کاشفی، حسین، **مواهب علیّه**، سراوان، نور.
- ۲۷- کریمی‌نیا، مرتضی، «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در **التبیان**»، **مطالعات اسلامی**، شماره ۷۴، زمستان ۱۳۸۵ ش.
- ۲۸- کوه‌پیما، حمید و قاسم‌پور، محسن، «بررسی نظریه عرف خاص زبان قرآن در نگاه باطنی و اخباری»، **پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی**، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.

۲۹- مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۹ش.

۳۰- میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.

- 31- Eco, Umberto, *The Role of the Reader, Explorations in the Semiotics of Texts*, Indiana, Indiana University Peress, 1979.
- 32- Luther, Martin, *Sendbrief vom Dolmetschen*, Nuremberg, 1530.
- 33- Osimo, Bruno, *Handbook of Translation Studies, A Reference Volume for Professional Translators and M.A. Students*, Bruno Osimo, 2019.
- 34- Osimo, Bruno, Translation Course, web site of Translation Course Logos¹, retrieved at March 10, 2022.
- 35- Toury, Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond Revised Edition*, Amsterdam, John Benjamins, 2012.
- 36- Vermeer, Hans J., "Skopos and Commission in Translational Action", *The Translation Studies Reader*, Lawrence Venuti, Abingdon, Routledge, 2000.

1. <https://courses.logos.it>.

Plural Forms in Singular References: An Exegetical Study of Āyat al-Wilāyah (Q 5:55)

Zeinab Tabrizchi 

Master's student in *Qur'ān* and Hadith Sciences, Faculty of Humanities,
Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Email: zeinab_tabrizchi@modares.ac.ir).

Kavous Roohi Brandagh 

Associate Professor in Department of *Qur'ān* and Hadith Sciences,
Tarbiat Modares University, Tehran, Iran
(Corresponding author: k.roohi@modares.ac.ir).



Promotional article

Received: 24/ 7/ 2024

Revised: 20/ 10/ 2024

Accepted: 20/ 10/ 2024

published: 20/ 10/ 2024

Pages: 307-332.

Publisher:

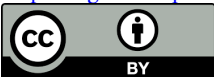
Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Tabrizchi, Z. and Roohi Brandagh, K.
“Plural Forms in Singular References: An Exegetical Study of
Āyat al-Wilāyah (Q 5:55)”, *Critical Studies on the Quranic
Exegesis* 5 (10), 2024, p. 307-332.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.469188.1227> 

Extended Abstract

The 55th verse of Sūrat al-Mā'idah (Q 5:55) is among the Qur'ānic verses central to Shī'a exegesis in affirming the immediate succession of 'Alī ibn Abī Ṭālib (peace be upon him). Known as the "Āyat al-Wilāyah," it has been the subject of extensive debate and numerous objections. One of the most significant criticisms raised concerns the plural form used in the phrase: "Indeed, your ally is Allāh, His Messenger, and those who believe, those who establish prayer and give zakāh while bowing" (Q 5:55). The term "those who believe" appears in the plural form, whereas Shī'a scholars interpret it as referring exclusively to a singular individual—'Alī ibn Abī Ṭālib (peace be upon him). This discrepancy has led to diverging views among both Sunnī and Shī'a exegetes regarding the specific referent of "those who believe" in this verse.

Exegetical interpretations offer multiple perspectives on identifying the intended subject, including views asserting that it refers to 'Alī ibn Abī Ṭālib, Abū Bakr, 'Ubādah ibn al-Ṣāmit, 'Abd Allāh ibn Salām, all believers, the prominent companions of the Prophet, or the Muhājirūn and Anṣār. Among these opinions, the first view—that 'Alī ibn Abī Ṭālib (peace be upon him) is the sole referent—is widely accepted by

Shī'a scholars. To support their interpretation, they provide various evidences demonstrating the permissibility of using a plural noun to indicate a singular referent.

The primary research question of this study centers on analyzing the Qur'ānic foundations for the usage of plural expressions to denote singular subjects, particularly in Q 5:55. Furthermore, the study examines the rhetorical significance of substituting a singular noun with a plural form in Qur'ānic discourse. The research methodology employs a library-based approach for data collection and a descriptive-analytical framework with an element of critique. The study reviews Qur'ānic verses, comparing exegetical perspectives from both Sunnī and Shī'a scholars to provide a comprehensive evaluation. First, Qur'ānic instances where plural forms are used for singular referents are systematically identified. Then, various scholarly viewpoints are analyzed to establish the Qur'ānic basis and rhetorical motivations behind this linguistic phenomenon. A critical approach is applied to assess the validity and coherence of differing exegetical interpretations.

The use of plural for singular in classical Arabic is not merely a linguistic anomaly but carries specific rhetorical functions. The study highlights that this practice was prevalent in pre-Islamic Arabic and Qur'ānic discourse alike. Classical scholars have often referred to similar instances in their works on Qur'ānic sciences, tafsīr literature, and specialized studies on wilāyah. Through systematic investigation, the research identifies 34 Qur'ānic verses in which plural forms are applied to singular referents.

Two key findings emerge from the analysis: Based on exegetical interpretations across various schools of thought, the application of plural forms in place of singular occurs in 34 Qur'ānic verses. While exegetes generally identify the referent in such cases, many fail to provide explicit reasoning for the plural-to-singular substitution. However, in the instances where explanations are provided, scholars cite rhetorical and contextual justifications such as reverence for the subject, acknowledgment of contributing factors in performing the action, functional equivalence to repetition, the subject's authority over the group, or communal admiration for the individual's deed.

Consequently, this study affirms that the plural-for-singular usage in Q 5:55 aligns with established Qur'ānic precedents and is rhetorically justified. Thus, objections raised against the Shī'a interpretation—that the verse's plural form implies a general reference rather than a singular subject—are unfounded. In contrast, Sunnī scholars who assert that Arabic rhetoric does not accommodate such a construction overlook established linguistic conventions and fail to provide substantial counterarguments.

A final critical evaluation addresses Fakhr al-Rāzī's objection to Q 5:55, wherein he argues that applying a plural form to a singular referent is an instance of figurative rather than literal usage. According to al-Rāzī, figurative language is unnecessary when a literal alternative exists. However, this study demonstrates that Q 5:55 exemplifies an actual contextual substitution

rather than mere figurative usage. Nevertheless, this counterargument does not fully resolve the exegetical debate regarding the Shī'a and Sunnī interpretations of the verse.

The rhetorical motivations identified in exegetical works regarding Q 5:55 primarily include three key aspects: emphasis and reverence for the subject, encouragement of righteous deeds and recognition of virtuous actions, and preservation of the Prophet's (peace be upon him) dignity. The first aspect—emphasis and reverence—appears frequently in Sunnī tafsīr literature alongside the concept of encouraging righteous deeds. Two distinct rhetorical purposes are associated with plural-to-singular substitutions: magnification of the doer and magnification of the action itself. With regard to Q 5:55, both rhetorical purposes apply, but the contextual analysis overwhelmingly favors the magnification of the doer—'Alī ibn Abī Ṭālib (peace be upon him). Nevertheless, the verse's reference to virtuous actions suggests an additional layer of rhetorical meaning related to magnification of deeds.

Finally, a key unresolved issue in the Shī'a-Sunnī tafsīr debate relates to the concept of encouragement of righteous deeds. Sunnī scholars argue that the plural form suggests a general command to all believers rather than a reference to 'Alī ibn Abī Ṭālib (peace be upon him) alone. This interpretation, however, risks undermining the specificity of the verse's subject. Thus, recognizing the rhetorical function of plural usage in Q 5:55 not only strengthens the Shī'a interpretation but also aligns with broader Qur'ānic linguistic patterns.

Keywords: Āyat al-Wilāyah, Plural Forms in Singular References, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Qur'ānic Rhetoric.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. 'Abd Allāh Jawādī Āmulī, *Tafsīr Tasnīm*, Qom, Isrā' [Persian].
3. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh, *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān*, Mashhad, Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1408 AH [Persian].
4. al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
5. al-Ḥā'irī, Sayyid Kāẓim, *Mabāḥith al-Uṣūl*, Damascus, Dār al-Bashīr, 1408 AH [Arabic].
6. al-Kharrāzī, Muḥsin, *Bidāyat al-Ma'ārif al-Ilābiyah fī Sharḥ 'Aqā'id al-Imāmīyah*, Qom, Jāmi'at al-Mudarrisīn, 1418 AH [Arabic].
7. al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1361 AH [Arabic].
8. al-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Ta'wilāt Abl al-Sunnah*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 AH [Arabic].
9. al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, Beirut,

Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].

10. al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, *al-Ma‘ālim al-Jadīdah lil-Uṣūl*, Najaf, Dār al-Turāth [Arabic].
11. al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf, *al-Durr al-Maṣūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, 1414 AH [Arabic].
12. al-Shanqīṭī, Muḥammad ‘Amīn, *Aḍwā’ al-Bayān fī Īdāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1427 AH [Arabic].
13. al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *al-Dhakhīrah fī ‘Ilm al-Kalām*, Qom, 1411 AH [Arabic].
14. al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *al-Shāfi fī al-Imāmah*, Tehran, 1301 SAH [Arabic].
15. al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *Nafā’is al-Ta’wīl*, Beirut, Mu’assasat al-A‘lamī lil-Maṭbū‘āt, 1431 AH [Arabic].
16. al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *al-Muzbir fī ‘Ulūm al-Lughah wa Anwā’ihā*, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm et al., Beirut, 1406 AH [Arabic].
17. al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
18. al-Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Persian].
19. al-Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
20. al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d. [Arabic].
21. al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Talkhīṣ al-Shāfi*, n.p., n.d. [Arabic].
22. Ālūsī, Sayyid Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1415 AH [Arabic].
23. al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
24. al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, *al-Burbān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1410 AH [Arabic].
25. Amīnī, ‘Abd al-Ḥusayn, *al-Ghadīr fī al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Adab*, Najaf, Maktabat Amīr al-Mu’minīn (‘a) [Arabic].

26. Ansārī Tābār, Majīd, *Sharḥ-i Jāmi‘-i Namūdārī-yi Uṣūl al-Fiqh*, Isfahan, Markaz-i Mudīrīyat-i Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah-yi Isfahan, 1394 SAH [Persian].
27. ‘Azīmī, ‘Askar, “Munāza‘āt-i Adabī-yi Muḥaqqiq-i Ṭūsī va Fāḍil-i Qūshchī dar Dhayl-i Āyah-yi Wilāyat,” *Kawthar-i Ma‘ārif*, No. 19, Fall 1390 SAH [Persian].
28. Bāqirī, ‘Alī Awsat, “Naqd va Barrasī-yi Tafsīr-i Rashīd Riḍā az Āyah-yi Wilāyat,” *Ma‘rifat*, No. 48, Fall 1380 SAH [Persian].
29. Darwīsh, ‘Alī, “Rad-i Shubuhāt-i Fakhr al-Rāzī bar Āyah-yi Wilāyat,” *Gām-i Awwal*, No. 9, Spring 1397 SAH [Persian].
30. Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Min Wahy al-Qur‘ān*, Beirut, Dār al-Malāk, 1415 AH [Arabic].
31. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
32. Ibn ‘Ashūr, Muḥammad ibn Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 1421 AH [Arabic].
33. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī, *al-Tawḥīd*, Qom, Jāmi‘at al-Mudarrisīn, 1416 AH [Arabic].
34. Ibn Jinnī, ‘Uthmān, *al-Khaṣā‘iṣ*, Ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Cairo, 1371 AH [Arabic].
35. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Minḥāj al-Sunnab al-Nabawīyah*, n.p., n.d. [Arabic].
36. ‘Ibrāhīmī Pākzād, Sayyid Miqdād and Bāqirzādah, ‘Abd al-Raḥmān, “Naqdī bar Dīdgāh-i Ibn Taymīyah dar *Minḥāj al-Sunnab* Darbārah-yi Āyah-yi Wilāyat bā Ta’kīd bar Manābi‘-i Ahl-i Sunnat: Ma‘rifī va Naqd,” *Sirāj-i Munīr*, No. 24, Winter 1395 SAH [Persian].
37. Kalāntarī, Ibrāhīm and ‘Abd Allāh Pūr, Muḥammad Riḍā, “Barrasī-yi Taṭbīqī-yi Āyah-yi Wilāyat dar Tafāsīr-i Farīqayn,” *Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*, No. 2, Summer 1395 SAH [Persian].
38. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, *Tafsīr-i Nimūnah*, Tehran, Islāmīyah, 1371 SAH [Persian].
39. Milānī, Sayyid ‘Alī, *Muḥāḍarat fī al-Itiqādāt*, n.p., 1421 AH [Arabic].
40. Najjārzādagān, Faṭḥ Allāh, “Barrasī-yi Ḥikmat-i ‘Adam-i Taṣrīḥ-i Nām-i A‘immah dar Qur‘ān,” *Pazbūhishbā-yi Dīnī*, No. 5, Summer and Fall 1385 SAH [Persian].
41. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl*, Cairo, 1380 AH/1961 CE [Arabic].

42. Rawḥī Burandūq, Kāwus and Murādī, Līlā, “Taḥlīl-i Muḥtawī al-Āyah 55 min Sūrat al-Mā'idah fī Naqd Shubuhāt Ibn Taymīyah fī Kitāb *Minbāj al-Sunnab*,” *Āfāq al-Ḥadārah al-slāmīyah*, No. 24, Spring 1400 AH [Arabic].
43. Şāhib ibn ‘Abbād, Ismā‘īl, *al-Muḥīṭ fī al-Lughab*, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
44. Sharaf al-Dīn, Sayyid ‘Abd al-Ḥusayn, *al-Murāja‘āt*, n.p., n.d. [Arabic].
45. Sutūdah Niyā, Muḥammad Riḍā and Rajā’ī, Mahdī, “Kārāyī-yi Qā'idah-yi Ta'liq al-Ḥukm ‘alā al-Waṣf Mushīr bi al-‘Ilīyah dar Tafsīr-i Qur’ān-i Karīm,” *Pazbūhishnāmab-yi Tafsīr va abān-i Qur’ān*, No. 5, Fall 1393 SAH [Persian].
46. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, al-A‘lamī, 1390 AH [Arabic].
47. Zārī’ī, Majīd and Dizhābād, Ḥāmid, “Taḥlīl-i Tafsīrgūnah-yi Qā'idah-yi Ta'liq al-Ḥukm ‘alā al-Waṣf Mushīr bi al-‘Ilīyah az Manẓar-i Āyat Allāh Jawādī Āmulī,” *Kitāb-i Qayyim*, No. 23, Winter 1399 SAH [Persian].



کاربرد لفظ جمع به جای مفرد در آیه ولایت (مائده/ ۵۵): تحلیل و نقد دیدگاه مفسران قرآن

زینب تبریزی ^{ID}

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
(ایمیل: zeinab_tabrizchi@modares.ac.ir).

کاووس روحی برندق ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: k.roohi@modares.ac.ir).

چکیده

آیه ۵۵ سوره مائده مشهور به آیه ولایت یکی از آیاتی است که از دید مفسران شیعه بر امامت بلافصل امیرمؤمنان علی (ع) دلالت می‌کند. یکی از این اشکال‌ها درباره دلالت آیه، کاربرد واژه جمع «الَّذِينَ آمَنُوا» بر مفرد – یعنی برای دلالت بر علی (ع) – است. این مطالعه با هدف کشف پشتوانه قرآنی اصل کاربرد جمع بر مفرد در آیات قرآن و نیز وجه بلاغی تعبیر جمع به جای مفرد در آیات قرآن و به ویژه آیه ولایت و با روش توصیفی – تحلیلی و انتقادی و با تمرکز بر مباحث بلاغی، سامان و پس از بررسی آیات قرآن به این نتیجه دست یافته است که اولاً، برپایه تفسیر مفسران فریقین تعبیر جمع در ۳۴ مورد از آیات قرآن به جای مفرد کاربرد دارد و مفسران در ۳۴ آیه برای وجه کاربرد لفظ جمع به جای مفرد وجوهی را ذکر کرده‌اند؛ ثانیاً، وجه بلاغی در این آیه ترکیبی از سه مؤلفه: تفخیم و تعظیم، ترغیب مردم و تجلیل از عمل و پیش‌گیری از بی‌احترامی به پیامبر (ص) است.

کلیدواژه‌ها: آیه ولایت، علی (ع)، جمع، مفرد، وجوه بلاغی.

درآمد

مفسران شیعه امامیه بر آن اند که آیه ولایت:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (مائده/ ۵۵)

ولایت بلافصل امیرمؤمنان علی (ع) را اثبات می‌کند. این

ادعاء از سوی مفسران اهل سنت با اشکال‌هایی روبه‌رو شده است. اشکال‌ها درباره آیه ولایت اولین بار در میان



مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۷/۳ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۷/۲۹ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۲۹ ش

نشر: ۱۴۰۳/۷/۲۹ ش

صفحه ۳۰۷-۳۳۲.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

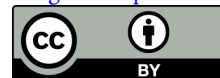
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

تبریزی، زینب و روحی برندق، کاووس، «کاربرد لفظ جمع به جای مفرد در آیه ولایت (مائده/ ۵۵): تحلیل و نقد دیدگاه مفسران قرآن»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۳۳۲-۳۰۷.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.469188.1227>

اهل سنت توسط قاضی عبدالجبار معتزلی (درگذشته ۴۱۵ق) مطرح شد. وی استدلال کرد که اولاً، این آیه اختصاص به علی (ع) ندارد و همه مؤمنان را شامل می‌شود؛ ثانیاً، جمله «وَهُمْ رَاكِعُونَ» جمله وصفیه است، نه جمله حالیه؛ ثالثاً، رکوع به معنای خضوع است، نه حالت رکوع در نماز؛ و رابعاً، مراد از زکات، زکات واجب نیست (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰/۱۳۹-۱۳۶).

در دوره‌های متأخر فخر رازی (درگذشته ۶۱۲ق) افزون بر موارد یادشده این اشکال‌ها را نیز مطرح کرده است: اولاً، مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» همه مؤمنان اند؛ ثانیاً، ولایت به معنای ناصر و محب است نه به معنای اولی به تصرف؛ ثالثاً، گرچه گاه اطلاق لفظ جمع بر مفرد از حیث تعظیم است، اما در این آیه هفت بار اسم و ضمیر جمع به کار رفته است که به عنوان وضع حقیقی دلالت بر یک نفر ندارد؛ رابعاً، ظهور جمله «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ» در فعلیت ولایت است؛ در حالی که علی (ع) در زمان نزول آیه ولی نبوده است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۲/۳۸۲-۳۸۸).

ابن تیمیه (درگذشته ۷۲۸ق) هم بر این اشکال‌ها چنین می‌افزاید: اولاً، صحت اسناد روایات شأن نزول جای تردید دارد؛ ثانیاً، به کارگیری ضمیر جمع و اراده مفرد از آن در این آیه بی‌وجه است؛ ثالثاً، زکاتی که در آیه از آن صحبت می‌شود زکات واجب نیست و منظور از آن صدقه دادن در نماز هم نیست؛ زیرا چنین صدقی دادنی فعل کثیر، و موجب بطلان نماز است؛ رابعاً، ولی به معنای ناصر و محب است؛ خامساً، إِنَّمَا در این آیه بر حصر دلالت ندارد؛ سادساً، رکوع به معنای خضوع است، نه رکن نماز (ابن تیمیه، *منهاج السنة*، ۲/۳۱).

طرح مسئله

چنان‌که مشاهده می‌شود، یکی از ۱۰ اشکالی که عالمان اهل سنت بر دلالت این آیه بر ولایت علی (ع) بر شمرده‌اند همین است که لفظ «الَّذِينَ آمَنُوا» جمع است و تفسیر و حمل آن بر علی (ع) که مفرد است موجه نمی‌نماید. این مطالعه از میان ایرادهای متعددی که پیش‌تر ذکر شد، فقط به بررسی همین ایراد اختصاص دارد. پرسش‌هایی که این مطالعه عهده‌دار آن است عبارت اند از:

پشتوانه قرآنی اصل کاربرد جمع بر مفرد در آیه ولایت چیست؟

غرض بلاغی تعبیر جمع به جای مفرد در آیات قرآن و به‌ویژه آیه ولایت چیست؟

مفسران شیعه با استناد به دلایلی بر آن اند که لفظ جمع می‌تواند بر مفرد اطلاق شود و به پاسخ به این اشکال اقدام کرده‌اند. برای نمونه، سیدمرتضی جمع بودن لفظ «الَّذِينَ آمَنُوا» و اراده مفرد را به جهت تعظیم می‌داند و به کاربرد این قاعده در سه آیه از *قرآن* (سیدمرتضی، *الذخیره*، ۴۴۰) و هم چنین به روایات شأن نزول (همو، *الشافی*،

۲/۲۲۲) اشاره کرده است. شیخ طوسی به کاربرد این قاعده در سه آیه از **قرآن** اشاره کرده است (طوسی، **تلخیص الشافی**، ۲/۲۳). طبرسی نیز در پاسخ به این اشکال علت کاربرد جمع را از حیث تعظیم می‌داند و به آیات دیگر **قرآن** استناد کرده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/۳۲۶).

از میان متأخران، طباطبایی به روایات شأن نزول و استعمال لفظ جمع و اراده مفرد در آیات دیگر **قرآن**، و نیز به پاسخ فخر رازی درباره وضع مجازی لفظ جمع پرداخته است (طباطبایی، **المیزان**، ۹/۱۷-۱۶). امینی نیز در پاسخ ایراد به جمع بودن و اراده مفرد به کاربرد صیغه جمع و اراده مفرد در سایر آیات دیگر اشاره کرده است (امینی، **الغدير**، ۳/۱۶۳-۱۶۷). میلانی هم در بحثی مبسوط به اشکال‌های آیه ولایت پاسخ داده است (میلانی، **محاضرات**، ۲/۹۱-۹۳).

هم‌چنین در این زمینه مقاله‌های بسیاری نگارش یافته است. این مقالات به چندین دسته تقسیم می‌شوند. پاره‌ای مسئله را به‌طور ویژه بین دیدگاه دو مفسر تطبیقی بررسی کرده‌اند. مثلاً عظیمی در مقاله خود با عنوان «منازعات ادبی محقق طوسی و فاضل قوشچی در ذیل آیه ولایت» (ص ۷۷-۱۰۲) به مباحث ادبی پرداخته، در بحث اراده مفرد از صیغه جمع از جهت تعظیم و استعمال یک آیه از **قرآن** و کاربرد آن در روایات نبوی بسنده کرده، و به دلایل دیگری نپرداخته است.

کلانتری و عبدالله‌پور نیز در مقاله «بررسی تطبیقی آیه ولایت در تفاسیر فریقین» (ص ۷-۳۲) به سه بحث پرداخته‌اند: دلالت حصر در واژه **انَّمَا** معنای لفظ ولی، و مراد از **الَّذِينَ آمَنُوا**. ایشان در بحث اخیر تنها به کاربرد لفظ جمع برای احترام اشاره کرده، و از دیگر کاربردهای قرآنی لفظ جمع بحث ننموده‌اند (برای نمونه از دیگر مطالعات که هریک به جانی از بحث نظر دارند، بنگرید به: روحی برندق و مرادی، «تَحْلِيلُ مُحْتَوَى الْآيَةِ...»، ۱۳۵-۱۶۸؛ درویش، «رد شبهات فخر رازی...»، ۴۷-۷۲؛ ابراهیمی، «نقدی بر دیدگاه ابن تیمیّه...»، ۱۰۵-۱۳۰؛ باقری، «نقد و بررسی تفسیر...»، ۶۹-۷۳).

۱. کاربردهای قرآنی لفظ جمع برای مفرد

در این مطالعه در راستای یک بحث کامل علمی قرآنی، مجموعه آیهاتی که در آن‌ها لفظ دال بر جمع بر مفرد استعمال شده (۳۴ آیه) از تفاسیر جمع‌آوری شده و به‌طور مفصل از دیدگاه مفسران شاخص فریقین، گردآوری و تحلیل و بررسی شده است.

(۱-۱) تفسیر به مصداق

مفسران در بیش‌تر آیات فقط به ذکر مصداق بسنده نموده‌اند و وجهی برای وجه کاربرد لفظ جمع به جای مفرد ذکر نکرده‌اند و برخی دیگر افزون بر تفسیر به مصداق به وجه کاربرد جمع در مفرد نیز اشاره کرده‌اند. مجموع داده‌هایی که در تفاسیر به تفسیر به مصداق اختصاص داد ۲۴ آیه است. این ۲۴ آیه در این فصل استقصاء می‌شود.

۱. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةً» (بقره/ ۱۱۸) بر یک نفر دلالت دارد و در شأن نافع بن حریملة (امینی، *الغدير*، ۳/ ۱۶۴) یا رافع بن خزیمة (آلوسی، *روح المعانی*، ۱/ ۳۶۸) نازل شده است.

۲. فاعل «واو» در «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ» (بقره/ ۲۱۵) جمع است؛ اما مفسران آن را بر اساس گزارش‌های شأن نزول در شأن عمرو بن الجموح می‌دانند (ماتریدی، *تأویلات اهل السنة*، ۱۲/ ۲؛ طبرسی، *مجمع البيان*، ۲/ ۵۴۷). عمرو بن جموح که مردی پیر و ثروتمند بود از پیامبر (ص) سؤال کرد که من چه چیزی صدقه بدهم و به چه کسانی بدهم سپس این آیه در جواب او نازل شد (طبرسی، *مجمع البيان*، ۲/ ۵۴۷).

۳. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً» (بقره/ ۲۷۴) با استناد به روایات شأن نزول گفته شده است که بنابر نظر شیعه امیرمؤمنان علی (ع) است (طوسی، *التبيان*، ۲/ ۳۵۷). شیخ طوسی بیان داشته است که علی (ع) اولین کسی است که این عمل انفاق را شب و روز و آشکار و در خفا انجام داده است: «و له فضل الاختصاص بالسبق إلى ذلك و نزول الآية من جهة» (طوسی، *التبيان*، ۲/ ۳۵۷) و بنابر نظر اهل سنت ابوبکر است (زمخشری، *الكشاف*، ۱/ ۳۱۹). برخی گفته‌اند درباره عبدالرحمن بن عوف است (ماتریدی، *تأویلات اهل السنة*، ۲/ ۲۶۷) و برخی نیز گفته‌اند درباره قیس بن شماس انصاری است (ماتریدی، *تأویلات اهل السنة*، ۲/ ۲۶۷).

۴. در آیه مباهله:

تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ... (آل عمران/ ۶۱)

واژه «نِسَاءَنَا» که ضمیر «نا» را دربر دارد لفظ جمع است برای فاطمه (س) و واژه جمع «أَنْفُسَنَا» بر علی (ع) منطبق شده است (طوسی، *التبيان*، ۲/ ۴۸۵؛ فخررازی، *مفاتيح الغیب*، ۸/ ۲۴۷). هم‌چنین گفته شده مراد ابوبکر و عمر و فرزندان‌شان است (مراغی، *تفسير المراغی*، ۳/ ۱۷۵). اصولاً مراد از لفظ آیه امری است و مصداقی که حکم آیه به حسب خارج منطبق بر آن است امری دیگر، و این بار اول نیست که خدای تعالی حکم یا

وعده و وعید را که بر حسب خارج با یک نفر منطبق است به طور دسته جمعی حکایت می کند (طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۲۲۳).

۵. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ» (آل عمران/ ۷۷) بر یک نفر دلالت دارد. امینی با مراجعه به کتب اهل سنت بیان داشته است در شأن عیدان بن أسوع الحضرمی نازل شده است (امینی، *الغدير*، ۳/ ۱۶۵).

۶. ضمیر فاعلی جمع در فعل «يَقُولُونَ» در آیه «يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا» (آل عمران/ ۱۵۴) عبدالله بن ابی سلول است (طبری، *جامع البيان*، ۴/ ۹۴؛ طوسی، *التبيان*، ۳/ ۲۴).

۷. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا» (آل عمران/ ۱۶۸) عبدالله بن ابی سلول است (طبری، *جامع البيان*، ۴/ ۱۱۲) این آیه بازگوکننده آن است که منافقان در جنگ احد کناره گیری کردند و به تضعیف روحیه دیگران پرداختند و مجاهدان را سرزنش کردند و گفتند اگر از فرمان ما پیروی کرده بودید کشته نمی دادید (طبرسی، *مجمع البيان*، ۲/ ۸۷۹).

۸. ضمیر فاعلی جمع در فعل «قَالُوا» در آیه «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران/ ۱۸۱) درباره شخص واحدی که گفته بوده خدا فقیر و من توانگرم نازل شده است (ماتریدی، *تأويلات اهل السنة*، ۲/ ۵۴۵). با استناد به روایات شأن نزول گفته شده که حی بن أخطب (طوسی، *التبيان*، ۳/ ۶۵) است و نیز از عکرمه وسدی و مقاتل و محمد بن اسحاق نقل کرده اند که فنحاص بن عازوراء است (طبری، *جامع البيان*، ۴/ ۱۲۹).

۹. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) بر یک نفر دلالت دارد. شأن نزول آیه را عبدالله بن حذافة السهمی (طبری، *جامع البيان*، ۵/ ۹۴) یا خالد بن ولید (فخر رازی، *مفاتيح الغيب*، ۱۰/ ۱۱۳) می دانند.

۱۰. ضمیر فاعلی جمع در فعل «يَسْتَفْتُونَكَ» در آیه «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ» (نساء/ ۱۷۶) دلالت بر یک نفر دارد. مفسران بر اساس گزارش های شأن نزول ذکر کرده اند که این آیه درباره جابر بن عبدالله انصاری است (طبری، *جامع البيان*، ۶/ ۲۸).

از جابر بن عبد الله انصاری نقل است که گفت: من بیمار شدم و دارای چندخواهر بودم. پیامبر (ص) نزد من آمد و در صورت من دمید و به هوش آمدم، عرض کردم: آیا برای خواهرانم به دو سوم مال وصیت کنم؟ گفت نیکی

کن عرض کردم: به نصف؟ فرمود: نیکی کن. سپس خارج شد و مرا ترک کرد. مجدداً بازگشت و فرمود: خدایت شفا دهد! خداوند درباره خواهانت دستور دو ثلث داد. می‌گویند: جابر می‌گفت: خدای این آیه را درباره من نازل کرده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۲۲۹) یا برخی معتقد هستند درباره عمر است (آلوسی، **روح المعانی**، ۳/ ۲۱۷).

۱۱. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَاهِهِمْ» (مائده/ ۴۱) بر یک نفر دلالت دارد مفسران بر اساس روایات نقل شده، بیان داشته‌اند که در شأن عبدالله بن صوری (طبری، **جامع البیان**، ۶/ ۱۴۹) یا ابی لبابة (طبری، **جامع البیان**، ۶/ ۱۴۹) نازل شده است.

۱۲. ضمیر فاعلی جمع در فعل «يَنْهَوْنَ» و «يَنْأَوْنَ» در آیه «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ» (انعام/ ۲۶): مفسران بر اساس گزارش‌هایی نزول این آیه را در شأن ابوطالب می‌دانند (طبری، **جامع البیان**، ۷/ ۱۱۰)؛ ولی این صحیح نیست؛ زیرا این آیه، دنباله آیاتی است که همه در نکوهش کفار اند و به اجماع اهل بیت (ع) ابوطالب مؤمن بوده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۴/ ۴۴۵) برخی مفسران نیز نقل کرده‌اند که در شأن ابولهب نازل شده است (طوسی، **التبیان**، ۴/ ۱۰۶).

۱۳. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ» (توبه/ ۶۱) با استناد به روایات شأن نزول، در شأن یکی از منافقان نازل شده است که با زبان خود پیامبر (ص) را می‌آزرد (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۶۸). بنا بر نظر مفسران، جلاس بن سويد (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۶۸؛ فخر رازی، **مفاتیح الغیب**، ۱۶/ ۱۸۹) یا نبتل بن الحرث (طبری، **جامع البیان**، ۱۰/ ۱۱۶) یا عتاب بن قشیر است (امینی، **الغدير**، ۳/ ۱۶۳).

۱۴. ضمیر فاعلی جمع در فعل «يَخْلِفُونَ» در آیه «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُزْضُوكُمْ» (توبه/ ۶۲) بر یک نفر اطلاق شده است. مفسران بر اساس گزارش‌های شأن نزول این آیه را در شأن یکی از منافقان می‌دانند (طبری، **جامع البیان**، ۱۰/ ۱۱۷) گفته شده است آن فرد نبتل بن حارث است که مردی سیاه چهره و سرخ چشم و سوخته گونه و زشت‌رو بود که سخنان پیامبر (ص) را به گوش منافقان می‌رسانید (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۶۸).

۱۵. ضمیر فاعلی جمع در فعل «اعْتَرَفُوا» در آیه «وَأَخْرَوْنَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه/ ۱۰۲) بر مفرد دلالت دارد. مفسران بر اساس گزارش‌های شأن نزول معتقد هستند این آیه در شأن ابی لبابة انصاری نازل شده است (طبری، **جامع البیان**، ۱۱/ ۱۰) که از رفتن با رسول خدا (ص) به تبوک خودداری و تخلف کرد، و چون آیاتی را که درباره **متخلفان** نازل شد شنید یقین به هلاکت خود پیدا کرد و خود را به ستون‌های

درهمین حال بود تا هنگامی که پیامبر (ص) از تبوک بازگشت و جوایای حال او شد، به پیامبر (ص) گفتند: او خود را به ستون‌های مسجد بسته و قسم خورده خود را باز نکند تا رسول خدا (ص) به دست خود آن را باز کند، پیامبر (ص) فرمود: من نیز قسم می‌خورم که آن‌ها را باز نکنم تا دستوری درباره او برسد و چون این آیه نازل شد پیامبر (ص) به مسجد آمده و او را باز کرد (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۱۰۱). هم‌چنین برخی معتقد هستند در شأن تعدادی از منافقان نازل شده است (طبری، **جامع البیان**، ۱۱/ ۱۰)

۱۶. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً» (نحل/ ۴۱) بر یک نفر دلالت دارد. مفسران بر اساس گزارش‌ها شأن نزول این آیه را در شأن ابی جندل بن سهیل عامری (طبری، **جامع البیان**، ۱۴/ ۷۴ یا عمار (طوسی، **التبیان**، ۶/ ۳۸۳) یا صهیب (طوسی، **التبیان**، ۶/ ۳۸۳) دانسته‌اند. نقل شده است که صهیب به اهل مکه گفت: من پیرمرد ام؛ اگر با شما باشم سودی به حال شما ندارم و اگر با پیامبر (ص) باشم، ضرری برای شما ندارم. مال مرا بگیرید و مرا آزاد گذارید.

آن‌ها مال او را ستاندند و در عوض او به مدینه آمد. ابوبکر گفت: معامله صهیب سودمند بود. روایت شده است که عمر بن خطاب، هر گاه به یکی از مهاجران، چیزی می‌داد، می‌گفت: بگیر این اجر دنیای تو است. آن‌چه خداوند در آخرت برای تو ذخیره کرده، افضل است. سپس این آیه را می‌خواند (طبرسی، **مجمع البیان**، ۶/ ۵۵۷).
۱۷. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا» (نور/ ۳۳). بر یک نفر دلالت دارد. این آیه در رابطه با فردی است که کنیزان خود را مجبور به کسب درآمد برای خویش از طریق خودفروشی می‌کرد. هنگامی که حکم اسلام درباره مبارزه با اعمال منافی با عفت نازل شد، کنیزان به خدمت پیامبر (ص) آمدند و از این ماجرا شکایت کردند، و این آیه نازل شد و از این کار نهی کرد. امینی با استناد به نقل‌هایی که در کتب اهل سنت آمده، بیان داشته است که این آیه در شأن صبیح مولی حویطب بن عبد العزی نازل شده (امینی، **الغدیر**، ۳/ ۱۶۴) بعضی از مفسران در شأن نزول این جمله گفته‌اند آن فرد عبدالله بن ابی سلول بوده است (طوسی، **التبیان**، ۷/ ۴۳۴).

۱۸. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً» (فاطر/ ۲۹) بر یک نفر دلالت دارد. از ابن عباس نقل شده است که در شأن حصین بن المطلب بن عبد مناف نازل شده است (آلوسی، **روح المعانی**، ۱۱/ ۳۶۵).

۱۹. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ» (مجادله/ ۲) اشاره دارد

به فرد معینی که زن خود راظهار کرده و آیه در شأن او نازل شده بود (طبری، جامع البیان، ۶/۲۸).

۲۰. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا» (مجادله/ ۳) درباره همان فردی است که در مورد قبلی زن خود راظهار کرده نازل شده است (طبری، جامع البیان، ۷/۲۸).

۲۱. ضمیر فاعلی جمع در فعل «يَوَادُّونَ» در آیه «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (مجادله/ ۲۲). دلالت بر یک نفر دارد. مفسران بر اساس گزارش‌های شأن نزول این آیه را در شأن فی ابی عبیده الجراح هنگام کشته شدن پدرش در جنگ بدر نازل شده است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۴۴۹/۲۹) یا درباره عبدالله بن ابی (ابوالفتح رازی، روض الجنان، ۹۱/۱۹). از سدی نقل شده درباره عبد الله بن ابی و پسرش عبید الله بن عبد الله نازل شده است و این پسر نزد پیغمبر (ص) بود پس پیغمبر (ص) ابی نوشید، پس عبید الله گفت باقی مانده از آب را بگذار تا به پدرم بدهم شاید خدا دل او را پاک کند پس پیغمبر (ص) به او داد پس برای عبد الله بن ابی آورد، و گفت این چیست؛ او گفت این پیش‌مانده آب رسول خداست؛ برای تو آورده‌ام تا بیاشامی تا شاید خدا قلبت را پاک کند. آن منافق در پاسخ گفت پس چرا ادرار و بول مادرت را نیاوردی؟ سپس عبید الله نزد پیغمبر (ص) برگشت و گفت اجازه بده تا او را بکشم پیامبر (ص) فرمود نه بلکه با او مدارا و مهربانی کن (طبرسی، مجمع البیان، ۳۸۳/۹).

گاه نیز گفته شده که این آیه در شأن حاطب ابی بلتعہ (طوسی، التبیان، ۵۵۶/۹) نازل شده است؛ وقتی که نامه نوشت به اهل مکه که آن‌ها را از آمدن رسول خدا به‌سوی آن‌ها بترسانند و پیامبر (ص) این امر را مخفی داشته بود، پس چون او را بر این خیانت ملامت و سرزنش نمود گفت: خانواده من در مکه بودند دوست داشتم که آن‌ها را برای حق و متنی که بر اهل مکه دارم در ایمنی صیانت قرار داده باشم (طبرسی، مجمع البیان، ۳۸۳/۹).

۲۲. ضمیر فاعلی جمع در فعل «تُلْقُونَ» در آیه «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» (ممتحنه/ ۱) با استناد به روایات شأن نزول گفته شده است حاطب بن ابی بلتعہ است (طبری، جامع البیان، ۳۸/۲۸). هنگامی که پیامبر (ص) قصد فتح مکه را کرده بودند، نامه‌ای برای مشرکان مکه چنین نوشته بود که رسول خدا قصد دارد به‌سوی شما آید و آماده دفاع از خود باشید و آن را به زنی به نام ساره داد تا به دست اهالی مکه برساند که با هوشمندی امیر مؤمنان علی (ع) این نامه به دست قریشیان مکه نرسید (طبرسی، مجمع البیان، ۴۰۵/۹).

۲۳. موصول جمع «الَّذِينَ» در آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يَقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يَخْرُجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ» (ممتحنه/ ۸) یک نفر است. با توجه به روایات وارده مفسران بیان داشته‌اند که در شأن أسماء بنت ابی بکر (طبری،

جامع البیان، ۴۳/۲۸) یا خزاعه (طبرسی، **مجمع البیان**، ۴۰۸/۹) نازل شده است که همسر مطلقه ابوبکر برای دخترش اسماء هدایایی از مکه آورد اسماء از پذیرش آن خودداری کرد و حتی اجازه ورود مادرش را نداد، در این هنگام این آیه نازل شد و پیامبر (ص) به او دستور داد مادرش را بپذیرد و هدیه‌اش را قبول کند و او را مورد اکرام و احسان قرار دهد (حق‌ی برسوی، **روح البیان**، ۴۸۱/۹) هم‌چنین نقل است از ابن عباس که این آیه درباره خزاعه و بنی مدلج نازل شده؛ زیرا آن‌ها با رسول خدا (ص) مصالحه کردند که با پیامبر (ص) کارزار نکنند و هیچ‌کس را بر ضرر و زیان پیامبر (ص) یاری نمایند (طبرسی، **مجمع البیان**، ۴۰۸/۹).

۲۴. در آیات «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر/ ۱-۳) نیز واژه‌های «الْإِنْسَانُ»، «الَّذِينَ»، فاعل «عَمِلُوا»، و فاعل «تَوَّصَوْا» جمع ست؛ اما مراد یک نفر است. امینی با مراجعه به کتب اهل سنت بیان داشته است که «الْإِنْسَانُ لَفِي خُسْرٍ» ابوجهل بن هشام است «الَّذِينَ آمَنُوا» که جمع است بر ابوبکر «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» بر عمر ابن الخطاب «وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ» عثمان عفان «وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» علی بن ابی طالب دلالت دارد (امینی، **الغدير**، ۱۶۵/۳).

۲-۱) کاربرد واژه جمع «الناس» در معنای مفرد

در ذیل بحث از برخی آیات **قرآن**، مفسران اقدام به تبیین کاربرد واژگان جمع در مفرد نموده و سبب آن را تعلیل نموده‌اند. مثلاً گاه درباره وجه کاربرد واژه جمع «الناس» در معنای مفرد به آیه «أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» (بقره/ ۱۹۹) اشاره کرده‌اند؛ آیه‌ای که درباره قریش است که در ایام حج، از حرم به عرفات نمی‌رفتند و در مزدلفه توقف می‌کردند و می‌گفتند ما **اهل الله** هستیم و از دیگران برتر ایم؛ زیرا ما ساکنان حرم خدا هستیم و نباید از حرم بیرون برویم. در نهایت خدا دستور داد که شما نیز مانند سایر مردم هستید و باید از عرفات حرکت کنید (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵۲۷/۲).

برخی از مفسران واژه جمع «الناس» در این آیه را به معنای جمع گرفته و گفته‌اند مراد از آن خلفای قریش (طبری، **جامع البیان**، ۱۶۹/۲) و یا عرب غیرقریش است (جوادی آملی، **تسنیم**، ۱۴۸/۱۰) اما برخی مفسران مراد از «الناس» را آدم ابوالبشر (ع) (ابوالفتوح رازی، **روض الجنان**، ۱۲۷/۳) یا پیامبر (طوسی، **التبیان**، ۳/۵۶۳) یا ابراهیم (طبری، **جامع البیان**، ۱۷۱/۲) برشمرده‌اند. برخی درباره دلیل این که «الناس» بر یک نفر اطلاق شده است معتقدند فرد نماینده امت است و مخاطب قرارگرفتن یک نفر به معنای آن است که تمام افراد امت مورد خطاب هستند چرا که فرد به منزله یک جماعت در نظر گرفته شده است (ابوالفتوح رازی، **روض الجنان**، ۳/۱۲۷).

نیز مفسران درباره مصداق «النَّاسُ» در آیه «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ» (آل عمران/ ۱۷۳) اختلاف نظر دارند: برخی گفته‌اند مراد از «النَّاسُ» در اولین کاربردش در آیه، نُعَیم بنِ مسعودِ اَشْجَعی است؛ کسی که در غزوه بدر درصدد توطئه ترساندن مسلمانان و ایجاد جنگ روانی و متزلزل کردن مؤمنان بود (طوسی، **التبیان**، ۳/ ۵۶۳). برخی نیز گفته‌اند مراد ركب عبدقیس است (بیضاوی، **انوارالتنزیل**، ۲/ ۴۹). برخی دیگر نیز مراد از آن را ابوسفیان و یارانش دانسته‌اند (فخر رازی، **مفاتیح الغیب**، ۹/ ۴۳۲).

درباره دلیل اطلاق اسم جمع بر یک نفر برخی بر آن اند که آن فرد سخنگوی همه مشرکان مکه بود یا او سخن خودش را ابلاغ کرد؛ ولی عده زیادی به گفتارش راضی بودند و از آن پیروی می‌کردند و آن فرد نماینده مردم بوده است (زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۴۴۱). به عبارت دیگر، گاهی فرد سخنی می‌گوید و همفکران خود از گفته او خوشحال می‌شوند از این رو آن‌ها را با خود شریک می‌سازد (طباطبایی، **المیزان**، ۱۹/ ۲۸۲). در روایات نیز به این مورد اشاره شده است امام رضا (ع) فرمودند: «مَنْ غَابَ عَنْ أَمْرِ فَرَضِي بِهِ كَانَتْ كَمَنْ شَهِدَهُ وَآتَاهُ»؛ یعنی کسی که از صحنه کاری غایب باشد، اما به آن کارچه نیک و چه بد راضی باشد، هم‌چون کسی است که در صحنه عمل حاضر بوده و آن را انجام داده است (ابن بابویه، **التوحید**، ۳۹۲).

۳-۱) کاربرد موصول جمع «الَّذِينَ» در مفرد

گاه نیز این مفسران درباره وجه کاربرد موصول جمع «الَّذِينَ» در مفرد بحث کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند که در آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء/ ۱۰) موصول جمع «الَّذِينَ» بر یک نفر دلالت دارد. از مقاتل بن حبان نقل شده است که در شأن مرثد بن زید غطفانی نازل شده است: وی بردارش از دنیا رفت و طفلی داشت که در اموال طفل دست برد و آن را تصرف کرد. درباره دلیل کاربرد جمع در مفرد گفته شده است که اگر چه آیه در حق شخصی معین باشد، هر که با او مشارکت کند در آن فعل شریک او باشد در آن حکم، و حمل آیه بر عموم کردن اولی‌تر باشد (ابوالفتوح رازی، **روض الجنان**، ۵/ ۲۶۶). گاه نیز گفته‌اند که در شأن ام‌کلثوم و دختر ام‌کحله یا خود ام‌کحله و ثعلبة بن اوس و سوید که همگی از انصار بودند نازل شده است (طبری، **جامع البیان**، ۴/ ۱۸۵).

هم‌چنین در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/ ۵۵) مراد از موصول جمع «الَّذِينَ» بنابر نظر مفسران شیعه امیرمؤمنان علی (ع) است (طوسی، **التبیان**، ۳/ ۵۵۹). مفسران دیگر مراد از «الَّذِينَ» را ابوبکر (ماتریدی، **تأویلات اهل السنة**، ۳/ ۵۴۵) یا عبادة بن صامت یا عبدالله بن سلام (ثعلبی، **الکشف والبیان**، ۴/ ۸۰) یا همه مؤمنان (طبری، **جامع البیان**، ۶/ ۱۸۶) یا صحابه

برجسته پیامبر (ص) (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰ / ۱۳۷) یا مهاجران و انصار (ابن عاشور، *التحریر والتنویر*، ۱۳۹ / ۵) برشمرده‌اند. در ادامه بحث درباره وجه کاربرد جمع در مفرد درباره آیه ولایت به طور مستقل بحث خواهد شد.

۴-۱) کاربرد ضمیر جمع در مفرد

بنا بر دیدگاه مفسران در آیه «إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۱۸) که چهار مرتبه از ضمائر متکلم مع‌الغیر «نا» و «نحن» استفاده شده، مقصود از این ضمائر خداوند است (طبری، *جامع البیان*، ۱۴ / ۷). اما برخی مفسران دلیل به کارگیری لفظ جمع برای خداوند را تعظیم و بزرگداشت جایگاه خدا دانسته‌اند (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۹ / ۱۲۳). برخی بیان کرده‌اند که کاربرد لفظ جمع برای یک نفر از باب تعظیم و احترام است (ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ۷ / ۲۹).

جوادی آملی معتقد است که: «کار بست جمع به جای مفرد در زبان عربی برای تعظیم و تکریم در صیغه متکلم وحده و مع‌الغیر صحیح است مانند: «إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ» (حجر / ۹) نه در ضمیر مخاطب. همان‌طور که در زبان فارسی رایج است که برای اجلال به جای «تو» واژه «شما» را به کار می‌برند؛ لیکن در ادبیات عرب چنین استعمالاتی را جزو اصطلاحات متأخران می‌دانند که در میان پیشینیان اهل ادب معهود نیست، از این رو در همه زیارت‌نامه‌های انبیا و ائمه (ع) هر جا که مخاطب یکی از آن ذوات قدسی (ع) است، خطاب مفرد به کاررفته است نظیر «السلام علیک یا رسول‌الله» (جوادی آملی، *تسنیم*، ۲۹ / ۶۲۷). دلیل دیگری که جوادی آملی بیان کرده‌اند: «روش قرآن کریم این است که هر جا مطلبی با اهمیت باشد و طبق دستور خدا، مدبران امور دست اندرکاران آن باشند، ضمیر جمع به کار می‌برد» (جوادی آملی، *تسنیم*، ۴۴ / ۳۸۳) در آیاتی که خداوند خود را با لفظ جمع بیان کرده از این جهت است که کار به اذن خداوند صورت می‌گیرد اما در انجام آن ملائکه و اسباب و مسببات در این جهان هستی دخیل هستند (شنقیطی، *اضواء البیان*، ۷ / ۲۸۸) به جای بهره بردن از ضمائر مفرد و تعبیری مانند «إِنِّي أَنَا نَزَّلْتُ الذِّكْرَ وَإِنِّي لَهُ لَحَافِظٌ»، در این آیه ضمیرها و ترکیب جمع به کار رفته، تا اهمیت مطلب را گوشزد کند. روش قرآن کریم این است که هر جا مطلبی با اهمیت باشد و طبق دستور خدا، مدبران امور دست اندرکاران آن باشند، ضمیر جمع به کار می‌برد (جوادی آملی، *تسنیم*، ۴۴ / ۳۸۳).

نیز برخی از مفسران گفته‌اند در آیه «رَبِّ اٰزِجْعُوْنَ» (مؤمنون / ۹۹) مراد از ضمیر «واو» در «اٰزِجْعُوْنَ» که ضمیر

جمع است خداوند است. درباره دلیل به کار رفتن لفظ جمع در مفرد، دو دلیل بیان کرده‌اند: ۱. از جهت تعظیم و تکریم مخاطب است (طوسی، **التبیان**، ۷/ ۳۹۳).

لفظ جمع از جهت تعظیم فاعل، در کاربرد قرآن و هم‌چنین در روایات شاذ است (**المیزان**، ۱۵/ ۶۷).

۲. از جهت تکرار فعل است یعنی واو جمع در «ارْجِعُونِ» جانشین فعل شده است و این معنا می‌رساند که گویا چند مرتبه می‌گوید پروردگارا «ارجعنی ارجعنی ارجعنی» مرا برگردان برگردان، برگردان (سمین حلبی، **الدراالمصون**، ۵/ ۲۰۱).

نیز درباره مرجع ضمیر «نا» در دو فعل «شئنا» و «لائتینا» در آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى» (سجده/ ۱۳) گفته شده است مراد خداوند است (طوسی، **التبیان**، ۳/ ۵۶۳۱۴۴) و این به جهت بیان بزرگداشت و تعظیم قدرت خداوند (آلوسی، **روح المعانی**، ۱۱/ ۱۲۶) لفظ جمع به کار رفته است.

هم‌چنین درباره مرجع و مراد از ضمیر «واو» فعل «يَقُولُونَ» در آیه «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون/ ۸) با استناد به روایات شأن نزول گفته شده است مراد از آن، عبدالله بن ابی سلول است (طبری، **جامع البیان**، ۲۸/ ۷۲). دلیل این که عبدالله بن ابی ن گفته است من چنین و چنان می‌کنم و گفته است ما چنین و چنان می‌کنیم و ضمیر جمع به کار رفته، آن است که می‌داند هم‌فکران خود از گفته او خوشحال می‌شوند و از این رو آن‌ها را با خود شریک سازد (طباطبایی، **المیزان**، ۱۹/ ۲۸۲). این تعبیر لفظ جمع به خاطر این است که اهمیت و موقعیت آن فرد و نقش مؤثری که در این کار داشته روشن شود (مکارم شیرازی، **نمونه**، ۴/ ۴۲۷).

در آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر/ ۱) نیز گفته‌اند که تعبیر «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» اشاره به عظمت این کتاب بزرگ آسمانی است که خداوند نزول آن را به خود نسبت داده مخصوصاً با صیغه متکلم مع‌الغیر که مفهوم جمعی دارد و دلیل بر عظمت است (فخر رازی، **مفاتیح الغیب**، ۳۲/ ۲۲۸).

هم‌چنین در آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر/ ۱) ضمیر «نا» در «إِنَّا» به صورت جمع آمده است. در چنین مواردی خدا اعلام می‌کند که من و همه دستگاه آفرینش، از فرشتگان، کروبیان و مدبران عالم در تحقق این امر اثر داریم؛ خدای متعال با همه قدرت‌های زیر امر خود، بینی دشنام‌دهندگان به پیامبر (ص) را به خاک مالید و به وی خیر فراوان، یعنی **قرآن** و ذریه پاک عطا فرمود، هرچند همه قدرت‌های یادشده به قدرت الهی باز می‌گردند. بهره

گیری از این شیوه گفتاری، اهمیت موضوع را تبیین، و هرگونه احتمال خلاف را نفی می‌کند (جوادی آملی، **تسنیم**، ۳۸۳/۴۴)

۲. تحلیل اطلاق جمع بر مفرد در آیه ولایت

در این بخش بحث را در دو محور — نخست این که دلایل مصحح کاربرد جمع در مفرد در آیه ولایت، و و دوم غرض بلاغی تعبیر جمع به جای مفرد در آیه ولایت — ادامه می‌دهیم.

۲-۱) بررسی کاربرد جمع در مفرد در آیه ولایت

در ادبیات عرب گاه لفظ می‌تواند دارای معنایی غیر از معنای ظاهری خود باشد. علمای بلاغت مصادیق فراوانی برای این قاعده هم‌چون تأنیث مذکر و تذکیر مؤنث، به‌کاررفتن لفظ مفرد بر جمع، به‌کاررفتن لفظ جمع بر مفرد ذکر کرده‌اند (ابن جنی، **الخصائص**، ۱۸۰/۲) و کاربرد مفرد به جای مفرد با لفظ جمع از سنت عرب است (سیوطی، **المنهر**، ۱/۲۶۳). بنابراین، اطلاق لفظ جمع بر مفرد در عرف **قرآن** و نیز در عرف عرب رواج دارد و هیچ خللی به شأن نزول آیه وارد نمی‌کند و اگر چنین کاربردی در زبان عرب در عصر رسالت رایج نبود، صحابه‌ای که حدیث مربوط به شأن نزول آیه را نقل کرده‌اند، لب به اعتراض می‌گشودند (طباطبایی، **المیزان**، ۱۰/۶).

بر این اساس، دانشمندان در کتب علوم **قرآن** و نیز در لابه‌لای تفاسیر، ذیل آیه ولایت و هم‌چنین در کتب کلامی مربوط به اثبات ولایت، به آیات دیگر **قرآن** که این شیوه در آن‌ها به‌کاررفته است، اشاره کرده‌اند. از جمله سیدمرتضی در تفسیر خود به ۳ آیه از جمله: ذاریات/ ۴۷، نوح/ ۱، حجر/ ۹ اشاره کرده است (سیدمرتضی، **نفائس التأویل**، ۱۶۲/۲).

شیخ طوسی در تفسیر خود به ۶ آیه (مثلاً، حجر/ ۹، مؤمنون/ ۹۹، سجده/ ۱۳) اشاره کرده که در آن‌ها لفظ جمع بر مفرد اطلاق شده است (**التبیان**، ۳/ ۵۶۲-۵۶۳). امینی نیز در **الغدير** این قبیل موارد را به ۲۰ مورد توسعه می‌دهد (**الغدير**، ۳/ ۱۶۳-۱۶۷). طباطبایی نیز بر این شمار پنج مورد می‌افزاید (**المیزان**، ۹/ ۶). از میان عالمان اهل سنت هم زرکشی در نوع دوازدهم **البرهان** به ۱۰ آیه از این قبیل اشاره می‌کند (زرکشی، **البرهان**، ۳/ ۹۴).

در هر حال، با توجه به استعمال شایع جمع به جای مفرد در **قرآن کریم** (۳۴ آیه) که در این مطالعه از تفاسیر فریقین ذکر شد، روشن می‌شود که اصل اشکال در مورد کاربرد لفظ جمع در مفرد، ناموجه است و بر این اساس، سخن فخر رازی (**مفاتیح الغیب**، ۱۲/ ۳۸۲) که می‌گوید این اشکال بر دیدگاه شیعیان وارد شده که آیه به دلیل

به کار رفتن لفظ جمع عمومیت دارد و در زبان فصیح عربی این روش متداول نیست سخنی به دور از تحقیق است. از این گذشته بر اساس پاسخ نقضی می‌توان گفت آن دسته از مفسران اهل سنت که لفظ جمع در آیه ولایت را بر اشخاص دیگر غیر از علی (ع) تفسیر کرده‌اند – ابوبکر (ماتریدی، **تأویلات اهل السنة**، ۳/ ۵۴۵)، یا عباده بن صامت یا عبدالله بن سلام (ثعلبی، **الکشف والبيان**، ۴/ ۸۰) نیز باید پاسخ‌گوی این ایراد باشند و این اشکال بر آنان نیز وارد است.

افزون بر این، در مورد آیه ولایت، خود آیه که در آن برای شخصی که در ردیف خدا و رسول (ص) است جعل ولایت شده است و نیز روایات فراوان و غیرقابل انکار از جهت سند و متن بر نزول آیه در شأن علی (ع) و انحصار مضمون آیه در علی (ع) دلالت دارد؛ چنان‌که طباطبایی می‌گوید:

و لو صح الإعراض فی تفسیر آیه بالأسباب المأثورة عن مثل هذه الروایات علی تکاثرها و تراکمها لم یصح الركون إلى شیء من أسباب النزول المأثورة فی شیء من آیات **القرآن** (**المیزان**، ۸/ ۶).

در هر حال، لزوم اعتماد بر این گونه دلایل محکم حکم می‌کند که از اشکال اطلاق جمع بر مفرد که در مقابل دلایل محکم قرار دارد، چشم‌پوشی شود؛ اگرچه چنان‌که پیش‌تر اشاره رفت کاربرد جمع در مفرد در زبان عربی و زبان قرآن امی متداول است.

کاربرد جمع در مفرد در آیه ولایت از جهت دیگر هم مورد اشکال قرار گرفته است: فخر رازی گفته است حمل لفظ جمع بر مفرد مجاز است نه حقیقت:

حمل الفاظ الجمع و إن جاز علی الواحد علی سبیل التعظیم لکنه مجاز لا حقیقة و الأصل حمل الکلام علی الحقیقة (فخر رازی، **مفاتیح الغیب**، ۱۲/ ۳۸۴)

او افزوده است استعمال مجازی در صورتی که راهی برای استعمال حقیقی باشد مَوْجَّه نخواهد بود. این سخن نیز غیر موجه است؛ زیرا در آیه ولایت تطبیق جمع بر مفرد صورت گرفته است؛ نه استعمال جمع در مفرد.

توضیح این‌که فرق است بین این‌که لفظ جمع را اطلاق کنند و واحد را اراده کنند (یعنی در حقیقت لفظ جمع را در واحد استعمال کنند) و بین این‌که قانونی کلی و عمومی بگذرانند و از آن به‌طور عموم خبر دهند؛ در صورتی‌که مشمول آن قانون جز یک نفر کسی نباشد و جز بر یک نفر منطبق نشود. آن نحوه اطلاق که در عرف سابقه ندارد نحوه اولی است نه دومی؛ برای این‌که از قبیل دومی در عرف بسیار است (طباطبایی، **المیزان**، ۶/ ۹؛ نیز، بنگرید به: فضل‌الله، **من وحی القرآن**، ۸/ ۲۳۱).

بنابر این، فخر رازی این دو را با هم خلط کرده است. آنچه مجاز است استعمال جمع در مفرد است؛ زیرا لفظ در خارج از موضوع له خود به کار می رود نه تطبیق جمع بر فرد. اگر لفظ جمعی در موضوع له خود به کار رود ولی در خارج فقط یک مصداق داشته باشد، این استعمال لفظ جمع در معنای مفرد نیست؛ بل که به کاربردن لفظ جمع در معنای جمع است؛ گرچه مصداقش مفرد است.

مورد نزول نیز از قبیل استعمال جمع در مفرد نیست، بل که از قبیل تطبیق است که حقیقت و مجاز در آن راه ندارد. در واقع، حقیقت و مجاز در لفظ و مفهوم متصور است ولی هنگامی که سخن از تطبیق معنای جمع بر مصادیق است، دیگر جای حقیقت و مجاز نیست؛ حتی اگر یک مصداق بیش تر نداشته باشد (جوادی آملی، **تسنیم**، ۲۳/ ۱۲۶-۱۲۵).

در هر حال، نکته ای که طباطبائی و پیرو او جوادی آملی ذکر کرده اند، اگر چه نکته دقیق است و پاسخ اشکال فخر رازی را عهده دار است، لیکن شایسته توجه است که این پاسخ اصل اختلاف بین مفسران شیعه و اهل سنت در تعبیر از مفرد به جمع را پاسخ گو نیست؛ زیرا حتی در مقام تطبیق روا نیست که مفهوم و لفظی که جز بر فرد خاص و مفرد قابل تطبیق نیست، در مورد آن لفظی که دال بر جمع است، به کار رود.

به بیان دیگر، ادعای شیعه این است که «الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيْمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/ ۵۵) در آیه ولایت منحصرأ بر علی (ع) قابل تطبیق است؛ در حالی که تمامی واژگان به کار رفته در آیه جمع است. بدین ترتیب، انتقال دادن نزاع بین شیعه و اهل سنت از مرحله استعمال به مرحله تطبیق اگر چه نکته دقیق و درست است؛ لیکن به طور مستقل پاسخ گوی اشکال نیست و باید پاسخ های پیش گفته بدان ضمیمه شود.

۲-۲) بررسی وجه کاربرد جمع به جای مفرد در آیه ولایت

وجوهی برای کاربرد لفظ جمع به جای مفرد در آیات **قرآن** ذکر کرده اند: تعظیم و بزرگداشت، دخالت اسباب و مسببات در انجام فعل، جانشینی تکرار فعل، پیروی کردن جمع از یک نفر، یا خشنودی از عمل او بنا به دلایل متعدد از جمله به لحاظ اهمیت و موقعیت فرد در بین جمع. مجموعه اغراض بلاغی که مفسران برای اطلاق لفظ جمع بر مفرد در آیه ولایت ذکر کرده اند، عبارت است از: تفخیم و تعظیم، ترغیب مردم و تجلیل از عمل، و پیش گیری از بی احترامی به پیامبر (ص).

این گونه، یکی از وجوه تعبیر از مفرد به جمع در آیه ولایت، تفخیم و تعظیم، احترام و بزرگداشت به شمار آمده است (سیدمرتضی، **نفائس التأویل**، ۲/ ۱۶۲). این وجه با افزوده ترغیب و تشویق مردم یا تجلیل از عمل درباره آیه ولایت در تفاسیر اهل سنت نیز آمده است (زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۶۴۹). افزون از عبارت آلوسی دو نوع

غرض بلاغی برای کاربرد جمع در مفرد در زبان عربی استفاده می‌شود: بزرگداشت فاعل و بزرگداشت فعل (آلوسی، روح المعانی، ۳/۳۳۴).

در هر حال، درباره آیه هر دو نوع غرض بلاغی و البته با توجه به سیاق آیه قطعاً بزرگداشت فاعل قابل برداشت است؛ زیرا ارکان اصلی جمله در آیه ولایت: «إِنَّمَا وَلِيِّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/۵۵)، عبارت از جعل ولایت همسان ولایت خدا و رسول (ص)، برای «الَّذِينَ آمَنُوا» است که مراد از آن علی (ع) است، بنابر این سیاق حصر که واژه «إِنَّمَا» بر آن دلالت دارد و نیز در ردیف خدا و رسول آمدن «الَّذِينَ آمَنُوا» با واو عطف بر عظمت برای «الَّذِينَ آمَنُوا» دلالت دارد.

وانگهی، به جهت آن که دو صفت اقامه نماز و پرداخت زکات در حال رکوع که در «الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» ذکر می‌شود به عنوان این که هر دو صفت و از توابع هستند، به تبع موصوف دارای عظمت شده و لزوم بزرگداشت موصوف به آن دو صفت سرایت می‌کند، لذا می‌توان گفت تعبیر از مفرد به جمع در آیه مورد بحث به بزرگداشت افعال و صفات نام برده در آیه — شامل اقامه نماز و پرداخت زکات در حال رکوع — نیز می‌تواند اشاره داشته باشد. با این ملاحظه، این وجه می‌تواند وجه صحیحی برای تعبیر جمع به جای مفرد **بِالْأَصَالَةِ** برای بزرگداشت و تعظیم فرد متصف به این ویژگی‌ها یعنی علی (ع)، و **بِالتَّجَعُّلِ** برای بزرگداشت و تعظیم ویژگی‌های نام برده باشد.

اما بحث مهمی که در واقع به محل نزاع اصلی مفسران شیعه و اهل سنت مرتبط است، این است که مراد از «ترغیب و تشویق مردم یا تجلیل از عمل» نباید به گونه‌ای معنا شود، که صفت مطرح شده در آیه ولایت (اعطای زکات در حال رکوع)، به عنوان صفتی برای عموم مؤمنان تلقی شود و عنوان مشیر بودن آن به خصوص علی (ع) تحت پوشش قاعده وصف مشعر به علیت قرار گیرد.

توضیح این که درباره مفهوم عنوان مشیر باید گفت ظهور هر گزاره — اعم از اخباری و انشائی — اقتضا دارد که هر عنوانی که در آن ذکر می‌گردد، تمامی افراد و مصادیقی را که آن عنوان بر آن‌ها صدق می‌کند، شامل گردد؛ ولی گاه با توجه به دلایل عقلی یا نقلی عنوانی که به ظاهر مصادیق متعدد را شامل می‌گردد، به فرد یا افراد خاصی اختصاص پیدا می‌کند. برای نمونه، تمامی عنوان‌های «الَّذِينَ آمَنُوا» که در قرآن آمده است، عموم مؤمنان یا گاه گروه خاصی از مؤمنان را شامل می‌گردد، ولی گاه این عنوان به فرد خاص تخصیص می‌یابد مانند «الَّذِينَ آمَنُوا» در آیه ولایت که بنابر دلایل متعدد مخصوص علی (ع) است و لذا عنوان مشیر خواهد بود (برای توضیح بیش‌تر، بنگرید به: حائری، **مباحث الأصول**، ۲/۱۷۴).

درباره قاعده وصف مشعر به علیت نیز شایان ذکر است که هرگاه در جملات خبریه، قیدی در کلام آورده شود به گونه‌ای که حکم (اسناد یا رابطه) جمله بر آن قید (وصف اصولی) منوط شود، این قید علامتی بر علیت این استاد خواهد بود. به عنوان مثال زمانی که گفته می‌شود: «الکریم لا یرد سائله»، رد نکردن (حکم جمله) بر قید «کریم» در موضوع حکم معلق شده است که حاکی از آن خواهد بود که علت این اسناد همان کریم بودن شخص مسئول است.

به همین منوال در جملات انشائیة نیز می‌توان ابراز داشت که اگر قیدی عارض بر کلام شود که حکم شرعی را مقید می‌کند این قید می‌تواند بیانگر علت صدور آن حکم تلقی شود. به عنوان مثال زمانی که گفته می‌شود «اکرم زیدا العالم» این جمله مُشعر به این است که اکرام زید به دلیل عالم بودن او است؛ گویا فرموده باشد: «اکرم زیدا لأجل علمه».

از این رو، این وصف **العالم** است که در علت حکم (اکرم زیدا) شأنیت و مدخلیت ایجاد کرده است (زارعی و دژآباد، «تحلیل تفسیرگونه...»، ۲۷-۴۶؛ انصاری تبار، **شرح جامع**...، ۱/ ۱۲۲). در تألیفات مفسران متأخر در تفاسیری هم‌چون **روح المعانی**، **مفاتیح الغیب**، **المیزان** و **تسنیم** این قاعده به کار رفته است (ستوده‌نیا و رجائی، «کارایی قاعده...»، ۱۰۵-۱۲۲؛ زارعی و دژآباد، «تحلیل تفسیرگونه...»، ۲۷-۴۶). نیز در این باره، بنگرید به: خرازی، **بدایة المعارف**...، ۶۰).

اکنون می‌گوییم بنا بر دیدگاه اهل سنت مراد از آیه عموم مؤمنان است و همه مؤمنان بر یک‌دیگر ولایت دارند؛ یعنی موظف به یاری و دوستی یک‌دیگر اند. از این منظر، صفات یادشده در آیه صفات عموم مؤمنان است. از آن سو، بنا بر دیدگاه اهل سنت در این جا سه صفت برای مؤمنان ذکر شده است: اقامه نماز، پرداخت زکات و رکوع (به معنای خضوع و خوار دیدن خود). بر این پایه، از قاعده **وَصِفِ مُشْعِرَ بِهِ عَلِيَّة** استفاده می‌شود دلیل این که مؤمنان بر یک‌دیگر ولایت دارند (یعنی موظف به یاری و دوستی یک‌دیگر ند) آن است که دارای این سه ویژگی اند. از سوی دیگر، از آن جاکه بر اساس دلایل پیش گفته قطعاً مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» فقط علی (ع) است و دو ویژگی یادشده — اقامه نماز و پرداخت زکات در حال رکوع — ویژگی‌های آن حضرت است، پس عنوان «الَّذِينَ آمَنُوا» عنوانی عام که هر مؤمنی را دربر گیرد نیست؛ بل که اشاره به مصداق خاص دارد.

شرف‌الدین وجه دیگری را نیز بیان کرده است که اگر در این آیه لفظ مفرد به کار می‌رفت دشمنان علی (ع) حساسیت نشان می‌دادند؛ زیرا هیچ امیدی بر این که اوصاف ذکر شده بر فرد دیگری منطبق شود نداشتند و این ناامیدی ممکن بود موجب بی‌احترامی و بی‌ادبی آن‌ها به پیامبر اکرم (ص) شود (شرف‌الدین، **المراجعات**،

این وجه را به این صورت می‌توان مطرح کرد که با توجه به آن‌که تصریح به نام علی (ع) و حتی تعبیر مفرد از او می‌توانست خاستگاه توهین به رسول خدا و بل‌که انگیزه کتمان این حقیقت و تحریف قرآن گردد، و لذا نام امامان (ع) در قرآن ذکر نشده است (نجار زادگان، «بررسی حکمت...»، سراسر مقاله). پس دلیل سیاسی آینده‌نگرانهٔ موجهی برای کاربرد تعبیر جمع به جای مفرد هست.

نتیجه

در پاسخ به پرسش از این‌که پشتوانهٔ قرآنی اصل کاربرد جمع بر مفرد در آیهٔ ولایت چیست می‌توان گفت پشتوانهٔ قرآنی اصل کاربرد جمع بر مفرد در آیات قرآن آیات فراوانی است که مفسران فریقین به کاربرد لفظ مخصوص جمع در مفرد تصریح کرده‌اند. در این مطالعه ۳۴ مورد از این آیات مرور شدند که مفسران در آن‌ها به کاربرد الفاظ جمع در مفرد تصریح کرده‌اند. در بیشتر این آیات فقط شخصی را که لفظ جمع در مورد او به کار رفته تعیین کرده‌اند و در موارد اندک به وجه کاربرد جمع در مفرد نیز پرداخته‌اند. بنابراین، اصل اشکال دربارهٔ کاربرد لفظ جمع در مفرد بنا بر دیدگاه شیعه که مدعی است علی (ع) تنها مصداق آیه مورد بحث است غیرموجه خواهد بود.

در پاسخ مسئلهٔ دوم تحقیق یعنی این‌که غرض بلاغی تعبیر جمع به جای مفرد در آیات قرآن و به‌ویژه آیهٔ ولایت چیست هم دریافتیم که مجموعهٔ دلایل و اغراض بلاغی که مفسران برای اطلاق لفظ جمع بر مفرد در آیهٔ ولایت ذکر کرده‌اند عبارت است از: تفخیم و تعظیم، ترغیب مردم و تجلیل از عمل، و پیش‌گیری از بی‌احترامی به پیامبر (ص).

از این‌سه، وجه اول، یعنی تفخیم و تعظیم و احترام و بزرگداشت گاه در تفاسیر اهل سنت با افزودهٔ ترغیب و تشویق مردم یا تجلیل از عمل هم‌راه است. این دو می‌توانند وجه قابل‌قبولی در تعبیر جمع به جای مفرد باشند؛ به شرطی که صفت مطرح‌شده در آیهٔ ولایت یعنی اعطاء زکات در حال رکوع هم‌چون صفتی برای عموم مؤمنان تلقی نشود و عنوانِ مُشیر بودن آن به خصوص علی (ع) تحت پوشش قرار نگیرد. با این ملاحظه، این وجه می‌تواند وجه صحیحی برای تعبیر جمع به جای مفرد به شمار آید. این‌گونه، با ترکیب این وجه با وجه خاصی که شرف‌الدین با عنوان پیش‌گیری از بی‌احترامی به پیامبر اکرم (ص) بیان کرده — که یک وجه سیاسی موجه است — می‌توان وجوه کاربست تعبیر جمع به جای مفرد در آیه را باز دانست.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی پاک‌زاد، سیدمقداد و باقرزاده، عبدالرحمان «نقدی بر دیدگاه ابن تیمیة در منهاج السنة درباره آیه ولایت با تاکید بر منابع اهل سنت معرفی و نقد»، **سراج منیر**، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۹۵ ش.
- ۳- ابن جنی، عثمان، **الخصائص**، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، **التوحید**، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق.
- ۵- ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة**، بی تا، بی جا.
- ۶- ابن عاشور، محمد بن طاهر، **التحریر و التنویر**، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۷- ابوالفتوح رازی، حسین بن عبدالله، **روض الجنان و روح الجنان**، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ۸- امینی، عبدالحسین، **الغدير فی الكتاب والسنة والادب**، نجف، مکتبة امیرالمؤمنین (ع).
- ۹- انصاری تبار، مجید، **شرح جامع نموداری اصول الفقه**، اصفهان، مرکز مدیریت حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۴ ش.
- ۱۰- آلوسی، سید محمود، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۱- باقری، علی اوسط، «نقد و بررسی تفسیر رشید رضا از آیه ولایت»، **معرفت**، شماره ۴۸، پاییز ۱۳۸۰ ش.
- ۱۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، **التفسیر**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۳- ثعلبی، احمد بن محمد، **التفسیر**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۴- جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر تسنیم**، قم، إسرائ.
- ۱۵- حائری، سید کاظم، **مباحث الأصول**، دمشق، دارالبشیر، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۶- خرازی، سید محسن، **بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامیه**، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۷- درویش، علی «رد شبهات فخر رازی بر آیه ولایت»، **گام اول**، شماره ۹، بهار ۱۳۹۷ ش.
- ۱۸- روحی برندق، کاوس و مرادی، لیلا، «تحلیل محتوی الآیه ۵۵ من سورة المائدة فی نقد شبهات ابن تیمیة فی کتاب منهاج السنة»، **آفاق الحضارة الاسلامیه**، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ ش.
- ۱۹- زارعی، مجید، و دژآباد، حامد، «تحلیل تفسیرگونه قاعده تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه از منظر آیت الله جوادی آملی»، **کتاب قیم**، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۹۹ ش.
- ۲۰- زرکشی، محمد بن عبدالله، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۱- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۲- ستوده‌نیا، محمدرضا و رجایی، مهدی، «کارایی قاعده تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه در تفسیر قرآن کریم»، **پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن**، شماره ۵، پاییز ۱۳۹۳ ش.
- ۲۳- سمین حلبی، احمد بن یوسف، **الدر المصنون فی علوم الكتاب المکنون**، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۴ ق.
- ۲۴- سیدمرتضی، علی بن حسین، **الشافی فی الامامه**، تهران، ۱۳۰۱ ق.

- ۲۵- سیدمرتضی، علی بن حسین، *الذخيرة في علم الكلام*، قم، ۱۴۱۱ق.
- ۲۶- سیدمرتضی، علی بن حسین، *نفائس التأويل*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
- ۲۷- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *المزهر في علوم اللغة وانواعها*، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهيم و ديگران، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- ۲۸- شرف الدين، عبدالحسين، *المراجعات*، بی جا، بی تا.
- ۲۹- شنقيطی، محمدامين، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۷ق.
- ۳۰- طباطبایی، سید محمد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۲- طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، بیروت، دار احیاء تراث العربی، بی تا.
- ۳۴- طوسی، محمد بن حسن، *تلخیص الشافی*، بی جا، بی تا.
- ۳۵- عظیمی، عسکر «منازعات ادبی محقق طوسی و فاضل قوشچی در ذیل آیه ولایت»، *کوشر معارف*، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۰ش.
- ۳۶- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسير الكبير*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۷- فضل الله، سید محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۵ق.
- ۳۸- قاضی عبدالجبار، *المغنی*، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م.
- ۳۹- کلانتری، ابراهیم و عبدالله پور، محمدرضا، «بررسی تطبیقی آیه ولایت در تفاسیر فریقین»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۴۰- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأويلات اهل السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۴۱- مراغی، احمد مصطفی، *التفسير*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۶۱ق.
- ۴۲- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسير نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۴۳- میلانی، سیدعلی، *محاضرات في الاعتقادات*، بی جا، ۱۴۲۱ق.
- ۴۴- نجارزادگان، فتح الله، «بررسی حکمت عدم تصریح نام ائمه در قرآن»، *پژوهش های دینی*، شماره پنجم، تابستان و پاییز ۱۳۸۵ش.

The Divine Name *al-Raḥmān* in the *Qur'ān*: A Critical Study of Its Persian Translations

Amir Zowqi 

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



Promotional article

Received: 25/ 9/ 2024

Revised: 23/ 12/ 2024

Accepted: 23/ 12/ 2024

published: 23/ 12/ 2024

Pages: 333-365.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Zowqi, A. "The Divine Name al-Raḥmān in the *Qur'ān*: A Critical Study of Its Persian Translations", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 333-365.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.480019.1245>. 

Extended Abstract

The divine name al-Raḥmān appears 56 times in the *Qur'ān* (excluding the basmala at the beginning of chapters). Its co-occurrence with the attribute al-Raḥīm in the basmala and five other verses led early Qur'ānic exegetes and translators to assume that the two terms derive from the same root (r-ḥ-m) and differ only in the scope, abundance, or continuity of divine mercy. Interpretations of raḥma have ranged from divine blessings and favors bestowed upon servants to forgiveness and pardon for sinners or believers.

The primary issue of this study is whether al-Raḥmān is a proper name ('alam) or an attribute (ṣifa) for God Almighty, and it gathers evidence from the time of revelation and pre-Islamic Arabian history in support of its status as a proper name. Subsequently, we examine how Islamic scholars' understanding and interpretation of this issue evolved in classical Arabic-Persian lexicons and Persian translations of the *Qur'ān*. To accomplish this goal, the study analyzes the Qur'ānic usages of al-Raḥmān as well as historical reports concerning its application. Considering that Arab migrants from southern Arabia applied al-Raḥmān to God Almighty, the study also explores the pre-Islamic South Arabian epigraphic parallels, particularly Rḥmn (Raḥmānān) in Sabaean inscriptions. The findings indicate that the Quraysh and some

northern Arabs referred to God as Allāh, while the inhabitants of southern and central Arabia called Him al-Raḥmān. Sabaeen epigraphic evidence—whether Jewish, Christian, or "Jewish-monotheistic"—demonstrates that Rḥmn (the Sabaeen equivalent of al-Raḥmān) was used as a proper name for God at least a century and a half before Islam.

The co-occurrence of Allāh and al-Raḥmān in the basmala, the Qur'ānic emphasis on their shared referent in Q 17:110, and the Prophet's (PBUH) strategic choice of these two names as battle slogans can be interpreted as a move toward religious-political unity, where terminological differences might have posed an obstacle. In practice, prominent grammarians such as al-A'lam al-Shantamari, Ibn Mālik, and Ibn Hishām parsed al-Raḥmān in the basmala not as an adjective (na't) for Allāh but as a substitute (badal).

Despite this historical, literary, and epigraphic evidence, the prevailing Islamic tradition treated al-Raḥmān as an attribute and sought to distinguish its meaning from the divine epithet al-Raḥīm. This approach extended to *Qur'ān* translations, from *Tarjome-ye Tafṣīr-e Ṭabarī* (the earliest Persian translation of the *Qur'ān*) to the present day. Common equivalents for al-Raḥmān between the 4th/10th and 12th/18th centuries included mihrabān (kind), bakhshanda (beneficent), rūzī-dahanda (sustainer), bakhshāyanda (forgiving), bozorg-bakhshāyish (great in forgiveness), farākh-bakhshāyish (vast in forgiveness), besyār-bakhshāyish (abundant in forgiveness), and payvasta-bakhshāyish (unceasing in forgiveness). Only a few translations, such as *Qur'ān-e Qods*, acknowledged al-Raḥmān as a proper name and thus untranslatable.

This article emphasizes the untranslatability of al-Raḥmān while also analyzing the Qur'ānic uses of al-Raḥīm. Based on etymological discussions, it proposes bakhshāyanda (merciful/forgiving) as a Persian equivalent for al-Raḥīm, a choice with precedents in classical translations, particularly *Tarjome-ye Tafṣīr-e Ṭabarī*. Accordingly, the suggested translation for the basmala is: "Beh nām-e Khodā-ye Raḥmān-e bakhshāyanda" (In the name of God, al-Raḥmān, the Merciful).

Keywords: al-Raḥmān, basmala, divine names, proper noun, Persian translations of the *Qur'ān*, South Arabian inscriptions.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. "Tarjumah-yi sūrah-yi Mā'idah", ed. 'Alī Rawāqī, *Ā'inab-yi mīrāth*, new series, year 2, no.24, supplement no.1, spring 1383 SAH [Persian].
3. 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *al-Muḥjam al-mufabras li-alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1364 AH [Arabic].
4. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī, *Rawḍ al-jinān wa-rawḥ al-janān fī tafṣīr al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Ja'far Yāḥaqqī and Muḥammad Mahdī Nāṣih, Mashhad,

- Bunyād-i Pizhūhish'hā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī, 1371 SAH [Persian].
5. Ādharnūsh, Ādhartāsh, *Tārīkh al-tarjamah min al-ʿArabīyah ilā al-Fārsīyah min al-bidāyah ḥattā ʿaṣr al-Ṣafawī*, Tehran, Sorūsh 1375 SAH [Persian].
 6. Adīb al-Naṭanzī, Ḥusayn ibn Ibrāhīm, *al-Mirqāt*, ed. Sayyid Jaʿfar Sajjādī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1346 SAH [Persian].
 7. Aʿlam al-Shantamarī, Yūsuf ibn Sulaymān, *al-Nukat fī tafsīr kitāb Sibawayh*, ed. Yaḥyā Murād, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1425 AH [Arabic].
 8. Anwarī, Ḥasan, *Farhang-i buzurg-i sukhan*, Tehran, Intishārāt-i Sukhan, 1382 SAH [Persian].
 9. ʿAyyāshī, Muḥammad ibn Masʿūd, *al-Tafsīr*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran, al-Maktabah al-ʿIlmiyah al-Islāmīyah, 1380 AH [Arabic].
 10. *Bakhsbī az tafsīrī kuban beh Pārsī*, ed. Sayyid Murtaḍā Āyat Allāh'zādah Shīrāzī and ʿAlī Rawāqī, Tehran, Markaz-i Farhangī-i Nashr-i Qiblah; Daftar-i Nashr-i Mīrāth-i Maktūb, 1375 SAH [Persian].
 11. *Bakhsbī az tafsīrī kuban*, ed. Muḥammad Rawshan, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1351 SAH [Persian].
 12. *Bargardānī kuban az Qurʾān-i Karīm*, ed. ʿAlī Rawāqī, Tehran, Farhangistān-i Zabān wa-Adab-i Fārsī, 1383 SAH [Persian].
 13. Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, *Shuʿab al-īmān*, ed. Muḥammad Saʿīd Zaghlūl, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1421 AH [Arabic].
 14. Beeston, A.F.L., Ghul, M.A., Müller, W.W., Ryckmans, J., *Sabaic Dictionary (English-rench-Arabic)*, Beirut, Librairie du Liban/ Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 1982.
 15. Bukhārāʾī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Naṣr, *al-Mustakblaṣ aw jawābir al-Qurʾān*, ed. Mahdī Dirakhshān, Tehran, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran, [Persian].
 16. Dihkhudā, ʿAlī Akbar, *Lughat'nāmah*, ed. Muḥammad Muʿīn and Sayyid Jaʿfar Shahīdī, Tehran, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran, 1377 SAH [Persian].
 17. Dihlawī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥīm, *Qurʾān-i Majīd maʿa tafsīr-i Ḥusaynī*, Sarāwān, Kitābfurūshī-yi Nūr, [Persian].
 18. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar, *al-Tafsīr al-kabīr*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
 19. Farāhī, Abū Naṣr ibn Abī Bakr, *Niṣāb al-ṣibyān*, Tehran, Intishārāt-i Majmaʿ-i ʿIlmī-yi Islāmī, 1402 AH [Arabic].
 20. Gardet, Louis, Carra de Vaux, B., "Basmala", in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd

edition, Leiden, Brill, 1960.

21. Hamdānī, Ḥasan ibn Aḥmad, *Ṣifat jazīrat al-ʿArab*, ed. Muḥammad ibn ʿAlī Akwaʿ Ḥawālī, Sanaa, Maktabat al-Irshād, 1410 AH [Arabic].
22. Ḥasan'dūst, Muḥammad, *Farhang-i rīshab'shinākhtī-yi zabān-i Fārsī*, Tehran, Farhangistān-i Zabān wa-Adab-i Fārsī, 1393 SAH [Persian].
23. Ḥubaysh al-Tiflīsī, *Qānūn-i adab*, ed. Ghulām Riḍā Ṭāhir, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1351 SAH [Persian].
24. Ḥubaysh al-Tiflīsī, *Wujūb al-Qurʾān*, ed. Mahdī Muḥaqqiq, Tehran, Bunyād-i Qurʾān, 1360 SAH [Persian].
25. Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm musnadan an rasūl Allāh wa-al-ṣaḥābah wa-al-tābiʿīn*, ed. Asʿad Muḥammad Ṭayyib, Mecca/Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1417 AH [Arabic].
26. Ibn al-Anbārī, Muḥammad ibn al-Qāsim, *al-Zāhir fī maʿānī kalimāt al-nās*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ Dāmin, Baghdad, Dār al-Shuʿūn al-Thaqāfiyah al-ʿĀmmah, 1987 AH [Arabic].
27. Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq, *al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran, 1350 SAH [Arabic].
28. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī, *al-Tawḥīd*, ed. Sayyid Hāshim Ḥusaynī Ṭihrānī and ʿAlī Akbar Ghaffārī, Qom, Intishārāt-i Jāmiʿah-yi Mudarrisīn, 1357 SAH [Arabic].
29. Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Jambarat al-lughab*, ed. Ramzī Munīr Baʿlabakkī, Beirut, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1987 AH [Arabic].
30. Ibn Hishām, ʿAbd Allāh ibn Yūsuf, *Mughnī al-labīb*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Sidon/Beirut, al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, 1411 AH [Arabic].
31. Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik, *al-Sīrah al-nabawīyah*, ed. Muṣṭafā Saqqā, Ibrāhīm Abīyārī and ʿAbd al-Ḥafīz Shalbī, Cairo, Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādihi, 1355 AH [Arabic].
32. Ibn Saʿd, Muḥammad, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, Dār Ṣādir AH [Arabic].
33. ʿImādī Ḥāʾirī, Sayyid Muḥammad, "Kuhan'tarin nuskhah-yi mutarjam-i Qurʾān, taḥlīl-i matn, barrasī-yi dastnvisht, zībā'shināsī-yi hunar-i qudsī", supplement to *Āʾīnah-yi mīrāth*, no.19, 1389 SAH [Persian].
34. Isfarāyīnī, Shahfūr ibn Ṭāhir, *Tāj al-tarājīm fī tafsīr al-Qurʾān lil-aʿājim*, ed. Najīb Māyil Hirawī and ʿAlī Akbar Ilāhī Khurāsānī, Tehran, Sharikat-i Intishārāt-i ʿIlmī

- wa-Farhangī; Daftar-i Nashr-i Mīrāth-i Maktūb, 1375 SAH [Persian].
35. Jamāl al-Qarshī, *al-Ṣirāḥ min al-ṣiḥāḥ*, ed. Muḥammad Ḥusayn Ḥaydarīyān, Tehran, Anjuman-i Āthār wa-Mafākhir-i Farhangī, 1397 SAH [Persian].
 36. Jomier, Jacques, "The Divine Name "al-Raḥmān" in the Qur'ān" (1957), translated by Andrew Rippin, in: Rippin, Andrew, *The Qur'an: Style and Contents*, Aldershot, Ashgate, 2001.
 37. Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *Tarjumān al-Qur'ān*, compiled by 'Ādil ibn 'Alī ibn 'Ādil al-Ḥāfiẓ, ed. Sayyid Muḥammad Dabīr Siyāqī, Tehran, Bunyād-i Qur'ān, 1360 SAH [Persian].
 38. Jurjānī, Ḥusayn ibn al-Ḥasan, *Jilā' al-adhbān wa-jalā' al-aḥzān (Tafsīr-i Gāzur)*, ed. Mīr Jalāl al-Dīn Muḥaddith Armavī, Tehran, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran, 1378, [Persian].
 39. Karmīnī, 'Alī ibn Muḥammad, *Takmilat al-aṣnāf*, Islamabad, Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān wa Pākistān, 1363 SAH [Persian].
 40. Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh, *Manhaj al-ṣādiqīn*, ed. Sayyid Abū al-Ḥasan Murtaḍawī and 'Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Intishārāt-i 'Ilmiyah Islāmīyah, [Persian].
 41. Kāshānī, Nūr al-Dīn, *Kitāb-i mubīn*, ed. Rasūl Ja'farīyān, Isfahan, Markaz-i Taḥqīqāt-i Rāyānah-i-yi Ḥawzah-yi 'Ilmiyah-yi Isfahān, 1393 SAH [Persian].
 42. Kāshifī, Ḥusayn ibn 'Alī, *Mawāhib-i 'aliyah*, ed. Sayyid Muḥammad Riḍā Jalālī Nā'īnī, Tehran, Iqbāl, 1317 SAH [Persian].
 43. Khāmah'gar, Muḥammad, "Rūykardī novīn dar tarjumah-yi basmalah bā taḥlīl-i sakhtār'hā-yi zabānī-yi ān az dīdgāh-i Jawādī Āmulī", *Ma'ārij*, year 1, no.1, autumn/winter 1394 SAH [Persian].
 44. Khaṭīb Kirmānī, Ḥasan, *Mulakkbhaṣ al-lughāt*, ed. Sayyid Muḥammad Dabīr Siyāqī and Ghulām Ḥusayn Yūsufī, Tehran, Markaz-i Intishārāt-i 'Ilmī wa-Farhangī, 1362 SAH [Persian].
 45. Khawānīnzādah, Muḥammad 'Alī, "Justārī ma'nāshinākhtī dar 'alam būdan-i ism al-Raḥmān", *Pizbūbish'nāmāh-yi naqd-i ārā'-i tafsīrī*, year 4, no.8, winter 1402 SAH [Persian].
 46. Kościelniak, Krzysztof, "Jewish and Christian Religious Influences on pre-Islamic Arabia on the Example of the Term RḤMNN (the Merciful)", *Orientalia Christiana Cracoviensia*, vol.3, pp.67-74, 2011.
 47. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb, *al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Dār al-

Kutub al-Islāmīyah, 1387 AH [Arabic].

- 48_ Kurdī Nīshābūrī, Ya‘qūb, *Kitāb al-bulghab*, ed. Mujtabā Mīnuvī and Fīrūz Ḥarīrchī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1355 SAH [Persian].
- 49_ Lāhījī, Muḥammad ibn ‘Alī, *Tafsīr-i sharīf-i Lābījī*, ed. Mīr Jalāl al-Dīn Muḥaddith Armavī and Muḥammad Ibrāhīm Armavī, Tehran, ‘Ilmī, 1340 SAH [Persian].
- 50_ Lipiński, Edward, *Semitic Languages ,Outline of a Comparative Grammar*, Leuven, Peeters, 1997.
- 51_ *Lisān al-tanzīl*, ed. Mahdī Muḥaqqiq, Tehran, Bunyād-i Tarjamah wa Nashr-i Kitāb, 1355 SAH [Persian].
- 52_ Maybudī, Rashīd al-Dīn Aḥmad, *Kashf al-asrār wa-‘uddat al-abrār*, ed. ‘Alī Aṣghar Ḥikmat, Tehran, Amīr Kabīr, 1357 SAH [Persian].
- 53_ Maydānī, Aḥmad ibn Muḥammad, *al-Sāmī fī al-asmā’*, ed. Sayyid Ja‘far Shahīdī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1345 SAH [Arabic].
- 54_ Maydānī, Sa‘īd ibn Aḥmad, *al-Asmā fī al-asmā’*, ed. Ja‘far ‘Alī Amīdī Najaf‘ābādī, Tehran, Uswah, 1377 SAH [Arabic].
- 55_ Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, 11th edition, Massachusetts, Merriam-Webster, Inc., 2009.
- 56_ Mīr Ḥusaynī, Yahyá, Rajabī’pūr Maybudī, Anīsah and Ṣaḥrā’i Ardakānī, Kamāl, ”Taḥlīlī bar tarjamah wa tafsīr-i basmalah dar Kashf al-asrār-i Maybudī”, *Pizhūbish’nāmah-yi Qur’ān a ḥadīth*, no.31, winter 1401 SAH [Persian].
- 57_ Mu‘īn, Muḥammad, *Ism-i maṣḍar-ḥāṣil-i maṣḍar*, Tehran, Amīr Kabīr, 1363 SAH [Persian].
- 58_ Munzavī, ‘Alī Naqī, *Farhang’nāmah’bā-yi ‘Arabī bib Fārsī*, Tehran, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran, 1337 SAH [Persian].
- 59_ Mutahamid Marvazī, Muḥammad ibn Manṣūr, *al-Durar fī al-tarjumān*, ed. Muḥammad Sarvar Mawlā’ī, Tehran, Markaz-i Intishārāt-i ‘Ilmī wa-Farhangī, 1361 SAH [Persian].
- 60_ Naḥḥās, Aḥmad ibn Muḥammad, *I‘rāb al-Qur’ān*, ed. Khālīd al-‘Alī, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1429 AH [Arabic].
- 61_ Naḥḥās, Aḥmad ibn Muḥammad, *Ma‘ānī al-Qur’ān al-Karīm*, ed. Muḥammad ‘Alī Ṣābūnī, Mecca, Jāmi‘at Umm al-Qurá, 1408 AH [Arabic].
- 62_ Nasafī, ‘Umar ibn Muḥammad, *Tafsīr-i Nasafī*, ed. ‘Azīz Allāh Juwaynī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1353 SAH [Persian].
- 63_ Nīshābūrī, Muḥammad ibn Maḥmūd, *Tafsīr-i baṣā’ir-i Yamīnī*, ed. ‘Alī Rawāqī,

- Tehran, Mirāth-i Maktūb, 1398 SAH [Persian].
64. Pākatchī, Aḥmad, "Azd", *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i Islāmī*, vol.8, pp.23-31, Tehran, Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, 1377 SAH [Persian].
 65. Pākatchī, Aḥmad, "Raḥmān", *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i Islāmī*, vol.24, pp.676-687, Tehran, Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, 1398 SAH [Persian].
 66. Qāḍī Khān Badr Muḥammad Dihār, *Dastūr al-ikhwān*, ed. Sa'īd Najafī Asad Allāhī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1349 SAH [Persian].
 67. Qazvīnī, Muḥammad, "Qadīm'tarin kitāb dar zabān-i Fārsī-yi ḥālīyah", *Bīst maqālah-yi azvīnī*, vol.1, pp.62-70, ed. Ibrāhīm Pūrdāvūd, Tehran, Chāpkhānah-yi Sharq, 1332 SAH [Persian].
 68. *Qur'ān-i Quds: tarjamah' i kuban az Qur'ān*, ed. 'Alī Rawāqī, Tehran, Intishārāt-i Mawqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afshār; Intishārāt-i Sukhan, 1402 SAH [Persian].
 69. Rajā'ī Bukhārā'ī, Aḥmad 'Alī and Juwaynī, 'Azīz Allāh, *Farhang-i lughāt-i Qur'ān-i khatṭī-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī shumārāb-yi 4 bā tarjamah-yi Fārsī-yi kuban*, Tehran, Mu'assisah-yi Muṭāla'āt wa-Taḥqīqāt-i Farhangī, 1363 SAH [Persian].
 70. Rāstārgūyivā, V.S., *Dastūr-i zabān-i Fārsī-yi miyānah*, tr. Valī Allāh Shādān, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1347 SAH [Persian].
 71. Rawāqī, 'Alī, *Farhang-i barābarnabādhā-yi Qur'ān-i Quds*, Tehran, Intishārāt-i Duktur Maḥmūd Afshār; Intishārāt-i Sukhan, 1402 SAH [Persian].
 72. Riḍā'ī Kuhanmū'ī, 'Alī, "Bāzkāwushī dar ma'nā-yi du zībā'nām-i Raḥmān wa 'al-Raḥīm' bā rüy kard-i sakhtār'shināsī-yi šarfī", *Pizbūhish'bā-yi Qur'ān wa ḥadīth*, year 54, no.1, spring/summer 1400 SAH [Persian].
 73. Robin, Christian Julien, "Yemen", in: McAuliffe, Jane Dammen, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden/Boston, Brill, 2006.
 74. Robin, Christian Julien, *1400 sāl pādshāhī dar 'Arabistān pīsh az Islām*, selected, translated and researched by Muḥammad 'Alī Khānīn'zādah, Tehran, Ḥikmat, 1401 SAH [Persian].
 75. Šafī'pūrī, 'Abd al-Raḥīm ibn 'Abd al-Karīm, *Muntabā al-'arab fī lughāt al-'Arab*, ed. 'Alī Riḍā Ḥājjiyān'niyād, Tehran, Intishārāt-i Sukhan, 1397 SAH [Arabic].
 76. Sinai, Nicolai, *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2023.
 77. Sulamī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, ed. Sayyid 'Imrān, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1421 AH [Arabic].
 78. Sūrābādī, 'Atīq ibn Muḥammad, *Tafsīr-i Sūrābādī*, ed. Sa'īdī Sīrjānī, Tehran,

Farhang-i Nashr-i Naw, 1381 SAH [Persian].

- 79- Sūrābādī, ‘Atīq ibn Muḥammad, *Tarjamah wa qiṣṣab’hā-yi Qur’ān az rū-yi nuskbah-yi mawqūfah bib turbat-i Shaykh-i Jām*, ed. Yaḥyā Mahdavi and Mahdī Bayānī, Tehran, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran, 1338 SAH [Persian].
- 80- *Sūrah-yi Mā’idab az Qur’ān-i Kūfī bā tarjamah-yi ustuvār-i Fārsī*, ed. Aḥmad ‘Alī Rajā’ī, Mashhad, Idārah-yi Umūr-i Farhangī-yi Āstān-i Quds, 1350 SAH [Persian].
- 81- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1975 AH [Arabic].
- 82- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī*, ed. Maḥmūd Shākīr and Aḥmad Shākīr, Cairo, Maktabat Ibn Taymīyah AH [Arabic].
- 83- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk*, ed. de Goeje, Leiden, Brill, vol.3, 1885, vol.4, 1890 AH [Arabic].
- 84- Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan, *Majma‘ al-bayān*, ed. Hāshim Rasūlī Maḥallātī and Sayyid Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabā’ī, Tehran, Naṣīr Khusraw, 1372 SAH [Arabic].
- 85- *Tafsīr al-Qummī*, attributed to ‘Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī, ed. Sayyid Muḥammad Bāqir Muwaḥḥid Abṭāḥī, Qom, Mu’assasat al-Imām al-Mahdī, 1442 AH [Arabic].
- 86- *Tafsīr-i ‘Askarī*, ed. Sayyid Muḥammad Bāqir Muwaḥḥid Abṭāḥī, Qom, Mu’assasat al-Imām al-Mahdī, 1433 AH [Arabic].
- 87- *Tafsīr-i Qur’ān-i Cambridge*, ed. Jalāl Matīnī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1349 SAH [Persian].
- 88- *Tafsīr-i Qur’ān-i Pāk*, ed. Mujtabā Mīnuvī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1348 SAH [Persian].
- 89- *Tafsīr-i Shunqushī: gūzārah’ ī az bakhsbī az Qur’ān-i Karīm*, ed. Muḥammad Ja‘far Yāḥaqqī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1355 SAH [Persian].
- 90- *Tabdhīb al-asmā’*, ed. ‘Alī Awsaṭ Ibrāhīmī, Tehran, Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1367 SAH [Arabic].
- 91- *Tarājīm al-a‘ājīm*, ed. Mas‘ūd Qāsimī and Maḥmūd Mudabbirī, Tehran, Intishārāt-i Itṭilā‘āt, 1366 SAH [Persian].
- 92- *Tarjamah-yi Qur’ān-i Mūzah-yi Pārs*, ed. ‘Alī Rawāqī, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1355 SAH [Persian].
- 93- *Tarjamah-yi Qur’ān-i Ray (nuskbah-yi muwarrakb-i 556 hijrī)*, ed. Muḥammad Ja‘far Yāḥaqqī, Mashhad, Mu’assasah-i Farhangī-i Shahīd Muḥammad Rawāqī, 1364 SAH [Persian].
- 94- *Tarjomay-i Tafsīr-i Ṭabarī*, edited by Ḥabīb Yaghmayī, Tehran, Tehran University

Press, 1950.

95. Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad, *al-Kashf wa-al-bayān*, ed. Abū Muḥammad ibn ‘Āshūr and Naẓīr Sā‘idī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
96. Wāqidī, Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Maghāzī*, ed. Marsden Jones, Oxford, Oxford University Press, 1966 AH [Arabic].
97. Weninger, Stefan, Khan, Geoffrey, Streck, Michael, Watson, Janet, *The Semitic languages: An International Handbook*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011.
98. Zajjāj, Ibrāhīm ibn Sarī, *Tafsīr asmā’ Allāb al-ḥusnā*, ed. Aḥmad Yūsuf Daqqāq, Damascus/Beirut, Dār al-Ma’mūn lil-Turāth, 1406 AH [Arabic].
99. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, *al-Kashshāf*, ed. Muḥammad ‘Alyān Marzūqī, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
100. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, *Muqaddimat al-adab*, ed. Mahdī Muḥaqqiq, Tehran, Mu’assisah-yi Muṭāla‘āt-i Islāmī-yi Dānishgāh-i Tehran- Dānishgāh-i McGill, 1386 SAH [Arabic].
101. Zawzanī, Ḥusayn ibn Aḥmad, *Kitāb al-maṣādir*, ed. Taqī Bīnah, Tehran, Nashr-i Alburz, 1374 SAH [Arabic].



نام الهی الرحمن در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی آن

امیر ذوقی ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد،
دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول: a.zowqi@isu.ac.ir).

چکیده

نام الهی الرحمن بدون شمارش بسملة صدر سوره‌ها، ۵۶ بار در قرآن کریم به کار رفته است. باهم‌آیی آن با صفت الهی رحیم در بسمله و پنج آیه دیگر، این تصور را از آغاز در نزد مفسران و مترجمان قرآن کریم به وجود آورده که این دو، مشتق از یک ریشه بوده و تفاوت آن‌ها در فراگیری، فراوانی یا پیوستگی رحمت الهی است؛ ضمن آن‌که در تفسیر رحمت به طیف‌هایی از نعمت و تفضل به بندگان تا عفو و گذشت نسبت به عاصیان یا مؤمنان اشاره شده است. در این مقاله ضمن تحلیل بافت‌های استعمال رحمان در قرآن کریم، گزارش‌های تاریخی و نیز کتیبه‌های پیشااسلامی عربستان جنوبی که می‌تواند فضای کاربرد آن را در عصر نزول بازسازی کند، مطالعه شده است. سپس با بررسی واژه‌نامه‌های عربی - فارسی کهن و نیز ترجمه‌ها و تفاسیر کهن فارسی، الگوهایی که مترجمان و مفسران در طول سده‌ها در برگردان یا تفسیر این واژه به خصوص در باهم‌آیی آن با واژه رحیم به کار برده‌اند، ترسیم شده است. این مطالعه نشان می‌دهد به‌رغم کاربرد وسیع معادل‌هایی همچون مهربان، بخشنده، روزی‌دهنده، بخشاینده، بزرگ‌بخشیش، فراخ‌بخشیش و بسیاربخشیش در ترجمه‌ها و تفاسیر فارسی، با توجه به اسم خاص بودن رحمان نباید آن را ترجمه کرد؛ نکته‌ای که تنها معدودی از ترجمه‌های قرآن کریم به آن توجه داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: الرحمن، بسمله، اسماء الهی، اسم خاص، ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، کتیبه‌های عربستان جنوبی.

درآمد

نام الهی رحمان که بیش از هر چیز در باهم‌آیی با اسماء الهی الله و رحیم در بسملة صدر سوره‌ها شناخته است، بدون شمارش بسملة صدر سوره‌ها، ۵۶ بار در



مقاله ترویجی

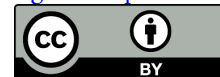
دریافت: ۱۴۰۳/۷/۴
بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۳
پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۳
نشر: ۱۴۰۳/۱۰/۳
صفحه ۳۳۳-۳۶۵.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳
شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دست‌رسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

ذوقی، امیر، «نام الهی الرحمن در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی آن»،

پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۳۳۳-۳۶۵.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.480019.1245>

قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، **المعجم المفهرس**، ۳۰۷). این نام، تنها در اطلاق به خداوند متعال و پیوسته با حرف «ال» استعمال شده است. در مقابل صفت رحیم که به هر دو صورت معرفه و نکره در **قرآن** کریم آمده است، بدون شمارش بسمله صدر سوره‌ها، ۱۱۳ بار برای خداوند و تنها یک بار در آیه ۱۲۸ سوره توبه برای پیامبر (ص) به کار رفته است (عبدالباقی، **المعجم المفهرس**، ۳۰۷-۳۰۹). هم‌چنین صیغه جمع آن «رُحَماء» یک بار در آیه ۲۹ سوره فتح در وصف یاران پیامبر (ص) آمده است.

باهم‌آیی رحمان و رحیم در بسمله و پنج موضع دیگر در **قرآن** کریم (فاتحه/ ۳، بقره/ ۱۶۳، نمل/ ۳۰، فصلت/ ۲، حشر/ ۲۲)، این تصور را از آغاز در نزد مفسران و مترجمان **قرآن** کریم به وجود آورده که این دو مشتق از یک ریشه بوده و از همین‌رو در جستجوی تفاوت معنایی میان آن دو بوده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: زجاج، **تفسیر اسماء الله الحسنی**، ۲۹؛ نحاس، **معانی القرآن**، ۱/ ۵۳-۵۵).

از سوی دیگر، کاربرد رحمان در آیات متعددی از **قرآن** کریم (رعد/ ۳۰، اسراء/ ۱۱۰، مریم/ ۱۸، ۲۶، ۴۴، ۴۵، جاهای مختلف) به گونه‌ای است که همچون الله و به خلاف سایر اسماء حُسنای الهی در جایگاه علم (اسم خاص) برای خداوند متعال دیده می‌شود. در این راستا گرچه بسیاری از مفسران اسم خاص بودن رحمان را ذکر کرده‌اند (بنگرید به: ثعلبی، **الکشف و البیان**، ۱/ ۹۹؛ میدی، **کشف الاسرار**، ۱/ ۸؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۱/ ۹۴؛ فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۱/ ۲۰۲)، در عمل چه در فرهنگ‌نامه‌های عربی - فارسی و چه در ترجمه‌های **قرآن** کریم کم‌تر دانشمندی به اصل ترجمه‌ناپذیری علم (اسم خاص) پای‌بند بوده است.

طرح مسئله

در این مقاله در گام نخست می‌خواهیم ببینیم آیا الرحمن حقیقتاً اسم خاصّ خدای متعال است و چه شواهدی بر آن از عصر نزول و تاریخ عربستان پیشااسلامی می‌توان اقامه کرد؟ ثانیاً دریافت و تفسیر دانشمندان اسلامی از اسم خاص یا صفت بودن رحمان چه بوده است؟ و ثالثاً این دریافت و تفسیر در فرهنگ‌های کهن عربی - فارسی و نیز ترجمه‌های فارسی **قرآن** کریم چه روندی را طی کرده است؟

درباره پیشینه موضوع غیر از بحث‌هایی که در سنت اسلامی به خصوص درباره تفاوت میان رحمان و رحیم صورت پذیرفته، باید به مقاله «نام الهی الرحمن در **قرآن**» ژاک ژومیه^۱ (۱۹۵۷م) اشاره کرد که مؤلف ضمن

1. Jacques Jomier

تحلیل کاربردهای رحمان در قرآن، پی گیر چگونگی انتقال این واژه از سنت‌های یهودی - مسیحی به قرآن بوده است؛ هدفی که نیم سده بعد گُستِسیلنیاک^۱ (۲۰۱۱م) صریح‌تر به دنبال آن بوده است. هم‌چنین باید به مدخل «رحمن» در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* اشاره کرد که احمد پاکتچی (۱۳۹۸ش) این واژه را به لحاظ زبان‌شناختی، تاریخی و تفسیری بررسی کرده است. جدیدترین نگاشته در این موضوع، مدخل نسبتاً بلندی است که نیکولای ساینای^۲ در کتاب *اصطلاحات کلیدی قرآن* نگاشته و به‌رغم آن‌که پس از رهگیری رحمان در کتیبه‌های آرامی، تدمری و جنوب عربستان و نیز ادبیات ربّانی یهودی و سریانی مسیحی (341-343)، آن را اسم خاص می‌خواند، قائل به برگردان آن به:

the Merciful

است (ساینای، *اصطلاحات کلیدی قرآن*، 345-346)؛ مضاف بر آن‌که او تفاوت معنایی خاصی میان رحمان و رحیم قائل نیست و رحیم را نظیر^۳ وصفی رحمان می‌داند (همان، 346-347).

در جانب مقالات باید به مقاله‌ای از محمد خامه‌گر (*معارف*، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ش، ص ۱۹-۴۹) اشاره کرد که با پیگیری بحث‌های تفسیری جوادی آملی معتقد است در ترجمه بسمله هر سوره باید به محتوای آن سوره توجه کرد. مثلاً با توجه به محور اصلی سوره بقره، بسمله این سوره باید چنین ترجمه شود: با استعانت از صفات کمالیه خدای بخشنده‌ای که رحمت فراگیرش شامل همه انسان‌هاست و برای هدایت آن‌ها کتاب‌های آسمانی نازل کرده و برای مؤمنانی که به دستورات کتاب‌های آسمانی عمل می‌کنند، رحمت ویژه‌ای دارد، سوره بقره را می‌خوانم (خامه‌گر، «روی‌کردی نوین...»، ۴۵-۴۶).

یحیی میرحسینی و همکاران (*پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره ۳۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ش، ص ۵-۲۸) نیز با توجه به ارائه چهار الگو در ترجمه بسمله از سوی رشیدالدین میبدی (درگذشته ۵۳۰) در ترجمه سوره‌های مختلف این فرضیه را پیش نهادند که تفاوت ترجمه‌ها ناظر به تفاوت محور اصلی سوره‌ها یا فواید سور است. اما با بررسی تفصیلی به این نتیجه رسیدند که گرچه میبدی بسمله هر سوره را مخصوص آن سوره می‌دانسته، برگردان‌های او در هر سوره بیشتر ریشه در مسائل ذوقی و تأویلات عرفانی دارد (میرحسینی و

1. Krzysztof Kościelniak

2. Nicolai Sinai

3. cognate

همکاران، «تحلیلی بر ترجمه...»، ۲۵-۲۶).

رضایی کهنمویی (پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال پنجاه و چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش، ص ۱۰۷-۱۲۵) نیز پس از ارائه تحلیل‌های صرفی و تفسیری، ترجمه «پرمهر مهرورز» را برای «الرحمن الرحیم» پیشنهاد داده است (رضایی کهنمویی، «بازکاوشی در...»، ۱۲۳). تنها مقاله‌ای که بر علم بودن و بالتبع ترجمه‌ناپذیری رحمان پای فشرده، مقاله‌ای از محمدعلی خوانین‌زاده (پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال چهارم، شماره ۸، زمستان ۱۴۰۲ ش، ۱۰۱-۱۴۰) است که در آن با روی‌کرد تاریخی، شواهد پیشااسلامی و با روی‌کرد ساخت‌گرا، شواهد قرآنی بر علم بودن الرحمن را فراهم آورده است. در این مقاله ضمن تأکید بر شواهد گردآمده توسط خوانین‌زاده، شواهدی دیگر از عصر نزول بر علم بودن الرحمن اقامه می‌کنیم و سپس برگردان‌های ارائه‌شده برای آن را در فرهنگ‌های عربی - فارسی و ترجمه‌های فارسی قرآن ره‌گیری می‌کنیم.

۱. الرحمن در عصر نزول و عربستان پیشااسلامی

در این بخش ابتدا با استفاده از برخی آیات قرآن و نیز برخی گزارش‌های تاریخی، کاربرد الرحمن مقارن با عصر نزول بررسی شده و سپس با توجه به اطلاق الرحمن به خدای متعال در نزد عرب‌های مهاجر از جنوب عربستان، سابقه کاربرد نظیر آن یعنی رحمانان در کتیبه‌های عربستان جنوبی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۱-۱) الرحمن در عصر نزول

شواهدی هم در قرآن کریم و هم در گزارش‌های تاریخی صدر اسلام وجود دارد که برخی از مخاطبان قرآن کریم به ویژه قریش یا الرحمن را به عنوان نامی برای خدای متعال نمی‌شناختند و یا از کاربرد آن کراهت داشتند. همان‌طور که خواهیم دید آنان تأکید داشتند که تنها الله می‌تواند نامی برای خدای متعال قرار گیرد. در سوره مکی فرقان آنگاه که به مشرکان گفته می‌شود: «به رحمان سجده کنید»، می‌گویند: «رحمان چیست؟ آیا به آنچه که ما را بدان امر می‌کنی، سجده کنیم؟!» (فرقان/ ۶۰). پیداست نخستین مخاطبان این آیه که قریش هستند، اگر حتی نام رحمان را می‌شناختند، دست‌کم از آن کراهت داشتند. اما آیه‌ای که با وضوح بیشتری از گفتمان موجود در عصر نزول درباره اسماء الهی پرده برمی‌دارد، آیه ۱۱۰ سوره اسراء است: «بگو: بخوانید الله یا بخوانید رحمان؛ او را به هر کدام از این دو اسم بخوانید، نیکوترین اسم‌ها او راست». این آیه که در مکه و در سوره‌ای متأخرتر نازل شده (بنگرید به: ابن ندیم، الفهرست، ۲۸؛ سیوطی، الاتقان، ۴۰-۴۳)، دو گروه از مخاطبان را به تصویر می‌کشد؛ گروهی که نام الله را برای خدای متعال به کار می‌برند و گروهی که

او را رحمان می خوانند. گویا این تفاوت در نام باعث نزاع دو طرف شده و آیه بیان می دارد که هر دو نام و نام های نیکوی دیگر همه به یک مسمی ارجاع می دهند.

شواهد تاریخی نشان می دهد که قریش و برخی عرب های شمال عربستان به خدای متعال الله اطلاق می کردند و عرب های ساکن جنوب و مرکز عربستان او را الرحمن می خواندند (گارده^۱ و همکاران، «بسمله»، I/ 1084). هنگامی که پیامبر (ص) در هنگام نوشتن صلح نامه حدیبیه به علی بن ابی طالب (ع) فرمودند: «بنویس: بسم الله الرحمن الرحيم»، سهیل بن عمرو نماینده قریش اعتراض کرد و گفت: «من این را نمی شناسم ولی بنویسید: باسمك اللهم» (ابن هشام، السيرة، ۱/ ۳۳۱-۳۳۲؛ طبری، تاریخ، ۳/ ۱۵۶۴). این همان عبارتی بود که قریش در ابتدای صحیفه ای که علیه بنی هاشم تنظیم کرده و آن ها را سه سال در شعب ابوطالب محصور کرده بود، نگاشته بود (ابن هشام، السيرة، ۲/ ۱۶). شاهی دیگر از عدم آشنایی یا کراهت قریش از نام رحمان زمانی بود که قریش در ابتدای دعوت عمومی پیامبر (ص)، نضر بن حارث و عقبه بن ابی معیط را نزد یهود یثرب فرستاده بود تا از آن ها درباره ایشان استفسار کنند. آن ها پیامبر (ص) را به یهود چنین معرفی کردند: «او جوانی یتیم و حقیر است که می پندارد فرستاده رحمان است؛ در حالیکه ما رحمانی نمی شناسیم مگر رحمان یمامه» (ابن سعد، الطبقات، ۱/ ۱۶۵). در همین راستا باید اشاره کرد مسیلمه کذاب که در پایان حیات رسول الله (ص) در یمامه در مرکز عربستان ادعای نبوت کرد، مدعی بود که رحمان به او وحی می کند (طبری، تاریخ، ۴/ ۱۹۳۷).

در بازگشت به گفتمان حاکم بر آیه ۱۱۰ سورة اسراء باید گفت قبیله خزاعه که در اطراف مکه سکونت داشت و نیز قبایل اوس و خزرج که در یثرب زندگی می کردند، همه از اعقاب کلان قبیله جنوبی آزد بودند که در سده های نخست میلادی به جهت مسائل سیاسی و اقتصادی از مأرب در یمن به شمال هجرت کردند (ابن هشام، السيرة، ۱/ ۱۳-۱۴؛ همدانی، صفة جزيرة العرب، ۳۲۶-۳۳۰؛ پاکتچی، «آزد»، ۲۴-۲۵). همان گونه که در فصل بعد نشان خواهیم داد ساکنان جنوب عربستان به خدای متعال به زبان سبئی رحمانان اطلاق می کردند که در زبان عربی همان الرحمن است. باهم آیی الله و الرحمن در بسمله و تأکید بر مسمای واحد برای این دو نام در آیه ۱۱۰ سورة اسراء می تواند در جهت اتحاد دینی - سیاسی تفسیر شود که اختلاف در نام گذاری می توانست مانعی در تحقق آن باشد. به همین جهت می بینیم رسول خدا (ص) شعار جنگ را در

1. Louis Gardet

جنگ‌های بدر، فتح خیبر و فتح مکه برای مهاجران (که عمدتاً از قریش بودند) «بنی‌الرحمن»، برای خزرج «بنی‌عبدالله» و برای اوس (که از خزرج کوچک‌تر بود) «بنی‌عبدالله» قرار داد (واقدی، *المغازی*، ۸/۱). این سیاست هوشمندانه که هر قبیله‌ای با آن نام خدای متعال که پیش از این در نزد قبیله دیگر رواج داشت، خود را معرفی کند، قطعاً در انسجام دینی و سیاسی نوکیشان مسلمان مؤثر بوده است.

(۲-۱) رحمانان در کتیبه‌های عربستان جنوبی

آنچه که در این فصل به دنبال آن هستیم، آن است که رحمانان از سده پنجم میلادی به این سو در عربستان جنوبی در اطلاق به خدای متعال در نظام یگانه‌پرستی و نه خدای خدایان یا خدای برتر در نظام چندگانه‌پرستی به کار می‌رفته است. پیش از ورود به بحث باید خاطر نشان کرد پسوند n- در زبان‌های عربی جنوبی از جمله سبئی همچون پیشوند ha در عبری، al در عربی و پسوند ā- در آرامی، حرف تعریف است (لیپینسکی، *زبان‌های سامی*، 270؛ وینگر و دیگران، *زبان‌های سامی*، 295). از این رو رحمانان در کتیبه‌های جنوبی که به زبان سبئی است، همان الرحمن در عربی است.

در پایان سده سوم میلادی پادشاهی حَمِیر بر پادشاهی‌های سبأ و حضرموت غلبه کرد و یمن یکپارچه تحت فرمانروایی پادشاهی که لقب او «مَلِك سبأ و ذو ریدان (حَمِیر) و حَضْرَمَوْت و یَمَنَت (= جنوب)» بود، قرار گرفت. این پادشاهان به جای پذیرش یکی از فرقه‌های کهن چندگانه‌پرستی تصمیم گرفتند به گونه‌ای ساده از یگانه‌پرستی که شکلی اقلی از یهودیت بود، بگروند (روبن، *۱۴۰۰ سال پادشاهی*، ۲۳۷-۲۳۹). از سال ۳۸۰ میلادی به بعد هیچ کتیبه مشرکانه‌ای در سراسر یمن وجود ندارد (همانجا، ۲۴۰). تا حدود دهه ۴۳۰ میلادی خداوند در این کتیبه‌ها «سرور آسمان» (بعل سیمین)^۱، «ارباب آسمان» (مرأ سیمین)^۲ یا «ارباب آسمان و زمین» (مرأ سیمین وأرضن)^۳ توصیف می‌شد (برای معانی بعل و مرأ بنگرید به: بیستن و همکاران، *فرهنگ سبئی*، 87، 25). اما پس از آن از او به اسم خاص یاد شد و از سال ۴۶۲ میلادی به بعد، اگرچه نه منحصرراً، در تمام کتیبه‌ها، چه شاهی و چه عادی، چه صریحاً یهودی و چه غیر آن، او را رحمانان^۴ خواندند. این نام‌گذاری به شدت در میان جریان‌های یکتاپرستانه عربستان جنوبی مقبول افتاد چراکه در دوره مسیحی

1. b'l-sImyⁿ

2. mr' sImyⁿ

3. mr' sImyⁿ w-rdⁿ

4. rḥmnⁿ

یمن (۵۳۰/۵۲۵- آغاز دهه ۵۷۰ م) نیز همین نام برای شخص اول تثلیث به کار رفت (روبن^۱، «یمن»، ۷/ 566). نکته جالب اینجاست که گاه رحمانان در این کتیبه‌ها توصیف هم شده است مانند «رحمانان بخشاینده»^۲ و «رحمانان متعال»^۳ (همانجا؛ نیز برای برخی کتیبه‌های یهودی نک: روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی، ۴۲۳، ۴۳۰، ۴۴۵؛ برای ترجمه کتیبه‌ها نک: همان، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۸۶).

همان‌طور که گفته شد در کتیبه‌های مسیحی که مربوط به سده ششم میلادی است نیز شخص اول تثلیث رحمانان نامیده شده است. در کتیبه سُمویفَع اَشُوَع که بین ۵۳۰ تا ۵۳۲ میلادی نوشته شده، آمده است: «به نام رحمانان و پسرش کریستس پیروز» (روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی، ۴۵۷؛ برای ترجمه کتیبه نک: همان، ۲۹۴-۲۹۳). «کریستس» در این کتیبه آشکارا وام‌گرفته از کریستوس یونانی به معنای مسیح است (همان، ۲۷۸). در کتیبه ابرهه به سال ۵۴۸ میلادی نیز چنین آمده است: «به قدرت، یاری و رحمت رحمانان، مسیح او و روح مقدس» (همان، ۴۵۹؛ برای ترجمه کتیبه نک: همان، ۲۹۵). در آخرین کتیبه موجود که در زمان ابرهه و در جریان آخرین مرمت سد مأرب در ۵۵۸ میلادی نوشته شده، سه بار نام رحمانان آمده که در بار نخست چنین ذکر شده است: «به اسم رحمانان، ارباب آسمان و زمین» (همان، ۴۷۴؛ برای ترجمه کتیبه نک: همان، ۳۰۷). تمام این شواهد کتیبه‌شناختی اعم از یهودی، مسیحی و «یهودی - یگانه‌پرستی» آن‌گونه که روبن نام‌گذاری کرده است (روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی، ۲۴۲)، نشان می‌دهد رحمانان دست‌کم یک و نیم سده پیش از اسلام در جنوب عربستان به عنوان اسم خاص برای خدای متعال به کار می‌رفته است (برای کاربرد نام یا صفت رحمان در کتیبه‌ها و متون پیشااسلامی آرامی، تدمری، عبری و سریانی بنگرید به: خوانین‌زاده، «جستاری معناشناختی در علم بودن اسم الرحمن»، ۱۰۶-۱۱۴).

۲. الرحمن در سنت اسلامی

در این بخش ابتدا کاربرد الرحمن را در قرآن کریم مورد بررسی قرار داده و سپس دریافت عالمان مسلمان از این اسم الهی را رهگیری می‌کنیم. از آنجاکه هدف اصلی این مقاله نقد ترجمه‌های فارسی ارائه‌شده برای رحمان است، پیش از پرداختن به ترجمه‌های فارسی قرآن، فرهنگ‌های کهن عربی - فارسی و واژه‌نامه‌های

1. Christian Julien Robin

2. rḥmnⁿ mtrḥmⁿ

3. rḥmnⁿ ʾlyⁿ

قرآن به فارسی که از سده پنجم به این سو نگاشته شده را نیز بررسی می‌کنیم.

۱-۲) الرحمن در قرآن کریم

همان‌گونه که گفته شد الرحمن بدون شمارش بسملة صدر سوره‌ها، ۵۶ بار در قرآن کریم به کار رفته است. از این ۵۶ بار، ۱۶ بار در سوره مریم، ۷ بار در سوره زخرف، ۵ بار در سوره فرقان و ۴ بار در هر یک از سوره‌های طه، انبیاء، یس و مَلِك استعمال شده است (عبدالباقی، المعجم المفهرس، ۳۰۷). از لحاظ موضوعی، این نام ۹ بار برای نفی فرزند از خداوند (مریم/ ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۳، انبیاء/ ۲۶، زخرف/ ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۸۱)، ۶ بار در توصیف فضای سنگین روز داوری در محضر او و اینکه هیچ کس بدون اجازه‌اش حق شفاعت و میانجی‌گری ندارد (مریم/ ۸۷، طه/ ۱۰۸، ۱۰۹، فرقان/ ۲۶، نبأ/ ۳۷، ۳۸)، ۴ بار در توصیف او به عنوان ملجأ و پشتیبان انسان‌ها (مریم/ ۱۸، انبیاء/ ۱۱۲، مَلِك/ ۲۰، ۲۹) و ۳ بار در این معنا به کار رفته است که اگر او اراده آسب و گزند به کسی کند، احدی مانع و جلودار او نخواهد بود (مریم/ ۷۵، انبیاء/ ۴۲، یس/ ۲۳).

آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه که بین آنهاست به دست رحمان بوده و اوست که پس از آفرینش، آنها را تدبیر می‌کند و بر آنها حکم می‌راند (طه/ ۴-۶، فرقان/ ۵۹، رحمان/ ۱-۲۵؛ برای تفسیر استواء بر عرش بنگرید به: زمخشری، الکشاف، ۳/ ۵۲). در آفرینش او هیچ‌گونه اختلاف و ناهمگونی دیده نمی‌شود (مَلِك/ ۳؛ برای تفسیر «تفاوت» در این آیه بنگرید به: زمخشری، الکشاف، ۴/ ۵۷۶) و اوست که پرندگان را بر فراز آسمان نگه می‌دارد (مَلِك/ ۱۹). اوست که انسان‌ها را آفریده، به آنها بیان و قرآن تعلیم داده (رحمان/ ۱-۴) و از آنها خواسته قسط را در مناسبات میان خود رعایت کنند (رحمان/ ۷-۹). خورشید و ماه و درختان خاضعانه در نظمی که او مقرر داشته، پیش می‌روند (رحمان/ ۵-۶) و همه کس در آسمان‌ها و زمین محتاج و روزی‌خور اوست (رحمان/ ۲۹).

پاکتچی معتقد است در کاربردهای قرآنی و روایی رحمان می‌توان اقتدار (پاکتچی، «رحمن»، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۸۳) و پادشاهی (همان، ۶۷۷) را از مؤلفه‌های معنایی آن دانست ولی اگرچه این نکته فی‌الجمله در برخی کاربردهایی که پیش از این بدان اشاره شد، قابل تصدیق است اما به نظر می‌رسد اولاً در همه کاربردهای رحمان عمومیت ندارد و ثانیاً لزوماً آن را از دیگر اسماء خداوند به ویژه الله متمایز نمی‌سازد مانند آیه: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/ ۱۶) که می‌توان آن را در مقابل آیه: «الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ

۲-۲) الرحمن در نزد عالمان مسلمان

باهم آیی رحمان و رحیم در بسمله موجب شده عالمان مسلمان این دو را در کنار هم به بحث بگذارند. برخی همچون ابوالعباس ثعلب (درگذشته ۲۹۱) بر این باور بودند که رحمان عبرانی و رحیم عربی است (ابن انباری، *الزاهر*، ۱/ ۱۵۳؛ نحاس، *معانی القرآن*، ۱/ ۵۶) و برخی دیگر همچون قُطْرُب (درگذشته ۲۰۶) و زجاج (درگذشته ۳۱۱) معتقد بودند که فایده این باهم آیی می تواند از باب تأکید باشد (ابن انباری، همانجا؛ زجاج، *تفسیر اسماء الله الحسنی*، ۲۹). با وجود این بیشتر اندیشمندان اسلامی در جستجوی تفاوت معنایی میان این دو بوده اند. زجاج در دیدگاه دیگر خود، با استناد به کاربرد وزن فَعْلان برای مبالغه در وصف معتقد است رحمان عمومیت بیشتری دارد و ناظر به خلق و روزی همه آفریدگان است در حالی که رحیم رحمت خاص خدا به مؤمنان است که آن ها را به ایمان هدایت کرده و در آخرت، پاداش دائم لاینقطع به آنان ارزانی می دارد (زجاج، *تفسیر اسماء الله الحسنی*، ۲۸-۲۹). ضحاک بن مزاحم (درگذشته ۱۰۵) و محمد بن عبدالرحمن عَزْزَمی (درگذشته ۱۵۵) نیز بر فراگیری رحمان و اختصاص رحیم به مؤمنان پای فشرده اند (ابن ابی حاتم، *تفسیر*، ۱/ ۲۸؛ طبری، *تفسیر*، ۱/ ۱۲۷؛ نحاس، *معانی القرآن*، ۱/ ۵۴).

در منابع شیعی نیز حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده که از فراگیری رحمان نسبت به جمیع آفریدگان و اختصاص رحیم به مؤمنان سخن رفته است (عیاشی، *تفسیر*، ۱/ ۲۲؛ *تفسیر قمی*، ۱/ ۵۲؛ کلینی، *الکافی*، ۱/ ۱۱۴؛ ابن بابویه، *التوحید*، ۲۳۰). در *تفسیر عسکری*، خداوند از آن رو رحمان خوانده شده که روزی خود را بر آفریدگانش گسترانده حتی اگر از طاعت او دست بردارند و رحیم به مؤمنان دانسته شده از آن جهت که دین و طاعات را برای آنان آسان گردانده و آنان را از دشمنانش متمایز ساخته است. در این تفسیر رحیمیت خدا به کافران از آن جهت است که با آن ها در دعوتشان به سوی خود مدارا کرده است (*تفسیر عسکری*، ۴۳، ۴۸، ۵۱).

در تفاسیر متأخرتر فریقین، حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده که رحمان اسمی است خاص به صفتی عام و رحیم اسمی است عام به صفتی خاص (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱/ ۹۹؛ اسفراینی، *تاج التراجم*، ۱/ ۴۴-۴۵؛ میبدی، *کشف الاسرار*، ۱/ ۸؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۱/ ۹۴؛ ابوالفتح رازی، *روض الجنان*، ۱/ ۵۹). در حالی که اکثر قریب به اتفاق مفسران، دامنه رحمان را گسترده تر از رحیم می دانند، باید در نقطه مقابل به

ابوعبدالرحمن سلمی (درگذشته ۴۱۲) اشاره کرد که رحمان را خاصّ مؤمنان و اولیاء و انبیاء و رحیم را ناظر به تأمین معاش همه آفریدگان از نیکوکار و بدکار می‌داند (سلمی، *حقائق التفسیر*، ۱/ ۳۲، ۳۳، ۳۵).

فارغ از عموم و خصوص رحمت رحمانیه، از منظر آنچه که هدف اصلی این مقاله است باید یادآور شد علاوه بر حدیث پیش‌گفته از امام صادق (ع)، مفسران اقدام همچون ابن عباس (درگذشته ۶۸) (ابن ابی حاتم، *تفسیر*، ۸/ ۲۷۱۵؛ بیهقی، *شعب الایمان*، ۱/ ۱۴۴)، حسن بصری (درگذشته ۱۱۰) (طبری، *تفسیر*، ۱/ ۱۳۴؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر*، ۱/ ۲۶، ۲۸)، محمد بن سائب کلبی (درگذشته ۲۰۴) (ابن درید، *جمهرة اللغة*، ۱/ ۵۲۳) و زجاج (درگذشته ۳۱۱) (زجاج، *تفسیر اسماء الله الحسنى*، ۲۸) تأکید داشتند که کسی جز خداوند، رحمان نامیده نمی‌شود. تلقی رحمان به عنوان اسم خاص این اقتضاء را دارد که به‌رغم آن‌که بسیاری از نحویان آن را در بسمله نعت برای لفظ جلاله اعراب کرده‌اند (نحاس، *اعراب القرآن*، ۱۱؛ ابوالبقاء عکبری، *التبیان فی اعراب القرآن*، ۱/ ۱۰)، آن را بدل از الله اعراب نمود؛ امری که نحویان برجسته‌ای همچون اعلم شتّمری (درگذشته ۴۷۶)، ابن مالک (درگذشته ۶۷۲) و ابن هشام (درگذشته ۷۶۱) به آن توجه داشته‌اند (اعلم شتّمری، *النکت*، ۱۱؛ ابن هشام، *مغنی اللیب*، ۲/ ۵۳۳).

۳-۲) رحمان در فرهنگ‌های کهن عربی - فارسی

از آنجایی که هدف اصلی این مقاله پی‌جویی ترجمه‌هایی است که برای واژه رحمان و بالتبع رحیم به فارسی ارائه شده، فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌های کهن عربی - فارسی می‌توانند منبع خوبی برای این تحقیق باشند. کهن‌ترین واژه‌نامه عربی - فارسی که به دست ما رسیده، *کتاب البلغة المترجم فی اللغة* اثر ابویوسف یعقوب کردی نیشابوری (درگذشته ۴۷۴) شاگرد ابومنصور ثعالبی (درگذشته ۴۲۹) است که تألیف آن را در سال ۴۳۸ به پایان برده است (کردی نیشابوری، *کتاب البلغة*، ۳۸۱؛ نیز نک: منزوی، *فرهنگ‌نامه‌های عربی به فارسی*، ۳). او در بخش اول این کتاب که به اسماء خداوند اختصاص داده، رحمان را بخشاینده و رحیم را مهربان ترجمه کرده است (کردی نیشابوری، *کتاب البلغة*، ۲). در همین سده پنجم باید از قاضی ابوعبدالله زوزنی (درگذشته ۴۸۶) و بدیع‌الزمان نطنزی (درگذشته ۴۹۷) یاد کرد که به ترتیب در *کتاب المصادر و المرقاة* مصدر رحمة را بخشودن ترجمه کرده‌اند (زوزنی، *کتاب المصادر*، ۱/ ۲۱۵؛ ادیب نطنزی، *المرقاة*، ۱۶۶).

در سده ششم ابوالفضل میدانی (درگذشته ۵۱۸) و پسرش سعید بن احمد (درگذشته ۵۳۹) به ترتیب در *السامی والاسمی*، رحمان را بخشاینده و رحیم را مهربان ترجمه کرده‌اند (میدانی، احمد، *السامی*، ۲۵-۲۶؛

میدانی، سعید، **الاسمی**، ۶۱). زمخشری (درگذشته ۵۳۸)، رقیب مشهور ابوالفضل میدانی، در **مقدمه الادب** خود برای رحمان دو برگردان ارائه داده است: بخشاینده و خدای بخشایشگر (زمخشری، **مقدمه الادب**، ۱۶۴) که برگردان دوم او نشان از توجهش به اسم خاص بودن رحمان دارد. او رحیم را همچون راحم به رحمت‌کننده و مهربان ترجمه کرده است (همانجا).

جدول ۱. برابرنهادهای رحمان و رحیم در واژه‌نامه‌های قرآنی به زبان فارسی		
واژه‌نامه	برابرنهاد رحمان	برابرنهاد رحیم
لسان‌التنزیل (ص ۱)	بزرگ‌بخشایش	همیشه‌بخشاینده
تراجم‌الأعاجم (ص ۳)	بزرگ‌بخشایش	بسیاربخشایش
المستخلص یا جواهر القرآن (ص ۴)	بسیاربخشاینده	همواره‌بخشاینده
الدرر فی الترجمان (ص ۲)	بسیاربخشایش	بسیاربخشنده
ترجمان القرآن (ص ۱)	بسیاربخشنده	آمرزنده (نسخه بدل: + و مهربان)

به نظر می‌رسد از نیمه سده ششم به بعد در نزد فرهنگ‌نویسان، تمایز معنایی میان رحمان و رحیم برداشته شده است. حبیب تفلیزی (درگذشته حدود ۶۰۰) در **قانون ادب** هر دو را «بخشاینده و مهربان» (حبیب تفلیزی، **قانون ادب**، ۳/ ۱۵۴۶، ۱۶۴۰) و ادیب کرمینی در نیمه قرن ششم، مؤلف گمنام **تهذیب الاسماء** در قرن هفتم، جمال قرشی (درگذشته بعد ۷۰۲) در ترجمه **الصراح** و عبدالرحیم صفی‌پوری (درگذشته ۱۲۶۷) صاحب **منتهی الأرب** هر دو را «بخشاینده» ترجمه کرده‌اند (کرمینی، **تکملة الاصناف**، ۱۵۰، ۱۵۲؛ **تهذیب الاسماء**، ۲۱۳، ۲۱۵؛ جمال قرشی، **الصراح**، ۲/ ۱۵۸۰-۱۵۸۱؛ صفی‌پوری، **منتهی الأرب**، ۲/ ۱۱۴۲؛ نیز بنگرید به: قاضی‌خان، **دستور الاخوان**، ۱/ ۲۹۷-۲۹۸). تنها استثناء در این سده‌ها خطیب کرمانی است که در نسخه‌ای که به سال ۹۳۸ از او یافت شده، رحمان را نیک‌بخشاینده و رحیم را نیک‌مهربان ترجمه کرده است (خطیب کرمانی، **ملخص اللغات**، ۳۳).

شاید تنها کسی که به مقتضای اسم خاص بودن رحمان، آن را ترجمه نکرده و معادل خدای را برای آن قرار داده، ابونصر فراهی (درگذشته ۶۴۰ق) است که در کتاب مشهور خود **نصاب الصبیان** چنین سروده است:

إله است و الله ورحمن خدای

دلیل است و هادی؛ تو گو رهنمای (فراهی، **نصاب الصبیان**، ۹).

در پایان باید به واژه‌نامه‌های **قرآن** به فارسی اشاره کرد که از سده پنجم به این سو نوشته شده و در معادل‌گذاری برای این دو واژه، دریافت خود از سنت تفسیری مسبوق به خود را که به بهری از آن در فصل پیش اشاره شد، در قالب کلماتی که بزرگی، فراوانی، فراگیری یا پیوستگی رحمت الهی را افاده می‌کنند، بیان کرده‌اند (بنگرید به: جدول ۱).

۳. رحمان در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم

پیش از بررسی و دسته‌بندی روی‌کردهای ترجمه‌های کهن **قرآن** کریم در برگردان واژه‌های رحمان و رحیم لازم است به تمایزهای معنایی و ریشه‌شناختی مصدرهای «بخشودن/ بخشاییدن» از یک‌سو و «بخشیدن» از سوی دیگر و بالتبع صفات مشتق از آن‌ها یعنی «بخشاینده/ بخشایش‌گر» و «بخشنده» اشاره کرد. «بخشا[ی]» که بن مضارع از دو مصدر نخست است (انوری، **فرهنگ بزرگ سخن**، ۸۳۸/۲)، مشتق از آب‌بخشای^۱ در فارسی میانه به معنای عفو کردن و آن به نوبه خود مشتق از آپخشاد^۲ در ایرانی باستان است (حسن‌دوست، **فرهنگ ریشه‌شناختی**، ۴۱۹/۱). به همین خاطر معنای صحیح «بخشایش»، گذشت و چشم‌پوشی کردن از گناه یا کار نادرست کسی است (دهخدا، **لغت‌نامه**، ۴۴۱۵/۳؛ معین، **اسم مصدر - حاصل مصدر**، ۵۴؛ انوری، **فرهنگ بزرگ سخن**، ۸۳۸/۲؛ حسن‌دوست کاربرد «بخشودن» در معنای عطا کردن را نتیجه خلط آن با «بخشیدن» دانسته است؛ بنگرید به: همو، **فرهنگ ریشه‌شناختی**، ۴۱۸/۱).

در نقطه مقابل «بخش» که بن مضارع از مصدر «بخشیدن» است (انوری، **فرهنگ بزرگ سخن**، ۸۴۰/۲)، مشتق از بخش^۳ در فارسی میانه و آن به نوبه خود مشتق از بخش^۴ در ایرانی باستان به معنای بخش کردن، تقسیم کردن و اختصاص دادن است (حسن‌دوست، **فرهنگ ریشه‌شناختی**، ۴۲۰/۱). از همین‌رو معنای اصلی «بخشیدن»، عطا کردن و دادن چیزی به کسی بدون دریافت چیزی در قبال آن است (دهخدا، **لغت‌نامه**، ۴۴۲۰/۳؛ معین، **اسم مصدر - حاصل مصدر**، ۵۴؛ انوری، همانجا).

در همین راستا اگرچه عفو کردن و بخشودن از معانی دیگر «بخشیدن» دانسته شده (دهخدا، **لغت‌نامه**، ۴۴۲۱/۳؛ معین، **اسم مصدر - حاصل مصدر**، ۵۵؛ انوری، همانجا؛ حسن‌دوست کاربرد «بخشیدن» در این معانی را نتیجه خلط آن با «بخشودن» دانسته است؛ بنگرید به: همو، **فرهنگ ریشه‌شناختی**، ۴۲۰/۱)، اما صفت «بخشنده» پیوسته به معنای عطاکننده به کار رفته است (دهخدا، **لغت‌نامه**، ۴۴۱۹/۳؛ انوری، **فرهنگ بزرگ سخن**، ۸۳۹/۲). بر این اساس باید در ترجمه‌های فارسی **قرآن** کریم تفاوت معنایی میان صفات

1. abaxšāy

2. apa-xšāda

3. baxš

4. baxša

«بخشاینده/ بخشایش‌گر» و «بخشنده» و احتمال لغزش‌هایی از سوی مترجمان در فرق‌گذاری یا یکسان‌پنداری میان آن‌ها در نظر داشت.

با این مقدمه باید گفت در ترجمه‌های فارسی **قرآن کریم** از سده چهارم تا دوازدهم با تسامحاتی چهار الگو در ترجمه بسمله وجود داشته است: الگوی موافق واژه‌نامه‌های سده‌های ۵ و ۶، الگوی موافق **ترجمه تفسیر طبری**، الگوی ابوالفتح رازی، و نهایتاً الگوهای منفرد. در زیر نکات و نمونه‌هایی درباره هر یک از این الگوها ذکر می‌شود.

۳-۱) الگوی موافق واژه‌نامه‌های سده‌های ۵ و ۶

همان‌طور که در بخش پیش گفتیم واژه‌نامه‌های سده‌های پنجم و ششم، رحمان را بخشاینده و رحیم را مهربان ترجمه کرده‌اند (کردی نیشابوری، **کتاب البلغة**، ۲؛ میدانی، احمد، **السامی**، ۲۵-۲۶؛ زمخشری، **مقدمه الادب**، ۱۶۴). با وجود این عملاً می‌بینیم تنها در دو ترجمه رشیدالدین میبدی (درگذشته ۵۳۰) و شاه ولی‌الله دهلوی (درگذشته ۱۱۷۶) از این الگو پیروی شده است (میبدی، **کشف الاسرار**، ۲/ ۱؛ دهلوی، **ترجمه قرآن مجید**، ۲، ۳، ۴۹، ۱۰۳، جاهای مختلف؛ نیز بنگرید به: لاهیجی، **تفسیر**، ۱/ ۱۴۱). دلیل این امر را می‌توان تا حدّ زیادی به الگو قرار گرفتن **ترجمه تفسیر طبری** برای ترجمه‌های پس از خود مربوط دانست؛ امری که آذرنوش را بر آن داشته از آن به ترجمه رسمی **قرآن** تعبیر کند (آذرنوش، **تاریخ ترجمه از عربی به فارسی**، ۲۵، ۳۳).

درباره میبدی این نکته قابل ذکر است که او بسمله را در بسیاری از سوره‌ها، «بنام خداوند فراخ‌بخشایش مهربان» ترجمه کرده (میبدی، **کشف الاسرار**، ۱/ ۳۹، ۲/ ۴۰۱، ۳/ ۱، ۲۸۴، جاهای مختلف) اما در پنج سوره از جمله فاتحه، «بنام خداوند جهان‌دار دشمن‌پرور ببخشاینده دوست‌بخشای مهربانی» (۱/ ۲، ۱۰/ ۱۸۱، ۲۰۳، ۲۲۰، ۲۳۴)، در چهار سوره، «بنام خداوند بخشاینده مهربان» (۲/ ۱، ۳/ ۵۴۶، ۵/ ۳۵۰، ۶/ ۳۲۵) و در سوره مؤمنون، «بنام خداوند بزرگ‌بخشایش مهربان» (۶/ ۴۱۳) ترجمه کرده است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود او در همه موارد رحمان را با توصیفی از بخشاینده‌گی خداوند و رحیم را مهربان ترجمه کرده است.

۳-۲) الگوی موافق ترجمه تفسیر طبری

ترجمه تفسیر طبری از کهن‌ترین آثار منتشر به زبان فارسی دری است که به دست ما رسیده است (قزوینی،

قدیم‌ترین کتاب در زبان فارسی *حالیه*، ۶۲-۶۸). این ترجمه - تفسیر که در ایام حکومت امیر منصور بن نوح سامانی (حکومت: ۳۵۰-۳۶۶) و به دستور او توسط گروهی از علمای ماوراءالنهر فراهم آمده (*ترجمه تفسیر طبری*، ۵-۶)، در بیشتر ترجمه‌های پس از خود به خصوص در واژه‌گزینی و برابریابی تأثیرگذار بوده است (آذرنوش، *تاریخ ترجمه*، ۳۳، ۴۰، ۴۲). در این ترجمه به خلاف الگوی اول، رحمان مهربان و رحیم بخشاینده معادل‌یابی شده است (*ترجمه تفسیر طبری*، ۱/ ۱۰، ۱۸، ۲۰، ۱۹۹، ۲۸۸).

بسیاری از ترجمه‌های کهن این برابرها را پذیرفته‌اند (بنگرید به: رجائی بخارائی و جوینی، *فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی شماره ۴*، ۲۲۵؛ *ترجمه موزه قرآن پارس*، ۱۲، ۲۷، ۴۱؛ سورآبادی، *ترجمه و قصه‌های قرآن*، ۱/ ۲، ۲۷، ۲/ ۹۹۷، ۱۱۸۳؛ سورآبادی، *تفسیر*، ۳/ ۱۷۷۲، ۴/ ۲۵۷۷؛ *برگردانی کهن از قرآن کریم*، ۴۰۷) یا با توضیحی افزوده قرین ساخته‌اند مانند ترجمه *سوره مائده از قرآنی کوفی* که در آن چنین آمده است: «مهربان به توفیق دادن بر طاعتها، بخشاینده به نگاه داشتن از معصیتها» (*سوره مائده از قرآن کوفی*، ۱). در برخی ترجمه - تفسیرها که ترجمه‌ای از بسمله از آن‌ها در دست نیست نیز رحیم، بخشاینده (/ و بخشاینده) و نه مهربان ترجمه شده است (*بخشی از تفسیری کهن*، ۱۳۹؛ *بخشی از تفسیری کهن به پارسی*، ۱۷۲، ۱۸۱؛ *تفسیر قرآن پاک*، ۹۹، ۱۰۰).

اما یک مورد ویژه، *قرآن قدس* است که از گونه زبانی سیستانی و به شدت متأثر از زبان فارسی میانه است (رواقی، *فرهنگ برابرنهادهای قرآن قدس*، ۱۲۲). در این ترجمه کهن، علاوه بر برگردان بسمله به: «بنام خدای مهربانی بخشاینده» (*قرآن قدس*، ۱/ ۶۵، ۱۶۱، ۱۶۵، ۲/ ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۳۲، جاهای مختلف)، ترجمه‌های: «بنام خدای مهربانی رحمت‌کنار» (۱/ ۱۲، ۲۸، ۴۹، ۱۰۱، جاهای مختلف) و «بنام خدای روزی‌دادار رحمت‌کنار» (۱/ ۸۲، ۱۳۲، ۱۸۴، ۲/ ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۹۸، جاهای مختلف) نیز دیده می‌شود.

درباره واژه‌های رحمت‌کنار و روزی‌دادار باید گفت پسوند -ār در فارسی میانه وقتی به بن مضارع یا ماضی متصل می‌شود، صفت فاعلی می‌سازد (راستارگویا، *دستور زبان فارسی میانه*، ۳۸؛ رواقی، *فرهنگ برابرنهادهای قرآن قدس*، ۱۳۹-۱۵۳). بنابراین معادل این دو واژه در فارسی نو، رحمت‌کننده و روزی‌دهنده است که واژه اخیر تنها یک بار در *قرآن قدس*، در ترجمه بسمله *سوره سبأ* به کار رفته است یعنی «بنام خدای روزی‌دهنده بخشاینده» (*قرآن قدس*، ۲/ ۲۸۰). جالب است که در تنها نمونه دردسترس دیگر از ترجمه‌های *قرآن کریم* به گونه سیستانی یعنی در *ترجمه سوره مائده* (رواقی، *فرهنگ برابرنهادهای قرآن قدس*، ۴۳)،

بسمله به صورت: «بنام خدای روزی دادار رحمت‌گزار» ترجمه شده است (ترجمه سوره مائده، ۱۰۷).

ترجمه رحمان به روزی‌دهنده یا مشابه آن در بسیاری از ترجمه‌های قرآن کریم دیده می‌شود (بخشی از تفسیری کهن، ۱۴۴؛ نسفی، تفسیر، ۳/۱؛ ترجمه قرآن ری، ۱، ۲، ۲۳، ۴۶، ۷۱، جاهای مختلف). ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سورآبادی (درگذشته ۴۹۴) با تفصیلی بیشتر بسمله را چنین ترجمه کرده است: «بنام خدای سزاوار پرستش، آن مهربان بروزی دادن، آن بخشاینده بگناه آمرزیدن» (سورآبادی، ترجمه و قصه‌های قرآن، ۱/۱؛ برای همین ترجمه بنگرید به: برگردانی کهن از قرآن کریم، ۱). او در توضیح می‌گوید: «گرچه رحیم و رحمن هر دو مشتق است از رحمت؛ لکن نام رحمن، رحمتِ روزی و نعمت فایده دهد و نام رحیم، رحمتِ عفو و مغفرت فایده دهد، و روزی و نعمت جدا بود و عفو و مغفرت جدا» (سورآبادی، تفسیر، ۱/۱۵). به همین قیاس برخی ترجمه‌ها واژه «بخشنده» را برای رحمان برگزیده‌اند (نسفی، تفسیر، ۱/۴؛ کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین، ۱/۱۰۹). پیش از این گفتیم معنای «بخشنده»، عطاکننده است نه عفوکننده؛ به همین جهت مولی فتح‌الله کاشانی (درگذشته ۹۸۸) در ترجمه آیه ۳ سوره فاتحه چنین نوشته است: «یعنی خدای که بخشنده نعمت است بر خلقان و آمرزنده عاصیان در آن جهان» (همانجا).

به عنوان یک نکته فرعی در این بحث باید یادآور شد ترجمه رحیم به بخشاینده/آمرزنده عاصیان تنها در برخی ترجمه‌ها دیده می‌شود (بنگرید به: نسفی، تفسیر، ۳/۱؛ ۲۴۶؛ ترجمه قرآن ری، ۱؛ کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین، ۱/۱۰۹). پیرو اختصاص رحیم به مؤمنان که در برخی روایات و آراء تفسیری به آن‌ها اشاره شد (فصل ۲-۲)، برخی ترجمه‌ها آن را تنها ناظر به آمرزش مؤمنان (سورآبادی، تفسیر، ۱/۱۱-۱۲، ۱۷؛ تفسیر شتقی، ۳، ۲۹، ۱۰۱، ۱۴۱) و برخی دیگر آن را ناظر به هدایت و توفیق مؤمنان در این جهان و آمرزش و برخورداری آنان از نعیم بهشتی در جهان دیگر (تفسیر قرآن کمبریج، ۲/۳۹۱؛ اسفراینی، تاج التراجیم، ۱/۴۴-۴۵؛ میبیدی، کشف الاسرار، ۱/۷-۸؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱/۵۸؛ جرجانی، حسین بن حسن، جلاء الازدهان، ۱/۱۶، ۲۰-۲۱؛ کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین، ۱/۹۸-۹۹؛ قس: همان، ۱/۱۰۹) دانسته‌اند.

۳-۳) الگوی ترجمه ابوالفتوح رازی

ابوالفتوح رازی (درگذشته ۵۵۴) مفسر مشهور شیعی، بسمله را در مواضع متعددی چنین ترجمه کرده است: «به نام خدای ایزد بخشاینده بخشایشگر» (ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱/۶۲، ۲/۲۶۴، ۱۰/۸۹،

۲۲۳، جاهای مختلف). این ترجمه از بسمله پیش از ابوالفتح، در کهن‌ترین نسخه خطی تاریخ‌دار فارسی نو یعنی **کتاب الانبیه عن حقائق الادویه** موفق‌الدین ابومنصور علی هروی که توسط علی بن احمد اسدی طوسی شاعر و فرهنگ‌نامه‌نویس معروف در شوال ۴۴۷ کتابت شده، دیده می‌شود (قزوینی، **قدیم‌ترین کتاب**، ۶۵-۶۶؛ برای اصلاح نام مؤلف بنگرید به: عمادی حائری، «کهن‌ترین نسخه مترجم قرآن»، ۴).

همین ترجمه در ابتدای کتاب **وجوه قرآن** حبیش تفلیسی (درگذشته حدود ۶۰۰) نیز وجود دارد (ص ۱). اما به نظر می‌رسد در اینجا سهوی برای ابوالفتح در انتخاب واژه معادل رخ داده است؛ چرا که خود او صراحت دارد رحمت که مبدأ اشتقاق این دو لفظ است، به معنای نعمت است زیرا انتساب رقت قلب و شفقت به خداوند روا نیست و از سوی دیگر ترک عقوبت و اراده خیر نیز تحت انعام الهی به آفریدگان قرار می‌گیرد (ابوالفتح رازی، **روض الجنان**، ۵۸/۱).

در ابتدای همین بخش خاطرنشان شد که مصدرهای «بخشایدن/بخشودن» و مشتقات آن‌ها به معنای عفو و گذشت است و این مصدر «بخشیدن» است که به معنای انعام و اعطاء است؛ از این رو بهتر بود ابوالفتح متناسب با دیدگاه تفسیری خود از صفات «بخشاینده» و «بخشایشگر» استفاده نمی‌کرد. هم‌چنین به‌رغم آن‌که ابوالفتح قول صحیح را متفاوت بودن معانی رحمان و رحیم دانسته (همانجا)، هیچ توضیحی درباره علت انتخاب این برابرها و تمایز بین آن‌ها نمی‌دهد (بنگرید به: ابوالفتح رازی، **روض الجنان**، ۵۸-۶۱، ۷۴).

۳-۴) الگوهای منفرد

برخی از ترجمه‌های بسمله ذیل هیچ کدام از الگوهای سه‌گانه فوق نمی‌گنجند که در این فصل به آن‌ها می‌پردازیم. معین‌الدین نیشابوری در **تفسیر بصائر یمینی** که پس از سال ۵۵۲ نگاشته شده، رحمان را بسیار رحمت و رحیم را پیوسته رحمت ترجمه کرده و در توضیح آن افزوده خداوند در دنیا به بندگان یا توفیق طاعت می‌دهد و یا توفیق ترک معصیت؛ و چون امور دنیا بر تناوب و تعاقب است، رحمتها بسیار است که به هر وقت و هر کار تازه می‌شود. اما رحمت خداوند در آخرت پیوسته است چراکه طاعت و معصیتی نیست که سبب تازه شدن رحمت شود (نیشابوری، **تفسیر بصائر یمینی**، ۱۱-۱۲).

واعظ کاشفی مفسر سنی مذهب و صاحب **مواهب علیّه** که تفسیر خود را در سال ۸۹۹ تألیف کرده، کاربرد رحمان و رحیم در آیات اول و سوم سوره فاتحه را به معانی متفاوت گرفته، آن‌ها را در آیه اول «نیک‌بخشنده بر

خلق به وجود حیات، بخشاینده و مهربان بر ایشان به بقاء و محافظت‌کننده از آفات» و در آیه سوم «بخشنده وجود بار دیگر در آخرت بعد از فنای جهانیان، بخشاینده دیگر باره به رأفت و رحمت بر مومنان و درآورنده ایشان به بهشت جاودان» ترجمه کرده است (کاشفی، **مواهب علیّه**، ۱/ ۱). به نظر می‌رسد بخشاینده در ترجمه او چندان ناظر به عفو و آمرزش نیست بلکه همچون ابوالفتوح مطلق انعام الهی را مدّ نظر دارد. هم‌چنین باید به نورالدین کاشانی اشاره کرد که در ترجمه‌ای که در سال ۱۱۲۰ نگاشته، رحمان را مهربان به همه بندگان در دنیا و رحیم را مهربان به مؤمنان در آخرت ترجمه کرده است (کاشانی، نورالدین، **کتاب مبین**، ۴، ۶۲۹، ۷۷۷، ۱۹۳).

در پایان بحث از الگوهای منفرد در ترجمه بسمله می‌توان به مواردی اشاره کرد که به عَلم بودن و بالتبع ترجمه‌ناپذیر بودن رحمان توجّه داشته‌اند. در **قرآن** شماره ۴ آستان قدس رضوی در ترجمه آیه: «إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا» (مریم/ ۴۴)، رحمان، خدا و در ترجمه آیه ۹۲ همان سوره، خدای بخشاینده ترجمه شده است (رجائی بخارائی و جوینی، **فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی شماره ۴**، ۲۲۵). در **قرآن قدس** در همه بیست موردی که رحمان در سوره‌های مریم و طه به کار رفته، برابر نهاد خدای به کار رفته است (**قرآن قدس**، ۲/ ۱۹۴-۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۳). یک نمونه جالب آیه: «وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي» (طه/ ۹۰) است که چنین ترجمه شده است: «و خداوند شما خدای است؛ پس روی کنید مرا» (**قرآن قدس**، ۲/ ۲۰۲). در غیر این دو سوره نیز در **قرآن قدس**، رحمان خدای ترجمه شده است (**قرآن قدس**، ۱/ ۱۵۵، ۲/ ۲۰۶، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۸۹، جاهای مختلف).

نتیجه

در بخش نخست این مقاله دیدیم نام الهی الرحمن پیش از نزول **قرآن** کریم نزد قبایل منشعب از کلان‌قبیله اُزد که در سده‌های نخست میلادی به شمال شبه‌جزیره مهاجرت کرده بودند و نیز بنی‌حنیفه، قوم مسیلمه کذاب که در مرکز عربستان سکونت داشتند، آشنا و شناخته بود اما قریش، قوم پیامبر (ص) که اولین مخاطبان **قرآن** بودند، یا آن را نمی‌شناختند یا از کاربرد آن کراهت داشتند. در کتیبه‌های عربستان جنوبی نیز از نیمه سده پنجم میلادی، رحمانان برای خدای متعال در کتیبه‌های یهودی/ یهودی - یگانه‌پرستی و برای شخص اول تثلیث در کتیبه‌های مسیحی به کار می‌رفته است.

به رغم وجود این شواهد تاریخی و کتیبه‌شناختی که عَلم بودن رحمان را نشان می‌دهد، آنچه که عملاً در

سنت اسلامی شهرت یافت، صفت تلقی کردن آن و تلاش برای یافتن تفاوت معنایی آن با صفت الهی رحیم بود. این روی کرد به ترجمه‌های **قرآن کریم** نیز کشیده شد و از **ترجمه تفسیر طبری** که نخستین ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی بود تا عصر حاضر امتداد یافت. برابرنهادهای مهربان، بخشنده، روزی دهنده، بخشاینده، بزرگ بخشایش، فراخ بخشایش، بسیار بخشایش و پیوسته بخشایش از پرتداول ترین معادل‌هایی بودند که در سده‌های چهارم تا دوازدهم برای رحمان به کار رفته‌اند.

اگر علم بودن رحمان پذیرفته شود، مانند علم‌های دیگر نباید ترجمه شود. به عنوان مثال اگر نام شخصی «علی محمودی» باشد، مسلماً کسی جایز نمی‌داند او را «والای ستودنی» صدا کنند. علم می‌تواند صفت بگیرد. همان‌طور که دیدیم رحمانان در کتیبه‌های عربستان جنوبی گاه به بخشاینده^۱ و متعال^۲ توصیف شده است. رحمان نیز در بسمله و پنج موضع دیگر در قرآن کریم با رحیم توصیف شده است.

به نظر می‌رسد با توجه به کاربردها در **قرآن کریم** و بحث‌های ریشه‌شناختی فارسی که پیش از این بدان اشاره شد، بهترین معادل برای رحیم، بخشاینده است که کاربرد آن را پیش از این در الگوی **ترجمه تفسیر طبری** شاهد بودیم. هم‌چنین با توجه به آن‌که فارسی‌زبانان عموماً «خدا» را معادل الله به کار برده‌اند ترجمه پیشنهادی این مقاله برای بسمله چنین است: «به نام خدای رحمان بخشاینده». در زبان انگلیسی نیز با توجه به آن‌که اسم **مرسی** و صفت **مرسی‌فول**^۳ تا حد خوبی مؤلفه‌های معنایی رحیم را نمایندگی می‌کنند، ترجمه پیشنهادی بسمله به زبان انگلیسی چنین خواهد بود:

In the name of Allah al-Rahmān the Merciful.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آذرنوش، آذرتاش، **تاریخ ترجمه از عربی به فارسی از آغاز تا عصر صفوی**، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
- ۳- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، **تفسیر القرآن العظیم مُسنَدًا عن رسول الله (ص) و الصحابة و التابعین**، به کوشش اسعد محمد طیب، مکه/ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۷.
- ۴- ابن انباری، محمد بن قاسم، **الزاهر فی معانی کلمات الناس**، به کوشش حاتم صالح ضامن، بغداد، دار

1. rḥmnⁿ mtrḥmⁿ

2. rḥmnⁿ ʿlyⁿ

3. mercy / merciful .

- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی، **التوحید**، به کوشش سیدهاشم حسینی طهرانی و علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۵۷ش.
- ۶- ابن درید، محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ۷- ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر.
- ۸- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، **الفهرست**، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ۹- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، **مغنی اللیب**، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، صیدا/ بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۱.
- ۱۰- ابن هشام، عبدالملک، **السيرة النبوية**، به کوشش مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری و عبدالحفیظ شلبی، قاهره، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۳۵۵.
- ۱۱- ابوالبقاء عکبری، عبدالله بن حسین، **التبیان فی إعراب القرآن**، بیروت، دار الفکر، ۲۰۰۵م.
- ۱۲- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.
- ۱۳- ادیب نظزی، حسین بن ابراهیم، **المرفاة**، به کوشش سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش.
- ۱۴- اسفرائینی، شاهفور بن طاهر، **تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم**، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵ش.
- ۱۵- اعلم شنتمری، یوسف بن سلیمان، **النکت فی تفسیر کتاب سیبویه**، به کوشش یحیی مراد، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۲۵.
- ۱۶- انوری، حسن، **فرهنگ بزرگ سخن**، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۲ش.
- ۱۷- بخارائی، محمد بن محمد بن نصر، **المستخلص یا جواهر القرآن**، به کوشش مهدی درخشان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۸- **بخشی از تفسیری کهن**، به کوشش محمد روشن، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ش.
- ۱۹- **بخشی از تفسیری کهن به پارسی**، به کوشش سیدمرتضی آیه الله زاده شیرازی و علی رواقی، تهران، مرکز فرهنگی نشر قبله؛ دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵ش.
- ۲۰- **برگردانی کهن از قرآن کریم**، به کوشش علی رواقی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۳ش.
- ۲۱- بیهقی، احمد بن حسین، **شعب الایمان**، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۲۱.
- ۲۲- پاکتچی، احمد، «آزد»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد ۸، صص ۲۳-۳۱، تهران، مرکز دائرة المعارف

بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.

- ۲۳- پاکتچی، احمد، «رحمن»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۲۴، صص ۶۷۶-۶۸۷، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۸ش.
- ۲۴- *تهذیب الاسماء*، به کوشش علی اوسط ابراهیمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.
- ۲۵- *تراجم الأعاجم*، به کوشش مسعود قاسمی و محمود مدبری، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۶ش.
- ۲۶- *ترجمه تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ش.
- ۲۷- «ترجمه سورة مائده»، به کوشش علی رواقی، *آینه میراث*، دوره جدید سال دوم، شماره ۲۴، ضمیمه شماره اول، بهار ۱۳۸۳ش.
- ۲۸- *ترجمه قرآن ری* (نسخه مورخ ۵۵۶ هجری)، به کوشش محمدجعفر یاحقی، مشهد، مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی، ۱۳۶۴ش.
- ۲۹- *ترجمه قرآن موزه پارس*، به کوشش علی رواقی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵ش.
- ۳۰- *تفسیر شنقشی: گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم*، به کوشش محمدجعفر یاحقی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵ش.
- ۳۱- *تفسیر عسکری*، به کوشش سیدمحمدباقر موحد ابطحی، قم، مؤسسه الإمام المهدی، ۱۴۳۳.
- ۳۲- *تفسیر قرآن پاک*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش.
- ۳۳- *تفسیر قرآن کمبریج*، به کوشش جلال متینی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ش.
- ۳۴- *تفسیر قمی*، منسوب به علی بن ابراهیم قمی، به کوشش سیدمحمدباقر موحد ابطحی، قم، مؤسسه الإمام المهدی، ۱۴۴۲.
- ۳۵- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، به کوشش ابومحمد بن عاشور و نظیر ساعدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲.
- ۳۶- جرجانی، حسین بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گاوزر)*، به کوشش میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- ۳۷- جرجانی، علی بن محمد، *ترجمان القرآن*، تدوین عادل بن علی بن عادل الحافظ، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ش.
- ۳۸- جمال قرشی، *الصراح من الصحاح*، به کوشش محمدحسین حیدریان، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۹۷ش.
- ۳۹- حبیش تفلوسی، *قانون ادب*، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ش.
- ۴۰- حبیش تفلوسی، *وجوه قرآن*، به کوشش مهدی محقق، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ش.

- ۴۱- حسن دوست، محمد، **فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی**، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۳ ش.
- ۴۲- خامه‌گر، محمد، «روی‌کردی نوین در ترجمه بسمله با تحلیل ساختارهای زبانی آن از دیدگاه جوادی آملی»، **معارض**، سال اول، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
- ۴۳- خطیب کرمانی، حسن، **ملخص اللغات**، به کوشش سید محمد دبیرسیاقی و غلامحسین یوسفی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
- ۴۴- خوانین‌زاده، محمدعلی، «جستاری معناشناختی در علم بودن اسم الرحمن»، **پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری**، سال چهارم، شماره ۸، زمستان ۱۴۰۲ ش.
- ۴۵- دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه**، به کوشش محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ۴۶- دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، **قرآن مجید مع تفسیر حسینی**، سراوان، کتابفروشی نور.
- ۴۷- راستارگویوا، و.س.، **دستور زبان فارسی میانه**، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ ش.
- ۴۸- رجائی بخارائی، احمدعلی و جوینی، عزیزالله، **فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی شماره ۴ با ترجمه فارسی کهن**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۴۹- رضایی کهنمویی، علی، «بازکاوشی در معنای دو زیبانام رحمان و الرحیم با روی‌کرد ساختارشناسی صرفی»، **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، سال پنجاه و چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
- ۵۰- رواقی، علی، **فرهنگ برابرنهادهای قرآن قدس**، تهران، انتشارات دکتر محمود افشار/ انتشارات سخن، ۱۴۰۲ ش.
- ۵۱- روبن، کریستین ژولین، **۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام**، گزینش، ترجمه و تحقیق محمدعلی خوانین‌زاده، تهران، حکمت، ۱۴۰۱ ش.
- ۵۲- زجاج، ابراهیم بن سری، **تفسیر أسماء الله الحسنى**، به کوشش احمد یوسف دقاق، دمشق/ بیروت، دار المأمون للتراث، ۱۴۰۶.
- ۵۳- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، به کوشش محمد علیان مرزوقی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
- ۵۴- زمخشری، محمود بن عمر، **مقدمه الأدب**، به کوشش مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۶ ش.
- ۵۵- زوزنی، حسین بن احمد، **کتاب المصاדר**، به کوشش تقی بینش، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۴ ش.
- ۵۶- سلمی، محمد بن حسین، **حقائق التفسیر**، به کوشش سید عمران، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱.
- ۵۷- سورآبادی، عتیق بن محمد، **ترجمه و قصه‌های قرآن از روی نسخه موقوفه بر تربت شیخ جام**، به کوشش

یحیی مهدوی و مهدی بیانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ش.

- ۵۸- سورآبادی، عتیق بن محمد، **تفسیر سورآبادی**، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱ ش.
- ۵۹- **سورة مائده از قرآن کوفی با ترجمه استوار فارسی**، به کوشش احمدعلی رجائی، مشهد، اداره امور فرهنگی آستان قدس، ۱۳۵۰ ش.
- ۶۰- سیوطی، عبدالرحمان بی ابی بکر، **الإتقان فی علوم القرآن**، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۵ م.
- ۶۱- صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، **منتهی الأرب فی لغات العرب**، به کوشش علیرضا حاجیان نژاد، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۷ ش.
- ۶۲- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل الله یزدی طباطبائی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۶۳- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الرسل و الملوك**، به کوشش دخویه، لیدن، بریل، ج ۳، ۱۸۸۵ م، ج ۴، ۱۸۹۰ م.
- ۶۴- طبری، محمد بن جریر، **تفسیر الطبری**، به کوشش محمود شاکر و احمد شاکر، قاهره، مکتبة ابن تیمیه.
- ۶۵- عبدالباقی، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم**، قاهره، دار الکتب المصرية، ۱۳۶۴.
- ۶۶- عمادی حائری، سید محمد، «کهن ترین نسخه مترجم قرآن، تحلیل متن، بررسی دستنوشته، زیبایی شناسی هنر قدسی»، **ضمیمه آینه میراث**، شماره ۱۹، ۱۳۸۹ ش.
- ۶۷- عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
- ۶۸- فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- ۶۹- فراهی، ابونصر بن ابوبکر، **نصاب الصبیان**، تهران، انتشارات مجمع علمی اسلامی، ۱۴۰۲.
- ۷۰- قاضی خان بدر محمد دهار، **دستور الإخوان**، به کوشش سعید نجفی اسداللهی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ ش.
- ۷۱- **قرآن قدس: ترجمه ای کهن از قرآن**، به کوشش علی رواقی، تهران، انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار؛ انتشارات سخن، ۱۴۰۲ ش.
- ۷۲- قزوینی، محمد، «قدیم ترین کتاب در زبان فارسی حالیه»، **بیست مقاله قزوینی**، جلد ۱، ص ۶۲-۷۰، به کوشش ابراهیم پورداود، تهران، چاپخانه شرق، ۱۳۳۲ ش.
- ۷۳- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، **منهج الصادقین**، به کوشش سید ابوالحسن مرتضوی و علی اکبر غفاری، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
- ۷۴- کاشانی، نورالدین، **کتاب مبین**، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۳ ش.

- ۷۵- کاشفی، حسین بن علی، **مواهب علیه**، به کوشش سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، ۱۳۱۷ ش.
- ۷۶- کردی نیشابوری، یعقوب، **کتاب البلغة**، به کوشش مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵ ش.
- ۷۷- کرمنی، علی بن محمد، **تکملة الاصناف**، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۳ ش.
- ۷۸- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۸۷ ش.
- ۷۹- لاهیجی، محمد بن علی، **تفسیر شریف لاهیجی**، به کوشش میرجلال الدین محدث ارموی و محمد ابراهیم ارموی، تهران، علمی، ۱۳۴۰ ش.
- ۸۰- **لسان التنزیل**، به کوشش مهدی محقق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵ ش.
- ۸۱- متحّم مروزی، محمد بن منصور، **الدرر فی الترجمان**، به کوشش محمد سرور مولائی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
- ۸۲- معین، محمد، **اسم مصدر- حاصل مصدر**، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ ش.
- ۸۳- منزوی، علینقی، **فرهنگ نامه های عربی به فارسی**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش.
- ۸۴- میبدی، رشیدالدین احمد، **کشف الاسرار و عدّة الابرار**، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۷ ش.
- ۸۵- میدانی، احمد بن محمد، **السامی فی الاسامی**، به کوشش سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵ ش.
- ۸۶- میدانی، سعید بن احمد، **الاسمی فی الاسماء**، به کوشش جعفر علی امیدی نجف آبادی، تهران، اسوه، ۱۳۷۷ ش.
- ۸۷- میرحسینی، یحیی، رجبی پور میبدی، انسیه و صحرائی اردکانی، کمال، «تحلیلی بر ترجمه و تفسیر بسمله در کشف الاسرار میبدی»، **پژوهش نامه قرآن و حدیث**، شماره ۳۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش.
- ۸۸- نحّاس، احمد بن محمد، **إعراب القرآن**، به کوشش خالد العلی، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۲۹.
- ۸۹- نحّاس، احمد بن محمد، **معانی القرآن الکریم**، به کوشش محمد علی صابونی، مکه، جامعة أمّ القرى، ۱۴۰۸.
- ۹۰- نسفی، عمر بن محمد، **تفسیر نسفی**، به کوشش عزیزالله جوینی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ش.
- ۹۱- نیشابوری، محمد بن محمود، **تفسیر بصائریمینی**، به کوشش علی رواقی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۸ ش.
- ۹۲- همدانی، حسن بن احمد، **صفة جزيرة العرب**، به کوشش محمد بن علی اکوع حوالی، صنعاء، مکتبة الإرشاد، ۱۴۱۰.

۹۳- واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، آکسفورد، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۶م.

- 94- Beeston, A.F.L., Ghul, M.A., Müller, W.W., Ryckmans, J., *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*, Beirut, Librairie du Liban/ Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, 1982.
- 95- Gardet, Louis, Carra de Vaux, B., "Basmala", in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Leiden: Brill, 1960.
- 96- Jomier, Jacques, "The Divine Name "al-Rahmān" in the Qur'ān" (1957), translated by Andrew Rippin, in: Rippin, Andrew, *The Qur'an, Style and Contents*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- 97- Kościelniak, Krzysztof, "Jewish and Christian Religious Influences on pre-Islamic Arabia on the Example of the Term RĤMNN (the Merciful)", *Orientalia Christiana Cracoviensia*, vol.3, pp. 67-74, 2011.
- 98- Lipiński, Edward, *Semitic Languages, Outline of a Comparative Grammar*, Leuven, Peeters, 1997.
- 99- *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, 11th edition, Massachusetts, Merriam-Webster, Inc., 2009.
- 100- Robin, Christian Julien, "Yemen", in: McAuliffe, Jane Dammen, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden/ Boston, Brill, 2006.
- 101- Sinai, Nicolai, *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*, Princeton/ Oxford, Princeton University Press, 2023.
- 102- Weninger, Stefan, Khan, Geoffrey, Streck, Michael, Watson, Janet, *The Semitic Languages: An International Handbook*, Berlin/ Boston: De Gruyter, 2011.



**Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic
Exegesis**

vol. 10, 5 (2): winter 2025.



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: Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

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.