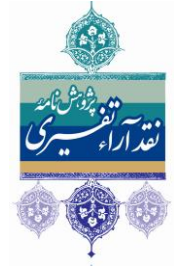


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری

شماره پیاپی یازدهم، سال ششم، شماره اول

تابستان ۱۴۰۴ش

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه کار گراب

سردبیر: مهدی ابراهیمی

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

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

مدیر اجرائی: سیدحسن موسوی

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

تلفن: ۳۸۴۴۹۶۰۰ (۰۵۱) - داخلی ۳۰

رایانامه: pnat@quran.ac.ir

وبگاه: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

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

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

شماره استاندارد بین المللی نشریه:

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

بها: ۴۰۰۰۰۰۰ ریال.

هیئت تحریریه

مهدی ابراهیمی

مرتضی ایروانی نجفی

علی اکبر بابایی

قاسم بستانی

حامد خانی (فرهنگ مهرش)

محسن دیمه‌کار گراب

محمدباقر سعیدی روشن

الیه شاه‌پسند

سید محمود طیب‌حسینی

علی غضنفری

استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.

استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز.

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 اسماعیلی‌زاده

سید عبدالرسول حسینی‌زاده

بی‌بی حکیمه حسینی حکمت

حسن خرقانی

محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور

علی نصیری

حسن نقی‌زاده

مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

مهدی آریان‌فر

سیدعلی آقایی

علی آهنگ

مهدی ابراهیمی

زهره اخوان مقدم

سیدمحمدعلی ایازی

قاسم بستانی

مهدی حبیب‌اللهی

استادیارگروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،

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

پژوهشگر مؤسسه الهیات اسلامی، دانشگاه هومبالت، برلین، آلمان

(ali.ghaei@hu-berlin.de).

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).

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).

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

(gh.bostani@scu.ac.ir).

استادیار گروه زبانهای خارجی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران

(Habibollahi@bou.ac.ir).

- حسن خرقانی
استاد گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (kharaghani@Razavi.ac.ir).
- محمدعلی خوانین‌زاده
گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران/کرج، ایران (alikhavanin@khu.ac.ir).
- حسین خوشدل مفرد
استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران (hossein.khoshdel@iaiu.ac.ir).
- قاسم درزی
استادیار گروه تفسیر، پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (Gh_darzi@sbu.ac.ir).
- محسن رجیبی قدسی
استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد، مشهد، ایران (rajabi@quran.ac.ir).
- احمد زارع زردینی
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث. دانشگاه میبد. میبد. ایران (zarezardini@meybod.ac.ir).
- مژگان سرشار
استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (m-sardhar@srbiau.ac.ir).
- مرتضی سلمان‌نژاد
استادیار گروه قرآن و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (salmannejad@isu.ac.ir).
- الهیة شاه‌پسند
دانشیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (shahpasand@quran.ac.ir).
- محمدحسن شیرزاد
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (h.shirzad@umz.ac.ir).
- محمدحسین شیرزاد
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (mh.shirzad@umz.ac.ir).
- سید محمود طیب‌حسینی
استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشکده علوم اسلامی، قم، ایران (tayebh@rihu.ac.ir).
- محمد عترت‌دوست
دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (Etratdoost@sru.ac.ir).
- علی غضنفری
دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ دانشکده علوم قرآنی، تهران، ایران (ghazanfari@quran.ac.ir).
- مصطفی فروتن تنها
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران (mforoutan@birjand.ac.ir).
- سیدمحمدهادی گرامی
استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (m.h.gerami@hotmail.com).
- محسن دیمه‌کار گراب
دانشیار گروه تفسیر، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (mdeymekar@gmail.com).
- زهرا محققیان
استادیار گروه مطالعات تاریخی - فرهنگی قرآن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (z.mohagheghian@ihcs.ac.ir).

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 مهروش
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:



فهرست منابع علمی با دسترسی آزاد (ROAD)



مؤسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (ISC)



گوگل اسکالر



پایگاه مجلات تخصصی نور



پایگاه اطلاعات نشریات کشور



سیویلیکا



پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



پرتال جامع علوم انسانی



سامانه مدیریت نشریات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



ایسکو



آی اس اس ان



زوداک



وُزُلْدُکَت

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.

براین‌پایه، 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 نرم‌افزار مایکروسافت ورد نوشته، و تنها از طریق سامانه مجله و بدون ذکر نام مؤلفان ارسال شود.
 ۲) مشخصات نویسندگان در فایل جداگانه ارسال شود و دقیقاً در سامانه نیز مطابق استاندارد مذکور در سامانه درج گردد. درج همه این موارد الزامی است: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، نام دانشگاه یا مؤسسه محل اشتغال، سمت و نوع اشتغال، و رایانامه تک تک مؤلفان، به همراه شماره تلفن و نشانی مکاتبات پستی نویسنده مسئول.
 ۳) مقاله به ترتیب مُشمَل خواهد بود بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، درآمد، طرح مسئله، بدنه مقاله، نتیجه، و منابع. چکیده 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 آنچه 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 مراحلی که باید پیاپی بدین منظور در بخش‌های بعدی (بدنه مقاله) دنبال شود.
 بدنه مقاله دربردارنده حداقل سه و حداکثر چهار بخش با حجم‌های متوازن است که هر یک دربردارنده حداقل سه و حداکثر چهار فصل با حجم‌های متوازن اند.

نتیجه مقاله لزوماً به معنای مرور و تلخیص مقاله نیست و در آن به دستاوردهای مطالعه تصریح می‌شود.
 لازم است عنوان مقاله، نام و سمت مؤلفان، چکیده، کلیدواژه‌ها، و منابع نیز به انگلیسی ترجمه، و در قالب فایل جداگانه در سامانه ارسال شوند.

پ) شیوه ارجاع‌دهی

ارجاعات بر پایه 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 اَشْهَرِ مؤلف، نام اَشْهَرِ اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، المیزان، ۱/ ۳۵). اسم اَشْهَرِ کتاب و نام مجله باید با حروف درشت و کج نوشته شود و نام مقاله‌ها داخل گیومه بیاید. هرگاه پیاپی به چند ارجاع داده شود، منابع مختلف در داخل متن مقاله به ترتیب سال تألیف‌شان یا سال درگذشت مؤلفان‌شان درج، و با نقطه‌ویرگول از هم جدا می‌شوند. مثلاً داخل پرانتز ارجاع می‌نویسیم:

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

منابعی نیز که به زبان‌های لاتین و جز آن‌ها باشند، نام مؤلف و اثر داخل متن فارسی آوانگاری می‌شود، عنوان اثر به

نام اصلی در پاورقی می‌آید (به ارجاعات پایین همین صفحه و پاورقی‌های‌شان توجه کنید)، و شماره جلد و صفحه نیز به ترتیب با حروف رومی و اعداد لاتین درج می‌شود؛ مثلاً می‌نویسیم:

(نولدکه، تاریخ قرآن، II/ 154؛ شاخت، «مالک بن انس»^۲، 187-190).

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 به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند. برای نمونه:

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

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

نام اَشْهَرِ مؤلفان و کتاب‌ها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب 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 به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ وی و ضبط آثاری همچون *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* «ابن بابویه»، و نام اشهر خود کتاب نیز *من لا یحضره الفقیه* است. اگر مؤلفی به چند 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.

ت) 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.

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

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

پس از تأیید هیأت تحریریه و تعیین سطح آن مقاله پذیرفته، و نتیجه به مؤلفان اعلام می‌شود؛ اما نشر آن منوط به تأیید اصالت و اعتبار علمی مقاله از سوی ویراستار علمی است. ارسال مقاله به پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری مستلزم پذیرش نقش ویراستاران در بهبود کیفیت مقاله، و ورود به کاری گروهی است. البته نشر نهایی مقاله تنها با تأیید 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 صفحه‌آرایی شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله^۱ دست‌یافتنی است.

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


- نقد چارچوب‌های روش‌شناختی پتر کوپنز در مطالعه تفاسیر صوفیانه قرآن/ سیدعلی مستجاب الدعواتی و مجید صادقی حسن آبادی، ص ۱۱-۳۴.
- تطور معنای وراثت ارض در تفاسیر؛ گذار از تبیین سرزمینی - اخروی به حاکمیت جهانی صالحان/ رضا ملازاده یامچی و میثم شعیب، ص ۳۵-۵۰.
- وجوه معنایی ابن در قرآن کریم با رویکرد معناشناسی تاریخی: تکمله‌ای بر سنت تفسیری وجوه و نظائر/ محمدحسین شیرزاد، ص ۵۱-۸۸.
- نقد رویکردهای تاریخی نگر به متن قرآن از دیدگاه مرزوق عمری/ مرضیه محمص و هاجر حردان، ص ۸۹-۱۱۴.
- نقد نظریه نسخ عقلی قرآن در پرتو سیالیت معنایی: تحلیل مبانی، روش‌شناسی و پی‌آمدهای معرفتی-هرمنوتیکی/ علی فرزین، مجید معارف و احمد سعدی، ص ۱۱۵-۱۴۴.
- تحلیل آراء مفسران درباره إِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ (زخرف/ ۶۱) با تأکید بر نقد دیدگاه مشهور/ حسین براتی، ص ۱۴۵-۱۷۴.
- سنت الهی دفع در قرآن کریم: نقد آراء مفسران درباره دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ (بقره/ ۲۵۱)/ زینب پورکاوین و بی‌بی‌سادات رضی بهابادی، ص ۱۷۵-۱۹۸.
- روی‌کرد سیاق‌محور در تفسیر مواهب الرحمن: تحلیل نوآوری‌های روش‌شناختی عبدالاعلی سبزواری/ حسین نوروزی، سید رضا موسوی، محمدعلی خالدیان و مهدی افچنگی، ص ۱۹۹-۲۲۰.
- کاربست عقل در تفسیر قرآن: مطالعه تطبیقی آراء جوادی آملی و نصرت امین/ سیده خدیجه مرتضوی، محمد شریفی، سید علی اکبر ربیع نتاج و رضا آقاپور، ص ۲۲۱-۲۴۶.
- روی‌کرد فُسُیری در تفسیر بَسْمَلَه و ارزیابی عمل‌کرد وی در لطائف الإشارات/ محمد سجاد زارع بیدکی، یحیی میرحسینی و حمید حمیدیان، ص ۲۴۷-۲۷۰.
- خوانش فمینیستی از آیات زنان در قرآن در ترازوی تفاسیر شیعه: مطالعه موردی آراء تفسیری آمنه ودود و فاطمه مرنیسی/ مریم ولایتی کبابیان و فرزانه بابایی، ص ۲۴۷-۲۷۰.
- تحلیل روایت‌شناختی داستان مریم (س) در قرآن بر اساس نظریه ژپ لِنِت‌وِلت و آراء سیدمحمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان/ پیمان صالحی، زهرا یاره و الهام ثباتی، ص ۲۷۱-۲۹۴.

Critique of Peter Coppens' Methodological Frameworks in Analyzing Sufi Qur'anic Exegesis



Seyed Ali Mostajaboldavati 

Postdoctoral Researcher, Department of Philosophy and Islamic Theology,
University of Isfahan, Isfahan, Iran (Email: sa.mostajaboldavati@theo.ui.ac.ir).

Majid Sadeghi Hassanabadi 

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology,
Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Isfahan,
Isfahan, Iran (Email: majd@ltr.ui.ac)

This study is an extract from a research project entitled “Analytical Introduction and Translation of the Book *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*” which was carried out under contract number 15/37675 and with the financial support of the National Elite Foundation in the form of Shahid Chamran Postdoctoral Fellowships.

Extended Abstract

This study critically examines the methodological frameworks of “crossing the boundary” and “center and periphery” proposed by Pieter Coppens in analyzing Sufi interpretations of the *Qur'an*, highlighting their limitations and proposing alternative indigenous approaches. Coppens' frameworks, introduced in his book *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*, focus on the relationship between the worldly and the otherworldly (*crossing the boundary*) and the position of Sufism within the broader Islamic tradition (*center and periphery*).

This study employs critical textual analysis, historical-social contextualization, and interdisciplinary methods to evaluate these frameworks, drawing on key Sufi exegeses such as *Haqa'iq al-Tafsir* by al-Sulamī (d. 412 AH), *Latā'if al-Ishārāt* by al-Qushayrī (d. 465 AH), *Kashf al-Asrār* by Maybudī (6th century AH), and *'Ara'is al-Bayān* by Ruzbihān Baqlī (d. 606 AH), alongside historical sources like *Tarikh*



Original Research

Received: 22/ 4/ 2025

Revised: 29/ 7/ 2025

Accepted: 7/ 8/ 2025

published: 7/ 8/ 2025

Pages: 11-34.

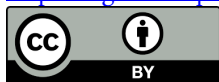
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Mostajaboldavati, S. A. and Sadeghi Hassanabadi, M. “Methodological Critique of Peter Coppens' Frameworks in Analyzing Sufi Qur'anic Exegesis”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 11-34.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.518560.1288> 

Nishabūr and Tārikk Baghdād.

The *Crossing the Boundary* framework, inspired by Christian Lange's concept of a *thin boundary* between this world and the next, posits that Sufi exegetes viewed divine vision (*ru'ya*) as a bridge traversable through mystical states. However, this framework oversimplifies the conceptual diversity in Sufi thought (e.g., *fanā'*, *qurb*, *wahdat al-wujūd*), ignores regional variations (e.g., Nishabūr, Baghdād, Andalusia), and relies heavily on non-indigenous theories, lacking sufficient textual evidence.

Similarly, *The Center and Periphery* model, adapted from Edward Shils' sociological framework, positions Sufis like Qushayri and Sulami at the core of Islamic tradition due to their engagement with orthodox discourses. Yet, it fails to account for the complex, dynamic interactions between Sufis and traditional scholars, oversimplifies institutional rivalries, and applies a Western-centric model unsuitable for the decentralized Islamic context of the medieval period.

Textual evidence from Sufi exegeses reveals that concepts like *tajalli* (divine manifestation) and *qurb* (proximity to God) challenge the notion of a metaphysical boundary, as seen in Ruzbihan's view that "God manifests in the heart, negating the need for a boundary". Historical sources, such as *Tārikk Baghdād*, confirm the marginalization of figures like al-Hallāj, contradicting the notion of Sufis consistently occupying the *center*.

To address these shortcomings, this study proposes indigenous frameworks rooted in Sufi concepts like *fanā'*, *qurb*, and *tajalli*, alongside methodological approaches such as textual-historical analysis, phenomenological inquiry, discursive analysis, and social network analysis. These alternatives, informed by scholars like Chittick, Saleh, Asad, and Safi, better capture the diversity and dynamism of Sufi exegesis within its Islamic context.

The findings contribute to refining the methodological tools for studying Sufi Qur'anic interpretations, emphasizing the need for contextually grounded approaches that avoid orientalist stereotypes and overly generalized frameworks. By integrating indigenous concepts and interdisciplinary methods, this study strengthens the link between Sufi texts and their historical-social contexts, offering new avenues for future studies in Islamic mysticism.

Keywords: Sufi Qur'anic exegesis, *crossing the boundary*, *center and periphery*, Sufism, indigenous methodologies.

Bibliography

1. Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī, Aḥmad b. ‘Abd Allāh, *Dhikr Akbbār Iṣbahān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1418 AH [Arabic].
2. Al-Ḥākim al-Nīshābūrī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *Tārīkh Nīshābūr*, summarized by Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Khalīfa al-Nīshābūrī, ed. MoḥammadReza Shafī‘ī Kadkanī, Tehran, Āgāh, 1411 AH [Persian].
3. Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, DC, Center for Contemporary Arab Studies, 1986.
4. Bowering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of Sahl al-Tustari*, Berlin, De Gruyter, 1980.
5. Calder, Norman, *The Limits of Islamic Orthodoxy*, In *Defining Islam: A Reader*, ed. Andrew Rippin, 222–236, London, Equinox, 2007.
6. Chittick, William, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994.
7. Coppens, Pieter, *Seeing God in Sufi Qur’an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018.
8. Dhahabī, Muḥammad, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Beirut, Mu’assasat al-Risāla, 1417 AH [Arabic].
9. Goldziher, Ignaz, *Trends in Qur’anic Exegesis in Islam: The Olaus Petri Lectures at Uppsala University*, Leiden, Brill, 1970.
10. Ibn al-‘Arīf, Abū al-‘Abbās, *Mabāsīn al-Majālis*, Al-Dār al-Bayḍā’, Dār al-Thiqāfa, 1436 AH [Arabic].
11. Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut, Dār Ṣādir, 1420 AH [Arabic].
12. Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1423 AH [Arabic].
13. Junayd Baghdādī, Abū al-Qāsim, *Rasā’il Junayd*, Cairo, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1408 AH [Arabic].
14. Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad, *Tārīkh Baghdād*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1418 AH [Arabic].
15. Lange, Christian, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge, Cambridge

University Press, 2015.

16. Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Translated by B. Clark, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997.
17. Maybudī, Rashīd al-Dīn, *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Tehran, Amīr Kabīr, 1371 SH [Persian].
18. Qushayrī, 'Abd al-Karīm, *Latā'if al-Ishārāt*, Cairo, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb, 1428 AH [Arabic].
19. Qushayrī, 'Abd al-Karīm, *Risālat al-Qushayriyya*, Cairo, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb, 1428 AH [Arabic].
20. Rūzbihān Baqlī, Muḥammad b. Abī Naṣr, *'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-Īlmiyya, 1416 AH [Arabic].
21. Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.
22. Saleh, Walid, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi*, Leiden, Brill, 2004.
23. Sands, Kristin, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London, Routledge, 2006.
24. Sarrāj, Abū Naṣr, *Al-Luma' fī al-Taṣawwuf*, Cairo, Dār al-Kutub al-Īlmiyya, 1411 AH [Arabic].
25. Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.
26. Shils, Edward, "Center and Periphery", *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, London, Routledge, 1961, p. 117-130.
27. Sulamī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, in: *The Collection of Sulamī's Works*, Tehran, University Publishing Center, 1369 SAH.
28. Sulamī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1406 AH [Arabic].



نقد چارچوب‌های روش‌شناختی پیتر کوپنز در مطالعه تفاسیر صوفیانه قرآن

سیدعلی مستجاب‌الدعواتی^{ID}

پژوهشگر پسادکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)،
دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (ایمیل: sa.mostajaboldavati@theo.ui.ac.ir).

مجید صادقی حسن‌آبادی^{ID}

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)،
دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول: majd@ltr.ui.ac.ir).

چکیده

این مطالعه برون‌داد طرحی پژوهشی است با عنوان «مقدمه تحلیلی و ترجمه کتاب رؤیت خدا در تفاسیر صوفیانه قرآن: گذرگاه‌هایی میان این جهان و جهان دیگر» که با شماره قرارداد ۱۵/۳۷۶۷۵ و با بهره‌مندی از حمایت مالی بنیاد ملی نخبگان در قالب تسهیلات پسادکتری شهید چمران صورت گرفت.

این مطالعه به نقد روش‌شناختی چارچوب‌های گذار از مرز و مرکز و پیرامون پیتر کوپنز در تحلیل تفاسیر صوفیانه قرآن می‌پردازد. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که چارچوب گذار از مرز، برگرفته از نظریه غیربومی لانگ، با نادیده‌گرفتن مفاهیم بنیادین صوفیانه نظیر فنا، قرب و تجلی و نیز نادیده‌انگاری تفاوت‌های جغرافیایی و تاریخی در مناطقی چون نیشابور، بغداد و اندلس، به ساده‌سازی و یکسان‌سازی ناصحیح تنوع مفهومی و تاریخی این تفاسیر منجر می‌شود. هم‌چنین، مدل مرکز و پیرامون کوپنز، با اتکا به نظریه شیلز و نادیده‌گرفتن ساختار غیرمتمرکز اقتدار دینی در اسلام قرون وسطی، پیچیدگی‌های تعاملات و رقابت‌های میان صوفیان و علماء سنتی را ساده‌سازی می‌کند؛ شواهد متنی از آثار سلمی، قشیری، میبیدی و روزبهان بقلی و نیز شواهد تاریخی از منابعی مانند تاریخ نیشابور و تاریخ بغداد، این محدودیت‌ها را تأیید کرده و موقعیت متغیر و گاه حاشیه‌ای صوفیانی نظیر حلاج (درگذشته ۳۰۹ق) را در برابر گفتمان‌های غالب دینی و سیاسی تصدیق می‌کنند. در نتیجه برای رفع این کاستی‌ها و دستیابی به تحلیلی بومی‌تر و جامع‌تر، این مطالعه مفاهیم اصیل صوفیانه و روی‌کردهای روش‌شناختی جای‌گزین از قبیل تحلیل متنی - تاریخی، پدیدارشناسانه، گفتمانی و تحلیل شبکه‌های اجتماعی و نهادی را پیشنهاد می‌کند تا درک عمیق‌تری از تفاسیر صوفیانه و پیوند آن‌ها با زمینه‌های غنی اسلامی فراهم آید.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر صوفیانه، گذار از مرز، مرکز و پیرامون، تصوف.

این مطالعه برون‌داد طرحی پژوهشی است با عنوان «مقدمه تحلیلی و ترجمه کتاب رؤیت خدا در تفاسیر صوفیانه قرآن: گذرگاه‌هایی میان این جهان و جهان دیگر» که با شماره قرارداد ۱۵/۳۷۶۷۵ و با بهره‌مندی از حمایت مالی بنیاد ملی نخبگان در قالب تسهیلات پسادکتری شهید چمران صورت گرفت.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش

نشر: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش

صفحه ۱۱-۳۴.

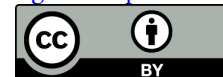
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۵ © / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

مستجاب‌الدعواتی، سیدعلی و صادقی حسن‌آبادی، مجید، «نقد روش‌شناختی چارچوب‌های پیتر کوپنز در مطالعه تفاسیر صوفیانه قرآن»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۱۱-۳۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdehara.2025.518560.1288>

درآمد

مطالعات تصوف و تفاسیر صوفیانه قرآن از سده نوزدهم میلادی برجسته شده‌اند. در آغاز، روی‌کردهایی نظیر دیدگاه گلدسیهر، تصوف را جریان‌ی حاشیه‌ای و متأثر از سنت‌های بیرونی مانند اندیشه‌های افلاطون و فیلون اسکندرانی می‌دانستند (بنگرید به: گلدسیهر، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ۲۰۱-۲۰۴). ماسینیون نیز تجربه‌های حلاج را به الهیات مسیحی نسبت می‌داد (بنگرید به: ماسینیون، *مقالاتی...*^۱، سراسر اثر). پژوهش‌های بعدی، به تدریج تصویر جامع‌تری را ارائه کردند؛ برای مثال شیمل بر پیوستگی تصوف با قرآن تأکید ورزید (شیمل، *ابعاد عرفانی اسلام*^۲، سراسر کتاب) و چیتیک مفاهیم محوری نظیر وحدت وجود و تجلی در آثار ابن‌عربی را بررسی نمود. این تحولات نشان‌دهنده مسیری از روی‌کردهای ساده‌انگارانه به سمت تحلیل‌های دقیق‌تر و عمیق‌تر در فهم تصوف بوده‌اند.

در ادامه پژوهشگرانی چون لانگ، مرز نازک دنیا و آخرت را در اندیشه صوفیان مطرح کردند و بُورینگ بر شهود عرفانی در تفسیر تستری تأکید کرد (بورینگ، *شهود عرفانی...*^۳، سراسر کتاب). صالح نیز روش متنی - تاریخی را در شکل‌گیری سنت تفسیری تبیین نمود (بنگرید به: صالح، *شکل‌گیری سنت تفسیری...*^۴، سراسر کتاب). سَنَدز به تفاسیر قُشیری و روزبَهان پرداخت (بنگرید به: سَنَدز، *تفاسیر صوفیانه...*^۵، سراسر کتاب) و کَلدر محدودیت‌های ارتودکس اسلامی را مورد نقد قرار داد (بنگرید به: کَلدر، *محدودیت‌ها...*^۶، سراسر کتاب). اسد مفهوم سنت گفتمانی را برای تحلیل تعاملات دینی پیش‌نهاد داد (بنگرید به: اسد، *انگاره...*، سراسر کتاب) و صَفی (*سیاست دانش*^۷، سراسر کتاب) شبکه‌های صوفیانه نیشابور را تحلیل کرد. این تلاش‌ها هم‌چنان یک شکاف مهم در حوزه نقد روش‌شناختی ابزارهای تحلیلی موجود، به‌ویژه با توجه به تنوع غنی متنی و منطقه‌ای تفاسیر صوفیانه برجای گذاشته‌اند که ضرورت ارزیابی دقیق این ابزارها را نمایان می‌سازد.

1. Massignon, *Essay*....

2. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*.

3. Bowering, *The Mystical Vision*....

4. Saleh, *Formation of the Classical Tafsir*...

5. Sands, *Sufi Commentaries*....

6. Calder, *The Limits of Islamic Orthodoxy*....

7. Safi, *The Politics of Knowledge*....

طرح مسئله

یکی از محققان معاصر که در زمینه تفاسیر صوفیانه قرآن و مطالعات تصوف نظریه‌پردازی کرده پیتر کوپنز^۸ است. پیتر کوپنز استاد دانشگاه فریه یونیورسیتی آمستردام^۹، شرق‌شناس و پژوهشگر برجسته و شناخته‌شده در حوزه مطالعات اسلامی و تصوف است که در کتاب خود با عنوان **رؤیت خدا در تفاسیر صوفیانه قرآن: گذرگاه‌هایی میان این جهان و جهان دیگر**^{۱۰}، به بررسی چگونگی بازنمایی رؤیت خدا در سنت تفسیری صوفیانه می‌پردازد.

او در این اثر دو چارچوب نوآورانه را برای تحلیل تفاسیر صوفیانه قرآن در دوره میانی اولیه اسلامی (سده‌های ۴-۷ق) ارائه کرده است. این چارچوب‌ها شامل گذار از مرز برای تحلیل رابطه میان دنیا و آخرت و مرکز و پیرامون برای بررسی جایگاه تصوف در سنت دینی اند. کوپنز با تمرکز بر رؤیت خدا و بررسی تفاسیر مهمی هم‌چون **حقائق التفسیر سلمی، لطائف الاشارات قشیری، کشف الاسرار میبیدی و عرائس البیان** روزبهان پژوهشی برجسته را شکل داده است.

کوپنز به دلیل روی‌کرد نوآورانه خود در تحلیل متون صوفیانه به‌عنوان یک پژوهشگر پیشرو در حوزه مطالعات اسلامی مورد توجه قرار گرفته، و پژوهش او بر تفاسیر صوفیانه قرآن دریچه‌های جدیدی را به سوی درک دیدگاه‌های معنوی صوفیان قرون میانی گشوده است.

او عمدتاً بر تفاسیر صوفیان نیشابوری سده‌های چهارم و پنجم هجری قمری تمرکز کرده است؛ این دوره و منطقه به دلیل حضور عالمانی چون قشیری و سلمی، کانون مهمی در شکل‌گیری گفتمان دینی و صوفیانه بوده است. هدف اصلی کوپنز این است که نشان دهد تفاسیر صوفیانه صرفاً مجموعه‌ای از دیدگاه‌های باطنی نیستند، بل که نقش مهمی در بازسازی تصورات معنوی و آخرت‌شناختی صوفیان ایفا کرده‌اند و «صوفیان از تفسیر قرآن برای تبیین رؤیت خدا، قرب الهی و رابطه دنیا و آخرت بهره برده‌اند» (کوپنز، **رؤیت خدا**، ۱۰). او معتقد است این تفاسیر، به‌ویژه با محوریت رؤیت الهی، مسیری برای عبور از مرزهای ظاهری وجود را فراهم می‌آورد.

کوپنز برای تحلیل این موضوع دو چارچوب عمده را مطرح می‌کند: گذار از مرز و مرکز و پیرامون. چارچوب گذار از مرز از ایده مرز نازک کریستین لانگ در کتاب **بهشت و جهنم در سنت‌های اسلامی**^{۱۱} الهام گرفته شده

8. Pieter Coppens.

9. Vrije Universiteit Amsterdam (VU University Amsterdam).

10. Coppens, *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*.

11. Lange, *Paradise and Hell...*

است. این ایده بر این فرض استوار است که صوفیان دنیا و آخرت را نه به عنوان دو قلمرو کاملاً مجزا، بل که فضاهایی پیوسته می‌دیدند که از طریق حالات عرفانی می‌توان میان آن‌ها حرکت کرد. کوپنز این مفهوم را برای تبیین نحوه دیدگاه صوفیان به رؤیت خدا به کار می‌گیرد.

چارچوب مرکز و پیرامون نیز از مدل ادوارد شیلز الهام گرفته است و به بررسی جایگاه تصوف در بستر وسیع‌تر سنت دینی می‌پردازد. شیلز معتقد است جوامع دارای یک نظام ارزش مرکزی هستند که توسط نخبگان نهادی تعریف می‌شود، در حالی که گروه‌های حاشیه‌ای با نوآوری‌های خود این مرکز را تقویت یا به چالش می‌کشند (بنگرید به: شیلز، «مرکز و پیرامون»^{۱۲}، سراسر مقاله). کوپنز این مدل را برای تحلیل تعامل صوفیان نیشابوری با علماء سنتی و حضور آنان در کانون گفت‌وگو دینی به کار می‌بندد. این دو چارچوب، محور اصلی تحلیل او در کتابش را تشکیل می‌دهند و نقد روش شناختی آن‌ها درک ما را از پیچیدگی‌های تصوف غنی‌تر می‌سازد.

مطالعه حاضر با اتخاذ روش تحلیل انتقادی متون همراه با بررسی‌های تاریخی - اجتماعی عمیق و روی‌کردی بین‌رشته‌ای، پاسخ به سه پرسش کلیدی و بنیادین را پی می‌گیرد:

(۱) محدودیت‌های روش شناختی چارچوب‌های پتر کوپنز در تحلیل تفاسیر صوفیانه چیست؟

(۲) چگونه شواهد متنی و تاریخی موجود در این تفاسیر، کاستی‌ها و محدودیت‌های این چارچوب‌ها را تأیید می‌کنند؟

(۳) با در نظر گرفتن پیچیدگی‌های بافت اسلامی، چه روی‌کردهای بومی و چارچوب‌های جای‌گزینی می‌توانند برای تحلیل دقیق‌تر و جامع‌تر تفاسیر صوفیانه مناسب باشند؟

این پرسش‌ها محور اصلی ساختار و تحلیل در این مقاله خواهند بود. کوشش بر آن است که با استفاده از تحلیل انتقادی و روی‌کرد بین‌رشته‌ای، به نقد روش شناختی این چارچوب‌ها و شناسایی محدودیت‌های آن‌ها پرداخته شود. ضرورت این مطالعه در پر کردن شکاف‌های روش شناختی موجود در مطالعات تصوف و تقویت پیوند تفاسیر صوفیانه با بافت اصیل اسلامی نهفته است.

۱. تحلیل مفهوم گذار از مرز

در این بخش از مطالعه، به تحلیل و بررسی جامع چارچوب *گذار از مرز* خواهیم پرداخت. این چارچوب که توسط پتر کوپنز به منظور تحلیل رابطه پیچیده میان دنیا و آخرت در تفاسیر صوفیانه *قرآن کریم* ارائه شده است، هسته مرکزی بحث این قسمت را تشکیل می‌دهد. ابتدا به تبیین دقیق و مفصل مفهوم و مبانی نظری این چارچوب

12. Shils, "Center and Periphery".

می‌پردازیم تا درک روشنی از روی‌کرد کوپنز حاصل شود، سپس با تکیه بر تحلیل انتقادی و ارائه شواهد متنی و تاریخی معتبر، محدودیت‌ها و نقدهای اساسی وارد بر این چارچوب را مورد واکاوی قرار خواهیم داد. در نهایت، با توجه به نقاط ضعف شناسایی شده پیش‌نهادهایی سازنده و عملی برای بهبود چارچوب گذار از مرز ارائه خواهد شد تا امکان تحلیل جامع‌تر و دقیق‌تر تفاسیر صوفیانه فراهم آید.

۱-۱) تبیین چارچوب گذار از مرز

پیتر کوپنز مفهوم **گذار از مرز** را به‌عنوان چارچوبی محوری برای تحلیل رابطه دنیا و آخرت در تفاسیر صوفیانه **قرآن** معرفی می‌کند. چنان‌که یاد شد، این مفهوم از ایده مرز نازک کریستین لانگ در کتاب **بهشت و جهنم در سنت‌های اسلامی** الهام گرفته شده است: لانگ استدلال می‌کند که صوفیان دنیا و آخرت را نه به‌عنوان دو قلمرو کاملاً متمایز، بل که به‌صورت فضاهایی پیوسته می‌دیدند که از طریق حالاتی عرفانی—مانند مکاشفه، رؤیت خدا، ذکر و مراقبه—می‌توان میان آن‌ها حرکت کرد. او با تحلیل متون غیرتفسیری مانند رسائل جنید بغدادی و گفته‌های بسطامی، نشان داد که صوفیان تجربه‌های اخروی را در زندگی دنیوی ممکن می‌ساختند. لانگ در توضیح این روی‌کرد بیان می‌کند:

صوفیان مرز میان این جهان و جهان دیگر را نازک می‌دیدند و از طریق حالات عرفانی آن را درمی‌نوردیدند (لانگ، **بهشت و جهنم**، 45).

کوپنز این ایده را در تحلیل تفاسیر صوفیانه به کار می‌گیرد و استدلال می‌کند که صوفیان نیشابوری سده‌های ۴-۵ ق از طریق تفسیر آیات **قرآن**، رؤیت خدا را هم‌چون پلی میان دنیا و آخرت می‌دیدند. در این چارچوب، رؤیت الهی به عنوان نقطه اوج و کمال سیر و سلوک عرفانی معرفی می‌شود که امکان عبور از مرزهای ظاهری وجود را فراهم می‌آورد. کوپنز برای تبیین و اثبات این مدعا، چارچوب **گذار از مرز** را در تحلیل سه روایت قرآنی کلیدی و مهم به کار می‌برد که هر یک به نوعی به رابطه انسان با عالم غیب و آخرت اشاره دارند. این سه روایت شامل هبوط آدم، درخواست موسی برای رؤیت خدا، و معراج پیامبر اسلام (ص) هستند.

در روایت هبوط آدم (بقره/ ۳۵-۳۹)، کوپنز تفاسیر صوفیانه را بیانگر گذار از **بهشتِ اخروی** به زمین **دنیوی** می‌بیند. او تأکید می‌کند که صوفیان از طریق **سلوک** می‌توانند این مرز را بازگردند و به قرب الهی برسند. در این باره کوپنز معتقد است **هبوط** جدایی موقت از **قرب الهی** بود؛ جدایی‌ای که با سلوک جبران می‌شود (کوپنز، **رؤیت خدا**، 112). او توضیح می‌دهد که قشیری نیز در تفسیر خود هبوط را نوعی دوری از قرب الهی می‌داند (بنگرید به: قشیری، **لطائف الاشارات**، ۱۱۲/۲).

در داستان درخواست موسی برای رؤیت خداوند (اعراف/ ۱۴۳) هم کوپنز استدلال می‌کند که صوفیان این درخواست را تجربه‌ای عرفانی می‌دانستند؛ تجربه‌ای که مرز میان دنیا و آخرت را نازک می‌کرد و موسی (ع) را به آستانه آخرت می‌رساند (کوپنز، *رؤیت خدا*، ۱۴۵). او در این‌باره به تفسیر روزبهان استناد می‌کند که آیه یادشده را تجلی الهی می‌داند (روزبهان، *عرائس البیان*، ۱۴۵/۲).

درنهایت، کوپنز می‌گوید معراج پیامبر (ص) (نجم/ ۱۸-۱) نمونه‌ای کامل از گذار از مرز است. او به این استناد می‌کند که سلمی نیز معراج را قرب الهی می‌داند (سلمی، *حقائق التفسیر*، ۱/ ۵۶) و می‌افزاید به باور صوفیانه پیامبر (ص) خود نیز تجربه‌ای اخروی را در زندگی دنیوی کسب کرد (کوپنز، *رؤیت خدا*، ۱۷۸).

کوپنز با یادکرد این سه روایت صوفیانه از اشارات *قرآن* به هبوط، رؤیت خدا و معراج می‌خواهد از این دفاع کند که این سه روایت چگونگی بهره‌برداری صوفیان از *قرآن* برای تبیین ایده گذار و رابطه سیال میان دو جهان را نشان می‌دهند. کوپنز تأکید دارد که صوفیان به‌ویژه در نیشابور— دنیا و آخرت را به صورت دو قلمرو پیوسته می‌دیدند که از طریق حالات عرفانی می‌توان میان آن‌ها حرکت کرد. او چارچوب نظری بحث خود را با مرور و تحلیل شواهدی برگرفته از تفاسیر سلمی، قشیری، میبیدی و روزبهان توسعه می‌دهد.

کوپنز معتقد است که از منظر صوفیان رؤیت خدا محور اصلی گذار از جهان دنیا به جهان آخرت است و بیان می‌کند رؤیت خدا پلی میان دنیا و آخرت است که صوفیان از طریق سلوک به آن می‌رسند (کوپنز، *رؤیت خدا*، ۱۰). او هم‌چنین از منابع غیرتفسیری محدود مانند *رساله قشیری* برای تأیید این دیدگاه استفاده می‌کند. برای مثال کوپنز به این گفته قشیری اشاره می‌کند که «عارف در حال ذکر به عالم الهی نزدیک می‌شود» (قشیری، *الرساله القشیری*، ۸۹). کوپنز استدلال می‌کند که چارچوب نظری پیش‌نهادی او نه تنها رابطه دنیا و آخرت را در تفاسیر صوفیانه روشن می‌کند، بل که نشان‌دهنده نقش محوری *قرآن* در شکل‌دهی به تجربه‌های عرفانی صوفیان است.

۲-۱) نقد و محدودیت‌ها

چارچوب گذار از مرز کوپنز، اگرچه در نگاه اول نوآورانه به نظر می‌رسد، به دلیل محدودیت‌های روش‌شناختی متعدد برای تحلیل جامع و دقیق تفاسیر صوفیانه ناکافی است. اولین و اساسی‌ترین این محدودیت‌ها وابستگی شدید آن به ایده مرز نازک لانگ است. لانگ عمدتاً تحلیل‌هایش را بر متون غیرتفسیری صوفیانه (مانند رسائل جنید و گفته‌های بسطامی) متمرکز کرده و به طور گسترده به تفاسیر قرآنی نپرداخته بود (برای تصریح خود او به این معنا، بنگرید به: لانگ، *بهشت و جهنم*، ۴۵). وابستگی چارچوب نظری کوپنز به ایده لانگ به این معنا است که چارچوبی که برای نوع دیگری از متون طراحی شده بود به تفاسیر قرآنی تعمیم داده شده است. چنین کاری

می‌تواند به نادیده گرفتن ظرایف خاص این متون و کاهش جامعیت تحلیل بینجامد و تصویری ناکامل از آن‌ها ارائه دهد.

اشکال دیگر آن است که کوپنز این ایده را به تفاسیر صوفیانه تعمیم می‌دهد؛ اما در این مسیر تنوع مفهومی غنی موجود در تفاسیر صوفیانه را نادیده می‌گیرد. برای مثال، ابن عربی در *فصوص الحکم* بر مفهوم وحدت وجود تأکید دارد، او جهان را تجلی حق می‌داند و معتقد است که «مرزی میان دنیا و آخرت نیست» (برای نمونه از تصریحات خود او به این معنا، بنگرید به: ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۶۷). این دیدگاه که دنیا و آخرت را به‌عنوان تجلی‌های یک حقیقت واحد می‌بیند، با ایده عبور از یک مرز متافیزیکی که چارچوب کوپنز بر آن بنا شده است سازگار نیست. در مقابل، قشیری در *لطائف الاشارات* بر قرب الهی تمرکز دارد و تصریح می‌کند: «رؤیت خدا در قُرب قلب است، نه در عبور از مرزی مادی یا اخروی» (قشیری، *لطائف الاشارات*، ۱۱۲/۲). این تنوع مفهومی به‌وضوح نشان می‌دهد که ایده لانگ نمی‌تواند دیدگاه‌های متنوع صوفیانه مانند وحدت وجود یا قرب را به‌طور کامل پوشش دهد.

کم‌توجهی کوپنز به تفاوت‌های عمیق تاریخی و جغرافیایی در سنت تصوف نیز محدودیت دیگر چارچوب گذار از مرز است. با این‌که او عمدتاً بر تفاسیر نیشابوری سده‌های ۴-۵ق تمرکز دارد، چارچوب خود را به کلّ تصوف دوره میانی اولیه اسلامی تعمیم می‌دهد. این تعمیم گسترده به یک‌دست‌سازی ناصحیح می‌انجامد. برای مثال تصوف بغدادی که با چهره‌هایی نظیر جُنید بغدادی شناخته می‌شود، بیش‌تر بر تربیت نفس و طی مقامات سلوکی (مانند توبه، رضا و محبت) تأکید دارد و کم‌تر به ایده‌های متافیزیکی مرتبط با عبور از مرزهای مادی یا اخروی می‌پردازد. جُنید به‌وضوح می‌گوید «آخرت در قلب مؤمن است؛ نه در گذر از مرزی» (جُنید، *الرسائل*، ۷۸). این دیدگاه ماهیت درونی و سلوکی فهم آخرت را در مکتب بغداد نشان می‌دهد.

ادامه همین کم‌توجهی به تنوع منطقه‌ای را می‌توان در مقایسه تصوف بغدادی با تصوف اندلسی مشاهده کرد. تصوف اندلسی که با عارفانی چون ابن‌عَرِیف نمایندگی می‌شود، بیش‌تر به تجربه‌های شهودی و اشراقی متمایل است. ابن‌عَرِیف رؤیت خدا را تجربه‌ای عمیقاً درونی می‌داند که نیازی به عبور از هیچ مرز خارجی ندارد (ابن‌عَرِیف، *محاسن المجالس*، ۴۵). این تفاوت‌ها در دیدگاه‌ها به‌خصوص هنگامی که مقایسه‌ای میان تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف توسط قشیری (از مکتب نیشابور) و ابن‌عَرِیف (از مکتب اندلس) صورت می‌گیرد آشکارتر می‌شود. قشیری بر قرب الهی و نزدیکی با حق تأکید دارد، در حالی که ابن‌عَرِیف تمرکز خود را بر شهود درونی قرار می‌دهد. این نمونه‌ها به‌خوبی نشان می‌دهند که چارچوب کوپنز چگونه از درک پیچیدگی‌ها و تفاوت‌های منطقه‌ای و تاریخی در تصوف قرون میانی باز می‌ماند.

ابهام در تعریف مفهوم مرز، یکی دیگر از محدودیت‌های روش‌شناختی است. کوپنز این مفهوم را به صورت مبهم تعریف می‌کند؛ بدون مشخص کردن این‌که آیا این مرز متافیزیکی است (مانند حالات عرفانی)، یا اجتماعی (مانند جایگاه صوفیان در جامعه) یا نهادی (مانند تعامل با علماء). این ابهام تحلیل را تضعیف، و درک خواننده را از ماهیت دقیق گذار دشوار می‌کند. برای مثال، روزبهان بقلی در *عرائس البیان* مرز میان دنیا و آخرت را به کل محو می‌کند و بیان می‌دارد: «حق در مرآت قلب عارف تجلی می‌کند؛ بی‌نیاز از مرز دنیا و آخرت» (روزبهان، *عرائس البیان*، ۱۴۵/۲). این دیدگاه مبتنی بر تجلی با فرض وجود یک مرز قابل عبور در چارچوب کوپنز ناسازگار است و نشان می‌دهد که مرز در همه مکاتب صوفیه به یک شکل درک نمی‌شده است.

یکی دیگر از محدودیت‌های مهم چارچوب گذار از مرز کوپنز، کم‌توجهی و استفاده محدود از منابع غیرتفسیری صوفیانه است. کوپنز تحلیل خود را عمدتاً بر تفاسیر قرآنی صوفیانه متمرکز کرده و کم‌تر از متون بنیادین و غیرتفسیری مانند *رساله قشیریه*، *طبقات الصوفیه سلمی* یا *اللمع فی التصوف* سراج بهره می‌گیرد. این دسته از منابع دیدگاه‌های صوفیانه متعددی را درباره رابطه دنیا و آخرت، مفهوم سرنوشت، و سیروسلوک باطنی ارائه می‌دهند؛ دیدگاه‌هایی که می‌توانند ابعاد مختلف مفاهیم یادشده را روشن‌تر سازند. مثلاً، از بیان‌های مختلف سراج در *اللمع* می‌توان دریافت که وی معتقد است آخرت در سلوک عارف است؛ نه در عبور از مرزی متافیزیکی (برای نمونه، بنگرید به: سراج، *اللمع*، ۱۳۴). این دیدگاه که بر اهمیت سلوک و تحول درونی عارف به جای صرفاً گذر فیزیکی یا متافیزیکی از یک مرز تأکید دارد، به روشنی نشان‌دهنده محدودیت‌ها و ساده‌انگاری‌های چارچوب گذار از مرز در تبیین مفهوم آخرت‌شناسی صوفیانه است و ضرورت بررسی منابع گسترده‌تر را آشکار می‌سازد.

نادیده گرفتن پویایی‌های مفهومی در تفاسیر صوفیه یکی دیگر از این محدودیت‌ها است. چارچوب گذار از مرز فرض می‌کند که همه صوفیان دنیا و آخرت را به صورت دو قلمرو متمایز با مرزی قابل عبور می‌دیده‌اند. این در حالی است که برخی صوفیان مانند روزبهان بقلی و ابن عربی، دنیا و آخرت را به عنوان تجلی‌های یک حقیقت واحد می‌دیدند. به طبع چنین دیدگاهی نیاز به عبور از مرز را منتفی می‌کند. برای مثال، ابن عربی به صراحت می‌گوید: «جهان آئینه تجلی حق است و مرزی میان دنیا و آخرت وجود ندارد» (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۱۲۳/۲). این دیدگاه وحدت وجودی که در تفاسیر بعدی صوفیانه برجسته شده است با چارچوب کوپنز هم‌خوانی ندارد و نشان می‌دهد که روی‌کردهای تحلیلی باید انعطاف‌پذیری بیشتری در برابر تنوع فکری صوفیان داشته باشند.

آخرین و از مهم‌ترین محدودیت‌های چارچوب گذار از مرز کوپنز که می‌تواند به ضعف روش‌شناختی آن منجر شود کم‌بود شواهد عینی و مستدل برای تعمیم‌های گسترده‌ای است که کوپنز ارائه می‌دهد. او در تحلیل خود

عمدتاً به تفاسیر نیشابوری تکیه می‌کند و شواهد محدودی را برای تعمیم چارچوب گذار از مرز به تمامی مکاتب و جریانات تصوف در دوره میانی اولیه اسلامی باز می‌نماید. این در حالی است که در پژوهش او تحلیل عمیقی از متون صوفیانه مناطق دیگر—مثلاً تفاسیر بغدادی یا اندلسی که تنوع دیدگاه‌ها را می‌توانند بهتر نشان دهند—غایب است. این کم‌بود شواهد به‌طور جدی اعتبار تعمیم‌های او را کاهش می‌دهد و بر ضرورت انجام تحلیل‌های تطبیقی گسترده‌تر و جامع‌تر تأکید می‌کند؛ تحلیل‌هایی که بتوان بر پایه آن‌ها تصویری واقع‌بینانه‌تر از اندیشه صوفیان درباره رابطه دنیا و آخرت به دست آورد.

۳-۱) شواهد متنی - تاریخی

برای تأیید محدودیت‌های روش‌شناختی چارچوب گذار از مرز می‌توان شواهدی متنی از تفاسیر صوفیانه ارائه کرد که به‌وضوح تنوعی مفهومی فراتر از ایده صرف عبور از مرز—را نشان می‌دهند. برای نمونه، سلمی (درگذشته ۴۱۲ق) معراج پیامبر را نه عبور از مرزی مادی یا متافیزیکی، بل که رسیدن به مقام قرب الهی تفسیر می‌کند. او در *حقائق التفسیر* می‌گوید پیامبر (ص) در معراج به مقام قرب رسید؛ قربی که چون خدا سبب‌سازش بود مثل قرب‌های انسانی محدود به حدود و مرزها نیست (سلمی، *حقایق التفسیر*، ۱/ ۵۶). عبدالکریم قشیری (درگذشته ۴۶۵ق) نیز رؤیت خدا را تجربه‌ای باطنی و مرتبط با قرب الهی می‌داند و می‌گوید رؤیت خدا در قرب قلب است؛ نه در عبور از مرزی بخصوص (قشیری، *لطائف الاشارات*، ۲/ ۱۱۲). این دو نمونه اولیه بر جنبه‌های درونی و سلوکی رسیدن به حق تأکید دارند که با مفهوم خطی گذار از مرز تفاوت اساسی دارد.

دیدگاه‌های صوفیان متأخرتر نیز این تنوع مفهومی را برجسته‌تر می‌سازند. میبیدی (درگذشته سده ۶ق) در *کشف الاسرار*، هبوط را نوعی دوری از قرب الهی می‌داند که با سلوک عرفانی جبران می‌شود (میبیدی، *کشف الاسرار*، ۱/ ۱۵۶). روزبهان بقلی (درگذشته ۶۰۶ق) نیز رؤیت حق را تجربه‌ای درونی و مبتنی بر تجلی در قلب می‌داند و بیان می‌کند: «رؤیت حق در قلب عارف است، نه در گذر از دنیا به آخرت» (روزبهان، *عرائس البیان*، ۲/ ۱۴۶). این دیدگاه مبتنی بر تجلی با ایده گذار از مرز متمایز است و روی‌کردی عمیق‌تر به ارتباط انسان و الوهیت ارائه می‌دهد. در نهایت، ابن‌عربی (درگذشته ۶۳۸ق) با تأکید بر وحدت وجود تصریح می‌کند: «جهان تجلی حق است و مرزی میان دنیا و آخرت نیست» (ابن‌عربی، *فصوص الحکم*، ۶۷). این شواهد متنی به‌روشنی تأیید می‌کنند که تنوع مفهومی در تفاسیر صوفیانه (شامل فنا، قرب، تجلی، وحدت وجود) فراتر از چارچوب گذار از مرز است و نیاز به روی‌کردهای بومی‌تر و جامع‌تری را نشان می‌دهد.

منابع تاریخی نیز به سهم خود محدودیت‌های چارچوب کوپنز را با نشان‌دادن تنوع غنی منطقه‌ای و مفهومی در

تصوف، که این چارچوب آن را نادیده می‌گیرد، تأیید می‌کنند. برای نمونه ابونعیم اصفهانی (درگذشته ۴۳۰ق) از بسطامی (درگذشته ۲۳۴ق)، نقل می‌کند که «آخرت در قلب عارف است؛ نه در مرزی که باید عبور کرد» (ابونعیم، ذکر اخبار اصبهان، ۸۹/۲). این دیدگاه به وضوح بر تجربه درونی و باطنی تأکید دارد و با ایده مرز متافیزیکی کوپنز که نیاز به عبور دارد، ناسازگار است. هم‌چنین، خطیب بغدادی (درگذشته ۴۶۳ق) از جنید بغدادی (درگذشته ۲۹۸ق) نقل می‌کند که آخرت را در گرو سیر و سلوک و تربیت نفس می‌دانست و می‌گفت: «عارف آخرت را در قلب خود می‌یابد» (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۲۳/۵). این رویکرد نیز که بر سیر و سلوک درونی تأکید دارد با مفهوم گذار از مرز هم‌خوانی ندارد و نشان‌دهنده تنوع در فهم آخرت‌شناسی صوفیانه در دوران اولیه است.

در همین زمینه باید به خاطر آورد که حاکم نیشابوری (درگذشته ۴۰۵ق) به تنوع دیدگاه‌های صوفیان نیشابوری اشاره می‌کند و نمونه‌هایی را ارائه می‌دهد که فراتر از چارچوب کوپنز هستند. از جمله این موارد تأکید قشیری (درگذشته ۴۶۵ق) بر قرب الهی به جای مفهوم صریح عبور از مرز است. حاکم نیشابوری نقل می‌کند که قشیری رؤیت خدا را در قرب می‌دید (حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۱۵۶). این موارد تاریخی که همگی بر جنبه‌های باطنی، سلوکی و درونی تصوف در مناطق مختلف تأکید دارند به وضوح نشان می‌دهند که دیدگاه‌های صوفیان درباره رابطه دنیا و آخرت صرفاً به مفهوم گذار از مرز محدود نمی‌شود. این شواهد در واقع از پیچیدگی‌های مفهومی و منطقه‌ای گسترده‌تری در تصوف حکایت دارند که چارچوب کوپنز از درک و تحلیل جامع آن‌ها باز می‌ماند.

۴-۱) پیش‌نهاد برای بهبود این چارچوب

می‌توان برای رفع محدودیت‌های چارچوب گذار از مرز و ارائه تحلیلی دقیق‌تر و بومی‌تر از تفاسیر صوفیانه چندین پیش‌نهاد روش‌شناختی عملی ارائه کرد: نخست آن‌که کوپنز می‌تواند با اتخاذ رویکردی تطبیقی به مقایسه تفاسیر صوفیانه در زمینه‌های تاریخی و جغرافیایی مختلف پردازد. برای مثال، مقایسه تفاسیر نیشابور در سده ۵ق با شیراز در سده ۶ق به او امکان می‌دهد تا تنوع مفهومی و رویکردهای متفاوت را بهتر تحلیل کند. به عنوان نمونه‌ای بارز، تفسیر قشیری که متأثر از گفتمان کلامی اشعری و اهل نیشابور است فرق‌های اساسی دارد با تفسیر روزبهان بقلی که متمایل به وحدت وجود و اهل شیراز است. این نوع مقایسه‌ها می‌توانند تعمیم‌های گسترده و گاه نادرست را محدود کنند و منجر به تحلیلی دقیق‌تر از ظرایف هر مکتب شوند.

پیش‌نهاد دوم آن است که مفاهیم بومی و اصیل صوفیانه نظیر فنا، قرب و تجلی جای‌گزین مفهوم گذار از مرز

شوند. برای مثال، مفهوم فنا در **فصوص الحکم** ابن عربی دنیا و آخرت را به عنوان تجلی‌های یک حقیقت واحد می‌بیند؛ همان‌که ابن عربی خود می‌گوید «جهان تجلی حق است» (ابن عربی، **فصوص الحکم**، ۶۷). این مفاهیم بومی نه تنها با بافت صوفیانه سازگارتر اند، بل که می‌توانند تحلیل آیاتی نظیر **آیه معراج** (نجم/ ۱-۱۸) را با تمرکز بر تجلی الهی به جای صرفاً عبور از مرز، غنی‌تر و عمیق‌تر سازند. این روی‌کرد به پژوهشگران اجازه می‌دهد تا پیچیدگی‌های جهان‌بینی صوفیان را بدون تحمیل چارچوب‌های خارجی به درستی منعکس کنند.

برای غنی‌سازی و تعمیق تحلیل پیش‌نهاد می‌شود از متون غیرتفسیری صوفیانه نیز به صورت گسترده‌تری استفاده شود. آثاری نظیر **رساله قشیریه**، **طبقات الصوفیه و اللمع فی التصوف**، بینش‌های مهمی درباره تنوع دیدگاه‌های صوفیانه ارائه می‌دهند. برای مثال **سراج در اللمع** تأکید دارد که «آخرت در سلوک عارف است» (**سراج، اللمع**، ۱۳۴). این دیدگاه بر سیروس‌سلوک درونی تأکید می‌کند و با مفهوم صرف عبور از مرز متفاوت است. این منابع درک ما را از ابعاد مختلف تصوف و روی‌کرد صوفیان به مسائل آخرت‌شناختی تکمیل می‌کنند و تصویری چندوجهی از اندیشه آنان به دست می‌دهند.

در نهایت مقایسه تفاسیر صوفیانه با تفاسیر سنتی (مانند **جامع البیان طبری**) نیز راه‌کاری مؤثر است. برای نمونه، بررسی تطبیقی تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف توسط **طبری** و **قشیری** می‌تواند تفاوت‌های روش‌شناختی دو روی‌کرد را روشن کند و به کاهش محدودیت‌های تعمیم بینجامد. چنین روی‌کردی نه تنها به تمایزگذاری دقیق‌تر کمک می‌کند، بل که نحوه تعامل یا تفاوت تفاسیر صوفیانه با جریان اصلی تفسیر **قرآن** را نیز نمایان می‌سازد و به غنای مباحث می‌افزاید.

۲. تحلیل مدل مرکز و پیرامون

در این بخش از مطالعه، به تحلیل و بررسی جامع مدل **مرکز و پیرامون** خواهیم پرداخت که توسط پیتز کوپنز به‌منظور تبیین و تحلیل جایگاه تصوف در بستر وسیع‌تر سنت دینی اسلامی ارائه شده است. این مدل یکی از ابزارهای تحلیلی مهم کوپنز در پژوهش‌های او است و درک آن برای ارزیابی جامع‌تر دیدگاه‌های وی ضروری است. در این بخش با تکیه بر تحلیل انتقادی و ارائه شواهد مستدل متنی و تاریخی، محدودیت‌ها و نقدهای اساسی وارد بر این مدل را بازخواهیم کاوید و با توجه به نقاط ضعف شناسایی‌شده، پیشنهادهایی سازنده برای بهبود این مدل و هم‌چنین چارچوب‌های جای‌گزینی که می‌توانند تصویر دقیق‌تر و جامع‌تری از جایگاه تصوف ارائه دهند مطرح خواهیم کرد.

۱-۲) معرفی مدل مرکز و پیرامون

کوپنز با اقتباس از مدل مرکز و پیرامون شیلز، رابطه تصوف و سنت دینی را به‌عنوان تعاملی پویا میان مرکز و پیرامون، یعنی میان ارزش‌ها و نهادهای دینی غالب نزد علماء حدیث و کلام و فقهاء از یک سو و نوآوری‌های صوفیانه از دیگر سو بازخوانی می‌کند. مطالعه وی بر کار شیلز مبتنی است. شیلز استدلال می‌کند که جوامع دارای یک نظام ارزش مرکزی هستند که توسط نخبگان نهادی (مانند علماء، سیاستمداران یا رهبران دینی) تعریف و حفظ می‌شود. گروه‌های حاشیه‌ای یا پیرامون نیز گاه با نوآوری‌های خود این مرکز را با پذیرش ارزش‌های مرکزی تقویت می‌کنند و گاه نیز با ارائه ارزش‌های جدید به چالش می‌کشند (شیلز، «مرکز و پیرامون»^۳، ۱۱۷).

کوپنز همین مدل را برای نیشابور سده‌های ۴-۵ ق، به‌عنوان یک مرکز مهم فکری و کانون دینی اسلام، به کار گرفته است. او معتقد است که صوفیان نیشابوری، هم‌چون عبدالکریم قشیری و سلمی، به دلیل تعامل فعال با گفتمان‌های دینی غالب (مانند کلام اشعری و سنت حدیثی) در مرکز گفتمان دینی قرار داشتند. او استدلال می‌کند که صوفیان نیشابور در حلقه‌های نفوذ دینی مشارکت داشتند و بخشی از مرکز بودند (کوپنز، *رؤیت خدا*، ۲۰). نیز، می‌افزاید صوفیان از طریق فعالیت‌های علمی، تألیف تفاسیر قرآنی و حضور در نهادهای دینی مانند مدارس و مساجد به مرکز گفتمان دینی نفوذ کردند. کوپنز به نقش قشیری به‌عنوان عالم اشعری و صوفی اشاره می‌کند که در *لطائف الاشارات* از سنت‌های حدیثی و کلامی برای تبیین مفاهیم صوفیانه استفاده می‌کرد. به زعم او تفسیر قشیری نشان‌دهنده پیوند عمیق با سنت فکری اصحاب حدیث و هم‌چنین کلام اشعری است (کوپنز، *رؤیت خدا*، ۴۵).

کوپنز هم‌چنین به تألیف *طبقات الصوفیه* توسط سلمی اشاره می‌کند؛ اثری که در آن صوفیان پیرو قرآن و سنت معرفی می‌شوند. او با استناد به این اثر بیان می‌دارد سلمی با نوشتن *طبقات*، صوفیان را در قلب سنت دینی قرار داده است (کوپنز، *رؤیت خدا*، ۳۸). به باور کوپنز، صوفیان نیشابوری از طریق این فعالیت‌ها از حاشیه یا پیرامون به مرکز گفتمان دینی منتقل شدند. او نمونه‌هایی از تفاسیر صوفیانه را بازمی‌نماید که از زبان و روش‌های علماء سنتی استفاده می‌کنند. مثلاً قشیری در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف از روایات حدیثی برای تبیین رؤیت خدا استفاده می‌کند و می‌گوید رؤیت حق در آخرت با قلب مؤمن است (قشیری، *لطائف الاشارات*، ۲/۱۱۳).

وی استدلال می‌کند که این تعاملات نشان‌دهنده نقش محوری صوفیان در نیشابور است؛ شهری که به‌علت حضور عالمان اشعری، شافعی و حنفی مرکز گفتمان‌های دینی بود. کوپنز هم‌چنین به زمینه تاریخی نیشابور اشاره

می‌کند که تحت حاکمیت سلجوقیان (سده ۵ق) به‌عنوان پایگاه علماء سنتی و صوفیان عمل می‌کرد. او می‌افزاید صوفیان از طریق تعامل با سلجوقیان و علماء نفوذ اجتماعی و دینی کسب کردند. کوپنز به نقش خانقاه‌ها به‌عنوان مراکز آموزش صوفیانه اشاره می‌کند (کوپنز، *رؤیت خدا*، 36)؛ اما تحلیلی از این نقش ارائه نمی‌دهد. در مجموع، کوپنز مدل *مرکز و پیرامون* را چارچوبی برای فهم پویایی‌های نهادی و گفتمانی میان صوفیان و علماء سنتی می‌داند و استدلال می‌کند که صوفیان نیشابوری برخلاف صوفیان حاشیه‌ای (مانند حلاج در بغداد) در مرکز سنت دینی عمل می‌کردند.

۲-۲) نقد و محدودیت‌ها

مدل *مرکز و پیرامون* کوپنز، اگرچه برای تحلیل جایگاه صوفیان در گفتمان دینی نوآورانه به نظر می‌رسد، به دلیل پاره‌ای محدودیت‌های روش‌شناختی برای تحلیل جامع و دقیق تصوف ناکافی است. اولین محدودیت آن ساده‌سازی پیچیدگی‌های تاریخی - اجتماعی است. نیشابور سده‌های ۴-۵ق صحنه رقابت‌های پیچیده و گاه خصمانه میان گروه‌های دینی متعددی از جمله حنفی‌ها، شافعی‌ها، اشعری‌ها، کرامیه و صوفیان بود. صوفیان در این بافت، گاه در حاشیه قرار داشتند و گاه به مرکز نزدیک می‌شدند. برای نمونه، کرامیه، گروهی صوفی مسلک در نیشابور، به دلیل تأکید بر کرامات و ادعاهای عرفانی مورد انتقاد شدید علماء شافعی قرار می‌گرفتند. حاکم نیشابوری در این باره می‌نویسد کرامیان به دلیل ادعای کرامات از سوی شافعیان طرد شدند (حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۲۳۴).

یکی دیگر از محدودیت‌های اساسی در کاربرد این مدل خاستگاه غیربومی آن است. این چارچوب که توسط ادوارد شیلز برای تحلیل جوامع مدرن غربی و بافت‌های متمرکز طراحی شده است فرض را بر وجود نظام ارزشی مرکزی و واحد می‌گذارد که توسط نخبگان نهادی اداره می‌شود (شیلز، *مرکز و پیرامون*، ۱۱۷). این در حالی است که در قرون وسطی در جهان اسلام، به‌ویژه در نیشابور، مراجع قدرت دینی و فکری پراکنده و چندگانه بودند. در این شهر، فقهاء، محدثان، متکلمان و صوفیان به‌صورت هم‌زمان از اقتدار دینی برخوردار بودند و نهاد مرکزی مشابه کلیسای مسیحی که مطالعات شیلز بر آن بنا شده است وجود نداشت. این بافت غیرمتمرکز و متکثر با مدل شیلز که بر وجود یک مرکز تأکید دارد ناسازگار است و به‌طور جدی تحلیل کوپنز را در درک جایگاه تصوف محدود می‌کند و تصویری نادرست از آن ارائه می‌دهد.

کم‌بود شواهد عینی و مستدل سومین محدودیت نظریه کوپنز است. وی شواهد محدودی برای اثبات جایگاه صوفیان در مرکز ارائه می‌دهد. او به نقش قشیری در گفتمان اشعری و تألیف *طبقات الصوفیه* توسط سلمی اشاره

می‌کند؛ اما تحلیل عمیقی از تعاملات نهادی (مانند نقش واقعی خانقاه‌ها، جزئیات روابط با سلاجقیان یا میزان حضور فعال صوفیان در مدارس رسمی دینی) ارائه نمی‌دهد. برای مثال، سُلمی خود در *طبقات الصوفیه* نشان می‌دهد برخی صوفیان به دلیل عقائدشان مورد انتقاد و طرد علماء قرار می‌گرفتند. او اشاره می‌کند برخی صوفیان به دلیل ادعای مقامات معنوی طرد شدند (سُلمی، *طبقات الصوفیه*، ۱۶۷). این شواهد جایگاه متغیر و گاه شکننده صوفیان، و نیاز به تحلیل نهادی گسترده‌تر و مبتنی بر شواهد متقن را باز می‌نماید.

نادیده گرفتن پویایی‌های گفتمانی نیز یکی دیگر از این محدودیت‌هاست. مدل *مرکز و پیرامون* تعاملات گفتمانی میان صوفیان و علماء را به صورت ایستا و خطی می‌بیند؛ در حالی که این تعاملات در عالم واقع بسیار پویا و چندوجهی بودند. برای نمونه، قُشیری در *رساله قشیریہ* به روشنی از گفتمان حدیثی برای مشروعیت بخشی به تصوف استفاده می‌کند. او بیان می‌دارد که تصوف عمل به سنت نبوی است (قُشیری، *الرساله القشیریہ*، ۴۵). این استراتژی گفتمانی نشان‌دهنده تلاش آگاهانه صوفیان برای نفوذ در گفتمان‌های دینی غالب و هم‌نوایی با آنها است. با این حال، مدل شیلز به علت روی‌کرد ثابت خود به مسئله قادر به تحلیل دقیق این پویایی‌ها و استراتژی‌های پیچیده گفتمانی نیست، تصویر کاملی از جایگاه تصوف نمی‌نمایاند و پیچیدگی‌های تعاملات آنها را نیز نادیده می‌انگارد.

کم‌توجهی به نقش نهادهای صوفیانه نیز محدودیت روش‌شناختی دیگر این مدل است. کوپنز کم‌تر به نقش واقعی و تأثیرگذار خانقاه‌ها، حلقه‌های ذکر و شبکه‌های صوفیانه در شکل‌دهی به جایگاه اجتماعی و سیاسی صوفیان توجه می‌کند. خانقاه‌های نیشابور مانند خانقاه ابوسعید ابوالخیر، نه تنها مراکز آموزش و نفوذ معنوی بودند، بل که پایگاهی مهم برای تعاملات سیاسی و اجتماعی نیز به شمار می‌رفتند. مطالعات صفی نشان می‌دهد خانقاه ابوسعید پایگاه نفوذ اجتماعی و سیاسی بود (صفی، *سیاست دانش... ۱۴*، ۱۴۵). این نهادهای ساختارمند و پرنفوذ، به سادگی نمی‌توانند در قالب بخش پیرامون یک مدل سلسله‌مراتبی جای گیرند و نیاز به تحلیلی نهادی دارند؛ تحلیلی عمیق‌تر که بتواند ماهیت فعال و تأثیرگذار آنها و ابعاد مختلف کارکردشان را باز نماید.

آخرین محدودیتی که به نظر می‌رسد باعث شده مدل *مرکز و پیرامون* برای تحلیل جامع تصوف ناکافی باشد تعمیم گسترده و بدون پشتوانه کافی این مدل به کل سنت تصوف است. کوپنز، با وجود تمرکز عمده بر شواهد نیشابوری، این مدل را به کل تصوف دوره میانی اولیه اسلامی تعمیم می‌دهد؛ اما شواهد او عمدتاً به نیشابور محدود است. جایگاه صوفیان در نقاط مختلف جهان اسلام بسی متفاوت است. از یک سو در بغداد صوفیانی

مانند حلاج به دلیل عقائدشان طرد و حتی اعدام می‌شوند و از آن سوی دیگر، صوفیانی در اندلس مانند ابن‌عزیر جایگاه و ویژگی‌های متفاوتی پیدا می‌کنند. این تفاوت‌های منطقه‌ای و بافتی از تحلیل کوپنز غائب‌اند. همین غیاب تعمیم‌های او را بسی تضعیف می‌کند و لزوم روی‌کردی متکثرتر و مبتنی بر جزئیات منطقه‌ای برای درک جایگاه تصوف را نشان می‌دهد.

۲-۳) شواهد متنی - تاریخی

شواهد متنی از تفاسیر صوفیانه و هم‌چنین متون غیرتفسیری اولیه محدودیت‌های مدل مرکز و پیرامون کوپنز را به‌وضوح تأیید می‌کنند. این شواهد نشان می‌دهند جایگاه صوفیان در سنت دینی بسیار پیچیده‌تر از دوگانه ساده مرکز و پیرامون بوده، و رقابت‌ها و تعاملات گفتمانی متعددی میان گروه‌های مختلف وجود داشته است. برای مثال، سلمی (درگذشته ۴۱۲ق) در *طبقات الصوفیه*، صوفیان را ادامه‌دهندگان سنت دینی می‌داند و به‌صراحت می‌گوید: «صوفیان، پیروان سنت پیامبر اند» (سلمی، *طبقات الصوفیه*، ۱۶۷). با این حال، او هم‌چنین به انتقادات شدید علماء از برخی صوفیان اشاره می‌کند که نشان‌دهنده جایگاه متغیر و گاه حاشیه‌ای آن‌ها در برابر گفتمان غالب بوده است. این دوگانگی در بیان سلمی، فراتر از مدل ایستا و دوقطبی مرکز و پیرامون است.

عبدالکریم قشیری (درگذشته ۴۶۵ق) نیز در تفسیر *سوره اعراف* / ۱۴۳، از روایات دینی برای تبیین رؤیت خدا استفاده می‌کند. او با استناد به این روایت‌ها می‌گوید رؤیت حق در آخرت با قلب مؤمن روی می‌دهد (قشیری، *لطائف الاشارات*، ۱۱۳/۲). این استفاده هدفمند از حدیث نشان‌دهنده تعامل گفتمانی فعال صوفیان با علماء و تلاش آنان برای مشروعیت‌بخشی به تصوف در چارچوب سنت دینی است. میبیدی (درگذشته سده ۶ق) نیز در تفسیر آیه ۱۴۳ *سوره اعراف*، از سنت‌های حنفی و صوفیانه برای تفسیر رؤیت خدا بهره می‌گیرد و می‌نویسد رؤیت حق در تهذیب نفس و سلوک است (میبیدی، *کشف الاسرار*، ۲۳۴/۴).

این تعامل گفتمانی میان مکاتب فقهی و عرفانی به‌وضوح فراتر از تحلیل مدل مرکز و پیرامون است و جایگاه دوگانه صوفیان را به‌عنوان کنشگرانی در تقاطع سنت‌ها تأیید می‌کند. مدل شیلز این پویایی و تلاش برای هم‌نوایی گفتمانی را ایستا و یک‌طرفه می‌بیند و قادر به تحلیل پیچیدگی‌های این استراتژی‌های گفتمانی نیست.

منابع تاریخی نیز این محدودیت‌ها را با تأکید بر تنوع منطقه‌ای و رقابت‌های درون‌دینی نشان می‌دهند. چنان‌که حاکم نیشابوری (درگذشته ۴۰۵ق) در *تاریخ نیشابور* به رقابت شدید میان کرامیه و شافعی‌ها اشاره می‌کند؛ او بیان می‌دارد: «کرامیه به دلیل ادعاهای خاص خود، از سوی شافعیان طرد شدند» (حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۲۳۴). این رقابت به‌روشنی جایگاه حاشیه‌ای گروه‌های صوفی مسلک مانند کرامیه را در برابر گفتمان

غالب شافعی در نیشابور نشان می‌دهد و با ادعای کوپنز مبنی بر حضور دائم صوفیان در مرکز در تناقض است. ابونعیم اصفهانی (درگذشته ۴۳۰ ق) نیز در **ذکر اخبار اصبهان** به نفوذ معنوی صوفیان در حلقه‌های ذکر و نقش آنان در جذب عامه مردم اشاره می‌کند: «صوفیان در حلقه‌های ذکر، اقتدار معنوی ویژه‌ای داشتند» (ابونعیم، **ذکر اخبار اصبهان**، ۲/ ۱۲۳). این نفوذ معنوی فراتر از تقسیم‌بندی ساده مرکز و پیرامون است و بعد دیگری از جایگاه صوفیان را نمایان می‌سازد. در مقابل، خطیب بغدادی (درگذشته ۴۶۳ ق) در **تاریخ بغداد** به طرد و اعدام حلاج (درگذشته ۳۰۹ ق) «به دلیل ادعاهای عرفانی افراطی» (خطیب بغدادی، **تاریخ بغداد**، ۸/ ۱۱۲) اشاره دارد که به وضوح نشان‌دهنده به حاشیه‌رانده شدن و سرکوب برخی صوفیان در دوره‌های خاص است.

هم‌چنین، ذهبی (درگذشته ۷۴۸ ق) در **سیر اعلام النبلاء** به نقش دوگانه قشیری (هم عالم اشعری و هم صوفی) اشاره می‌کند و می‌نویسد قشیری هم فقیه بود و هم عارف (ذهبی، **سیر اعلام النبلاء**، ۱۲/ ۸۹). این نقش‌های چندوجهی با مدل ایستا و دوگانه شیلز سازگار نیستند و پیچیدگی واقعی جایگاه صوفیان را در شبکه درهم‌تنیده قدرت و معرفت در جهان اسلام آن دوره نمایان می‌سازند و تأکید می‌کنند که وضعیت صوفیان همه جا به یک صورت نبوده است.

۴-۲) پیش‌نهاد برای بهبود و چارچوب‌های جای‌گزین

اولین پیش‌نهاد برای رفع محدودیت‌های مدل مرکز و پیرامون استفاده از چارچوب سنت گفتمانی آسد است. این چارچوب تعاملات دینی را به‌عنوان شبکه‌ای پویا از گفتمان‌های درهم‌تنیده تحلیل می‌کند و قادر است استراتژی‌های گفتمانی صوفیان را به خوبی واکاوی کند. برای مثال، تحلیل **رساله قشیری** نشان می‌دهد که قشیری چگونه با استفاده هدفمند از گفتمان حدیثی و کلام اشعری به تصوف مشروعیت بخشیده است. این چارچوب، به دلیل پویایی خود، پویایی‌های گفتمانی را بهتر از مدل ایستا و دوگانه شیلز تحلیل می‌کند.

روی‌کرد دیگر برای ارتقاء تحلیل جایگاه صوفیان بهره‌گیری از تحلیل شبکه‌های اجتماعی و نهادی است. بررسی دقیق نهادهایی چون خانقاه‌ها، حلقه‌های ذکر و رباط‌ها می‌تواند نقش و جایگاه واقعی صوفیان را در بافت اجتماعی و سیاسی قرون میانی روشن‌تر کند. برای مثال خانقاه ابوسعید ابوالخیر در نیشابور نه تنها مرکز معنوی بود، بل که پایگاهی مهم برای نفوذ معنوی، اجتماعی و حتی سیاسی نیز به شمار می‌رفت (صفی، **سیاست دانش**، ۱۴۵). این تحلیل نهادی جایگاه صوفیان را فراتر از دوگانه ساده مرکز و پیرامون نشان می‌دهد و ابعاد پیچیده نفوذ آنان را نمایان می‌سازد. مراجعه به منابعی تاریخی مانند **تاریخ بغداد**، **سیر اعلام النبلاء** ذهبی و **ذکر اخبار اصبهان** نیز می‌تواند پیچیدگی تعاملات صوفیان با علماء و نهادهای دینی را روشن‌تر کند. برای مثال **تاریخ بغداد**

نشان می‌دهد که برخی صوفیان بغدادی گاه در حاشیه قرار می‌گرفتند و با طرد مواجه می‌شدند (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸/۱۱۲).

تحلیل آن دسته از مفاهیم آخرت‌شناختی صوفیانه که کوپنز با ابزار مفهومی گذار از مرز بررسی می‌کند با ارائه چارچوب جای‌گزین صالح یعنی کاربرست روش تحلیل متنی - تاریخی بهتر ممکن می‌شود. با کاربرست این روش می‌توان تفاسیر مختلف را در زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن‌ها بررسی کرد (بنگرید به: صالح، شکل‌گیری سنت تفسیری، 56)؛ آن‌سان‌که بتوان تفاوت‌های منطقه‌ای میان تفاسیر نیشابوری (مثلاً تفسیر قشیری) و اندلسی (مثلاً آراء ابن‌عریف) را دریافت و تنوع تاریخی و متنی را پوشش داد.

روی‌کرد پدیدارشناسانه نیز هم‌چون چارچوب جای‌گزین برای تحلیل تجربه‌های عرفانی صوفیان مفید است. این روی‌کرد، تجربه‌ها را در چارچوب مفاهیم بومی فنا و تجلی تحلیل می‌کند (چیتیک، جهان‌های خیالی...^{۱۵}، 67)؛ مانند تحلیل تجلی در *عرائس البیان* روزبهان که جای‌گزینی غنی‌تر برای مدل مفهومی گذار از مرز است و عمق بیش‌تری به بحث می‌بخشد.

آخرین چارچوب پیش‌نهادی جای‌گزین تحلیل گفتمانی است. با مفهوم سنت گفتمانی آسد، می‌توان تعاملات صوفیان با گفتمان‌های دینی (حدیث و کلام) را تحلیل کرد (آسد، *انگاره انسان‌شناسی...^{۱۶}*، 45). *رساله قشیریه* نمونه‌ای بارز از استراتژی‌های گفتمانی برای مشروعیت‌بخشی به تصوف و تحلیل پویایی‌های گفتمانی است. در نهایت تحلیل شبکه‌های اجتماعی و نهادی (صفی، *سیاست دانش*، 145) نیز می‌تواند روابط صوفیان با نهادهای دینی و سیاسی (مانند خانقاه‌ها) را بررسی کند و جایگاه نهادی صوفیان را دقیق‌تر تحلیل کند. این روی‌کردها در مجموع دیدگاهی جامع‌تر و منطبق بر بافت اسلامی را فراهم می‌آورند و به درک بهتری از پیچیدگی‌های تصوف منجر می‌شوند.

نتیجه

این مطالعه در پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده به شناسایی محدودیت‌های روش‌شناختی چارچوب‌های گذار از مرز و مرکز و پیرامون پیتز کوپنز در تحلیل تفاسیر صوفیانه قرآن پرداخت. این بررسی ضمن ارائه شواهد متنی و تاریخی برای تأیید این کاستی‌ها، در نهایت روی‌کردهای بومی جای‌گزین را پیش‌نهاد داد. از نتایج این مطالعه می‌توان دریافت که چارچوب گذار از مرز به دلیل وابستگی به نظریه غیربومی لانگ،

15. Chittick, *Imaginal Worlds...*

3. Asad, *Idea of Anthropology...*

نادیده‌گرفتن مفاهیم بومی صوفیانه مانند فنا، قرب و تجلی و نیز تعمیم گسترده به مناطق مختلف (نیشابور، بغداد، اندلس)، به ساده‌سازی تنوع مفهومی و تاریخی تفاسیر صوفیانه منجر می‌شود. شواهد متنی از تفاسیر سُلمی (درگذشته ۴۱۲ق)، قُشیری (درگذشته ۴۶۵ق)، میبُدی (درگذشته سده ۶ق) و روزبَهان بقلی (درگذشته ۶۰۶ق) به وضوح نشان داد که این چارچوب با دیدگاه‌های متنوع صوفیانه نظیر وحدت وجود و قرب الهی هم‌خوانی ندارد و قادر به تبیین کامل آن‌ها نیست.

هم‌چنین این مطالعه نشان می‌دهد که مدل **مرکز و پیرامون** کوپنز نیز دارای محدودیت‌های جدی است. اتکاء این مدل به نظریه غیربومی شیلز، ناسازگاری آن با بافت غیرمتمرکز اسلام قرون وسطی و کم‌توجهی به پویایی‌های گفتمانی و نهادی، همگی به مخدوش شدن درک ما از رقابت‌های پیچیده و تعاملات میان صوفیان و علماء منجر می‌شود. شواهد تاریخی حاصل از منابع معتبری هم‌چون **تاریخ نیشابور** حاکم نیشابوری و **تاریخ بغداد** خطیب بغدادی به روشنی تأیید می‌کنند که جایگاه صوفیانی مانند حلاج در برابر گفتمان غالب دینی و سیاسی گاه بسیار حاشیه‌ای و حتی خصمانه بوده است. این مدل قادر به تحلیل دقیق این وضعیت متغیر نیست.

درنهایت برای رفع این محدودیت‌ها و ارائه تحلیلی جامع‌تر و بومی‌تر، این مطالعه پیش‌نهادهایی عملی ارائه نمود. از جمله این پیش‌نهادهای استفاده از مفاهیم بومی صوفیانه نظیر فناء، قرب و تجلی و هم‌چنین به‌کارگیری روی‌کردهای روش‌شناختی جای‌گزین مانند تحلیل متنی - تاریخی (صالح)، پدیدارشناسانه (چیتیک)، گفتمانی (آسد) و تحلیل شبکه‌های اجتماعی و نهادی (صَفی) است. این روی‌کردها با توجه به بافت غنی اسلامی و پیچیدگی‌های آن، سازگاری بیش‌تری با موضوع دارند و امکان تحلیل دقیق‌تر تفاسیر صوفیانه را فراهم می‌کنند.

منابع

- ۱- ابن عربی، مُحمّد بن علی، **الفتوحات المکیه**، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۰ق.
- ۲- ابن عربی، مُحمّد بن علی، **فصوص الحکم**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۳- ابن عربی، أحمد بن مُحمّد، **محاسن المجالس**، دارالبیضاء، دارالثقافه، ۱۴۳۶ق.
- ۴- أبو نعیم اصفهانی، أحمد بن عبدالله، **ذکر اخبار اصبهان**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۵- جنید بغدادی، قاسم بن مُحمّد، **الرسائل**، قاهره، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ۶- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، **تاریخ نیشابور**، تلخیص و ترجمه مُحمّد بن حُسین خلیفه نیشابوری، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۷۵ش.
- ۷- خطیب بغدادی، أحمد بن علی، **تاریخ بغداد**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

- ۸- ذَهَبِي، مُحَمَّد بن احمد، *سير اعلام النبلاء*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۷ق.
 - ۹- روزبهان بَقْلِي، مُحَمَّد بن ابى نصر، *عرائس البيان*، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۶ق.
 - ۱۰- سَرَّاج، نصر بن عبدالله، *اللمع فى التصوف*، قاهره، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۱ق.
 - ۱۱- سُلَمِي، عَبْد الرَّحْمَان بن مُحَمَّد، *حقائق التفسير، ضمن مجموعه آثار سلمى*، تهران، مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۶۹ش.
 - ۱۲- سُلَمِي، عَبْد الرَّحْمَان بن مُحَمَّد، *طبقات الصوفيه*، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۴۰۶ق.
 - ۱۳- قُشَيْرِي، عَبْد الْكَرِيم بن هَوَازن، *الرسالة القشيرية*، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۲۸ق.
 - ۱۴- قُشَيْرِي، عَبْد الْكَرِيم بن هَوَازن، *لطائف الاشارات*، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۲۸ق.
 - ۱۵- گلدسيهر، ايگناتس، *مذاهب التفسير الاسلامي*، ترجمه عربى عبدالحليم نجار، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م.
 - ۱۶- مَيْبُدِي، رَشِيدُ الدِّين ابوالفضل، *كشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، اميركبير، ۱۳۷۱ش.
- 17- Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, DC, Center for Contemporary Arab Studies, 1986.
 - 18- Bowering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of Sabl al-Tustari*, Berlin, De Gruyter, 1980.
 - 19- Calder, Norman, *The Limits of Islamic Orthodoxy In Defining Islam: A Reader*, edited by Andrew Rippin, London, Equinox, 2007.
 - 20- Chittick, William, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994.
 - 21- Coppens, Pieter, *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018.
 - 22- Lange, Christian, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
 - 23- Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Tr. B. Clark, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997.
 - 24- Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.
 - 25- Saleh, Walid, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'ān*

Commentary of al-Tha'labi, Leiden, Brill, 2004.

26. Sands, Kristin, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London, Routledge, 2006.
27. Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.
28. Shils, Edward, "Center and Periphery", *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

Earth Inheritance in Muslim Exegesis: From Sacred Territory to Global Rule of the Righteous

Reza Mollazadeh Yamchi 

Postdoctoral researcher in *Qur'an* and Hadith sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding author: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir).

Meisam Shoaib 

PhD graduate in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Email: m.shoaib68@gmail.com).



Original Research

Received: 9/ 6/ 2025

Revised: 8/ 8/ 2025

Accepted: 8/ 8/ 2025

published: 8/ 8/ 2025

Pages: 35-50.

Publisher:

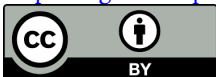
Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.


© 2025/Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Mollazadeh Yamchi R. and Shoaib M. "Earth Inheritance in Muslim Exegesis: From Sacred Territory to Global Rule of the Righteous", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 35-50. <http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.529068.1309>. 

Extended Abstract

Verse 105 of Sūra Al-Anbiyā' —“And We have already written in the Psalms, after the [previous] mention, that the earth will be inherited by My righteous servants”— presents an unbreakable divine promise regarding the ultimate rule of the righteous over the earth, and serves as a foundational principle in Quranic theology. However, despite its apparent clarity, the ambiguity surrounding the exact referents of its key terms, particularly “al-ard” (the earth) and “‘ibādī al-ṣāliḥūn” (My righteous servants), has turned this verse into one of the most debated in the history of Islamic exegesis.

This study employs qualitative content analysis with a historical-comparative approach to trace the evolution of interpretive understandings of this verse within the exegetical traditions of both Sunni and Shi‘i schools from the early classical period to contemporary times. The primary goal is to identify the dominant interpretive paradigms of each era and to analyze the conceptual mechanisms and textual-narrative factors that

facilitated the shift from narrow “territorial–eschatological” interpretations to broader visions of “global sovereignty.” Additionally, the paper investigates how the concept of *ṣalāḥ* (righteousness) evolved from an individual moral quality to a comprehensive notion of “civilizational competence.”

The conceptual analysis of the verse rests on three foundational elements: 1) Identifying the referents of “*Zabūr*” and “*Dhikr*”, which frame the divine promise. Interpretations vary between understanding them as “the Psalms of David and the Torah,” “all revealed scriptures and the Preserved Tablet,” or “books revealed after the Torah.” 2) Determining the meaning of “*al-ard*”, which has given rise to two primary paradigms: 2-1) The eschatological inheritance view sees “the earth” as referring to Paradise (supported by verses like *Al-Zumar/ 74*) and the idea that Paradise is exclusive to the righteous. 2-2) The worldly inheritance paradigm branches into more specific interpretations, such as “the Holy Land” for the Israelites, “lands of the disbelievers” for the *Umma of Muḥammad*, and ultimately, “the entire earth” in the eschatological future.

Analyzing the concept of “righteousness” (*ṣalāḥ*) as a precondition for inheritance, which has undergone a historical transformation. It moved from early definitions focused on faith and individual piety —like monotheists or inner sincerity— to a modern, multidimensional concept encompassing scientific, military, economic, and social-organizational capabilities, alongside faith.

Historical findings of the study highlight a three-stage developmental trajectory: In the first stage (early exegesis), the fundamental paradigm centered on a dual reading of “Paradise” and “Holy Land,” with the promise of inheritance viewed either as entirely eschatological or confined to a historical-geographic event (i.e., the inheritance of the Holy Land by the Israelites).

The second stage (medieval period) witnessed a systematization of views within the theological schools of both Sunni and Shi‘i traditions. Sunni exegesis tended toward a universalist reading, broadening the promise to include the global dominance of the Muslim Ummah —referencing traditions like “the earth was folded for me”. In contrast, Shi‘i exegetes, drawing on the narrations of the Imams, adopted a particularist and eschatological interpretation, culminating in the idea that the global inheritance of the earth will be realized in the universal government of *al-Mahdi*.

The third stage (modern paradigm) is marked by a rereading of the verse in light of new social and intellectual needs. Here, interpreters from both schools regard the

“inheritance of the earth” as a social law and divine causal principle —no longer just a mystical promise, but one contingent on acquiring tangible civilizational qualifications.

The final analysis reveals that the transition from limited interpretations to a global vision results from an interaction between textual elements and contextual dynamics. A key mechanism in this shift is the generalization of narrative evidence —moving from narrations confined to historical events (e.g., Israelite inheritance) to those with a global scope (e.g., hadiths on *Mabdī* or the *Umma*'s future dominion). Moreover, the tension between worldly and eschatological inheritance has opened space for comprehensive theories like that of Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī, who frames both realms within a single divine law of rewarding the righteous, thereby resolving the apparent conflict.

Ultimately, the modern functional reinterpretation of ṣalāḥ —linked to divine laws governing civilizational rise and decline— transforms this verse from a purely theological statement into a social theory and a model for overcoming passivity and achieving civilizational merit. This study thus demonstrates that the understanding of verse 105 of Sūra Al-Anbiyā' has dynamically evolved through history, expanding from narrow scopes to a global horizon and from individual implications to civilizational significance.

Key words: Inheritance of the Land, Al-Anbiyā': 105, Comparative Exegesis, the rule of the righteous, Paradise, History of Ideas.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 AH [Arabic].
3. Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd, *Al-Sunan*, Edited by Shu'ayb al-Arna'ūt et al, Beirut, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, 1430 AH/2009 CE [Arabic].
4. Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qom, Mu'assasat al-Ba'thah, 1415 AH [Arabic].
5. Tustarī, Sahl ibn 'Abd Allāh, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1423 AH [Arabic].
6. Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
7. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jumu'ah, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā'īliyyān, 1415 AH [Arabic].
8. Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-Sarī, *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābub*, Beirut, 'Ālam al-Kutub,

- 1408 AH [Arabic].
9. Şubhānī Tabrīzī, Jaʿfar, *Munyat al-Ṭālibīn*, Qom, Muʿassasat al-Imām al-Şādiq (AS), 1395 SH [Persian].
 10. Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].
 11. Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Beirut, al-Aʿlamī, 1390 AH [Arabic].
 12. Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan, *Majmaʿ al-Bayān*, Tehran, Nāşir Khusraw, 1372 SH [Persian].
 13. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
 14. Farraʾ, Yaḥyā ibn Ziyād, *Maʿānī al-Qurʾān*, Cairo, al-Hayʾah al-Mişrīyah al-ʿĀmmah li-l-Kitāb, 1980 CE [Arabic].
 15. Fīrūzabādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, *Tanwīr al-Miqbās*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1418 AH [Arabic].
 16. Qummī, ʿAlī ibn Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SH [Persian].
 17. Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Taʾwīlāt Abl al-Sunnah*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1426 AH [Arabic].
 18. Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad, *Al-Nukat wa al-ʿUyūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1417 AH [Arabic].
 19. Mudarrisī, Muḥammad Taqī, *Min Hudā al-Qurʾān*, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, 1419 AH [Persian].
 20. Marāghī, Aḥmad Muşṭafā, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1423 AH [Arabic].
 21. Naḥḥās, Aḥmad ibn Muḥammad, *Irāb al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1421 AH [Arabic].



تطور معنای وراثت ارض در تفاسیر

گذار از تبیین سرزمینی - اخروی به حاکمیت جهانی صالحان

رضا ملازاده یامچی ^{ID}

پژوهشگر پسادکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد، ایران (نویسنده مسئول: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir).

میثم شعیب ^{ID}

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد، ایران (ایمیل: m.shoab68@gmail.com).

چکیده

آیه ۱۰۵ سوره انبیاء، وعده‌ای الهی مبنی بر وراثت زمین توسط بندگان شایسته را مطرح می‌سازد. با این حال ابهام در مصادیق کلیدواژه‌هایی چون الارض و الصالحون این آیه را به یکی از پرچالش‌ترین مباحث تفسیری بدل کرده است. این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی و رویکردی تاریخی - تطبیقی، سیر تطور معنای وراثت ارض را در تفاسیر فریقین (شیعه و سنی) از ادوار متقدم تا دوره معاصر ردیابی می‌کند. هدف از این مطالعه شناخت الگوهای اصلی تفسیری و تحلیل چگونگی گذار از تبیین‌های محدود سرزمینی - اخروی به چشم‌انداز حاکمیت جهانی صالحان، و نیز شناخت تطور مفهوم صلاح از امری فردی به صلاحیتی تمدنی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در تفاسیر گذشتگان، معنای وراثت عمدتاً به بهشت یا سرزمین مقدس محدود بود. در دوره میانی، با واگرایی دیدگاه‌ها، این مفهوم در تفاسیر اهل سنت به وراثت امت محمد (ص) و در سنت تفسیری امامیه به دولت جهانی مهدوی نظام‌مند شد. در دوره معاصر، با هم‌گرایی قابل توجه فریقین، وراثت ارض به مثابه یک سنت اجتماعی و قانون الهی برای پیشرفت بازخوانی شده که تحقق آن منوط به کسب صلاحیت تمدنی است. در این میان، متفکران شیعه هدف از این قانون الهی را غالباً تبیین شرایط تحقق وعده نهایی دولت مهدوی دانسته‌اند. این گذار از یک سو تحت تأثیر جای‌گزینی و تعمیم ادله روایی، و از دیگر سو تحت تأثیر نیاز به ارائه الگوهایی برای پیشرفت در رویارویی با تحولات اجتماعی صورت پذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: وراثت ارض، انبیاء/ ۱۰۵، تفسیر تطبیقی، حاکمیت صالحان، جنت، تاریخ‌نگاره‌ها.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۹ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۱۵ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۷ ش

نشر: ۱۴۰۴/۵/۱۷ ش

صفحه ۳۵-۵۰.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

دسترسی آزاد:

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



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

ملازاده یامچی، رضا و شعیب، میثم، «تطور معنای وراثت ارض در تفاسیر: گذار از تبیین سرزمینی - اخروی به حاکمیت جهانی صالحان»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۳۵-۵۰.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.529068.1309>

درآمد

آیه ۱۰۵ سوره انبیاء، وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ، یکی از گزاره‌های کلیدی و تأثیرگذار قرآن کریم در باب فلسفه تاریخ و سرنوشت نهایی جهان است. این آیه با بیانی قاطع یک اصل بنیادین را پی‌ریزی می‌کند: تاریخ، عرصه‌ای رهاشده و بی‌هدف نیست؛ بل که بر سنتی الهی استوار است که فرجام آن را به حاکمیت نهایی بندگان شایسته (عبادی الصالحون) گره می‌زند. این وعده افقی امیدبخش و جهت‌دار به رویارویی انسان با جهان می‌گشاید و به نزاع حق و باطل معنایی غایت‌شناسانه می‌بخشد.

با این حال همین صراحت ظاهری یکی از مناقشات عمیق‌تر و دیرپاتر تفسیری را در تاریخ اندیشه اسلامی رقم زده است. ابهام در مصادیق دو کلیدواژه محوری، الارض و عبادی الصالحون، این آیه را از گزاره‌ای واحد به منشوری چندوجهی تبدیل کرده است که هر وجه آن بازتاب‌دهنده درکی متفاوت از نسبت دین با دنیا، آخرت، قدرت و تاریخ است. پرسش از این که مراد از الارض در آیه چیست و صالحین چه کسانی هستند در عمل به پرسش از رسالت اصلی مؤمنان در جهان بدل شده است: آیا این وراثت پاداشی اخروی در ارض جنت است؛ آیا به یک پیروزی تاریخی - سرزمینی محدود در ارض مقدسه اشاره دارد؛ یا بشارت یک حاکمیت جهانی در آخرالزمان است که اقتضاء می‌کند مؤمنان صالح صلاحیت‌های همه‌جانبه کسب کنند؟

سیر تطور فهم این آیه داستانی خطی و ساده از جای‌گزینی تفاسیر نیست؛ بل که آینه‌ای تمام‌نما از تحول آگاهی تاریخی و دغدغه‌های تمدنی مسلمانان است. بازشناسی این تطور نشان خواهد داد که چه‌گونه کانون توجه مفسران به تدریج از تفاسیر عمدتاً اخروی به خوانش‌های دنیوی گذار کرده، و هم‌زمان مفهوم کلیدی صلاح از یک کیفیت اخلاقی - فردی به یک صلاحیت تمدنی - اجتماعی تحول یافته است. بنابراین، هدف این مطالعه نه صرفاً گزارش اقوال، که تحلیل منطق تاریخی این گذار و شناسایی سازوکارهایی است که به غالبیت یافتن و تغییر کارکرد هر یک از این الگوهای تفسیری در بسترهای تاریخی متفاوت انجامیده است.

طرح مسئله

آیه ۱۰۵ سوره انبیاء و مفهوم وراثت ارض از سده‌های نخستین اسلامی تا کنون موضوع بحث و نظر در میان مفسران و متکلمان بوده است. مرور این آثار نشان می‌دهد که نظریه‌پردازی‌ها در این باره را می‌توان در ذیل چهار الگوی تفسیری کلان دسته‌بندی کرد. یک الگو که در قدیم‌ترین تفاسیر نیز مشاهده می‌شود الگوی تفسیری اخروی است. مفسرانی که از این الگو پی‌روی می‌کنند الارض را در آیه یادشده به ارض الجنة تأویل نموده‌اند. برپایه منابع تفسیر روایی، این دیدگاه نظر شماری از صحابه و تابعین هم‌چون ابن عباس، مجاهد بن جبر و سعید

بن جبیر نیز بوده است (طبری، **جامع البیان**، ۱۷/ ۸۰؛ ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، ۱۵/ ۳۳۷). پی‌روان این دیدگاه با استناد به آیاتی نظیر آیه ۷۴ سوره زمر و آیه ۱۱ سوره مؤمنون استدلال می‌کنند که وراثت حقیقی و بی‌نقص که شایسته صالحان است صرفاً در بهشت اُخروی مُحَقَّق می‌شود (زجاج، **معانی القرآن**، ۳/ ۴۰۷؛ نحاس، **اعراب القرآن**، ۳/ ۵۹).

الگوی دوم الگوی تاریخی - سرزمینی است که وراثت را ناظر به یک واقعه تاریخی مشخص در همین دنیا می‌داند. پی‌روان این الگو را می‌توان ذیل دو زیرشاخه دسته‌بندی کرد: الف) کسانی که با الهام از آیه ۱۳۷ سوره اعراف معتقد اند منظور از آیه یادشده وراثت الارض المقدسه توسط بنی اسرائیل است (بنگرید به: فراء، **معانی القرآن**، ۲/ ۲۱۳؛ ماوردی، **النکت و العیون**، ۳/ ۴۷۴)؛ ب) کسانی که با استناد به حدیث مشهور «رُؤِیت لَیَ الارضُ...» (برای متن آن، بنگرید به: ادامه مقاله) معتقد اند که مراد از آیه یادشده وراثت سرزمین‌های کفار توسط امت محمد (ص) است (ثعلبی، **الکشف و البیان**، ۱۶/ ۳۱۳؛ ماتریدی، **تأویلات أهل السنه**، ۱۷/ ۳۸۲). این دیدگاه در بستر تاریخی فتوحات اسلامی به دیدگاه رایج در میان بسیاری از مفسران اهل سنت تبدیل شد.

الگوی سوم الگوی تفسیر جهانی-مهدوی آیه است. این الگو گفتمان مسلط در مکتب تفسیری امامیه به‌شمار می‌رود. بر پایه دیدگان صاحبان این نگرش، مراد از **الارض** در آیه یادشده سراسر زمین مسکون، و مراد از وراثت آن نیز حاکمیت جهانی و نهایی صالحان در دولت آخرالزمان به رهبری مهدی (ع) است. این دیدگاه از همان سده‌های نخستین در منابع شیعی ثبت شده است (قمی، **التفسیر**، ۲/ ۷۷) و با احادیث متواتر نبوی و روایات امامان شیعه (ع) پشتیبانی می‌شود (طبرسی، **مجمع البیان**، ۱۷/ ۱۰۵؛ حویزی، **نور الثقلین**، ۳/ ۴۶۴؛ بحرانی، **البرهان**، ۳/ ۸۴۷).

الگوی چهارم یک سنت اجتماعی را نمایندگی می‌کند که محصول دوره معاصر و رویارویی با چالش‌های مدرنیته است. پی‌روان این الگوی تفسیری آیه را نه یک وعده تاریخی صرف؛ بل که یک قانون اجتماعی و سنت جاری الهی می‌دانند. از این منظر، وراثت یادشده در آیه نتیجه قهری کسب صلاحیت تمدنی (شامل علم، قدرت، نظم و مدیریت در کنار ایمان) است. این الگو نقطه هم‌گرایی متفکرانی معاصر از هردو مذهب، مانند مراغی، سید قطب، محمدجواد مغنیه و محمدتقی مدرسی است (بنگرید به: مراغی، **التفسیر**، ۱۷/ ۷۷؛ سید قطب، **فی ظلال القرآن**، ۴/ ۲۳۹۹؛ مغنیه، **التفسیر الکاشف**، ۵/ ۳۰۲؛ مدرسی، **من هدی القرآن**، ۱۷/ ۳۸۶).

این‌گونه، ابهام در مصادیق کلیدواژه‌های آیه ۱۰۵ سوره انبیاء از همان سده‌های نخستین اسلامی زمینه‌ساز شکل‌گیری دست‌کم سه الگوی تفسیری اصلی شد که به موازات هم‌دیگر در میان مفسران رواج داشت. مسئله اصلی این مطالعه نه صرفاً ردیابی پیشینه این اقوال بل که تحلیل سیر تطور آن‌ها است؛ تطوری که به غالبیت و

نظام‌مندشدگی این الگوهای تفسیری و احتمالاً تحول کارکردی آن‌ها در دوره معاصر ختم می‌شود. بر این اساس، مطالعه حاضر در پی پاسخ به سه پرسش زیر است:

اولاً، سه الگوی تفسیری رقیب در تفسیر وراثت ارض چه تحولاتی را پشت سر گذاشتند و با چه سازوکاری و در چه بستری از اقوال هم‌عرض در دوره متقدم به گفتمان‌های غالب و متمایز در دوره میانی تبدیل شدند؟

ثانیاً، کارکرد این الگوهای تفسیری، به‌ویژه در دوره معاصر، چه‌گونه از یک وعده تاریخی به یک سنت اجتماعی و قانون الهی برای پیش‌رفت و کسب صلاحیت تمدنی تطور یافت؟
ثالثاً، مفهوم صلاح به‌عنوان شرط بنیادین وراثت، چه‌گونه از یک کیفیت اخلاقی-فردی در تفاسیر سلف به یک صلاحیت تمدنی چندبعدی (شامل علم، قدرت و مدیریت) در نگاه متفکران معاصر تحول یافت؟

در این مطالعه برای پاسخ به پرسش‌های فوق با روش تحلیل محتوای کیفی و با روی‌کردی تاریخی به بررسی تطبیقی آراء مفسران برجسته شیعه و سنی در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره انبیاء خواهیم پرداخت. داده‌ها منحصراً از اقوال مفسران و روایات تفسیری استخراج خواهند شد. پس از شناسایی و دسته‌بندی مضامین مرتبط با واژگان کلیدی آیه، سیر تاریخی این آراء تفسیری از متقدمان تا متأخران ردیابی خواهد شد. در نهایت، چگونگی تحول معانی، گذار از یک پارادایم تفسیری به پارادایم دیگر، و عوامل مؤثر بر این تحولات را بر اساس قرائن موجود در متون تفسیری و با مقایسه آراء مختلف تحلیل خواهیم نمود تا تصویری منسجم از چگونگی فهم این آیه در طول تاریخ تفسیر اسلامی ارائه کنیم.

۱. واکاوی مفاهیم و بنیادهای تفسیری آیه

فهم عمیق آیه «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»، مستلزم واکاوی دقیق واژه‌های کلیدی آن است. تعیین مصداق الزبور و الذکر از سویی، تشخیص مراد از الارض و وراثت از سوی دیگر، و تحلیل مفهوم الصالحون، شالوده نظری بحثی را شکل می‌دهد که تحلیل‌های تاریخی بر آن استوار خواهد شد.

۱-۱) نقش زبور و ذکر در معناسازی

بخش آغازین آیه به منبع و زمان وعده الهی اشاره دارد. فهم این بخش از همان آغاز دو خط تفسیری متمایز را در میان تابعین پایه‌گذاری کرد. خط نخست، با محوریت چهره‌هایی چون سعید بن جبیر (مقتول در ۹۵ق) و

مجاهد بن جبر (درگذشته ۱۰۴ق)، با نگاهی عمومیت‌گرا، الزبور را به معنای مطلق کتاب و الذکر را ام‌الکتاب یا لوح محفوظ می‌دانست (طبری، *جامع البیان*، ۱۱۷/۸۰).

خط دوم، با محوریت عامر بن شراحیل شَعْبِی (درگذشته ۱۰۳ق)، نگاهی خصوص‌گرایانه داشت و الزبور را مشخصاً کتاب داوود (ع) و الذکر را هم تورات معرفی می‌کرد (طبری، *جامع البیان*، ۱۱۷/۸۰). این دوگانگی اولیه در سده‌های بعد نیز امتداد یافت. برای نمونه، زَجَّاج (درگذشته ۳۱۱ق) بر معنای عام کتاب برای الزبور تأکید داشت (زجاج، *معانی القرآن*، ۳/۴۰۷؛ نیز، برای پذیرندگان هر یک از دو دیدگاه اصلی و اختلافات فرعی‌تر میان هریک، بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۱۱۷/۸۰-۸۱).

تفاوت دو دیدگاه را نباید صرفاً اختلافی لغوی پنداشت. این اختلاف مستقیماً بر افق معنایی وعده یادشده در آیه تأثیر می‌گذارد. اگر منظور از زبور در آیه زبور داوود (ع) و منظور از ذکر نیز تورات باشد، مضمون آیه به نگارش امری مشخص در تاریخ انبیاء بنی اسرائیل اشاره خواهد داشت؛ اما اگر الزبور به معنای همه کتب آسمانی و الذکر همان ام‌الکتاب باشد وعده یادشده در آیه به یک اصل فراگیر و تکرارشونده در تمامی ادیان الهی پس از ثبت ازلی آن در لوح محفوظ اشاره خواهد داشت. این‌گونه، ظرفیت معنایی آیه از ادوار قدیم زمینه را برای تفاسیر گوناگون از ماهیت وراثت فراهم آورده است.

۲-۱) دوگانگی بنیادین: وراثت دنیوی یا اخروی

کلیدواژه محوری آیه کلمه الارض و فعل یرثها است. در تبیین مراد از ارض دو گفتمان اصلی از همان سده‌های نخستین هجری شکل گرفت: گفتمانی که منظور از وراثت ارض را وراثت اخروی می‌نمایاند، و گفتمانی که آن را بر وراثت دنیوی حمل می‌کرد. گفتمان وراثت اخروی در میان تابعینی هم‌چون مجاهد بن جبر (درگذشته ۱۰۴ق) و سعید بن جبیر (درگذشته ۹۵ق) رواج داشت. اینان مراد از الارض را بهشت (ارض الجنة) می‌دانستند (طبری، *جامع البیان*، ۱۱۷/۸۰). مستند اصلی این گروه آیتی بود که وراثت را به صراحت به بهشت نسبت داده‌اند؛ مانند آیه ۷۴ سوره زمر:

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ...

بعدها مفسرانی هم‌چون فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ق) با استدلال‌های کلامی جدید خود این دیدگاه را تقویت کردند؛ استدلال‌هایی مثل این‌که زمین دنیا میان صالح و طالح مشترک، اما بهشت هم‌چون پاداشی نهایی مختص صالحان است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۲/۱۹۲).

دیدگاه دوم الارض را به زمین در همین دنیا تفسیر می‌کرد. پی‌روان این دیدگاه خود از آغاز خوانش‌های متفاوتی

از این رأی را باز نمودند: برخی مفسران متقدم هم چون فراء (درگذشته ۲۰۷ق)، آن را ناظر به یک مصداق تاریخی مشخص، یعنی وراثت بنی اسرائیل بر ارض مقدسه دانستند (فراء، معانی القرآن، ۲/۲۱۳) و برخی دیگر نیز آیه را بشارتی برای امت اسلامی انگاشتند که سرزمین‌های کافران را در فتوح به ارث خواهند بُرد (طبری، جامع البیان، ۸۰/۱۷).

خوانش سوم، که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (درگذشته حدود ۳۰۷ق) نظریه‌مند شد، الارض را به کلّ زمین تفسیر می‌کرد و مصداق اتمّ آن را دولت جهانی مهدی (ع) و اصحاب او می‌شناساند (قمی، التفسیر، ۲/۷۷). این سه خوانش دنیوی، در کنار خوانش اخروی، چهارچوب اصلی مباحث را شکل دادند. این‌گونه، متفکرانی معاصر هم چون طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق) با مطلق دانستن آیه تلاش کردند میان هر دو ساحت دنیوی و اخروی جمع کنند (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۴/۳۲۹).

۱-۳) تطور مفهومی صلاح به مثابه شرط وراثت

شرط تحقق وعده الهی موصوف بودن وارثان به وصف صلاح است. این مفهوم کلیدی نیز متناسب با دغدغه‌های هر عصر تطور یافته است. در نگاه صوفیانه سهل تستری (درگذشته ۲۸۳ق)، صلاح امری کاملاً درونی و به معنای اصلاح سریره با الله و انقطاع از ما سوی الله است (تستری، التفسیر، ۱/۱۰۵). در تفاسیر عمومی‌تر سده‌های نخست، صالحون اغلب العاملون بطاعة الله (طبری، جامع البیان، ۱۷/۸۰) یا الموحّدون (فیروزآبادی، تنویر المقباس، ۱/۲۷۶) تفسیر شده که بیش‌تر ناظر به ابعاد اعتقادی و عبادی فردی است.

با این حال در دوره معاصر و در پیوند با انگاره حاکمیت دنیوی، مفهوم صلاح ابعاد اجتماعی و تمدنی پیدا کرد. این تحول پاسخی به چالش‌های جدید جهان اسلام بود. مفسری هم‌چون احمد مُصطفی مراغی (درگذشته ۱۳۷۱ق) صلاح امت را در چهار بُعد رهبری علمی، توان نظامی، توان اقتصادی و سازمان‌دهی کارآمد باز نمود (مراغی، التفسیر، ۱۷/۷۶-۷۷). سید قطب (درگذشته ۱۳۸۶ق) آن را حاصل جمع ایمان قلبی و کنشگری عملی برای آبادسازی زمین دانست (سید قطب، فی ظلال القرآن، ۴/۲۳۹۹-۲۴۰۰). محمدتقی مدرسی نیز صلاح را به سازگاری کنش انسانی، قوانین خلقت و ابزارهای پیش‌رفت برگرداند (مدرسی، من هدی القرآن، ۷/۳۹۰-۳۹۱). این تحول نشان می‌دهد صلاح در دوران معاصر از کیفیتی فردی به صلاحیتی تمدنی برای اداره موفق جهان تطور یافته است.

۲. سیر تطور تاریخی معنای وراثت

تحول فهم مفسران از وعده الهی وراثت ارض در گذر زمان و متأثر از عوامل مختلف را می‌توان در سه مرحله

کلیدی ردیابی کرد: پارادایم بنیادین متقدمان که چارچوب اصلی بحث را شکل داد؛ نظام‌مندسازی تفسیری در دوره میانی که به واگرایی دیدگاه‌های فریقین انجامید؛ و در نهایت، بازخوانی مفهومی در پارادایم معاصر که هم‌گرایی‌های جدیدی را پدید آورد.

۲-۱) پارادایم بنیادین متقدمان: دوگانگی جنت و ارض مقدسه

فهم آیه در دوره سلف عمیقاً در بافتار متنی عصر نزول ریشه داشت. مفسران عصر تابعین در پی یافتن مصادیق روشنی بودند که مستقیماً توسط دیگر آیه‌ها تأیید شود. این روی‌کرد به‌طور طبیعی افق معنایی آیه را به دو تبیین اصلی محدود می‌ساخت. تبیین نخست روی‌کردی الهیاتی - معنوی را پی می‌گرفت که الارض را به ارض الجنة تفسیر می‌کرد. این دیدگاه که توسط تابعینی چون مجاهد (درگذشته ۱۰۴ق) و سعید بن جبیر (درگذشته ۹۵ق) نمایندگی می‌شد، وعده الهی را به پاداش نهایی صالحان در بهشت پیوند می‌زد (طبری، جامع البیان، ۱۷/۸۰). تبیین دوم از منطقی تاریخی-مصادیقی بهره می‌برد و الارض را به یک جغرافیای مشخص دنیوی بازمی‌گرداند. برجسته‌ترین نمونه تاریخی در قرآن، داستان پیروزی بنی اسرائیل بود. مفسرانی هم‌چون فراء (درگذشته ۲۰۷ق) با الهام از این داستان آیه مورد بحث را بر وراثت ارض مقدسه حمل کردند (فراء، معانی القرآن، ۲/۲۱۳). این دو تفسیر از آیه که چارچوب اصلی فهم آیه در این دوره را شکل می‌داد وقتی به آثار مفسرانی هم‌چون طبری (درگذشته ۳۱۰ق) راه یافت نقطه آغازی برای تطورات بعدی گردید.

۲-۲) دوره میانی: واگرایی تفاسیر فریقین

با تدوین مکاتب کلامی دیدگاه‌های پراکنده اولیه نظام‌مند شدند. در این دوران شاهد واگرایی روشنی میان دو سنت تفسیری اهل سنت و امامیه هستیم. در سنت تفسیری اهل سنت، تفسیری عمومیت‌گرایانه غلبه یافت که با زمینه تاریخی فتوحات اسلامی پیوند خورده بود. از این نگاه، وراثت ارض فرایندی جاری بود که در پیروزی‌های امت اسلام تجلی می‌یافت.

این دیدگاه توسط مفسرانی چون ماتریدی (درگذشته ۳۳۳ق) و ثعلبی (درگذشته ۴۲۷ق) ترویج شد. این مفسران مفهوم عبادی الصالحون را بر کل امت محمد (ص) تطبیق دادند (ماتریدی، تأویلات اهل السنه، ۷/۳۸۲؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۱۶/۳۱۳). مستند روایی اصلی این دیدگاه، حدیث مشهور «زویت لی الارض...» بود که به مثابه یک پیش‌گویی در حال تحقق، این تفسیر را در طی سده‌های متمادی تقویت می‌کرد.

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ قَالَ: زُيِّتَ لِي الْأَرْضُ حَتَّى رَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَأُعْطِيتُ الْكَنْزَيْنِ الْأَصْفَرَ - أَوِ الْأَحْمَرَ - وَالْأَبْيَضَ - يَعْنِي: الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ، وَقِيلَ لِي: إِنَّ مَلِكَكَ إِلَيَّ

حَيْثُ رُؤِيَ لَكَ، وَإِنِّي سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ثَلَاثًا: أَنْ لَا يُسَلِّطَ عَلَيَّ أُمَّتِي جُوعًا فَيَهْلِكَهُمْ بِهَ عَامَّةً،
وَأَنْ لَا يَلْبَسَهُمْ شَيْعًا وَيَذِيقَ بَعْضَهُمْ بَأْسَ بَعْضٍ.
وَإِنَّهُ قِيلَ لِي: إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَلَا مَرَدَّ لَهُ، وَإِنِّي لَنْ أُسَلِّطَ عَلَيَّ أُمَّتِكَ جُوعًا فَيَهْلِكَهُمْ فِيهِ، وَلَنْ
أَجْمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا، حَتَّى يُفْنِيَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَيَقْتُلَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا. وَإِذَا وُضِعَ
السَّيْفُ فِي أُمَّتِي، فَلَنْ يُرْفَعَ عَنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ....

ترجمه: از رسول خدا (ص) روایت شده است که فرمود زمین به من نشان داده شد تا این که
شرق و غرب آن را دیدم و دو گنج زرد یا سرخ— و سفید (یعنی طلا و نقره) به من داده شد و
به من گفته شد: پادشاهی تو همان جایی است که به تو نشان داده شده است. من هم از
خداوند متعال سه چیز خواستم: این که قحطی بر امت من نازل نکند، آن‌ها را به طور کلی نابود
نکند، و آن‌ها را فرقه فرقه نکند و برخی از آن‌ها طعم خشونت برخی دیگر را نچشند.
به من [از طرف خدا] گفته شد: وقتی حکمی صادر کنم راه برگشتی نیست. من هرگز قحطی را
بر امت تو تحمیل نخواهم کرد که آنها را نابود کند و هرگز از تمام مناطق آن علیه آنها متحد
نخواهم شد تا اینکه یکدیگر را نابود کنند و یکدیگر را بکشند. هنگامی نیز که شمشیر در میان
امت من قرار گیرد، تا روز قیامت از آن‌ها برداشته نخواهد شد... (ابن ماجه، السنن، ۹۸/۵).

در برابر، سنت تفسیری امامیه بر یک پارادایم منسجم و آخرالزمانی متمرکز شد که ریشه در مرجعیت روایات
اهل بیت (ع) داشت. این رویکرد که توسط علی بن ابراهیم قمی (درگذشته ۳۰۷ق) در تفسیرش نظام‌مند شد،
عبادی الصالحون را به طور خاص بر القائم (ع) و أصحابه تطبیق داد (قمی، التفسیر، ۷۷/۲). این تفسیر بعدها
توسط شخصیت‌هایی شیعی هم چون طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) با استناد به احادیث متواتر نبوی و روایات ائمه
اطهار (ع) تثبیت گردید (طبرسی، مجمع البیان، ۱۰۵/۷). این دیدگاه آیه را در پیوندی تنگاتنگ با آیه «وَنُرِيدُ أَنْ
نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص/۵) قرار می‌دهد و نشان می‌دهد
که وراثت پاداش صالحانی است که در عین حال مستضعف نیز بوده‌اند.

۲-۳) دوره معاصر: وراثت به مثابه سنت اجتماعی

پارادایم معاصر در بستر رویارویی جهان اسلام با مدرنیته غربی شکل گرفت و به بازخوانی آیه به مثابه یک سنت
اجتماعی و قانون الهی انجامید. از این منظر وراثت ارض نتیجه قانونمند کسب صلاحیت تمدنی است. این
دیدگاه در میان متفکران برجسته هر دو مذهب شیعه و سنی ظهور یافت. چنان که گفتیم، از میان عالمان اهل سنت

احمد مصطفی مراغی (درگذشته ۱۳۷۱ق) و سید قطب (درگذشته ۱۳۸۶ق) نقش مهمی در شکل‌گیری این نظریه داشتند.

همین هم‌گرایی در تفاسیر شیعی معاصر نیز دیده می‌شود. محمدجواد مغنیه (درگذشته ۱۴۰۰ق) تحقق یک‌چنین حاکمیتی در آخرزمان را مشروط به قدرت گرفتن **طیبون و آخیار** و تحقق عدالت از این طریق دانست (مغنیه، **التفسیر الکاشف**، ۳۰۲/۵). متفکران دیگری هم‌چون جعفر سبحانی، ضمن تأکید بر تحقق کامل وعده در دولت مهدوی، آن را نیز در چارچوب همین **سنت اجتماعی** و اوج **کاربست صلاحیت‌های حقیقی** تحلیل کردند (سبحانی، **منیة الطالبین**، ۱۸۴/۱۸). این بازخوانی، پارادایم‌های کلاسیک را از یک انتظار صرف به یک الگوی قابل‌پی‌گیری برای پیش‌رفت بدل کردند.

۳. تحلیل تطبیقی سازوکارهای تطوّر

بررسی تاریخی تفاسیر نشان‌دهنده تطوّر و تمایز در الگوهای تفسیری فریقین است. این تحول نه امری تصادفی بل که مبتنی بر سازوکارهای مشخصی است. عمق این الگوها را می‌توان از پاسخ‌هایی دریافت که می‌توان بر اساس هریک به چالش‌های تفسیری مختلف داد.

۳-۱) گذار به دوره میانی: محوریت روایات

یکی از پرسش‌های کلیدی چگونگی گذار از الگوهای متقدم (که بر تحلیل لغوی یا مصادیق تاریخی قرآنی تکیه داشتند) به الگوهای منسجم دوره میانی است. این گذار نتیجه تغییر در ادله غالب مورد استناد مفسران بود. در حالی که مفسرانی هم‌چون فراء (درگذشته ۲۰۷ق) بر حمل آیه بر مصادیق تاریخی هم‌چون وراثت بنی اسرائیل تأکید می‌کردند (فراء، **معانی القرآن**، ۲/۲۱۳)، در دوره میانی ادله روایی به محور اصلی تفسیر این آیه بدل شد و هر مکتب فکری را به سمت یک الگوی نظام‌مند سوق داد.

در سنت تفسیری عامه مسلمانان، حدیث مشهور «رُویت لی الارض» به یک مستند کلیدی برای تعمیم وراثت به کل امت محمد (ص) بدل شد. این حدیث توسط مفسرانی هم‌چون ماتریدی (درگذشته ۳۳۳ق) و ثعلبی (درگذشته ۴۲۷ق) به‌عنوان شاهی بر تحقق وعده الهی در فتوحات اسلامی مورد استناد قرار گرفت (ماتریدی، **تأویلات أهل السنه**، ۳۸۲/۷؛ ثعلبی، **الکشف و البیان**، ۳۱۳/۶).

در مقابل، در سنت امامیه مجموعه گسترده‌ای از روایات امامان شیعه (ع) آیه را به‌صورت قطعی به دولت جهانی مهدی (ع) پیوند زدند؛ چنان‌که در تفسیر طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) و هم‌چنین در تفاسیر متأخرانی هم‌چون حویزی (درگذشته ۱۱۰۷ق) به‌وضوح دیده می‌شود (طبرسی، **مجمع البیان**، ۱۰۵/۷؛ حویزی، **نور**

الثقلین، ۳/ ۴۶۴).

۲-۳) ثبات و تطور در تفسیر امامیه

در نگاه اول ممکن است به نظر برسد که الگوی تفسیری شیعه ثابت مانده است. بی‌تردید هسته اصلی این الگو، یعنی تفسیر آیه به دولت مهدوی، به دلیل مرجعیت قطعی روایات از سده‌های نخستین با اتکاء به منابعی هم‌چون تفسیر قمی تا دوره‌های بعد با آثاری چون **مجمع البیان** طبرسی از ثبات بالایی برخوردار بوده است. با این حال **تطور** لزوماً به معنای **تغییر در محتوای اصلی** نیست؛ بل که می‌تواند درتعمیق و بازخوانی کارکردی یک مفهوم نیز رخ دهد.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، متفکران معاصر شیعه، ضمن حفظ این هسته اعتقادی، آن را در چارچوب سنت‌های اجتماعی بازخوانی کرده‌اند. ایشان نشان داده‌اند که تحقق دولت مهدوی خود مبتنی بر قوانین الهی و نیازمند کسب صلاحیت تمدنی است. این نگاه که در آثار مفسرانی هم‌چون ناصر مکارم شیرازی دیده می‌شود، الگوی مهدوی را از یک انتظار صرف، به یک فلسفه تاریخ و الگویی برای حرکت و کسب آمادگی تبدیل می‌کند و نشان‌دهنده تطوری است که نه در چیستی وعده، که در چگونگی تحقق و کارکرد امروزی آن رخ داده است (بنگرید به: مکارم شیرازی، **الامثل**، ۱۰/ ۲۵۴).

۳-۳) چالش دنیوی - اخروی و آیه ۵ سوره قصص

یکی از چالش‌های اصلی در تفسیر آیه نسبت میان وراثت دنیوی و اخروی بوده است. برخی مفسران متقدم مانند نحاس (درگذشته ۳۳۸ق)، با این استدلال که زمین دنیا میان صالح و طالح مشترک است، وراثت خاص صالحان را منحصر در **ارض الجنه** دانسته‌اند (نحاس، **اعراب القرآن**، ۳/ ۵۹). این دیدگاه، با یک چالش قرآنی جدی از سوی آیه ۵ سوره قصص مواجه است: «وَتُرِيدُ أَنْ تَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَتَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ».

این آیه به صراحت از اراده الهی بر وراثت مستضعفان در همین ارض (زمین دنیا) سخن می‌گوید و این‌گونه، استدلال کسانی را به چالش می‌کشد که وراثت صالحان را صرفاً به آخرت محدود می‌کنند. مفسران متأخر، با توجه به هر دو دسته از آیات، به راه‌حل‌های ترکیبی رسیده‌اند. برای نمونه، طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق) با مطلق دانستن آیه آن را شامل هر دو جزای دنیوی (حاکمیت در زمین) و اخروی (مقامات بهشت) می‌داند (طباطبایی، **المیزان**، ۱۴/ ۳۲۹). این‌گونه، وی تعارض ظاهری را برطرف می‌کند و وراثت را پدیده‌ای ذو وجهی می‌شناساند که در هر دو ساحت برای صالحان محقق می‌شود.

نتیجه

تحلیل سیر تاریخی فهم آیه ۱۰۵ سوره انبیاء نشان داد که اگرچه تفاسیر اصلی (اخروی، سرزمینی، جهانی) از سده‌های نخستین هجری در عرض هم رواج داشته‌اند تطور اصلی نه در پیدایی این اقوال که در غالبیت یافتن، نظام‌مند شدن و تغییر کارکرد هر یک از این الگوهای تفسیری در بسترهای تاریخی متفاوت بوده است.

این‌گونه، در دوره متقدم الگوی اخروی و الگوی تاریخی محدود به علت غلبه رویکرد نقلی بر ذهنیت مفسران و تمرکز ایشان بر مصادیق روشن قرآنی—گفتمان غالب را تشکیل می‌دادند. در دوره میانی شاهد واگرایی و نظام‌مندشدن دو الگوی متمایز هستیم: در سنت تفسیری اهل سنت الگوی **وراثت امت** به الگوی مسلط برای تبیین فتوحات بدل می‌شود و در سنت تفسیری شیعیان هم الگوی **دولت مهدوی** که پیش‌تر یک قول در کنار اقوال دیگر بود، به پارادایم اصلی و هویت‌بخش بدل می‌گردد.

نقطه عطف نهایی تفسیر این آیه تطور در **کارکرد** این الگوها در دوره معاصر است؛ یعنی آن‌گاه که مفسران فریقین در یک هم‌گرایی قابل توجه آیه را به مثابه یک **سنت اجتماعی** و قانون الهی برای پیش‌رفت بازخوانی می‌کنند. در این خوانش جدید وراثت از یک پاداش انفعالی به نتیجه فعالانه کسب **صلاحیت تمدنی** تبدیل می‌شود. حتی الگوی مهدوی نیز ضمن حفظ هسته اعتقادی خود از یک انتظار صرف به یک فلسفه تاریخ و الگویی برای حرکت و کسب آمادگی تکامل پیدا می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت سیر تحول درک‌ها از این آیه بازگوکننده داستان تطور اندیشه اسلامی است؛ تحولی گفتمانی از محویت پرسش‌ها درباره پاداش اخروی به محوریّت قوانین تاریخ، و درنهایت، محوریّت الگوی پیش‌رفت در رویارویی با چالش‌های هر عصر.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن‌ماجه، محمد بن یزید، **السنن**، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
- ۴- بحرانی، هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم، موسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
- ۵- تستری، سهل بن عبدالله، **التفسیر**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۶- ثعلبی، احمد بن محمد، **الکشف و البیان**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

- ۷- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۸- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن وإعرابه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۹- سبحانی تبریزی، جعفر، *منیة الطالبین*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۵ش.
- ۱۰- سید قطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
- ۱۱- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۱۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۱۳- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.
- ۱۵- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *تنویر المقیاس*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۱۶- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتب، ۱۳۶۳ش.
- ۱۷- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۱۸- ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ۱۹- مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- ۲۰- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳ق.
- ۲۱- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

The Polysemy of the Qur'anic word *Ibn* from the Viewpoint of Historical Semantics: A Supplement to the So-called Interpretive Subgenre al-Wujūh wa al-Nazā'ir

Mohammad Hossein Shirzad 

Assistant Professor of Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran
(Email: mh.shirzad@umz.ac.ir).



Original Research

Received: 10/ 6/ 2025

Revised: 28/ 7/ 2025

Accepted: 9/ 8/ 2025

published: 9/ 8/ 2025

Pages: 51-88.

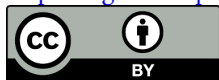
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.


Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Shirzad, M. H. "The Polysemy of the Qur'anic word Ibn from the Viewpoint of Historical Semantics: a Supplement to the So-called Interpretive Subgenre al-Wujūh wa al-Nazā'ir", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 51-88.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.529559.1310> 

Extended Abstract

This study investigates the semantic plurality of the Qur'anic term *ibn* through the lens of historical semantics, situating its analysis within the interpretive tradition of *al-wujūh wa al-nazā'ir*. Rather than treating *ibn* as a static lexical item denoting biological descent or genealogical affiliation, the article traces its conceptual evolution across various exegetical contexts, highlighting its polyvalent functions in theological, eschatological, and symbolic registers. The inquiry begins by problematizing the assumption of semantic stability in Qur'anic vocabulary, arguing that diachronic shifts in interpretive frameworks—especially those shaped by sectarian, philosophical, and mystical currents—have led to layered understandings of key terms. The term *ibn*, often rendered simply as 'son,' emerges as a site of exegetical tension, particularly in verses where its referent is ambiguous, metaphorical, or embedded within polemical discourse.

Drawing on a wide range of classical tafsīr sources from both Sunni and Shi'i traditions, the article identifies several semantic clusters associated with *ibn*, including its use in expressions of spiritual affiliation, moral

typology, and eschatological categorization. For instance, the designation *ibn al-sabīl* is examined not merely as a legal category but as a conceptual node linking themes of mobility, vulnerability, and divine care. Similarly, the phrase *ibn al-dunyā* is shown to function as a moral epithet, indexing a particular orientation toward worldly life. These usages suggest that *ibn* operates not only as a relational marker but also as a vehicle for ethical and theological valuation. The article further explores how exegetes have negotiated the tension between literal and figurative readings of *ibn*, especially in verses involving divine sonship, where polemical concerns vis-à-vis Christian doctrine have shaped interpretive strategies.

The methodological framework employed combines historical semantics with a comparative hermeneutic approach, allowing for the reconstruction of semantic trajectories across time and across interpretive communities. The study pays particular attention to the genre of *al-wujūh wa al-naẓā'ir*, which catalogues Qur'anic terms with multiple meanings and attempts to systematize their semantic range. While this genre has often been dismissed as lexically reductive, the article argues that it provides valuable insight into the epistemic assumptions of early exegetes and their efforts to stabilize meaning in the face of textual ambiguity. By revisiting this genre with contemporary semantic tools, the study reveals its latent potential for tracing conceptual shifts and mapping exegetical priorities.

In addition to its lexical focus, the article engages broader questions about the nature of Qur'anic language and the dynamics of meaning-making in Islamic intellectual history. It suggests that semantic plurality is not a defect to be resolved but a feature to be interpreted, one that reflects the *Qur'ān's* dialogical engagement with its audience and its layered modes of address. The term *ibn*, in this regard, serves as a prism through which to examine the interplay between language, theology, and community formation. The article also considers how later mystical and philosophical readings reconfigure the term within metaphysical frameworks, such as the notion of spiritual filiation or ontological dependence, thereby extending its semantic field beyond its original lexical bounds.

By offering a diachronic and cross-sectarian analysis of *ibn*, the study contributes to ongoing debates in Qur'anic semantics, tafsīr methodology, and the historiography of Islamic thought. It challenges the tendency to treat Qur'anic terms as semantically fixed and instead advocates for a more dynamic understanding that accounts for historical context, interpretive plurality, and genre-specific conventions. The article concludes by

reflecting on the implications of semantic instability for contemporary Qur'anic studies, particularly in relation to translation, interfaith dialogue, and the construction of meaning in pluralistic settings. It calls for renewed attention to the semantic lives of Qur'anic terms and the interpretive traditions that have shaped them, arguing that such inquiry is essential for a nuanced and historically grounded understanding of the Qur'anic text.

Keywords: Semantics of the Quran, Quranic Lexicons, Ibn al-Sabīl, Semitic Linguistics, Proto-Afroasiatic.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*, Original Arabic; Also, Persian translations by:
 - 'Abd al-Muḥammad Āyatī (Tehran, Soroush, 1374 SAH)
 - Muḥammad Mahdī Fūlādvand (Tehran, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī-ye Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1415 AH)
 - Mahdī Ilāhī Qumsha'ī, (Qom, Fāṭimah al-Zahrā, 1380 SAH)
 - Abū al-Ḥasan Sha'rānī (Tehran, Ketābfurūshī-ye Islāmiyyah, 1374 SAH)
 - Translation of *Qurān* in *Tafsīr al-Ṭabarī* (ed. Ḥabīb Yaghmā'ī, Tehran, Enteshārāt-e Ṭūs, 1356 SAH).
2. 'Abd al-Baqī, Muḥammad Fu'ād, *al-Muḥjam al-Mufabras li-Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1364 AH [Arabic].
3. 'Abd al-Tawwāb, Ramaḍān, *Fuṣūl fī Fiqh al-'Arabiyyah*, Cairo, Maktabat al-Khānājī, 1420 AH [Arabic].
4. Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Ja'far Yāḥaqqī and Muḥammad Mahdī Nāshih, Mashhad, Bunyād-e Pizhūhish-hā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Rażavī, 1408 AH [Arabic].
5. Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
6. *'Abd-e 'Atīq*, Tehran, Anjoman-e Ketāb-e Muqaddas-e Īrān, 1362 SAH [Persian].
7. 'Alī, Jawād, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, Beirut/Baghdad, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn/Maktabat al-Nahḍah, 1993 CE [Arabic].
8. Āzarnūsh, Āzartāsh, "Ibn", in *Great Islamic Encyclopedia*, vol. II, ed. Kāzīm Mūsavī Bujnūrdī et al., Tehran, Centre for Iranian and Islamic Studies, 1374 SAH [Persian].
9. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughab*, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001 CE [Arabic].
10. Beeston, A. F. L. et al., *Sabaic Dictionary*, Beirut, Librairie du Liban, 1982.

11. Biella, J. Copeland, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*, Cambridge, Scholars Press, 1982.
12. Black, J. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
13. Brun, S., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beirut, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895.
14. Costaz, Louis, *Syriac-English Dictionary*, Beirut, Dar El-Machreq, 2002.
15. Dalman, Gustaf, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt, Kauffmann, 1901.
16. Dāmghānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naḏā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*, ed. 'Abd al-'Azīz Sayyid Ahl, Beirut, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1970 CE [Arabic].
17. Dolgopolsky, Aharon, *Nostratic Dictionary*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2008.
18. Donald, James, *Chambers's Etymological Dictionary of the English Language*, Edinburgh, W. & R. Chambers, 1872.
19. Drower, E. S. & Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
20. Ehret, Christopher, *Reconstructing Proto-Afroasiatic*, Berkeley et al., University of California Press, 1995.
21. Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Min Waby al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Malāk, 1419 AH [Arabic].
22. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
23. Feyerabend, Karl, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament*, Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1905.
24. Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ed. Muḥammad Na'īm al-'Arqasūsī, Damascus, Mu'assasat al-Risālah, 1426 AH [Arabic].
25. Gelb, Ignace, et al., *The Assyrian Dictionary*, Chicago, Oriental Institute of Chicago University, 1998.
26. Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. A. Brown, Oxford, Clarendon Press, 1939.
27. Gray, Louis, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*, Amsterdam, Philo Press, 1971.
28. Ḥājji Khalīfah, Muṣṭafā b. 'Abd Allāh, *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-*

- Funūn*, Baghdad, Maktabat al-Muthannā, 1941 CE [Arabic].
29. Ḥayrī, Ismā‘īl b. Aḥmad, *Wujūb al-Qur’ān*, ed. Najaf ‘Arshī, Mashhad, Bunyād-e Pizhūhish-hā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Rażavī, 1422 AH [Arabic].
30. Hoftijzer, J. & Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
31. Ibn Abī Ḥātim Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. As‘ad Muḥammad Ṭayyib, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
32. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al-Murassa‘ fī al-Ābā’ wa al-Ummahāt wa al-Banīn wa al-Banāt wa al-Adhwā’ wa al-Dhawāt*, ed. Ibrāhīm Sāmarā’ī, Beirut/Amman, Dār al-Jīl/Dār ‘Ammār, 1411 AH [Arabic].
33. Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 AH [Arabic].
34. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muqāyīs al-Lughab*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH [Arabic].
35. Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī, *Nuzbat al-A‘yun al-Nawāẓir fī ‘Ilm al-Wujūb wa al-Nazā‘ir*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Karīm Kāẓim, Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1407 AH [Arabic].
36. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].
37. Ibn Sīda, ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Mukhaṣṣaṣ*, ed. Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1417 AH [Arabic].
38. Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/ New York, Luzac/ Putnam, 1903.
39. Kamāl al-Dīn, Ḥāzīm ‘Alī, *Muḥjam Mufradāt al-Mushtarak al-Sāmī fī al-Lughab al-‘Arabiyyah*, Cairo, Maktabat al-Ādāb, 1429 AH [Arabic].
40. Karimi, Mahmoud, Shirzad, Mohammad Hossein and Shirzad, Mohammad Hassan, “The Role of Kinship in Providing Security from the Viewpoint of Holy *Qur’ān* Based upon Historical Anthropology”, *A Semiannual Journal of Qurān and Hadīth Historical Studies*, vol. 28, no. 71, summer 2022, p. 95-121¹.

1. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358701.1401.28.71.5.3>.

41. Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, ed. Maḥdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarāʾī, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1410 AH [Arabic].
42. Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
43. Krahmalkov, Ch. R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven, Peeters, 2000.
44. Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Geʿez*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1991.
45. Leslau, Wolf, *Lexique Soqotri*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1938.
46. Lipinski, Edward, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Leuven, Peeters, 1997.
47. Mashkūr, Muḥammad Jawād, *Farhang-e Taṭbīqī-ye ʿArabī bā Zabān-bā-ye Sāmī va ʿIrānī*, Tehran, Bunyād-e Farhang-e ʿIrān, 1357 SAH [Persian].
48. Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1980.
49. Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā, “Ibn Sabīl”, in *Great Islamic Encyclopedia*, vol. III, ed. Kāzīm Mūsavī Bujnūrdī et al., Tehran, Centre for Iranian and Islamic Studies, 1374 SAH [Persian].
50. Muqātil b. Sulaymān, *al-Tafsīr*, ed. ʿAbd Allāh Maḥmūd Shaḥātah, Beirut, Dār Ihṡāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1423 AH [Arabic].
51. Muss-Arnolt, W., *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin, Reuther & Reichard, 1905.
52. Muṣṭafavī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm*, Tehran, Vezārat-e Farhang va Ershād-e Islāmī, 1368 SAH [Persian].
53. Nakano, Aki'o, *Comparative Vocabulary of Southern Arabic*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1986.
54. Nasafī, ʿUmar b. Muḥammad, *Tafsīr-e Nasafī*, ed. ʿAzīz Allāh Jūynī, Tehran, Soroush, 1367 SAH [Persian].
55. O'Leary, De Lacy, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London, Kegan Paul, 1923.
56. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
57. Pākatchī, Aḥmad and Afrāshī, Āzītā, *Rūy-kard-bā-ye Maʿnā-shenākhtī dar Muṭālīʿāt-e Qurʾānī*, Tehran, Pizhūhishgāh-e ʿUlūm-e Insānī va Muṭālīʿāt-e

- Farhangī, 1399 SAH [Persian].
58. Pakatchi, Ahmad, Shirzad, Mohammad Hossein and Shirzad, Mohammad Hassan, “An Anthropological Analysis of the Dayzan Marriage in the Holy *Qur’ān* Revelation Context”, *MISHKAT*, vol. 43, no. 1, 2024, p. 4-28 [Persian]¹.
59. Payne Smith, Robert, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1903.
60. Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar, *Qāmūs al-Qur’ān*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 SAH [Persian].
61. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, ed. Ṣafwān ‘Adnān Dā’ūdī, Beirut/Damascus, Dār al-‘Ilm/Dār al-Shāmiyyah, 1412 AH [Arabic].
62. Rāmpūrī, Muḥammad, *Ghiyāth al-Lughāt*, ed. Muḥammad Dabīrsiyāqī, Tehran, Kānūn-e Ma‘rifat [Persian].
63. Rūmī, Fahd b. ‘Abd al-Raḥmān, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manābijuh*, Riyadh, Maktabat al-Tawbah, 1419 AH [Arabic].
64. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad, *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān wa al-Sunnah*, Qom, Farhang-e Islāmī, 1365 SAH [Persian].
65. Ṣāhib b. ‘Abbād, *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl-Yāsīn, Beirut, ‘Ālam al-Kitāb, 1414 AH [Arabic].
66. Sajjādī, Ṣādiq, “Ibrāhīm Khalīl (AS)”, in *Great Islamic Encyclopedia*, vol. II, ed. Kāzīm Mūsavī Bujnūrdī et al., Tehran, Centre for Iranian and Islamic Studies, 1374 SAH [Persian].
67. Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, Damascus/Beirut, Dār b. Kathīr/Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1414 AH [Arabic].
68. Shirzad, Mohammad Hossein, Shirzad, Mohammad Hassanand and Hedayat Zadeh, Mohammad Sadegh, “A Linguistic Approach towards Gender Equality in the Holy *Qur’ān*; a Critical Study of Islamic Feminism”, *Quran and Hadith Studies*, vol. 9, no. 2, summer 2016, p. 123-148 [Persian]².
69. Tayyebhoseini, Sayed Mahmood, Shirzad, Mohammad Hossein and Shirzad, Mohammad Hassan, “The Polysemy of *Adjr* in the Holy *Qur’ān* Based upon

1. doi: 10.22034/mishkat.2024.448488.2322.

2. doi: 10.30497/quran.2016.1830.

- Historical Semantics”, *Islamic Studies and Culture*, vol. 5, no. 3, fall 2021, p. 29-55 [Persian]¹.
70. Siyidī Jarbandī, Siyidah Raqīyah, *Shīvāh-hā-ye Tūlīd-e Sarmāyah dar ‘Aṣr-e Nuzūl-e Qur’ān-e Karīm bar Pāyah-ye Taḥlīl-e Dādāh-hā-ye Rijālī darbāreb-ye Ṣaḥābah*, PhD dissertation in *Qur’ān* and Ḥadīth Studies, Islamic Azad University of Gorgān, 1399 SAH [Persian].
 71. Skeat, W., *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, Clarendon Press, 1888.
 72. Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1992.
 73. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma’thūr*, Cairo, al-Maṭba‘ah al-Mīmanīyah, 1314 AH [Arabic].
 74. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 1394 AH [Arabic].
 75. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Tehran, Enteshārāt-e Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Persian].
 76. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ‘Āmilī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī [Arabic].
 77. Wolfensohn, Israel, *Tārīkh al-Lughāt al-Sāmiyyah*, Beirut, Dār al-Qalam, 1929 CE [Arabic].
 78. Yāḥaqqī, Muḥammad Ja‘far, *Farhang-nāmāh-ye Qur’ānī*, Mashhad, Bunyād-e Pizhūhish-hā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Raḥavī, 1372 SAH [Persian].
 79. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
 80. Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Qur’anic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.
 81. Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *al-Burbān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1376 AH [Arabic].

1. doi: 10.22034/isqs.2021.37333.1793.



وجوه معنایی ابن در قرآن کریم با روی کرد معناشناسی تاریخی تکمله‌ای بر سنت تفسیری وجوه و نظائر

محمدحسین شیرزاد ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
(ایمیل: mh.shirzad@umz.ac.ir).

چکیده

ابن از جمله کهن‌ترین واژه‌های سامی است که با در نظر گرفتن اشکال مختلف صرفی، ۱۶۲ بار در ۱۳۲ آیه از قرآن کریم به کار رفته است. تصور غالب نزد عالمان لغت و تفسیر آن است که ابن واژه‌ای تک‌وجهی در قرآن کریم است که تنها بر معنای پسر (فرزند مذکر) دلالت دارد. به همین جهت است که در کتب وجوه و نظائر باب مستقلی درباره آن گشوده نشده، و برخلاف واژه‌های هم‌حوزه نظیر آب و امّ و اخ به بحث در نیامده است. باین حال مذاقه در کاربردهای قرآنی واژه ابن از یک سو و پی‌جویی هم‌زادهای آن در زبان‌های سامی از سوی دیگر نشان از آن دارد که برخلاف تصور اولیه، ابن واژه‌ای با وجوه معنایی متعدد است. بر همین اساس، در پژوهش حاضر کوشش می‌شود با بهره بردن از روش معناشناسی تاریخی، سابقه واژه ابن و سیر تحولات معنایی آن از زبان‌های نیا تا عربی قرآنی کاویده، و وجوه معنایی آن در قرآن کریم بازشناخته شود. برآیند این پژوهش آن است که کاربردهای قرآنی واژه ابن نه بر یک معنا، که بر چهار معنا دلالت دارد که عبارتند از: پسر (فرزند مذکر)، فرزند (اعم از فرزندان ذکور و اناث)، عضوی از یک جماعت، و مرد.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی قرآن، مفردات قرآنی، ابن السبیل، زبان‌شناسی سامی، زبان آفروآسیایی باستان.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۰ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۶ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۸ ش

نشر: ۱۴۰۴/۵/۱۸ ش

صفحه ۵۱-۸۸.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

شیرزاد، محمدحسین، «وجوه معنایی ابن در قرآن کریم با روی‌کرد معناشناسی تاریخی: تکمله‌ای بر سنت تفسیری وجوه و نظائر»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۵۱-۸۸.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.529559.1310>

درآمد

عالمان علوم قرآنی بر این نکته تأکید دارند که از جمله دانش‌های لازم برای تفسیر قرآن کریم آگاهی از معنای واژه‌هایی است که در این کتاب مقدس به کار رفته است. به همین جهت است که افزون بر سنت رایج تفسیری که به تفصیل به بحث از معنای مفردات قرآنی در هر آیه می‌پردازد، یک گونه خاص^۱ تفسیری با نام **وجوه و نظائر** پای گرفته است که به صورت تخصصی در صدد برشمردن معانی متنوعی است که هر واژه قرآنی بر آن‌ها دلالت دارد. در بحث از این که اصطلاح **وجوه** به چه معنا است اشتراک نظر وجود دارد؛ اما درباره معنای اصطلاح **نظائر** دو دیدگاه اصلی مطرح شده است: برخی معتقد اند که **نظائر** بر واژگان و **وجوه** بر معانی اطلاق می‌شود؛ با این توضیح که کاربردهای مختلف یک واژه در آیات متعدد قرآنی نظائر هم هستند و معانی مختلف همان واژه در آیات قرآنی وجوه معنایی آن به شمار می‌آیند (ابن جوزی، *نزهة الأعمین النواظر*، ۸۳؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ۲/۲۰۰۱). در برابر، برخی دیگر بر آن اند که نظائر بر الفاظ متفاوتی اطلاق می‌شود که بر معنای واحدی دلالت دارند؛ حال آن‌که وجوه بر معانی متنوعی اطلاق می‌شود که یک لفظ مشترک بر آن‌ها دلالت می‌کند (زرکشی، *البرهان*، ۱/۱۰۲؛ سیوطی، *الإتقان*، ۲/۱۴۴).

مداقه در سبک تألیف کتب وجوه و نظائر نشان می‌دهد این آثار تفسیری از یک جهت درخور توجه و بر تفاسیر ترتیبی مَرَجَح اند: در این آثار، همه کاربردهای یک واژه در آیات قرآنی در نظر گرفته و با اتخاذ یک روی‌گرد جامع و کل‌نگر، فهرست کاملی از معانی مختلف یک واژه یک‌جا برشمرده می‌شود؛ حال آن‌که در تفاسیر ترتیبی تنها به بیان معنای هر واژه در آیه مورد بحث اکتفا می‌شود. به همین جهت است که برخی از محققان کتب وجوه و نظائر را، از این حیث که به دنبال کاوش معانی یک واژه در سرتاسر آیات قرآنی اند، به مثابه یک زیرگونه^۲ در شمار تفاسیر موضوعی قرآن کریم جای می‌دهند (بنگرید به: رومی، *بحوث فی اصول التفسیر و مناہجه*، ۶۴-۶۵).

با این مقدمه باید خاطر نشان کرد به‌رغم کوشش‌های بسیار در سنت وجوه‌نویسی، هنوز واژگان متعددی از قرآن کریم را می‌توان نام برد که وجوه معنایی آن‌ها مغفول مانده، و هم‌چنان نیازمند بحث و گفت‌وگو است. این از جمله واژه‌هایی است که از آن در هیچ یک از کتب وجوه و نظائر یاد نشده است؛ احتمالاً از آن جهت که آن را واژه‌ای با یک وجه معنایی — یعنی پسر (فرزند مذکر) — می‌شناخته‌اند. در این مطالعه کوشش می‌شود وجوه معنایی واژه **ابن** در آیات قرآن کریم بازشناخته، و گامی در راستای تکمیل مطالعات وجوه‌نویسی برداشته شود.

1. Genre

2. Subgenre

طرح مسئله

اگرچه در نگاه نخست دلالت واژه ابن و جمع آن **أبناء** و **بنین** بر معنای پسر(ان) روشن و بدیهی به نظر می‌رسد، دقت در آیات قرآنی نشان از کاربرد این واژه در تعبیر و عباراتی دور از انتظار دارد. از جمله می‌توان آیاتی را نمونه آورد که واژه **أبناء** را نه در تقابل با **بنات** (دختران)، که در تقابل با **نساء** (زنان) نشانده، و مفسران را در بیان مدلول آن آیات به تکلف انداخته است. نیز کاربرد واژه **ابن** در تعبیری هم‌چون **ابن السبیل** سخت مناقشه‌برانگیز بوده، و این پرسش را مطرح کرده که چه ارتباط مفهومی میان **ابن** و **سبیل** وجود دارد که منجر به این باهم‌آیی شده است. هم‌چنین می‌توان از تعبیری هم‌چون **بنی اسرائیل** یاد کرد که بی‌گمان در آن واژه **بنین** در معنایی جز پسران به کار رفته است. از آن‌سو کاربردهای صورت مؤنث واژه **ابن**، یعنی **بنت** و جمع آن **بنات** نیز گاه چالش‌برانگیز بوده است. مثلاً در سخن از این‌که مقصود لوط^(ع) از عبارت «... هؤلاء بناتی...» (هود/۷۸؛ حجر/۷۱) چیست اختلاف نظر وجود دارد و در این باره آراء تفسیری متعددی پیش نهاده شده است (برای بحث تفصیلی درباره موارد یادشده، بنگرید به: همین مقاله، بخش ۳).

با وجود تنوع در کاربردهای واژه **ابن** و مشتقات آن، صاحبان کتب وجوه و نظائر متقاعد نشده‌اند که با لفظی ذو وجوه روبه‌رو هستند؛ بل که چنین پنداشته‌اند که واژه‌های **ابن** و **بنت** تنها به معنای پسر و دختر هستند و بر همین مبنا باید همه کاربردها را به هر نحوی به همان معانی بازگرداند. این در حالی است که آنان برای دیگر واژه‌های متعلق به حوزه معنایی^۱ خویشاوندی هم‌چون **أب**، **أم** و **أخ** که در بادی امر واژه‌هایی تک‌وجهی انگاشته می‌شوند ابواب مستقل گشوده، و وجوه معنایی آن‌ها را با ظرافت و باریک‌بینی برشمرده‌اند. آنان وجوه معنایی **أب** را پدر، جد و عمو دانسته، وجوه معنایی **أم** را مادر، مادر رضاعی، همسران پیامبر(ص)، اصل و بازگشتگاه گفته، وجوه معنایی **أبوین** را پدر و مادر یا پدر و خاله معرفی کرده، و سرانجام وجوه معنایی **أخ** را برادر، هم‌قبیله‌ای، دوست، هم‌نشین و امثال آن بیان کرده‌اند (بنگرید به: حیری، **وجوه القرآن**، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۱۵، ۱۲۸؛ دامغانی، **إصلاح الوجوه و النظائر**، ۱۳، ۲۴-۲۵، ۴۱-۴۲؛ ابن جوزی، **نزهة الأعين النواظر**، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۰-۱۴۲). با این حال وجوه معنایی واژه **ابن** در این آثار تفسیری به بحث درنیامده، و آن موشکافی‌های دقیق در این باره انجام نگرفته است. بر این اساس، مقاله حاضر با هدف جبران این خلأ مطالعاتی در صدد کاوش وجوه معنایی واژه **ابن** در آیات قرآنی برآمده و به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها است:

اولاً، قدیم‌ترین معنای واژه ابن در زبان‌های نیا چیست و در طول زمان چه تحولات معنایی^۱ را از سر گذرانده است؟

ثانیاً، پی‌جویی هم‌زاده‌های این واژه در دیگر زبان‌های سامی چه کمکی به شناخت وجوه معنایی آن در قرآن کریم می‌کند؟

ثالثاً، این واژه در کاربردهای متنوع قرآنی بر کدام معنای دلالت دارد؟

در این مطالعه پاسخ به پرسش‌های یادشده با روی‌کرد معناشناسی تاریخی^۲ پی‌گرفته، و برای آزمون نتایج به‌دست‌آمده دست به تحلیل متنی آیات قرآن کریم زده خواهد شد. دلیل کاربست این روش پژوهشی آن است که نمی‌توان برای تشخیص وجوه معنایی واژه ابن به لغت‌نامه‌های مرسوم عربی بسنده کرد؛ چرا که این منابع بازتاب‌دهنده زبان موسوم به عربی مدرسی^۳ (از میانه سده ۲ ق به بعد) اند و در آن برهه، کاربرد ابن در معنای پسر از چنان رواجی برخوردار بوده که عملاً همین معنا به عنوان معنای اصیل این واژه در نظر گرفته و موجب به حاشیه راندن دیگر معنای شده است (درباره تفاوت زبان عربی قرآنی^۴ با زبان عربی مدرسی، بنگرید به: پاکتچی و افراشی، *روی‌کردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی*، ۹۲-۹۳). در سخن از کارآیی روش یادشده نیز لازم به ذکر است که پیش‌تر همین روش در بازشناسی وجوه معنایی واژه اجر در قرآن کریم به آزمون گذاشته و به نتایج تازه‌ای دست یافته شد (طیب‌حسینی، شیرزاد و شیرزاد، «وجوه معنایی اجر...»، سرتاسر اثر). از همین رو به نظر می‌رسد یکی از مسیرهای روش‌مند برای تکمیل سنت وجوه‌نویسی، کاربست همین روی‌کرد در مفردات پژوهی باشد.

برای تحقق اهداف مورد انتظار، مقاله حاضر در قالب سه بخش سامان می‌یابد: در بخش نخست آراء عالمان لغت و تفسیر درباره واژه ابن به بحث گذاشته می‌شود، در بخش میانی سابقه واژه ابن در زبان‌های نیا بازجسته و هم‌زاده‌های آن در دیگر زبان‌های سامی معرفی می‌شود، و در بخش پایانی نیز وجوه معنایی این واژه در آیات قرآنی بازشناخته خواهد شد.

۱. معنای ابن از نگاه لغویان و مفسران

واژه ابن حاصل افزوده شدن همزه وصل به واژه دو حرفی بن است (ابن سیده، *المخصّص*، ۴/۱۲۵). مرور بر لغت‌نامه‌های عربی نشان می‌دهد عالمان لغت معنای این واژه را روشن‌تر از آن می‌دانسته‌اند که نیاز به توضیح داشته باشد. بر همین مبنا، غالب آنان پس از یادکرد واژه ابن وارد بحث از جنبه‌های صرفی این واژه شده، و جنبه‌های معنایی

1. Semantic changes
2. Historical Semantics
3. Classical Arabic
4. Quranic Arabic

آن را وانهاده‌اند (مثلاً صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۱۰/۴۰۵-۴۰۶؛ ازهری، *تهذیب اللغة*، ۱۵/۳۵۲). آن دسته از لغویان که در صدد بیان معنای این برآمده‌اند، به گفتن عبارات کوتاه چون «الْوَلَدُ الذَّكَرُ» بسنده کرده (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۴/۸۹؛ فیروزآبادی، *القاموس المحیط*، ۱۲۶۴) و غالباً به دنبال آن بوده‌اند که سومین هم‌خوان 'بن/ ابن را شناسایی کنند. در سخن از این که سومین هم‌خوان بن/ ابن چیست، دو دیدگاه مطرح است: برخی ابن را مأخوذ از ماده بن و برخی دیگر آن را مشتق از بنی و هم‌ریشه با واژه‌های بناء و بنیان و امثال آن می‌دانند. گروه اخیر ارتباط مفهومی میان ابن و «بَنَى یَبْنِی» را این‌گونه توجیه می‌کنند که پسر را از آن جهت ابن خوانند که ساخته پدر است و توسط او به وجود آمده است (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۱۴۷؛ برای تکرار آن، بنگرید به: مصطفوی، *التحقیق*، ۱/۳۴۲؛ نیز گزنیوس، *واژه‌نامه عبری... ۲*، ۱۱۹-۱۲۰).

در برابر، ابن فارس (درگذشته ۳۹۵ق) دو مدخل مجزاً برای بنی و بن و گشوده و ابن را مشتق از ماده اخیر دانسته است. او معتقد است بنی به معنای ساختن چیزی به واسطه منضم کردن بخشی از آن به بخش دیگر (بناء الشَّیء بِضَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ) و بن و به معنای به وجود آمدن/ زاده شدن چیزی از چیز دیگر (هُوَ الشَّیءُ یَتَوَلَّدُ عَنِ الشَّیءِ) است. براین اساس، به پسر از آن جهت ابن گویند که زاده پدر خود است و از او وجود یافته است (ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۱/۳۰۲-۳۰۳).

آن چه بیش از همه، نظر عالمان لغت را به خود جلب کرده، نه معنای ابن، که معنای آن در هنگام ترکیب شدن با واژه‌های پُرشماری است که گاه تا حدود ۳۰۰ واژه تخمین زده شده است (آذرنوش، «ابن»، ۶۰۷)؛ واژه‌هایی هم چون *ابنُ عَمَلٍ* به معنای ماهر در انجام کار، *ابنُ عَبْرَاءٍ* به معنای تنگ‌دست، *ابنُ حَبَّةٍ* به معنای نان، و *ابنُ ذُكَاءٍ* و *ابنُ جَلَاهِرٍ* دو به معنای صبح (ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۱/۳۰۳-۳۰۵). تنوع این دست از واژگان چنان است که برخی از عالمان لغت را به گشودن فصلی مجزاً در این باره (بنگرید به: ابن سیده، *المختصص*، ۴/۱۲۵-۱۴۴) و گاه تألیف کتابی مستقل در این باب واداشته است (بنگرید به: ابن اثیر، *المرصع*، سرتاسر اثر).

در پاسخ به این پرسش که ساخت تعابیر یادشده از چه قاعده‌ای پیروی می‌کند و معنای ابن در آن‌ها چیست، مطلب روشنی گفته نشده است. در این باره، تنها لغویانی اظهار نظر کرده‌اند که در صدد بحث از معنای مفردات قرآنی بوده‌اند. از جمله، راغب اصفهانی (درگذشته حدود ۵۲۰ق) معتقد است به هر آن چه در خدمت چیزی باشد یا مشغول رسیدگی به امور آن باشد یا تحت تربیت و تفقد آن باشد، پسر (ابن) آن چیز اطلاق می‌گردد. بر همین اساس است که جنگ‌جو را *ابنُ الحَرْبِ* و دانا را *ابنُ العِلْمِ* می‌خوانند (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۱۴۷). از معاصران

1. Consonant

2. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*.

مصطفوی (درگذشته ۱۴۲۶ق) نیز همین دیدگاه را پسندیده و تکرار کرده است (مصطفوی، *التحقیق*، ۱/ ۳۴۲). با این حال اگرچه تحلیل یادشده در *ابن الحَرَب* و *ابن العِلْم* و امثال آن‌ها پاسخگو است، امکان توجیه بسیاری از نمونه‌های دیگر را ندارد؛ به‌ویژه با این تحلیل نمی‌توان علت کاربرد این در نام‌های حیواناتی چون *ابن الأَرْض* به معنای گرگ و کلاغ (ابن اثیر، *المرصع*، ۵۵)، *ابن آوی* به معنای شغال (همان، ۵۹)، و *ابن عرس* به معنای راسو (همان، ۲۰۳) را توضیح داد. به هر روی، تنها تعبیر قرآنی که براساس قاعده مزبور (ابن + x) ساخته شده و راه خود را در شریعت اسلامی و فرهنگ عمومی مسلمانان بازگشوده، *ابن السَّبیل* است. درباره معنای لغوی و اصطلاحی این ترکیب، آراء متعددی ابراز شده است که در بخش سوم این نوشتار به بحث گذاشته می‌شود.

۲. معناسناسی تاریخی ابن

از داده‌های زبان‌شناسی تاریخی به دست می‌آید ابن واژه‌ای بسیار کهن است که در همه زیرشاخه‌های سامی دیده می‌شود (مشکور، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، ۱/ ۸۴، ۸۶؛ زامیت، *فرهنگ تطبیقی...*، 102). این حد از اشتراک نشان از حضور این واژه در زبان سامی باستان^۲ با قدمتی در حدود ۵ تا ۶ هزار سال دارد (درباره قدمت زبان سامی باستان، بنگرید به: لپینسکی، *زبان‌های سامی*، ۳، 46-47).

۲-۱) سابقه ابن در زبان‌های نیا

می‌توان سابقه حضور ابن را در زبان نیای آفروآسیایی باستان^۴ با قدمتی در حدود ۱۲-۱۵ هزار سال پیش بازجست. این امر حاکی از رواج گسترده این واژه نزد اقوام حامی-سامی است که در مناطق جغرافیایی وسیعی در دنیا - از غرب آسیا تا آفریقا - می‌زیستند (ارت، *بازسازی...*، ۵، 85؛ اورل و استولبوا، *واژه‌نامه ریشه‌شناختی...*، ۷، 72). فراتر از این، بر پایه نظریه نوستراتیک و مطابق با بازسازی‌های انجام‌گرفته، سابقه واژه ابن به یک مرحله عقب‌تر در حدود ۱۴-۱۷ هزار سال پیش برده شده و کاربردهای آن در مجموعه زبان‌های نوستراتیک نیز سراغ داده شده است (دالگاپولسکی، *واژه‌نامه نوستراتیک*، ۷، 279).

در این‌که قدیم‌ترین معنای ابن در زبان‌های نیا چیست، سه دیدگاه مطرح است. دیدگاه نخست از آن کریستوفر

1. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*.

2. Proto-Semitic

3. Lipinski, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*.

4. Proto-Afroasiatic / Proto-Afrasian

5. Ehret, *Reconstructing Proto-Afroasiatic*.

6. Orel & Stolbova, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*.

7. Dolgopolsky, *Nostratic Dictionary*.

اِرت است. او با استناد به کاربردهای سامی، مصری، کوشی و چادی به این نتیجه رسیده است که سابقه واژه عربی ابن به واژه آفروآسیایی بِن/بَن^۱ به معنای «زادن/پدر شدن»^۲ بازمی‌گردد (ارت، *بازسازی*، ۸۵). از نظر صورت‌بندی ساخت معنا، ساختی همسان در واژه انگلیسی «سان»^۳ به معنای پسر دیده می‌شود؛ با این توضیح که واژه یادشده در اصل به معنای کسی است که متولد شده است^۴ و ریشه در واژه سانسکریت سو^۵ به معنای زادن/ به دنیا آوردن/ بارور شدن^۶ دارد (دونالد، *واژه‌نامه ریشه‌شناختی... ۷*، ۴۸۰؛ اسکیت، *واژه‌نامه ریشه‌شناختی... ۸*، ۵۷۳).

دیدگاه دوم متعلق به اورل و استولبوا است. آنان ضمن یادکرد از کاربردهای سامی، چادی غربی و چادی مرکزی به این سو گراییده‌اند که واژه ابن برگرفته از واژه آفروآسیایی بِن^۹ است که در اصل به معنای مَرَد^{۱۰} و سپس خویشاوندِ ذُکور^{۱۱} است (اورل و استولبوا، *واژه‌نامه ریشه‌شناختی... ۱۲*، ۷۲). دیدگاه سوم نیز تعلق به آهارون دالگاپولسکی دارد. او با استناد به کاربردهای آفروآسیایی، آلتایی و دراویدی، واژه پیش‌نوستراتیک^{۱۳} بِن^{۱۴} به معنای خویشاوند (جوان‌تر)^{۱۵} را بازسازی کرده و واژه عربی ابن را از بازمانده‌های آن واژه کهن دانسته است (دالگاپولسکی، *واژه‌نامه نوستراتیک*، ۲۷۹).

در مقام داوری، با کنار هم قرار دادن همه شواهد و قرائن ارائه‌شده می‌توان دیدگاه دوم را تأیید کرد. این که اِرت واژه آفروآسیایی بِن/بَن را به زادن/پدر شدن معنا کرده، از آن جهت است که همه کاربردهای بازمانده از این واژه را در زبان‌های آفروآسیایی در مد نظر قرار نداده، و با اکتفاء به واژه‌های عربی ابن و بنت به معنای پسر و دختر، واژه چادی بِن به معنای پدر، و امثال آن‌ها به این بازسازی دست زده است (بنگرید به: ارت، *بازسازی*، ۸۵)؛ حال آن‌که براساس داده‌های زبان‌شناختی که دیگر محققان گرد آورده‌اند واژه‌های یادشده بر طیف وسیع‌تری از معانی دلالت دارند و تنها ناظر به رابطه پدر-فرزندی نیستند.

1. bîn / bân
2. To beget.
3. son .
4. One who is begotten; what is born or brought forth.
5. /su/
6. To beget, bear, bring forth.
7. Donald, *Chambers's Etymological Dictionary of the English Language*.
8. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*.
9. bin
10. man
11. male relative
12. Proto-Nostratic
13. beñ | nV
14. (younger) relative

از سوی دیگر، این‌که دالگاپولسکی واژه *بن* را به مطلق *خویشاوند* — نه صرفاً *خویشاوندِ ذکور* — معنا کرده، به این خاطر است که وی در صدد ارائه معنایی جامع و عاری از نشان‌گذاری‌های جنسیتی بوده است تا شامل *بنت* و امثال آن نیز شود. شاهد بر این مطلب آن است که او همه کاربردهای *دراویدی* را به واژه *بازسازی‌شده بنت*^۱ - معادل واژه عربی *بنت* - به معنای *دختر و زن*^۲ بازگردانده، که به گفته خودش حاصل ترکیب دو واژه *نوستراتیک* است: نخست، واژه *بن* به معنای *خویشاوند* که پیش‌تر از آن یاد شد، و دیگر، واژه *آت*^۳ به معنای *زن / مؤنث / جنس ماده*^۴ که علامت تاء تأیید در زبان‌های سامی ریشه در همین واژه *نوستراتیک* دارد (دالگاپولسکی، *واژه‌نامه نوستراتیک*، 279؛ برای سابقه تاء تأیید، بنگرید به: همان، 171-170). براین اساس، می‌توان چنین نتیجه گرفت که واژه *کهن بن* در اصل اشاره به جنسیت مردانه دارد و برای دلالت بر جنسیت زنانه نیازمند افزونه‌هایی در پایان واژه است.

به عنوان جمع‌بندی از این بحث باید گفت براساس تحقیقات زبان‌شناسی تاریخی، قدیم‌ترین معنای *بن* در زبان‌های نیا *مرد* است و سپس از آن طیفی از معانی ساخته شده است که قدر مشترک‌شان را می‌توان *خویشاوندِ ذکور* دانست؛ مثلاً، واژه *بن* در زبان سامی باستان به معنای *پسر*، واژه *بن* در زبان چادی مرکزی به معنای *برادر*، واژه *بن* در زبان‌های چادی غربی و چادی مرکزی به معنای *پدر*، و واژه *بانع* (حاصل ترکیب *بن* با پس‌ساز «ع»؛ شکل تحول‌یافته بعدی واژه: *مانع*) در زبان کوشی به معنای *فرزند خردسال* (بنگرید به: ارت، *بازسازی*، 85؛ اورل و استولبوا، *واژه‌نامه ریشه‌شناختی... 72*؛ دالگاپولسکی، *واژه‌نامه نوستراتیک*، 279).

۲-۲) هم‌زادهای *بن* در دیگر زبان‌های سامی

برای پی‌جویی هم‌زادهای واژه *بن* در زبان‌های *خویشاوند عربی* باید دو نکته را در نظر داشت: نخست، جنبه‌های واج‌شناختی این واژه و دیگری، وجوه معنایی آن. در سخن از جنبه‌های واج‌شناختی واژه، نخست باید گفت از جمله واژه‌های سامی که برخلاف رویه معمول متشکل از دو واج^۵ است واژه «*بن/ابن*» است. پی‌جویی هم‌زادهای *بن* در زبان‌های *خویشاوند عربی* نشان می‌دهد این واژه در همه زیرشاخه‌های سامی دوحرفی است و از اساس، فاقد واج سوم است (اولیری، *دستور زبان... 176*). براین اساس، لغویان مسلمان که اصرار داشته‌اند *بن* را نیز مطابق وضع غالب دیگر واژه‌های عربی سه‌حرفی از ریشه *بنو* یا *بنی* معرفی کنند، به خطا رفته، و به تکلف افتاده‌اند (کمال‌الدین، *معجم مفردات... 35*).

1. peñ tV₁

2. girl, woman

3. ʔatV

4. female, woman

5. phoneme

6. O'leary, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*.

در پی جویی هم‌زاده‌های این باید یک نکته دیگر را نیز در مدّ نظر قرار داد و آن قواعد تبدیل واجی در زبان‌های سامی است. به‌طور کلی، باء و نون در زمره واج‌هایی هستند که در همه زیرشاخه‌های سامی از ثبات و پایداری بالایی برخوردارند و تغییرات واجی در آن‌ها بسیار کم به وقوع می‌پیوندد (گری، *درآمدی بر زبان‌شناسی...*، 11؛ مسکاتی، *درآمدی بر دستور...*، 43-44). باین حال باید دانست که یک تحول مهم واجی در گروه زبان‌های آرامی رخ داده، و حرف نون در واژه ابن/بن به راء تبدیل شده است [= بن ← بر]؛ هرچند در همین زبان‌ها نیز واژه بر^۲ به صورت بنین^۴ جمع بسته، و دوباره از واج نون استفاده می‌شود (گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*، 119؛ زامیت، *فرهنگ تطبیقی*، 102). گشتار میان دو واج نون و راء در زبان‌های سامی امری رایج و شناخته‌شده است؛ با این توضیح که تبدیل بن به بر در زبان‌های آرامی ناشی از تبدیل واج لثوی-خیشومی نون به واج لثوی-لرزشی راء است. برپایه تحقیقات سامی‌شناسان این تبدیلی متعارف در زبان‌های سامی است. این واج‌های قریب‌المخرج در زمره واکه‌گون‌ها^۵ قرار دارند و نمونه‌های متعددی از تبدیل آن‌ها به یک‌دیگر نشان داده شده است (بنگرید به: اولیری، *دستور زبان*، 64؛ نیز برای این دیدگاه که بن و بر یک جفت مکمل^۶ در زبان‌های سامی هستند، بنگرید به: دالگاپولسکی، *واژه‌نامه نوستراتیکی*، 297). نکته قابل توجه آن است که گشتار میان بن و بر در زبان عربی نیز رخ داده است. در توضیح باید گفت اگرچه در بسیاری از کتیبه‌های عربی به‌دست‌آمده از شمال عربستان که مربوط به لهجه‌های ثمودی و لِحیانی و صَفائی، و متعلق به دوره عربی باستان^۷ (بازه زمانی سده نهم تا سده نخست پیش از میلاد) هستند، کاربرد واژه بن از رواج برخوردار است (بنگرید به: ولفنزن، *تاریخ اللغات السامیه*، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۴-۱۸۷)، در کتیبه‌های عربی موسوم به نِماره و زَبَد که سخت تحت تأثیر زبان آرامی هستند و تعلق به دوره عربی کهن^۸ (بازه زمانی سده نخست پیش از میلاد تا اواخر سده ۵م) دارند، از واژه «بر» برای اشاره به مفهوم پسر استفاده شده است (ولفنزن، *تاریخ اللغات السامیه*، ۱۸۹-۱۹۱؛ عبدالتواب، *فصول فی فقه العربیه*، ۵۵-۵۷). نیز باید به این دو، کتیبه حَرّان را علاوه کرد که برخی از محققان قائل به کاربرد واژه بر در آن هستند (عبدالتواب، *فصول فی فقه العربیه*، ۵۷؛ برای دیدگاه مخالف، بنگرید به: ولفنزن، *تاریخ اللغات السامیه*، ۱۹۲).

به عنوان جمع‌بندی از این بحث باید گفت براساس قواعد تبدیل واجی، هم‌زاده‌های واژه عربی ابن/بن در زیرشاخه

1. Gray, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*.

2. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*.

3. bar

4. b[°]nīn

5. sonant

6. suppletion pair

7. Proto-Arabic

8. Old Arabic

آرامی بر، و در دیگر زیرشاخه‌های سامی، همان بن است (برای آگاهی از هم‌زاده‌های این در زبان‌های سامی، بنگرید به: ادامه مقاله).

در سخن از وجوه معنایی واژه هم باید گفت چنان‌که پیش‌تر بیان شد تصور غالب نزد لغویان مسلمان آن است که این واژه‌ای تک‌وجهی است که در زبان عربی فقط بر معنای پسر دلالت دارد. در پی این تلقی رایج برخی از سامی‌شناسان نیز در فرهنگ‌های تطبیقی خود همین دیدگاه را بازگو کرده، و چنین پنداشته‌اند که هم‌سو با عربی هم‌زاده‌های این در دیگر زبان‌های سامی نیز تنها به معنای پسر است (کمال‌الدین، *معجم مفردات*، ۳۵، ۹۱؛ زامیت، *فرهنگ تطبیقی*، ۱۰۲). این در حالی است که پی‌جویی این در زیرشاخه‌های مختلف سامی نشان از آن دارد که واژه‌ای با وجوه معنایی متعدد است.

۳-۲) غالب‌ترین وجوه معنایی این در زبان‌های سامی

نخستین وجه معنایی این در زبان‌های سامی را در کاربرد آن به معنای پسر باید جست. در جست‌وجو از هم‌زاده‌های واژه عربی این (به معنای پسر/فرزند مذکر) و بنت (به معنای دختر/فرزند مؤنث) در دیگر زبان‌های سامی، می‌توان به موردی چند اشاره کرد: در زیرشاخه شمالی حاشیه‌ای، واژه‌های اکدی بینو، پتو و بونو^۱ به معنای پسر، و واژه‌های پتو، پتو و بُنتو(م)^۲ در همان زبان به معنای دختر هستند (موس‌آرنولت، *واژه‌نامه مختصر... ۳*، I/ 177, 178, 180, 179؛ گلب و دیگران، *واژه‌نامه آشوری*^۴، II/ 238, 242-243, 317, 319, 322؛ بلک و دیگران، *واژه‌نامه مختصر اکدی*^۵، 44, 48).

در زیرشاخه کنعانی، واژه‌های فنیقی و پونی بن و بت^۶ به ترتیب به معنای پسر و دختر اند (هوفتیزر و یونگ‌لینگ، *واژه‌نامه کتیبه‌های سامی... ۷*، 171-168؛ کرامالکوف، *واژه‌نامه فنیقی - پونی*^۸، 129-128, 104)، و واژه‌های عبری بن^۹ و بت^{۱۰} - معادل واژه‌های این و بنت در زبان عربی - نیز به ترتیب بر معنای پسر و دختر دلالت دارند (فایر‌بند،

1. bīnu, binnu, būnu

2. bintu, bittu, buntu(m)

3. Muss-Arnolt, *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*.

4. Gelb et al., *The Assyrian Dictionary*.

5. Black et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*.

6. bn, bt

7. Hoftijzer & Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*.

8. Krahmalkov, *Phoenician - Punic Dictionary*.

9. בֵּן (bēn)

10. בַּת (bat)

واژه‌نامه جیبی...^۵، 43, 50؛ گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*، 119-124؛ کلاین، *فرهنگ ریشه‌شناختی...^۶*، 76, 87؛ برای کاربرد همین واژه‌ها در زبان آرامی ترگوم، بنگرید به: جسترو، *واژه‌نامه ترگوم‌ها...^۷*، I/ 176, 200؛ دالمان، *واژه‌نامه آرامی - عبری...^۸*، 55, 64).

شایان ذکر است که در *عهد عتیق* از واژه‌های *بن* و *بَت* برای بیان رابطه صمیمانه و مهربانانه نیز استفاده شده است؛ مثلاً *عیلی^۹* - از داوران بنی اسرائیل - سموئیل را از باب محبت پسر خود (*بن*) خطاب می‌کند؛ حال آن‌که میان آن دو رابطه پدر-فرزندی برقرار نیست (کتاب اول سموئیل ۳: ۶، ۱۶) و *بوعز^{۱۰}* - *جد داوود* - در گفت‌وگوهای صمیمانه با *زوت^{۱۱}* که در نهایت منجر به ازدواج‌شان می‌شود، او را دختر خود (*بَت*) می‌خواند؛ هرچند پدر واقعی‌اش نیست (کتاب روت ۲: ۸، ۳: ۱۰-۱۱). هم‌چنین در *عهد عتیق*، از واژه *بَت* برای اشاره به دخترخوانده (کتاب استر ۲: ۷، ۱۵) و عروس (کتاب روت، ۱: ۱۱-۱۳، ۲: ۲، ۲۲، ۳: ۱، ۱۶، ۱۸) نیز استفاده شده است (نیز برای بازنمایی رابطه *یهوه* با بنی اسرائیل در قالب رابطه پدر-پسری، بنگرید به: سفر خروج، ۴: ۲۲-۲۳؛ برای بازتاب این باور توراتی در *قرآن کریم*، بنگرید به: مائده/ ۱۸).

در زیرشاخه آرامی، واژه‌های *بر/ برآ* و *بَر/ برتآ* که به ترتیب به صورت *بنین^{۱۲}* و *بناتا^{۱۳}* جمع بسته می‌شوند، در زبان‌های آرامی ترگوم، سریانی و مندایی، به معنای پسر و دختر اند (برای آرامی ترگوم، بنگرید به: جسترو، *واژه‌نامه ترگوم‌ها*، I/ 188؛ دالمان، *واژه‌نامه آرامی - عبری...^{۱۴}*، 60؛ برای سریانی، بنگرید به: برون، *واژه‌نامه سریانی - لاتین^{۱۵}*، 55؛ پین اسمیت، *واژه‌نامه جامع سریانی^{۱۶}*، I/ 53؛ کوستاز، *واژه‌نامه سریانی - انگلیسی^{۱۷}*، 36-37؛ برای

1. Feyerabend, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament*.

2. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*.

3. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim...*

4. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch...*

5. Eli

6. Boaz

7. Ruth

8. *כַּ* (bar) / *בָּרָא* (barā)

9. *כַּ* (bart) / *בָּרְתָא* (bartā)

10. *בְּנִין* (benīn)

11. *בְּנָתָא* (bnātā)

12. Brun, *Dictionarium Syriaco-Latinum*.

13. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*.

14. Costaz, *Syriac-English Dictionary*.

مندایی، بنگرید به: دراور و ماتسوخ، *واژه‌نامه مندایی*^۱، (70، 68). در همین راستا، واژه‌های بر و برت^۲ در کتیبه‌های نبطی، تدمری و هترا نیز بر معنای پسر و دختر دلالت دارند (هوفتیزر و یونگلینگ، *واژه‌نامه کتیبه‌های سامی*، 188-193).

در انتقال بحث به زیرشاخه عربی جنوبی باستان باید گفت بارها از واژه‌های بن و بنت^۳ در کتیبه‌های سبایی استفاده شده است. این دو در این کتیبه‌ها به ترتیب به معنای پسر و دختر اند (بیلا، *واژه‌نامه عربی جنوبی*...^۴، 46-47؛ بیستن، *واژه‌نامه سبایی*^۵، 29؛ برای هم‌زادها در عربی جنوبی معاصر، بنگرید به: لسلاو، *واژه‌نامه سقطری*^۶، 89، 100؛ ناکانو، *واژه‌نامه تطبیقی*...^۷، 49). سرانجام در زیرشاخه حبشی، واژه گعزی ابن^۸ به معنای پسر است که از زبان عربی وام گرفته شده است (لسلاو، *واژه‌نامه تطبیقی گعزی*^۹، 4). هم‌چنین واژه بنت در این زبان، تنها در ترکیب بنت عین^{۱۰} به کار رفته که در لغت، به معنای دختر چشم^{۱۱} و در اصطلاح، به معنای مردمک چشم^{۱۲} است و با تعبیر بنت العین در زبان عربی و بت عین در زبان عبری با همان معنا قابل مقایسه است (همان، 99). براساس آنچه بیان شد، کاربرد هم‌زادهای واژه عربی ابن — به معنای پسر — از رواج گسترده‌ای برخوردار است و در همه زیرشاخه‌های سامی دیده می‌شود.

دومین وجه معنایی ابن را در کاربردهای آن به معنای فرزند باید یافت. واژه ابن در زبان‌های سامی تنها به معنای پسر (فرزند مذکر) نیست و در موارد گوناگون بر مطلق فرزند^{۱۳} (اعم از فرزندان ذکور و اناث) نیز اطلاق می‌گردد. دلالت واژه ابن بر معنای فرزند را می‌توان در غالب زیرشاخه‌های سامی بازجست؛ از جمله:

- در زیرشاخه شمالی حاشیه‌ای، واژه بونو در زبان اکدی (موس آرنولت، *واژه‌نامه مختصر زبان آشوری*، I/ 177)

1. Drower & Macuch, *A Mandaic Dictionary*.
2. br, brt
3. bn, bnt
4. Biella, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*.
5. Beeston, *Sabaic Dictionary*.
6. Leslau, *Lexique Soqotri*.
7. Nakano, *Comparative Vocabulary of Southern Arabic*.
8. ʔəbn
9. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*.
10. bənta ʔayn
11. daughter of the eye
12. pupil of the eye, eyeball
13. child, offspring

- در زیرشاخه کنعانی، واژه بن در زبان عبری (فایرلند، *واژه‌نامه جیبی*...، 43؛ گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*، 119-121؛ کلین، *فرهنگ ریشه‌شناختی*، 76؛ برای کاربرد این واژه در معنای یادشده در *عهد عتیق*، بنگرید به: سفر پیدایش ۳: ۱۶، ۲۱: ۷؛ سفر خروج ۲۱: ۵، (۲۴: ۲۲)
- در زیرشاخه آرامی، واژه‌های بن، بر و برا در زبان آرامی ترگوم (جسترو، *واژه‌نامه ترگوم‌ها*، I/ 176, 188؛ دالمان، *واژه‌نامه آرامی-عبری*، 55, 60)
- در زیرشاخه عربی جنوبی باستان، واژه بن و در زبان سبایی (بیستن، *واژه‌نامه سبایی*، 29).

۲-۴) دیگر وجوه معنایی ابن در زبان‌های سامی

به جز دو وجه معنایی یادشده، سومین وجه معنایی ابن در کاربردهایش به معنای عضوی از یک جماعت جلوه‌گر است. واژه ابن در زبان‌های سامی، آنگاه که جمع بسته شود و به نام یک شخص یا سرزمین یا امثال آن‌ها اضافه گردد، به معنای اعضای یک جماعت انسانی است که به آن شخص یا سرزمین یا ... تعلق دارند. کاربرد ابن در این معنا را می‌توان به‌طور گسترده در زبان‌های عبری، سریانی و سبایی سراغ داد.

در سخن از زبان عبری، اگر صیغه جمع بنین - معادل بنین در زبان عربی - به نام یک شخص اضافه شود به معنای کسانی است که به آن فرد نَسَب می‌رسانند و از نسل او هستند؛ نظیر بنی داوید (= بنی داود)، بنی لوط (= بنی لوط) و بنی اسرائیل (= بنی اسرائیل) که بنین در هر سه مورد نه به معنای پسران یا فرزندان بلافصل این افراد که به معنای کسانی است که از تبار آنان اند. نیز اگر واژه مزبور به نام یک سرزمین یا شهر اضافه شود به معنای مردمی است که در آن مکان اقامت دارند؛ هم‌چون بنی مصریم به معنای آنان که در مصر ساکن‌اند. سرانجام، اگر این واژه به نام یک خاندان یا قبیله اضافه شود، به معنای کسانی است که به آن گروه خویشاوندی تعلق دارند و عضو آن اند؛ مانند بنی حِت به معنای اعضای خاندان حِت (گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*، 120-121).

نیز بارها در *عهد عتیق*، واژه عبری بَت - معادل واژه عربی بنت - به نام یک شهر یا سرزمین اضافه شده و معنای اعضای ساکن در آن منطقه را به خود گرفته است؛ برای مثال، واژه بَت در تعابیری چون بَت گلیم (کتاب اشعیا نبی ۱۰: ۳۰) و بَت ترشیش (همان، ۲۳: ۱۰)، نه به معنای دختر، که به معنای مردمی است که در مناطق جلیم و ترشیش زندگی می‌کردند (گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*، 123؛ برای کاربرد واژه بَت در همین معنا در زبان آرامی ترگوم، بنگرید به: دالمان، *واژه‌نامه آرامی-عبری*...، 64). واژه بر در گویش فلسطینی - یهودی از زبان آرامی نیز بر دو معنا دلالت دارد: نخست، پسر؛ و دیگر، عضو یک خاندان، قبیله، ملت^۱ یا امثال آن‌ها (سوکولوف، *واژه‌نامه آرامی*...، 97،

1. member (of a household, tribe, nation)

(101).

در انتقال بحث به زبان سریانی، نمونه‌های پُرشماری را می‌توان یاد کرد که در آنها، واژه‌های بَر و بَرَت — معادل این و بنت در زبان عربی — با اسامی اشخاص، سرزمین‌ها و ... ترکیب شده و به معنای عضوی از جماعتی اند که به آن شخص یا سرزمین یا ... تعلق دارند. از میان ده‌ها نمونه، مثلاً می‌شود بَرِ بَسْرَا (= معادل ابنِ بَشْر) را مثال آورد که به معنای آدمی‌زاد و در لغت به معنای موجودی است که عضو جماعت انسان‌ها است و به نوع بشر تعلق دارد. بَرَت يَعْقُوب^۲ (= معادل بنی یعقوب) نیز به معنای افرادی است که از خاندان یعقوب اند و به او نسب می‌رسانند. به‌همین ترتیب، بِنِی بَرَا (= معادل بَنی بَر) به معنای مردمی است که در مناطق بیابانی سکونت دارند و اصطلاحاً بادیه‌نشین اند. بَر زَبْنَا (= معادل این زَمان) هم به معنای معاصر/هم‌عصر دراصل به معنای کسی است که تعلق به یک زمانه مشترک با دیگر افراد دارد. بِنِی فَرِیْتَا (= معادل بَنی قریه) نیز به معنای کسانی است که در یک قریه زندگی می‌کنند و عضو یک مجموعه سکونتگاهی اند (برون، *واژه‌نامه سریانی - لاتین*، 55-56؛ پین اسمیت، *واژه‌نامه جامع سریانی*، 53-54 / I؛ کوستاز، *واژه‌نامه سریانی - انگلیسی*، 36). از جمله معانی واژه بَن در کتیبه‌های سبایی هم عضو بودن در یک گروه خویشاوندی، شهروند یک شهر بودن^۳، و امثال آن است (بیلا، *واژه‌نامه عربی جنوبی*، ...، 46-47؛ بیستن، *واژه‌نامه سبایی*، 29).

چهارمین وجه معنایی این را در کاربردهای آن به معنای مَرَد می‌توان دید. پی‌جویی هم‌زادهای این و بنت در زبان‌های خویشاوند عربی نشان از کاربرد گسترده این واژگان در معنای مرد و زن دارد. این کاربردها را می‌توان به‌طور وسیع در زبان‌های عبری و سریانی مشاهده کرد. در سخن از زبان عبری، کاربرد هم‌زمان این واژگان در معانی یادشده را می‌توان در بخش دوم از کتاب غزل‌های سلیمان — کتابی کوتاه در *عهد عتیق* که با زبانی شاعرانه گفت‌وگوی صمیمانه یک محبوب با محبوبه‌اش را بازگو می‌کند — بازجست؛ آنجا که محبوب بیان می‌دارد که محبوبه او در میان زنان (= بانوت^۴: معادل بنات در زبان عربی)، هم‌چون سوسنی در میان خاوها است و در مقابل محبوبه نیز چنین می‌گوید که محبوب او در میان مردان (= بانیم^۵: معادل بنین در زبان عربی)، هم‌چون درخت سیبی است در میان

2. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*.

1. כַּא מְבַר
2. כַּא מְבַר
3. כַּא מְבַר
4. כַּא מְבַר
5. כַּא מְבַר
6. member of a clan or tribe; citizen of a city
7. בַּנּוֹת (bānōt)
8. בַּנִּים (bānīm)

درختان جنگلی (غزل غزل‌های سلیمان ۲: ۲-۳؛ برای مشاهده دیگر کاربردها، بنگرید به: گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*، (121, 123).

در انتقال بحث به زبان سریانی، کاربردهای متعددی را می‌توان سراغ داد. از معروف‌ترین آنها، واژه‌های پُرکاربرد بَر زَوگا^۱ به معنای شوهر و همدم (مذکر)، و بَرَت زَوگا^۲ به معنای زن و همدم (مؤنث) است. در توضیح باید گفت واژه زَوگا در زبان سریانی، معادل واژه زَوْج در زبان عربی و به معنای همسر و همدم است؛ حال اگر زَوگا با واژه بَر —معادل واژه عربی ابن— همراه شود، ناظر به همسر یا همدمی است که از جنس ذکور است و اگر با واژه بَرَت —معادل واژه عربی بنت— همراه شود، به معنای همسر یا همدمی است که از جنس اناث است (برون، *واژه‌نامه سریانی-لاتین*، 125؛ پین اسمیت، *واژه‌نامه جامع سریانی*، I/ 53, 111).

بالاخره، در سخن از وجوه مختلف معنایی این در زبان‌های سامی باید گفت که افزون بر آنچه گفته آمد، هم‌زادهای واژه این در هر یک از زبان‌های سامی دچار گسترش‌های جدید معنایی شده و بر مجموعه‌ای دیگر از معانی ثانوی دلالت یافته است. از جمله:

- واژه‌های بِن و بَت در زبان عبری به معنای شاگرد، پیرو و مُرید (فایرابند، *واژه‌نامه جیبی*، 43, 50)

- واژه بَر در زبان سریانی به معنای همراه و هم‌نشین، و نیز به معنای شاگرد و پی‌رو (کوستاز، *واژه‌نامه سریانی-انگلیسی*، 36)

- واژه بَرَت در زبان سریانی به معنای روستا، و نیز به معنای شهر کوچک (همان، 37).

این را نیز باید به اختصار خاطر نشان کرد که از تحلیل کاربردهای واژه این در زبان‌های سامی دو نکته مهم به دست می‌آید: نخست آن‌که برخلاف تصور اولیه این واژه فقط بر معنای پسر دلالت ندارد و از آن برای دلالت بر معانی متعدد استفاده می‌شود؛ و دیگر آن‌که در مجموعه زبان‌های خویشاوند عربی وجوه معنایی این واژه در زبان‌های عبری و سریانی از تنوع بیش‌تری برخوردار است.

۳. وجوه معنایی این در قرآن کریم

واژه این با احتساب اشکال مختلف صرفی، ۱۶۲ بار در ۱۳۲ آیه از قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، *المعجم المفهرس*، ۱۳۶-۱۳۹). اگرچه تصور غالب آن است که این واژه فقط بر معنای پسر دلالت دارد، با بهره جستن از رویکرد معناشناسی تاریخی می‌توان دریافت که این واژه مشتمل بر وجوه معنایی متعدد است.

1. ܒܪܝܢܐ (bar zawgā)

2. ܒܪܝܢܐܝܬܐ (bart zawgā)

۳-۱) ابن به معنای پسر

همان‌طور که عالمان لغت و تفسیر گفته‌اند، یکی از وجوه معنایی **ابن** در **قرآن** کریم پسر (فرزند مذکر) است. کاربرد این واژه در معنای یادشده را می‌توان در آیات پُرشماری سراغ داد. برای نمونه، واژه **ابن** در آیه «... وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كَانَ فِي مَعْزِلٍ...» (هود/ ۴۲) اشاره به پسر نوح^(ع) و در آیه «وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ...» (لقمان/ ۱۳) اشاره به پسر لقمان^(ع) دارد. هم‌چنین است تعبیر «عیسی بن مریم» که بارها در **قرآن** کریم به کار رفته و بیانگر رابطه پسر-مادری میان عیسی^(ع) و مریم^(س) است (مثلاً مائده/ ۱۱۰؛ احزاب/ ۷؛ صف/ ۶، ۱۴).

کاربرد **ابن** در معنای پسر را می‌توان در تعبیر قرآنی **ابن امّ** - به معنای پسرِ مادر (= برادر) - نیز بازجست که در بادی امر تعبیری غریب و نامأنوس به نظر می‌رسد. این تعبیر دو بار در ماجرای بازگشت موسی^(ع) از کوه طور بازگو شده است. یک موردش آن‌جا است که موسی^(ع) از گوساله‌پرستی قومش باخبر شد و خشمگین با برادرش هارون^(ع) به جدال پرداخت و هارون^(ع) وی را «ابن امّ» خطاب کرد و از این‌که نتوانست مانع گم‌راهی بنی اسرائیل شود عذرهایی آورد (بنگرید به: اعراف/ ۱۵۰؛ طه/ ۹۴). مفسران در این باره که چرا هارون^(ع) به‌جای استفاده از تعبیر **أخ** (برادر) از تعبیر **ابن امّ** (پسرِ مادر) استفاده کرد و جوهی را بازگو کرده‌اند (زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۱۶۱؛ ابوحیان، **البحر المحیط**، ۵/ ۱۸۲؛ شوکانی، **فتح‌التدیر**، ۲/ ۲۸۳)؛ اما آن‌چه می‌توان از منظر معناشناسی تاریخی بر اقوال مفسران افزود آن است که سابقه کاربرد این تعبیر به **عهد عتیق** بازمی‌گردد.

آن‌طور که عبری‌شناسان گفته‌اند، تعبیر **بن ام** در زبان عبری - معادل **ابن امّ** در عربی - در اصل به معنای پسرِ مادر است و زمانی به کار می‌رود که فرد بخواهد به برادرِ تنی خود اشاره کند (گزنیوس، **واژه‌نامه عبری**، ۱۲۰). برای مثال، در **عهد عتیق**، از همین تعبیر برای یادکرد از رابطه برادری میان یعقوب و عیسو (سفر پیدایش ۲۷: ۲۹) و نیز یوسف و بنیامین (سفر پیدایش ۴۳: ۲۹) استفاده شده است (نیز برای کاربرد تعبیر **بن اب** در زبان عبری - معادل **ابن اب** در عربی - برای اشاره به مفهوم برادر، بنگرید به: سفر پیدایش ۴۹: ۸).

هم‌سو با واژه **ابن**، صورت‌های **مثنی** (ابنان) و جمع این واژه (أبناء و بنون) نیز در معنای پسران (فرزندان مذکر) به کار برده شده‌اند. برای مثال، مقصود از **ابنِ آدَم** در آیه «وَ أُنزِلَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا...» (مائده/ ۲۷) دو پسر آدم ابوالبشر - معروف به هابیل و قابیل - اند. هم‌چنین در آیه «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَ لَا أَبْنَائِهِنَّ وَ لَا إِخْوَانِهِنَّ...» (احزاب/ ۵۵)، واژه **أبناء** به معنای پسران است و آنان را در زمره مُستثنیات حکم حجاب قرار می‌دهد. نیز دلالت واژه **بنون** بر معنای پسران، مخصوصاً آن‌گاه که در تقابل با **بنات** و **بنات** نشانده شود، قطعی است؛ مثلاً: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا...» (اسراء/ ۴۰) یا «فَاسْتَفْتَيْهِمْ الْرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَ لَهُمُ الْبَنُونَ»

(صافات / ۱۴۹).

افزون بر آن چه گذشت، از دیگر اشکال صرفی *ابن* (به معنای پسر) در *قرآن کریم*، واژه *بُنَى* است که صورت *مُصَغَّر* *ابن* محسوب، و به *پسرک* معنا می‌شود (یا حقی، *فرهنگ‌نامه قرآنی*، ۱ / ۳۶۴). برای مثال، یعقوب^(ع) پسرش یوسف^(ع) را با همین لفظ مورد خطاب قرار می‌دهد و به او می‌گوید: «یا بُنَى لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ...» (یوسف / ۵).

به محاذات واژه *ابن*، واژه‌های *ابنة* / *بنت* و صورت‌های مثنی و جمع آن — یعنی *ابنات* و *بنات* — نیز در *قرآن کریم* بر معنای دختر (فرزند مؤنث) دلالت دارند. واژه *ابنة* که تنها یک‌بار در آیه «و مَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا...» (تحریم / ۱۲) به کار رفته، بیانگر رابطه دختر-پدري میان مریم^(س) و عمران است. صورت مثنای این واژه نیز فقط یک‌بار در اثنای گفت‌وگوی شعیب^(ع) با موسی^(ع) به کار رفته است: «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ...» (قصص / ۲۷). هم‌چنین دلالت واژه *بنات* بر معنای دختران در آیه‌ای چند از *قرآن کریم* دیده می‌شود؛ مثلاً در آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...» (نساء / ۲۳) از واژه *بنات* به معنای دختران استفاده شده و آنان را در زمره زنانی قرار داده است که به مردان *مَحْرَم* اند و ازدواج با آنان حرمت دارد.

اگرچه مناقشه خاصی درباره معنای واژه *بنات* در عموم آیات *قرآن* دیده نمی‌شود، معنای این واژه در عبارت «...هُؤُلَاءِ بَنَاتِي...» (هود / ۷۸؛ حجر / ۷۱) از همان سده‌های نخست چالش‌برانگیز بوده، و به طرح آراء مختلف تفسیری انجامیده است (ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۶ / ۲۰۶۲-۲۰۶۳؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۳ / ۳۴۲-۳۴۳). در سخن از این‌که مقصود لوط^(ع) از عبارت یادشده چیست دو دیدگاه اصلی مطرح است: برخی *بنات* را به معنای دختران *صُلُبی* می‌دانند و در پاسخ به این اشکال که تعداد دختران لوط^(ع) بسیار کم‌تر از آن بود که به نکاح همه مردان آن قوم درآیند، می‌گویند احتمالاً لوط^(ع) می‌خواست دخترانش را به ازدواج رؤسای آن قوم درآورد. در مقابل، برخی دیگر از مفسران که هم‌چنان اشکال یادشده بر دیدگاه نخست را وارد می‌دانند، معتقد اند مراد لوط^(ع) از *بنات*، نه دختران *صُلُبی* اش، بل که زنان قوم است که آنان را از باب *محبت* و *صمیمیت* یا از آن جهت که هر پیغمبری *حق* پدری بر امتش دارد دختران خود نامیده است (برای آراء تفسیری در این باره، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵ / ۲۷۹-۲۸۰، ۶ / ۵۲۶؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۸ / ۳۷۸-۳۷۹، ۱۹ / ۱۵۵). پیش‌تر نیز گفته شد که در *عهد عتیق* نیز از واژه عبری *بَت* — معادل واژه *بنت* در عربی — برای بیان رابطه *مهربانانه* میان دو نفر استفاده می‌شود؛ بی‌آن‌که میان آنان رابطه *صُلُبی* پدر-دختری برقرار باشد (بنگرید به: سطور پیشین).

۲-۳) *ابن* به معنای فرزند

از دیگر وجوه معنایی *ابن* در *قرآن کریم* فرزند (اعم از فرزندان *ذکور* و *اناث*) است. پیدا است کاربرد واژه مذکر *ابن* در مطلق معنای فرزند که در زبان‌های اکدی، عبری، آرامی و سبایی نیز دیده می‌شود (بنگرید به: سطور پیشین)، از

جهت تغلیب است؛ چرا که پیش‌نمونه^۱ فرزند در اقوام سامی به‌طور عام و در میان عرب به‌طور خاص— فرزند مذکر بوده است.

کاربرد این در معنای فرزند، بدون در نظر داشتن جنسیت مردانه یا زنانه، را می‌توان در آیات پُرشماری از قرآن کریم سراغ داد. برای مثال، قرآن کریم در یادکرد از گفت‌وگوی یعقوب^(ع) با فرزندان خود پیش از مرگش، از واژه بَنین استفاده می‌کند: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي ...» (بقره/ ۱۳۳). با توجه به این‌که وی صاحب فرزند دختر نیز بوده است (سفر پیدایش، ۲۱/۳۰)، کاربرد بَنین می‌تواند از باب تغلیب باشد. اگرچه برخی از مترجمان اصرار داشته‌اند و دارند که بَنین را ذیل آیه یادشده به پسران ترجمه کنند (بنگرید به: ترجمه‌های شعرانی و فولادوند، ذیل آیه) برخی دیگر از ایشان ترجیح داده‌اند با توجه به مُفادّ آیه که ناظر به وصایای پیش از مرگ است و به‌طبع شامل دختران نیز می‌شود بَنین را به معنای فرزندان بدانند و از این واژه جنسیت‌زدایی کنند (بنگرید به: ترجمه‌های الهی قمشه‌ای و آیتی، ذیل آیه).

یکی شیوه نیکو برای تشخیص کاربردهای واژه این به معنای فرزند توجه به نحوه قرار گرفتن آن در محورهای هم‌نشینی است: هرگاه واژه‌های ابناء و بَنین با واژه‌هایی چون اناث و بنات هم‌نشین شوند معنای پسران (فرزندان ذکور) را افاده می‌کنند و هرگاه با واژه‌هایی چون دیار، اموال و اُنعام هم‌نشین شوند معنای فرزندان (اعم از ذکور و اناث) را به خود می‌گیرند.

براین‌پایه باید یادآور شد که هم‌نشینی ابناء با دیار تنها یک‌بار در قرآن کریم و آن هم در اثنای گفت‌وگوی بنی اسرائیل با پیامبرشان درباره جنگ با جالوت دیده می‌شود: «... وَ مَا لَنَا اَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَ قَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ اَبْنَانِنَا ...» (بقره/ ۲۴۶). با عنایت به مضمون آیه دلیلی وجود ندارد که واژه ابناء در این عبارت صرفاً به معنای پسران دانسته شود؛ بل که این بخش از آیه بیانگر دور افتادن بنی اسرائیل از خانه و خانواده و فرزندان‌شان است و انحصار آن به پسران وجهی ندارد. از این رو، واژه ابناء از باب تغلیب به کار برده شده است و دختران را نیز دربر می‌گیرد (برای ترجمه ابناء به فرزندان، بنگرید به: ترجمه تفسیر طبری، ۱/ ۱۴۸؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان، ۳/ ۳۴۶).

با هم‌آیی بَنین با اموال و اُنعام پُرشمار است؛ مثلاً: «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ» (شعراء/ ۸۸) و «أَمَدَّكُمْ بِاُنْعَامٍ وَ بَنِينَ» (شعراء/ ۱۳۳). در این آیات، بَنین در کنار اموال و چهارپایان نشانده شده و از نفع‌رسانی و مدرسانی آنان سخن گفته شده است. غالباً چنین تصور می‌شود که چون در فرهنگ عرب پیش از اسلام، منافع اقتصادی پسران بیش‌تر از دختران بوده، در این آیات از واژه بَنین استفاده شده است. هرچند تحلیل یادشده چندان دور از واقعیت

نیست باید توجه داشت که دختران نیز در فرهنگ عرب جاهلی نقش آفرین بودند و به آنحاء گوناگون در افزایش قدرت و ثروت خاندان پدری مدخلیت داشتند.

از جمله نفع‌رسانی‌ها و مدرسانی‌های دختران به خاندان پدری در فرهنگ عرب ازدواج دختران بود. در فرهنگ عرب پیش از اسلام ازدواج دختران از دو طریق موجب نفع و امداد برای خاندان پدری می‌شد: یکی از آن‌رو که باعث هم‌بستگی اجتماعی با دیگر گروه‌های خویشاوندی می‌شد و شعاع قدرت سیاسی خانواده را گسترش می‌داد (کریمی، شیرزاد و شیرزاد، «نقش نهاد خویشاوندی...»، ۱۰۶-۱۰۹)، و دیگری، از آن جهت که در قالب ازدواج دختر به خانواده داماد فروخته، و ثروت قابل توجهی از این راه به دست آورده می‌شد (پاکتچی، شیرزاد و شیرزاد، «تحلیلی انسان‌شناختی از نکاح ضیزن...»، ۱۲-۲۰). براین اساس، دختران نیز هم‌چون پسران، هرچند به شکلی متفاوت، عناصری نافع و مدرسان برای خاندان خود به شمار می‌رفتند. از این رو، بعید نیست واژه بنین در آیات یادشده شامل دختران نیز بشود؛ هرچند به جهت رعایت اختصار و براساس قاعده تغلیب، از واژه بنین برای دلالت بر مفهوم فرزندان استفاده شده است (برای ترجمه بنون و بنین به فرزندان در آیات ۸۸ و ۱۳۳ سوره شعراء، بنگرید به: ترجمه تفسیر طبری، ۱۱۶۶، ۱۱۶۹؛ نیز آیتی، ترجمه قرآن، ذیل دو آیه؛ برای نمونه‌های دیگر از هم‌نشینی بنین با اموال و اُنعام، بنگرید به: اسراء/۶؛ کهف/۴۶؛ مؤمنون/۵۵؛ قلم/۱۴؛ نوح/۱۲؛ مدثر/۱۲-۱۳).

از دیگر موارد کاربرد این به معنای فرزند آیتی است که بنین را در کنار دیگر اقوام و خویشان نشانده است. برای مثال، در آیات:

يُصِرُّوْنَهُمْ يَوْمَ الْمَجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ»
(معارج/۱۱-۱۳)

از شدائد روز قیامت سخن گفته شده، و از بنین در کنار همسر، برادر و هم‌قبیله‌ای‌ها یاد شده است. بر اساس این آیات، انسان‌های بدکار در روز رستاخیز در چنان وضعیتی دشواری به سر می‌برند که آرزو دارند برای رها شدن از عذاب الهی خویشاوندان خود را فدیة دهند. روشن است که در این آیات پسران فاقد خصوصیت ویژه نسبت به دختران اند و یک بدکار همان‌طور که حاضر است پسرش را در قبال رهایی از عذاب فدیة دهد، دخترش را نیز فدای خود می‌کند. براین اساس، کاربرد بنین در آیات یادشده از باب تغلیب است و لزومی ندارد که تنها به معنای پسران دانسته شود (برای ترجمه بنین به فرزندان، بنگرید به: ترجمه تفسیر طبری، ۱۹۲۶/۷؛ نسفی، تفسیر، ۱۰۹۴/۲؛ برای نمونه قرآنی دیگری در همین باره، بنگرید به: عبس/۳۴-۳۶).

در پایان باید از هم‌نشینی بنین با حَفْدَة یاد کرد:

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَّجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَنِيْنَ وَحَفَدَةً... (نحل/۷۲).

بر پایه این آیه، خدا برای افراد همسرانی از جنس خودشان قرار داد و برای‌شان از طریق همسران‌شان بنین و حفده به وجود آورد. این که بنین در این آیه به چه معنا است بستگی به معنای حفده دارد: اگر حفده آن‌طور که برخی از مفسران گفته‌اند به معنای دختران دانسته شود، بنین به معنای پسران خواهد بود؛ اما اگر حفده آن‌طور که غالب مفسران گفته‌اند به معنای نوادگان باشد، بنین قطعاً به معنای مطلق فرزندان است؛ چرا که زنان فقط پسر نمی‌زایند و انحصار «جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَوْلَادِكُمْ بَنِينَ» به زاییدن پسران مخالف با واقع و واضح‌البطلان است (برای آراء مختلف تفسیری درباره معنای حفده، بنگرید به: طوسی، التبیان، ۱۶/۴۰۶-۴۰۷؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۰/۲۴۵؛ ابوحیان، البحر المحیط، ۱۶/۵۶۴؛ نیز برای معادل‌های فارسی این واژه در ترجمه‌های قرآن کریم، بنگرید به: یاحقی، فرهنگ‌نامه قرآنی، ۲/۶۵۹).

۳-۳) ابن به معنای عضوی از یک جماعت

پیش‌تر گفته شد که یکی از معانی واژه ابن در زبان‌های سامی عضو بودن در یک جماعت است. به‌طور ویژه هرگاه واژه ابن در زبان‌های عبری، سریانی و سبایی جمع بسته و به نام یک شخص یا سرزمین یا امثال آن‌ها اضافه شود به معنای اعضای یک جماعت انسانی است که به آن شخص یا سرزمین یا ... تعلق دارند. برای مثال، چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، تعبیر بنی لوط (= بنی لوط) در عهد عتیق نه به معنای پسران یا فرزندان بلافصل لوط^(ع) که به معنای جماعتی است که از تبار او هستند و به وی نسب می‌رسانند، هرچند قرن‌ها با او فاصله زمانی داشته باشند. در زبان عربی نیز مرسوم است که واژه بنین را با همین معنا به آسامی اعلام اضافه و از آن برای نام بردن از قبائل، تیره‌ها و سلسله‌های حکومتی استفاده کنند؛ هم‌چون بنی هاشم، بنی اسد و بنی عباس.

کاربرد واژه ابن با معنای یادشده را می‌توان در دو تعبیر پُرکاربرد قرآنی بازجست؛ نخست تعبیر بنی‌آدم به معنای آدمی‌زادگان یا هرآن‌کس که به نوع انسان تعلق دارد و از نسل جناب آدم است و دیگری، تعبیر بنی‌اسرائیل به معنای گروهی قومی و نژادی که نسب اعضای آن به یعقوب^(ع) می‌رسد.

افزون بر تعبیر بنی‌آدم و بنی‌اسرائیل، می‌توان آیه‌ای چند از قرآن کریم را نمونه آورد که واژه بنین را در معنای یادشده به کار برده‌اند. گویاترین نمونه از این دست آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابراهیم/۳۵) است. واژه بنی حاصل ترکیب واژه بنین با یاء متکلم است که پس از حذف نون و ادغام دو یاء در یک‌دیگر به این شکل درآمده است. با توجه به این‌که ابراهیم^(ع) در هنگام این نیایش تنها صاحب دو فرزند پسر به نام‌های اسماعیل و اسحاق بود (سجادی، «ابراهیم خلیل^(ع)»، ۵۰۳-۵۰۴)، اطلاق بنین (واژه جمع) بر آنان خروج از قواعد عربی است. براین اساس، مقصود از بنی در این آیه نه پسران بلافصل ابراهیم^(ع) بل که هرآن‌کسی است که از نسل او است و به او نسب می‌رساند.

۳-۴) ابن به معنای مرد

پیش‌تر بیان شد که قدیم‌ترین معنای واژه **ابن** در زبان نیای آفروآسیایی باستان **مرد** است و کاربرد این واژه در معنای یادشده در برخی از زبان‌های سامی هم چون عبری و سریانی نیز دیده می‌شود. از مجموع ۱۳۲ آیه قرآنی که واژه **ابن** و اشکال مختلف صرفی آن را به کار برده‌اند تنها دو دسته از آیات در مظان آن اند که واژه **ابن** را در معنای مرد به کار برده باشند: نخست، آیاتی که در بردارنده واژه **ابن السبیل** اند، و دیگر، آیاتی که واژه **أبناء** را در کنار **نساء** نشانده‌اند.

در سخن از معنای **ابن** در ترکیب **ابن السبیل** دو پرسش اصلی مطرح است که به هم مربوط اند: نخست آن که **ابن السبیل** به چه معناست، و دیگر آن که چه ارتباط مفهومی میان **ابن** و **سبیل** وجود دارد که منجر به باهم‌آیی آن دو با یکدیگر شده است. در تعریف **ابن السبیل** سخن‌های بسیار گفته‌اند. بحث درباره همه آنها نیازمند پژوهشی مستقل است. با این حال به طور خلاصه می‌توان گفت قدر مشترک میان آراء فقهی و تفسیری منسوب به مذاهب مختلف اسلامی آن است که **ابن السبیل** بر مسافری اطلاق می‌شود که در راه مانده است و تمکن مالی برای ادامه مسیر ندارد (محقق داماد، «ابن سبیل»، ۶۶۴). آن چه مؤلفه معنایی مسافر بودن را تقویت می‌کند حضور واژه **سبیل** در فرآیند ساخت **ابن السبیل** است و آن چه مؤلفه درراه‌ماندگی را تقویت می‌کند، آن است که **قرآن کریم ابن السبیل** را در کنار اقشار تنگ‌دست جامعه هم چون **فقراء**، **مساکین** و **یتامی** نشانده، به احسان و انفاق به آنان سفارش کرده (بنگرید به: بقره/ ۱۷۷، ۲۱۵؛ نساء/ ۳۶؛ اسراء/ ۲۶؛ روم/ ۳۸) و آنان را از مستحقان خمس و زکات و فیء معرفی کرده است (بنگرید به: انفال/ ۴۱؛ توبه/ ۶۰؛ حشر/ ۷).

در انتقال بحث به این پرسش که چه ارتباط مفهومی میان **ابن** و **سبیل** وجود دارد که با هم ترکیب شده و مفهوم **ابن السبیل** را ساخته‌اند سه فرضیه طرح شده است. گروهی معتقد اند مسافر درراه‌مانده را از آن جهت **پسر** راه گویند که وی از راه می‌رسد و بر میزبان وارد می‌شود (فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۵/ ۲۱۷). برخی دیگر بر این باور اند که چون **ابن السبیل** فردی غریبه است که کسی او و پدرش را نمی‌شناسد به راه منسوبش می‌کنند (رامپوری، **غیث اللغات**، ۱/ ۲۴؛ قرشی، **قاموس قرآن**، ۱/ ۲۳۳). گروهی دیگر نیز معتقد اند مسافر درراه‌مانده را از آن جهت **پسر** راه خوانند که تمکن رسیدن به مقصد را ندارد و پیوسته ملازم راه است (طوسی، **التبیان**، ۲/ ۹۶؛ فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۱۵/ ۲۱۷؛ ابن اثیر، **المرصع**، ۱۶۳).

فارغ از اختلافات چشم‌گیر میان دیدگاه‌های یادشده، همگی در این نکته مشترک اند که واژه **ابن** در ترکیب **ابن السبیل** را به معنای **پسر دانسته‌اند**؛ احتمالاً از آن جهت که معنایی جز **پسر** برای **ابن** نمی‌شناخته‌اند. با این حال می‌توان با یاری گرفتن از داده‌های معناشناسی تاریخی این فرضیه جدید را پیش نهاد که **ابن السبیل** نه به معنای **پسر** راه، که به معنای **مرد راه** باشد.

آن‌چه فرضیه یادشده را تقویت می‌کند نقش اقتصادی مردان در فرهنگ عرب پیش از اسلام است. در توضیحی مختصر در این باره باید گفت اگرچه برخی از مشاغل اقتصادی هم‌چون کشاورزی و باغداری به‌طور محدود در برخی از مناطق شبه‌جزیره هم‌چون شهرهای یثرب و طائف انجام می‌گرفت عمده فعالیت‌های اقتصادی در منطقه هم‌چون تجارت، دام‌پروری، غارت، شکار و گردآوری غذا نیازمند جابه‌جایی‌های گسترده در پهنه بیابانی شبه‌جزیره بود و فعالیت‌هایی کاملاً مردانه در نظر گرفته می‌شد. براین‌اساس، یک رابطه مستقیم میان جنسیت و حرکت در بافت فرهنگی شبه‌جزیره شکل گرفته و برپایه آن یک الگوی تقسیم کار میان مردان و زنان به وجود آمده بود: مردان غالباً از پویایی و تحرک بیش‌تری برخوردار، و عهده‌دار مشاغل آمیخته با حرکت و جابه‌جایی، و زنان عموماً عناصر ساکن و ایستا و مشغول فعالیت‌هایی به‌دور از جابه‌جایی‌های گسترده بودند (بنگرید به: علی، *المفصل*، جاهای مختلف در سرتاسر جلد هفتم؛ نیز سیدی جربندی، *شیوه‌های تولید ثروت... سرتاسر اثر*).

این تلقی که زندگی مردان عرب درهم‌تنیده با حرکت و جابه‌جایی است چنان در فرهنگ عرب پیش از اسلام ریشه دوانده بود که باعث ساخت معنای مرد (رَجُل) از معنای فعلی راه رفتن (رَجَلَ) در زبان عربی شد. اگرچه غالب لغویان مسلمان با واژه رَجُل به مثابه یک واژه جامد رفتار کرده و درباره کیفیت اشتقاق آن سکوت کرده‌اند (مثلاً بنگرید به: خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ۱۰۱/۶-۱۰۴؛ ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۲/۴۹۲-۴۹۳؛ راغب اصفهانی، *المفردات*، ۳۴۴-۳۴۵)، از داده‌های معناشناسی تاریخی برمی‌آید که واژه‌های رَجُل (مرد) و رَجَلَ (پا) از یک ریشه نشأت می‌گیرند و با هم رابطه مفهومی دارند (برای اشاره‌ای به این دیدگاه، بنگرید به: مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۷۱/۴).

در توضیحی مختصر باید گفت، ماده رَجَلَ/رَجُل به معنای فعلی رفتن/قدم زدن و به معنای اسمی پا/ساق پا— از جمله ریشه‌های ثلاثی است که در غالب زیرشاخه‌های سامی دیده می‌شود. هم‌زاده‌های این واژه عبارت‌اند از:

- واژه راگَل در زبان عبری به معنای رفتن و قدم زدن، واژه‌های رِگَل و رِگَلَا در همان زبان به معنای پا (گزنپوس، *واژه‌نامه عبری*، 919-920)
- واژه‌های راگَل و رِگَل در زبان آرامی ترگوم به معنای حرکت کردن و دویدن، واژه‌های رِگَل و رِگَلَا در همان زبان به معنای پا و ساق پا (جسترو، *واژه‌نامه ترگوم‌ها*، 1448-1449/II)
- واژه رِگَلَا در زبان سریانی به معنای پا و سَم (پین اسمیت، *واژه‌نامه جامع سریانی*، II/528-529)
- واژه رِگَل در کتیبه‌های تدمری به معنای «پا» و «ساق پا» (هوفتیزر و یونگلینگ، *واژه‌نامه کتیبه‌های سامی*، 1060)

- واژه رگل در زبان سبایی به معنای پا (بیستن، واژه‌نامه سبایی، 116)
- واژه رَجَل در زبان عربی به معنای قدم زدن/ راه رفتن، واژه رَجَل در همان زبان به معنای پا، و نیز واژه‌های راجِل، رَجُل، رَجَل و رَجِيل به معنای فرد پیاده‌ای که مرکب ندارد (فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱۰۰۳-۱۰۰۴).

در گام بعد، ماده سامی رَجَل/ رگل دچار تحول معنایی شده، و از آن جهت که مردان برای تأمین معاش و امنیت خانواده پیوسته در حال حرکت و جنب‌وجوش هستند برای افاده معنای مَرَد به کار گرفته شده است. این انتقال معنایی را می‌توان در نمونه‌های زیر سراغ داد:

- واژه تَدْمَرِي رگلی و واژه عربی رَجُل (جمع: رَجَال) هر دو به معنای مرد (هوفتیزر و یونگلینگ، واژه‌نامه کتیبه‌های سامی، 1060؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱۰۰۳)
- واژه سربانی رگلا و واژه سبایی رگل هر دو به معنای سرباز پیاده‌نظام که مرد است (پین اسمیت، واژه‌نامه جامع سریانی، II/ 528-529؛ بیستن، واژه‌نامه سبایی، 116).

گفتنی است رابطه مفهومی میان مَرَد و راه رفتن اختصاص به زبان‌های سامی ندارد و در فرهنگ‌های دور از اقوام سامی نیز دیده می‌شود (بنگرید به: شیرزاد، شیرزاد و هدایت‌زاده، «رهیافتی زبان‌شناختی...»، ۱۳۹). بر اساس آنچه درباره فرآیند ساخت واژه رَجُل و نیز بافت اقتصادی شبه جزیره گفته شد، دور از انتظار نیست که واژه ابن السبیل به معنای مرد راه باشد؛ چرا که این مردان بودند که غالباً برای تأمین معاش خانواده دست به حرکت و جابه‌جایی می‌زدند و خطرات سفر هم‌چون درراه‌ماندن و به غارت رفتن را به جان می‌خریدند.

بالاخره، در سخن از معنای ابناء در هم‌نشینی با نساء هم باید توجه داشت که از جمله آیات قرآنی که مُحتمَل است واژه این را در معنای مَرَد به کار برده باشد آیاتی است که واژه ابناء را نه در کنار بنات که در کنار نساء نشانده‌اند. بارزترین نمونه از هم‌نشینی ابناء و نساء، آیاتی است که از کشته شدن ابناء و زنده‌نگاه‌داشته شدن نساء بنی اسرائیل به دست فرعونیان خبر می‌دهد؛ مثلاً:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ... (بقره/ ۴۹).

آن‌چه در تفسیر این آیات پرسش‌برانگیز بوده و مفسران را به تأمل واداشته، علت هم‌نشینی واژه‌های ابناء و نساء با یک‌دیگر است؛ زیرا حالت متعارف آن است که واژه ابناء در کنار واژه بنات، و واژه نساء در کنار واژه رجال نشانده شود.

در تفسیر این آیات سه مسیر متفاوت پیش‌گرفته شده است: برخی از مفسران بر آن اند که باید دست از معنای

متبادرِ واژهٔ **أبناء** برداشت و این واژه را نه به معنای **پسران** (فرزندان ذکور)، که به معنای **رجال** (مردان) دانست. براین اساس، مقصود آیه آن است که مردان بنی اسرائیل کشته و زنان آنان برای بردگی زنده نگاه داشته می شدند (برای یادکرد از این دیدگاه، بنگرید به: ابن عطیه، **المحرر الوجیز**، ۱/ ۱۴۰؛ ابوحیان، **البحر المحیط**، ۱/ ۳۱۳-۳۱۴). در برابر، گروهی از مفسران معتقد اند که باید دست از معنای متبادرِ واژهٔ **نساء** برداشته، و **نساء** به **بنات** (فرزندانِ اناث) معنا شود. براین اساس، آل فرعون پسران بنی اسرائیل را به قتل می رساندند و دختران آنان را برای کنیزی زنده می گذاشتند (بنگرید به: مقاتل، **التفسیر**، ۱/ ۱۰۳؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۱/ ۲۲۷).

برخلاف دو گروه قبل، غالب مفسران به ویژه معاصران— به این سو گراییده اند که معنای متبادر از واژه های **أبناء** و **نساء** را اصل قرار دهند و آیه را این گونه تفسیر کنند که فرعون پسران بنی اسرائیل را از آن جهت که می ترسید در آینده علیه او قیام کنند می کشت؛ اما زنان ایشان را که توان مبارزه مسلحانه نداشتند، برای بردگی زنده نگاه می داشت (فضل الله، **من وحی القرآن**، ۲/ ۳۷؛ صادقی تهرانی، **الفرقان**، ۱/ ۴۰۹-۴۱۰).

هر یک از دیدگاه های یادشده مُرجّحاتی دارد و به آسانی قابل نادیده گرفتن نیست. با این حال، با توجه به این که می دانیم یکی از معانی واژهٔ **ابن** در زبان های سامی مرد است، استبعاد ندارد که واژهٔ **أبناء** در آیات یادشده به معنای مردان دانسته، و چنین گفته شود که این آیه ها در مقام بازگو کردن سیاست های کلی آل فرعون در تعامل با مردان و زنان بنی اسرائیل بوده اند. براین اساس چه بسا بتوان این قاعده کلی را وضع کرد که هرگاه واژهٔ **أبناء** در تقابل با **نساء** قرار گیرد به معنای مردان خواهد بود؛ مگر آن که قرینهٔ صارفه ای در کار باشد.

نتیجه

در پژوهش حاضر کوشش شد با کاربست روش معناشناسی تاریخی سابقهٔ واژهٔ **ابن** در زبان های نیا پی جویی شود، روند تحولات معنایی آن در زبان های سامی مطالعه شود، و سرانجام، وجوه معنایی این واژه در آیات قرآنی شناسایی شود. این مطالعه نشان داد برخلاف تصور غالب— که واژهٔ **ابن** در **قرآن** کریم فقط بر معنای پسر (فرزند مذکر) دلالت می کند— بر سه معنای دیگر نیز دلالت دارد: فرزند (اعم از فرزندان ذکور و اناث)، عضوی از یک جماعت، و مرد.

برآیند کاوش های معناشناختی نشان می دهد اگر واژهٔ **ابن** (جمع: **أبناء** و **بنین**) در تقابل با **بنات** قرار گیرد قطعاً به معنای پسر (فرزند مذکر) است؛ حال آن که اگر واژه های **أبناء** و **بنین** در کنار مفاهیمی چون دیار و اموال و انعام یا در کنار مفاهیم هم حوزه چون همسر و برادر و نوادگان نشانده شوند و هیچ قرینهٔ صارفه ای در کار نباشد به معنای مطلق فرزندان خواهند بود و اختصاص به پسران نخواهند داشت.

هم چنین هرگاه واژهٔ **بنین**— در ترکیباتی هم چون بنی اسرائیل— به اسامی اشخاص اضافه شود نه به معنای پسران یا

فرزندانِ بلافصلِ یک فرد، بل که به معنای جماعتی است که از تبار او هستند و به وی نسب می‌رسانند؛ هرچند قرن‌ها با او فاصله زمانی داشته باشند. نیز در صورت نبود قرینه صارفه، اگر واژه **أبناء** در تقابل با **نساء** قرار گیرد نه به معنای پسران که به معنای مردان خواهد بود. هم‌چنین در یافتیم واژه **ابن السبیل** در اصل به معنای **مرد راه** است و برای درک بهتر از زمینه‌های هم‌نشینی **ابن (مرد) با سبیل (راه)**، می‌توان از فرآیند ساخت واژه **رَجُل** و نیز نقش مردان در بافت اقتصادی شبه جزیره عربستان کمک گرفت.

اکنون بر پایه مجموع آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت یکی از مسیرهای قابل‌اعتناء برای تکمیل سنت تفسیری وجوه و نظائر کاربست روش معناشناسی تاریخی در تشخیص وجوه معنایی مفردات قرآنی است. صاحبان کتب وجوه و نظائر واژه **ابن** را لفظی تک‌وجهی در نظر گرفته و از بحث درباره وجوه معنایی آن صرف نظر کرده‌اند. باین حال، مطالعه کنونی نشان می‌دهد که پی‌جویی ریشه‌های تاریخی این واژه می‌تواند ابعاد معنایی آن در آیات قرآنی را بازیابی کند.

منابع

- ۱- **قرآن کریم**، اصل عربی؛ نیز، ترجمه‌های فارسی:
 - عبدالمحمد آیتی (تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش)
 - مهدی الهی قمشه‌ای (قم، فاطمة الزهراء (س)، ۱۳۸۰ ش)
 - **ترجمه تفسیر طبری** (به کوشش حبیب یغمایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶ ش)
 - ابوالحسن شعرانی (تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۴ ش)
 - محمد مهدی فولادوند (تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی دار القرآن الکریم، ۱۴۱۵ ق)
- ۲- آذرنوش، آذرتاش، «ابن»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد دوم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- ۳- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد، **تفسیر القرآن العظیم**، به کوشش اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
- ۴- ابن اثیر، مبارک بن محمد، **المرصع فی الآباء و الأمهات و البنین و البنات و الأذواء و الذوات**، به کوشش ابراهیم سامرائی، بیروت/ عمان، دار الجیل / دار عمّار، ۱۴۱۱ ق.
- ۵- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، **نزهة الأعیین النواظر فی علم الوجوه و النظائر**، به کوشش محمد عبدالکریم کاظم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۷ ق.

- ۶- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المنحصص*، به کوشش خلیل ابراهیم جفال، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
- ۷- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- ۸- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۹- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۱۰- ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، به کوشش صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۱۱- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۲- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
- ۱۳- پاکتچی، احمد و افراشی، آزیتا، *روی‌کردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۹ش.
- ۱۴- پاکتچی، احمد، شیرزاد، محمدحسن و شیرزاد، محمدحسین، «تحلیلی انسان‌شناختی از نکاح ضیضن در بافت نزول قرآن کریم»، *مشکات*، سال چهل و سوم، شماره ۱۶۲، بهار ۱۴۰۳ش.
- ۱۵- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون*، بغداد، مکتبة المثنی، ۱۹۴۱م.
- ۱۶- حیری، اسماعیل بن احمد، *وجوه القرآن*، به کوشش نجف عرشی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۷- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی المنخزومی و ابراهیم السامرائی، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۴۱۰ق.
- ۱۸- دامغانی، حسین بن محمد، *إصلاح الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم*، به کوشش عبدالعزیز سیّد أهل، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۰م.
- ۱۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت/ دمشق، دار العلم/ دار الشامیة، ۱۴۱۲ق.

- ۲۰- رامپوری، محمد، *غیاث اللغات*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کانون معرفت.
- ۲۱- رومی، فهد بن عبدالرحمان، *بحوث فی أصول التفسیر و مناهجه*، ریاض، مكتبة التوبة، ۱۴۱۹ق.
- ۲۲- زركشى، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۶ق.
- ۲۳- زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
- ۲۴- سجادی، صادق، «ابراهيم خليل^(ع)»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دوم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- ۲۵- سیدی جربندی، سیده رقیه، *شیوه‌های تولید ثروت در عصر نزول قرآن کریم بر پایه تحلیل داده‌های رجالی درباره صحابه*، پایان‌نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی گرگان، ۱۳۹۹ش.
- ۲۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الإتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۴ق.
- ۲۷- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قاهره، المطبعة الميمنية، ۱۳۱۴ق.
- ۲۸- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، دمشق/بیروت، دار ابن کثیر/دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.
- ۲۹- شیرزاد، محمدحسین، شیرزاد، محمدحسن و هدایت‌زاده، محمدصادق، «رهیافتی زبان‌شناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال نهم، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۳۰- صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، به کوشش محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- ۳۱- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- ۳۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۳۴- طیب حسینی، سید محمود، شیرزاد، محمدحسین و شیرزاد، محمدحسن، «وجه معنایی أجر در قرآن کریم با تکیه بر معناشناسی تاریخی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال پنجم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰ش.
- ۳۵- عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قاهره، دار الحدیث، ۱۳۶۴ق.
- ۳۶- عبدالتواب، رمضان، *فصول فی فقه العربية*، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۴۲۰ق.
- ۳۷- علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت/بغداد، دار العلم للملایین/مكتبة النهضة،

۱۹۹۳ م.

- ۳۸- **عهد عتیق**، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۳۶۲ ش.
- ۳۹- فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۴۰- فضل‌الله، سید محمدحسین، **من وحی القرآن**، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۱- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحيط**، به کوشش محمد نعیم العرقسوسی، دمشق، مؤسسه الرسالة، ۱۴۲۶ ق.
- ۴۲- قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.
- ۴۳- کریمی، محمود، شیرزاد، محمدحسین و شیرزاد، محمدحسن، «نقش نهاد خویشاوندی در تأمین امنیت از منظر قرآن کریم با روی کرد انسان‌شناسی تاریخی»، **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، سال بیست و هشتم، شماره ۷۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش.
- ۴۴- کمال‌الدین، حازم علی، **معجم مفردات المشرک السامی فی اللغة العربية**، قاهره، مكتبة الآداب، ۱۴۲۹ ق.
- ۴۵- محقق داماد، سید مصطفی، «ابن سبیل»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد سوم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- ۴۶- مشکور، محمدجواد، **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی**، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ ش.
- ۴۷- مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- ۴۸- مقاتل بن سلیمان، **التفسیر**، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
- ۴۹- نسفی، عمر بن محمد، **تفسیر نسفی**، به کوشش عزیزالله جوینی، تهران، سروش، ۱۳۶۷ ش.
- ۵۰- ولفنزن، اسرائیل، **تاریخ اللغات السامیة**، بیروت، دار القلم، ۱۹۲۹ م.
- ۵۱- یاحقی، محمدجعفر، **فرهنگ‌نامه قرآنی**، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
- 52- Beeston, A. F. L. et al., *Sabaic Dictionary*, Beirut, Librairie du Liban, 1982.
- 53- Biella, J. Copeland, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*, Cambridge, Scholars Press, 1982.
- 54- Black, J. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- 55- Brun, S., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beirut, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895.
- 56- Costaz, Louis, *Syriac-English Dictionary*, Beirut, Dar El-Machreq, 2002.
- 57- Dalman, Gustaf, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und*

- Midrasch*, Frankfurt, Kauffmann, 1901.
58. Dolgopolsky, Aharon, *Nostratic Dictionary*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2008.
59. Donald, James, *Chambers's Etymological Dictionary of the English Language*, Edinburgh, W. & R. Chambers, 1872.
60. Drower, E. S. & Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
61. Ehret, Christopher, *Reconstructing Proto-Afroasiatic*, Berkeley et al., University of California Press, 1995.
62. Feyerabend, Karl, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament*, Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1905.
63. Gelb, Ignace, et al., *The Assyrian Dictionary*, Chicago, Oriental Institute of Chicago University, 1998.
64. Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. A. Brown, Oxford, Clarendon Press, 1939.
65. Gray, Louis, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*, Amsterdam, Philo Press, 1971.
66. Hoftijzer, J. & Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
67. Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/ New York, Luzac/ Putnam, 1903.
68. Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
69. Krahmalkov, Ch. R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven, Peeters, 2000.
70. Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1991.
71. Leslau, Wolf, *Lexique Soqotri*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1938.
72. Lipinski, Edward, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Leuven, Peeters, 1997.
73. Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1980.
74. Muss-Arnolt, W., *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin, Reuther & Reichard, 1905.

75. Nakano, Aki'o, *Comparative Vocabulary of Southern Arabic*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1986.
76. O'Leary, De Lacy, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London, Kegan Paul, 1923.
77. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
78. Payne Smith, Robert, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1903.
79. Skeat, W., *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, Clarendon Press, 1888.
80. Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1992.
81. Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

Historical Approaches to the Qur'ānic Text

Merzouk Lamri's Critique

Marzieh Mohases 

Associate Professor in Islamic Theology, Faculty of Theology and Religions,
Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(corresponding author: m_mohases@sbu.ac.ir).

Hajar Hardan 

PhD student in teaching Quranic and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran (E-mail: khademreza13903@gmail.com).



Original Research

Received: 16/ 6/ 2025

Revised: 18/ 8/ 2025

Accepted: 18/ 8/ 2025

published: 18/ 8/ 2025

Pages: 89-114.

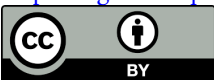
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.


Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Hardan, H. and Mohases, M. "Historical Approaches to the Qur'ānic Text: Merzouk Lamri's Critique", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 89-114.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.530311.1312> 

Extended Abstract

This article examines the critique presented by the contemporary Algerian thinker, Merzouk Lamri, against historicist approaches to the Qur'ānic text. The central issue addressed is the theory of the *historicity* of the *Qur'ān*, which posits that the text is inherently influenced by the specific historical, geographical, cultural, and epistemological conditions of its initial audience in seventh-century Arabia. Proponents of this view argue that understanding the *Qur'ān* requires situating it within its temporal context, suggesting that its content, formulation, and interpretation are subject to historical relativity. This idea is considered a fundamental challenge in contemporary religious reform discourse.

The article positions Lamri as a significant critic of this theory. Despite his extensive critical engagement with the historicity thesis, his work has not received comprehensive or systematic attention. This study aims to fill that gap by providing a detailed formulation of

Lamri's perspective and analyzing its place within the contemporary discourse critiquing the historicity of the *Qur'ān*. The introduction outlines three main currents regarding the historicity of religious texts, ranging from an extreme denial of historicity, as seen in traditional Salafī thought, to an extreme historicist current that views the text as entirely determined by its historical context, exemplified by thinkers like Muḥammad Arkūn and Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, and finally a moderate approach that acknowledges historical context for initial understanding but affirms the text's semantic dynamism and enduring relevance, as advocated by figures such as Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān.

The article details Lamri's academic background and his extensive publications critiquing modern methodological approaches to Islamic texts. His central argument is that conventional methods for studying human texts are incompatible with the revealed nature of the *Qur'ān*. He criticizes the application of Western-derived historical, linguistic, and anthropological methods to the *Qur'ān*, arguing that they fail to account for its sacred, metaphysical, and divine origins. Lamri asserts that these methods often involve selective and non-scientific biases, such as relying on weak historical narrations or marginal Ḥadīths to support preconceived conclusions about the text's human and historical dimensions.

A significant portion of his critique focuses on specific methodological challenges. He argues that secular Western analytical tools are fundamentally mismatched with a text believed to be of divine origin, pointing to the selective use of sources by historicists. For instance, they may privilege certain weak narrations to reduce the experience of revelation to a human, psychological phenomenon, while ignoring stronger, more central Islamic sources. Lamri also addresses the hermeneutical challenge, distinguishing between traditional Islamic *ta'wīl*, which aims to discover the divine intent, and modern Western hermeneutics, which he sees as prioritizing the reader's context, leading to a relativistic understanding where human reason becomes the ultimate source of meaning.

Furthermore, he counters the historicist argument that the prevalence of specific occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*) proves the entire *Qur'ān*'s historicity by noting that only a small fraction of verses have a known cause, and generalizing from these few cases is an unjustified leap. Finally, he refutes claims that delays in the official codification of the *Qur'ān* until Caliph 'Uthmān's era imply human alteration, emphasizing that the initial writing occurred under the Prophet's supervision and later efforts were about

standardization, thus preserving the text's integrity.

In conclusion, the article summarizes Lamri's view that the historicist approach, despite its claims of scientific rigor, is rooted in a secular rationality that seeks to fundamentally redefine religion. Its primary outcome is the reduction of the *Qur'ān* from a sacred, eternal, divine text to a mere linguistic, social, and historical phenomenon. This, Lamri warns, leads to the negation of revelation's sanctity, the relativization of truth, and the loss of the *Qur'ān*'s religious authority. Instead of adopting external methods, Lamri calls for a critical and creative return to the Islamic interpretive tradition as a path to intellectual and epistemological renewal within an authentic Islamic framework.

As a criticism of Lamri's view, it can be said that while Lamri's critiques are valuable, his perspective sometimes tends towards a binary opposition between traditional and modern reason and could benefit from distinguishing more clearly between the methodological tools of analysis and their underlying philosophical foundations.

Keywords: Historicity of the *Qur'ān*, Historicism, Islamic Hermeneutics, Modern Qur'anic Studies, Revelation and History, Occasions of Revelation (Asbab al-Nuzul), Islamic Epistemology.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Al-Naṣṣ, al-Sulṭab, al-Ḥaqīqab*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 1995 [Arabic].
3. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Mafḥūm al-Naṣṣ*, Riyadh, Dār Hindāwī, 2017 [Arabic].
4. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Cairo, Sīnā li-l-Nashr, 1994 [Arabic].
5. Al-Balāghī, Muḥammad Jawād, *Ālā’ al-Raḥmān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d. [Arabic].
6. Ālbānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Taḥḍīr al-Sājīd min Ittikbādh al-Qubūr Masājīd*, Riyadh, Dār al-Ma‘ārif, 2003 [Arabic].
7. Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1425 AH [Arabic].
8. ‘Arab Ṣāliḥī, Muḥammad, *Tārīkhī-negārī va Dīn*, Tehran, Pajūhishgāh-e Farhang va Andīsheh-ye Dīnī, 1391 SAH [Persian].
9. Arkoun, Mohammed, *Al-Fīkr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 1986 [Arabic].
10. Arkoun, Mohammed, *Al-Fīkr al-Islāmī: Qirā‘ab Ilmīyah*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfi

- al-‘Arabī, 1996 [Arabic].
11. Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihālat al-Ta’šīl*, Translated by Hāshim Ṣāliḥ, Beirut, Dār al-Sāqī, 1999 [Arabic].
 12. Arkoun, Mohammed, *Al-Qur’ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā Taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī*, Beirut, Dār al-Ṭalī‘ah, 2005 [Arabic].
 13. Arkoun, Mohammed, *Nabw Naqd al-‘Aql al-Islāmī*, Beirut, Dār al-Ṭalī‘ah, 2009 [Arabic].
 14. Arkoun, Mohammed, *Qirā’at al-Qur’ān*, Translated by Hāshim Ṣāliḥ, Beirut, Dār al-Ṭalī‘ah, 2005 [Arabic].
 15. Arkoun, Mohammed, *Tārīkhīyat al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī*, Translated by Hāshim Ṣāliḥ, Beirut, Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1998 [Arabic].
 16. Asadī, Muḥammad, *Āsīb Shināsī-ye Jaryān-bā-ye Tafsīrī*, Qom, Pajūhishgāh-e Ḥawzeh va Dānishgāh, 1390 SAH [Persian].
 17. Ayāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī, “Tārīkh-mandī-ye Nuṣūṣ-e Dīnī”, ‘Ulūm-e Ḥadīth, no. 28-29, 1382 SAH [Persian].
 18. Farzūlī, Hājar, “Juhūd Marzūq al-‘Umrī fi al-Ta’rīf bi-‘Ulamā’ al-Jazā’ir min Khilāl Kitābihi Al-‘Aqīdah wa al-Fikr”, Al-Majallah al-Jazā’irīyah li-l-Dirāsāt al-Islāmīyah, vol. 2, no. 1, pp. 91-131, 2024 [Arabic].
 19. Ḥasanī, Sayyid Ḥamīd Riḍā, *Awāmil-e Fabm-e Matn dar Dānish-e Hermenūtik va ‘Ilm-e ṣūl-e Istīnbāt*, Tehran, Nashr-e Hermes, 1393 SAH [Persian].
 20. Ibn al-Athīr, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Kāmil*, Beirut, Dār Ṣādir, 1965 [Arabic].
 21. Ibn Taymīyah, Aḥmad, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah [Arabic].
 22. Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad, *Al-Fann al-Qaṣaṣī fi al-Qur’ān al-Karīm*, Cairo, Dār Sīnā li-l-Nashr, 1999 [Arabic].
 23. Lamri, Merzouk, “Al-Tārīkhīyah: Al-Mafhūm wa Tawzīfātuhu al-Ḥadāthīyah”, Al-Islāmīyat al-Ma’rifah, no. 63, Winter 2011 [Arabic].
 24. Lamri, Merzouk, “Hermenūtīqā al-Naṣṣ al-Dīnī wa ‘Ilm Uṣūl al-Fīqh: Ayyah ‘Ilāqah?”, Al-Mī‘yār, no. 33 (Special Issue: Al-Qur’ān bayn al-Naṣṣ wa al-Wāqī‘), vol. 2, Ṣafar 1435 AH / December 2013 CE, pp. 441-465 [Arabic].
 25. Lamri, Merzouk, *Isbkālīyat Tārīkhīyat al-Naṣṣ al-Dīnī fi al-Khiṭāb al-Ḥadāthī al-‘Arabī al-Mu’āṣir*, Beirut, Manshūrāt Dīfāf, 1433 AH [Arabic].
 26. Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Bīḥār al-Anwār*, Beirut, Mu’assasat al-Wafā’, 1403 AH [Arabic].

27. Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Naqd-e Shubahāt Pirāmūn-e Qur'ān-e Karīm*, Translated by Ḥasan Ḥakīm-bāshī et al., Qom, Mu'assasah-ye Farhangī-e al-Tamhīd, 1385 SAH [Persian].
28. Muẓaffar, Muḥammad Riḍā, *Uṣūl al-Fiqh*, Qom, Jāmi'ah al-Mudarrisīn, 1416 AH / 1375 SAH [Arabic/Persian].
29. Rajabī, Maḥmūd, *Ravesb Shīnāsī-e Fabm-e Qur'ān bā Ta'kīd bar 'Unṣur-e Tārīkh-mandī*, Qom, Pajūhishgāh-e Ḥawzeh va Dānīshgāh, 1396 SAH [Persian].
30. Rāmīyār, Maḥmūd, *Tārīkh-e Qur'ān*, Tehran, Intishārāt-e Amīr Kabīr, 1362 SAH [Persian].
31. Riḍā'ī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī, *Mantiq-e Tafṣīr-e Qur'ān*, Qom, Pajūhishgāh-e Ḥawzeh va Dānīshgāh, 1395 SAH [Persian].
32. Shākīrīn, Ḥamīd Riḍā, *Mabānī va Pīsh Angāreb-bā-ye Fabm-e Dīn*, Tehran, Pajūhishgāh-e Farhang va Andīsheh-ye Islāmī, 1390 SAH [Persian].
33. Ṣuyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1416 AH [Arabic].
34. Ṭā'ān, Aḥmad Idrīs, *Al-'Almānīyūn wa al-Qur'ān al-Karīm: Tārīkhīyat al-Naṣṣ*, Riyadh, Dār b. Ḥazm, 1428 AH [Arabic].
35. Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān, *Rūḥ al-Ḥadāthab: Al-Madkhal ilā Ta'sīs al-Ḥadāthab al-slāmīyah*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2006 [Arabic].
36. Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1997 [Arabic].
37. Wā'izī, Aḥmad, *Darāmadī bar Hermenūtīk*, Tehran, Pajūhishgāh-e Farhang va Andīsheh-ye Islāmī, 1397 SAH [Persian].
38. Ya'qūbī, Aḥmad b. Iṣḥāq, *Al-Tārīkh*, Beirut, Dār Ṣādir [Arabic].
39. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Qom, Nashr Adab al-Ḥawzah [Arabic].



نقد روی کردهای تاریخی نگر به متن قرآن از دیدگاه مرزوق عمّری

مرضیه محمصی^{ID}

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول: m_mohases@sbu.ac.ir).

هاجر حردان^{ID}

دانشجوی دکتری مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (ایمیل: khademreza13903@gmail.com).

چکیده

تاریخ‌مندی قرآن به معنای تأثیرپذیری متن از شرایط تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و معرفتی مخاطبان عصر نزول، مستلزم فهم قرآن در چارچوب زمان‌مند تفسیر بشری است؛ به گونه‌ای که صورت‌بندی مضامین قرآن هم متأثر از دانش، ظرفیت‌های ادراکی و نیازهای مخاطبان آن مقطع ارزیابی شود و نسبت تاریخی بر تفسیر قرآن سیطره یابد. این پنداره یکی از چالش‌های بنیادین در گفتمان نواندیشی دینی معاصر به‌شمار می‌آید. مطالعه حاضر با هدف واکاوی دیدگاه یکی از اندیشوران معاصر درباره این نظریه، به تبیین آراء مرزوق عمّری، اندیش‌مند الجزایری و ناقد نظریه تاریخ‌مندی قرآن می‌پردازد و به ارائه تصویری جامع، منقح و روش‌مند از دستگاه فکری او در نقد روی‌کرد تاریخ‌مندی متن قرآن می‌کوشد. این مطالعه در پی آن است که صورت‌بندی جامعی از دیدگاه وی عرضه کند و جایگاه اندیشه او را در گفتمان معاصر نقد تاریخ‌مندی قرآن به‌روشنی تحلیل نماید. عمّری با تأکید بر ناسازگاری روش‌های مرسوم مطالعه متون بشری با متن وحیانی بازگشت نقادانه به میراث تفسیری را ضروری می‌داند. عمّری ضمن صورت‌بندی خلاءهای روی‌کردهای تاریخی‌نگر، خواستار بازگشت به سنت تفسیری اسلامی نه به معنای جمود و تکرار گذشته، بل که در قالب تجدید عقلانی و معرفتی در چارچوب معرفتی اسلامی است. در مقام نقد دیدگاه عمّری نیز می‌توان گفت، اگرچه انتقادات او درخور تأمل است، نگرش او گاهی اوقات به افکندن تقابلی دوگانه میان عقل سنتی و مدرن گرایش دارد و اگر او بتواند تمایزگذاری واضح‌تری میان ابزارهای روش‌شناختی تحلیل و مبانی فلسفی زیربنایی آنها بنهد بر غنای تحلیلی نظریه‌اش خواهد افزود.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌مندی قرآن، تاریخ‌گرایی، هرمنوتیک اسلامی، مطالعات قرآنی مدرن، وحی و تاریخ، اسباب نزول، معرفت‌شناسی اسلامی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۶ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۲۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۲۷ ش

نشر: ۱۴۰۴/۵/۲۷ ش

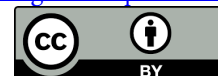
صفحه ۸۹-۱۱۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

حردان، هاجر و محمصی، مرضیه، «نقد روی کردهای تاریخی‌نگر به متن قرآن از دیدگاه مرزوق عمّری»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۸۹-۱۱۴.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.530311.1312>

درآمد

تاریخ‌مندی *قرآن*، به معنای تأثیرپذیری متن از شرایط عصرنزل که در فهم متأخر متن تبلور می‌یابد، از مهم‌ترین چالش‌های معرفتی در عرصه فهم و تفسیر متون دینی به‌شمار می‌آید. از این منظر کارکردهای متن در بسترهای زمانی و اجتماعی متفاوت با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود. بر اساس این روی‌کرد، متن *قرآن* نه به عنوان متنی فارغ از تحولات تاریخی، بل که در پیوند با آن تلقی می‌شود و ویژگی‌هایی چون نسبت فهم به ذهن متبادر می‌شود (بنگرید به: آرکون، *نحو نقد العقل الاسلامی*، ۱۳۵).

در تاریخ اندیشه تاریخ‌مندی متون دینی سه جریان اصلی قابل‌تفکیک است: نخست، جریان تفریطی در تاریخ‌مندی — یا انکار تاریخ‌مندی — است که با تأکید بر فراتاریخی بودن *قرآن*، هرگونه پیوند ساختاری و مفهومی آن را با شرایط و تحولات تاریخی انکار می‌کند. از این منظر مفاهیم *قرآن* مستقل از زمان و مکان نزول آن معنا دارند. نمایندگان برجسته این جریان اندیش‌مندانی چون ابن‌تیمیه (درگذشته ۷۲۸ق)، محمد ناصرالدین آل‌بانی (درگذشته ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش) و برخی دیگر از متفکران سلفی هستند که بر قطعیت و ثبات معانی دینی تأکید دارند و هرگونه تأویل متکی بر بستر تاریخی را مردود می‌دانند (بنگرید به: ابن‌تیمیه، *مقدمه فی اصول التفسیر*، ۹؛ آل‌بانی، *تحذیر الساجد*، ۲۱). در میان سنت‌گرایان افراطی نیز می‌توان به کسانی اشاره کرد که هرمنوتیک تاریخی را انحراف از تفسیر صحیح *قرآن* می‌دانند و بر حجیت فهم سلف تأکید دارند.

دومین جریان جریان افراطی در تاریخ‌گرایی است. پیش‌برندگان این جریان فکری با نگاهی انتقادی تاریخ‌مندی را به‌مثابه عاملی تعیین‌کننده و فراگیر در تولید و فهم متون دینی می‌نگرند. از دیدگاه اینان زبان و مفاهیم قرآنی کاملاً در بستر فرهنگ و ذهنیت زمانه نزول ریشه دارند و فارغ از آن قابل فهم نیستند. احمد خَلْفُ الله (درگذشته ۱۹۹۱م/۱۳۷۱ش) قصص قرآنی را در قالب نمادهای فرهنگی تفسیر می‌کند و نه متونی با واقعیت تاریخی (خلف‌الله، *الفن القصصی*، ۲/۴۷۵). محمد آرکون (درگذشته ۱۹۸۴م/۱۳۶۲ش) زبان *قرآن* را دارای ساختاری اسطوره‌ای می‌داند و آن را بازتابی از ناخودآگاه جمعی و فرهنگ عصر نزول تلقی می‌کند (آرکون، *قراءة القرآن*، ۲۱۱). نصر حامد ابوزید (۱۹۹۰م/۱۳۶۸ش) نیز با تحلیل بافت اجتماعی-تاریخی عصر نزول *قرآن* بر این باور است که فهم متن دینی بدون درک زمینه زبانی و فرهنگی آن دوره ممکن نیست (ابوزید، *النص، السلطه...*، ۱۴۴).

روی‌کرد اعتدالی در این جریان تلاش دارد راهی میانه دو دیدگاه پیش‌گفته اتخاذ کند؛ به این معنا که ضمن پذیرش تأثیر شرایط تاریخی در فهم اولیه *قرآن* بر ظرفیت‌پذیری و پویایی معنایی آن در طول تاریخ نیز تأکید نماید. طه عبدالرحمان (درگذشته ۲۰۰۶م/۱۳۸۴ش) از مهم‌ترین نمایندگان این روی‌کرد است که ضمن نقد نسبی‌گرایی

مطلق در قرائت‌های مدرن می‌کوشد پیوندی میان فرهنگ، تاریخ و معنای دینی برقرار کند؛ به‌گونه‌ای که تاریخ‌مندی به نفی جاودانگی و جهان‌شمولی دین تلقی نشود (عبدالرحمان، *روح الحداثة*، ۲۱۲).

در حوزه مطالعات الهیاتی فارسی زبان، عده‌ای تأکید دارند قرآن در بستر فرهنگ و زبان عربی صدر اسلام شکل گرفته است و فهم آن بدون شناخت بستر تاریخی و فرهنگی آن دوران ناقص خواهد بود (بنگرید به: رجبی، *روش‌شناسی...، ۵۰؛ رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن*، ۴۰۹). براین اساس فهم مفاهیمی هم‌چون جن، سحر، چشم‌زخم، شیطان و حسد، تنها با رجوع به زمینه ذهنی مخاطب عصر نزول ممکن می‌شود (اسعدی، *آسیب‌شناسی...، ۲۲۶*). عده‌ای دیگر با تمرکز بر لایه‌های ادبی قرآن و بهره‌گیری از شیوایی‌های بیانی و بلاغی معتقد اند تاریخ‌مندی فهم آیات قرآن به معنای آن است که فهم صحیح قرآن به‌واسطه زبان، ادب و اصطلاحات رایج عصر نزول امکان‌پذیر می‌شود. اینان تفاوت مهمی میان معنای لغوی واژگان و کارکرد آن‌ها در فرهنگ عرب پیشااسلامی در نظر می‌گیرند و معتقد اند که کاربرد نخست واژگان در قرآن تابع عرف زبانی آن زمان بوده، و واژگان خود حامل فرهنگ آن دوران است (بنگرید به: شاکرین، *مبانی...، ۳۵۱؛ معرفت، نقد شبهاات...، ۱۴۷*).

طرح مسئله

مرزوق عُمَری، استاد دانشگاه و نویسنده الجزایری، از شناخته‌شده‌ترین ناقدان روی‌کرد تاریخ‌مندی متن قرآن در جهان عرب است. او در سال ۱۹۸۷م/۱۳۶۶ش مدرک دیپلم خود را در رشته ادبیات عربی از دبیرستان صدیق بن یحیی در شهرستان شلغوم العید از کشور الجزایر گرفت. وی در سال ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش مدرک کارشناسی علوم اسلامی خود را از دانشگاه علوم اسلامی امیر عبدالقادر در شهر قسنطینه از همین کشور دریافت کرد. دوره کارشناسی ارشد علوم اسلامی را نیز در همان دانشگاه در گرایش عقائد اسلامی گذراند و در سال ۲۰۰۶م/۱۳۸۵ش نیز مدرک دکتری خود را در همین گرایش دریافت.

عُمَری در سال‌های ۱۹۹۹-۲۰۰۱م/۱۳۷۸-۱۳۸۰ش مدیر بخش دینی اداره اوقاف شد و به عنوان استاد دانشگاه از سال ۲۰۰۱-۲۰۱۴م/۱۳۸۰-۱۳۹۳ش به تدریس مشغول بود. وی در طی سال‌های تدریس و در مراحل مختلف زندگی دانشگاهی خویش درس‌هایی در زمینه تفاسیر مدرن از وحی و میراث اسلامی، هرمنوتیک متون دینی، فلسفه معاصر، کلام جدید، فلسفه اسلامی، مکاتب فکری معاصر، فرق اسلامی، و علم کلام تدریس نمود. بیش از ۹۰ پایان‌نامه و رساله دکتری نیز در زمینه موضوعاتی مانند اعتقادات اسلامی در پژوهش‌های شرق‌شناسان، نقد تفسیر مدرنیته، آراء نوگرایان درباره نبوت محمد (ص)، پدیده دین در اندیشه معاصر، نوگرایی در علم کلام اسلامی از نظر محمد سعید بوطی، نقد کاربست روش تاریخی در مطالعات قرآنی، تفسیر جریان تاریخ

در اندیشه علی شریعتی، تفسیر جریان تاریخ در اندیشه مرتضی مطهری، مدرنیزاسیون علم کلام اسلامی از منظر نوگرایان عربی معاصر، و جایگاه سبب نزول آیات قرآن در اندیشه نوگرایان از جمله دست‌آوردهای علمی او است (بنگرید به: فرزولی، «جهود مرزوق العُمَرى...»، ۹۱-۱۱۳).

عُمَرى از پژوهشگرانی است که در زمینه نسبت میان متن دینی و روش‌شناسی‌های مدرن مطالعات گسترده‌ای انجام داده است. از جمله آثار او می‌توان به این موارد اشاره کرد:

القراءة المعاصرة للنص القرآنى (چاپ ۲۰۰۶م / ۱۳۸۵ش)، *سلطة النص الإسلامى و فاعليته من منظور القراءات الحدائثية* (چاپ ۲۰۰۷م / ۱۳۸۶ش)، *الإطلاقات الإسلامية وشروط تفعيلها فى نظر الشيخ محمد الغزالى* (چاپ ۲۰۰۹م / ۱۳۸۸ش)، *نظرية الكسب عند الأشاعرة: جدلية الضرورة والحرية فى الفكر الإسلامى* (چاپ ۲۰۰۹م / ۱۳۸۸ش)، *قراءة النص الإسلامى والمقاربات المنهجية الجديدة* (چاپ ۲۰۱۱م / ۱۳۹۱ش)، «التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحدائثية» (چاپ ۲۰۱۱م / ۱۳۹۱ش)، *تصنيف العلوم عند المسلمين* (چاپ ۲۰۱۲م / ۱۳۹۲ش)، «هرمنوطيقا النص الدينى وعلم أصول الفقه: أية علاقة؟» (چاپ ۲۰۱۳م / ۱۳۹۳ش)، *محمد آرکون ومحاولة تحديث الفكر العربى* (چاپ ۲۰۱۳م / ۱۳۹۳ش)، *الشيخ مبارك الميلى ومنهجه فى إصلاح العقيدة* (چاپ ۲۰۱۳م / ۱۳۹۳ش)، «تاريخية النص الدينى فى مقاربة طه عبدالرحمن النقدية» (چاپ ۲۰۱۴م / ۱۳۹۴ش)، *درس العقيدة عند الأمير عبد القادر الجزائرى* (چاپ ۲۰۱۴م / ۱۳۹۴ش)، «القراءة التاريخية للسنة النبوية» (چاپ ۲۰۱۴م / ۱۳۹۴ش)، «النص، الدلالة والتحويلات» (چاپ ۲۰۱۴م / ۱۳۹۴ش)، *المخطوط الجزائرى ومكانته ميان المصادر الإسلامية: شرح أم البراهين للإمام السنوسى نموذجاً* (چاپ ۲۰۱۵م / ۱۳۹۵ش).

به جز این‌ها، یکی از آثار مهم‌تر وی کتاب *إشكالية تاريخية النص الدينى فى الخطاب الحدائثى العربى المعاصر والتاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحدائثية* (چاپ ۲۰۱۱م / ۱۳۹۰ش) است که به بحث و بررسی پیرامون موضوع تاریخ‌مندی قرآن می‌پردازد. عنوان این کتاب را می‌شود چنین ترجمه کرد: *چالش تاریخ‌مندی متن دینی در گفتمان نواندیشی معاصر عربی و گفتمان تاریخی‌گری: تاریخ‌مندی و مبانی و کاربردهای نواندیشانه‌اش*.

هدف او در این مطالعات به عنوان یک محقق در علوم دینی و قرآنی— نقد خوانش‌های جدید از متون دینی در میان روشن‌فکران مسلمان معاصر است. او می‌کوشد با بهره‌جویی از رسانه‌ها و مطبوعات، شرکت در

همایش‌های علمی، حضور در کرسی‌های نقد و مناظره علمی، تألیف آثار و توسعه تحقیقات به نقد و بررسی آراء جدید درباره قرآن و متون اسلامی پردازد، جوانب مختلف این دیدگاه‌ها را که به باور او متأثر از جهان غرب شکل گرفته‌اند بررسی کند، و پی‌آمدهای سلبی پرشماری را تبیین کند که معتقد است رواج این دیدگاه‌ها برای جهان اسلام دارد. او در آثار پرشماری، هم‌چون *إشکالیة تاریخیة النصّ الدینی*، با نقد دیدگاه اندیش‌مندان چون محمد آرکون و نصر حامد ابوزید به چالش‌های روش‌شناختی و مبنایی این روی‌کرد پرداخته است.

مرور آثار عمّری نشان می‌دهد که صورت‌بندی متمایزی از نقد روی‌کرد تاریخ‌مندی متن قرآن ارائه می‌کند و بر ناسازگاری روش‌های مدرن با ماهیت وحی تأکید دارد. نقدهای او به پیامدهای معرفتی و اعتقادی این نظریه با ذکر شواهد و مرور دقیق مصادیق همراه است. با این حال، هنوز تصویری جامع، منقح و روش‌مند از دست‌گاه فکری او در نقد روی‌کرد تاریخ‌مندی متن قرآن ارائه نشده است. فهم کامل دیدگاه او نیازمند مروری جامع بر آثار مختلف او است. این مطالعه با همین هدف صورت می‌گیرد که با بازخوانی منظم آثار وی صورت‌بندی جامعی از دیدگاه او حاصل، و جایگاه اندیشه او در گفتمان معاصر نقد تاریخ‌مندی قرآن به‌روشنی تبیین شود.

۱. مقدمات و مبانی بحث

پیش از ورود به تحلیل دیدگاه عمّری ضروری است چارچوب مفهومی و مبانی نظری بحث روشن شود تا مسیر بررسی منظم و منقح گردد. از آنجا که نقدهای عمّری بر روی‌کرد تاریخی‌نگر به متن قرآن بر بستر فهم خاصی از تاریخ‌مندی و بر محورهای مشخص در رویارویی با این روی‌کرد استوار است، نخست باید معنای اصطلاحی و کاربردهای فکری تاریخ‌مندی گفتمان نوگرایان دینی تبیین شود.

۱-۱) مفهوم تاریخ‌مندی

در آثار نوگرایان مسلمان تاریخ‌مندی به معنای آن است که متون دینی در موقعیت تاریخی و جغرافیایی خاصی بیان شده، و از شرایط معین و معلومات مخاطبان آن عصر تأثیر پذیرفته است. تاریخ‌مندی تنها برخورداری از ویژگی‌های مکانی و زمانی نیست، بل که هر قانون کلی می‌تواند دست کم از مفاهیمی بهره برد که صبغه تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی خاصی داشته است. بر این پایه ضوابط شرعی که در متون دینی ذکر شده از حیث موضوع در ظرف مکان و زمان خاصی صادر شده، و به همین سبب موضوع آن با تغییر شرایط قابل دگرگونی است.

از این منظر اصطلاح تاریخ‌مندی به معنای جهان‌بینی و نگرشی است که در شکل کامل خود بر همه امور انسان اعم از فهم، عقل، شناخت، دین و مذهب، باورها، ارزش‌ها و... تأثیر می‌گذارد و در طول حیات انسان نقش تعیین‌کننده دارد؛ به طوری که هر کدام از امور گفته‌شده مختص اوضاع تاریخی خاص خود به‌شمار می‌آیند و به

زمان و اوضاع دیگری قابل تسری نخواهند بود (بنگرید به: عرب صالحی، *تاریخی نگری و دین*، ۵۰). در توضیح این معنا گفته‌اند:

عالم به اعتبار آنچه در آن است، از یک نگرش زمانی و مکانی متأثر گشته که تأثیر آن نسبی و دائمی است و نحوه تأثیر گذاری آن نیز به صورت صیوروت و دگرگونی است. پس تاریخ‌مندی **قرآن** یعنی تأثیر پذیری متن آن از زمان، مکان و مخاطب (طعان، *العلمانیون...، ۳۳۲*).

به بیان دیگر، تاریخ‌مندی هر چیزی به معنای موقتی و عَرَضی بودن آن است؛ به جهت این‌که در اوضاع و شرایط خاصی به وجود آمده است و فقط در همان اوضاع کارایی دارد. معتقدان به تاریخ‌مندی **قرآن** هم همین معنا را اراده می‌کنند. از منظر ایشان وحی الهی همواره در معرض تفاسیر و برداشت‌های مختلف است و هر فهمی از متن هم تاریخ‌مند است و تحت تأثیر زمینه‌های متن در زمان‌های مختلف شکل می‌گیرد (بنگرید به: ایازی، «تاریخ‌مندی نصوص دینی»، ۵۰).

عُمَری در سخن از معنای اصطلاحی تاریخ‌مندی تصریح می‌کند این انگاره نخستین بار در آراء و اندیشه‌های اروپاییان در سده ۱۹م/ ۱۳ق جلوه‌گر شد و با تعبیری هم‌چون تاریخ‌گرایی از آن یاد کردند. انگاره تاریخ‌مندی پایه‌ی انقلاب‌های علمی و تحولات اجتماعی بزرگ در این سده رواج یافت و باور به تاریخ‌مندی امور به مثابه نگرشی واقع‌گرایانه شناخته شد. سپس این انگاره به ذهنیت نواندیشان عرب معاصر نیز راه یافت و ایشان به تطبیق آن با اندیشه اسلامی کوشیدند (عُمَری، *إشکالیة تاریخیة النص الدینی، ۴۸*). ورود اصطلاح تاریخ‌مندی به متون دینی اسلامی منجر به شکل‌گیری درک‌هایی شد که به باور عُمَری در تضاد با اعتقاد اسلامی قرار دارد و باعث زمان‌مندانگاری **قرآن** و حکم به بی‌اعتباری مرجعیت آن در زمان حاضر می‌شود (همان، ۷۴).

عُمَری برای نقد دیدگاه تاریخ‌مندی **قرآن** تلاش می‌کند از میان روی‌کردهای تاریخی‌نگر به **قرآن** دیدگاه شخصیت‌هایی را نقد و بررسی کند که در جهان اسلام — به ویژه جهان عرب — به این شناخته می‌شوند که الگوی متمایزی برای فهم دین بازنموده‌اند. وی، در کنار توجه به دیدگاه نواندیشان مختلف در جهان عرب معاصر، به دیدگاه محمد آرکون و نصر حامد ابوزید بیش از دیگران توجه کرده، و آن‌ها را مخاطب اصلی نقدهای خود قرار داده است.

۲-۱ دیدگاه آرکون درباره تاریخ‌مندی **قرآن**

نقد عقل اسلامی عنوانی است که محمد آرکون برای برنامه پژوهشی خود انتخاب کرده است. وی بر این باور است که عقل در هر دوره‌ای متناسب با فضای فکری حاکم بر آن دوره شکل می‌گیرد. از این‌رو اندیشه و عقل

دوره‌های آغازین اسلامی پاسخ‌گوی نیازهای دوران معاصر نیست. آرکون نگرشی تاریخی به همه ابعاد سنت اسلامی دارد و معتقد است که شناخت قرآن و دیگر نصوص دینی جز با شناخت زمینه تاریخی آن‌ها امکان‌پذیر نمی‌شود.

ارائه آثار وی در زمینه تفکر انتقادی در دهه ۱۹۷۰م/ ۱۳۵۰ش با نگارش کتابی با عنوان *نگرشی نو به قرآن* آغاز شد. آرکون تصریح می‌کند این کتاب در قیاس با دیگر آثار درباره روی‌کردهای تاریخی‌نگر که واکنش‌های پرشماری را در میان مسلمانان برانگیخته— برای مطالعه سزاوارتر است (آرکون، *قراءة القرآن*، ۱۷). چنان‌که عمری دریافته، آرکون در این کتاب می‌خواهد بگوید هر تغییری که بر چارچوب‌های فکری سنتی عارض می‌شود یا هر پارادایم جدید که برای حل مسائل موجود مطرح و جای‌گزین چارچوب‌های سابق شکل می‌گیرد و آن‌ها را از میان می‌برد یا به حاشیه می‌راند در واقع با تحول فکری زمان‌مند حاصل می‌شود (بنگرید به: عمری، *اشکالیه...، ۶۳*). عمری معتقد است آرکون در این کتاب امور یقینی و پذیرفته دین اسلام هم‌چون ایمان به حجیت مصحف کنونی، حجیت سنت، جهانی بودن رسالت اسلام و امثال آن‌ها را به‌مثابه «چالش‌های سنتی» می‌انگارد و راه‌حلی نیز که برای تغییر باورها فرارو می‌نهد همان ابزارهای جدید فهم متن است که غربیان برای مطالعه کتب مقدس به‌کار می‌برند. آرکون ضمن تأکید بر دست‌آورد‌های مثبت این ابزارها و شیوه‌ها می‌کوشد برای مطالعه متن *قرآن* هم همین شیوه‌ها را به‌کار بندد (همان‌جا).

به باور عمری، آرکون، با هدف تغییر باورها و اثبات تاریخ‌مندی *قرآن*، از علوم مختلفی—هم‌چون زبان‌شناسی، تاریخ ادیان، علوم اجتماعی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی— بهره می‌جوید و متن دینی را برپایه آن‌ها می‌سنجد و تحلیل و نقد می‌کند. او برای تحقق یک‌چنین مطالعاتی روش‌های پژوهشی مختلف را بر متون اسلامی به‌ویژه *قرآن* می‌آزماید؛ روش‌هایی که پیش‌تر بر کتب مقدس مسیحیان و یهودیان هم آزموده شده‌اند. به باور او، آرکون در واقع چنین روش‌هایی را بر متن دین تطبیق می‌دهد و نتایج حاصل با روش‌های مختلف مطالعه در حوزه‌های تاریخ تطبیقی، تحلیل زبان‌شناختی، تأملات فلسفی مرتبط با تولید معنا را بر متن دینی تحمیل می‌کند. هدف او نیز در واقع همین است که *علوم اسلام تطبیقی* پدید بیاورد و مسائل دینی را این‌گونه بشناسد (همان، ۶۴).

۱-۳) دیدگاه ابوزید درباره تاریخ‌مندی قرآن

عمری دیدگاه‌های نصر حامد ابوزید را نیز نقد می‌کند. او می‌گوید ابوزید بر این باور است که باید نسبت به میراث دینی خود آگاهی علمی حاصل کنیم؛ آگاهی‌ای که با فهم اسطوره‌ای امور و نسبت دادن‌شان به عالم غیب در تقابل است. عمری نخست به هسته مشترک اندیشه ابوزید با خودش توجه نشان می‌دهد؛ این‌که *قرآن* اساس و

بنیان فرهنگ اسلامی است (برای عبارات ابوزید در این باره، بنگرید به: ابو زید، *النصر*...، ۱۴۹)؛ سپس تمرکز خود را بر نقد بخشی از نظریه او متمرکز می‌کند که آن را پذیرفتنی نمی‌داند؛ این که ابوزید معتقد است باید با *قرآن* —البته هر متن دینی دیگری— هم‌چون یک محصول فرهنگی تعامل کنیم و آگاهی‌های علمی خود را درباره‌اش توسعه دهیم و محتوایش را نیز بر پایه آن آگاهی‌های علمی فهم و تفسیر کنیم (*عُمَری، اِشکالیة*، ۷۲).

وی به این گفتار ابوزید توجه نشان می‌دهد که می‌گوید با پی‌روی صرف از گذشتگان و اکتفاء به عبادات نمی‌توان به قرب الهی رسید؛ اعمالی تقرب به خدا را سبب می‌شوند که براساس آگاهی صورت گیرند (برای عبارت وی، نک: ابوزید، *النصر*، ۱۷). *عُمَری* پس از استناد به این قبیل اقوال ابوزید از این می‌گوید که به باور وی گفتمان دینی گفتمانی ایدئولوژیک است نه گفتمانی علمی. منظور *عُمَری* از گفتمان مجموعه مباحث نظری است که در هر جامعه‌ای بر پایه روابط قدرت اجتماعی در آن جامعه شکل می‌گیرند و بنیان‌های معرفت آن جامعه را پدید می‌آورند. *عُمَری* از مجموع آراء ابوزید این چنین استنباط می‌کند که وی معتقد است گرچه گفتمان دینی در ظاهر به علم اهتمام ویژه‌ای دارد، اما در باطن دشمنی عمیقی با آن می‌ورزد؛ زیرا دانش مزاحم گفتمان دینی است و جایگاه‌های آن را پی‌درپی تصرف کرده است (*عُمَری، اِشکالیة*، ۷۲).

می‌دانیم از منظر ابوزید لازم است که مجموعه علوم *قرآن* بازنگری شود تا فهم جدیدی نسبت به متن *قرآن* شکل گیرد (ابوزید، *مفهوم النصر*، ۱۱). به باور او، یک ویژگی‌های مهم فرهنگ عربی-اسلامی، محوری بودن متن دینی است و از همین رو شیوه‌های تولید دانش در این فرهنگ را نمی‌شود بدون آگاهی از متن دینی بازشناخت (بنگرید به: ابو زید، *النصر*، ۱۴۹). در برابر، *عُمَری* یادآور می‌شود نتیجه چنین روی‌کردی جز ایجاد یک فهم اسلامی جدید بر پایه تاریخ‌مندی متون دینی —خاصه متن *قرآن*— نیست؛ امری که *عُمَری* معتقد است نمی‌شود آن را برتافت. به باور *عُمَری*، ابوزید شیوه‌ای را برای تبیین مفهوم متن دینی به کار می‌گیرد که بر دو پایه بنا شده است: شناخت تحولات فکری انسان‌هایی که مخاطبان متن دینی هستند و اولین‌شان هم گیرنده متن یعنی پیامبر^(ص) است؛ و شناخت فرهنگی که خود را در زبان و کلمات عصر نزول جلوه‌گر می‌کند (*عُمَری، اِشکالیة*، ۷۳).

عُمَری یاد آور می‌شود ارتباطی که ابوزید میان متن و بستر فرهنگی آن ایجاد می‌بیند مستلزم تأثیر متقابل متن دینی و فرهنگ عصر نزول است. این نیز به این معنا است که متن *قرآن* خود را از زبان و فرهنگ عصر نزول و ضوابط دلالت جدا نکرده است (*عُمَری، اِشکالیة*، ۷۳). این در واقع خلاصه نظر معتقدان به تاریخ‌مندی *قرآن*، و دقیقاً همان چیزی است که از یک سو نواندیشانی هم‌چون ابوزید می‌کوشند آن را در فضای معرفت‌شناختی اسلامی وارد کنند و از دیگر سو متفکرانی هم‌چون *عُمَری* حاضر به پذیرش آن به نحو مطلق نیستند.

۲. گونه شناسی عُمَری از روش‌های فهم قرآن

روی کرده‌های تاریخی‌نگر به ضرورت اصلاح روش (متدولوژی) برای فهم متن دینی تأکید، و هم‌زمان روش‌های سنتی برای تحقق این هدف را ناکارآمد ارزیابی می‌کنند. عُمَری روش‌های پیش‌نهادی ایشان برای فهم متون دینی را بازشناسی و نقد می‌کند. وی بر این تأکید دارد که تأملات و چالش‌های متفاوتی که نواندیشان خود را در فهم متون دینی با آن‌ها روبه‌رو می‌بینند حاصل مراجعه ایشان به دانش‌هایی متفاوت است؛ مثلاً در اثر آشنایی با روان‌شناسی مدرن است که آرکون الهیات اسلامی را با پرسش درباره ماهیت وحی روبه‌رو می‌کند؛ پرسش از این‌که افراد آگاهی‌های ماورائی را چه‌گونه کسب و چه‌گونه تفسیر می‌کنند و چه‌گونه آن‌ها را در حل مشکلات به‌کار می‌گیرند (عُمَری، *اشکالیه تاریخیة النص الدینی*، ۶۴).

۱-۲) روش‌های تاریخی

عُمَری بر این باور است که روی کرده‌های تاریخی‌نگر به متن قرآن، بیش از هر روش دیگری از روش نقد تاریخی بهره‌جسته‌اند. از نظر وی، استفاده از شیوه نقد تاریخی به‌خودی‌خود هم‌چون یکی از روش‌های معتبر در علوم انسانی پذیرفتنی است و ایرادی ندارد؛ زیرا با به‌کارگیری آن می‌توان پیشینه امور، نتایج مترتب بر وقوع هر رویداد، چگونگی تعاملات اجتماعی با هر پدیده در گذر زمان و مسائل مشابه را بازشناخت. با این حال، مشکل از نگاه عُمَری آن‌جا پدید می‌آید که غالب نواندیشان مسلمان در بررسی قرآن با استفاده از این شیوه شاخصه قداست متن دینی و وحیانی بودن آن را در مد نظر قرار نداده، و با قرآن همانند دیگر متون بشری اعم از ادبی، فلسفی، و غیره تعامل کرده‌اند (عُمَری، *اشکالیه*، ۱۹۲).

این نقد عُمَری متوجه دو رویکرد بنیادین در روش‌شناسی تاریخی نواندیشان است. یک رویکرد ایشان نادیده‌انگاری وحیانیت قرآن است. او معتقد است که تلقی کردن متن مقدس صرفاً هم‌چون یک متن تاریخی و نادیده‌گرفتن بُعد الهی آن از ابتدا یک خطای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ چراکه ماهیت قرآن را تقلیل می‌دهد. رویکرد ناصحیح دیگر ایشان به زعم وی تعمیم روش نقد تاریخی است. روش نقد تاریخی که برای بررسی متون بشری و تعیین صحت تاریخی آن‌ها پدید آمده، نمی‌تواند بدون تغییر در مورد متنی که مدعی خاستگاه الهی است به‌کار رود. این استفاده، به‌طور ضمنی، اعتبار الهی متن را زیر سؤال می‌برد و آن را به ابعاد صرفاً انسانی و تاریخی منحصر می‌کند.

عُمَری اشکال مهم دیگری را در خصوص انتخاب منابع از سوی نوگرایان مطرح می‌کند. به زعم وی آنان هنگام

مطالعه قرآن با استفاده از شیوه تاریخی دچار غفلت از کتب تاریخی و دیگر منابع تاریخ اسلام شده‌اند (عمری، *اشکالیه*، ۱۷۷). او استدلال می‌کند که این کتب و منابع در چارچوب فرهنگ اسلامی و برای درک و تبیین متون دینی تألیف شده‌اند. آن‌ها نسبت به دیگر منابع تاریخی، فلسفی یا ادبی خارجی، به متون اسلامی و دینی نزدیک‌تر اند. بنابراین، این منابع هستند که باید پایه و مبنای فهم متون دینی بنیادی—از جمله قرآن قرار گیرند. عمری معتقد است که هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که استفاده از این منابع برای فهم قرآن، خطاهای تحقیق را کاهش می‌دهد. از دیدگاه او، پژوهشی که در پی فهم یک متن دینی است، ابتدا باید از منابعی آغاز کند که از لحاظ فرهنگی و معرفتی، با آن متن هم‌خانواده‌اند تا بتواند فهمی معتبر و دقیق از آن ارائه دهد.

اشکال نهایی عمری به نواندیشان این است که چون می‌خواسته‌اند بر تاریخ‌مندی قرآن تأکید کنند، هنگام به‌کارگیری شیوه تاریخی، به منابع بحث خود گزینشی نگریسته، بخش مهمی از منابع اسلامی—از جمله روایات نبوی و تفاسیر متقدم—را نادیده گرفته‌اند. نوگرایان از منابعی بهره جسته‌اند که آن‌ها را به تاریخی دیدن محتوای پیام قرآنی نزدیک‌تر کند. این گزینش‌گری، به منظور اثبات نظریه پیشینی تاریخ‌مندی قرآن انجام شده و یک روی‌کرد جانب‌دارانه است؛ نه یک تحقیق بی‌طرفانه. به اعتقاد عمری، این‌گونه مطالعات که با کنارگذاشتن منابع اصیل اسلامی و گزینش منابع مؤید یک نظریه پیش‌فرض انجام شده‌اند به فهم صحیح و حصول آگاهی قابل‌اعتمادی از متون دینی نمی‌انجامند (عمری، *اشکالیه*، ۱۷۷). در نتیجه، از نظر او، روی‌کردهای تاریخی نوگرایان به دلیل نقض اصول روش‌شناسی معتبر و نادیده‌گرفتن ماهیت قدسی متن، در مسیر اصلی خود ناکام مانده‌اند.

۲-۲) روش‌های زبان‌شناختی

یکی از مهم‌ترین محورهای نقد عمری، تمرکز او بر روش‌شناسی زبان‌شناختی پیشنهادی آرکون است. آرکون معتقد بود که برای فهم متن قرآن باید از روش‌های زبان‌شناختی نوین بهره گرفت؛ روش‌هایی که به زعم وی در مطالعات سنتی اسلامی مغفول واقع شده است. او بر این باور بود که این روش‌ها می‌توانند به کشف معنای اصلی متن، به دور از تکلفات تفسیری و تأویلات مذهبی، کمک کنند (همان، ۶۸).

عمری با رد این ادعاء، دو اشکال عمده به روی‌کرد وی وارد می‌کند. اولین اشکال اصالت نداشتن این دیدگاه و بیگانه بودن این روش با متن قرآن است. عمری بر این باور است که روش‌های زبان‌شناختی غربی در بستر فرهنگی خاصی شکل گرفته‌اند که با بستر پیدایش متن قرآن تفاوت دارد. او بر ضرورت هم‌خوانی میان ابزار و موضوع تحقیق تأکید می‌کند. به عقیده او، ابزار پژوهش باید با طبیعت موضوع مطالعه سنخیت داشته باشد. از آنجاکه روی‌کردهای غربی بر مبنای فرهنگ، ادبیات و تاریخ خود شکل گرفته‌اند نمی‌توانند برای فهم متون

اسلامی که خاستگاهی متفاوت دارند کارآمد باشند (همان، ۱۸۴).

اشکال دیگر وی به دیدگاه آرکون با نظر به پی‌آمدهای اعتقادی است که تاریخ‌مند دیدن متن *قرآن* دارد. *عُمَری* معتقد است کاربرست روش‌های تاریخی‌نگر و زبان‌شناختی غربی در نهایت منجر به تاریخی‌شدن متن دینی می‌شود. به عبارت دیگر، این روی‌کردها متن را به مثابه یک پدیده تاریخی صرف می‌نگرند که ارزش آن محدود به زمان و مکان خاصی است. این دیدگاه به تضعیف اعتقاد به مرجعیت و سلطه فرازمانی *قرآن* می‌انجامد؛ چراکه متن را از جایگاه الهی و فراتاریخی خود خارج می‌کند. به اعتقاد *عُمَری*، چنین روی‌کردی نه تنها با ایمان اسلامی در تضاد است، بل که عملاً متن را از کارآیی و کارآمدی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ساقط می‌کند.

عُمَری در ادامه نقد خود، دو پرسش کلیدی را مطرح می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد تا ادعاهای آرکون را به چالش بکشد. نخست می‌پرسد آیا علماء مسلمان از زبان‌شناسی غفلت کرده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش به‌طور قاطع می‌گوید ادعای غفلت مسلمانان از مباحث زبانی و لغوی نادرست است. او تأکید می‌کند که علوم اسلامی، از جمله تفسیر، بلاغت و نحو، از همان سده‌های نخستین بر مباحث زبان‌شناختی و لغوی تمرکز ویژه‌ای داشته‌اند. بنابراین، اصل استفاده از ابزارهای زبانی برای فهم *قرآن* امر جدیدی در سنت اسلامی نیست؛ اختلافی اگر با تاریخی‌نگران هست نه بر سر اصل کاربرست ابزارهای زبان‌شناختی، بل که در ماهیت و خاستگاه این ابزارها است (همان‌جا).

پرسش دوم *عُمَری* این است که آیا روش زبان‌شناختی تنها راه پاسخ به ابهامات است؟ او با طرح این پرسش دیدگاه آرکون را که این روش را یگانه راه حل مشکلات می‌دانست به چالش می‌کشد. او در این جا به دیدگاه نصر حامد ابوزید نیز اشاره می‌کند که روش زبان‌شناختی را تنها دریچه‌ای جدید برای فهم متون می‌داند؛ نه یگانه راه حل. این‌گونه، *عُمَری* نشان می‌دهد که با ابزارگرایی مطلق آرکون مخالف، و بر این باور است که روش‌های زبان‌شناسانه نمی‌توانند به تنهایی و بدون بهره‌جویی از مبانی اعتقادی و معرفتی به فهم کامل متن دینی مدد رسانند. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که روی‌کردهای تاریخی‌نگر، از جمله روش‌های زبان‌شناختی غربی، به دلیل تباین و اختلاف بنیادین میان ابزار تحقیق و متن مورد پژوهش، برای مطالعه *قرآن* کارآمد نیستند. نتایج حاصل از این روش‌ها، از جمله تاریخی‌دانستن *قرآن*، از نظر او نتایج نادرست و مغایر با مبانی اعتقادی اسلام اند. به همین دلیل، برای فهم صحیح *قرآن* باید از روش‌هایی استفاده کرد که با طبیعت و هدف الهی متن هم‌خوانی داشته باشند. این دیدگاه، نشان‌دهنده موضع متقابل *عُمَری* در برابر تجددگرایی و نگاه‌های سکولار به متون دینی است.

عمری از یک سو نگرش متفاوت نصر حامد ابوزید را به یاد می‌آورد که تا حدودی در تقابل با دیدگاه آرکون به روش‌های زبان‌شناسانه صرفاً هم‌چون ابزاری از ابزارهای مختلف فهم متن می‌نگرد و برای‌شان خصوصیتی قائل

نمی‌شود؛ از دیگر سو، در حالی که ابوزید سعی دارد این روش را در خدمت فهم عمیق‌تر و زنده‌تر از متن قرار دهد، عُمری این روی‌کرد را از اساس ناکافی می‌داند. از نگاه عُمری، ابوزید نتوانسته است خطرات پنهان این ابزار را که در نهایت به تاریخی‌انگاری متن منجر می‌شود بازشناسد. عُمری این نقد را مطرح می‌کند که استفاده از زبان‌شناسی، فارغ از انگیزه اولیه ابوزید برای پاسخ‌گویی به نیازهای عصر جدید، در نهایت متن را از قداست و کارکرد فرازمانی‌اش تهی می‌کند.

عُمری بر خلاف ابوزید — که متن دینی را در درجه اول یک پدیده زبانی می‌بیند که نیازمند تحلیل است — بر ماهیت الهی و قدسی قرآن تأکید می‌کند. او معتقد است هرچند متن قرآن دارای ساختار زبانی است، اما این ساختار صرفاً یک بُعد از ابعاد آن است و نمی‌تواند همه حقیقت آن را توضیح دهد. از نظر عُمری، روی‌کرد ابوزید، با تقلیل دادن متن به یک پدیده صرفاً زبانی، به‌طور ناخودآگاه متن را از اعتبار الهی و فرازمانی آن جدا می‌کند.

افزون‌براین، عُمری، ابوزید را نیز متأثر از اندیشه‌های سکولار و هرمنوتیکی غربی می‌داند. در حالی که ابوزید می‌کوشد روی‌کرد خود را در چارچوب فهم اسلامی هم‌چون روشی برای مقابله با جمود فکری ارائه دهد، عُمری معتقد است این روی‌کرد در نهایت به حذف مرجعیت متن و جای‌گزینی آن با فهم خواننده منجر می‌شود. عُمری تأکید می‌کند که چنین روی‌کردی با اصول ایمان و اعتقاد اسلامی سازگار نیست؛ چرا که مرجعیت متن را به صورت مطلق نمی‌پذیرد. این‌گونه، عُمری، در نقد ابوزید، بر پیامدهای ناخواسته و معرفت‌شناختی روی‌کرد او تمرکز می‌کند، در حالی که نقد او بر آرکون بیش‌تر بر جنبه روش‌شناختی و عدم سنخیت ابزار غربی با متن اسلامی استوار است.

۲-۳) روش‌های انسان‌شناختی

نقد روی‌کردهای انسان‌شناسانه غربی به متن دینی هم بخشی دیگر از تلاش فکری مرزوق عُمری است. او معتقد است این روی‌کردها که اغلب از دل علوم انسانی و به‌طور خاص انسان‌شناسی غربیان برآمده‌اند، به دلیل بنیادهای معرفت‌شناختی متفاوت خود، صلاحیت لازم برای تحلیل و فهم کامل متن مقدس را ندارند. عُمری استدلال می‌کند که انسان‌شناسی به‌عنوان یک علم سکولار (غیردینی) و مادی‌گرا ابزاری نامناسب برای رویارویی با پدیده‌ای است که دارای ابعاد غیبی و الهیاتی است.

عُمری سه تفاوت بنیادین میان مبانی انسان‌شناسی و ماهیت متن قرآنی برمی‌شمرد که روی‌کرد انسان‌شناختی را برای فهم قرآن ناکارآمد می‌سازد. نخست، با انسان‌شناسی می‌تواند دلالت‌های مادی را بازشناخت؛ حال آن‌که

اساساً در متون دینی بحث بر سر دلالت معنوی است. انسان‌شناسی بر اساس داده‌های تجربی و مشاهده‌پذیر بنا شده و به دنبال فهم پدیده‌های مادی و فرهنگی است. بنابراین، دلالت و معنای حاصل از آن محدود به جهان مادی و محسوس است. در مقابل، متن *قرآن* علاوه بر دلالت‌های مادی (مانند احکام و قوانین اجتماعی)، دارای دلالت‌های عمیق معنوی و متافیزیکی است که فراتر از چارچوب‌های مادی و حسی قرار می‌گیرند. *عُمَری* معتقد است که روش‌های انسان‌شناسانه ما را به درک این لایه‌های معنوی پنهان نخواهند رساند (*عُمَری، اِشکالیه، ۱۸۴*).

نقصان مهم دیگر از دید *عُمَری* بنا شدن انسان‌شناسی غربی انسان‌محوری و تقابله از این حیث با الوهیت‌محوری متن دینی است. انسان‌شناسی همان‌طور که از نامش پیدا است، قرار است انسان را به‌عنوان محور و مرکز همه پدیده‌ها و کنش‌ها در نظر بگیرد و مطالعه کند. با چنین روی‌کردی پدیده‌های دینی را نیز تنها از آن حیث که پدیده‌هایی انسانی و برآمده از نیازهای روان‌شناختی یا اجتماعی انسان اند تحلیل خواهد کرد. در مقابل، متون دینی و از جمله *قرآن* بر اساس توحید و الوهیت‌محوری بنا شده‌اند. از منظر این متون خدا محور اصلی هستی و منشأ همه امور است. نادیده‌گرفتن این بُعد الهی، به تحلیل‌های ناقص و تحریف‌شده از متن مقدس و تقلیل پیام‌های آن می‌انجامد (همان‌جا).

از نگاه *عُمَری*، سومین اشکال مهم توسعه روش‌های برگرفته از انسان‌شناسی آن است که تأکید بر بُعد مادی و اجتماعی متون دینی را در پی دارند و این‌گونه غفلت از ابعاد غیبی و معنوی این متون را سبب می‌شوند. انسان‌شناسی به دلیل مبانی سکولار خود، صرفاً به بُعد دنیوی و مادی انسان و دین می‌پردازد و دین را صرفاً به‌عنوان یک پدیده اجتماعی و فرهنگی بررسی می‌کند. این در حالی است که دین اسلام هم‌زمان دارای دو بُعد مادی (دنیوی) و غیبی (معنوی) است. بُعد غیبی که شامل مفاهیمی چون وحی، معاد، و جهان‌های پس از مرگ است، از نگاه انسان‌شناسی مادی‌گرا پنهان می‌ماند. *عُمَری* تأکید می‌کند که غفلت از این بُعد بزرگ‌ترین نقص در روی‌کردهای غربی به دین است (همان‌جا).

عُمَری با اشاره به محدودیت‌های معرفت‌شناختی یادشده به انتقاد از پژوهشگران مسلمان معاصر می‌پردازد که بدون تحلیل انتقادی، از روش‌های پژوهشی غربیان و به‌ویژه مطالعات انسان‌شناختی ایشان برای فهم متون دینی بهره می‌برند. او این روی‌کرد را نوعی تقلید کورکورانه می‌داند که مانع توسعه معرفت‌شناسی اسلامی خواهد شد. نکته کلیدی در استدلال او این است که هیچ روش پژوهشی، حتی روش‌های مدرن غربی، مطلق و بی‌نقص نیستند. این روش‌ها ابزارهای بشری و مادی اند که مانند هر ابزار انسانی دیگری در معرض خطا و اشتباه قرار دارند و باید به‌طور مداوم نقد و بررسی شوند. او بر این پایه نگرش نواندیشان مسلمان را نقد می‌کند که می‌پندارند

با به‌کارگیری این روش‌ها، به یک علمیت مطلق دست یافته‌اند. از نگاه عُمری، ارزش یک دانش یا روش پژوهشی نه به جدید بودن آن، بل که به صحت و کارآمدی آن در چارچوب مبانی معرفتی خاص خود است (عُمری، *اشکالیه*، ۱۷۶؛ نیز، بنگرید به: عبدالرحمان، *تجدید المنهج*، ...، ۱۰).

۳. چالش‌های عموم روی‌کردهای تاریخی‌نگر

تأکیدی که روی‌کردهای تاریخی‌نگر در تفسیر *قرآن* بر زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و زبانی زمان نزول دارند آن‌ها را با چالش‌های روش‌شناختی مهمی همراه می‌کند از دیدگاه عُمری توجه به آن‌ها ضروری است.

۳-۱) انطباق موضوع و روش و سوگیری‌های غیرعلمی

یکی از چالش‌های مهم در کاربرد روش‌های تاریخی‌نگر غربی در فهم *قرآن* به تفاوت‌های مبانی میان موضوع و حیاتی و ابزارهای معرفتی بازمی‌گردد. از منظر عُمری، متن *قرآن* به‌عنوان متنی وحیانی، در ساحت معنایی، غایت‌شناسی و منشأ صدور با متون مورد مطالعه در سنت فکری غرب متفاوت است؛ زیرا مطالعات غربی عمدتاً با متونی سر و کار دارند که محصول تجربه تاریخی و بشری‌اند؛ نه متنی که مدعی وحی الهی است (عُمری، *التاریخیه*، ...، ۱۴).

افزون بر این، ابزارهای فهم در سنت غربی بر زبان‌ها، اصطلاحات و چارچوب‌هایی مبتنی است که فاصله معرفتی و زبانی با زبان و فرهنگ قرآنی دارد. ترجمه این ابزارها در بستر مطالعات قرآنی مستلزم فرایندی پیچیده است که شامل ترجمه، بازخوانی و گاه بازتعریف مفاهیم است؛ فرایندی که همواره با مخاطراتی مانند عدم انطباق معنایی، تحریف ناخواسته مفاهیم و تداخل پیش‌فرض‌های بیگانه با سنت اسلامی همراه است. عُمری تأکید می‌کند که روند به‌کارگیری این روش‌ها زمانی به تعارض می‌انجامد که روش، به‌جای آن‌که تابع متن باشد، متن را تابع خود می‌سازد و معیارها و انتظارات خاص خود را بر آن تحمیل می‌کند (عُمری، *اشکالیه*، ۱۸۳).

به باور عُمری، این نه لزوماً یک آسیب مطلق، بل که یک چالش در سازگاری روش و موضوع است که در هر پژوهش قرآنی باید به‌دقت و با نگاه انتقادی مورد توجه قرارگیرد. اساس کار پژوهشی و علمی آن است که همه جوانب موضوع پژوهیده لحاظ شود و همه جزئیات آن بررسی گردد تا احاطه‌ای جامع نسبت به متن حاصل شود و نتایج به‌دست‌آمده دقیق و قابل‌اعتماد باشد. در غیراین‌صورت پژوهش ناقص خواهد بود و نمی‌توان به نتایج آن اطمینان علمی داشت. از همین‌رو عُمری در نقد روی‌کردهای تاریخی‌نگر تصریح می‌کند که آنان در فرآیند مطالعه *قرآن* اصول بنیادین پژوهش را رعایت نکرده و گزینشی عمل کرده‌اند.

برای نمونه، در تحلیل آیات مربوط به وحی، برخی از این پژوهشگران با استناد به روایت نادر و ضعیفی

هم‌چون داستان غرانیق — که عُمَری معتقد است بر پایه منابع معتبر اسلامی مردود شناخته شده می‌شود — کوشش کرده‌اند تا تجربه وحی را به بُعد بشری و ذهنی پیامبر^(ص) فروکاهند؛ در حالی که این روایت، هم از نظر سندی مخدوش است و هم از نظر محتوایی متناقض با اصول قرآنی است (عُمَری، *اشکالیه*، ۱۹۵). هم‌چنین در مطالعه سنت نبوی تمرکز ایشان بیش‌تر بر احادیثِ شاذ و نادر بوده است. علاوه بر این به‌جای استفاده از منابع اصلی و معتبر مانند صحیح بخاری یا آثار اصیل تفسیری، به روایات غیر مشهور و گاه حتی جعلی تکیه می‌کنند. این خود نشان از سوگیری غیرعلمی ایشان دارد.

عُمَری این شیوه گزینشی را در تضاد با مقاصد عمومی دین می‌داند؛ زیرا قرآن نظامی کامل از اعتقادات، احکام و اخلاق را ارائه کرده است و شمولیت آن ایجاب می‌کند که رویارویی با آن نیز جامع‌نگرانه و منصفانه باشد (عُمَری، *اشکالیه*، ۲۰۰). این مقاصد عمومی کیفیت و چگونگی تعامل مسلمانان با متن وحی را تعیین می‌کند. بنابراین، از آنجایی که دین اسلام و قرآن تمام جوانب زندگی بشر را در بر می‌گیرد، صحیح نیست که در تعامل با آن به‌صورت گزینشی عمل شود.

۲-۳) چالش فهم و تأویل

نظریه سنتی فهم متون در فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی پیشامدرن این است که: (۱) الفاظ در اصل برای دلالت بر معنایی مشخص قرارداد شده‌اند؛ (۲) مؤلفان در هنگام کار بست الفاظ آن‌ها را غالباً در همان معنای قراردادی به‌کار می‌برند؛ (۳) در مواردی اندک نیز ممکن است مؤلفان الفاظ را در معنایی مجازی (که از جهاتی نزدیک به معنای قراردادی برای لفظ ولی متفاوت با آن است) به‌کار ببرند و البته در این فرض حتماً قرینه‌ای در سخن خود قرار می‌دهند که خواننده متوجه عبورشان از معنای قراردادی لفظ بشود؛ (۴) دلالت متون در نهایت نه تابع قرارداد اولیه واضعان کلمات، که تابع اراده متکلمان است (برای توضیح این مبنا، بنگرید به: مظفر، *اصول الفقه*، ۲۸/۱-۳۰). این نظریه در عصر مدرن به چالش کشیده شد. نظریه پردازان این دوران تأکید کردند که دلالت بیش از آن‌که تابع وضع واضعان یا اراده سخنوران باشد نتیجه ذهنیت‌های شنوندگان است. این‌گونه، نظریه پردازان فهم متون در دوران معاصر قائل به مرگ نویسنده شدند و بر استقلال دلالتی متن تأکید نمودند (بنگرید به: واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک*، ۶۸).

عُمَری صاحبان روی‌کردهای تاریخی‌نگر به متن قرآن را پی‌رو نظریه‌های جدید فهم متون می‌داند. می‌گوید اینان در سخن از فهم متون اصطلاح هرمنوتیک را جای‌گزین اصطلاح تأویل (یا همان فهم نظری و استدلالی متون) کرده‌اند. آن‌ها این کار را برای توجیه ایدئولوژی هرمنوتیکی رایج برای مطالعه کتب مقدس انجام داده‌اند

(عُمَری، *اشکالیه*، ۱۹۶). عُمَری بر این باور است که تأویل از آن جهت که یکی از ابزارهای مطالعه قرآن و کشف معنای حقیقی آیات قرآن است، مورد استفاده علما و مفسران قرار گرفته و در ابعاد مختلف علوم اسلامی امری جایز بوده است. با این حال، نواندیشان عرب هنگام مطالعه متن قرآن از علم تأویل بر اساس معنایی که علماء اسلام برای آن تعریف کرده‌اند استفاده نکرده‌اند؛ بل که تأویل را به معنای رایج در فرهنگ غرب یعنی هرمنوتیک به کار گرفتند (عُمَری، *التاریخیه*، ۲۳).

از نگاه عُمَری، هنگامی که روی کردهای تأویل بر مبنای دیدگاه اسلامی را با روی کردهای هرمنوتیک مدرن مقایسه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که هرمنوتیک در مقایسه با تأویل دیدگاه نادری است. اصحاب هرمنوتیک می‌گویند که باید فهم را مرتبط با یک زمان و متن را مربوط به زمانی دیگر قرار بدانیم. این سبب می‌شود که مرجعیت دیگری برای آگاهی شکل بگیرد و عقل انسان به جای تعالیم الهی منبع شناخت معرفی شود (عُمَری، «هرمنوطیقا النص الدینی...»)، (۴۵۰). بنابراین، تأویل در روی کردهای تاریخی‌نگر یک خوانش علمی و مورد اعتماد نیست؛ بل که خوانشی گزینشی و التقاطی محسوب می‌شود.

۳-۳) چالش سبب نزول

اسباب نزول جایگاهی مهم در میان علوم قرآن دارد و علماء اسلام همواره برای این علم اهمیت ویژه‌ای قائل بوده‌اند. از منظر ایشان، آیات قرآن به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: آیاتی که به صورت آغازین و بدون وجود علت یا روی داد خاصی نازل شده‌اند، و آیاتی که در پی یک حادثه یا واقعه مشخص نازل گردیده‌اند (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۳۸). عُمَری در نقد آراء نواندیشان درباره آیات دارای سبب نزول خاص به دیدگاه‌های مختلف در این زمینه اشاره می‌کند. وی توضیح می‌دهد که برخی از نواندیشان معتقد اند هر آیه یا مجموعه‌ای از آیات سبب نزول خاص خود را دارد. گروهی دیگر نیز ادعاء می‌کنند که سوره‌های آغازین دوره مکی که در اوائل بعثت نازل شده‌اند فاقد سبب نزول، اما همه سوره‌های پس از آن دارای سبب نزول اند. او یادآور می‌شود محتوای سوره‌های نخستین عمدتاً اعتقادی است. پس اگر طبق دیدگاه دوم بپذیریم که این سوره‌ها سبب نزول ندارند، باید نتیجه بگیریم که دست کم آیات اعتقادی تاریخ‌مند نیستند (عُمَری، *اشکالیه*، ۱۶۷).

از سوی دیگر، صاحبان روی کردهای تاریخی‌نگر ادعاء می‌کنند که تعیین اسباب نزول برای آیات قرآن حاصل اجتهاد علماء و بر پایه معلومات و داده‌های درست‌ترس مفسران بوده، و در نتیجه، خود اسباب النزول یک آگاهی حاصل شده با اجتهاد، و هم‌چنین تاریخ‌مند است؛ یعنی توسط اشخاصی در زمان و مکان مشخصی شکل گرفته است. این نیز که بحث از اسباب نزول در عصر نزول قرآن مطرح نبوده و در دوره تابعین شکل گرفته است این

احتمال را تقویت می‌کند که گذشتِ زمان بر حافظهٔ راویان اثر گذاشته، و جزئیات روی‌دادها را در معرض فراموشی و تحریف قرار داده است. عمّری در پاسخ به این استدلال تأکید می‌کند شمار آیاتی که سبب نزول خاص و معتبری برای آن‌ها نقل شده، از پنج درصد کل آیات قرآن تجاوز نمی‌کند. به باور او، نواندیشان به مواردی نادر و استثنائی تمسک جسته‌اند و از آن‌ها قاعده‌ای کلی ساخته‌اند. این روی‌کرد گزینشی یک توجیه بیش‌تر ندارد و آن کوشش نواندیشان تاریخی‌نگر برای مرتبط و نامودن کل متن قرآن به زمینه‌های تاریخی و اسباب نزول خاص است (عمری، *اشکالیه*، ۱۹۷).

این‌گونه، از نگاه عمّری روی‌کردهای تاریخی‌نگر در فرآیند مطالعهٔ قرآن با آیاتی روبه‌رو بوده‌اند که دارای سبب نزول اند؛ اما نواندیشان تاریخی‌نگر از آن‌جا که گزینشی عمل می‌کنند و به نمونه‌های محدود و غیرقابل‌تعمیم تکیه دارند می‌کوشند پندارهٔ تاریخ‌مندی مطلق قرآن را تقویت کنند و این حکم را به اکثریت قریب به اتفاق آیات قرآن تسری دهند. این در حالی است که در برابر حجم عظیم آیاتی که بدون سبب نزول خاصی نازل شده‌اند شمار آیات دارای سبب نزول اندک و ناچیز است.

۳-۴) چالش نگارش و تدوین قرآن

موضوع دیگری که در روی‌کردهای تاریخی‌نگر به قرآن مورد تأکید قرار گرفته تأخیر تدوین قرآن تا عصر عثمان خلیفه سوم است. گزارش‌های اسلامی دربارهٔ جمع و تدوین قرآن متنوع اند. برخی از این گزارش‌ها حاکی است که قرآن برای نخستین بار در زمان پیامبر (ص) گردآوری شد (بنگرید به: یعقوبی، *التاریخ*، ۸۰ / ۲؛ ابوداؤد، *سنن*، ۴۲۵). در منابعی شیعی سخن از آن می‌رود که بعد از ایشان نیز علی (ع) در گردآوری قرآن کوشید (بنگرید به: مجلسی، *بحار الأنوار*، ۴۰ / ۸۹؛ نیز، بنگرید به: بلاغی، *آلاء الرحمن*، ۱ / ۱۸). عامهٔ مسلمانان هم از این می‌گویند که خلیفهٔ اول ابوبکر هم زید بن ثابت را امر به نگارش نسخه‌ای از قرآن کرد (سیوطی، *الاتقان*، ۱ / ۱۸۲). روایات اسلامی حاکی است که اشخاص دیگری هم چون اُبی بن کعب و ابن مسعود نیز اقدام به کتابت و جمع‌آوری قرآن کردند (بنگرید به: رامیار، *تاریخ قرآن*، ۳۳۷). باری، قول مشهور در جهان اسلام این است که مصاحف بالاخره در زمان عثمان خلیفه سوم یکسان‌سازی و به همهٔ سرزمین‌های اسلامی ارسال شد (برای روایت‌ها در این باره، بنگرید به: بخاری، *الصحيح*، ۳۲۳ / ۶؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۱۱ / ۳-۱۱۲).

عمّری توضیح می‌دهد که تأخیر تدوین قرآن بر پایهٔ قول مشهور زمینه‌ساز تردیدهایی در مصحف کنونی برای نوگرایان شده است. آنان با نقد گزارش‌های تاریخی فوق زمینه‌ساز طرح این سؤال می‌شوند که آیا قرآن موجود همان قرآنی است که از جانب خدا بر پیامبر نازل شد یا دچار تحریف شده است. گذشته‌ازاین، جمع‌آوری و

تدوین قرآن توسط یک شخص عادی که فاقد ارتباط با وحی بوده است پنداره تاریخ‌مندی قرآن را تقویت می‌کند (بنگرید به: عُمَری، اِشکالیة، ۱۹۸).

عُمَری در مقام نقد این پندار معتقد است کاربرد صحیح روش تحلیل تاریخی مستلزم بهره‌گیری حداکثری از منابع است. باین حال، در بحث نوگرایان درباره نگارش و تدوین قرآن مشاهده می‌شود که بررسی‌های تاریخی کاملاً گزینشی انجام شده‌اند. به بیان دیگر، اموری که با دیدگاه نوگرایان تطابق دارد اخذ، و حقایقی که مخالف دیدگاه‌شان است نادیده انگاشته می‌شود. ابزار پژوهش تاریخی که نواندیشان برای حل مسئله جمع‌آوری و تدوین قرآن به کار می‌برند از دقت و قاطعیت کافی برخوردار نیست. اگر از این ابزار به‌طور حقیقی و با همان دقت لازم استفاده می‌شد آشکار می‌شد که تلاش عثمان درباره تدوین و نگارش قرآن نگارش اولیه قرآن نبود؛ بل که کوششی برای یک‌سان‌سازی مصاحف بود. او می‌افزاید اقدامات پیامبر (ص) از وحی سرچشمه می‌گیرد و به‌طور یقینی قرآن برای اولین بار به امر پیامبر (ص) تدوین شده است و امکان ندارد در امر تدوین و نگارش قرآن دچار خطا شود. آیات قرآن هم صراحت دارد که پیامبر از هرگونه گناه و خطا و اشتباهی مصون است. بنابراین نمی‌توان در صحت کار پیامبر (ص) شک و تردید کرد و آن اقدامات را مادی و تاریخ‌مند انگاشت (عُمَری، اِشکالیة، ۱۹۸).

در پایان بحث باید افزود گرچه عُمَری با انگیزه دفاع از قداست و اصالت و حیانی قرآن به روی کردهای تاریخی نگر می‌تازد و تاریخ‌مندی را به نفی قداست و نسبی‌گرایی مطلق تقلیل می‌دهد، می‌توان میان دو نگرش فرق‌گزارد: تاریخ‌مندانگاری اصل وحی، و تاریخ‌مندانگاری بستر نزول. گرچه از نگاه یک مسلمان اصل پیام قرآن امری تاریخی و زمانمند نیست و حقیقتی فرازمان را بازمی‌نمایاند، بستر نزول وحی می‌تواند متأثر از عوامل تاریخی مختلف باشد. این هیچ آسیبی به ثبات اهداف الهی از نزول وحی و اعتبار پیام و حیانی نمی‌رساند.

نتیجه

کوشش انتقادی مرزوق عُمَری به روی کردهای تاریخ‌نگر در فهم قرآن مصروف این شده است که تعارض‌های معرفتی و روش‌شناختی این روی‌کردها را بازنماید. عُمَری تصریح می‌کند که پنداره تاریخ‌مندی قرآن، به‌رغم ادعای علمی بودن آن، متضمن مفروضاتی است که با مبانی اعتقادی دین اسلام —هم‌چون و حیاتیّت، قداست، و جاودانگی قرآن— ناسازگار است. وی روی‌کرد تاریخی‌نگر را نه صرفاً یک شیوه تفسیر متون، که گفتمانی برآمده از عقلانیت سکولار می‌داند؛ گفتمانی که در پی بازتعریف بنیادین دین و متون دینی است. اصلی‌ترین نتیجه این دیدگاه به نظر او فروکاست قرآن از یک متن الهی و وحیانی به یک پدیده زبانی، اجتماعی و تاریخی است. این نگرش به نظر او در عمل به نفی جوهر قدسی وحی، نسبی‌سازی حقیقت و سلب مرجعیت دینی از قرآن

می‌انجامد.

عُمَری هم‌چنین هشدار می‌دهد که پذیرش بی‌چون‌وچرای روش‌های غربی در تحلیل متون دینی بدون نقد معرفت‌شناختی آن‌ها — همان کاری که به نظرش نوگرایان دینی کرده‌اند — مسلمانان را در معرض خطری هم‌چون گسل فرهنگی، از خودبیگانگی دینی و حذف تدریجی وحی از حیات فردی و اجتماعی قرار می‌دهد. به باور وی این روی‌کرد در تضاد کامل با تجربه تاریخی تمدن اسلامی است؛ تمدنی که همواره توانسته است خود را با اجتهاد درون‌زا و بازخوانی بومی با تحولات عصری هم‌آهنگ بکند، بی‌آن‌که از اصول خود بگذرد.

براین اساس عُمَری خواستار بازگشت به سنت تفسیری اسلامی است؛ بازگشتی نه به معنای جمود و تکرار گذشته بل که در قالب بازآفرینی نوگرایانه عقلانی و معرفتی با حفظ چارچوب ابزارهای معرفتی اسلامی است. وی بر آن است که راه اصلاح دینی نه در جای‌گزینی روش‌های بیرونی، بل که در به‌کارگیری خلاقانه و نقادانه میراث معرفتی اسلامی و تفسیر وحی با روی‌کردی عقلانی-ایمانی است.

عُمَری بدون تفکیک میان روش و مبنا، هرگونه بهره‌گیری از ابزارهای تحلیل تاریخی، زبان‌شناختی یا انسان‌شناختی غربی را به منزله پذیرش مبانی معرفتی غرب می‌شناساند. نگاه وی به گفتمان نواندیشی با نوعی تقابل دوگانه میان عقل سنتی و عقل مدرن همراه است. از همین‌رو، در کنار توجه به ملاحظات وی در نقد تاریخی‌نگری، ضرورت دارد که بازخوانی متون دینی با این روی‌کرد ادامه یابد و البته با ملاحظات انتقادی همراه و تدقیق شود.

منابع


- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آرکون، محمد، *الفکر الإسلامی قراءة علمية*، بیروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۶ م.
- ۳- آرکون، محمد، *الفکر الإسلامی نقد واجتهاد*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۶ م.
- ۴- آرکون، محمد، *الفکر الأصولی واستحالة التأویل*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۹ م.
- ۵- آرکون، محمد، *القرآن من التفسیر الموروث إلى تحلیل الخطاب الدینی*، بیروت، دارالطلیعة، ۲۰۰۵ م.
- ۶- آرکون، محمد، *تاریخية الفكر العربی الإسلامی*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، مرکز الإنماء القومي، ۱۹۹۸ م.
- ۷- آرکون، محمد، *قراءة القرآن*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالطلیعة، ۲۰۰۵ م.

- ۸- آركون، محمد، *نحو نقد العقل الاسلامی*، بيروت، دارالطبعة، ۲۰۰۹ م.
- ۹- آلبانی، محمد ناصرالدين، *تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد*، رياض، دارالمعارف، ۲۰۰۳ م.
- ۱۰- ابن تيميه، احمد، *مقدمة في اصول التفسير*، تحقيق عبد الرحمن عميره، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ۱۱- ابن اثير، علي بن محمد، *الكامل*، بيروت، دار صادر، ۱۹۶۵ م.
- ۱۲- ابوزيد، نصر حامد، *النص، السلطة، الحقيقة*، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۵ م.
- ۱۳- ابوزيد، نصر حامد، *مفهوم النص*، رياض، دار هنداوي، ۲۰۱۷ م.
- ۱۴- ابوزيد، نصر حامد، *نقد الخطاب الديني*، قاهره، سينا للنشر، ۱۹۹۴ م.
- ۱۵- اسعدی، محمد، *آسيب شناسی جريان های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۶- ايازی، سيد محمدعلی، «*تاريخ مندی نصوص دینی*»، علوم حديث، شماره ۲۸-۲۹، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۷- بخاری، محمد بن اسماعيل، *الجامع الصحيح*، بيروت، دارالفکر، ۱۴۲۵ ق.
- ۱۸- بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن*، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۹- حسنی، سيد حميدرضا، *عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط*، تهران، نشر هرمس، ۱۳۹۳ ش.
- ۲۰- خلف الله، محمد احمد، *الفن القصصي في القرآن الكريم*، قاهره، دار سينا للنشر، ۱۹۹۹ م.
- ۲۱- رامیار، محمود، *تاريخ قرآن*، تهران، انتشارات اميرکبير، ۱۳۶۲ ش.
- ۲۲- رجبی، محمود، *روش شناسی فهم قرآن با تأکید بر عنصر تاريخ مندی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶ ش.
- ۲۳- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵ ش.
- ۲۴- زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف*، قم، نشر ادب الحوزه.
- ۲۵- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان في علوم القرآن*، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۶- شاکرین، حميدرضا، *مبانی و پیش انکاره های فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۷- طعان، احمد ادریس، *العلمانيون و القرآن الكريم تاريخية النص*، رياض، دار ابن حزم، ۱۴۲۸ ق.
- ۲۸- عبدالرحمان، طه، *تجدید المنهج في تقويم التراث*، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۷ م.
- ۲۹- عبدالرحمان، طه، *روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الاسلامية*، بيروت: المركز الثقافي العربي، ۲۰۰۶ م.

- ۳۰- عرب صالحی، محمد، *تاریخی نگری و دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۹۱ ش.
- ۳۱- عُمَری، مرزوق، «التاریخية: المفهوم و توظيفاته الحدائیه»، *اسلامية المعرفة*، شماره ۶۳، زمستان ۲۰۱۱ م.
- ۳۲- عُمَری، مرزوق، «هرمنیوطیقا النص الدینی وعلم أصول الفقه. أية علاقة؟»، *المعیار*، ۱۴۱۳ ق، شماره ۳۳ (عدد خاص بالملتقى الدولي: القرآن بين النص والواقع)، جلد دوم، صفر ۱۴۳۵ ق/ دسامبر ۲۰۱۳ م، ص ۴۴۱-۴۶۵.
- ۳۳- عُمَری، مرزوق، *إشکالیة تاریخیة النص الدینی فی الخطاب الحدائی العربی المعاصر*، بیروت، منشورات ضفاف، ۱۴۳۳ ق.
- ۳۴- فرزولی، هاجر، «جهود مرزوق العُمَری فی التعریف بعلماء الجزائر من خلال كتابه العقيدة والفکر»، *المجلة الجزائرية للدراسات الاسلامیه*، المجلد ۲، عدد ۱، ص ۹۱-۱۳۱، ۲۰۲۴ م.
- ۳۵- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- ۳۶- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق/ ۱۳۷۵ ش.
- ۳۷- معرفت، محمد هادی، *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، ترجمه حسن حکیم باشی و همکاران، قم، موسسه فرهنگي التمهيد، ۱۳۸۵ ش.
- ۳۸- واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
- ۳۹- یعقوبی، احمد بن اسحاق، *التاریخ*، بیروت، دار صادر

Rational Abrogation Theory in the *Qur'ān* Scrutiny of its Foundations, Methodology, and Consequences




Ali Farzin 

PhD student in Islamic Studies: Qur'ān and Islamic Texts, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran (Email: farzinali@ut.ac.ir).

Majid Maaref 

Professor Emirtus, Department of Quranic and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran,
Tehran, Iran (Corresponding author: maaref@ut.ac.ir).

Ahmad Saadi 

Associate Professor, Department of Shia Studies,
Faculty of Theology and Islamic Studies, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran (Email: a.saadi@ut.ac.ir).

This article is an excerpt from the doctoral dissertation in the Islamic Education Department (Orientation of the *Qur'ān* and Islamic Texts) entitled *Critical Analysis of the View of the Rational Abrogation of the Qur'ān and Its Connection to the Fluidity of Meaning*, under the guidance of Dr. Majid Maarif at the University of Tehran.



Original Research

Received: 16/ 5/ 2025

Revised: 23/ 8/ 2025

Accepted: 24/ 8/ 2025

published: 24/ 8/ 2025

Pages: 115-144.

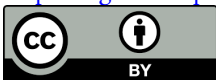
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Farzin, A., Maaref M. and Saadi, A. "Rational Abrogation Theory in the Qur'ān: Scrutiny of its Foundations, Methodology, and Consequences", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 115-144.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.524036.1297> 

Extended Abstract

The theory of rational abrogation (*al-Naskh al-ʿAqlī*) of the *Qur'ān* is a significant and contentious subject in contemporary Quranic hermeneutics, advanced by some modern intellectuals aiming to reconcile religious tenets with modernity. This approach integrates principles from philosophical hermeneutics into Quranic exegesis, emphasizing concepts such as semantic fluidity, the active role of human reason in understanding religious texts, and the flexibility of religious rulings. Proponents argue that human intellect, capable of discerning the underlying rationales (*al-maqāsid*) and benefits (*al-maṣāliḥ*) or harms (*al-mafāsīd*) of divine injunctions, can abrogate specific Quranic rulings that are deemed incompatible with contemporary ethical standards, human rights norms, or changing spatio-temporal contexts. This paper critically examines the theoretical foundations, methodological approaches, and

epistemological-hermeneutical consequences of this theory through a descriptive-analytical and critical lens.

The foundational premises of rational abrogation include the autonomy of human reason in independently perceiving the goodness (*al-ḥusn*) or badness (*al-qubḥ*) of actions, the dichotomy of Quranic rulings into primary/secondary, fixed/variable, and essential/accidental categories, and the characterization of the Quranic text as semantically fluid or even silent (*ṣāmit*), meaning its meaning is not fixed but determined through the interpreter's engagement. Key methodological strategies involve reverse abrogation (*al-naskh al-m'akūs*), where later Meccan verses —considered to contain universal principles— are proposed to abrogate earlier Medinan verses —seen as context-specific and temporary legislation. Furthermore, rulings are classified as foundational (*aṣḥī* or *dhātī*) versus secondary (*far'ī* or *'ardī*), or as ratificatory (*imḍā'ī*) versus foundational (*ta'sīṣī*), with the former categories in each pair deemed susceptible to change by rational judgment.

The epistemological and hermeneutical implications of adopting rational abrogation are profound. It leads to semantic fluidity, where the meaning of the text becomes relative, contingent upon the interpreter's pre-understandings, cultural context, and philosophical presuppositions. This perspective challenges the possibility of accessing a single, objective, and authorially-intended meaning (*al-murād al-jiddī*) of the text (according to the terminology of Shiite jurists), ultimately fostering epistemological and religious pluralism. From the viewpoint of its critics, primarily traditional Shiite jurists (*al-uṣūlīyyūn*) and commentators (*al-mufasssīrūn*), this theory undermines the divine authority, eternal validity, and miraculous nature (*al-i'jāz*) of the *Qur'ān*. They argue that the *Qur'ān* possesses a determinate meaning, discoverable through established principles of language (*dilālat al-alfāz*), legal theory (*uṣūl al-fiqh*), and the teachings of the Infallibles (*al-ma'ṣūmīn*). For them, reason (*al-'aql*) functions as a vital tool for discovering (*kashf*) divine law, operating in harmony with revelation (*al-naql*) through the principle of correlation (*qā'idat al-mulāzamah*), but it lacks the authority for independent legislation or abrogation (*al-Tashrī' al-Mustaqill*).

The study systematically critiques the core pillars of the rational abrogation theory. It questions the capacity of human reason to fully grasp the particular rationales (*al-malakāt*) behind specific divine rulings, arguing that such knowledge ultimately rests with God. It challenges the validity of dichotomous classifications of rulings as lacking rigorous criteria and potentially leading to arbitrary selectivity, thereby contradicting the *Qur'ān*'s claim to

be a perpetual guidance. The concept of reverse abrogation is criticized for violating the established condition in Islamic jurisprudence that the abrogating text must be chronologically later than the abrogated one. Finally, the premise of textual silence (*the silent shari'a*) and semantic fluidity is contested on linguistic, theological, and pragmatic grounds. It is argued that this leads to interpretive anarchy, severs the connection between text and authorial intent, and is incompatible with the finality of prophethood (*al-khātamiyyah*) and the *Qur'an*'s role as a clear, guiding light.

In conclusion, while seeking to address modern challenges, the theory of rational abrogation, grounded in semantic fluidity and an expansive role for human reason, faces significant epistemological and theological challenges from a traditional Shiite perspective. It potentially leads to relativism and undermines the stability of religious knowledge. The critique reaffirms the position that the Quranic text possesses objective meanings, and the role of reason, though crucial, is circumscribed within a framework that upholds the divine origin and authority of the revelation. The study highlights the fundamental tension between adapting religious interpretation to contemporary contexts and preserving the perceived integrity and eternity of the divine text.

Keywords: Rational Abrogation, good and bad, constant and variable, fluidity, reverse abrogation, hermeneutics, interpretive challenges.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad b. 'Alī, *Qūt al-Qulūb*, ed. 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayālī, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 AH [Arabic].
3. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd-e Gofteṃān-e Dinī* (Arabic: *Naqd al-Khiṭāb al-Dinī*), tr. Ḥasan Yūsefi Eshkevarī, Tehran, Yādāvarān, 1383 SAH [Persian].
4. Akhūnd al-Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim, *Kifāyat al-Uṣūl*, Qom, Āl al-Bayt, 1409 AH [Arabic].
5. 'Alī Dūst, Abū al-Qāsim, "Jaygāh-e 'Aql dar Fiḥ-e Imāmiyah", *Jaryān-Shināsī va Naqd-i I'tizāl-i Naw*, vol. 5, 1393 SAH [Persian].
6. Anṣārī, Murtaḍā, *Al-Rasā'il*, Qom, Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1377 SAH [Arabic].
7. 'Arab-Ṣāliḥī, Muḥammad, "Tārīkh-Mandī-ye Ma'rifat", *Dbihn*, vol. 11, no. 44, 1389 SAH [Persian].
8. 'Arab-Ṣāliḥī, Muḥammad, "Ta'thīr-e Hermenūṭik va Mabānī-e Ān bar Mabāḥith-e Uṣūl-e Fiḥ", *Huḩūq-e Islāmī*, vol. 9, no. 34, 1391 SAH [Persian].

9. Baharāmī, Muḥammad, “Ta‘addud-e Ma‘nā dar Qur‘ān-Pazhūhī-e Abū Zayd”, *Pazhūhesh-hā-ye Qur‘ānī*, vol. 18, no. 72, 1391 SAH [Persian].
10. Baḥrānī, Yūsuf, *al-Ḥadā‘iq al-Nāẓirah*, Qom, Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1405 AH [Arabic].
11. Berenjkar, Riḍā, “Māhīyat-e ‘Aql va Ta‘āruḍ-e ‘Aql va Vaḥy”, *Naqd va Naẓar*, vol. 1, no. 3, 1374 SAH [Persian].
12. Fanā‘ī, Abū al-Qāsim, *Akblāq-e Dīn-Sbināsī*, Tehran, Nigāh-e Mu‘āṣir, 1394 SAH [Persian].
13. Fawzī, Ibrāhīm, *Tadwīn al-Sunnah*, Riyāḍ al-Ra‘īs li-l-Kutub wa al-Nashr, 1995 [Arabic].
14. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Mrtaḍā, *Al-Ṣāfi fī Tafsīr al-Qur‘ān*, Beirut, A‘lamī, 1399 AH [Arabic].
15. Girāvand, Muḥtabā, “Hermeṇūṭik-e Falsafī bā Ta’kīd bar Kitāb-e Ḥaqīqat va Ravish-e Gādāmer”, *Tāriḵ-Nāmeb-ye Khwārazmī*, vol. 1, no. 4, 1393 SAH [Persian].
16. ‘Ilmī, Muḥammad Ja‘far, “Naqd va Barrisī-ye Naẓarīyah-ye Faḍl al-Raḥmān dar Bāzsāzī-ye Ijtihād dar Dīn”, *Ulūm-e Sīyāsī*, vol. 10, no. 37, 1386 SAH [Persian].
17. Jāṣṣās, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, Kuwait, Wizārat al-Awqāf, 1414 AH / 1994 [Arabic].
18. Jāvādī Āmulī, ‘Abd Allāh, *Manzelat-e ‘Aql*, Qom, Isrā’, 1398 SAH [Persian].
19. Jazā‘irī, Sayyid Ni‘mat Allāh, *Anwār al-Nu‘mānīyah*, Beirut, Dār al-Ḍiyā’, 1429 AH [Arabic].
20. Kadīvar, Muḥsin, *Ḥaqq al-Nās Islām va Ḥuqūq-e Bashar*, Tehran, Kawīr, 1386 SAH [Persian].
21. Kadīvar, Muḥsin, Speech at the Roundtable on Religious New Thinking and Women's Rights, *Yās-e Naw Daily*, no. 142, 3/6/1382 SAH.
22. Kāzīmī, Muṣṭafā, “Alāqeh-ye Ma‘nā-ye Matn bi Mu‘allif”, *Majallah-ye Ḥawzeh va Dānishgāh*, no. 39, 1389 SAH [Persian].
23. Khomeinī, Rūḥ Allāh, *Ṣaḥīfab-ye Nūr*, Tehran, Mu‘assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeinī, 1361 SAH [Persian].
24. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Uṣūl al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Islāmīyyah, 1369 SAH [Arabic].
25. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].
26. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al, “Aḥkām-e Imḍā‘ī va Ta’sīsī va ‘Urfī-Shudan-e Aḥkām”, *Dā‘irat al-Ma‘ārif-e Fiqh-e Muqārīn*, vol. 1, Qom, Madrasat al-Imām ‘Alī b. Abī

- Ṭālib, 1427 AH [Persian].
27. Maqānib, Sayyid Muṣṭafā, “Barrisī-ye Imkān-e Jam‘-i Miyān-i Mabānī-yi Ma‘rifatī-yi Qur’ān va Uṣūl-i Hermenūṭik-i Falsafī”, *Ilābīyāt-e Taṭbīqī*, vol. 7, no. 15, 1395 SAH [Persian].
 28. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *Al-Tambīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom, al-Tamhīd, 1415 AH [Arabic].
 29. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *Āmūzish-e ‘Ulūm-e Qur’ānī*, Qom, al-Tamhīd, 1387 SAH [Persian].
 30. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, *Huqūq va Siyāsāt dar Qur’ān*, Qom, Mu’assasat-e Imām Khomeinī, 1391 SAH [Persian].
 31. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *Al-Uṣūl al-‘Āmmah li-l-Fiqh al-Muqārīn*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1421 AH [Arabic].
 32. Mujtahid Shabistarī, Muḥammad, *Naqdī bar Qirā‘at-e Rasmī az Dīn*, Tehran, Ṭarḥ-e Naw, 1381 SAH [Persian].
 33. Murtaḍawī, Sayyid Ibrāhīm, *I‘tibārsanjī-yi Naẓariyyah-yi Istimrār-i Naskb-i Āyāt-i Qur’ān-i Karīm*, PhD Dissertation, University of Arāk, 1397 SAH [Persian].
 34. Muṭahharī, Murtaḍā, *Islām va Muqtazā‘īyāt-e Zamān*, Qom, Ṣadrā, 1380 SAH [Persian].
 35. Muṭahharī, Murtaḍā, *Uṣūl-e Falsafah va Ravish-e Ri‘ālism*, Qom, Ṣadrā, 1380 SAH [Persian].
 36. Muẓaffar, Muḥammad Ridā, *Uṣūl al-Fiqh*, Qom, Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī, 1370 SAH [Arabic].
 37. Naṣīrī, Walī Allāh, “Naqd va Barrisī-ye Ruykard-e Ṣāmat-Angārānah bih Matn”, *Ā‘īnah-ye Ma‘rifat*, vol. 14, no. 39, 1393 SAH [Persian].
 38. Qābil, Aḥmad, *Mabānī-e Shari‘at*, n.p., Electronic Edition, 1391 SAH [Persian].
 39. Raḥīmī Rawshan, Ḥasan, “Barrisī-e Taḥawwul-e Mafhūm-e Maṣlaḥat dar Fiqh-e Siyāsī-yi Mu‘āṣir-i Shī‘ah bā Ta’kīd bar Imām Khomeinī”, *Pazbūbesb-Nāmāh-ye Matīn*, vol. 23, no. 91, 1400 SAH [Persian].
 40. Rashād, ‘Alī Akbar, “Ijtihādgarāyī va Qirā‘at-Pazhīrāngārī-yi Dīn”, *Qibaṣāt*, vol. 13, no. 49, 1387 SAH [Persian].
 41. Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir, *Iqtisādunā*, Qom, Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī, 1375 SAH [Arabic].
 42. Soroush, Abdolkarim, “Baṣṭ-e Tajrobe-ye Nabavī”, Tehran, Ṣerāt, 1355 SAH [Persian].
 43. Soroush, Abdolkarim, “Qabz va Baṣṭ-e Hoqūq-e Zanān”, *Zanān*, no. 59, 1388 SAH

- [Persian].
44. Soroush, Abdolkarim, “Qabz va Bast-e Teorik-e Shari‘at”, Tehran, Şerāt, 1371 SAH [Persian].
 45. Soroush, Abdolkarim, “Dhāti va ‘Aardī”, *Kiyān*, vol. 8, no. 42, 1377 SAH [Persian].
 46. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *‘Alī va Falsafab-ye Ilāhī*, Qom, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1388 SAH [Persian].
 47. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Qom, Ismā‘īliyyān, 1371 SAH [Arabic].
 48. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Farāz-bāyī az Islām*, Qom, Jahān Ārā, n.d. [Persian].
 49. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, commentaries on *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1402 AH [Arabic].
 50. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Islām wa al-Funūn*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1394 AH / 1974 [Arabic].
 51. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Islām wa Insāniyat al-Qarn al-‘Isbrīn*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1973 [Arabic].
 52. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Islām*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1388 AH / 1968 [Arabic].
 53. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1969 [Arabic].
 54. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Taṭwīr Sharī‘at al-Aḥwāl al-Shakṣīyah*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1399 AH / 1979 [Arabic].
 55. Vā‘izī, Aḥmad, “Naqd-e Taqrīr-i Naşr Ḥāmid Abū Zayd az Tārīkh-Mandī-yi Qur’ān”, *Qur’ān Shinākht*, vol. 3, no. 2, 1389 SAH [Persian].



نقد نظریه نسخ عقلی قرآن در پرتو سیالیت معنایی تحلیل مبانی، روش‌شناسی و پی‌آمدهای معرفتی-هرمنوتیکی

علی فرزین ^{ID}

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (ایمیل: farzinali@ut.ac.ir).

مجید معارف ^{ID}

استاد بازنشسته گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول: maaref@ut.ac.ir).

احمد سعدی ^{ID}

دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (ایمیل: a.saadi@ut.ac.ir).

چکیده

نسخ عقلی قرآن از جمله مباحثی است که روشن‌فکران، به‌خصوص در عصر حاضر، با هدف ایجاد هم‌آهنگی میان دین و مدرنیته بر آن تأکید دارند. اینان بر خلاف نگاه سنتی که معتقد است نسخ قرآن جز با قرآن یا سنت قطعیه ممکن نیست بر این باور اند که عقل توانایی نسخ احکام قرآنی را دارد. پی‌آمد چنین نگاهی استمرار نسخ، امکان تغییر و تعدیل احکام شرعی به‌واسطه حکم عقل، و قابلیت تقیید زمانی احکام شرعی است. در این جستار با روش توصیفی و تحلیلی و نگاه انتقادی مسئله نسخ عقلی قرآن و مبانی آن، با تأکید بر سیالیت معنا، کاویده شده است. فرضیه مطالعه آن است که نسخ عقلی قرآن مبتنی است بر توانمندی عقل در تشخیص مصالح و مفاسد احکام و کشف ملاکات آن، تقسیم دوگانه احکام به اصل و فرع، و ثابت و متغیر و نیز صامت‌انگاری متن دین. نتیجه این روی‌کرد هم سیالیت معنای متن و دست نیافتن به معنای حقیقی و عینی و مراد جدی متکلم، و در نتیجه پلورالیسم معرفتی و دینی خواهد بود. این درک در تقابل با نگرش اصولیان و مفسران مسلمان در طول تاریخ است که معتقد اند هر متنی معنای متعینی دارد و این معنا تابع وضع و اراده متکلم و مؤلف است. آن‌ها از همین رو به دنبال کشف مراد جدی خدا در تفسیر قرآن و کشف معنای واحد از آن اند و در نتیجه سیالیت و تعدد معنا را نمی‌پذیرند. در مطالعه کنونی به این تقابل هم‌چون زمینه‌ای برای نقد آراء تفسیری نواندیشان و بازخوانی مبانی فهم دینی و بررسی نسبت عقل و وحی در فرآیند تفسیر نگریسته خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: نسخ عقلی، حسن و قبح، سیال بودن معنا، نظریه شریعت صامت، هرمنوتیک.

این مقاله مستخرج از رساله دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی (گرایش قرآن و متون اسلامی) با عنوان تحلیل انتقادی دیدگاه نسخ عقلی قرآن و پیوند آن با سیالیت معنا به راهنمایی دکتر مجید معارف در دانشگاه تهران است.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش

نشر: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش

صفحه ۱۱۵-۱۴۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۲

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

فرزین، علی، معارف، مجید و سعدی، احمد، «نقد نظریه نسخ عقلی در پرتو سیالیت معنایی: تحلیل مبانی، روش‌شناسی و پی‌آمدهای معرفتی-هرمنوتیکی»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۱۱۵-۱۴۴.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.524036.1297>

درآمد

بر پایه تعالیم اسلامی، عقل نقش بی‌بدیلی در زندگی انسان‌ها دارد. شناخت خدا، شناخت صفات الهی، شناخت حق و باطل، همه در پرتو عقل بوده و **قرآن**، عاقلان را **اهل عبرت** می‌نامد: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (رعد/ ۱۹). در روایات اسلامی نیز عقل هم چون **حجت پنهان خدا** معرفی شده است (مجلسی، **بحار الأنوار**، ۱/ ۱۳۷). هم‌چنین عقل در اصول فقه، یکی از منابع چهارگانه استنباط حکم شرعی به‌شمار رفته، و باور به هم‌آهنگی حکم عقل و شرع چنان مشهور بوده که از آن با عنوان **قانون ملازمه** یاد شده است (علی‌دوست، «جایگاه عقل در فقه امامیه»، ۱۱۹/۵-۱۵۶). این‌گونه، قوه عقل هم در منابع بنیادین دین اسلام و هم از نگاه عالمان مسلمان به‌مثابه **مصباح** برای شناخت احکام شرعی در نظر گرفته شده است.

با این حال روشن‌فکران معاصر قلمرو کاربرد عقل در فهم دین را گسترش داده، و نقش **انشاء حکم شرعی** را نیز در دایره کارکردهای آن گنجانده‌اند. این نظریه با عنوان **نظریه نسخ عقلی** مطرح شده است. مطابق این دیدگاه، عالم تشریح دارای بسطی تدریجی است که با **ختم نبوت** متوقف نمی‌شود (بنگرید به: فنائی، **اخلاق دین‌شناسی**، ۳۶۳). چنین باوری مستلزم پذیرش نسخ عقلی احکام دین است؛ خواه چنین نسخی دائمی یا موقت باشد (بنگرید به: کدیور، **حق الناس**، ۱۴۷). این قبیل نواندیشان یک‌چنین نسخی را بیش‌تر در حوزه آیات الاحکام غیرعبادی برقرار می‌دانند و از میان آیات الاحکام غیرعبادی نیز موارد مرتبط با احکام مربوط به برده‌داری، تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد و مجازات‌های بدنی را برای چنین نسخی در اولویت می‌انگارند (مرتضوی، **اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ...**، ۱۴۶). در این ترکیب ناسخ عقل است و منسوخ هم آیات **قرآن**.

از این منظر، عقل می‌تواند با درک مقتضیات زمانی-مکانی در اعصار و امصار مختلف جواز کارآمدی یا ناکارآمدی آیات الاحکام در زمان‌ها و مکان‌های مختلف را صادر کند. بنابراین، نظریه **نسخ عقلی** عبارت‌آخرای نظریه **استمرار نسخ** است (مرتضوی، **اعتبارسنجی**، ۱۸). معتقدان به امکان نسخ عقلی احکام — با پذیرش این دیدگاه که دوران اجتهاد فقهی سپری شده است — هر جا که ببیند حکمی با اخلاق و اخلاق‌مداری منافات دارد یا با منشور حقوق بشر زاویه دارد آن را کنار می‌گذارند و حکمی اخلاقی و مبتنی بر سیره عقلاء را جای‌گزین آن می‌کنند. فراتر از آن نواندیشان که قائل به چنین نسخی در معاملات اند (بنگرید به: کدیور، **حق الناس**، ۳۸، ۱۳۹، ۲۶۴) برخی دیگر از نواندیشان وقوع چنین نسخی را هم در معاملات و هم در عبادات جایز می‌دانند (بنگرید به: قابل، **مبانی شریعت**، ۲۶۱).

مهم‌ترین تکیه‌گاه نواندیشان یادشده برای نسخ عقلی احکام امکان درک مصالح و مفاسد احکام توسط عقل و

به تبع آن، امکان تغییر حکم شرعی توسط عقل است. از نگاه معتقدان به نسخ عقلی، هر تعداد مشکل اجتماعی می‌تواند با نسخ احکام شرعی درمان شود و مهم نیست چه تعداد از احکام شرعی پیشین باقی بمانند. این در تقابل با دیدگاه سنتی عالمان مسلمان است که گرچه نسخ احکام شرعی را ممکن می‌دانند شمار آیات منسوخ شده را معلوم و محدود می‌انگارند و نسخ آیات را به دیگر موارد سرایت نمی‌دهند (مرتضوی، *اعتبارسنجی*، ۱۹).

با توجه به مطالب پیش گفته، نظریه نسخ عقلی را می‌توان چنین تبیین کرد:

عقل با تحلیل مُقتَضیاتِ زمانی و مکانی در دوره‌های مختلف تاریخی و جوامع گوناگون می‌تواند کارآمدی یا ناکارآمدی آیات الاحکام را در شرایط خاص ارزیابی، و —هنگام تعارض‌شان با مصالح قطعی و اهداف شریعت— جواز تعدیل، تخصیص یا نسخ حکم شرعی را صادر کند.

نسخ عقلی خود را در قالب توانایی عقل در تغییر و تطبیق حکم شرعی با مصلحت و شرایط زمانی نشان می‌دهد. پس می‌توان به اختصار گفت نسخ عقلی قرآن یعنی عقل انسان بتواند —با توجه به شرایط زمانی و مکانی— آیات قرآن را تغییر یا تعطیل کند. این دیدگاه را باید بیان دیگری از نظریه شاذ استمرار نسخ بعد از ختم نبوت انگاشت؛ نظریه‌ای که تا حدی می‌توان دیدگاه برخی عالمان قدیم هم چون جصاص، فقیه حنفی (درگذشته ۳۷۰ق) را بر آن تطبیق داد؛ وی ظاهراً معتقد بود می‌شود بعد از ختم نبوت نیز آیات الاحکام بر پایه اجماع نسخ شوند (بنگرید به: جصاص، *الفصول فی الاصول*، ۱/۱۷۴).

طرح نظریه نسخ عقلی، نه تنها در مبانی فقهی و اصولی، بل که در بنیان‌های تفسیری و هرمنوتیکی نیز تحول آفرین است. این نظریه فهم متن را سیال، متکثر، و وابسته به عقل انسانی می‌انگارد و از این‌رو زمینه‌ساز نوعی پلورالیسم معرفتی و دینی می‌شود. بررسی و نقد این دیدگاه، امکان بازخوانی مبانی فهم دینی و نسبت عقل و وحی در فرآیند تفسیر و هم‌چنین امکان نقد آراء تفسیری نواندیشان دینی را فراهم می‌آورد.

طرح مسئله

از آن چه گفته شد می‌توان دریافت نسخ عقلی قرآن دیدگاهی جدید است که با پیدایی روی‌کرد هرمنوتیک فلسفی در زبان‌شناسی وارد حیطة معنای متن قرآن شده است و با توجه به مبنای سنتی اصولیان درباره دلالت الفاظ به نظر می‌رسد باور به نسخ عقلی که مستلزم سیالیت معنای متن است با چالش‌هایی اساسی روبه‌رو خواهد بود. مطالعه حاضر با هدف بررسی و نقد این نظریه و مبانی و نتایج آن سامان یافته است. در این مطالعه می‌خواهیم دریابیم قلمرو عقل در حوزه تشریح احکام چیست، نسخ عقلی به چه معنا است و بر چه مبانی‌ای

استوار است؛ و اساساً آیا متن قرآن دارای معنای واحد است یا نه.

در این عرصه پژوهش‌هایی هم‌چون *علقه معنای متن* اثر مصطفی کریمی، *نقد و بررسی روی‌کرد صامت‌انگارانه به متن* اثر ولی‌الله نصیری، *تعدد معنا در قرآن پژوهی ابوزید* اثر محمد بهرامی، *اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن کریم* نوشته سیدابراهیم مرتضوی، «نقد نظریه نسخ عقلی...» نوشته کیوان احسانی و سید ابراهیم مرتضوی، و «انگاره ناکارآمدی آیات الاحکام غیرعبادی...» از حسینی‌زاده و همکاران به انشاء درآمده است. هریک از این مطالعات جوانبی از نظریه نسخ عقلی را بازکاویده‌اند. مهم‌ترین ویژگی اثر حاضر در مقایسه با نمونه‌های یادشده نقد مبانی نسخ عقلی، خاصه پنداره سیالیت معنا، است.

در مطالعه کنونی روی‌کرد اصولی و زبان‌شناختی تلفیق می‌شود تا بتوان به‌طور هم‌زمان به نقد نظریه نسخ عقلی و تحلیل سیالیت معنا در قرآن پرداخت؛ برخلاف آثار پیشین که هر یک صرفاً به یکی از این دو محور پرداخته‌اند. هم‌چنین کوشش خواهد شد با بازخوانی انتقادی آثار معاصر و تبیین پی‌آمد های فقهی و تفسیری نظریه نسخ عقلی، خلأ مهمی در مطالعات پیشین پوشش داده، و افق تازه‌ای در نقد آراء تفسیری گشوده شود.

۱. توان عقل در کشف مصالح و مفاسد

برای این منظور لازم است مبانی نظریه نسخ عقلی قرآن را یک‌به‌یک بیان و سپس بررسی کنیم. نخستین و بنیادی‌ترین مبانی نظریه نسخ عقلی توان عقل در کشف مصالح و مفاسد است. از منظر پی‌روان این نظریه عقل انسانی نه‌تنها در فهم متون دینی بل‌که در ارزیابی اعتبار احکام شرعی نقش تعیین‌کننده دارد. اولین بخش از مطالعه لازم است صرف تبیین همین مبنا و نقد آن شود.

۱-۱) حسن و قبح عقلی

از نگاه مکتب کلامی شیعه عقل به‌طور مستقل و بدون کمک شارع حسن و قبح افعال را درک می‌کند (بنگرید به: مظفر، *اصول الفقه*، ۱/ ۲۰۹). نظر مشهور در میان متکلمان و اصولیان شیعه آن است که احکام از مصالح و مفاسد واقعی تبعیت می‌کنند (بنگرید به: آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، ۳۶۴). نواندیشان دینی تجددگرای شیعه نیز این قاعده را قبول دارند (بنگرید به: کدیور، *حق الناس*، ۱۳۹؛ نیز، بنگرید به: همان، ۳۸).

برپایه دیدگاه مزبور تناسب مستقیمی میان حسن و قبح افعال با مصالح و مفاسد نوعیه یعنی مصالح و مفاسدی که در یک حکم برای نوع بشر هست— وجود دارد. شاید بتوان گفت حسن و قبح به‌نوعی دال بر مصالح و مفاسد، و مصالح و مفاسد سبب حسن و قبح اند؛ یعنی چیزی که ذاتاً خوب است (مثل عدالت) به دلیل مصلحتش واجب می‌شود و چیزی که ذاتاً قبیح است به دلیل مفسده‌اش حرام می‌گردد. مطابق این دیدگاه، افعال به

دلیل داشتن مصالح و مفساد ذاتی حسن یا قبیح اند. به عبارت دیگر، اگر فعلی دارای مصلحت باشد حَسَن، و اگر دارای مفسده باشد قبیح است.

در بحث از نسخ عقلی احکام عمده استدلال نواندیشان شیعی یاد شده بر پایه تأکید بر توانمندی عقل، و با استناد به دو مبنا پیش برده می‌شود: (۱) نظریه حُسن و قُبْح عقلی متکلمان و اصولیان شیعه و آراءشان مبنی بر تبعیت احکام از مصالح و مفساد و توانایی عقل در درک ملاکات احکام، (۲) اعتماد بر بناء عقلاء و عرف به مثابه دو جلوه عقل بشری. از نظر آنان احکام دو قسم اند: یک دسته احکامی هستند که تلازم دائمی با مصالح و مفساد دارند؛ این‌ها حکم‌شان لایتغیر باقی خواهد ماند. دسته دیگر احکام افعالی است که تغییر عنوان حُسن به قُبْح یا برعکس در آن‌ها مجاز است. شرط اصل نسخ این است که منسوخ از احکام شرعی قسم دوم باشد؛ یعنی احکامی که مُلازم مصلحت یا مفسده دائمی نیستند (کدیور، *حق الناس*، ۱۴۱).

این نواندیشان تأکید می‌کنند که امروزه انسان معاصر می‌پندارد در حوزه احکام شرعی غیرعبادی به مصالح و مفساد برخی اوامر و نواهی دست یافته است. اگر بپذیریم عقل صلاحیت کشف حکم شرعی را دارد باید بپذیریم صلاحیت کشف آمد و زمان حکم شرعی را نیز خواهد داشت. بنابراین اگر عقل به طریقی از طرق — به یقین احراز کرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده، معلوم می‌شود حکم شرعی یاد شده توسط حکم عقل نسخ شده است (بنگرید به: کدیور، *حق الناس*، ۱۴۱).

۲-۱) جایگاه عقل در استنباط احکام

در مقام نقد این دیدگاه، نخست باید مباحثی درباره جایگاه عقل در استنباط احکام بیان شود. در سخن از توانایی عقل برای درک ملاکات احکام، عالمان مسلمان به چند گروه تقسیم شده‌اند. گروه اول اهل سنت اند. اینان راه قیاس و استحسان در احکام اجتماعی شریعت را باز گذاشته، و در عمل این مبنا را با روی‌کردی اکثری پذیرا شده‌اند. گروه دوم اخباری‌هایی مانند سید نعمت‌الله جزائری، و یوسف بحرانی هستند که به شکل دیگری با قول مشهور امامیه مخالفت کرده، و راه عقل را برای احکام بسته دانسته‌اند. این دسته از اخباریان عقل را ناتوان از درک قطعی مناطات احکام شرع می‌دانند و بر این باور اند که عقل در این زمینه دست‌آوردی بیش از گمان ندارد (بنگرید به: جزائری، *الانوار النعمانیة*، ۲۰۰/۱-۲۲۰؛ بحرانی، *الحدائق الناظرة*، ۱۲۷-۱۳۱).

گروه سوم اکثر فقهاء و علماء امامیه را دربر می‌گیرد. اینان اصل اولیه را بر این گذاشته‌اند که، هرچند راه برای شناخت عقل باز است، ملاکات احکام در اختیار ما نیست. شیخ انصاری می‌گوید:

تکیه بر عقل زدن برای این که ملاکات احکام فقهی را کشف کنیم کثیراً موجب خطا است؛ حتی اگر فقیه به آنچه کشف نموده است جزم هم داشته باشد. اخبار فراوانی بر این مضمون دلالت می‌کنند که دین خدا را نباید با عقل به دست آورد (انصاری، *الرسائل*، ۲۱/۱).

سخن مطهری در این باره شایان توجه است. وی با استدلال به قاعده اصولی مشهور «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» می‌نویسد:

عقل عاملی است که مناطات احکام را - البته نه در همه جا، بل که در مواردی - کشف می‌کند و شرع هم با آن هم‌آهنگی دارد (مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۳۰۱).

نمونه‌های دیگر از این دست را می‌توان در گفتار عالمان معاصر شیعه مشاهده کرد. برای نمونه، مصباح یزدی عقل آدمی را ناقص و از ادراک بسیاری از امور ناتوان می‌داند (مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، ۱۵۸). از این شواهد می‌توان دریافت این گروه از عالمان شیعه اصل این را که عقل یکی از منابع استنباط باشد از مشهورات می‌دانند؛ اما از نظرشان این که عقل بتواند ملاکات احکام را درک بکند مناقشه‌پذیر است.

این گونه، از منظر غالب اصولیان شیعه دانش مصالح و مفساد واقعی نزد خدا است و عقل انسان نمی‌تواند به علت واقعی مصالح و مفساد پی ببرد؛ فقط تا حدودی می‌تواند آن‌ها را کشف کند. از نگاه فقیهان شیعه، گرچه تبعیت و ملازمه احکام موضوعه شرعی با مصالح و مفساد واقعی به مثابه یک اصل عقلی و کلامی خدشه‌ناپذیر پذیرفته شده است، مصلحت نمی‌تواند به تنهایی هم‌چون یک دلیل حکم‌ساز پذیرفته شود. بنابراین در مواردی که به حکم عقل یا به راه‌نمایی شرع به مصلحتی پی می‌بریم و عملی را مصلحت‌دار تشخیص می‌دهیم نمی‌توانیم لزوم انجام آن به عنوان یک حکم شرعی را برداشت کنیم؛ مگر آن که مصلحت در حدی شناخته شود که انجام ندادن آن به دین اسلام خدشه وارد کند (بنگرید به: رحیمی روشن، *بررسی تحول مفهوم مصلحت...، ۶۴*).

۳-۱) تعارض عقل و نقل

این گونه، اغلب عالمان شیعی قائل به ملازمه حکم عقل و شرع اند. جای پرسش دارد که از منظر ایشان تعارضاتی که گاه میان حکم عقل و شرع دیده می‌شود چه گونه توجیه‌پذیر است. یک پاسخ به این پرسش را می‌توان در اقوال سید محمد حسین طباطبایی، فیلسوف و مفسر شیعی معاصر، بازشناخت. از نظر وی میان آموزه‌های وحیانی و یافته‌های عقل استدلالی هیچ تنافی و تعارضی وجود ندارد (بنگرید به: طباطبایی، *علی و فلسفه الهی*، ۲۱-۱۶). با این حال، در مواردی ممکن است که دلیل عقلی قطعی با ظاهر دلیل نقلی ناسازگار باشد. او معتقد است که در این فرض دلیل عقلی مقدم است (بنگرید به: طباطبایی، *حواشی بحار الأنوار*، ۱/۱۰۴).

در توضیح دیدگاه او باید افزود وی معتقد است اگرچه از راه عقل می‌توان پاسخ مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد جزئیات احکام، با نظر به این‌که مصالح مخصوص هر یک از آن‌ها در دسترس عقل قرار ندارد، از شعاع عمل عقل خارج اند. وی در مواضع متعددی تصریح می‌کند که جزئیات معاد در دسترس عقل نیست. واضح است که وقتی خصوصیات مربوط به معاد، که از اصول دین است، از دسترس عقل خارج باشد به طریق اولی دست‌یابی به علل و ملاکات خصوصیات احکام شرعی و فروع دین از حوصله ادراک عقل خارج است. بنابراین، از آن‌جا که ملاکات احکام در دسترس عقل نیست، عقل قدرت دست‌یابی به خصوصیات احکام شرعی را ندارد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/۱۸۳).

عالم شیعی معاصر دیگر، جوادی آملی، نیز با نظر به تفکیک احکام شرعی به مولوی و ارشادی، در سخن از احکام مولوی شرع معتقد است همه اصول و فروع‌شان از ناحیه خدا تعیین می‌شود و عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن درباره آن‌ها است (جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۲۵). بنابراین عقل هیچ شأنی در حکم مولوی شارع ندارد و تنها می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و آن را ادراک کند. این نیز که گفته می‌شود عقل حکم می‌کند در واقع به این معنا است که عقل حکم خدا را می‌فهمد (بنگرید به: همان، ۲۶). معنای قاعده ملازمه عقل و شرع هم به باور او چنین است که آن‌چه عقل از احکام خدا می‌فهمد شرع آن را می‌پذیرد. به بیان دیگر، عقل حجت خدا و مصباح شریعت او است و اگر کسی با عقل خود حکم شارع را پذیرا شد این پذیرش مقبول خدا خواهد بود. پس اساساً عقل حاکم نیست (همان، ۲۷). بناء عقلاء هم در صورتی حجت است که مورد تصویب صاحب شریعت قرار گیرد (همان، ۴۹).

جوادی آملی به این توجه نشان می‌دهد که برخی می‌گویند چون در گذشته عقل بشر رشد نکرده بود، نیاز به دین و وحی وسیع بود؛ اما با رشد عقل بشر، امروزه این نیاز به واسطه عقل برآورده می‌شود. او در مقام پاسخ می‌گوید با رشد عقل عرصه بر دین تنگ نمی‌شود؛ بل که عقل و دین هر دو منبع کسب معرفت دینی از ره آورد وحی را دارند (بنگرید به: جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۱۰۷-۱۰۸). از این قول باید نتیجه گرفت که در مورد تعارض عقل و نقل نیز، عقل فطری نمی‌تواند با نقل قطعی معارض باشد؛ اما ممکن است عقل اصطلاحی با نقل قطعی در احکام عملی یا در معارف نظری تعارض پیدا کند. در فرض اول نقل مقدم است؛ اما در بخش نظری و اعتقادی راه برای حرکت عقل اصطلاحی باز است.

بر پایه مجموع آن‌چه گفته شد، درکل تلقی عمومی متکلمان و فقیهان شیعه آن است که پس از آن‌که عقل انسان را به وحی رسانید انسان در روشنایی وحی گام برمی‌دارد و به‌طور مستقل، خواه در بخش اعتقادی و خواه در احکام عملی، حرکت نمی‌کند (برنجکار، «ماهیت عقل...»)، ۱۸۴-۲۰۴). پس این‌که عقل یکی از منابع اجتهاد است به

این معنا است که عقل به نحو موجبه جزئیه و در بعضی از موارد قادر به تشخیص حسن و قبح است (برای تصریح به این معنا، بنگرید به: انصاری، *الرسائل*، ۳/ ۵۷-۶۲)؛ اما قدرت درک جزئیات و ملاکات احکام را ندارد و از همین رو نمی‌تواند دخالتی در تشریح داشته باشد.

۲. نسخ احکام

یکی دیگر از مبانی فائلان به نسخ عقلی قرآن تغییرپذیردانستن احکام است. شماری از مباحث نواندیشان دینی درباره تغییرپذیری احکام ذیل بحث‌های کلامی درباره امکان نسخ احکام جای می‌گیرد. آن‌ها گاه از مبنای خویش در تغییرپذیری احکام با عنوان نسخ معکوس یاد می‌کنند.

۲-۱) نظریه رسالت ثانیه

یکی از مبانی قائلین به نسخ عقلی قرآن اعتقاد به رسالت ثانیه مسلمانان است. محمود محمد طه، نواندیش سودانی (مقتول در ۱۹۸۵ م/ ۱۳۶۴ ش)، از جمله افرادی است که در کوشش برای تفسیری جدید از آیات قرآن، از جمله آیات مربوط به برده‌داری، ارث و حجاب، دو رسالت برای اسلام قائل شده است: رسالت اول یا رسالت مؤمنان، و رسالت ثانیه یا رسالت مسلمانان. محمود طه با این بیان در صدد بیان نوعی نسخ آیات است:

الرسالة الأولى هي التي وَقَع في حقها التبيين بالتشريع وهي رسالة المؤمنين... الرسالة الثانية هي الاسلام (طه، *الرسالة الثانية...، ۱۲۹، ۱۶۲*).

ترجمه: رسالت نخست، همان است که با تشریح الهی برای مؤمنان تبیین شده است... و رسالت دوم، همان اصل اسلام است.

محمود طه در کتاب *الاسلام و انسانية القرن العشرين* نیز همین بحث را مطرح می‌کند:

الرسالة الثانية من الاسلام هي مراد الدين بالأصالة في حين أن الرسالة الأولى قد كانت المراد بالحوالة (طه، *الاسلام...، ۶*).

ترجمه: مراد اصلی دین همان رسالت دوم است و رسالت اول دوره انتقال است تا شرایط رسالت دوم فراهم شود.

برپایه دیدگاه او، رسالت اولی که خدا با برانگیختن پیامبر (ص) پی گرفت رسالت مؤمنان نخستین یا همان اسلامی است که در زمان پیامبر (ص) در دوران ده‌ساله مدینه محقق شد و اکثر تشریحات غیرعبادی آن به دلیل شرایط زمانی و طاقت بشری اسلام بالأصالة نیست. رسالت اولی بر فروع قرآن بنا شده، ولی رسالت ثانیه یا رسالت مسلمانان آخرالزمان (که خدا تحقق بخشی به آن را از همه موحدان مسلمان در اعصار بعد از دوران نبوت

مطالبه کرده) مبتنی بر همان اصول **قرآن** است که در دوران سیزده‌ساله مکه نازل شد. به زعم وی، این اسلام به شکل مجسم هنوز متولد نشده است و با فاصله گرفتن از آیات فرعی و نزدیک شدن به آیات اصلی محقق می‌شود. تحقق آن درگرو فراهم شدن ظرف مناسب، امت مناسب و رجال مناسب، اما البته گریزناپذیر است (بنگرید به: طه، **الرسالة الثانية**، ۱۶۲-۱۹۵). با گذار از رسالت اولیه به رسالت ثانیه درواقع مسلمانان می‌توانند از تقلید پیامبر (ص) فراتر بروند و به مرحله تقلید از خدا در قانون‌گذاری می‌رسند (بنگرید به: طه، **الاسلام**، ۴۵).

از این منظر، جهاد و قتال، رقیت، سرمایه‌داری، عدم تساوی حقوق زن و مرد، تعدد زوجات، طلاق، حجاب، و جداسازی زن و مرد در فضای عمومی از آیات اصلی **قرآن** نیست (بنگرید به: طه، **الاسلام**، ۴-۲۰). وی می‌نویسد:

مِنَ الْخَطَا الشَّيْعُ أَنْ يُظَنَّ إِنْسَانٌ أَنَّ الشَّرِيعَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ فِي الْقَرْنِ السَّابِعِ تَصْلُحُ بِكُلِّ تَفَاصِيلِهَا لِلتَّطْبِيقِ فِي الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ (طه، **الرسالة الثانية**، ۲۰۵).

ترجمه: خطایی فاحش است که پنداشته شود شریعت اسلامی سده ۷م با همه جزئیاتش برای اجراء در سده ۲۰م زمان نگارش کتاب- صلاحیت دارد؛ حال آن‌که اختلاف مستوی دو سده انکارناپذیر است.

می‌توان مفهوم کنار گذاشتن برخی آیات اجتماعی، از جمله آیات حجاب، حقوق زنان، برده‌داری و... را به‌خوبی از گفتار او دریافت. درواقع محمود طه به‌نوعی قائل به نسخ معکوس، و معتقد است آیات مکی آیات اصلی اسلام اند؛ اما آیات مدنی آیات فرعی اند و برای دوره‌ای گذرا نازل شده‌اند تا زمینه فراهم شود و این آیات فرعی نسخ شوند و آیات اصلی یا همان آیات مکی جای‌گزین شوند.

۲-۲) نسخ معکوس، ملزوم نظریه رسالت ثانیه

مدلول عملی و منطقی نظریه دو رسالت نسخ معکوس است. در تبیین سنتی، نسخ عبارت است از لغو حکم آیه‌ای متقدم (منسوخ) با حکم آیه‌ای متأخر (ناسخ). محمود طه این مکانیسم را واژگون می‌سازد. او می‌گوید نسخ اولی با ورود پیامبر (ص) به مدینه و تشکیل حکومت روی داد: آیات مکی که بر دو اصل آزادی و مساوات مطلق دلالت می‌کردند عملاً منسوخ شدند یا حکم‌شان تأخیر افتاد؛ و آیات مدنی که احکامی موقت را دربر می‌گرفت محکم شدند؛ زیرا اداره جامعه در آن زمان اقتضاء می‌کرد که میزان تحمل و فهم مخاطبان پیامبر (ص) لحاظ شود. نسخ دوم از نگاه محمود طه همان نسخ معکوس است که می‌باید در عصر جدید روی دهد: در این عصر دیگر بشر از لحاظ فکری و اجتماعی به بلوغی نسبی رسیده، و آماده پذیرش ارزش‌های جهان‌شمول است؛ پس اکنون

می‌باید آیات فروع مدنی که در گذشته ناسخ بودند اکنون منسوخ دانسته شوند و آیات اصول مکی که در گذشته منسوخ شدند اکنون ناسخ باشند و به احکام مُحکم و لازم‌الاجراء عصر جدید بدل شوند (طه، الرسالة الثانية، ۱۶۲-۱۷۲؛ نیز، بنگرید به: همو، *تطوير شريعة الاحوال الشخصية*، ۴۱-۴۴).

گفتنی است محمود طه با استناد به آیه «ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره/ ۱۰۶) نسخ را به معنای لغو کامل حکمی نمی‌داند؛ بل که آن را به معنای ارجاء یا به تعویق انداختن حکم تا فرا رسیدن زمان مناسب آن می‌انگارد. در نتیجه، معتقد است که احکام فروع مدنی حکمی موقت داشته‌اند و با تغییر سطح فکری و اجتماعی بشر آن احکام موقت باید منسوخ و احکام اصولی مکی به اجراء درآید (بنگرید به: همان، ۱۶۵). او اساساً معتقد است بسیاری از تحریم‌های غلیظی که در سال‌های نخستین برپایی حکومت اسلامی شکل گرفتند به‌مرور و با تغییر تدریجی رفتار مردم نسخ شدند و احکامی متساهلانه‌تر جای‌شان را گرفت (طه، *الاسلام والفنون*، ۳۴-۳۶).

این روی‌کرد تأویلی نتایجی بنیان‌شکن و دگرگون‌ساز در پی دارد. یک لازمه آن تغییر وضعیت احکام اجتماعی است. برپایه دیدگاه او، احکامی مانند جواز برده‌داری، تعدد زوجات، عدم تساوی حقوق کامل زن و مرد، طلاق، و حجاب، جملگی به دلیل فرعی و موقت بودن اکنون دیگر برای انسان معاصر فاقد اعتبار شرعی تلقی می‌شوند؛ زیرا با اصول رسالت ثانیه یعنی همان آزادی و مساوات مطلق در تضاد اند (بنگرید به: طه، *الاسلام و انسانية القرن العشرين*، ۴-۲۰).

لازمه دیگر آن نیز پذیرش امکان تکامل شریعت است. شریعت اسلامی که در سده ۷ م ظهور کرد ابزار و مدخلی برای ورود به اسلام کامل بود؛ نه خود اسلام کامل. پس در سده‌های بعد باید شریعت توسعه یابد تا از نصی که غرض خود را به نهایت رسانده است به نصی که برای روز کمال عقلی بشر ذخیره شده است مبدل شود. سومین لازمه پذیرش دیدگاه محمود طه نیز همین است که شریعت نازل شده از جانب خدا در سده ۷ م با همه جزئیاتش صلاحیت اعمال در سده ۲۰ م و پس از آن را ندارد؛ زیرا اگر این شریعت برای عصر جدید اعمال شود معنایی جز نادیده‌انگاری اختلاف سطح فکری و اجتماعی مردمان در این دو سده ندارد.

۲-۳) نقد دیدگاه

این دیدگاه زمینه‌ای فراهم کرده است تا برخی روشن‌فکران با یادکرد آن و صرفاً با نگاهی سلیقه‌ای قائل به امکان نسخ آیات متعدد مدنی بدون هیچ قاعده‌ای شوند. در مقام نقد باید گفت که در نسخ معکوس، آیات مکی به‌عنوان

آیات اصلی، و آیات مدنی به مثابه آیات منسوخ انگاشته می‌شوند؛ در حالی که مطابق قول مشهور، یکی از شرایط وقوع نسخ این است که ناسخ از نظر زمانی متأخر از منسوخ باشد (بنگرید به: معرفت، *التمهید*، ۲ / ۲۷۴). افزون‌براین، اگر کسی ادعاء کند که یک حکم یا متن دینی به صورت معکوس نسخ شده — یعنی حکم جدید جای‌گزین حکم قدیم نشده، بل که عکس آن صورت گرفته — است، این نوع نسخ در اصول فقه و تفسیر به ادله محکم نیاز دارد و ادعاء نسخ معکوس بدون سند معتبر پذیرفته نیست. چنین ادعائی خلاف قاعده عقلی است؛ زیرا چنان‌که گفته شد معمولاً نسخ به معنای جای‌گزینی حکم متأخر به جای حکم پیشین است.

محمود طه دلیل اصل قرار دادن آیات مکی را مبتنی بودن آن آیات بر اصول معرفی کرده است؛ در حالی که در آیات متعدد مدنی — هم از اصول دین و عقائد و هم فروع دین و هم اخلاقیات — آیاتی داریم. به عبارت دیگر، این قسم از آیات مدنی با آیات مکی هم‌نوا است و هر دو قسم دارای آیات اصلی هستند. پس استدلال محمود طه برای نسخ معکوس دقیق به نظر نمی‌رسد.

به‌جز این‌ها، نسخ آیات مدنی با جاودانگی قرآن و با روایات شیعی «حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، *الکافی*، ۱ / ۵۸) در تضاد است. نیز، اگر بحثی مشابه اقوال محمود طه درباره آیات اصول و فروع در صدر اسلام شکل می‌گرفت حتماً به دوره‌های بعد منتقل می‌شد. محمد طه دچار تناقض است و در یک جا ناسخ را خود قرآن معرفی می‌کند (بنگرید به: طه، *الاسلام*، ۶) و در جای دیگر ضابطه‌ای دیگر را پیش می‌کشد و آیات اعتقادی و اخلاقی را جزء آیات فرعی می‌داند (بنگرید به: مرتضوی، *اعتبارسنجی*، ۹۰). به نظر می‌رسد وی هم ملاک عقل را ناسخ می‌داند؛ اما به دیدگاه خویش تصریح نمی‌کند.

۳. تقسیمات دوگانه احکام

بخشی از استدلال‌ات نواندیشان دینی بر تغییرپذیری احکام با نظر به تقسیمات دوگانه احکام شرعی در مباحث فقهی است. در این مباحث گاه از امکان تفکیک احکام شرعی به اصلی و فرعی، ذاتی و عَرَضی، امضائی و عرفی، آرمانی و تاریخی، و ثابت و متغیر سخن رفته است.

۳-۱) احکام ذاتی و عَرَضی در دین

یکی از ابزارهای معنایی نظریه نسخ عقلی تقسیم دوگانه احکام شرعی به ذاتی و عَرَضی یا اصلی و فرعی است. این تقسیم‌بندی‌ها امکان دخالت عقل در نسخ بخشی از احکام را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در مورد احکامی که عَرَضی یا فرعی تلقی می‌شوند. از میان نواندیشان دینی، سروش نظام حقوقی اسلام را بالکل از عرضیات اسلام دانسته، و در برابر احکام عبادی را ثابت و همیشگی شناسانده است (سروش، *اندر باب اجتهاد*، ۱۶). با این حال، خود وی

در جایی دیگر احکام فقهی عبادی مانند نماز و روزه را نیز که ضروری دین اند قابل تغییر، و از عرضیات قلم‌داد کرده است (سروش، بسط تجربه نبوی، ۴۴).

برپایه این دیدگاه، احکام ذاتی برای تحقق مقاصد و ارزش‌های بنیادین دین اند؛ اما احکام عرضی ناظر به شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی خاص زمان نزول اند و از همین رو قابلیت تغییر و نسخ دارند (بنگرید به: سروش، بسط تجربه نبوی، ۵۳). عقل در این چارچوب هم‌چون ابزار تشخیص عرضیات می‌تواند در اعتبار و استمرار احکام دخالت کند. از نگاه این نواندیشان احکام مرتبط با شکل‌ها، صورت‌ها، ابزارها، و حتی برخی احکام اجتماعی مانند حقوق زنان در زمره عرضیات قرار گرفته‌اند (بنگرید به: سروش، «قبض و بسط حقوق زنان»، ۳۴؛ همو، «ذاتی و عرضی»، ۱۵).

این قبیل نواندیشان با تمرکز بر ایده‌آل‌های ارزشی دین نقش تشریحی پیامبران را محدود به بستر تاریخی می‌دانند و بر ضرورت بازخوانی احکام در پرتو مقاصد دین تأکید می‌کنند (بنگرید به: علمی، «نقد و بررسی نظریه فضل‌الرحمان...»، ۸۸). در چارچوب این تقسیم‌بندی، در مقابل آیات مکی که حامل اصول و ارزش‌های دائمی اند آیات مدنی قرآن هم‌چون احکام فرعی و موقت نگریسته می‌شوند (بنگرید به: طه، الرسالة الثانية من الاسلام، ۱۶۲-۱۹۵). این تفکیک زمینه‌ای نظری برای امکان نسخ عقلی احکام فرعی فراهم می‌آورد.

یکی از استدلال‌ات مهم این نواندیشان بر وجود احکام شرعی عرضی بازتاب پرسش و پاسخ‌های مردم با پیامبر^(ص) در قرآن است. اینان استدلال می‌کنند که اگر پرسشی از پیامبر^(ص) نمی‌شد ایشان پاسخی هم نمی‌داد و حکمی تشریح نمی‌گشت (بنگرید به: سروش، «ذاتی و عرضی»، ۱۵). در مقام نقد چنین استدلالی باید گفت که اولاً، تشریح حکم از شئون الهی است؛ نه پیامبر^(ص): «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام/ ۵۷)؛ ثانیاً، قرآن دو نوع نزول دارد: نزول دفعی و تدریجی (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۲/ ۱۵؛ فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۱/ ۵۷). این یعنی همه قرآن در لوح محفوظ بوده (بروج/ ۲۲) و پرسش تنها سبب نزول و تشریح نیز به دست خدا است، نه پیامبر^(ص). از این منظر، احکام در عالم واقع به مثابه حقایقی ازلی موجود بوده، اما زمان بیان آن‌ها مشخص نبوده، و با پرسش‌هایی که از پیامبر^(ص) صورت گرفته، بیان آن آیات به وقوع پیوسته، و آن احکامی که در عالم واقع بوده به مرحله بیان رسیده است. از این گذشته، پرسش محور بودن احکام معیار مناسبی برای عرضی یا ذاتی بودن آن‌ها نیست؛ زیرا ممکن است پرسشی گاه درباره اصول دین باشد؛ آیا می‌توان پاسخ‌ها به چنین پرسش‌هایی را هم از قبیل بیان عرضیات دین انگاشت؟ افزون بر این‌ها همه، عرضی‌انگاری آیات مدنی و ذاتی‌انگاری آیات مکی فاقد اعتبار است؛ زیرا آیات مدنی نیز می‌توانند حامل اصول هدایت باشند.

۲-۳) احکام تأسیسی و امضائی

از دیگر مبانی نسخ عقلی احکام شرعی تقسیم احکام به امضائی و تأسیسی است: بر اساس این دیدگاه، احکام امضائی، به دلیل ماهیت عرفی و عقلانی خود، تابع تغییرات اجتماعی و فرهنگی اند و قابلیت نسخ عقلی دارند؛ در حالی که احکام تأسیسی، به دلیل ارتباط مستقیم با مقاصد شرعی، از ثبات بیش‌تری برخوردار اند (بنگرید به: قابل، مبانی شریعت، ۷۸، ۲۱۶). لازمه پذیرش این تفکیک اعتقاد به عرفی بودن احکام است. پذیرندگان این مبنا با تکیه بر آن بر بشری بودن احکام دین و سپس امکان تغییر آن‌ها به تبع تغییر عرف استدلال می‌کنند و در نهایت از امکان نسخ و جای‌گزینی احکام شرعی کهن با احکام عقلی جدید می‌گویند (مرتضوی، اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ، ۶۶).

در نقد این دیدگاه باید در نظر داشت که اولاً، امضائی بودن احکام به معنای پذیرش عرف نیست؛ بل که هر عرفی باید به تأیید شارع برسد و شارع با امضاء آن در واقع خود حکمی را بر اساس رأی عقلاء انشاء می‌کند (مکارم شیرازی و دیگران، «احکام امضائی...»، ۵۶۹-۵۷۱). پس هیچ شاهدی وجود ندارد که شارع بناء عقلاء را به کلی امضاء کرده باشد. ضمناً، بناء عقلاء نیز همیشه مبتنی بر عقل نیست و ممکن است پایه‌های آن سست باشد. ثانیاً، رویارویی اسلام با احکام عرف به سه شکل بوده است: برخی مثل ربا را رد، برخی مثل دیه را اصلاح، و برخی مثل برده‌داری را تأیید کرده است. این که اسلام بخشی از عرف را ابطال می‌کند یعنی صرف عرفی بودن نمی‌تواند ملاک تغییرپذیری باشد. پس همان احکام امضائی تأییدی تا به امروز ثابت اند.

نواندیشان برای حمایت از نظریه نسخ عقلی قرآن احکام را به دو بخش آرمانی یا معنوی و تاریخی نیز تقسیم کرده‌اند. برخی احکام مثل حکم سحر و جادو، برده‌داری و امثال آن‌ها را مسائلی تاریخی تلقی و مشمول مرور زمان و عملاً تمام‌شده می‌دانند. آیات مربوط به معاملات نیز در این بخش می‌گنجانند. برخی دیگر از آیات را آرمانی، معنوی و همیشگی می‌انگارند و معتقد اند که پیام‌شان با گذر زمان بی اعتبار یا متحول نمی‌شود (بنگرید به: مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۲۱۷-۲۲۲).

از این منظر، اگر حکمی عقلانی، عادلانه و نسبت به سایر حکم‌ها سازگارتر با عقل و درک عصری انسان‌ها باشد این نشان از معنوی یا آرمانی بودن آن دارد (کدیور، سخن‌رانی در میزگرد نواندیشی...، ۱۴۲). یکی از دلایل روشن‌فکران برای تاریخی‌انگاری این آیات به معنای یادشده قائل شدن‌شان به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه است. در مقام نقد تقسیم احکام به آرمانی و تاریخی می‌توان گفت این تفکیک فاقد ضابطه و معیار مشخص است و پذیرش آن زمینه پذیرش تحریف دین را فراهم می‌کند. قرآن با اصلاح، رد یا تأیید عرف‌ها نشان داده که از فرهنگ

جامعه اثر نپذیرفته، بل که با آن یک رویارویی هدفمند داشته است.

۳-۳) احکام ثابت و متغیر

تقسیم‌بندی احکام به ثابت و متغیر که در اقوال متکلمان و فقیهان معاصر هم سابقه دارد مبنا یا چارچوب نظری دیگری است که برخی نواندیشان دینی برای توجیه امکان تغییرپذیری بخشی از احکام قرآنی به آن استناد کرده‌اند. منظور از احکام ثابت آن مقررات و قوانین شرعی هستند که به اقتضاء نیازمندی‌های طبیعت یک‌نواخت و ثابت انسان وضع شده‌اند؛ ولی احکام متغیر به قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که جنبه موقتی و محلی دارند و با اختلاف طرز زندگی اختلاف پیدا می‌کنند. احکام متغیر با پیش‌رفت تدریجی تمدن و تحول و تبدیل شکل جوامع و به وجود آمدن و از میان رفتن روش‌های تازه و کهنه قابل تغییر است (طباطبایی، *فرازهایی از اسلام*، ۶۸، ۷۶).

در آثار نواندیشان دینی فراوان به تمایز احکام ثابت و متغیر استدلال می‌شود. از نگاه ایشان، ذاتیات دین که اعمال و احکام نبوی اند مُمَوَّاتِ توحید، و ثابت و تغییرناپذیر اند (مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ۵۱، ۲۱۷)؛ ولی احکامی که درباره روابط اجتماعی، معاملات، نظام حقوقی و پاسخ به پرسش‌های موردی‌اند در زمره عَرَضِیَّات و متغیرات قرار می‌گیرند و تابع مصالح متغیر زمانی و مکانی اند (بنگرید به: فوزی، *تدوین السنة*، ۱۲۴؛ سروش، «ذاتی و عرضی»، ۲). در این چارچوب اعتبار احکام متغیر وابسته به مصلحتی است که آن‌ها را ایجاب می‌کند. با زوال آن مصلحت نیز اعتبار این احکام از میان می‌رود. پس این احکام، برخلاف احکام اولیه که متن شریعت محسوب می‌شوند، قابلیت بازنگری و تحول دارند (کدیور، *حق الناس*، ۱۹).

نواندیشان دینی در عرصه تفسیر قرآن هم بر تمایز میان ثَبَاتِ لَفْظِی متون دینی و تحوّل معنایی احکام آن تأکید دارند. بر این اساس، اگرچه الفاظ قرآن تثبیت شده است، معنای احکام آن در فرآیند مواجهه عقل بشری با متن، دچار دگرگونی می‌شود. این تحول معنایی را حتی در نحوه قرائت و تبیین پیامبر (ص) از وحی نیز می‌توان ردیابی کرد (ابوزید، *نقد گفتمان دینی*، ۱۵۵، ۳۰۲). در این میان، احکام مُعَامَلَاتِ که تنظیم‌گر روابط اجتماعی هستند، به دلیل وابستگی ذاتی به ساختارهای متغیر جامعه و مصالح عمومی، از بارزترین مصادیق احکام متحول به شمار می‌روند (فوزی، *تدوین السنة*، ۱۲۴).

در مقام نقد دیدگاه نواندیشان در این باره باید گفت که ایشان بدون ضابطه اکثر احکام را متغیر فرض کرده و تغییر احکام به وسیله عقل را جایز انگاشته‌اند؛ در صورتی که اگر بدون ضابطه و قاعده خاصی به صورت گسترده قائل به تحول و تغییر احکام باشیم، چیزی از هویت احکام دینی باقی نخواهد ماند.

۳-۴) نگرش‌های رقیب و سازگارتر با مبانی کلامی شیعه

در باره این که آیا می‌شود برخی احکام دینی متغیر باشند یا نه، چنان که گفتیم، نواندیشان دینی غالباً معتقد اند که از میان احکام شرعی، احکام مربوط به معاملات متغیر اند و احکام عبادیات ثابت اند (بنگرید به: فوزی، تدوین السنة، ۱۲۴). در برابر این دیدگاه، به نظر می‌رسد دیدگاه اکثریت عالمان شیعه این بوده است که مصالح و مفسدات ثابت اند و از همین رو احکام همیشه ثابت می‌مانند. اکنون با این مقدمه باید افزود از میان عالمان شیعه نوگرای معاصر، برخی دیدگاه‌های جدیدی درباره وجود احکام ثابت و متغیر در دین مطرح کرده‌اند که در کل سازگاری بیش‌تری با مبانی کلام شیعی دارد.

این دیدگاه‌ها غالباً در ضمن نظریات فقهی جدیدی مطرح شده‌اند که به مسائل جدید در زندگی اجتماعی انسان و احکام شرعی مرتبط با آن‌ها مرتبط اند. برای نمونه، سید محمدباقر صدر با ابداع مفهوم *منطقة الفراغ*، بخشی از مسائل زندگی اجتماعی انسان را در قلم‌روی قرار می‌دهد که شریعت اسلامی حکم ثابتی برای آن‌ها تعیین نکرده، و قانون‌گذاری درباره آن‌ها را به حاکم اسلامی و نهاده است (صدر، *اقتصادنا*، ۷۲۱). به طبع پذیرش دیدگاه وی نیز معنایی جز پذیرش وجود احکامی تغییرپذیر در دایره احکام شرع اسلامی ندارد.

طباطبایی نیز در سخن از احکام شرعی متغیر آن‌ها را نتیجه ولایت عامه‌ای دانسته که شارع مقدس به ولی امر جامعه اسلامی داده است. از منظر وی، شریعت اسلامی فقط احکام ثابت را بیان کرده است و برای مسائل متغیر و جدیدی که در طول زمان پدید می‌آیند حکم مستقیمی ندارد. بنابراین، برای اداره جامعه نیاز به احکامی است که با توجه به شرایط روز تدوین شوند. این احکام تحت عنوان ولایت عامه و با تکیه بر اختیاراتی که به حاکم اسلامی داده شده است وضع می‌شوند (بنگرید به: طباطبایی، *فرازهایی از اسلام*، ۷۶-۷۷).

این‌گونه، دیدگاه صدر و طباطبایی هر دو، برخلاف این دیدگاه سنتی که شریعت برای همه جزئیات زندگی بشر احکام ابدی دارد، قائل به وجود یک حوزه اختیاری در قانون‌گذاری برای حکومت اند. این حوزه اختیاری امکان وضع قوانین جدید را برای پاسخ به نیازهای روز فراهم می‌کند و این همان نقطه‌ای است که دو مفهوم ولایت عامه و *منطقة الفراغ* در آن به هم نزدیک می‌شوند.

مطهری نیز تغییر احکام شرعی در نظام شریعت اسلامی را در عصر پس از پیامبر (ص) ممکن می‌داند: وقوع تراحم میان دو حکم شرعی، مترتب‌شدن عناوین ثانویه بر برخی از احکام، صلاح‌دید حاکم برای صیانت از نظام اسلامی (مطهری، *اسلام و مقتضیات زمان*، ۷۰-۷۲). بالاخره در همین باره باید به نظریه‌پردازی امام خمینی اشاره کرد که حکومت را از احکام اولیه و مقدم بر تمام احکام فرعی می‌داند (خمینی، *صحیفه نور*، ۱۷۰/۲۰).

پذیرش دیدگاه او نیز مستلزم آن است که در فرضِ تزامِ ضرورتِ حفظِ حکومتِ اسلامی با یک حکم شرعی فرعی آن حکم شرعی فرعی قابل تغییر باشد. بالاخره، چهارمین دیدگاهی که باید از آن یاد شود نظریهٔ نسخِ مشروط است. مطابق این نظریه که محمدهادی معرفت آن را مطرح می‌کند بر اثر تغییر شرایط حکم شرعی نیز تغییر خواهد کرد؛ ولی با این قید که در صورت اعادهٔ شرایطِ سابق حکمِ سابق نیز باز خواهد گشت (معرفت، آموزش علوم قرآنی، ۱۰۴).

۴. سیالیت معنای متن

یک مبنای دیگر پذیرش امکانِ نسخِ عقلیِ احکام شرعی باور به سیالیت معنای متون است؛ به این معنا که اولاً، متون قرائت‌پذیر اند، ثانیاً، نمی‌توان در مقام فهم و تفسیر هر متنی لزوماً به یک معنای صحیح که مراد گوینده‌اش بوده است رسید، و ثالثاً، همواره پیام هر متنی را می‌شود بسته به اختلاف مبانی به صورت‌های مختلفی تفسیر نمود؛ بی‌آن‌که بشود با استدلالی عقلانی به اختلاف مبناها خاتمه داد. سیالیت معنای متون مستلزم مفسر محوری در تفسیر قرآن و صامت‌انگاری متن آن است.

۴-۱) مبانی سیالیت معنا

نواندیشان معتقد اند متون دینی — به‌عنوان متونی تنظیم‌شده بر اساس رمزگانی خاص که زبان نامیده می‌شود — در چارچوب فرهنگی خاصی شکل گرفته‌اند؛ فرهنگی که آن نظام ویژه از رمزها را پدید آورده است. تحول زبان نیز، موجب تحول دلالت‌ها و کشیده‌شدن معنا از سطح حقیقی به سطح مجازی — یا بالعکس — می‌شود. این تحول نه امری بیرونی، بل که اقتضاء ذاتِ زبان و پیوند آن با واقعیت اجتماعی و تاریخی، و پدیده‌ای همواره در حال‌روی‌دادن است (بنگرید به: ابوزید، *نقد گفتمان دینی*، ۱۹۸). نتیجهٔ این تحول می‌تواند فهم ناصحیح متون باشد؛ به این معنا که اشخاصی بدون درک صحیح زمینهٔ فرهنگی شکل‌گیری متن، بر اساس زمینهٔ فرهنگی عصر خودشان بخواهند آن متن مقدس را بفهمند و دچار خطا شوند.

براین‌پایه، متن خود نمی‌تواند معنای خود را انتقال دهد؛ بل که برای فهمیدنش باید زمینهٔ شکل‌گیری‌اش را شناخت؛ و از همین‌رو تفسیر آن سیال است؛ زیرا شناخت‌ها از یک چنین زمینه‌ای می‌تواند متکثر و مُتَّوَع باشد؛ چون پیش‌فرض‌های مفسر در شناخت زمینه‌ها و تعیین معنای متن مؤثر اند (بنگرید به: گراوند، «هرمنوتیک فلسفی»، ۱۵۴). از این منظر، این خواننده و مفسر است که با ذهن خود و پیش‌فرض‌هایش معنا را تعیین می‌کند (بنگرید به: سروش، *قبض و بسط*، ۳۰۳). در این چارچوب متن به‌مثابهٔ ساختاری زبانی و فرهنگی تلقی می‌شود که در بستر تاریخی و اجتماعی خاصی شکل گرفته و معناهای آن تابع شرایط بیرونی و درونی مفسر است (همان،

۱۰۰). معنای اصیل و مطابق با واقع قابل کشف نیست. متن امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌دارد. عبارات نه آبتن، بل که گرسنه معنا هستند (سروش، قبض و بسط، ۳۹۴).

این دیدگاه مستلزم نسبی‌گرایی در خوانش متن است. نواندیشانی از این قبیل در واقع دیدگاه هانس گئورگ گادامر، فیلسوف آلمانی (درگذشته ۲۰۰۲ م/ ۱۳۸۱ ش) در هرمنوتیک فلسفی را باز می‌گویند. گادامر بر آن است که معنا از امتزاج دو افق متن و مفسر تولید می‌شود. به بیان دیگر، شناخت با ارتباط دیالکتیکی — یا همان تعامل — مفسر و متن در دل یک سنت پدید می‌آید: هر مفسری همواره درون فضای فکری سنتی می‌زید که او و متن را به هم پیوند می‌زند و به او پیش‌فهمی از آن‌چه باید تفسیرش کند می‌دهد (بنگرید به: گراوند، هرمنوتیک فلسفی، ۱۵۳). بر این پایه متن و فهم انسانی دائم در سیلان و تغییر است و فهمی نهایی از یک متن معنا ندارد (بنگرید به: عرب‌صالحی، «تاریخ‌مندی معرفت»، ۹). این سیالیت معنایی مستلزم صامت‌انگاری متون است؛ به این معنا که وقتی متن یا سخن یا هر پیامی دارای معنای متعینی انگاشته نشود می‌توان برآمدن معانی و تفاسیر متنوعی از آن در دل یک سنت تفسیری را متوقع دانست.

نواندیشان دینی — برای ایجاد زمینه نظری مناسب نسخ عقلی احکام — از سیالیت معنای متن دینی و تبعیت آن از فرهنگ زمانه و پیش‌فرض‌های ذهنی مفسر جانب‌داری می‌کنند. اینان معنای الفاظ را تابع وضع واضعان یا حتی اراده سخنوران نمی‌دانند؛ بل که معتقد اند معنای الفاظ بیش از هر چیزی تابع ذهنیت سامعان، و این ذهنیت نیز تابع پیش‌فرض‌های فرد و درک‌های او از تئوری‌های علمی و فلسفی زمانه است. از این منظر، ثبات الفاظ و عبارات به‌هیچ‌روی تضمین‌کننده ثبات معانی نیست؛ چراکه تغییر تئوری‌های اهل یک عصر در تن الفاظ ثابت روح معانی مختلف می‌دمد.

لازمه دین‌شناختی این مبانی آن است که دین و آموزه‌های دینی ثابت نباشند (بنگرید به: واعظی، «نقد تقریر»، ۴۲). این نیز همان تاریخ‌مندی فهم متون است که گادامر در کتاب *حقیقت و روش* به بحث می‌گذارد و قبل از او نیز هایدگر بیان داشته است (بنگرید به: گراوند، «هرمنوتیک فلسفی»، ۱۵۴). اتخاذ این موضع به شک‌گرایی، نسبی‌گرایی، انکار وجود حقایق مطلق در متون دینی، و پلورالیسم خواهد انجامید.

۴-۲) معنای متن از نظر هرمنوتیک و اصول فقه

چکیده دیدگاه نواندیشان یادشده این است که متن صامت است، خودبه‌خود حامل معنا نیست، با قرار گرفتن تحت پیش‌فرض‌های مفسر معنا پیدا می‌کند، و سیالیت معنای واژگان به سیالیت معنایی متن می‌انجامد. این سیالیت معنا نیز ممکن است نتیجه آن باشد که با گذشت زمان — همان‌طور که ابوزید می‌گفت — زمینه شکل‌گیری

متن تغییر کند و جور دیگری فهمیده شود؛ یا نتیجه آن باشد که به قول سروش—فهم‌ها از بستر شکل‌گیری متن تنوع یابند. برای نقد این مدعیات ضروری است نشان داده شود معنایی که الفاظ تصوراً و تصدیقاً بر آن دلالت می‌کنند ثابت اند.

در این مقام نخست باید به یاد آورد که هرمنوتیک به معنای دانش متکفلِ بحث از مبانی فهم و تفسیر پیام، از جمله دانش‌هایی است که از محیط علمی کشورهای اروپای غربی در دهه‌های اخیر به محیط‌های علمی و دانشگاهی جهان اسلام وارد شده است. روی‌کردها در دانش هرمنوتیک را می‌توان به دو جریان عمده تفکیک نمود: روی‌کرد کلاسیک به هرمنوتیک و روی‌کرد فلسفی. صاحبان روی‌کرد کلاسیک به هرمنوتیک به محوریت مؤلف و امکان‌پذیری بازفهم معنای مقصود او از متن باور دارند. برعکس، روی‌کرد هرمنوتیک فلسفی متن محور است و صاحبان این روی‌کرد معتقد اند که به تعداد فرهنگ‌ها و تغییر اوضاع و شرایط می‌شود هر متنی را معنا کرد (عرب‌صالحی، «تأثیر هرمنوتیک...»، ۱۴۰-۱۴۱).

کمابیش مشابه همین دوروی‌کرد را در دانش بومی اصول فقه نیز که رسالتش بحث از مبانی تفسیر و فهم متون دینی است می‌توان شاهد بود؛ البته، غالب عالمان اصول فقه در طول تاریخ از تک‌معنایی متن دفاع کرده‌اند و شماری اندک هم از چندمعنایی آن. آنان که متن را تک‌معنا می‌شناسند میان معنای متن و مراد مؤلف آن ارتباطی وثیق می‌بینند و به این‌همانی معنای متن و مراد مؤلف باور دارند. از دید ایشان معنای متن همان دلالت تصدیقی متن و مراد جدی مؤلف است. از آن‌سو، می‌توان گفت کسانی هم که متن را چندمعنا می‌شناسند معتقد اند معنای متون از سطح دلالت تصویری فراتر نخواهد رفت و به مرحله دلالت تصدیقی نخواهد رسید. از منظر ایشان، دلالت تصویری متن همان دلالت کلمات بر معنای موضوع^۱ (یعنی همان معنای قراردادی الفاظ در فضای زبان)، و دلالت تصدیقی متن هم دلالت متن بر مراد متکلم و صاحب متن است (بنگرید به: بهرامی، «تعدد معنا...»، ۷۰-۸۵). به بیان دیگر، از نگاه عالمان اصول فقه، دلالت لفظ بر معنا گاه تابع وضع واضعان و گاه تابع اراده سخنوران، و در هر حال امری قابل کشف و درک دانسته شده است.

برپایه مجموع آراء عالمان مسلمان و غریبان در سخن از مبانی تفسیر متون، می‌توان چهار دیدگاه درباره رابطه متن و مؤلف بازشناخت:

- رابطه مفسر محور: مانند دیدگاه هایدگر و گادامر که می‌گویند معنای متن همان فهم مخاطب و مفسر است (بنگرید به: نصیری، «نقد و بررسی روی‌کرد صامت‌انگاران...»، ۵۴).

- رابطه متن محور: مانند سوسور که زبان و متن را در رسیدن به معنا خودکفا از مؤلف می‌داند (بنگرید به: کریمی، «علقه معنای متن...»، ۴۱-۶۶).

- رابطه مؤلف‌محور: مانند هِرش و دیلتای که معتقد به ارتباط معنا با مؤلف شده‌اند (بنگرید به: بهرامی، «تعدد معنا...»، (۷۱).

- رابطه مؤلف-متن‌محور: مانند غالب اصولیان مسلمان که معتقد اند الفاظ پیش از استعمال بر اثر وضع یا همان قرارداد اهالی زبان درباره معنای هر کلمه، به معنای خاص خود آستن می‌شوند و هنگام استعمال‌شان در کلام یک سخنور، بر معنایی که مراد آن متکلم است دلالت تصدیقی پیدا می‌کنند (بنگرید به: عرب‌صالحی، «تأثیر هرمنوتیک...»، (۱۴۶).

۳-۴ سیالیت معنا

اکنون می‌توان برپایه آنچه گفته شد می‌توان جایگاه نگرش معتقدان به سیالیت معنا را در میان دیدگاه‌های مختلف باز نمود. چنان‌که دیدیم، نواندیشانی هم‌چون ابوزید از تحول‌پذیری و سیالیت دلالت‌های زبانی سیالیت معنایی متن را نتیجه گرفته‌اند. این دیدگاه برخلاف قول مشهور عالمان مسلمان و هم‌روی‌کرد کلاسیک عالمان هرمنوتیک است که الفاظ را دارای معنایی ثابت می‌دانند؛ خواه این معنا به دلالت تصدیقی قابل‌کشف باشد، خواه با دلالت تصویری. این یعنی در برابر نواندیشانی که به دنبال دفاع از تاریخ‌مندی و سیالیت محتوا و معنای متون دینی اند اصولیان معتقد اند هر متنی معنای متعینی دارد و این معنا تابع وضع و اراده متکلم و مؤلف است. در مقام نقد دیدگاه نواندیشانی باید یادآور شد پذیرش سیالیت مطلق و صامت‌انگاری متن به فروپاشی ارتباطات انسانی و نفی عقلانیت در فهم و انتقال معنا می‌انجامد (رشاد، «اجتهادگرایی...»، (۱۴). ناطق‌بودن متن امری بدیهی و وجدانی، و وظیفه اصلی خواننده نیز کشف معنای نهایی آن است؛ نه انکار دلالت روشن الفاظ (نصیری، «نقد و بررسی روی‌کرد صامت‌انگاران...»، (۱۶۳). افزون‌براین، هر متنی هسته ثابتی دارد که اکثر معانی را نمی‌توان بر آن تحمیل کرد.

نقد دیگر از منظر تقابل دیدگاه نواندیشانی با دیدگاه مشهور تفکیک نصوص دینی به نصوص و ظواهر و **متشابهات** است. گرچه عالمان اصول فقه برای غالب متون دینی دلالت تصدیقی قائل اند این را نیز البته منتفی ندانسته‌اند که دلالت تصدیقی همه فقرات متنی هم‌چون **قرآن** یا دیگر منابع دینی همیشه قابل‌کشف نباشد. بر همین پایه منابع دینی را از حیث دلالت بر معنا به **نصوص**، **ظواهر** و **متشابهات** تقسیم کرده‌اند. در نصوص مراد شارع همان معنای متن است و فهم معنا به درک مقصود شارع می‌انجامد. در ظواهر متن بر معنای متعددی قابل‌حمل است و درعین حال دلالت متن بر معنایی بیش از بقیه معانی است و از میان معانی متعدد مراد خدا همان معنای راجح است. در **متشابهات** نیز معانی متعدد است و متن هم دلالت ظاهری بر یکی از آن معانی بیش از بقیه ندارد؛

اما در هر حال باز می‌توان مراد خدا را به کمک حکم عقل و شواهد و قرائن مختلف کشف کرد. از این منظر، متن **قرآن** یا نص است یا ظاهر یا متشابه. دو قسم اول بنا بر نظریه مشهور **حجیت ظواهر**— تک معنایی اند. با این حال نواندیشان ابهام معنایی و سیالیت متشابهات را به همه آیات **قرآن** سرایت می‌دهند.

سیالیت معنا با مبانی کلام شیعی هم ناسازگار است. از منظر باورهای کلامی شیعیان **قرآن** بر ثبات معنای مقصود خدا و دلالت مشخص الفاظ تأکید دارد. فطرت انسانی هم به تصریح **قرآن** (روم/ ۳۰) ثابت است و با تحول زمان تغییر نمی‌پذیرد. پس پذیرش تغییرپذیری معنا با هدایت‌گری **قرآن** تعارض دارد. افزون‌براین، جاودانگی و اعجاز محتوایی **قرآن** نیز مستلزم ثبات معنا است؛ نه دگرگونی آن در هر عصری. سیالیت با اصل خاتمیّت و اكمال دین هم ناسازگار است. لازم به تذکر است که باور مشهور شیعیان که معنای **قرآن** پیچیده و چندلایه و دارای بواطن متعدد است (درباره آن، بنگرید به: طباطبایی، **المیزان**، ۷/ ۱؛ برای قدیم‌ترین اشاره به آن، بنگرید به: ابوطالب مکی، **قوت القلوب**، ۹۳/ ۱) بر سیالیت معنای متن دلال ندارد؛ بل که به این معنا است که **قرآن** دارای مراتب معنایی متفاوت است که معصومین^(ع) بالاترین آن را در اختیار دارند. وجود این مراتب معنایی متفاوت با سیالیت معنا است.

نقد دیگر آن است که باور به سیالیت و عدم تعین معنا موجب وابستگی فهم به پیش‌فرض‌های مفسر و در نتیجه نسبیّت معرفتی می‌شود. این نسبیّت امکان داوری مطلق میان آراء تفسیری را از میان می‌برد، راه را برای پلورالیسم معرفتی و تضعیف مرجعیت دینی هموار می‌سازد، و در نهایت به شکاکیت و تشتت در باورهای دینی منجر می‌شود. نیز، قبول این مبنا تضمینی برای بقاء ضروریات دینی و حتی اعتقادات استوار اسلامی باقی نمی‌گذارد (نصیری، «نقد و بررسی روی کرد صامت‌انگارانه»، ۱۶۶).

بالاخره باید از این یاد کرد که هدف مؤلف و متکلم از انشاء کلام رساندن معنای خاص است. حتی نواندیشانی هم که تک معنایی متون را نقد می‌کنند خود هدفی دارند که خواننده باید آن را دریابد. پذیرش سیالیت معنا سبب می‌شود که راهی برای کشف قصد مؤلف و متکلم باقی نماند. نظریه‌پردازی به نفع یک چنین سیالیتی در واقع کوشش برای بازسازی همان نظریه باستانی سفسطاییان است که دیدگاه‌شان در نهایت به انکار واقعیت انجامید (بنگرید به: مناقب، «بررسی امکان جمع...»، ۱۴۷).

نتیجه

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و صامت‌انگاری و سیالیت معنا و تقسیم‌بندی‌های دوگانه احکام از مبانی نسخ عقلی است. با توجه به این که هدف ما — به مثابه یک مسلمان معتقد به کلام شیعی — تعین معنای واحد و

کشف مراد جدی خدا است نظریه نسخ عقلی با چالش‌های جدی روبه‌رو است. عقل در عین این‌که دارای جایگاه ویژه در استنباط احکام شرعی است و در برخی موارد می‌تواند مصالح و مفاسد را تشخیص دهد و طبق قاعده ملازمه، شرع هم مؤید آن است، از درک جزئیات و ملاکات احکام عاجز است. جایگاه عقل در دین به‌عنوان کاشف حکم شرعی و عدل نقل است و در تقابل با دین نیست.

از این منظر تعارض نیز میان عقل و دین معنا ندارد. هر جا سخن از حکم عقل است منظور آن نیست که عقل جعل احکام می‌کند؛ زیرا انشاء حکم شرعی فقط شأن خدا است. منظور قدرت عقل برای درک و کشف حکم شارع است؛ نه این‌که عقل انشاء حکم کرده باشد. تقسیم احکام به اصلی و ذاتی در استدلال‌ات نواندیشان هم بی‌دلیل است و باعث تلقی ناکارآمدی آیات می‌شود؛ درحالی‌که هدف **قرآن** هدایت بشر است و با توجه به جاودانگی **قرآن** آیات باید بتوانند برای همیشه جنبه هدایتی‌شان را با تمامی آیات اعم از عبادیات و معاملات حفظ کنند. باور به ناکارآمدی آیات و ضرورت نسخی عقلی‌شان با جاودانگی و هدایتگری **قرآن** در تعارض است.

امضائی بودن احکام نیز دلیل عرفی بودن آن نیست و احکام امضائی نیز در واقع تأسیس شارع است؛ چه به اعتبار این‌که آن احکام جزء احکام تأسیسی ادیان قبل بوده باشند و چه به اعتبار این‌که تأیید مجدد شارع نوعی تأسیس آن احکام به‌شمار آید. گذشته‌ازاین، نسخ معکوس یا به عبارت دیگر نسخ آیات مدنی توسط آیات مکی مخالف قواعد نسخ مصطلح است؛ چراکه نسخ باید تأخر زمانی از منسوخ داشته باشد. ضمناً، نسخ نقل با نقل روی می‌دهد؛ نه با دلیل عقلی، چنان‌که نواندیشان گفته‌اند.

نواندیشان دینی با تکیه بر مبانی هرمنوتیک فلسفی (مانند دیدگاه گادامر) معتقد اند متون دینی، از جمله **قرآن**، دارای معنای ثابت و قطعی نیستند؛ بل که معنا بر اثر تعامل مفسر با متن و تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها، زمینه‌های تاریخی-فرهنگی و تحولات زبانی، همواره در حال تغییر و سیالیت است. این نگاه، متن را **صامت** و فاقد معنای ذاتی می‌داند و نقش محوری را به مفسر می‌دهد. نتیجه این دیدگاه نیز، نسبی‌گرایی در فهم دین، امکان نسخ عقلی احکام شرعی، و در نهایت پلورالیسم معرفتی است. در مقابل، دیدگاه سنتی و مشهور در اصول فقه شیعی، با رد این نظریه، بر ثبات معنای متن، امکان کشف مراد مؤلف یا همان شارع، و وجود دلالت‌های مشخص در الفاظ تأکید می‌ورزد و هشدار می‌دهد که پذیرش سیالیت مطلق معنا به فروپاشی ارتباطات زبانی، شکاکیت و نفی حجیت و جاودانگی آموزه‌های دینی می‌انجامد.

منابع

۱- **قرآن کریم**.

- ۲- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
- ۳- ابوزید، نصر حامد، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ش.
- ۴- ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۵- انصاری، مرتضی، *الرسائل*، قم، مجمع فکر الاسلامی، ۱۳۷۷ش.
- ۶- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناظرة*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.
- ۷- برنجکار، رضا، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، *نقد و نظر*، سال اول، شماره ۳، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ش.
- ۸- بهرامی، محمد، «تعدد معنا در قرآن پژوهی ابوزید»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال هجدهم، شماره ۷۲، اسفند ۱۳۹۱ش.
- ۹- جزایری، سید نعمت‌الله، *انوارالنعمانه*، بیروت، دارالضیاء، ۱۴۲۹ق.
- ۱۰- جصاص، احمد بن علی، *الفصول فی الاصول*، کویت، وزارت اوقاف، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل*، قم، اسراء، ۱۳۹۸ش.
- ۱۲- خمینی، روح‌الله، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۱ش.
- ۱۳- رحیمی روشن، حسن، «بررسی تحول مفهوم مصلحت در فقه سیاسی معاصر شیعه با تأکید بر امام خمینی»، *پژوهش‌نامه متین*، سال بیست و سوم، شماره ۹۱، تابستان ۱۴۰۰ش.
- ۱۴- رشاد، علی‌اکبر، «اجتهادگرایی و قرائت‌پذیرانگاری دین»، *قبسات*، سال سیزدهم، شماره ۴۹، آبان ۱۳۸۷ش.
- ۱۵- سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی»، *کیان*، سال هشتم، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۷۷ش.
- ۱۶- سروش، عبدالکریم، «قبض و بسط حقوق زنان»، *زنان*، شماره ۵۹، ۱۳۸۸ش.
- ۱۷- سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، ۱۳۵۵ش.
- ۱۸- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، صراط، ۱۳۷۱ش.
- ۱۹- صدر، سید محمدباقر، *اقتصادنا*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۵ش.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱ش.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمدحسین، *حواشی بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ق.
- ۲۲- طباطبایی، سید محمدحسین، *علی و فلسفه الهی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین، *فرازهایی از اسلام*، قم، جهان آراء، بی تا.

- ۲۴- طه، محمود محمد، *الاسلام و انسانیه القرن العشرين*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۹۷۳ م.
- ۲۵- طه، محمود محمد، *الاسلام والفنون*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م.
- ۲۶- طه، محمود محمد، *الاسلام*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م.
- ۲۷- طه، محمود محمد، *الرسالة الثانية من الاسلام*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۹۶۹ م.
- ۲۸- طه، محمود محمد، *تطوير شريعة الاحوال الشخصية*، ام‌درمان، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م.
- ۲۹- عرب صالحی، محمد، «تأثير هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه»، *حقوق اسلامی*، سال نهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۳۹۱ ش.
- ۳۰- عرب صالحی، محمد، «تاریخ مندی معرفت»، *ذهن*، سال یازدهم، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
- ۳۱- علمی، محمدجعفر، «نقد و بررسی نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، *علوم سیاسی*، سال دهم، شماره ۳۷، بهار ۱۳۸۶ ش.
- ۳۲- علی دوست، ابوالقاسم، «جایگاه عقل در فقه امامیه»، *جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو*، جلد ۵، ۱۳۹۳ ش.
- ۳۳- فنائی، ابوالقاسم، *اخلاق دین‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۴ ش.
- ۳۴- فوزی، ابراهیم، *تدوین السنة*، ریاض رئیس للکتب و النشر، ۱۹۹۵ م.
- ۳۵- فیض کاشانی، محمدحسن، *التفسیر الصافی*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۹ ق.
- ۳۶- قابل، احمد، *مبانی شریعت*، بی‌جا، نسخه الکترونیکی، ۱۳۹۱ ش.
- ۳۷- کدیور، محسن، *حق الناس اسلام و حقوق بشر*، تهران، کویر، ۱۳۸۶ ش.
- ۳۸- کدیور، محسن، سخن‌رانی در میزگرد نواندیشی و حقوق زنان، *روزنامه یاس نو*، شماره ۱۴۲، ۱۳/ ۶/ ۱۳۸۲ ش.
- ۳۹- کریمی، مصطفی، «علقه معنای متن به مؤلف»، *مجله حوزه و دانشگاه*، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۸۹ ش.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، کتاب‌فروشی علمیة اسلامیة، ۱۳۶۹ ش.
- ۴۱- گراوند، مجتبی، «هرمنوتیک فلسفی با تکیه بر کتاب *حقیقت و روش* گادامر»، *تاریخ‌نامه خوارزمی*، سال اول، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۳ ش.
- ۴۲- مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
- ۴۳- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۴- مرتضوی، سید ابراهیم، *اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن کریم*، رساله دکتری رشته علوم

قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، بهار ۱۳۹۷ ش.

- ۴۵- مصباح یزدی، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
- ۴۶- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، قم، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
- ۴۷- مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
- ۴۸- مظفر، محمدرضا، *اصول فقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- ۴۹- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، التمهید، ۱۴۱۵ ق.
- ۵۰- معرفت، محمدهادی، *آموزش علوم قرآنی*، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.
- ۵۱- مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، «احکام امضائی و تأسیسی و عرفی شدن احکام»، *دائرة المعارف فقه مقارن*، جلد ۱، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۷ ق.
- ۵۲- مناقب، سید مصطفی، «بررسی امکان جمع میان مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، *الهیات تطبیقی*، سال هفتم، شماره ۱۵، بهار ۱۳۹۵ ش.
- ۵۳- نصیری، ولی‌الله، «نقد و بررسی روی‌کرد صامت‌انگارانه به متن»، *آئینه معرفت*، سال چهاردهم، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۹۳ ش.
- ۵۴- نقیبی، سیدابوالقاسم، «احکام ثابت و متغیر از نگاه طباطبایی»، *رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی*، سال دهم، شماره ۱۰۳، بهار ۱۳۹۶ ش.
- ۵۵- واعظی، احمد، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، *فصل‌نامه قرآن‌شناخت*، سال سوم، شماره ۲، پاییز ۱۳۸۹ ش.

The Descent of Jesus or His Person?

A Critical Inquiry into the Exegesis of *Qur'ān* 43:61

(*innabū la-‘ilmun li-al-Sā‘a*)



Hossein Barati 

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences,
Shahid Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies,
Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Email: hosseinbarati@um.ac.ir).



Original Research

Received: 7/ 6/ 2025

Revised: 27/ 8/ 2025

Accepted: 27/ 8/ 2025

published: 27/ 8/ 2025

Pages: 145-174.

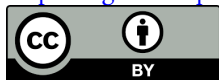
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Barati, H., “The Descent of Jesus or His Person? A Critical Inquiry into the Exegesis of *Qur'ān* 43:61 (*innabū la-‘ilmun li-al-Sā‘a*)”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 145-174.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.527238.1308> 

Extended Abstract

Focusing on the verse “*innahū la-‘ilmun li-al-Sā‘a*” (Indeed, he is a knowledge of the eschaton; *Qur'ān* 43:61), this study undertakes a critical examination of its interpretations by Quranic exegetes, with the specific aim of challenging the dominant one. The verse has been a subject of extensive scholarly dispute, primarily regarding the referent of the pronoun “he/it” (*hu* in the word *innabū*) and the meaning of the term *knowledge* (‘ilm).

The most prevalent view among both Sunni and Shi‘a commentators identifies the referent as the descent of Jesus before the Day of Resurrection, considering it a major eschatological sign. This study posits that this popular interpretation faces significant challenges according to Islamic Theology and may not represent the most accurate understanding of the verse.

The analysis begins by exploring preliminary matters, including variant readings of the word *‘ilm*—such as *‘alam* (meaning a sign)—and the semantic fields of the key terms *‘ilm* (knowledge) and *al-sā‘a* (the Hour, meaning

Eschaton). The study then systematically reviews the dominant opinion, tracing its roots and widespread acceptance across major classical and modern Sunni and Shi'a exegeses. It demonstrates how this view became entrenched through the influence of specific eschatological narratives (ahādīth al-Malāḥim wa al-Fitan) prevalent in Islamic tradition, which describe Jesus's descent to combat the Antichrist (*al-Masīḥ al-Dajjāl*) and establish justice.

Subsequently, this study evaluates alternative interpretations. These include views that the pronoun refers to the *Qur'ān* itself, arguing it provides knowledge of the Eschaton; to the Prophet Muhammad, based on traditions linking his advent to the Eschaton's proximity; or to the Shi'a Imams, specifically Imam 'Ali or Mahdi, as found in certain Shi'a narrative sources. Each of these opinions is critically assessed and found to be inconsistent with the immediate context (*siyāq*) of the verses in Surah al-Zukhruf, which centrally and continuously discuss the person and nature of Jesus Christ.

The core of the study presents a detailed critique of the dominant view. It identifies several methodological and contextual weaknesses according to Islamic theology. Firstly, it argues that the interpretation has been overly dictated by the narrative discourse surrounding Jesus's descent, often at the expense of a close textual analysis of the Qur'ānic passage itself. Secondly, it highlights an incompatibility with the verse's context; the surrounding verses (43:57-66) focus on affirming the true, human nature of Jesus as a servant of God and refuting claims of his divinity, not on outlining eschatological signs.

Introducing the concept of his future descent appears disruptive to this coherent thematic flow. Thirdly, the study questions the linguistic necessity of the dominant reading, pointing out that accepting it often requires imposing two implied words—*descent* (nuzūl) for Jesus and *nearness* (qurb) for the Eschaton—which violates the hermeneutical principle that avoids unnecessary assumptions in the text: *'adam al-taqdīr awlā min al-taqdīr*. Furthermore, it distinguishes between the Qur'ānic concepts of *knowledge for the Eschaton* (ʿilm li'l-sā'a) found in this verse and the 'portents of the Hour' (*ashrāṭ al-sā'a*) mentioned elsewhere (e.g., 47:18), arguing they are not synonymous. Finally, adherence to the dominant view frequently necessitates abandoning the canonical reading of *ʿilm* for the less common *ʿalam*, a shift seemingly motivated by exegetical preference rather than textual evidence.

In contrast, the study advocates for an interpretation, supported by exegetes like Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'i, contemporary Shiite commentator and author of *al-*

Mizān fi Tafṣīr al-Qurʾān, that the pronoun refers directly to the person of Jesus. His miraculous life story—including his virgin birth, his miracles like reviving the dead, his ascension, and his general exceptional nature—serves as profound *knowledge* that substantiates the possibility and reality of the Hereafter. This reading coherently links to the verse's subsequent command, *falā tamtarunna bihā* (meaning “so do not doubt it”) as the extraordinary nature of Jesus's own existence provides a tangible basis for believing in the ultimate power of God to resurrect, thereby addressing the doubts of the initial Qurʾānic audience and readers throughout time.

This interpretation is found to be more consistent with the immediate context, linguistically sound without requiring textual emendation, and logically connected to the verse's exhortative conclusion. The study concludes that while traditions about Jesus's descent may hold their own validity within Islamic eschatology, they should not be conflated with the exegesis of this specific verse, whose primary intent is to present the person of Jesus himself as a compelling evidence for the Eschaton.

Keywords: *Qurʾān* 43:61, Descent of Jesus, Eschatology, Quranic Context, Ashrāṭ al-Sāʿah, pronouns of the *Qurʾān*.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*, Original Arabic; Also, Persian translation by ʿAbd al-Muḥammad Āyatī, Tehran, Soroush, 1374 SAH [Persian].
2. *The New Testament*.
3. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
4. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad*, ed. Shuʿayb al-Arnaʿūṭ et al., Beirut, Muʿassasat al-Risālah, 1421 AH [Arabic].
5. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Zubd*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1420 AH [Arabic].
6. Al-Astarābādī, ʿAlī, *Taʾwīl al-Āyāt al-Zābirah*, Qom, Jāmiʿah-ye Mudarrisīn, 1409 AH [Arabic].
7. Al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughah*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1421 AH [Arabic].
8. Al-Baḥrānī, al-Sayyid Hāshim, *Al-Burbān fi Tafṣīr al-Qurʾān*, Qom, Muʿassasat-e Baʿthat, 1374 SAH [Arabic].
9. Al-Baḥrānī, al-Sayyid Hāshim, *Hilyat al-Abrār*, Qom, Muʿassasat al-Maʿārif al-Islāmiyah, 1411 AH [Arabic].

10. Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
11. Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, al-Maṭba‘ah al-Sultānīyah, 1422 AH [Arabic].
12. Al-Dakhīl, ‘Alī b. Muḥammad ‘Alī, *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Beirut, Dār al-Ta‘āruḥ li-l-Maṭbū‘āt, 1422 AH [Arabic].
13. Al-Daylamī, Ḥasan b. Muḥammad, *Gburar al-Akbbār*, Qom, Dalīl-e Mā, 1427 AH [Arabic].
14. Al-Dimyātī, Aḥmad b. Muḥammad, *Ithāf Fuḍalā’ al-Bashar*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2006 [Arabic].
15. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Murtaḍā, *Al-Ṣāfi fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Kitābfurūshī-ye Ṣadr, 1415 AH [Arabic].
16. Al-Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd, *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Beirut, Dār al-Jīl al-Jadīd, 1413 AH [Arabic].
17. Al-Ḥusaynī al-Hamadānī, Muḥammad Ḥusayn, *Anwār-i Darakhsbān*, Tehran, Kitābfurūshī-ye Luṭfī, 1404 AH [Persian].
18. Al-Irbilī, ‘Alī b. ‘Īsā, *Kashf al-Ghummaḥ*, Tabriz, Bani-Hāshimī, 1381 AH [Arabic].
19. Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405 AH [Arabic].
20. Al-Khalīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1980 [Arabic].
21. Al-Khū’ī, Abū al-Qāsim, *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khū’ī [Arabic].
22. Al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar al-Ghaffārī, Tehran, Islāmīyah, 1407 AH [Arabic].
23. Al-Murāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī [Arabic].
24. Al-Muṣṭafawī, al-Sayyid Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1430 AH [Arabic].
25. Al-Muḥzirī, Muḥammad Ṭhanā’ Allāh, *Al-Tafsīr*, Pakistan, Maktabat Rashdīyah, 1412 AH [Arabic].
26. Al-Nu‘aym b. Ḥammād al-Marwazī, *Al-Fitan*, ed. Samīr Amīn Zuhayrī, Cairo, Maktabat al-Tawḥīd, 1412 AH [Arabic].

27. Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1418 AH [Arabic].
28. Al-Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī*, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH [Arabic].
29. Al-Qurashī, al-Sayyid ‘Alī Akbar, *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*, Tehran, Bunyād-e Ba‘that, 1377 SAH [Persian].
30. Al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh, *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1384 AH [Arabic].
31. Al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb [Arabic].
32. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].
33. Al-Sabzawārī al-Najafī, Muḥammad b. Ḥabīb Allāh, *Al-Jadīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-ajīd*, Beirut, 1406 AH [Arabic].
34. Al-Ṣāfi, Maḥmūd b. ‘Abd al-Raḥīm, *Al-Jadwal fī Irāb al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Rashīd, 1418 AH [Arabic].
35. Al-Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, Damascus, Dār Ibn Kathīr, 1414 AH [Arabic].
36. Al-Shubbar, al-Sayyid ‘Abd Allāh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Balāghah, 1412 AH [Arabic].
37. Al-Ṣubḥānī, Ja‘far, *Al-Mūjiz fī Uṣūl al-Fiqh*, Qom, Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, 1420 AH [Arabic].
38. Al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Mu‘jam al-Awsaṭ*, Cairo, Dār al-Ḥaramayn [Arabic].
39. Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Cairo, Dār Hajar, 1422 AH [Arabic].
40. Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Egypt, Dār al-Ma‘ārif, 1387 AH [Arabic].
41. Al-Ṭabrisī, Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Arabic].
42. Al-Ṭayālīsī, Sulaymān b. Dāwūd, *Al-Musnad*, Giza, Dār Hajar, 1419 AH [Arabic].
43. Al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā, *Al-Sunan*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Cairo, Maṭba‘at al-Ḥalabī, 1395 AH [Arabic].

44. Al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Al-Amālī*, Qom, Dār al-Thaqāfah, 1414 AH [Arabic].
45. Al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī, Najaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, 1383 AH / 1964 [Arabic].
46. Al-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tāj al-‘Arūs*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
47. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kasbsbāf*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
48. Al-Zuḥaylī, Wahbah b. Muṣṭafā, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Damascus, Dār al-Fikr, 1418 AH [Arabic].
49. Faḍl Allāh, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Min Waḥy al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Malāk li-l-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1419 AH [Arabic].
50. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
51. Gunābādī, Sulṭān Muḥammad, *Bayān al-Sa‘ādah*, Beirut, Mu’assasat al-A‘lamī, 1408 AH [Arabic].
52. Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *Al-Muṣannaḥ*, Beirut, Dār al-Tāj, 1409 AH [Arabic].
53. Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Tafsīr*, ed. ‘Abd al-Wārith Muḥammad ‘Alī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1422 AH [Arabic].
54. Ibn al-Mubārak, ‘Abd Allāh, *Al-Zubd*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 AH [Arabic].
55. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis, al-Dār al-Tūnisīyah li-l-Nashr, 1984 [Arabic].
56. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Kbiṣāl*, Qom, Jāmi‘ah-ye Mudarrisīn, 1362 SAH [Arabic].
57. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Kamāl al-Dīn*, Tehran, Islāmīyah, 1395 AH [Arabic].
58. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, Qom, Sāzmān-e Tabliḡhāt-e Islāmī, 1404 AH [Arabic].
59. Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. Sāmī b. Muḥammad Salāmah, Riyadh, Dār Ṭayyibah li-l-Nashr wa al-Tawzī‘, 1420 AH [Arabic].
60. Jabal, Muḥammad Ḥasan, *Al-Muḥjam al-Isbtīqāqī al-Mu’aṣṣal li-alfāẓ al-Qur’ān al-*

- arīm*, Cairo, Maktabat al-Ādāb, 2010 [Arabic].
61. Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm*, tr. Muḥsin Ārmīn, Tehran, Nashr-e Ney, 1399 SAH [Persian].
 62. Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*, tr. Fereydūn Badre’ī, Tehran, Ṭūs, 1385 SAH [Persian].
 63. Khalidi, Ṭarif, *The Gospel in Muslim Perception*, tr. Maṣṣūr Mu‘tamadī, Tehran, Hermes, 1399 SAH [Persian].
 64. Khusrawī, ‘Alī Riḍā, *Tafsīr*, Tehran, Islāmīyah, 1390 SAH [Persian].
 65. Majtabā’ī, Faṭḥ Allāh, “Ākhar al-Zamān”, *Dā’irat al-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*, ed. Kāzīm Mūsawī Bujnūrdī et al., vol. 1, Tehran, Markaz-e Pazhūhish-hā-ye Īrānī va Islāmī, 1367 SAH [Persian].
 66. Malāḥawīsh Āl Ghāzī, ‘Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma‘ānī*, Damascus, Maṭba‘at al-Taraqqī, 1382 AH [Arabic].
 67. Mashhadī al-Qummī, Muḥammad b. Muḥammad Riḍā, *Kanz al-Daqā’iq*, Tehran, Vezārat-e Irshād-e Islāmī, 1368 SAH [Persian].
 68. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *Al-Tafsīr al-Kāshif*, Tehran, Islāmīyah, 1424 AH [Arabic].
 69. Mujāhid b. Jabr, *Al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1410 AH [Arabic].
 70. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth, 1423 AH [Arabic].
 71. Mūsawī, Sayyid ‘Alī, and Ḥusaynī Mīrṣafī, Sayyideh Fāṭimah, “Taḥlīl-i Kārkird-i Nuzūl-i Ḥaḍrat-i ‘Īsā dar Dawlat-i Imām Mahdī az Manẓar-i Mufasssīrān-i Farīqayn”, *Mashreq-e Maw‘ūd*, no. 58, 1400 SAH [Persian].
 72. Mushkinī, ‘Alī, *Iṣṭilāḥāt al-Uṣūl*, Qom, Nashr al-Hādī, 1371 SAH [Persian].
 73. Muslim b. al-Ḥajjāj, *Al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1374 AH [Arabic].
 74. Najafī, Rūḥ Allāh, “A Study of the Ascension and Descent of Jesus in the *Qur’ān* Relying on the Christian Background”, *The Mirror of Knowledge*, vol. 22, no. 1, 2022, pp. 87-108 [Persian]¹.
 75. Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1412 AH [Arabic].
 76. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Tafsīr al-Manār*, Egypt, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-

1. <https://doi.org/10.52547/jipt.2022.224630.1187>.

- ‘Āmmah li-l-Kitāb, 1990 [Arabic].
77. Shāh ‘Abd al-‘Azīmī, Ḥusayn b. Aḥmad, *Tafsīr Ithnā ‘Asharī*, Tehran, Miqāt, 1363 SAH [Persian].
78. Shaltūt, Maḥmūd, *Dirāsah li-Mushkilāt al-Muslim al-Mu‘āṣir fī Ḥayātih al-Yawmiyah al-Āmmah*, Cairo, Dār al-Shurūq, 1962 [Arabic].
79. Ṭanṭāwī, Muḥammad, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Cairo, Dār Nahḍat Miṣr, 1998 [Arabic].
80. Ṭayyib, ‘Abd al-Ḥusayn, *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Tehran, Intishārāt-e Islām, 1378 SAH [Persian].



تحلیل آراء مفسران دربارهٔ إِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ (زخرف / ۶۱) با تأکید بر نقد دیدگاه مشهور

حسین براتی^۱

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری،
دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (ایمیل: hosseinbarati@um.ac.ir).

چکیده

مفسران قرآن در تفسیر آیه «إِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ» (زخرف / ۶۱)، به‌ویژه در تعیین مرجع ضمیر کلمه إِنَّهُ، وحدت‌نظر ندارند و بنابر مبانی تفسیری‌شان آراء متفاوتی ارائه کرده‌اند. مشهورترین دیدگاه مرجع ضمیر هاء را نزول عیسی^(ع) به‌مثابه نشانه‌ای آخرالزمانی برمی‌شمرد. در مطالعه فرارو کوشش می‌شود این تفسیر مشهور و همچنین دیگر دیدگاه‌ها درباره مسئله بررسی شود. فرضیه مطالعه آن است که تفسیر مشهور که پیش‌تر در میان مفسران اهل سنت مطرح بوده است نمی‌تواند بهترین تفسیر آیه باشد. سیطره گفتمان روایات آخرالزمان بر فهم آیه، پیوند خوردن اکثری انگاره نزول عیسی^(ع) با تفسیر این آیه، خروج از قرائت مشهور، در تقدیر گرفتن دو واژه نزول و قرب و ناسازگاری قول مشهور با سیاق آیات این سوره و دیگر آیات پذیرش دیدگاه مشهور به‌عنوان بهترین قول تفسیری را با چالش مواجه می‌سازد؛ چنان‌که پذیرش دیگر اقوال مفسران هم با مشکلاتی روبه‌رو است. در این میان، چنان‌که برخی مفسران نیز اذعان داشته‌اند، مناسب‌تر آن است که ضمیر هاء به شخص عیسی^(ع) و نه لزوماً به نزول وی بازگردانده شود تا بتوان فهمی هم‌سو با سیاق آیه و مفهوم عام آن باز نمود.

کلیدواژه‌ها: نزول عیسی^(ع)، آخرالزمان، سیاق آیات،
اشراف الساعه، ضمائر قرآن.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۷ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۵ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۵ ش

نشر: ۱۴۰۴/۶/۱۵ ش

صفحه ۱۴۵-۱۷۴.

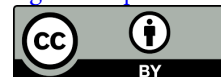
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دست‌رسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

براتی، حسین، «تحلیل آراء مفسران دربارهٔ إِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ (زخرف / ۶۱) با تأکید بر نقد دیدگاه مشهور»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۱۴۵-۱۷۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.527238.1308>

درآمد

آیه ۶۱ سوره زخرف از جمله آیاتی است که در طول تاریخ تفسیر، هم از نظر زبانی و هم از نظر کلامی-اعتقادی، محل مناقشه بوده است:

إِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرْنَ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ (زخرف/ ۶۱).

ترجمه آیتی: و هرآینه او نشانه فرارسیدن قیامت است. در آن شک نکنید و از من متابعت کنید؛ این است راه راست.

اختلاف جدی مفسران در تعیین مرجع ضمیر **إِنَّهُ** و در تفسیر واژه **عِلْمٌ** شده است این آیه به شاخصی برای سنجش مبانی و گرایش‌های تفسیری تبدیل شود. اغلب مفسران نزول عیسی^(ع) را مراد آیه گرفته‌اند، گروهی آن را به شخص عیسی^(ع) یا **قرآن** یا پیامبر^(ص) تفسیر کرده، و برخی نیز به امام علی بن ابی طالب یا مهدی^(ع) نسبت داده‌اند؛ حتی برخی از مصداق شخص صرف نظر کرده، و آن را ضمیر شأن دانسته‌اند (بنگرید به: دنباله مقاله). این گستردگی اقوال صرفاً تنوع آراء تفسیری را باز نمی‌تاباند؛ بل که نشان‌دهنده وجود گسستی روش‌شناختی در نحوه رویارویی با آیات **قرآن** است.

از سوی دیگر، کلمه **علم** در این آیه به شکل‌های مختلفی قرائت شده، و پیوند آن با **ساعت** نیز پرسش‌های بنیادینی درباره نقش نشانه‌ها و شخصیت‌ها در یادآوری قیامت ایجاد می‌کند. قرائت مشهور یعنی **علم خواندن** کلمه مستلزم بازگشت ضمیر به عیسی^(ع) و تفسیر عبارت به نزول عیسی^(ع) به مثابه نشانه‌ای از نشانه‌های قیامت است؛ قرائتی که به‌ویژه در تفاسیر اهل سنت گفتمان غالب به‌شمار آمده، و با پشتوانه روایات فراوان تثبیت شده است. این دیدگاه با چند اشکال اساسی روبه‌رو است؛ مثلاً، ناسازگاری با سیاق آیات پیش و پس از آن، غلبه گفتمان روایی بر آیه، خارج شدن از قرائت مشهور، و خلط مفاهیمی هم‌چون **اشراط الساعة** با **علم الساعة**.

طرح مسئله

در غالب مطالعات معاصر نیز تفسیر آیه مطابق قول مشهور مبنا قرار گرفته و پذیرفته شده است. برای نمونه، در بازخوانی آراء مفسران درباره نسبت مهدی موعود و عیسی^(ع) در آخرالزمان آیه مورد بحث نیز هم‌چون شاهد نزول عیسی^(ع) پذیرفته شده است (موسوی و حسینی، «تحلیل کارکرد...»، ۱۲۳). در مطالعات بینامتنی معاصر درباره صعود و نزول عیسی^(ع) نیز آیه یادشده در کنار دیگر آیاتی که از **توفی و رفع عیسی^(ع)** سخن گفته‌اند بررسی، و البته مطابق همین قول مشهور معنا شده است (برای نمونه، بنگرید به: نجفی، «بررسی صعود...»، ۸۸).

پذیرش عمومی دیدگاه یادشده در حالی است که این دیدگاه نقد و ارزیابی، و اشکالات یادشده نیز به‌نحوی

نظام‌مند بررسی نشده است. این سبب شده است فهم آیه، بیش از آن‌که مبتنی بر تحلیل و فهم عناصرِ متنی باشد، تحت الشعاع انگاره نزول عیسی^(ع) قرار گیرد و دیگر وجوه احتمالی آیه مغفول بماند. مسئله اصلی مطالعه کنونی دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد: اگر تفسیر مشهور در تعیین مرجع ضمیر و معنای **عِلْم** با چالش‌هایی روبه‌رو است، کدام تفسیر می‌تواند از پشتوانه لغوی و سیاقی قوی‌تری برخوردار باشد و به فهم منسجم‌تری از آیه منجر شود؟

تعیین معنای صحیح آیه نه‌تنها در فهم یک عبارت قرآنی بل که در مباحثی دیگر هم چون مسیح‌شناسی قرآنی، جایگاه روایات نزول عیسی^(ع) و نیز در تبیین کارکرد آیات مربوط به قیامت نقشی تعیین‌کننده دارد. فرضیه این مطالعه آن است که بازگرداندن ضمیر به شخص عیسی^(ع) — نه صرفاً نزول او — هم با سیاق و زبان آیه سازگارتر است و هم امکان فهمی مستقل از گفتمان روایی را فراهم می‌آورد. نوآوری این مطالعه در آن است که با نقدِ مبناییِ قول مشهور و بررسی پی‌آمدهای بدیلِ پیش‌نهادی، چارچوبی برای ارزیابی تفاسیرِ آیاتِ مناقشه‌برانگیزِ قرآن عرضه می‌کند.

این نیز لازم به ذکر است که برخی از عالمانِ معاصر اهل سنت با استناد به برخی دلایل و شواهد سندی و متنی در پذیرش روایات نزول عیسی^(ع) دچار تشکیک شده‌اند (بنگرید به: رشیدرضا، *المنازل*، ۱۰ / ۳۴۲؛ شلتوت، *دراسة لمشكلات المسلم المعاصر*، ۵۲). هدف از بحث کنونی تأیید یا رد این تشکیکات یا سنجش اعتبار آن روایت‌ها نیست؛ بل که مسئله بحث ما صرفاً پیوند روایات نزول عیسی^(ع) با آیه ۶۱ سوره زخرف است.

۱. قول مشهور: نزول عیسی^(ع) به مثابه مرجع ضمیر

مطابق گزارش طبری (*جامع البیان*، ۲۰ / ۶۳۴)، قرائت مشهور و اجماعی قاریان امصار «إِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ» است. ابن عباس و شاگردان حجازی وی هم چون مجاهد بن جبر و قتادة بن دعامه، و هم چنین شاگرد باواسطه مکتب وی ضحاک بن مزاحم آن را **عَلَّمَ** خوانده‌اند (بنگرید به: همان‌جا؛ ابن‌کثیر، *تفسیر*، ۷ / ۲۳۶). برپایه این قرائت متفاوت آیه را باید چنین معنا کرد: «آن نشانه‌ای برای قیامت است» (بنگرید به: همان‌جا؛ دمیاطی، *اتحاف فضلاء البشر*، ۴۹۶).

۱-۱) تحلیل‌ها از مفردات آیه، زمینه شکل‌گیری قول مشهور

در برابر قرائت مشهور، از عکرمه مولای ابن عباس هم روایت کرده‌اند که این عبارت را **لِّلْعَلْمِ** خوانده است (قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۶ / ۱۰۵). گزارشی از قرائت این واژه به صورت **لِّلْعَلْمِ** نیز وجود دارد (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۹ / ۳۸۶). قرائت این فقره به صورت «وَإِنَّهُ لَذَكَرٌ لِّلسَّاعَةِ» هم به یکی از صحابه یعنی

أَبِي بِن كَعْب نَسَبْت دَادَه شَدَه اَسْت (طَبْرِي، جَامِع البَيَان، ۲۰/۶۳۴).

واژه **علم** در کاربردهای مختلفش معانی فراوانی دارد. باین حال مشهورترین معنای آن همان است که در توضیحش گفته‌اند «اسمٌ لِمَا يُعَلَّمُ بِهِ» (مصطفوی، **التحقیق**، ۸/۲۵۵). در آیه مورد بحث **علم** به معنای آن چیزی است که به وسیله آن آگاهی و شناخت حاصل می‌شود. توضیح این که گفته‌اند **علم** درک حقیقت چیزی است و به دو گونه است: ادراک جوهر و ذات شیء و دیگری حکم به وجود شیء در شیء دیگر (راغب اصفهانی، **مفردات**، ۵۸۰-۵۸۱).

ابن فارس (درگذشته ۳۹۵ق) معتقد است معانی همه کلمات ریشه علم در زبان عربی به یک بُن معنایی ارجاع‌پذیر است و آن نشان‌دار نمودن چیزی است؛ یعنی علم بر اثر چیزی که با غیر آن چیز متمایز است دلالت می‌کند و کلمه علامت هم از همین ریشه است (ابن فارس، **مقایس اللغة**، ۴/۱۰۹). وی **علم** را نقیض جهل می‌شناساند و با اشاره به اختلاف قرائات آیه مورد بحث می‌گوید: «قیاسه قیاس العلم و العلامه». این گونه **علم** را همان **علم** و علامت می‌داند؛ با این استدلال که منظور نزول عیسی^(ع) است؛ نزولی که نزدیکی قیامت با آن معلوم می‌شود (همان، ۴/۱۱۰).

درباره **علم** نیز گفته‌اند به معنای اثر و نشانه‌ای است که مشخص‌کننده و معرف چیزی باشد (راغب اصفهانی، **مفردات**، ۵۸۰-۵۸۱). **علامت** و **علم** چیزی است که گم‌راه را هدایت می‌کند و معنای محوری آن دلالت و هدایت است؛ چنان‌که پرچم را **علم** می‌نامند (جبل، **المعجم الاشتقاقی**، ۳/۵۱۲). در آیه مورد بحث اگر **علم** به صورت **علم** خوانده شود باید آیه را چنین معنا کرد که خروج عیسی^(ع) نشانه قیامت است (بنگرید به: ازهری، **تهذیب اللغة**، ۲/۲۵۴)؛ اما اگر **علم** خوانده شود آیه به این معنا است که با خروج عیسی^(ع) از نزدیکی وقوع قیامت آگاهی پیدا می‌کنیم (خلیل، **العین**، ۲/۱۵۳).

در توضیح مفهوم **الساعة** نیز باید یادآور شد که یکی از نام‌های قیامت است (خلیل، **العین**، ۲/۲۰۲). به نظر می‌رسد این واژه از زبان سریانی به زبان عربی انتقال یافته است و کاربرد آن در شعر عربی نیز نشان از وام‌ستانی کهن آن دارد (جفری، **واژه‌های دخیل**، ۲۳۹). گفته‌اند که تعبیر از قیامت به **ساعت** حاکی از آن است که قیامت به شکلی دفعی رخ می‌دهد (ازهری، **تهذیب اللغة**، ۳/۵۷). گاه نیز گفته‌اند به خاطر سرعت حساب‌رسی اعمال است که قیامت به **ساعت** — که به سرعت در گذر است — تشبیه می‌شود (راغب اصفهانی، **مفردات**، ۴۳۴).

این واژه در **قرآن** ۴۸ مرتبه آمده، و در بسیاری از آن‌ها تأکید گردیده که **علم الساعة** تنها در اختیار خداوند است:

وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (زخرف/۸۵).

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ (لقمان / ۳۴)
 إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ (فصلت / ۴۷)
 يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي... قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ (أعراف / ۱۸۷).

در آیاتی هم از جمله در آیه ۶۶ سوره زخرف بر ناگهانی بودن وقوع قیامت تأکید شده است:
 هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (زخرف / ۶۶).

هرچند واژه السَّاعَةُ در عموم استعمالش، بیش‌تر به آمدن زمان قیامت دلالت می‌کند. روابط هم‌نشینی آن با برخی افعال این را تأیید می‌کند:

جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً (أنعام / ۳۱).
 أَتَيْتُمْ السَّاعَةَ... (أنعام / ۴۰)
 تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً... (يوسف / ۱۰۷)

البته، در آیاتی هم به‌صراحت کلمه ساعت برای دلالت بر قیامت استعمال شده است:
 يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا (أحزاب / ۶۳).

وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا (كهف / ۲۱).
 وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً (كهف / ۳۶).
 وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ... (روم / ۱۲، ۱۴، ۵۵).

این کاربردها مفسران مسلمان را با این پرسش روبه‌رو کرده‌اند که منظور از «علم للسَّاعَةِ» (زخرف / ۶۱) که در جای دیگری از قرآن تصریح می‌شود تنها نزد خدا است (لقمان / ۳۴) چیست؛ آیا منظور علم به وقت قیامت است یا علم به اصل وقوع قیامت؟

۲-۱) قول مشهور در تفاسیر اهل سنت

اکثر مفسران ضمیر هاء در آیه یادشده را راجع به نزول عیسی^(ع) می‌دانند. این‌گونه، در عمل دست از قرائت مشهور کشیده و کلمه مورد بحث را عَلِمَ قرائت کرده‌اند. مثلاً مجاهد بن جبر عبارت **إِنَّهُ لَعَلِمَ لِلْسَّاعَةِ** را آیه **لِلْسَّاعَةِ** معنا نموده، که بر پایه آن منظور نزول عیسی^(ع) قبل از قیامت است (مجاهد، التفسیر، ۵۹۵). در تفسیر مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) هم آمده است که نزول عیسی^(ع) از آسمان بر کوه بیت المقدس نشانه‌ای برای قیامت

است و آن زمانی است که عیسی^(ع) به مقابله و کشتن دجال مبادرت خواهد ورزید (مقاتل، *تفسیر مقاتل*، ۱۳/۸۰۰).

طبری بر پایه روایات، یکی از این دو احتمال را در تعیین مرجع ضمیر هاء راجح می‌داند: یکی این که ضمیر هاء در *إنه به عیسی^(ع)* برگردد و منظور از آن خروج عیسی^(ع) باشد؛ و دیگر این که منظور از ضمیر هاء خود *قرآن* باشد. وی در این زمینه ۱۳ روایت آورده که شش روایت از ابن عباس، دو روایت از قتاده و پنج روایت هم از ابوالشعثاء جابر بن زید، مجاهد بن جبر، حسن بصری، ابوجعفر سدی، و ضحاک بن مزاحم است (بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۲۰/۶۳۴-۶۳۱).

این دیدگاه به نحو گسترده‌ای در تفاسیر متأخرتر هم بازتاب یافته است. برای نمونه، می‌توان از میان تفاسیر ادبی *قرآن* به تفسیر جصاص (*احکام القرآن*، ۱۵/۲۶۶) اشاره کرد که همین قول را به مثابه نظر مختار یاد می‌کند. مفسرانی معتزلی هم چون زمخشری (*الکشاف*، ۴/۲۶۱) و اشعری هم چون فخر رازی (*مفاتیح الغیب*، ۲۷/۶۴۰) نیز همین قول را برگزیده‌اند. تفاسیر مختصر سده‌های میانه نیز که به دنبال ارائه قول مشهور اند به یادکرد همین دیدگاه بسنده کرده‌اند (بنگرید به: بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۱۵/۹۴؛ قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۶/۱۰۵). در تفاسیر عرفانی نیز مسئله نزول عیسی^(ع) از جمله *اشراط الساعة* به‌شمار آمده، که در واقع بیان دیگری از همین قول است (بنگرید به: قشیری، *لطائف الإشارات*، ۳/۳۷۲؛ ابن عربی، *التفسیر*، ۲/۲۳۹).

همین دیدگاه بدون کم‌ترین نقدی در تفاسیر معاصر عامه مسلمانان با روی‌کردهای مختلف هم بازتاب یافته است (برای نمونه، بنگرید به: زحیلی، *التفسیر المنیر*، ۲۵/۱۷۶؛ حجازی، *التفسیر الواضح*، ۳/۴۰۲؛ دخیل، *الوجیز*، ۱/۶۵۸؛ مظهري، *التفسیر*، ۸/۳۵۸). برخی معاصران تصریح داشته‌اند که مطابق این فهم از عبارت، نزول عیسی^(ع) علامتی برای نزدیکی قیامت است و این آیه صراحت دارد که عیسی^(ع) از آسمان به زمین برخواهد گشت و این همان معنایی است که بخاری و مسلم روایتی نبوی درباره‌اش به وساطت ابهریره نقل کرده‌اند (ملاحویش، *بیان المعانی*، ۴/۸۰).

۳-۱) مبنای قول مشهور: روایات

چنان‌که در اظهار نظر یادشده نیز به صراحت بیان می‌شود، مبنای وجه تفسیری مشهور روایاتی است که در منابع اهل سنت گزارش شده‌اند. این روایت‌ها فهم آیه را به سویی متمایل ساخته‌اند که منظور از *علم بودن عیسی^(ع)* صرفاً نزول وی در آخر زمان باشد. طرح گزاره بازگشت عیسی^(ع) در آخر زمان و در دست‌گرفتن فرجام جهان در متون پیشااسلامی و خاصه در اندیشه مسیحیت هم دیده می‌شود و با مباحثی هم‌چون *الملاحم والفتن* یا *اشراط*

الساعة در میراث حدیثی مسلمانان پیوند خورده است.

از نخستین محدثانی که انگاره نزول عیسی^(ع) را با آیه مورد بحث پیوند داده، ابن ابی شیبه در **المصنف** است. وی با نقل روایتی از ابن عباس می‌گوید:

... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّهُ لَعَلِمٌ لِلسَّاعَةِ قَالَ: خُرُوجُ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ^(ع) (ابن ابی شیبه، **المصنف**، ۶/ ۳۳۹؛ برای برخی نمونه‌های دیگر، بنگرید به: نُعَيْمِ بْنِ حَمَّادٍ، **الفتن**، ۱/ ۹۹، ۴۱۴، ۵۶۶/ ۲، ۵۷۹؛ احمد بن حنبل، **المسند**، ۱۳/ ۳۵۰؛ طبرانی، **المعجم الأوسط**، ۵/ ۱۴۱).

عبارت زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) نیز در توضیح آیه مورد بحث نشان‌دهنده تأثیر قاطع روایاتی از این دست بر قول مشهور است. وی پس از پذیرش قول مشهور یادآور می‌شود:

يَعْنِي عِيسَى شَرَطُ مِنْ أَشْرَاطِهَا تُعَلَّمُ بِهِ، فَسَمَّى الْعِلْمَ شَرْطًا لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِهِ... عِيسَى يَنْزِلُ عَلَى نَبِيَّةٍ فِي الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ... يَقْتُلُ الدَّجَالَ فَيَأْتِي بَيْتَ الْمَقْدِسِ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ وَالْإِمَامُ يَوْمَ بِهِمْ فَيَتَأَخَّرُ الْإِمَامُ فَيَقْدِمُهُ عِيسَى وَيُصَلِّي خَلْفَهُ عَلَى شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ^(ص)... (**الكشاف**، ۴/ ۲۶۱).

پیوند میان قول مشهور و حدیث یادشده در تفاسیر متأخرتر از وی تا به آن حد است که ابن کثیر در ذیل آیه و در مقام تأیید همین تفسیر از آن می‌گوید احادیث از جانب پیامبر^(ص) در باب نزول عیسی^(ع) پیش از قیامت به تواتر رسیده است (ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، ۷/ ۲۳۶).

از مفسران معاصر اهل سنت، سید قطب هم با پذیرش قول یادشده و اشاره به وجود احادیثی در این باره، دو روایت از ابوهریره و جابر بن عبدالله انصاری هم چون مستند دیدگاه مشهور نقل می‌کند (قطب، **فی ظلال القرآن**، ۵/ ۳۱۹۸). طنطاوی نیز تصریح می‌کند روایات مؤید قول مشهور در کتب سته نقل شده‌اند (طنطاوی، **التفسیر الوسیط**، ۱۳/ ۹۴).

به نظر می‌رسد دو مضمون روایی در منابع اهل سنت انگاره نزول عیسی^(ع) را در گفتمان اسلامی تثبیت کرده است. از این دو، یکی مضمون همان روایت مشهور ابوهریره از پیامبر^(ص) است:

به زودی عیسی^(ع) در میان مردم نازل می‌شود، به عدالت حکم می‌کند، صلیب را می‌شکند، خوک را می‌کشد و جزیه را برمی‌دارد (بخاری، **الصحيح**، ۴/ ۱۶۸؛ طیالسی، **المسند**، ۴/ ۶۱؛ ترمذی، **السنن**، ۴/ ۵۰۶).

مضمون روایی دیگر را در ضمن روایاتی متعدد می‌توان بازیافت که در آن‌ها خبری با این کلیشه گزارش می‌شود: «لَا تَقُومُ / لَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ حَتَّى...». مثلاً، مسلم بن حجاج در **صحيح** خود (۴/ ۲۲۲۵-۲۲۲۷) حدیث

طولانی و مشهوری را در همین باره به نقل از حُدَيْفَةَ بْنِ أُسَيْدِ غِفَارِي نقل می‌کند:
 ...اطَّلَعَ النَّبِيُّ (ص) عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ، فَقَالَ: «مَا تَذَاكُرُونَ؟» قَالُوا: نَذْكُرُ السَّاعَةَ، قَالَ: إِنَّهَا لَنْ
 تَقُومَ حَتَّى تَرُونَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَالَ... وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ (ع)...

(۴-۱) تفاسیر شیعه

ارتباط آیه مورد بحث با نزول عیسی (ع) اختصاص به تفاسیر اهل سنت ندارد. مفسران شیعی نیز به این قول
 گراییده‌اند. برای نمونه، شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) در ذیل آیه محتمل می‌داند که ضمیر هاء به عیسی (ع)
 برگردد؛ چراکه آمدن قیامت به وسیله ظهور عیسی (ع) دانسته می‌شود. وی در ادامه به نقل همین قول از مفسرانی
 هم چون ابن عباس، مجاهد و دیگران اشاره می‌کند و در عین حال می‌افزاید که برخی دیگر از مفسران هم ضمیر هاء
 را به قرآن برگردانده، و معتقد اند این قرآن است که از قیامت و احوال آن خبر می‌دهد (شیخ طوسی، *التبیان*، ۱۹/
 ۲۱۱-۲۱۲).

مفسر شیعی مشهور دیگر، طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق)، با یادکرد این نکته که نزول عیسی (ع) از نشانه‌های
 قیامت است و نزدیکی وقوع قیامت با آن فهمیده می‌شود، باز بر انتساب این دیدگاه تفسیری به ابن عباس، قتاده و
 دیگران اشاره می‌کند و حدیثی را هم از قول پیامبر (ص) نقل می‌کند که بر پایه آن، عیسی (ع) فرود خواهد آمد و در نماز
 به امام مسلمانان اقتداء خواهد نمود (طبرسی، *مجمع البیان*، ۸۲/۹). روایتی که از آن یاد می‌کند همان است که
 در *صحیح مسلم* نقل می‌شود (مسلم، *الصحیح*، ۴/۲۲۵۰).

به نظر می‌رسد هر دو مفسر یاد شده حلقه اتصال برای ورود دیدگاه تفسیری مشهور به تفاسیر شیعه بوده‌اند؛ زیرا
 مفسران پیشین شیعی هم چون عیاشی و فرات کوفی در این زمینه مطلبی را یادآور نشده‌اند و در تفسیر قمی هم
 سخنی از نظریه تفسیری یاد شده نمی‌توان دید. بعد از تثبیت این دیدگاه با نقل آن در دو تفسیر *التبیان* و *مجمع
 البیان* می‌توان نمود و بروز این وجه تفسیری را در دیگر تفاسیر شیعه نیز پی جست؛ چنان که صاحب *اطیب البیان*
 می‌گوید:

به حسب ظاهر آیه، نزول عیسی (ع) از آسمان از علائم و اشراط قیامت است که پس از ظهور
 حضرت بقیة الله، عیسی (ع) از آسمان نزول می‌کند و با امام مهدی (ع) نماز می‌گزارد (طیب،
اطیب البیان، ۴۸/۱۲).

مفسران دیگری هم چون شبر در *تفسیر القرآن الکریم* (ص ۴۶۲)، سبزواری در *الجدید* (۶/۳۶۸) و حسینی در
تفسیر اثنا عشری (۴۸۹/۱۱) نیز مراد از آیه را اشاره به نزدیکی نزول عیسی (ع) شناسانده‌اند.

۲. دیگر اقوال

بر پایه آن چه گفته شد می‌توان پذیرفت بازگرداندن ضمیر هاء به نزول عیسی^(ع) نخست بر پایه اعتماد به روایاتی نبوی در میان اهل سنت شکل گرفته، و سپس به تفاسیر شیعی نیز راه یافته است. اکنون لازم به ذکر است که در کنار دیدگاه مشهور اقوال دیگری هم از جانب مفسران مطرح شده است.

۲-۱) بازگشت ضمیر به قرآن یا پیامبر^(ص)

از حسن بصری، قتاده و سعید بن جبیر نقل شده که مرجع ضمیر هاء در **إِنَّهُ** خود قرآن است؛ زیرا این قرآن است که بر نزدیکی وقوع قیامت دلالت می‌کند یا به وسیله قرآن است که به قیامت و احوال آن آگاهی می‌یابیم (بنگرید به: قرطبی، **الجامع لأحكام القرآن**، ۱۶ / ۱۰۵). از میان مفسران معاصر نیز برخی به همین قول گراییده‌اند. برای نمونه، ابن عاشور استدلال می‌کند حدود ۲۰ آیه پیش‌تر از آیه مورد بحث تعبیر «إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ» (زخرف / ۴۴). ضمیر هاء در آن آیه به قرآن راجع است. بنابراین می‌توان محتمل دانست که ضمیر هاء در «إِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ» نیز به قرآن برگردد. به نظر وی سخن از عیسی^(ع) در این میان جنبه استطرادی دارد (ابن عاشور، **التحریرو التنویر**، ۲۵ / ۲۷۹؛ نیز، برای امتداد این دیدگاه در میان مفسران معاصر با گرایش‌های مختلف بنگرید به: مغنیه، **التفسیر الکاشف**، ۱۶ / ۵۵۶؛ مراغی، **تفسیر المراغی**، ۲۵ / ۱۰۴؛ جابری، **فهم قرآن حکیم**، ۲۲۵).

در مقام نقد این دیدگاه می‌توان گفت بازگشت ضمیر به غیر عیسی^(ع) خلاف ظاهر و ناهمگون با سیاق است؛ زیرا آن چه واضح است و برخی مفسران با روی‌کرد ادبی نیز گفته‌اند: همه ضمیرهای پیشین به عیسی^(ع) برمی‌گردد (ابو حیان، **البحر المحیط**، ۹ / ۳۸۶). از این رو برگشت ضمیر در این آیه به آن چه در آیه ۴۴ موضوع بحث بوده است مناسب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا لازمه آن دور شدن فضای بحث از سیاق آیاتی است که از عیسی^(ع) سخن می‌گویند.

استطرادی دانستن بحث از عیسی^(ع) نیز پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. محور عمده این آیات عیسی^(ع) است و از آیه ۴۵ این سوره به بعد که گفته می‌شود «وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا...» (زخرف / ۴۵) تنها به دو پیامبر اشاره می‌شود: نخست از موسی^(ع) سخن می‌رود و سپس کلام درباره عیسی^(ع) تداوم می‌یابد تا این که به آیه مورد بحث می‌رسد. پس نمی‌توان بحث از عیسی^(ع) را که موضوع اصلی سخن است و سیاق، به خوبی بر آن گواهی می‌دهد، نادیده انگاشت و آن را استطرادی پنداشت؛ چنان که در ادامه آیات تا پایان آیه ۶۶ هم سخن درباره عیسی^(ع) است.

قرطبی (درگذشته ۶۷۱ق) پس از یادکرد احتمالات پیش گفته می‌افزاید:

احتمال دارد معنای عبارت این باشد که محمد^(ص) علمی برای قیامت است؛ چنان‌که در روایتی آمده است که پیامبر^(ص) فرمودند: «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ»؛ یعنی من و قیامت مثل این دو به هم نزدیک ایم؛ سپس پیامبر^(ص) برای نشان دادن این نزدیکی دو انگشت سبابه و وسط خود را به هم چسباندند. از قول حسن بصری نیز آورده‌اند که اولین مورد از اشراط الساعة بعثت رسول خدا^(ص) است؛ پس اکنون که این بعثت واقع شده است در نزدیکی قیامت شک نکنید (قرطبی، **الجامع لأحكام القرآن**، ۱۶/۱۰۷).

مؤید این قول روایتی است که طبری نقل می‌کند. برپایه این روایت، پیامبر^(ص) در یکی از روزها به هنگام غروب آفتاب به اصحاب خود فرمود:

آن‌چه از عمر دنیا باقی مانده است، همان نسبتی را با گذشته عمر دنیا دارد که باقی مانده وقت امروز نسبت به گذشته آن دارد (طبری، **تاریخ الأمم والملوک**، ۱۱/۱).

در مقام نقد این دیدگاه نخست باید گفت اثربخشی این روایت‌ها بر تفکر مسلمانان این تصور را برانگیخته که میان بعثت پیامبر خاتم^(ص) و برپایی رستاخیز فاصله بسیار اندکی است. با این حال، در سیاق آیه ۶۱ سوره زخرف و ساختار آن اشاره‌ای به پیامبر^(ص) و **علم الساعة** بودن ایشان یافت نمی‌شود. نسبت نزدیکی قیامت با پیامبر^(ص) —خاصه با توجه به نسبی بودن معنای قرب و بُعد— یک امر است و مراد از «عِلْمٌ لِلسَّاعَةِ» بودن رسول خدا^(ص) امر دیگری است که دلیلی جداگانه می‌طلبد. چنین درکی از آیه با سیاق هم ناسازگار است.

۲-۲) بازگشت ضمیر به امامان شیعه^(ع)

برخی از تفاسیر روایی شیعه نیز مرجع ضمیر را علی^(ع) یا مهدی موعود^(ع) شناسانده‌اند. هرچند در روایت تفسیر قمی منظور از «إِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ» مشخص نمی‌شود، فضای سخن و تفسیر وی بر دیگر عبارات آیه معلوم می‌کند که او مرجع ضمیر را علی^(ع) می‌داند (بنگرید به: قمی، **تفسیر القمی**، ۲/۲۸۷؛ برای تصریح انتساب این قول به قمی، بنگرید به: فیض کاشانی، **تفسیر الصافی**، ۴/۳۹۸). در تفسیر **البرهان** آمده است که زُرَّازَة بن اَعین، صحابی امام باقر و امام صادق^(ع) می‌گوید از امام صادق^(ع) درباره آیه «إِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ» پرسیدم. امام فرمودند منظور علی^(ع) است. سپس افزودند که پیامبر^(ص) فرموده‌اند:

يَا عَلِيُّ أَنْتَ عِلْمُ هَذِهِ الْأُمَّةِ مَنْ اتَّبَعَكَ نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْكَ هَلَكَ (بحرانی، **البرهان**، ۴/۸۷۹).

اختلاف در قرائت واژه **علم** به این روایات هم سرایت کرده و در برخی منابع، این‌گونه بیان شده است: «يَا عَلِيُّ

أَنْتَ الْعَلَمُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ...» (دیلمی، *غرر الأخبار*، ۱۵۵). از آن سو، طبق حدیث دیگری، جابر بن عبدالله انصاری از قول پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمودند: «إِنَّ عَلِيًّا لَعَلَّمُ لِلْسَّاعَةِ» (شیخ طوسی، *الأمالی*، ۳۶۳).

استرآبادی (درگذشته ۹۶۵ ق) هم، ضمن پذیرش این که منظور از ساعت قیام قائم است، بیان می‌دارد: مَثَلِ امام در این امت مَثَلِ عِيسَى (ع) در بنی اسرائیل است. عِيسَى (ع) زمان قیام قائم (ع) نزول می‌کند و هر دو علم برای قیامت محسوب می‌شوند. حال اگر قائم (ع) علم برای قیامت است، در حالی که ایشان فرزند امیرالمؤمنین (ع) است، پس چه اشکالی دارد که علی (ع) هم علم برای قیامت محسوب شود؟ (استرآبادی، *تأویل الآيات الظاهرة*، ۵۵۲).

مشهدی (درگذشته ۱۱۲۵ ق) نیز روایت پیش‌گفته زُراه را هم چون شاهی بر این مدعا یاد می‌کند که ضمیر به علی (ع) برمی‌گردد. او یادآور می‌شود که منافاتی میان قول به ارجاع ضمیر به عیسی (ع) یا علی (ع) نیست (مشهدی، *کنزالدقائق*، ۹۰/۱۲). از معاصران، طیب اگرچه ظاهر آیه را با نزول عیسی (ع) مناسب می‌داند، در ادامه می‌گوید: یکی از اشراط الساعه ظهور امام مهدی (ع) است؛ اما بعضی اخبار روایت کرده‌اند که مرجع ضمیر امیرالمؤمنین (ع) است و شاید اشاره به رجعت ایشان در کَرَّتِ ثالِثَه باشد (طیب، *اطیب البیان*، ۴۸/۱۲).

برخی دیگر با برگرداندن ضمیر مورد بحث به مهدی (ع)، سازگاری این قول با علم الساعه بودن عیسی (ع) را یادآور شده و گفته‌اند عیسی (ع) وقتی فرود می‌آید چیزی از آن چه پیامبر (ص) آورده است را نسخ نمی‌کند و این عیسی (ع) است که در نماز به مهدی (ع) اقتدا می‌کند (بنگرید به: بحرانی، *حلیة الابرار*، ۴۴۲/۵). برخی مفسران شیعی هم با یادکرد توجیه عرفانی برای این موضوع گفته‌اند علی (ع) از اسباب علم به قیامت یا نشانه‌ای برای قیامت است؛ زیرا کسی که با ولایت او بیعت کند و به آن ایمان آورد به قیامت نیز یقین می‌آورد (گنابادی، *بیان السعادة*، ۶۱/۴).

برخی دیگر منظور از ساعت را ظهور امام مهدی (ع) دانسته و گفته‌اند: عیسی (ع) و نزول وی در آخر زمان در قیام مهدی (ع) علم — یعنی شرطی از شرط‌های ساعت یا همان قیام مهدی (ع) — است و به وسیله آن نزدیکی ظهور معلوم می‌شود (خسروی، *تفسیر*، ۴۰۹/۷). مبنای این قول بر شماری از روایات است که مطابق آن‌ها ساعت بر زمان ظهور مهدی (ع) دلالت می‌کند. برای نمونه، روایت کرده‌اند زُرارة بن اَعین از امام باقر (ع) درباره آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً» (زخرف/ ۶۶) می‌پرسد و امام پاسخ می‌دهد: «هِيَ سَاعَةُ الْقَائِمِ (ع) تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً» (بحرانی، *البرهان*، ۸۸۰/۴). اربلی (درگذشته ۶۹۳ ق) در *کشف الغممة* از مقاتل بن سلیمان و برخی مفسران دیگر نقل کرده که منظور از «إِنَّهُ لَعَلَّمُ لِلْسَّاعَةِ» مهدی موعود (ع) است (اربلی، *کشف الغممة*، ۴۹۰/۲).

در مقام نقد این دیدگاه باید گفت با توجه به این که آیات قبل و بعد از آیه مورد بحث از عیسی (ع) سخن

می‌گویند، برگرداندن ضمیر هاء به مهدی موعود با سیاق آیات ناسازگار است و صحیح به نظر نمی‌رسد. به‌واقع مجموع این احادیث نه بیان‌کننده مورد نزول آیه بل که از قبیل نوعی تطبیق مضمون بر شخصیتی غیر از عیسی^(ع) است؛ امری که نمونه آن را در دیگر روایات تفسیری شیعه فراوان می‌بینیم.

در پایان همین بحث این نیز شایان یادکرد است که از میان معاصران، ابن‌عاشور اگرچه قائل است ضمیر به قرآن برمی‌گردد، اما این احتمال را هم نادیده نمی‌گیرد که ضمیر در *إِنَّهُ* ضمیر شأن باشد:

يَجُوزُ عِنْدِي أَنْ يَكُونَ ضَمِيرُ *إِنَّهُ* ضَمِيرَ شَأْنٍ؛ أَيْ أَنَّ الْأَمْرَ الْمُهِمَّ لَعَلَّمُ النَّاسَ بِوُقُوعِ السَّاعَةِ
(ابن‌عاشور، *التحريف والتنوير*، ۲۵/۲۴۳).

ترجمه: به گمان من جائز است که ضمیر در *إِنَّهُ* ضمیر شأن باشد؛ به این معنا که همانا امر مهم علم مردم به فرارسیدن ساعت قیامت است.

این قول هم با توجه به ناسازگاری با سیاق آیات صحیح به نظر نمی‌رسد. ضمناً، با پذیرش این فرض معنای آیه نیز چندان واضح نخواهد بود.

۲-۳) بازگشت ضمیر به عیسی^(ع)

چنان‌که دیدیم، نزول عیسی^(ع) که باوری مشهور از نخستین سده‌های اسلامی محسوب می‌شود در طیف وسیعی از روایات آمده، و چنان جایگاهی پیدا کرده که به‌عنوان قول تفسیری مشهور در تفسیر آیه یادشده مطرح گشته است. از آن سو، به نظر می‌رسد این‌که نه نزول عیسی^(ع) بل که خود وی هم چون علمی حاکی از تحقق قیامت شناخته شود از دیرباز هم چون یک احتمال در تفسیر آیه مطرح بوده، و البته تحت تأثیر نفوذ قول مشهور به محقق رفته و با مخالفت‌هایی روبه‌رو شده است. برای نمونه، ابن‌کثیر (درگذشته ۷۷۴ق) می‌گوید این‌که مواردی هم چون زنده‌کردن مردگان، شفای مریضان و... را منظور آیه بدانیم ناموجه به نظر می‌رسد (ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۷/۲۳۶).

با این حال نباید روایت‌های یادشده و رواج قول مشهور موجب غفلت از دیگر وجوه آیه و نادیده‌انگاشتن مفهوم‌سازی ویژه خود آیه شود. می‌توان این روایات را پذیرفت؛ اما آن‌ها را به تفسیر آیه پیوند نزد. از این منظر، به احتمالی دیگر نیز می‌توان اندیشید: این‌که خود شخص عیسی^(ع) علم برای قیامت باشد. از میان مفسران معاصر اهل سنت، قاسمی (درگذشته ۱۳۳۲ق/۱۲۹۳ش) با ترجیح این قول بر دیگر اقوال می‌گوید که در عبارت *إِنَّهُ لَعَلَّمُ لِلْسَّاعَةِ* از مسبب یعنی علم یاد شده و از آن اراده سبب یعنی عیسی^(ع) و معجزاتش— شده است (قاسمی، *محاسن التأویل*، ۸/۳۹۶). امتداد همین قول تفسیری را در آراء برخی مفسران معاصر دیگر می‌توان بازدید؛

مفسرانی که خلقت ویژه عیسی^(ع)، زنده شدن مردگان توسط وی، و مواردی از این دست را هم‌چون دلایلی برای برگرداندن ضمیر به شخص عیسی^(ع) انگاشته‌اند (بنگرید به: حسینی همدانی، *انوار درخشان*، ۱۵/۱۴۳؛ قرشی، *تفسیر احسن الحدیث*، ۱۰/۴۵؛ فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۲۰/۲۵۹).

طباطبایی، مفسر معاصر شیعی، هم از معدود مفسرانی است که ضمیر هاء را به عیسی^(ع) برمی‌گرداند؛ اما از این ارجاع ضمیر نه نزول عیسی^(ع) بل که نوع زندگی خارق‌العاده وی را هم‌چون علمی برای قیامت می‌انگارد. وی معتقد است عیسی^(ع) وسیله‌ای است که با آن می‌توان به قیامت آگاهی یافت؛ چراکه از طرفی بدون پدر خلق شده، و از طرفی مردگان را زنده کرده است. این نشان می‌دهد برپا کردن قیامت و احیاء مردگان برای خدا دشوار نیست. این‌گونه در مسئله امکان معاد جای شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. طباطبایی قول دیگر مفسرانی را نیز که منظور از ضمیر را *قرآن* یا نزول عیسی^(ع) دانسته‌اند رد می‌کند و معتقد است با پذیرش این وجوه نمی‌توان تفریع و نتیجه‌گیری صورت گرفته در ادامه بحث — یعنی عبارت «فَلَا تَمْتَرَنَّ بِهَا» — را توجیه نمود (طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/۱۱۸).

۳. دیدگاه برگزیده

چنان‌که گذشت، اصلی‌ترین و مشهورترین دیدگاه تفسیری که مفسران شیعه و سنی مطرح کرده‌اند بازگشت ضمیر هاء به نزول عیسی^(ع) است و این دیدگاه تحت تأثیر غلبه گفتمان روایی بر جریان‌های تفسیری متقدم اهل سنت به نظر غالب تبدیل شده است.

۳-۱) آسیب‌شناسی اقوال مفسران

غلبه گفتمان روایات آخرزمان در سده‌های متقدم هجری موجب شده است مسیر فهم آیه تغییر کند. مضمون این روایت‌ها می‌تواند با نگرش‌های کلامی مسلمانان منطبق دانسته شود. با این حال، این‌که مضمون‌شان مبنای فهم آیه یادشده قرار گیرد جای تأمل دارد. به واقع، آیه مورد بحث که سخن از علم بودن عیسی^(ع) برای قیامت می‌کند گویا در سده‌های متقدم هجری و تحت تأثیر نقل گسترده اخبار ملاحم و فتن با تصویر آخرالزمانی عیسی^(ع) پیوند خورده، و برداشت متکی به مضمون این روایات، ذهن مفسران را به سمتی سوق داده است که مراد از علم بودن عیسی^(ع) را نزول وی قبل از قیامت قلم‌داد کند.

بررسی روایات این موضوع نشان‌دهنده نبود ارتباط میان آیه ۶۱ سوره زخرف با روایاتی است که در این زمینه وارد شده‌اند. در روایاتی که مفسران آن‌ها را هم‌چون تفسیری برای این آیه در نظر گرفته‌اند سخنی از پیامبر^(ص) یا امامان^(ع) که دلالت واضحی بر چنین معنایی کند نقل نشده است. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، در کتب روایی

اهل سنت، مشهورترین روایتی که به آن تمسک شده، روایت ابوهریره از پیامبر (ص) است (برای نمونه از استنادات گسترده به آن، بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۲۷/ ۶۴۰؛ زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۲۶۱؛ بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۵/ ۹۴).

این را هم باید در نظر داشت که به‌طورکلی روایات نزول عیسی (ع) در روایات شیعی هرگز به آن گستردگی که در منابع روایی عامه مسلمانان مطرح شده است یاد نمی‌شود. با این‌همه، باز جایگاه *مهدویت* در کلام شیعی و اهمیتی که شخص مهدی صاحب‌زمان (ع) در روایات شیعه دارد موجب شده است نقش عیسی (ع) در روایات شیعه نه به‌عنوان شخصیت محوری، بل که به‌عنوان یاور و اقتداءکننده به مهدی (ع) مطرح گردد. مثلاً در روایات کتابی هم چون *الکافی* کلینی (درگذشته ۳۲۹ق) هیچ نشانی از یادکرد نزول عیسی (ع) نیست؛ مگر در یک مورد که از اقتداء وی به مهدی (ع) سخن می‌رود (کلینی، *الکافی*، ۸/ ۴۹-۵۰).

البته بعدها در آثار ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق) به‌ویژه کتاب *کمال الدین* روایات بیش‌تری درباره نماز گزاردن و همراهی عیسی (ع) با مهدی (ع) ذکر می‌شود (ابن بابویه، *کمال الدین*، ۱/ ۲۸۰)؛ اما اصل نزول عیسی (ع) هم‌چون یکی از نشانه‌های قیامت—بس‌آمد کم‌تری نسبت به روایات اقتداء عیسی (ع) به مهدی (ع) دارد: تنها در دو گزارش از ابن بابویه نزول عیسی (ع) هم‌چون یکی از نشانه‌های قیامت مطرح می‌شود و در هر دو روایت نیز، راوی همان حذیفه بن اُسَید غفاری است که روایات عامه مسلمانان در این باره از قولش نقل می‌شود (ابن بابویه، *الخصال*، ۲/ ۴۴۶، ۴۴۹). تأمل در تفاسیر شیعی نیز نشان می‌دهد که شیعیان در پذیرش قول مشهور درباره مرجع ضمیر مورد بحث به این روایت‌ها تکیه نداشته‌اند. به نظر می‌رسد مفسران شیعی متقدم این دیدگاه را پذیرا نبوده‌اند و از زمان شیخ طوسی و پس از وی طبرسی است که این دیدگاه به تفاسیر شیعه راه یافته، و پس از آن هم نفوذ این دو مفسر بزرگ شیعی سبب شده است که مفسران به نزول عیسی (ع) هم‌چون مرجعی برای ضمیر در «إِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ» بنگرند.

نکته دیگر در مقام آسیب‌شناسی اقوال مفسران این است که در دوران معاصر قرائت حفص از عاصم رایج است. از نگاه غالب عالمان شیعه نیز این قرائت پذیرفتنی‌ترین قرائت است و در نبود دلیل معتبر بر تمسک به دیگر قرائت‌ها باید به آن ملتزم بود و عدول از آن شایسته نیست (بنگرید به: خویی، *البیان*، ۱۳۰). پیش‌تر—در سخن از اختلاف قرائت‌ها از عبارت مورد بحث—از قول طبری نقل کردیم که اجماع قرائت قاریان امصار بر قرائت *علم* است (طبری، *جامع البیان*، ۲۰/ ۶۳۴). بنابراین تمسک به قرائت مشهور شایسته‌تر از قرائت دیگر است.

جدی‌ترین قرائتی که می‌تواند در کنار قرائت مشهور مطرح شود *عَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ* است. این مجاهد بن جبر است که آن را *عَلَّمَ* خوانده (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۷/ ۲۳۶) و در عین حال هم او است که به‌هم‌راه چندی دیگر از

مفسران نزول عیسی^(ع) قبل از قیامت را از شروط قیامت دانسته است:

إِنَّ خُرُوجَهُ مِمَّا يُعَلِّمُ بِهِ قِيَامَ السَّاعَةِ لِكُونِهِ شَرْطًا مِنْ أَشْرَاطِهَا؛ لِأَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يُنَزِّلُهُ مِنَ السَّمَاءِ قُبَيْلَ قِيَامِ السَّاعَةِ (شوکانی، فتح‌التقدیر، ۴/۶۴۳).

از این رو به نظر می‌رسد این مفسران با توجه به این اشکال که نسبت علم به عیسی^(ع) نمی‌تواند صحیح باشد و در عین حال قرائت علم با نزول عیسی^(ع) بهتر هم خوانی دارد، علم قرائت کرده‌اند تا با تفسیر مشهور سازگار باشد. گویا چنین قرائتی اجتهادی است.

نکته آخر این که برای این که عبارت إِنَّهُ لَعَلِّمُ لِلْسَّاعَةِ بر معنایی دلالت کند که مفسران دریافته‌اند باید کلماتی را در تقدیر کلام گرفت: أَنْ نَزُولِ عِيسَى عَلَّمَ لِقَرَبِ السَّاعَةِ. چنین تحلیلی از عبارت متکلفانه به نظر می‌رسد؛ زیرا چنان که گفته‌اند «عَدَمُ التَّقْدِيرِ أَوْلَى مِنَ التَّقْدِيرِ»؛ یعنی تحلیل نحوی عبارات جمله به گونه‌ای که نیاز به مقدر انگاشتن کلمات نباشد پذیرفتنی‌تر است. از دیگر سو، چنان که عالمان اصول فقه نیز گفته‌اند اصل بر عدم تقدیر است (سبحانی، الموجز، ۱/۲۸؛ مشکینی، اصطلاحات الأصول، ۱/۵۷).

۲-۳) سیاق آیه

برای فهم بهتر عبارت مورد نظر، باید نخست به سیاق آیه و سپس سیاق و بافت آیات توجه کنیم. در این آیه آمده است: «وَإِنَّهُ لَعَلِّمُ لِلْسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرَنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (زخرف/ ۶۱). فعل تَمْتَرَنَّ از ریشه مری برگرفته شده، و به معنای شک کردن است (زبیدی، تاج العروس، ۲۰/۱۸۵). از همین ماده مَرِيَّةٌ به معنای شک هم‌راه با قرائن تهمت به کار می‌رود (طبرسی، مجمع البیان، ۵/۳۰۳). اِمْتِراءٌ نیز به معنای مجادله‌ای است که مایه آن مَرِيَّةٌ باشد (راغب اصفهانی، مفردات، ۷۶۶).

براین پایه، عبارت «فَلَا تَمْتَرَنَّ بِهَا» نشان می‌دهد که منظور نزول عیسی^(ع) نیست. مخاطبان نخستین این آیه یعنی مشرکان و مسلمانان عصر نزول در فضای مکه نزول عیسی^(ع) را مقدمه‌ای برای قیامت به شمار نمی‌آوردند. بسیاری از مخاطبان آیه در این دوران سه اصل مهم سوره‌های مکی — توحید، نبوت و معاد — را هنوز پذیرا نشده‌اند. این احتمال وجود دارد که ایشان از طریق آشنایی با مسیحیان حکایاتی درباره نزول عیسی^(ع) شنیده باشند؛ ولی این که در یک چنین فضایی به ایشان توصیه شود «از آن جاکه نزول عیسی^(ع) مقدمه قیامت است پس در وقوع قیامت شک نکنند» معنایی ندارد. برخی مخاطبان مشرک یا حتی تازه‌مسلمانان عصر نزول ممکن است اظهار بدارند که از نزول عیسی^(ع) چیزی نمی‌دانند و مفهوم آیه را متوجه نمی‌شوند. برخی دیگر نیز ممکن است از وجود باورهایی در میان مسیحیان درباره نزول عیسی^(ع) آگاه باشند؛ ولی باز هم این برای‌شان غریب بنماید که امر شوند

نباید نسبت به پیوند میان نزول عیسی^(ع) و وقوع قیامت شک بکنند. مخاطبان آیه کسانی هستند که هنوز نسبت به یک چنین پیوندی آگاهی و آموزش‌های قرآنی دریافت نکرده‌اند.

در نقطه مقابل، زندگی عیسی^(ع)، تولد ویژه و توفی و داستان‌ها دربارهٔ تصلیب وی که البته در قرآن مردود اعلام می‌شوند (نساء/ ۱۵۷) همگی از مواردی است که برای مخاطبان نخستین قرآن آشنا است و می‌تواند مورد استناد قرآن قرار گیرد. از همین رو طباطبایی نیز به این‌که در صورت پذیرش قول مشهور، عبارت «فَلَا تَمْتَرَنَّ بِهَا» به خوبی نمی‌تواند تفریع و نتیجه‌گیری از قبل باشد اشاره می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱۷/۱۸). مشتقات ریشه مری را در جایی دیگر برای اشاره به اختلاف‌ها در شخصیت عیسی^(ع) هم مشاهده می‌کنیم:

ذَلِكَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ (مریم/ ۳۴).

ترجمه آیتی: این است عیسی بن مریم - به سخن حق - همان‌که دربارهٔ او در تردید بودند.

سیاق آیات پیشین نیز که ارتباط وثیقی با آیه مورد بحث دارند نه دربارهٔ عروج و نزول و چهرهٔ آخرالزمانی عیسی^(ع) بل که دربارهٔ شخصیت وی است. از آیه ۵۷ سوره زخرف به بعد دربارهٔ مثلی سخن می‌گوید که مشرکان مکه آن را از روی جدل و مخاصمه با پیامبر (ص) مطرح کردند و خدایان خود را به عیسی^(ع) تشبیه نمودند.

وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ * وَقَالُوا آلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ * وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرَنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (زخرف/ ۵۷-۶۱).

موضوع بحث در آیات پیشین جدال و مخاصمه‌ای بر محور شخصیت عیسی^(ع) است. سخن از عیسی^(ع) هم چون *إِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ* در کنار سخن از وی به مثابه *إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ* (زخرف/ ۵۹) جای گرفته است و حتی جمله *إِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ* از نظر نحوی می‌تواند معطوف به جمله *أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ* باشد (بنگرید به: صافی، *الجدول*، ۲۵/۱۰۰).

در آیات بعد نیز آمده است: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (زخرف/ ۶۶). مطابق این آیه آمدن قیامت ناگهانی است و درحالی اتفاق می‌افتد که کافران توجهی به قیامت ندارند و سرگرم دنیای خویش اند (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۶۳). وجود نشانه‌هایی برای قیامت و ناگهانی بودن وقوع آن منافاتی با هم ندارد و قابل جمع اند؛ چنان‌که در جایی دیگر آمده است:

فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ (محمد/

ترجمه آیتی: آیا تنها منتظر آن اند که بناگاه قیامت فرا رسد؟ هرآینه نشان‌های قیامت آشکار شده است و چون فرارسد پند گرفتن‌شان را چه فایده؟

باین‌حال در سیاق آیات سوره زخرف، سخنی از نشانه‌های قیامت – یا به اصطلاح، *اشراط الساعة* – در میان نیست. اگر منظور از *علم الساعة* نشانه‌ای از نشانه‌های قیامت بود یادکرد آن در آیه ۶۶ سوره زخرف مناسب‌تر نیست. در مجموع آیات *قرآن* نیز، چه آیات مکی و چه آیات مدنی، بیش‌تر این شخصیت عیسی^(ع) و خداانگاری وی از جانب پیروان او است که بحث‌برانگیز است و آیتی که از عروج و نزول عیسی^(ع) سخن می‌گویند، در مقایسه با آیات مربوط به شخصیت وی، بس‌آمد کم‌تری دارند.

۳-۳) دیگر شواهد

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد، *خَلَطِ اشراط الساعة* با *علم الساعة* بر پایه قول مشهور است. عدم توجه دقیق به مفهوم واژه *اشراط* که در برخی آیات *قرآن* آمده، و پیوند زدن بی‌دلیل آن به *علم الساعة* در آیه مورد بحث می‌تواند فهم آیه را با مشکل مواجه کند. هیچ دلیلی نداریم که مراد از *علم ساعت* همان *اشراط الساعة* باشد که در برخی روایت‌ها یاد شده است. گذشته‌ازاین، چنان‌که دیدیم، در تفاسیرِ روایی کهن شیعه نیز چنین قولی ذکر نشده بودند (مثلاً، بنگرید به: قمی، *التفسیر*، ۲/۳۰۳).

این روایات هستند که واژه *علم* در آیه را به سویی سوق داده‌اند تا کارکردی متناسب با واژه *اشراط* بیابد و پیوندی بین *اشراطها* با این آیه برقرار شود. علت آن می‌تواند درهم آمیختگی روایات *اشراط الساعة* و روایات عمومی نزول عیسی^(ع) در منابع اهل سنت، و از سویی دیگر، روایات نزول و قیام مهدی^(ع) و هم‌چنین برخی از روایات دال بر فضیلت علی^(ع) در منابع شیعی باشد. می‌توانیم کارکرد هر یک از روایات یادشده را در جای خود باقی گذاریم و هم‌چنان به ظاهر آیه مورد بحث هم ملتزم بمانیم؛ بی‌آن‌که دلالت چندین دسته روایت مختلف را در هم بیامیزیم. با پذیرش این‌که نزول عیسی^(ع) شرطی برای آخرالزمان است باز این سؤال باقی است که آیا آیه مورد بحث هم در مقام بیان همین حقیقت است یا نه.

منظور از آیه این است که وجود عیسی به مثابه آیه‌ای از آیات خدا – که بدون پدر زاده شد و درنهایت نیز خدا او را نزد خود بالا برد – علمی است حاکی از این‌که قیامت امری تحقق‌پذیر است. شاهدی بر این دیدگاه تأیید ضمنی آن در عباراتی از *عهد جدید* است. آخرالزمان و رسیدن ملکوت الهی به چند صورت ناهم‌سان در بخش‌های مختلف از *عهد جدید* مطرح شده، و این ناهم‌سانی از نخستین ادوار مسیحیت موجب اختلاف نظر در میان اصحاب کلیسا و ناهم‌آهنگی در تفاسیر بوده است (بنگرید به: مجتبایی، «آخرالزمان»، ۱۴۳). باین‌حال، در

انجیل یوحنا مضامینی هست که از آن‌ها می‌شود کمابیش دریافت مسیح خود قیامت و حیات (یوحنا، ۱۱: ۲۵)، راه و دروازه نجات (یوحنا، ۱۴: ۶، ۱۰: ۹)، یا آخرالزمان (مکاشفه، ۲۲: ۱۳)، و از گور برخاستنش نیز رستاخیز همگانی است (کولسیان، ۲: ۱۲، ۳: ۱-۴؛ نیز، بنگرید به: رومیان، ۶: ۳-۱۱). می‌توان محتمل دانست آیه مورد بحث در قرآن کریم نیز رابطه‌ای بینامتنی با همین مضامین در **عهد جدید** داشته باشد.

افزون بر آنچه گفته شد، باید به کاربرد کلمه **ساعت** در گفتارهایی توجه داشت که در روایات اسلامی از قول خود عیسی^(ع) نقل شده‌اند و دست‌کم از این حیث مهم‌اند که می‌توانند ذهنیت مسلمانان در سده‌های نخستین را توضیح دهند. برای نمونه، در روایتی آمده است هرگاه عیسی^(ع) از **ساعت** سخن می‌گفت به سان زنان شیون می‌کرد (احمد بن حنبل، *الزهده*، ۵۱). بر پایه روایتی دیگر عیسی^(ع) درباره زمان وقوع **ساعة** از جبرئیل پرسید. جبرئیل گفت: پرسش‌شونده دانتر از پرسش‌کننده نیست... (ابن مبارک، *الزهده*، ۷۷). نیز نقل کرده‌اند هرگاه نزد عیسی^(ع) از **ساعت** یاد می‌شد، صیحه می‌زد و می‌گفت: سزاوار نیست که پیش پسر مریم از **ساعت** یاد شود و او خاموش بماند (همان، ۷۷). در این روایت‌ها بر درماندگی عیسی^(ع) در درک **ساعت** و تطبیق خویش با آن تأکید می‌شود. به عبارتی دیگر، علاوه بر این که وی نمی‌داند قیامت چه زمانی فرا می‌رسد، خود نیز به سان هر انسان دیگری از هیبت آن بیم‌ناک است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: خالدی، *انجیل به روایت مسلمانان*، ۷۴).

نتیجه

در این مطالعه آراء مفسران درباره عبارت «إِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ» در آیه ۶۱ سوره زخرف و به‌ویژه پنداره نزول عیسی^(ع) به مثابه مشهورترین قول تفسیری در توضیح این عبارت بازخوانی و نقد شد. چنان‌که دیدیم، پذیرش قول تفسیری مشهور—یعنی ارجاع ضمیر هاء در عبارت یادشده به نزول عیسی^(ع)— با مشکلاتی همراه است. سیطره گفتمانی روایات ملاحم و فتن بر فهم‌ها از آیه اثر گذارده است و در نتیجه مفسران انگاره نزول عیسی^(ع) را با تفسیر این آیه پیوندی افراطی زده‌اند؛ درحالی‌که چنین درکی با سیاق آیه و آیات این سوره سازگاری ندارد و پذیرش آن بر پایه قرائت مشهور با تکلف همراه است. دیگر اقوال که از شهرت کم‌تری برخوردار اند نیز کمابیش با همین مشکلات و گاه بیش از آن‌ها روبه‌روی‌اند. به نظر می‌رسد پذیرفتنی‌تر آن باشد که بگوییم ضمیر هاء در این عبارت به شخص عیسی^(ع) بازمی‌گردد؛ زیرا تولد و تکون ویژه او بدون پدر، توفی و بالارفتن او به سوی خدا، به صلیب نرفتن او، و حتی بازگشت دوباره او—یعنی همان نزول او به مثابه امری خارق‌العاده— و در یک کلام، شخصیت خاص او می‌تواند موجب آگاهی بیش‌تر و شناخت بهتر **ساعت** یا همان قیامت گردد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
- ۲- عهد جدید.
- ۳- ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، المصنف، بیروت، دارالتاج، ۱۴۰۹ ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی، کمال‌الدین، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
- ۶- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴ م.
- ۷- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، التفسیر، به کوشش عبدالوارث محمد علی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- ۸- ابن فارس، احمد، مقایس اللغة، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۹- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش سامی بن محمد سلامت، ریاض، دار طیبیة للنشر والتوزیع، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۰- ابن مبارک، عبدالله، الزهد، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۱- ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۲- احمد بن حنبل، الزهد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۳- احمد بن حنبل، المسند، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۴- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة، تبریز، بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
- ۱۵- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۶- استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهرة، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۷- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثت، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۸- بحرانی، سید هاشم، حلیة الابرار، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ ق.
- ۱۹- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، قاهره، المطبعة السلطانية، ۱۴۲۲ ق.
- ۲۰- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ۲۱- ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۹۵ ق.
- ۲۲- جابری، محمد عابد، فهم قرآن حکیم، ترجمه محسن آرمین، تهران، نشر نی، ۱۳۹۹ ش.

- ۲۳- جصاص، احمد بن علی، **أحكام القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۲۴- جفری، آرتور، **واژه‌های دخیل در قرآن**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۵ش.
- ۲۵- حجازی، محمد محمود، **التفسیر الواضح**، بیروت، دار الجیل الجديد، ۱۴۱۳ق.
- ۲۶- جبل، محمد حسن، **المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم**، قاهره، مكتبة الآداب، ۲۰۱۰م.
- ۲۷- شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، **تفسیر اثنا عشری**، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش.
- ۲۸- حسینی همدانی، محمد حسین، **انوار درخشان**، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۹- خالدی، طریف، **انجیل به روایت مسلمانان**، ترجمه منصور معتمدی، تهران، هرمس، ۱۳۹۹ش.
- ۳۰- خلیل بن احمد، **العین**، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۳۱- خویی، ابوالقاسم، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- ۳۲- دخیل، علی بن محمد علی، **الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.
- ۳۳- دمیاطی، احمد بن محمد، **اتحاف فضلاء البشر**، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۶م.
- ۳۴- دیلمی، حسن بن محمد، **غرر الأخبار**، قم، دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
- ۳۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- ۳۶- رشیدرضا، محمد، **تفسیر المنار**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.
- ۳۷- زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۳۸- زحیلی وهبة بن مصطفى، **التفسیر المنیر**، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
- ۳۹- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۰- سبحانی، جعفر، **الموجز فی اصول الفقه**، قم، مؤسسه الامام الصادق^(ع)، ۱۴۲۰ق.
- ۴۱- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، **الجديد فی تفسیر القرآن المجید**، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- ۴۲- شبر، سید عبدالله، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۳- شلتوت، محمود، **دراسة لمشکلات المسلم المعاصر فی حیاة الیومیة العامة**، قاهره، دارالشروق، ۱۹۶۲م.
- ۴۴- شوکانی، محمد بن علی، **فتح القدير**، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- ۴۵- صافی، محمود بن عبدالرحیم، **الجدول فی إعراب القرآن**، بیروت، دارالرشید، ۱۴۱۸ق.
- ۴۶- طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الأوسط**، قاهره، دارالحرمین.

- ۴۷- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۴۸- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الأمم و الملوك**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دارالمعارف، ۱۳۸۷ ق.
- ۴۹- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، قاهره، دار هجر، ۱۴۲۲ ق.
- ۵۰- طنطاوی، محمد، **التفسیر الوسیط**، قاهره، دار نهضة مصر، ۱۹۹۸ م.
- ۵۱- شیخ طوسی، محمد بن حسن، **الأمالی**، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- ۵۲- شیخ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م.
- ۵۳- طیالسی، سلیمان بن داوود، **المسند**، جیزه، دار هجر، ۱۴۱۹ ق.
- ۵۴- طیب، عبدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
- ۵۵- فخر رازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۵۶- فضل الله، سید محمد حسین، **من وحی القرآن**، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
- ۵۷- فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی، **التفسیر الصافی**، قم، کتاب فروشی صدر، ۱۴۱۵ ق.
- ۵۸- قاسمی، محمد جمال الدین، **محاسن التأویل**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
- ۵۹- قرشی، سید علی اکبر، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
- ۶۰- قرطبی، ابو عبد الله، **الجامع لأحكام القرآن**، قاهره، دار الکتب المصریه، ۱۳۸۴ ق.
- ۶۱- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، **لطائف الإشارات**، قاهره، هیئة المصریه العامه للکتاب، ۱۴۱۲ ق.
- ۶۲- قطب، سید، **فی ظلال القرآن**، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.
- ۶۳- قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۶۴- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۶۵- گنابادی، سلطان محمد، **بیان السعادة**، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۸ ق.
- ۶۶- مجاهد بن جبر، **التفسیر**، قاهره، دارالفکر الإسلامی الحدیثه، ۱۴۱۰ ق.
- ۶۷- مجتبیایی، فتح الله، «آخر الزمان»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد اول، تهران، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
- ۶۸- مراغی، احمد بن مصطفی، **التفسیر**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶۹- مسلم بن حجاج، **الصحيح**، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۴ ق.

- ۷۰- مشکینی، علی، *اصطلاحات الأصول*، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۱ ش.
- ۷۱- مشهدی قمی، محمد بن محمدرضا، *کنز الدقائق*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- ۷۲- مصطفوی، سید حسن، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۳۰ ق.
- ۷۳- مظهری، محمد ثناءالله، *التفسیر*، پاکستان، مکتبة رشدیة، ۱۴۱۲ ق.
- ۷۴- مغنیة، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، اسلامیة، ۱۴۲۴ ق.
- ۷۵- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- ۷۶- ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
- ۷۷- خسروی، علی رضا، *تفسیر*، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۰ ش.
- ۷۸- نعیم بن حماد مروزی، *الفتن*، به کوشش سمیر امین زهیری، قاهره، مکتبة التوحید، ۱۴۱۲ ق.
- ۷۹- موسوی، سیدعلی و حسینی میرصفی، سیدهفاطمه، «تحلیل کارکرد نزول حضرت عیسی^(ع) در دولت امام مهدی^(ع) از منظر مفسران فریقین»، *مشرق موعود*، شماره ۵۸، تابستان ۱۴۰۰ ش.
- ۸۰- نجفی، روح‌الله، «بررسی صعود و نزول عیسی^(ع) در قرآن با تکیه بر پیشینه مسیحی»، *آینه معرفت*، دوره ۲۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۷۰، بهار ۱۴۰۱ ش.^۱

The Divine Law of Repelling in the *Qur'ān*

A Critique of Commentators' Views on Q 2:251

(Were it not for Allah's repelling the people by means of one another...)

Zeinab Pourkavian 

Ph. D. in Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran (E-mail: poorkavian73@gmail.com).

Bibi Sadat Razi Bahabadi 

Associated Professor of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran (corresponding author: b.razi@alzahra.ac.ir).



Original Research

Received: 31/ 5/ 2025

Revised: 3/ 9/ 2025

Accepted: 4/ 9/ 2025

published: 4/ 9/ 2025

Pages: 175-198.

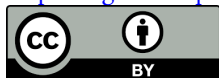
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Mostajaboldavati, S. A. and Sadeghi Hassanabadi, M. "Methodological Critique of Peter Coppens' Frameworks in Analyzing Sufi Qur'anic Exegesis", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 175-198.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.527031.1304> 

Extended Abstract

This study undertakes a critical re-examination of classical and modern Quranic commentaries (*tafasīr*) concerning verse 251 of Surah al-Baqarah, with a specific focus on the pivotal phrase: "Were it not for Allah's repelling of the people, some by means of others, the earth would have been corrupted" (*wa-lawlā dafu allāhi al-nāsa ba'dahum bi-ba'din la-fasadat al-arḍ*). The primary research question guiding this inquiry is to determine the most accurate and explicit meaning of this verse, derived from a close analysis of its textual context (*siyāq*) and a systematic critique of the diverse interpretive opinions found within the exegetical tradition. The author's approach is grounded in the premises of Islamic theology, engaging with the scripture as a divine revelation and operating within its hermeneutical framework.

The investigation is structured around three core components of the phrase. First, it explores the nature of "Allah's repelling" (*dafu Allāh*). The research identifies and critiques

three major interpretive trends among the commentators: 1) viewing it as an innate, natural law governing creation; 2) equating it with the concept of the “struggle for existence”; and 3) understanding it primarily as the divine injunction of *jihad* and armed combat. The study argues that the immediate narrative context of the verse, which recounts the military conflict between the Israelites under *Ṭalut* (Saul) and the army of *Jālūt* (Goliath), lends strongest support to the third interpretation, wherein God’s repelling is actualized through the divinely sanctioned military struggle of the believers.

Second, this study analyzes the agents involved in this dynamic, encapsulated in the phrase “some by means of others” (*ba‘ḍahum bi-ba‘ḍ*). It catalogues the wide spectrum of opinions on the identity of these groups, which range from the repelling of wrongdoers by other wrongdoers to the repelling of people of falsehood (*ahl al-bāṭil*) by the people of truth (*ahl al-ḥaqq*). After a critical review, the study concludes that the context unequivocally points to a confrontation between two morally and theologically opposed factions: a group upholding truth and monotheism, and a group embodying falsehood and oppression. Consequently, interpretations that align with this binary, such as the repelling of disbelievers and polytheists by Muslims and believers, are validated, while interpretations suggesting a repelling among wrongdoers themselves are deemed inconsistent with the verse's plain meaning.

Third, the paper examines the meaning of the consequent clause, “the earth would have been corrupted” (*la-fasadat al-ard*). It discusses the various interpretations of this *corruption*, including the ruin of the earth's physical benefits, the corruption of its inhabitants, and the societal collapse of human communities. By cross-referencing the verse with its close parallel in Surah al-Hajj (22:40), which states that without this divine repelling, “monasteries, churches, synagogues, and mosques in which Allah's name is much mentioned would have been demolished”, the research contends that the *corruption* primarily denotes tangible, worldly ruin. This includes the destruction of places of worship, the killing of innocent people, and the general breakdown of social order that would ensue from the unchallenged dominance of oppressive forces.

In conclusion, the synthesis of the critical analysis of classical commentaries, reinforced by the comparative study of Q 2:251 and Q 22:40, affirms that the explicit meaning of the verse is the establishment of a divinely ordained law of social and military confrontation between truth and falsehood. This confrontation, manifested in the divinely sanctioned struggle of the believers against oppression, serves as the divinely instituted mechanism

(*daf*) through which God prevents the total corruption (*fasād*) of the earth, thereby preserving the possibility of a just and pious social order.

Keywords: The Divine Laws, Mutual Repulsion, Truth and Falsehood, Corruption on Earth, Social Interpretation of the *Qur'ān*, Jihad, Q 22:40.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Muḥjam al-Mufabbras li-Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1407 AH [Arabic].
3. Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawḍ al-Jinān*, ed. Muḥammad Mahdī Nāṣiḥ and Muḥammad Ja'far Yāḥaqqī, Mashhad, Bunyād-e Pazhūhish-hā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1408 AH [Persian].
4. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
5. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Nabr al-Mādd*, Beirut, Dār al-Jinān, 1407 AH [Arabic].
6. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyyah, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1415 AH [Arabic].
7. Anṣārī, 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Tafsīr*, in *Kashf al-Asrār* of Maybudī, Tehran, Amīr Kabīr, 1371 SAH [Persian].
8. Astarābādī, 'Alī, *Ta'wīl al-Āyāt al-Zābirah*, ed. Ḥusayn Ustādwalī, Qom, Jāmi'ah-ye Mudarrisīn, 1409 AH [Arabic].
9. 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyah, 1380 AH [Arabic].
10. Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān*, Qom, Mu'assasat al-Bi'thah, 1415 AH [Arabic].
11. Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
12. Coser, Lewis A., *The Functions of Social Conflict*, tr. 'Abd al-Riḍā Nawāḥ, Ahvaz, Rasesh, 1384 SAH [Persian].
13. Darrāz, Muḥammad 'Abd Allāh, *Al-Naba' al-'Azīm*, Damascus, Dār al-Qalam, 1426 AH [Arabic].
14. Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, tr. Nūr al-Dīn Farhīkhteh, Tehran, Zarīn, 1380 SAH [Persian].
15. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-

- Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
16. Fatāḥī-zādeh, Fattīyah and Shīrdal, Ma‘šūmeh, “Ma‘nā-shināsī-ye Tawṣīfī-ye ‘Fasād’ dar Tafsīr-e Āyāt-e Qur’ān-e Karīm”, Muṭālī‘āt-e Tafsīrī, Year 9, no. 34, 1397 SAH [Persian]¹.
 17. Fayḍī, Abū al-Fayḍ b. Mubārak, *Sawāṭī‘ al-Ilbām*, Qom, Dār al-Manār, 1417 AH [Arabic].
 18. Ḥaddād, Abū Bakr b. ‘Alī, *Al-Tafsīr*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 [Arabic].
 19. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jumu‘ah, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā‘īlyān, 1415 AH [Arabic].
 20. Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Abd al-‘Azīz, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1429 AH [Arabic].
 21. Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. As‘ad Muḥammad Ṭayyib, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
 22. Ibn ‘Arafah, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2008 [Arabic].
 23. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 24. Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *Al-Muḥarrar al-Wajīz*, ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfī Muḥammad and Jamāl Ṭalabah, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422 AH [Arabic].
 25. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughab*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Qom, Maktab al-A‘lām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
 26. Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1419 AH [Arabic].
 27. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].
 28. Ibn Wahb, ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424 AH [Arabic].
 29. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā’, 1387 SAH [Persian].
 30. Jawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād, *Al-Ṣiḥāḥ*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, Beirut, Dār

1. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287256.1397.9.34.2.8>.

- al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1376 SAH [Arabic].
31. Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd al-Raḥmān, *Darj al-Durar*, ed. Ṭal‘at Ṣalāḥ Farḥāt, Amman, Dār al-Fikr, 1430 AH [Arabic].
 32. Kāshānī, Fath Allāh, *Minhaj al-Ṣādiqīn*, Tehran, Islāmīyah [Persian].
 33. Kāshānī, Fath Allāh, *Zubdat al-Tafāsīr*, Qom, Mu’assasat al-Ma‘ārif al-Islāmīyah, 1423 AH [Arabic].
 34. Kāshifī, Ḥusayn b. ‘Alī, *Tafsīr-e Ḥusaynī*, Tehran, Kitābfurūshī-ye Nūr [Persian].
 35. Khalīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, Qom, Nashr-e Hijrat, 1409 AH [Arabic].
 36. Khāme-gar, Muḥammad, *Majmū‘eh-ye Kāmel-e Sākbtār-e Sūreb-bā-ye Qur’ān-e Karīm*, Qom, Āyeh-ye Nūr, 1395 SAH [Persian].
 37. Khāzin, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1415 AH [Arabic].
 38. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, *Tafsīr-e Nimūneh*, Tehran, Islāmīyah, 1371 SAH [Persian].
 39. Mātūrīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta’wīlāt Abl al-Sunnah*, ed. Majdī Bāslūm, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1426 AH [Arabic].
 40. Māwardī, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Nukat wa al-Uyūn*, ed. Sayyid b. ‘Abd al-Maqṣūd ‘Abd al-Raḥīm, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah [Arabic].
 41. Mudarrisī, Muḥammad Taqī, *Min Hudā al-Qur’ān*, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, 1419 AH [Arabic].
 42. Mu’min, Sayyidah Hānīyeh and Qāsem-nezhād, Zahrā, “An analytical study of contemporary thinkers' reading of the concept of "Tradition of Tadafo" in the Holy *Quran*”, *Ketāb-e Qayyem*, vol. 14, no. 31, 2024, pp. 1-18 [Persian]¹.
 43. Mu’min, Sayyidah Hānīyeh, “Unified Interpretative Readings within Multiple Discourses: A Case Study of Q 2:251”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol. 5, no. 10, 2025, pp. 125-134 [Persian]².
 44. Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1430 AH [Arabic].
 45. Nīzām Nīshābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Gharā’ib al-Qur’ān*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1416 AH [Arabic].
 46. Qurashī, ‘Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur’ān*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1371 SAH [Persian].

1. <https://doi.org/10.30512/kq.2024.20540.3738>.

2. <https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.486226.1253>.

47. Qushayrī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin, *Laṭā’if al-Ishārāt*, ed. Ibrāhīm Basyūnī, Cairo, Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 2000 [Arabic].
48. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].
49. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1414 AH [Arabic].
50. Riḍā’ Bihābādī, Bibī Sādāt and Aḥadiyān, Maryam, “Discovering the Subject Matter of Hajj Surah by Content Analysis”, *Quran and Hadith Studies*, Year 12, no. 23, 2019, pp. 137-168 [Persian]¹.
51. Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, ed. ‘Umar ‘Amrū, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH [Arabic].
52. Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Nahj al-Bayān*, ed. Ḥusayn Dargāhī, Qom, Al-Hādī, 1413 AH [Arabic].
53. Shaykh ‘Alwān, Ni‘mat Allāh b. Maḥmūd, *Al-Fawātiḥ al-Ilābiyah*, Cairo, Dār Rakābī lil-Nashr, 1999 [Arabic].
54. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb ‘Āmilī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī [Arabic].
55. Sīwāsī, Aḥmad b. Maḥmūd, *Uyūn al-Tafāsīr*, ed. Bahā’ al-Dīn Dātmā, Beirut, Dār Ṣādir, 1427 AH [Arabic].
56. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Durr al-Manthūr*, Qom, Kitābkhāneh-ye Mar‘ashī, 1404 AH [Arabic].
57. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 AH [Arabic].
58. Ṭabrisī, Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, ed. Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabā’ī and Hāshim Rasūlī, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Persian].
59. Ṭabrisī, Faḍl b. Muḥammad, *Jawāmi‘ al-Jāmi‘*, Qom, Ḥawzah ‘Ilmīyah Qom - Markaz-e Mudīriyat, 1412 AH [Arabic].
60. Tha‘labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, ed. Abū Muḥammad b. ‘Āshūr, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
- Ṭūfī, Sulaymān b. ‘Abd al-Qawī, *Al-Ishārāt al-Ilābiyah*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1426 AH [Arabic].
61. Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad, *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, ed. Ṣinwān ‘Adnān Dāwūdī, Beirut, Dār al-Qalam, 1415 AH [Arabic].

1. <https://doi.org/10.30497/quran.2019.2391>.

62. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *Al-Kashshāf*, ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
63. Zāre Zardīnī, Aḥmad; Lisānī Feṣḥārakī, Muḥammad ʿAlī; and Khalīlī, Maysam, “Discourse Genres in Rokuat (Case Study of Surah Al-Baqarah)”, *Linguistic Research in the Holy Quran*, vol. 8, no. 16, 2019. pp. 73-94 [Persian]¹.
64. Zuhaylī, Wahbah, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Damascus, Dār al-Fīkr, 1411 AH [Arabic].

1. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.112167.1303>.



سنت الهی دفع در قرآن کریم نقد آراء مفسران درباره دَفْعِ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ (بقره/ ۲۵۱)

زینب پورکاویان ^{ID}

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا،
تهران، ایران (ایمیل: poorkavian73@gmail.com).

بی بی سادات رضی بهابادی ^{ID}

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

چکیده

این مطالعه با هدف بازخوانی و نقد آراء مفسران درباره آیه ۲۵۱
سوره بقره، با تأکید بر عبارت «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ
بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»، انجام شده است. پرسش اصلی مقاله
این است که با توجه به سیاق آیه و نقد دیدگاه‌های مفسران،
مفهوم مناسب و صریح این آیه چیست. نویسندگان با پذیرش
مبانی الهیات اسلامی و با اتکاء به روش تحلیلی-انتقادی، آراء
مختلف در زمینه چستی دَفْعِ اللَّهِ، فاعلان و مفعولان «بَعْضَهُمْ
بِبَعْضٍ»، و مصادیق فساد الأرض را بررسی می‌کنند. نتایج
مطالعه نشان می‌دهد که با توجه به سیاق آیات مربوط به داستان
طالوت و جالوت و هم‌چنین آیه ۴۰ سوره حج، مراد صریح آیه
تقابل و رویارویی نظامی دو گروه حق و باطل است. بر این
اساس، آرائی مانند دفع کافران و مشرکان به دست مسلمانان و
مؤمنان تأیید، و دیدگاه‌هایی مانند دفع ظالم به دست ظالم دیگر
رد می‌شود. هم‌چنین، اگرچه هر دو نوع فساد دنیوی و اخروی در
تفسیر آیه قابل طرح است، با توجه به فضای نزول، مفسد دنیوی
و اجتماعی مورد تأکید بیش‌تری قرار دارد. در نهایت نویسنده
نتیجه می‌گیرد که سنت الهی دفع از طریق این تقابل مانع سلطه
فراگیر فساد در زمین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سنن الهی، دفاع، حق و باطل، فساد زمین، تفسیر
اجتماعی قرآن، جهاد، حج/ ۴۰.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۰ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۲ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۳ ش

نشر: ۱۴۰۴/۶/۱۳ ش

صفحه ۱۷۵-۱۹۸.

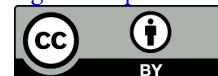
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

مستجاب‌الدعواتی، سیدعلی و صادقی حسن‌آبادی، مجید، «نقد
روش‌شناختی چارچوب‌های پیترو کاپنز در مطالعه تفاسیر صوفیانه قرآن»،
پژوهش نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۱۷۵-۱۹۸.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.527031.1304>

درآمد

از همان نخستین آیات قرآنی نازل شده می‌توان تصویری از تقابل میان دو قطب متضاد حق و باطل را در قرآن بازشناخت. این تصویر خود را در تقابل میان مفاهیمی هم‌چون توحید، عدالت، هدایت و صراط مستقیم از یک سو، و مفاهیمی هم‌چون شرک، ظلم و ضلالت از دیگر سو جلوه‌گر می‌کند. ماهیت این نبرد نیز در قرآن طوری تصویر می‌شود که گویی از سطح فردی آغاز می‌گردد و در سطوح اجتماعی ادامه می‌یابد. در سطح اجتماعی چنین تقابلی میان پیامبران الهی و امت‌های بدکردار تجلی یافته است. قرآن کریم سرگذشت امت‌های پیشین را به مثابه صحنه‌هایی از این نبرد ابدی بازگو می‌کند و ابعادی از این نبرد را پیش چشم مخاطبان خود می‌آورد. این‌گونه، می‌توان گفت که در قرآن کریم نبرد حق و باطل جایگاهی مهم و محوری دارد.

داستان نبرد میان قومی از بنی اسرائیل با جالوت از آیاتی است که در این باره نازل شده است:

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

آیه مذکور به‌علت پرداختن به یک نمونه عینی از تقابل اجتماعی و نتایج آن موقعیتی ویژه در تفاسیر اجتماعی دارد. داستانی که در این آیه نقل شده، نمادی از چالش‌های همیشگی در جوامع بشری است؛ صحنه‌ای که اراده الهی و قدرت ایمان در پیروزی مؤمنان بر جوامع و مشکلات نقش کلیدی دارد. چنان‌که گفته شد، آیه از تقابلی سخن می‌گوید که امروزه در جامعه‌شناسی از آن با عنوان **تقابل اجتماعی**^۱ یاد می‌شود؛ نوعی از مبارزه بر سر ارزش‌ها، حق داشتن، بهره بردن از منزلت بهتر، قدرت و امکانات. تقابل اجتماعی نوعی از مبارزه است که در جریان رویارویی‌های حاصل از آن، علائق فی‌مابین ضرورتاً یا یک‌دیگر را خنثی می‌کند یا موجب آسیب‌رسانی یکی به دیگری، یا از میان رفتن یکی به نفع دیگری می‌شود (کوزر، **نظریه تقابل‌های اجتماعی**، ۲۹)؛ پدیده‌ای که در دنیای معاصر به شکل‌های مختلفی می‌توانش مشاهده و تحلیل کرد.

طرح مسئله

در دوران معاصر — با توجه به وضعیت کنونی جهان، وجود اشغالگران و استکبار جهانی، شکل‌گیری گفتمان گفتگوی تمدن‌ها در تقابل با گفتمان بر خورد تمدن‌ها و عواملی دیگر از این دست — بازفهم مراد از این آیه از نگاهی درون‌دینی اهمیتی مضاعف پیدا می‌کند. همین ضرورت سبب شده است که اخیراً مؤمن و قاسم‌نژاد مقاله «بررسی

1. Social Confrontation.

تحلیلی خوانش نواندیشان معاصر از مفهوم سنت تدافع در قرآن کریم را با هدف بررسی تحلیلی تحولات تاریخی آراء نواندیشان معاصر درباره سنت تدافع در آیه ۲۵۱ سوره بقره و آیه ۴۰ حج بنویسند (۱۴۰۳ ش). تمرکز این مقاله بر خوانش‌های فرهنگی سیاسی از آیه است و به دیدگاه افرادی مانند شیخ یوسف، محمد عماره و امثال ایشان پرداخته است که سنت تدافع را در سطح تمدنی مطرح کرده‌اند. مؤمن در مطالعه دیگر خود (۱۴۰۳ ش) به نقش گفتمان‌ها در ظهور یا ترویج خوانش تدافع حکومتی در بازه‌های زمانی متفاوت پرداخته است. در دو مطالعه یاد شده کوششی برای بازکاوی خوانش‌های متفاوت از آیه دیده نمی‌شود. اختلافات تفسیری و علل آن‌ها نیز محور بحث نبوده و بازکاوی نشده است.

مطالعه کنونی برای جبران همین خلأ معرفتی صورت می‌گیرد. هدف آن است که تفسیرهای مختلف از آیه بازکاوی‌شده، و درک اجتماعی مفسران مسلمان از سنت الهی دفع مردم با هم‌دیگر که در آیه مورد بحث به آن اشاره شده است بازخوانی شود. به طبع هدف دیگر آن خواهد بود که از خلال نقد و بررسی آراء مفسران به این پرسش نیز پاسخ داده شود که آیه دقیقاً بر چه معنایی دلالت دارد. در این مطالعه با بررسی تفاسیر مختلف و متعدد و تطبیق نظرات و ادله هریک و با استفاده از سیاق آیه و قرینه منفصل (آیه ۴۰ سوره حج)، تلاش می‌شود فهم بهتری از آیه ارائه شود.

۱. مقدمات بحث

آیه مورد بحث در سوره بقره — طولانی‌ترین سوره قرآن و دومین آنان در مصحف — جای دارد. در این سوره از موضوعات مختلفی بحث شده است. قرآن پژوهان غرض‌هایی را برای آن بیان کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند منظور باز نمودن این است که آیین اسلام تنها راه سعادت جامعه بشری است (خامه‌گر، مجموعه کامل ساختار، ۱۷).

۱-۱) فضای نزول آیه

معاصران با نظر به مبنایی خاص به تقسیم آیات این سوره پرداخته‌اند. برای نمونه، آن را به چهار بخش و خاتمه قسمت نموده‌اند. بر پایه این تقسیم، آیه ۲۵۱ زیرمجموعه بخش چهارم (عوامل حفظ و گسترش احکام دینی در جامعه) و مطلب دوم با عنوان «جهاد، عامل اقتدار گروهی از آوارگان یهود» قرار می‌گیرد. در تقسیمی دیگر که بر اساس رکوعات سوره انجام شده است، آیات ۲۴۹-۲۵۳ سی و سومین رکوع این سوره محسوب می‌شود (زارع زردینی، «گونه‌شناسی ساختار...»، ۸۹). گاه نیز این سوره را به مقدمه، چهار مقصد و خاتمه تقسیم نموده‌اند (دراز، النبأ العظیم، ۱۶۹). بر پایه این تفکیک، آیه ۲۵۱ در مقصد سوم با عنوان «ارائه شرایع دین با تفصیل» قرار می‌گیرد (همان، ۲۴۹).

با وجود دیدگاه‌های مختلف در بیان غرض و تقسیم‌بندی سوره، مسلم است که آیه مدّ نظر ذیل داستان نبرد طالوت و جالوت بیان شده است. طبق ظاهر این دسته از آیات، بزرگان بنی اسرائیل از نبی خود فرمان‌روایی درخواست کردند تا در راه خدا جهاد کنند. نکته‌ای که لازم است به آن توجه شود پاسخ آنان به سؤال آن نبی است. نبی از ایشان می‌پرسد اگر فرمان‌روایی بر آنان گمارده شود، آیا جهاد خواهند کرد؛ آنان در پاسخ می‌گویند:

وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا (بقره/ ۲۴۶).

این عبارت بیان‌کننده شرایط و ظلم روا شده بر آنان است. در ادامه داستان آمده است که خدا طالوت را بر آنان فرمان‌روایی داد. آنان نیز پس از آزمایش، با سپاه جالوت روبه‌رو شدند و از خدا صبر، ثبات قدم و یاری طلبیدند. آیه بعد بیان‌کننده این است که سپاه طالوت سپاه جالوت را شکست داد. در ادامه همین آیه گفته می‌شود:

وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (بقره/ ۲۵۱).

چنان‌که برخی معاصران نیز تصریح کرده‌اند این داستان قرآنی حاکی از سنت دائمی دفع الهی در برابر فاسدان است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۱/ ۷۰۱). برپایه این آیه، در نتیجه چنین دفعی فساد از زمین برداشته می‌شود. راز جلوگیری از فساد نیز تفضلی از جانب خدا است و به گروه یا دوره‌ای معین اختصاص ندارد.

۲-۱) نظیر آیه در سوره حج

آیه ۴۱ سوره حج با آیه ۲۵۱ سوره بقره دارای مقدمه مشترک و تالی متفاوت اند. پس لازم است قدری آگاهی‌ها درباره این آیه بازخوانی شود. سوره حج بیست و دومین سوره در مصحف است. این سوره به بیان موضوعات مختلفی پرداخته است. با این حال غرضی واحد برای آن بیان کرده‌اند: مقایسه خدا با معبودان باطل، مقایسه میان مؤمنان که ولی‌شان خدا است با منکران که ولی‌شان معبودان باطل اند، و براین پایه، دعوت به گزاردن فرمان خدا و مقابله با مخالفان (رضی بهابادی و احدیان، «کشف محور سوره...»، ۱۷۱). هم‌چنین پژوهشگران معاصر سوره حج را به بخش‌هایی تقسیم کرده‌اند. برخی آن را دارای مقدمه و چهار گفتار دانسته‌اند. با توجه به این تقسیم، آیه ۴۰ در مطلب اول گفتار سوم، یعنی بحث سوره درباره حمایت خدا از مؤمنان با صدور فرمان جهاد (آیات ۳۸-۴۱)، قرار دارد (بنگرید به: خامه‌گر، مجموعه کامل...، ۳۷).

با توجه به ارتباطی که آیه ۴۰ سوره حج با آیه قبل و بعد از خود دارد، لازم است با هم‌دیگر مرور شوند:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ

وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ * الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج/ ۳۹-۴۱).

در آیه ۳۹ آمده است: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِنَاهِمُ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ». مفسران منظور از «أَذِنَ» را اجازه خدا به مؤمنان برای جنگ بیان کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۳/ ۲۲۸؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/ ۳۸۴). در این آیه باید به طور خاص به دو نکته که هم‌چون دلیل اذن قتال یاد شده است توجه نمود: اولاً، تحمیل جنگ بر مؤمنان، و ثانیاً، مظلوم واقع شدن‌شان. برخی مفسران این آیه را اولین آیه اذن قتال دانسته‌اند (شیخ طوسی، *التبیان*، ۷/ ۳۲۱؛ زمخشری، *الکشاف*، ۳/ ۱۶۰)؛ هرچند در تعیین نخستین آیه قتال اختلاف نظر وجود دارد (بنگرید به: مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۴/ ۱۱۳).

در آیه ۴۰، این افراد به این وصف شده‌اند که بناحق از دیارشان اخراج گشته‌اند. ممکن است منظور اخراج مؤمنان از مکه به مدینه باشد؛ چنان‌که قول مشهور نیز همین است (بنگرید به: سیوطی، *الدر المنثور*، ۴/ ۳۶۴؛ مدرسی، *من هدی القرآن*، ۸/ ۷۳). اگر چنین باشد آیه مدنی است. نیز، ممکن است منظور اخراج ایشان به حبشه باشد. در این فرض آیه مکی است (طبرسی، *مجمع البیان*، ۷/ ۱۳۸). برخی نیز هردو وجه را محتمل دانسته‌اند؛ یعنی گفته‌اند این آیه در شرایطی نازل شده که گروهی به اضطرار به حبشه، و گروهی نیز مقارن با هجرت پیامبر (ص) به مدینه رفتند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/ ۳۸۴) و البته مشرکان در اذیت و آزار مسلمانان به قدری شدت نشان دادند که در نهایت مسلمانان همگی مضطر به خروج از مکه شدند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۷/ ۱۳۸).

در ادامه آیه ۴۰ نیز دفع برخی انسان‌ها به وسیله برخی دیگر هم‌چون یک واقعیت گریزناپذیر یاد می‌شود. آیه بعد نیز به بیان ویژگی افرادی اختصاص دارد که این دفع الهی را به انجام می‌رسانند:

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج/ ۴۱).

بنا بر آیه، آن‌ها کسانی‌اند که اگر در زمین توانایی بیابند به اقامه نماز، پرداخت زکات و امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازند.

۳-۱) آراء مفسران درباره مفهوم دفع الله

برای دستیابی به مراد از دفع الله نخست باید به اختلاف قرائت و معنای واژه دفع پرداخت. غالب قراء مشهور

قرآن این کلمه را **دَفَع** خوانده‌اند؛ گرچه از معدودی نیز گزارش شده است که آن را **دِفَاع** قرائت می‌کرده‌اند (طبرسی، **مجمع البیان**، ۲/ ۶۱۹؛ ابن‌عاشور، **التحریر و التئویر**، ۲/ ۴۷۷). با توجه به شهرت قرائت دفع، مطالعه با پذیرش همین قرائت پیش‌برده می‌شود.

گفته‌اند ریشه **دفع** بر دور و برکنار کردن چیزی دلالت می‌کند (ابن‌فارس، **مقایس اللغة**، ۲/ ۲۲۸؛ نیز، بنگرید به: مصطفوی، **التحقیق**، ۳/ ۲۴۶). همین معنا را گاه با تعبیری دیگر هم بیان داشته‌اند؛ مثلاً گفته‌اند که دفع به معنای منع کردن (خلیل بن احمد، **العین**، ۲/ ۴۵) یا ازاله نیرو (ابن‌منظور، **لسان العرب**، ۸/ ۸۷) است. البته، مشتقات **دَفَع** زمانی که با حرف جرّ **إلی** متعدی شوند معنای **عطاء** و دادن را می‌رسانند و زمانی که با حرف جرّ **عَنْ** متعدی شوند بر حمایت از فرد یا چیزی دلالت می‌کنند (راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ القرآن**، ۳۱۶). اگر نیز بدون استفاده از حرف جر معنای متعدی بیابند بر کنار نهادن و دورکردن دلالت خواهند کرد (قرشی، **قاموس قرآن**، ۲/ ۳۵۰).

مفسران در پاسخ به این‌که منظور از **دَفَع** چیست وجوهی بیان کرده‌اند. برخی مراد از دفع را قتال و جهاد (ابن‌ابی‌حاتم، **تفسیر القرآن العظیم**، ۲/ ۴۸۱) یا پیکار مسلمانان با کفار (سمرقندی، **التفسیر**، ۱/ ۱۶۵) دانسته‌اند. برخی هم گفته‌اند که منظور نصرت و یاری خدا به مؤمنان در برابر کفار و مشرکان است؛ خواه چنین نصرتی در حین جنگ روی دهد یا در اوقاتی که به‌ظاهر جنگی واقع نمی‌شود (بیضاوی، **التفسیر**، ۱/ ۱۵۲؛ طبرسی، **جوامع الجامع**، ۱/ ۱۳۷). گرایندگان به این دیدگاه خود گاهی به مصادیق یک‌چنین دفعی اشاره نکرده‌اند و گاه نیز ایجاد رعب در قلب کفار (نظام، **غرائب القرآن**، ۱/ ۶۱۳؛ ابن‌عبدالسلام، **التفسیر**، ۱/ ۳۲۴) یا مثلاً یاری مظلومان در برابر ظالمان (شیخ‌علوان، **الفواتح الالهیه**، ۱/ ۸۵) را مصداق این یاری نمایانده‌اند.

برخی معاصران از این قبیل بحث‌ها فراتر رفته، درگیر بحث از ماهیت چنین دفعی به‌مثابه یک سنت الهی شده‌اند. مثلاً رشید رضا مراد از چنین دفعی را همان **تنازع بقاء** می‌داند (رشید رضا، **المنار**، ۲/ ۴۹۷). چنین دفعی در هر نوع تنازعی میان مردم که مستلزم دفاع و غلبه باشد جاری است؛ به‌گونه‌ای که از سنت‌های اجتماعی مطرح‌شده در **قرآن** محسوب می‌شود. به بیان دیگر، مراد از **دفع الله** در این آیه همان پدیده طبیعی و جاری جنگ در میان افراد بشر است؛ پدیده‌ای که نتیجه سنتی عمومی است که امروزه از آن به **تنازع بقاء** یاد می‌کنند (رشید رضا، **المنار**، ۲/ ۴۹۶-۴۹۷؛ نیز برای امتداد پذیرش همین تفسیر، بنگرید به: زحیلی، **المنیر**، ۲/ ۴۳۵).

از دیگر مفسران ابن‌عاشور نیز معتقد است خدا با آفرینش موجودات در انواع، نژادها و جنس‌های مختلف، سنت‌های خلقت خود را در وجود آن‌ها نهاده است. از جمله این سنت‌ها قابلیت تولید مثل برای بقاء نسل، و هم‌چنین، نیرویی برای بقاء و دفع تضادها است؛ نیرویی که موجودات را به سمت صلاح خود هدایت می‌کند.

بنابراین در همه موجودات ادراکاتی هست که آن‌ها را به صلاح و بقاءشان هدایت می‌کند. به باور ابن‌عاشور، خدا هم‌چنین در موجودات ادراکاتی به‌وجود آورده است که از خود و برای دفع دشمن دفاع کنند. همان‌طور که خدا در انسان نیروی بقاء خود و بقاء نوعش را قرار داده، نیروی غضب را نیز برای ردّ افراطی طلب منافع از خودش نهاده، و این پدیده موجب حفظ بقیه گونه‌ها نیز هست. در نهایت، جنگ‌ها به عنوان بزرگترین نمود این دفاع متقابل معرفی شده‌اند (ابن‌عاشور، *التحریر والتنویر*، ۲/ ۴۷۹-۴۸۰).

طباطبایی نیز می‌گوید سعادت بشر در گرو اجتماع و تعاون، و این هم نیازمند وحدت در جامعه است. او ریشه وحدت در نظام عالم را تأثیر و تأثر و حتی دفع و غلبه میان اجزاء عالم می‌داند؛ چرا که بدون این تضادها حرکتی شکل نمی‌گیرد. همین اصل دفع و غلبه در جامعه انسانی نیز حاکم است. اولین اصل فطری انسان استخدام یعنی بهره‌کشی برای رسیدن به هدف، و تعاون و تمدن نیز متفرع بر آن، زائیده از آن، و اصلی ثانویه است. این دفع و غلبه—واداشتن دیگران به میل خود و رفع موانع—در همه شئون اجتماعی، از جمله جنگ و صلح، جاری است و صرفاً به دفاع مشروع محدود نمی‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۲۹۳-۳۰۶).

۲. تأملات بیشتر درباره آیه

خواه یک‌چنین دفعی الهی را—مطابق دیدگاه طباطبایی و ابن‌عاشور— فطری بدانیم یا نه به‌نظر نمی‌رسد آیه درصدد اشاره به آن باشد. چنین برداشتی با سیاق آیه هم‌خوانی ندارد. آیه درباره نبرد نظامی بنی‌اسرائیل و ظلمی است که به ایشان شده بود. در آن به تقابل دو گروه حق و باطل در یک نبرد نظامی تصریح می‌شود که پیروزی گروه حق را در پی داشته، و این پیروزی نیز دفع الله نمایانده شده است. باین‌همه، اشاره‌ای صریح یا ضمنی به این معنا ندارد که چنین دفعی سنت همیشگی الهی و اقتضاء خلقت الهی جانداران است.

۲-۱) نقد آراء یادشده

نظری که منظور از دفاع را تنازع بقاء می‌داند محل بحث بیشتر قرار گرفته است. مفسرانی آن را رد کرده‌اند. مفسران دفع الله به تنازع بقاء صریح اعلام موضع نکرده‌اند. باین‌حال اصطلاحی را به کار برده‌اند که نخستین بار با ارائه نظریه تکامل انواع داروین شناسانده شده است. بر اساس نظریه داروین، همه موجودات زنده تمایل به افزایش جمعیت و تولید مثل دارند. اگر هیچ مانعی نباشد، جمعیت آن‌ها به سرعت افزایش می‌یابد و منابع زمین کافی نخواهد بود. از همین‌رو موجودات با یک‌دیگر برای بقاء تنازع می‌کنند. شرایط محیطی مانند اقلیم در تنظیم جمعیت نقش دارد. مثلاً قحطی رقابت‌ها در میان موجودات را می‌افزاید و در نتیجه آن تنها افراد شایسته‌تر—یعنی سازگارتر با محیط زنده می‌مانند (بنگرید به: داروین، *منشأ انواع*، ۹۳-۱۲۰).

فارغ از صحیح یا غلط بودن فرضیه تنازع بقاء، انتخاب طبیعی یا بقای اصلح، مفسران معاصر در مقام سنجش نسبت آن با مضمون آیه ۲۵۱ سوره بقره آرائی بازنموده‌اند. مثلاً گفته‌اند اگر تنازع بقاء قانونی علمی هم باشد، در زندگی جانوران جاری است؛ نه انسان‌ها؛ زیرا تکامل انسان‌ها بر تعاون برای بقاء برقرار است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲/ ۲۴۸-۲۴۹). تعمیم اصل تنازع بقاء به حیات انسان هم تفکری استعماری است که برخی از جامعه‌شناسان طرفدار مکتب سرمایه‌داری آن را هم‌چون توجیهی برای جنگ‌ها میان حکومت‌ها بیان کرده‌اند (همان‌جا).

مفسرانی دیگر افزوده‌اند مفهوم احسن و اصلح نزد طبیعت‌گرایان محض با اندیشه الهی تفاوت بسیار دارد. بر اساس دیدگاه الهی، احسن یا اصلح نظامی توحیدی است که بر محور حق و عمل صالح بنا شده است. دین پدیده‌ای طبیعی نیست و مدار انتخاب طبیعی در آن هم تکاثر، اسراف، رفاه و رفتارهایی نکوهیده از این دست نیست؛ بل که بقاء نتیجه اعطاء کوثر، کرامت و تقوا از جانب خدا است. این دیدگاه با تفسیر مادی‌گرایانه از تنازع بقاء که در آن اصلح به توانا از حیث مادی تعبیر، و چنین توانایی نیز پیروز انگاشته می‌شود متفاوت است. قرآن کریم هرگز جنگ را میان ضعیف و قوی حکمی برقرار و محتوم نمی‌نمایاند و پای مال شدن حتمی ضعیف را نمی‌پذیرد؛ بلکه تنازع را میان حق و باطل، صدق و کذب، نافع و ضار می‌شناساند و حق، صدق و نافع را ماندنی، و باطل و کذب و ضار را رفتنی می‌داند. در نتیجه این که برخی مفسران آیات را بر اساس مقدمات برگرفته از علوم تجربی تفسیر می‌کنند نوعی تحمیل رأی بر وحی است؛ نه استنباط رأی از آن (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۱۱/ ۷۳۰-۷۳۸).

به این‌ها همه باید افزود یک‌چنین اطلاقی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که میان آیه مذکور و آیه قبل آن رابطه‌ای سیاقی نباشد و به مضمون نظیر آن در سوره حج نیز توجه نشود. چنان‌که گفته شد آیه ۳۹ سوره حج نشان می‌دهد که هم‌راهان پیامبر^(ص) مضطر به جنگ شده‌اند و مظلوم واقع شدن‌شان دلیل صدور اذن قتال است. در آیه ۴۱ سوره حج نیز این هم‌راهان کسانی نمایانده می‌شوند که اگر در زمین توانایی یابند به اقامه نماز، پرداخت زکات و امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازند. این خود نشان حق بودن ایشان است. از همین رو آیه دلالت آیه بر قتال و نبرد میان دو گروه حق و باطل آشکار است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: خدا -با وضع حکم جهاد و نصرت جهادگران گروه حق- فساد را دفع می‌کند.

۲-۲) امر دفع‌شده

در پاسخ به این که بر پایه آیه ۲۵۱ سوره بقره خدا چه چیزی را دفع می‌کند نیز آراء مختلفی بیان شده است. مثلاً

فخر رازی می‌گوید ممکن است مراد از امر دفع شده شروری هم چون کفر یا فسق یا هر دو باشد. او می‌افزاید چه بسا منظور شرور دین و دنیا است. مثلاً، اگر شری در دین روی دهد و بدعتی ظهور کند، این انبیاء و ائمه اند که مردم را با دلایل و براهین و بینات از دخول در کفر باز می‌دارند و این گونه دفع الله را تحقق می‌بخشند. احتمال دیگر به زعم وی آن است که منظور دفع معاصی از برخی مردمان به وسیله برخی دیگر باشد. در این فرض دفع الله با عمل کسانی تحقق پیدا می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند؛ خاصه ائمه‌ای که از جانب خدا منصوب شده‌اند و این مصالح را پی می‌گیرند (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۵۱۸/۶).

فخر رازی می‌افزاید اگر نیز شرور دنیوی منظور باشد، به جز انبیاء و ائمه پادشان هم می‌توانند جزو کسانی تلقی شوند که دفع الله را تحقق می‌بخشند. فراتر از این، اصل پی‌روی عموم از انبیاء و ائمه و ملوک نیز نظمی اجتماعی می‌آفریند. اگر مردم به شریعت پایبند باشند میان‌شان دشمنی و نزاع رخ نمی‌دهد. هم‌چنین هرگاه ائمه و پادشاهان به شریعت الهی تمسک جویند فتنه‌ها زایل و مصالح حاصل می‌شود. پس مراد از دفع الله می‌تواند همین باشد که خدا با بعثت انبیاء از مؤمنان در برابر انواع شرور دنیوی دفاع می‌کند. فخر رازی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ممکن است عبارت قرآنی مورد بحث بر همه این موارد حمل شود؛ زیرا میان آن‌ها قدر مشترکی وجود دارد و آن دفع فساد است (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۵۱۸/۶-۵۱۹).

در سخن از دیدگاه مفسران شیعی در این زمینه، نخست باید به خاطر آورد که در برخی روایات شیعی می‌توان اشاراتی به این معنا دید که منظور از دفع الله بازداشتن کافران و گناه‌کاران از ارتکاب جرائم به وسیله مؤمنان و نیکوکاران است. از جمله روایاتی که مفسران شیعی در ذیل این آیه به آن استشهاد کرده‌اند گفتاری منسوب به امام صادق^(ع) است:

إِنَّ اللَّهَ لَيَدْفَعُ بِمَنْ يُصَلِّي مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يُصَلِّي مِنْ شِيعَتِنَا وَ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ لَهَلَكُوا، وَإِنَّ اللَّهَ لَيَدْفَعُ بِمَنْ يُزَكِّي مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يُزَكِّي... وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (حویزی، نورالثقلین، ۱/ ۲۵۳؛ بحرانی، البرهان، ۵۱۲/۱).

ترجمه: امام صادق^(ع) فرمودند: خدا به برکت وجود شیعیان نمازگزار ما عذاب را از شیعیانی که نماز نمی‌خوانند دفع می‌کند. اگر همه آن‌ها نماز را ترک می‌کردند قطعاً هلاک می‌شدند. نیز، خداوند به برکت وجود شیعیان زکات پرداز ما عذاب را از شیعیانی که زکات نمی‌دهند دور می‌گرداند... و این است معنای سخن خدای عز و جل که: «اگر خدا برخی از مردم را به برخی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین تباہ می‌گردید».

برخی مفسران شیعی نیز گفته‌اند که **دفع الله** در این آیه بر دفع بلایا و هلاکت‌ها توسط خدا دلالت می‌کند؛ مثلاً **دفع فاجران** (شیخ طوسی، **التبیان**، ۳۰۱/۲) یا **دفع هرآن‌چه مایهٔ بلاء و هلاک برای زمین و اهلش باشد** (ابوالفتح رازی، **روض الجنان**، ۳/۳۸۵). به نظر می‌رسد سازوکار چنین دفعی از نگاه مفسران شیعی نباید چندان متفاوت با همان باشد که در روایت امام صادق^(ع) یاد شده بود یا **فخر رازی** درباره‌اش سخن می‌گفت؛ یعنی احتمالاً از نگاه این مفسران هم آن‌که **دفع الهی** را تحقق می‌بخشد مؤمنان اند.

در مقام بررسی و نقد پاسخ‌ها به این سؤال که چه چیزی دفع می‌شود می‌توان گفت سیاق آیه که سخن از اخراج قوم بنی اسرائیل می‌کند نشان می‌دهد شرور در دنیا منظور آیه است. به بیان دیگر، چون گروه ظالم افراد را از دیار خودشان بیرون کردند، بدی و منگری در حیات دنیوی آن‌ها ایجاد نمودند. از این‌رو آیه شامل شرهای دنیوی می‌شود. هم‌چنین گروه جالوتیان در مقابل گروه حق قرار داشتند. پس شرور ایجاد شده در دین نیز می‌تواند مشمول حکم آیه قرار گیرد؛ چنان‌که آیه ۴۰ حج نیز مؤید آن است: «لَهَدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبَيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا». با این حال از ظاهر و صراحت آیه چنین معنایی برداشت نمی‌شود. باید در نظر داشت که در آیه سخن از **دفع** برخی انسان‌ها به وسیله برخی دیگر است. پس تنها تفاسیری را می‌توان پذیرفت که بر همین مفهوم دلالت کنند و گویای تقابل دو گروه و دفع شر از برخی به وسیله برخی دیگر باشند؛ نه تفاسیری که صرفاً حاکی از دفع شرور از برخی به وسیله گروه دیگری است؛ مثل **دفع بلاء و هلاکت و گناه از کفار و گناه‌کاران به وسیله مؤمنان و نیکوکاران**.

۲-۳) منظور از «بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ»

در پاسخ به این سؤال که منظور از «بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ» چه کسانی هستند مفسران احتمالات مختلفی برشمرده‌اند. برخی گفته‌اند منظور آن است که **دفع ظالمان و کفار به دست ظالمان و کفار دیگر** روی می‌دهد (طباطبایی، **المیزان**، ۲/۲۹۵؛ قشیری، **لطائف الاشارات**، ۱/۱۹۵؛ ماتریدی، **تأویلات اهل السنه**، ۲/۲۳۰). از همین معنا گاه به **دفع اهل فساد در زمین با اهل فساد دیگر** نیز تعبیر نموده‌اند (رشید رضا، **المنار**، ۱/۴۹۱). شمار بسیار بیش‌تری از مفسران نیز، گرچه با بیان‌هایی متنوع، این را محتمل دانسته‌اند که **دفع اهل باطل با اقدامات اهل حق** روی خواهد داد (تنها برای چند نمونه، بنگرید به: شیخ طوسی، **التبیان**، ۳۰۱/۲؛ زمخشری، **الکشاف**، ۱/۲۶۹؛ کاشفی، **تفسیر حسینی**، ۱/۸۵؛ رشید رضا، **المنار**، ۲/۴۹۱).

برخی نیز با بیانی عام هرگونه دفعی، اعم از **دفع با انبیاء، ائمه و پادشاهان عادل یا باطل** را مصداق چنین دفعی دانسته، و حتی گفته‌اند **دفع با پادشاهان بیش از آن چیزی است که به وسیله قرآن** روی می‌دهد؛ زیرا کسانی که از

ترس سلطان از فساد امتناع می‌کنند، بیش از کسانی است که به خاطر وعده و وعید از آن امتناع می‌کنند (شیخ طوسی، *التبیان*، ۳۰۱/۲؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۶۲۱/۲؛ برای بیان‌هایی نزدیک به همین دیدگاه، بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۵۱۸/۶؛ انصاری، *تفسیر*، ۶۷۲/۲؛ جرجانی، *درج الدرر*، ۳۴۸/۱).

برخی نیز مراد از عبارت را دفع بلا یا به‌وسیله مؤمنان و ابرار از کافران و فجار (شیخ طوسی، *التبیان*، ۲/۳۰۱)، دفع بلا یا به‌وسیله انبیاء از عموم مردم (ابن وهب، *التفسیر*، ۸۳/۱)، به‌واسطه مسلمان صالح از خانواده و نزدیکان وی (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۵۱۰/۱)، یا به‌وسیله مجاهدان از غیر شرکت‌کنندگان در جهاد (ماوردی، *النکت و العیون*، ۳۲۱/۱) دانسته‌اند؛ چنان‌که روایاتی نیز بر این معنا دلالت می‌کنند؛ روایاتی که در آن‌ها چنین دفعی به اهل ایمان منتسب می‌شود (بنگرید به: عیاشی، *التفسیر*، ۱۳۵/۱؛ سیوطی، *الدر المثور*، ۱/۳۲۱؛ استرآبادی، *تأویل الآیات الظاهره*، ۱۰۰/۱).

آراء مفسران درباره این‌که منظور از «بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ» چه کسانی هستند را می‌توان با نظر به سیاق آیه بازسنجید. برپایه سیاق آیه، قوم بنی‌اسرائیل جهادشان در راه خدا بود و از دیار خود اخراج شده بودند. به‌عبارتی دیگر، در این آیه قوم بنی‌اسرائیل مظلوم واقع شده بودند و جهادشان نیز در راه خدا بود. گروه مقابل‌شان نیز افرادی بودند که آن ظلم را سبب شده بودند. بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت یک سمت نبرد گروهی بودند که اهل حق و توحید بودند و سمت دیگر گروه ظالم و باطل. براین‌پایه، آراء برخی مفسران که می‌گفتند دفع کافران و مشرکان با اهل حق و ایمان صورت می‌گیرد را می‌توان با سیاق مطابق دانست؛ اما دیدگاه آن دسته از مفسران که مطلق هرگونه دفعی، حتی دفع ظلم ظالمان با ظالمانی دیگر، را مصداق آیه دانسته بودند با سیاق آیه پشتیبانی نمی‌شود.

درباره این‌که آیه بر دفع الهی از عموم ابرار و فاجران هم دلالتی دارد یا نه، خاصه با نظر به روایاتی که در این‌باره رسیده است نمی‌توان سخنی قاطع گفت. البته، برخی مفسران انطباق مضمون این قبیل روایت‌ها با آیه را مردود دانسته، و کاربست آن روایت‌ها در تفسیر آیه را نادرست انگاشته‌اند (طباطبایی، *المیزان*، ۲/۲۹۵). برخی دیگر نیز علاوه بر تأیید این نظر در ضمن بحث از برخی روایات، معتقد شده‌اند که دسته‌ای دیگر از روایت‌ها با *جَزَى و تطبیق دامنه مصادیق آیه را توسعه می‌دهند (جوادی آملی، تسنیم، ۲/۷۴۶).*

۴-۲) مصادیق، کیفیت و علت فساد زمین

فساد در لغت، متضاد صلاح (خلیل بن احمد، *العین*، ۷/۲۳۲) و به معنای خروج چیزی از اعتدال است و برای اشاره به تغییر در نفس، بدن و هر چیز دیگری که از استقامت خارج شود به‌کار می‌رود (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۶۳۶). آن را به تباهی نیز معنا کرده‌اند (جوهری، *الصحاح*، ۲/۱۷۴). مشتقات ریشه

فساد ۵۰ بار در قرآن آمده است (عبدالباقی، *المعجم المفهرس*، ۵۱۸-۵۱۹). پرکاربردترین واژه‌های هم‌نشین با فساد الارض، صلاح، لایحِب و عاقبت است.

هم‌نشینی این واژه با «الارض» بیانگر اهتمام قرآن به فساد اجتماعی است. پرسامدترین جانشین‌های فساد از نظر میزان ارتباط، به ترتیب ظلم، کفر و سینه است (فتاحی زاده و شیردل، «معناشناسی...»، ۴۰). مفسران در پاسخ به این پرسش که «منظور از فاسد شدن زمین چیست؟» چند وجه بیان کرده‌اند. برخی گفته‌اند منظور بطلان منافع آن است (ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ۳/۳۸۵؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۶/۵۱۹). صاحبان این دیدگاه فساد را در وهله اول به معنای تخریب و تباهی منابع مادی و منافع طبیعی زمین می‌دانند. از این منظر، باید آیه را چنین معنا کرد که اگر دفع الهی نبود، انسان‌های فاسد یا ستمگر منابع زمین را نابود می‌کردند، امکان بهره‌مندی از آن را از میان می‌بردند و در واقع اختلال یا انهدامی در نظام حاکم بر زمین پدید می‌آوردند (ابن‌عاشور، *التحریر والتنویر*، ۲/۴۷۹)؛ آن‌سان که فراتر از آسیب‌رسانی به موجودات زنده، حتی مخلوقات زمینی بی‌جان هم صفا و لطافت و اثر طبیعی خود را از دست می‌دادند (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۱/۷۱۲).

گاه نیز گفته شده که مراد فساد اهل زمین است (زمخشری، *الکشاف*، ۱/۶۲۹). این درک از آیه تا دوران معاصر نیز طرف‌دارانی داشته است (برای نمونه، بنگرید به: طوفی، *الاشارات الالهیه*، ۱/۱۰۳؛ فیضی، *سواطع الالهام*، ۱/۲۳۴). برپایه سومین دیدگاه، که تا حدودی مشابه دیدگاه پیشین است، مراد از فساد فساد جامعه بشری و احوال آن است (ابن‌عاشور، *التحریر والتنویر*، ۲/۴۸۰؛ طباطبایی، *المیزان*، ۲/۲۹۳)؛ به طوری که اگر هم به دنبال آن خود زمین فاسد شود این فساد به تبع است، نه به ذات (طباطبایی، *المیزان*، ۲/۲۹۳). بالاخره، چهارمین دیدگاه از آن کسانی است که با گرایش به تعمیم تفاسیر فوق گفته‌اند منظور از فساد فساد هر چیزی است که فسادپذیر است (ابن‌عاشور، *التحریر والتنویر*، ۲/۴۸۰).

در مقام نقد و بررسی آراء مفسران باید به سیاق آیه مذکور توجه نمود و به آیه ۴۰ سوره حج نیز نظر داشت. با توجه به سیاق، آیه مذکور حاکی از اخراج اهل حق از محل زندگی‌شان توسط گروه باطل است. آیه ۴۰ سوره حج نیز درباره از میان رفتن مکان‌های عبادی سخن گفته شده است. از این رو مراد صریح‌تر آیه جلوگیری از فساد است که امکان وقوع آن در میان انسان‌ها و جامعه بشری وجود دارد.

در سخن از کیفیت فساد زمین هم باید گفت مفسران از فساد زمین نیز هلاک موجودات زنده (ماوردی، *النکت و العیون*، ۱/۳۲۱؛ شبیانی، *نهج البیان*، ۱/۳۲۴)، رواج بلایا (جرجانی، *درج الدرر*، ۱/۳۴۸؛ ابوحنان، *البحر المحیط*، ۲/۵۹۴)، و قتل و کشتار گسترده مسلمانان و اهل حق (واحدی، *الوجیز*، ۱/۱۸۱)، خاصه مؤمنان و مسلمانان بی‌گناه (ثعلبی، *التفسیر*، ۲/۲۲۴)، خرابی شهرها و مساجد و عبادتگاه‌ها (طبرسی، *مجمع البیان*، ۲/

(۶۲۱)، و بالاخره، از میان رفتن منافع زمین به‌طورکلی (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱/ ۱۳۷؛ ابوحیان، *النهر الماد*، ۱/ ۲۵۱) یا منافع ماندگشت و نسل (زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۲۶۹؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۱/ ۵۶۴) را دریافته‌اند. برخی حتی آزمایش‌های میکروبی عصر جدید و پی‌آمدهای زیست‌محیطی آن را مصداق چنین تخریبی شناسانده‌اند (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۱/ ۷۱۲).

با توجه به سیاق آیه ۲۵۱ بقره و آیه ۴۰ سوره حج همه دیدگاه‌های یادشده می‌توانند نمونه‌هایی از کیفیت فساد در زمین را باز نمایند. علاوه بر دو سؤالی که گذشت، رشید رضا این عبارت را مؤید سنتی می‌داند که دانشمندان از آن به انتخاب طبیعی یا بقاء المثل تعبیر کرده‌اند. به نظر او، آنچه در فطرت انسان است - مبنی بر دفاع بعضی با بعضی از حق و مصلحت - مانعی از فساد است. یعنی آن امر فطری سبب بقاء حق و صلاح است (همان، ۲/ ۴۹۷-۴۹۶).

مفسران با وجود اختلاف‌شان در فهم دیگر جزئیات آیه، در توضیح علت وقوع فساد در زمین آرائی مشابه دارند و غالباً یک‌چنین فسادی را به به غلبه کفار، مشرکان و ظالمان بازمی‌گردانند (برای نمونه، بنگرید به: ابن‌عرفه، *التفسیر*، ۱/ ۳۰۳؛ کاشانی، *منهج الصادقین*، ۲/ ۷۳). در توضیح چگونگی وقوع این خرابی، برخی مفسران به خراب شهرها و عبادتگاه‌ها و کشتار انسان‌ها اشاره کرده‌اند (کاشانی، *زبدة التفاسیر*، ۱/ ۳۹۶؛ سیواسی، *عیون التفاسیر*، ۱/ ۱۲۴). بر پایه روایاتی که مستند این دیدگاه به‌شمار می‌روند، کافران به شهرها حمله و آن‌ها را ویران می‌کنند و چون به اصول دینی مسلمانان و دیگر ادیان پای‌بندی ندارند پیروان آن‌ها را می‌کشند و مکان‌های عبادی‌شان را نیز تخریب می‌کنند (بنگرید به: ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۲/ ۴۸۱).

برخی نیز یک‌چنین خرابی را به هلاکت اشخاص در نتیجه معاصی و غضب الهی و زوال نعمت‌ها در پس آن پیوند زده‌اند (نظام نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۱/ ۶۷۳؛ کاشانی، *منهج الصادقین*، ۲/ ۷۳). از منظر ایشان، حتی در جایی که کفر غالب نگشته باشد، ممکن است افراد به‌جهت معاصی هلاک شوند (ابن‌عطیه، *المحرر الوجیز*، ۱/ ۳۳۸). البته، از این منظر، غلبه کافران و مشرکان که سبب غلبه و حاکمیت عقاید آن‌ها می‌شود نیز می‌تواند به خراب و هلاک بینجامد. چنان‌که در مقام نقد آراء تفسیری پیشین هم بیان شد، آیه به‌صراحت رویارویی دو گروه حق و باطل در جنگ را حکایت می‌کند و تفسیر دوم با ظاهر آیه حمایت نمی‌شود. آیه ۴۰ سوره حج نیز دلالتی آشکار بر تفسیر اول، یعنی ایجاد خرابی در شهرها و عبادتگاه‌ها و کشتار گسترده مردمان به دست کفار، دارد.

نتیجه

از بازخوانی و نقد آراء مفسران درباره آیه ۲۵۱ سوره بقره می‌توان دریافت این آیه در میان آیاتی قرار گرفته است

که جنگ میان گروه اخراج شده از دیارشان با گروه اخراج کننده را تصویر می‌کند. همین سیاق نشان می‌دهد که مراد صریح و ظاهر از عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» رویارویی و تقابل دو گروه حق و باطل است. براین پایه، آراء مفسرانی که می‌گفتند مراد از دفع الله دفع کافران و مشرکان با مسلمانان و مؤمنان است پذیرفته، و قول مفسرانی که مراد از دفع الله را هرگونه دفع ظالم با ظالم می‌انگاشتند رد می‌شود. با نظر به آیه ۴۰ سوره حج نیز که مضمونی نظیر همین آیه دارد می‌توان دریافت که در آن نیز چنین دفعی با رویارویی و تقابل میان دو گروه حق و باطل تحقق پیدا می‌کند. در تفسیر مراد آیه از «لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» هم با توجه به آیات پیشین و هم چنین با نظر به روی دادی که عبارت یادشده در بافت آن نازل شده است به نظر می‌رسد بیش تر مفاسد دنیوی منظور باشد. با در نظر گرفتن سیاق آیه مذکور و آیه ۴۰ سوره حج نیز می‌توان گفت مراد صریح تر آیه جلوگیری از فساد است که امکان وقوع آن در میان انسان‌ها به مثابه اهل زمین وجود دارد.

عبارت «دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» در هر دو آیه مشترک، و باین حال، عبارت تالی در هر کدام از این دو متفاوت است: در سوره بقره فاسد شدن زمین (لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ)، و در سوره حج انهدام معابد ادیان الهی (لَهُدْمَتُ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدٍ) پی آمد نبود یک چنین رویارویی و تقابلی میان گروه‌ها بیان می‌شود. مفسران گاه در مقام جمع میان دو تالی یادشده میان شان ارتباطی طولی برقرار کرده، و فساد زمین را معلول خرابی عبادتگاه‌ها انگاشته‌اند. پس در یک نتیجه‌گیری کلی بر پایه دو آیه مذکور می‌توان گفت از منظر قرآن کریم اگر با رویارویی حق و باطل و پیروزی حق در نتیجه آن دفع الهی روی ندهد فساد حاکم خواهد شد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، به کوشش علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۴- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر والتنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۵- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، التفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.
- ۶- ابن عرفه، محمد بن محمد، التفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
- ۷- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد و جمال طلبه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

- ۸- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۹- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، محقق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۰- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۱- ابن وهب، عبدالله بن محمد، *التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
- ۱۲- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۳- ابوحنان، محمد بن یوسف، *البحر المحيط*، به کوشش صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۴- ابوحنان، محمد بن یوسف، *النهر الماد*، بیروت، دارالجنان، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۵- استرآبادی، علی، *تأویل الآيات الظاهرة*، به کوشش حسین استادولی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۶- انصاری، عبدالله بن محمد، *تفسیر*، ضمن *کشف الاسرار* میدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۷- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۸- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱ ق.
- ۱۹- ثعلبی، احمد بن محمد، *التفسیر*، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۲۰- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *درج الدرر*، به کوشش طلعت صلاح فرحات، عمان، دارالفکر، ۱۴۳۰ ق.
- ۲۱- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
- ۲۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ ش.
- ۲۳- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر*، اربد، دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
- ۲۴- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۵- خازن، علی بن محمد، *التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۶- خامه‌گر، محمد، *مجموعه کامل ساختار سوره‌های قرآن کریم*، قم، آیه نور، ۱۳۹۵ ش.
- ۲۷- خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- ۲۸- داروین، چارلز، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، زرین، ۱۳۸۰ ش.
- ۲۹- دزّاز، محمد بن عبدالله، *النبأ العظیم*، دمشق، دارالقلم، ۱۴۲۶ ق.
- ۳۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.

- ۳۱- رشید رضا، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۳۲- رضی بهابادی، بی بی سادات و احدیان، مریم، «کشف محور موضوعی سوره حج با روش تحلیل محتوا»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال دوازدهم، شماره ۲۳، ۱۳۹۷ش^۱.
- ۳۳- زارع زردینی، احمد، لسانی فشارکی، محمدعلی و خلیلی، میثم، «گونه‌شناسی ساختار چینش آیات در رکوعات قرآنی: مطالعه موردی سوره بقره»، *مطالعات زبان شناختی قرآن*، سال هشتم، شماره ۱۶، ۱۳۹۸ش^۲.
- ۳۴- زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
- ۳۵- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۳۶- سمرقندی، نصر بن محمد، *التفسیر*، به کوشش عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۳۷- سیواسی، احمد بن محمود، *عیون التفاسیر*، به کوشش بهاء‌الدین داتما، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۷ق.
- ۳۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۳۹- شیبانی، محمد بن حسن، *نهج البیان*، به کوشش حسین درگاهی، قم، الهادی، ۱۴۱۳ق.
- ۴۰- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴۱- شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود، *الفواتح الالهیه*، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
- ۴۲- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۴۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۴۴- طبرسی، فضل بن محمد، *جوامع الجامع*، قم، حوزه علمیه قم - مرکز مدیریت، ۱۴۱۲ق.
- ۴۵- طوفی، سلیمان بن عبدالقوی، *الاشارات الالهیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۴۶- عبدالباقی، محمدفؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- ۴۷- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- ۴۸- فتاحی زاده، فتحیه و شیردل، معصومه، «معناشناسی توصیفی فساد در تفسیر آیات قرآن کریم»، *مطالعات تفسیری*، سال نهم، شماره ۳۴، ۱۳۹۷ش^۲.
- ۴۹- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۵۰- فیضی، ابوالفیض بن مبارک، *سواطع الالهام*، قم، دارالمنار، ۱۴۱۷ق.
- ۵۱- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.

1. <https://doi.org/10.30497/quran.2019.2391>.2. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.112167.1303>.3. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287256.1397.9.34.2.8>.

- ۵۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطائف الاشارات*، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰ م.
- ۵۳- کاشانی، فتح‌الله، *زبدة التفاسیر*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۳ ق.
- ۵۴- کاشانی، فتح‌الله، *منهج الصادقین*، تهران، اسلامیه.
- ۵۵- کاشفی، حسین بن علی، *تفسیر حسینی*، تهران، کتاب‌فروشی نور.
- ۵۶- کوزر، لوئیس آلفرد، *نظریه تقابلی های اجتماعی*، به ترجمه عبدالرضا نواح، اهواز، رسش، ۱۳۸۴ ش.
- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات اهل السنه*، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- ۵۷- ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، به کوشش سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۵۸- مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- ۵۹- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
- ۶۰- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- ۶۱- مؤمن، سیده هانیه و قاسم‌نژاد، زهرا، «بررسی تحلیلی خوانش نواندیشان معاصر از مفهوم سنت تدافع در قرآن کریم»، *کتاب‌قیم*، دوره چهاردهم، شماره ۳۱، ۱۴۰۳ ش^۱.
- ۶۲- مؤمن، سیده هانیه، «خوانش‌های تفسیری واحد در بستر گفتمان‌های متعدد: مطالعه موردی عبارت ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض»، *پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری*، سال پنجم، شماره ۱۰، ۱۴۰۳ ش^۲.
- ۶۳- نظام نیشابوری، حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، به کوشش زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
- ۶۴- واحدی، علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، به کوشش صنوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۵ ق.

1. <https://doi.org/10.30512/kq.2024.20540.3738>.


2. <https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.486226.1253>.

Context as an Interpretive Method: A Study of Sabzawāri's *Mawāhib al-Raḥmān*



Hosain Norouzi 

PhD student in *Qur'an* and Hadith Sciences, Department of Islamic Theology,
Go. C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran
(Email: 629659986@iau.ac.ir).

Seyed Reza Mosavi 

Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Go. C.,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran (corresponding author: r3131393@iau.ac.ir).

Mohammad Ali Khaledian 

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature,
Go. C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran (Email: MA.Khaledian@iau.ac.ir).

Mehdi Afchengi 

Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Go. C.,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran (Email: mehdiafchengi@iau.ac.ir).



Original Research

Received: 27/ 7/ 2025

Revised: 5/ 9/ 2025

Accepted: 6/ 9/ 2025

published: 6/ 9/ 2025

Pages: 199-220.

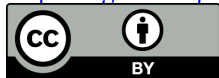
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Norouzi H., Mosavi S. R., Afchengi M., Khaledian M. A., "Context as an Interpretive Method: A Study of Sabzawāri's *Mawāhib al-Raḥmān*", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 199-220.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.537252.1329> 

Extended Abstract

Interpreters of the *Qur'an* have traditionally recognized *siyāq* (context) as a fundamental hermeneutical tool, generally defined as the ensemble of intra-textual indicators surrounding a verse that are essential for its correct exegesis. While its importance is widely acknowledged, a segment of classical and modern exegetes has expressed reservations, cautioning against a rigid, exclusive application of *siyāq* to all verses, which they argue can lead to artificial interpretations or impose unwarranted constraints on meaning.

This study provides a critical examination of the distinctive context-oriented methodology employed by the contemporary Shī'ī scholar, Sayyid 'Abd al-A'lā Mūsawī Sabzawāri, in his voluminous exegesis, *Mawāhib al-Raḥmān*. It argues that Sabzawāri not only champions *siyāq* as a central interpretive principle but also radically expands its conventional scope, transforming it from a primarily linguistic aid

into the foundational pillar of his entire exegetical system.

This study delineates a dual approach in Sabzawārī's work. On one hand, he aligns with mainstream exegetical tradition by treating *siyāq* as a dynamic and constructive mechanism for discerning divine intent. He leverages it to reveal the conceptual and objective coherence (*munāsabah*) between words, verses, and the overarching objectives of revelation. On the other hand, and this constitutes his primary innovation, Sabzawārī departs from the majority by advocating for a significantly broader conception of *siyāq*. For him, it is not confined to the immediate verbal environment but encompasses all textual and extra-textual indicators that can illuminate a verse's meaning. This inclusive definition integrates cultural, social, political, and historical evidence pertaining to the circumstances of revelation (*asbāb al-nuzūl*) as integral components of *siyāq*. This methodological expansion is consciously deployed to overcome the limitations and potential artificiality he identifies in narrower, purely linguistic applications of context.

Operating within the framework of Islamic, and more specifically, Shī'ī theological and hermeneutical principles, Sabzawārī's application of *siyāq* is both meticulous and systematic. The study meticulously catalogues the diverse functions of *siyāq* in *Mawāhib al-Raḥmān*, which can be categorized across two primary levels of operation. At the micro-analytical level (sentence and phrase), *siyāq* is employed to: determine the precise semantic value of words; differentiate between near-synonyms, expand or restrict lexical meanings based on the surrounding discourse, identify the correct referents of pronouns, elucidate subtle rhetorical devices such as emphasis (*ta'kīd*) and specificity (*ḥaṣr*), and ultimately, ascertain the primary intended meaning of a verse. This granular application serves to prevent misinterpretation and provides Sabzawārī with a robust, text-based criterion for critically evaluating and often refuting the opinions of other exegetes.

At the macro-analytical level (text and sūra), *siyāq* evolves into a powerful tool for establishing the *Qur'ān*'s structural and thematic coherence. Sabzawārī utilizes it to: reconstruct profound semantic links between seemingly disconnected verses, resolve apparent contradictions between different Quranic passages, explain complex pronominal references across verses, analyze the rhetorical architecture of larger passages, and demonstrate the intricate thematic unity within and across sūras. This higher-order application allows him to present a holistic, problem-oriented, and systematic interpretive model that treats the *Qur'ān* as an integrated whole.

In conclusion, the findings of this study demonstrate that *Mawāhib al-Raḥmān* offers a paradigm for the systematic and hierarchical application of *siyāq*. Sabzawārī's methodology successfully integrates lexical analysis, semantic coherence, rhetorical examination, and

intertextual reading into a unified exegetical framework. His work, therefore, represents a significant advancement in Quranic hermeneutics, effectively elevating *siyāq* from its conventional status as a supplementary literary clue to that of a central, indispensable, and sophisticated methodological principle. As such, *Mawāhib al-Raḥmān* stands as a pioneering work in intra-textual and intertextual analysis, providing a valuable and stimulating model for future research in Quranic interpretive methodology and critical exegetical studies.

Keywords: Functions of Quranic Context (Siyāq), Intertextual Analysis of the *Qur'ān*, Resolving Apparent Contradictions in Verses, Hermeneutics of Quranic Exegesis, The *Qur'ān*'s Internal Coherence.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-athānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 AH [Arabic].
3. Asgharpour, H., & et. al., "Typology of the Role of Siāq in the Interpretation of *Min Waby al-Qur'ān*, From Meaning Determination to Transcendence of Signification", *Quranic Stylistic Studies*, vol. 12, 2023 [Persian]¹.
4. Darwazah, Muḥammad 'Izzat, *Al-Tafṣīr al-Ḥadīth*, Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1383 SAH [Arabic].
5. Johnson, R., "The Role of Context in Quranic Interpretation", *Journal of Quranic Studies*, vol. 17, no. 3, 2015, pp. 45-67.
6. Khāmeḥ-Gar, Muḥammad, *Sākbtār-e Handesī-ye Sūreh-bā-ye Qur'ān*, Tehran, Sherkat-e Chāp va Nashr-e Beyn al-Melalī, 1386 SAH [Persian].
7. Khaṭīb al-Qazwīnī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, *Ulūm al-Balāghah*, Beirut, Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1408 AH [Arabic].
8. Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Al-Tambīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Qom, Mu'assiseh-ye Farhangī-ye Intishārātī al-Tamhīd, 1388 SAH [Arabic].
9. Muẓaffar, Muḥammad Riḍā, *Uṣūl al-Fiqh*, Qom, Intishārāt-e Ismā'īliyān, 1375 SAH [Arabic].
10. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *Al-Tafṣīr al-Kāshif*, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH [Arabic].
11. Nouraldeen, A. S., "Meaning and Context: Three Different Perspectives", *British Journal of English Linguistics*, vol. 3, no. 2, 2015, pp. 12-25.

1. <https://doi.org/10.30473/qss.2023.67890.1234>.

12. Rahman, F., *Major Themes of the Qur'an*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1980.
13. Rajabī, Maḥmūd, *Ravesb-e Tafsīr-e Qur'an*, Qom, Mu'assese-ye Āmūzeshī va Pajūheshī-ye Emām Khomeinī, 1388 SAH [Persian].
14. Rajabī, Maḥmūd, *Ravesb-shināsī-ye Tafsīr-e Qur'an*, Qom, Pajūhishkadeh-ye Ḥawzeh va Dānishgāh va SAMT, 1379 SAH [Persian].
15. Riḍā'ī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī, *Tafsīr-e Qur'an-e Mehr*, Qom, Pajūhesh-hā-ye Tafsīr va 'Ulūm-e Qur'an, 1387 SAH [Persian].
16. Sabzawārī, Sayyid 'Abd al-A'lā, *Mawābib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Mu'assasah Ahl al-Bayt, 1409 AH [Arabic].
17. Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir, *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1978 [Arabic].
18. Saeed, A., *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, Abingdon, UK, Routledge, 2014.
19. Smith, J., "Contextualizing the *Qur'an*: A New Approach to Interpretation", *Islamic Studies*, vol. 52, no. 3, 2015, pp. 321-340.
20. Taban, J., "The Role of Context in Interpreting *Qur'an*", *Religious Anthropology*, vol. 15, 2008, pp. 78-92.
21. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, A'lamī, 1390 SAH [Arabic].
22. Zarkashī, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *Al-Burbān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1410 AH [Arabic].



روی‌کرد سیاق‌محور در تفسیر مواهب الرحمن تحلیل نوآوری‌های روش‌شناختی عبدالاعلی سبزواری

حسین نوروزی ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان،
دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (ایمیل: 629659986@iau.ac.ir).

سید رضا موسوی ^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی،
گرگان، ایران (نویسنده مسئول: r3131393@iau.ac.ir).

محمدعلی خالدیان ^{ID}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی،
گرگان، ایران (ایمیل: MA.Khaledian@iau.ac.ir).

مهدی افچنگی ^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی،
گرگان، ایران (ایمیل: mehdiafchengi@iau.ac.ir).

چکیده

مفسران سیاق را به معنای مجموعه قرائن درون‌متنی ضمیمه به هریک از آیات قرآن می‌انگارند و آگاهی از آن را کمابیش برای تفسیر قرآن ضروری می‌دانند؛ گرچه بعضی از ایشان تفسیر همه آیات با نظر به سیاق را نیز بر نمی‌تابند و در آن تکلفات یا محظوراتی می‌بینند. در مطالعه کنونی روی‌کرد سیاق‌محور سید عبدالاعلی موسوی سبزواری، مفسر معاصر (درگذشته ۱۴۱۴/ق/۱۳۷۲ ش)، در تفسیر مواهب الرحمن بازسانده می‌شود. مؤلف این تفسیر از یک سو همانند بسیاری دیگر از مفسران به سیاق هم‌چون ابزاری سازنده و پویا برای کشف مراد الهی در فرآیند تفسیر می‌نگرد که با تکیه بر آن می‌توان پیوستگی ذهنی و عینی میان واژه‌ها و مقاصد وحی را بازشناخت. از دیگر سو، برخلاف غالب مفسران، وی مفهومی وسیع‌تر از سیاق اراده کرده، آن را مشتمل بر همه قرائن متنی و برون‌متنی حاکی از معنای آیه‌شناسانده، شواهد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی مرتبط با نزول هر آیه را هم‌چون بخشی از سیاق برشمرده، و این‌گونه، کوشیده است بر محظوراتی که گاه در حمل آیه‌ای بر سیاق به معنای مُصَبِّحِ آن حاصل می‌شود غلبه کند. هدف مطالعه کنونی بازشناسی روی‌کرد خاص سبزواری به سیاق و راه‌کارهای او برای تحلیل ساختار معنایی و روابط بینامتنی، رفع تعارضات ظاهری، و تفسیر نظام‌مند آیات است. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که در تفسیر مواهب الرحمن، سیاق ابزاری کارآمد و چندبعدی شناسانده می‌شود که توجه به آن، نه تنها به فهم دقیق‌تر معانی و مفاهیم آیات قرآن کمک می‌کند، مانع تفسیر نادرست نیز می‌شود.

کلیدواژه‌ها: کارکردهای سیاق، تحلیل بینامتنی قرآن، رفع تعارضات ظاهری آیات، روش‌های تفسیری، انسجام درونی قرآن.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۴ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۵ ش

نشر: ۱۴۰۴/۶/۱۵ ش

صفحه ۱۹۹-۲۲۰.

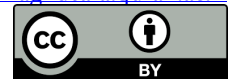
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

نوروزی، حسین، موسوی، سیدرضا، افچنگی، مهدی و خالدیان، محمدعلی، «روی‌کرد سیاق‌محور در تفسیر مواهب الرحمن: تحلیل نوآوری‌های روش‌شناختی عبدالاعلی سبزواری»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶(۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۱۹۹-۲۲۰.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.537252.1329> ^{doi}

درآمد

در اصطلاح مفسران قرآن کریم سیاق به معنای زمینه، بافت یا بستر صدور هر یک از آیات قرآن است. می‌توان تا حدود زیادی آن را مترادف با قرائن و شواهدی دانست که از ارتباط میان آیات قرآن به دست می‌آیند و در تعامل با هم افق معنا را برای مخاطب می‌گشایند و به فهم معنای دقیق آن آیات کمک می‌کنند. به عبارت دیگر، سیاق هر آیه چگونگی چینش واژگان و معانی آن آیه و نسبت‌شان با واژگان و معانی جملات مجاور است.

برخی از عالمان قدیم علوم ادبی هم اصطلاح سیاق را برای اشاره به بستر شکل‌گیری هر متنی از متون به کار برده، و برای فهم سیاق هر سخنی نقش تعیین‌کننده در کشف مقصود متکلم قائل شده‌اند. از منظر ایشان شرایط مخاطب متنوع است و همین تنوع سبب تغییر لحن‌ها می‌شود؛ پس برای فهم هر سخنی باید به تناسب موقعیت و جایگاه گوینده در مقام مخاطب توجه کرد (بنگرید به: خطیب قزوینی، علوم البلاغه، ۷-۸). عالمان اصول فقه هم توجه به سیاق را شرطی مهم برای فهم متون و عبارات شرعی می‌دانند. خاصه در مبحث اصولی حجیت ظواهر، دلالت سیاق ذیل عنوان دلالة الاقتضاء و در کنار دلالة التنبیه و دلالة الاشارة بررسی می‌شود (برای نمونه، بنگرید به: مظفر، اصول الفقه، ۱/۱۸۴).

در بازگرداندن سخن به کاربرد سیاق در فهم قرآن باید گفت چندلایگی معنای آیات قرآن همیشه مفسران را با این پرسش بنیادین مواجه می‌کرده است که چه‌گونه می‌توان به مراد الهی در پس الفاظ و ساختارهای متنی قرآن دست یافت. سیاق یکی از ابزارهای معنایی است که مفسران از قدیم درباره اهمیت آن برای فهم قرآن بحث نموده، و جایگاه محوری آن در میان روش‌های شناخت معنا را برای کشف مقاصد الهی و فهم دلالات قرآن یادآور شده‌اند. برای نمونه، زرکشی (درگذشته ۷۹۴ق) از سیاق هم‌چون نظم خاص کلام و چارچوبی برای فهم ساختار آیات سخن می‌گوید. وی در تبیین کارکرد سیاق می‌نویسد:

سیاق (بافت کلام) کلید فهم مقصود گوینده است که ابهامات را برطرف کرده، عمومات را تخصیص داده و مطلقات را مقید می‌کند و بی‌توجهی به آن موجب کژفهمی می‌شود؛ نمونه آن آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» است که سیاقش بر تحقیر دلالت دارد (زرکشی، البرهان، ۲/۳۳۵؛ در همین باره، نیز بنگرید به: آلوسی، روح المعانی، ۱۲/۳۸۱).

به بیانی دیگر، درک سیاق سبب می‌شود مفسر از برداشت‌های گسسته از مقصود آیات قرآن در امان بماند و با شناخت لحن پیام به درک معنای آن راه جوید (بنگرید به: رجبی، روش تفسیر قرآن، ۹۶).

غالباً فهم سیاق هر آیه در نتیجه تعامل مفسر با عبارات و معانی مذکور در آیات پیشین و پسین و ساختار سوره ممکن می‌شود. با چنین مروری می‌توان شماری از شواهد و قرائن درون‌متنی را بازشناخت؛ هم‌چون معنایی که می‌توان از چینش کلمات هر آیه یا نظم نحوی و معنایی چند آیه دریافت، یا معنایی که با نظر به پیوند جمله‌ها و

ارجاع ضمیرها شناخته می‌شوند. گاه نیز ممکن است **قرائنی میان‌متنی** —هم‌چون مقاصد سوره و ساختار کلی آن— یا **برون‌متنی** —هم‌چون شأن نزول آیات و شرایط خطاب— به درک سیاق یاری رسانند. شواهد توجه به ضرورت تحلیل سیاق برای فهم آیات را در تفاسیر کهن **قرآن** هم می‌توان بازدید (برای نمونه، بنگرید به: شافعی، **احکام القرآن**، ۱/ ۱۴، ۴۸، جاهای مختلف). با این حال، بسیاری از مفسران مشهور به طرح کلی نقش سیاق بسنده کرده، و کم‌تر به تبیین عناصر سازنده آن در فرآیند تفسیر پرداخته‌اند. این کاستی در آثار تفسیری برجسته‌ای هم چون **التبیان فی تفسیر القرآن** شیخ طوسی، **مجمع البیان** طبرسی و **التفسیر الکبیر** فخر رازی نیز به وضوح مشهود است. مؤلفان این آثار به‌طور موردی از سیاق بهره برده یا احیاناً بر اهمیت تحلیل آن تأکید نموده‌اند (برای مرور نمونه‌هایی از اشارات مفسران به اهمیت سیاق در تفسیر **قرآن**، بنگرید به: رجبی، **روش‌شناسی تفسیر قرآن**، ۱۱۸-۱۴۴). با این حال، غالباً به طرح کلی نقش سیاق بسنده کرده، و کم‌تر به تبیین عناصر سازنده آن در فرآیند تفسیر پرداخته‌اند. حتی معمولاً چنین فرض کرده‌اند که دیگر مفسران هم اصطلاح سیاق را در همان معنایی به کار می‌برند که مقصود خود ایشان است؛ حال آن‌که بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد برداشت‌ها از مفهوم سیاق بسی متنوع، پراکنده و عمدتاً محدود به شواهد و قرائن ادبی مندرج در متن بوده است.

طرح مسئله

اهمیت سیاق در فهم صحیح **قرآن** توجه شماری از محققان حوزه روش‌شناسی تفسیر را در دهه‌های اخیر برانگیخته است. برخی از ایشان **سیاق** را مطمئن‌ترین ابزار درک معنای آیات دانسته، و بر ضرورت توجه به پیوند متنی و مفهومی آیاتی که در کنار یک‌دیگر قرار گرفته‌اند تأکید نموده‌اند (تابان، «نقش سیاق...»^۱، سراسر مقاله). برخی دیگر، در کنار تأکید بر اهمیت سیاق، بر این نیز تأکید نموده‌اند که نباید مفهوم سیاق آیات را به صرف شواهد درون‌متنی هر سوره تقلیل داد (برای نمونه، بنگرید به: اسمیت، «زمینه‌سازی **قرآن**...»^۲، سراسر مقاله). برخی از این نیز فراتر رفته، با پذیرش تعریف **موسع** یادشده از مفهوم سیاق، آن را به **مجموعه شواهد درون‌متنی** و **برون‌متنی لازم برای فهم لحن خطاب** تعریف کرده، و کارکردهای چندگانه‌ای نیز برایش برشمرده‌اند (بنگرید به: اصغرپور، «گونه‌شناسی نقش سیاق...»^۳، سراسر مقاله).

برپایه همین تعریف **موسع**، معاصران میان سیاق لفظی، سیاق ساختاری-معنایی، و سیاق تاریخی-فرهنگی تمایز نهاده‌اند؛ با این توضیح که شواهد مفید برای فهم لحن خطاب گاه از الفاظ و عبارات متن فهمیده می‌شوند، گاه از نحوه چینش عبارات و جملات، گاه از روابط مفهومی میان بخش‌های مختلف متن، و گاه از محیط تاریخی و

1. Taban, "The Role of Context...".

2. Smith, "Contextualizing the *Qur'an*...".

3. Asgharpour & et al., "Typology of the Role of Siāq ...".

فرهنگی خاصی که متن در آن پدید آمده است (بنگرید به: رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۱/ ۷۴؛ خامه‌گر، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، ۸۶؛ نورالدین، «معنا و سیاق...»^۱، ۹۰-۷۵؛ جانسون، «نقش سیاق...»^۲، ۱۳-۱). فراتر از نظریه پردازی‌ها، میزان توجه مفسران مختلف به سیاق در عرصه عملی تفسیر قرآن بسی متفاوت است. در سخن از تفاسیر شیعی معاصر، با ظهور *المیزان طباطبایی* (آغاز نشر: ۱۳۷۵ق/ ۱۳۳۴ش) گامی مهم در بهره‌گیری روشمند از سیاق برداشته شد. طباطبایی در توضیح روش تفسیری خود از فهم سیاق هم‌چون یکی از ابزارهای لازم برای تفسیر قرآن با قرآن یاد نکرد. باین حال در سراسر متن تفسیر خود نیز بارها به سیاق آیات استناد نمود (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۹، ۲۶-۲۷، ۵۲، جاهای مختلف). البته، مرور استدلال‌ات وی به سیاق نشان می‌دهد که سیاق را چیزی فراتر از مجموع شواهد و قرائن درون‌متنی لازم برای فهم آیات نمی‌شناخت.

در قیاس با *المیزان طباطبایی* می‌توان از تفسیر *مواهب الرحمن* سبزواری (درگذشته ۱۴۱۴ق/ ۱۳۷۲ش) یاد کرد که روی‌کردی متمایز و بدیع را در بهره‌گیری از سیاق به معنای موسع آن عرضه می‌کند. تعبیر «کما هو مقتضی سیاقها» و تعابیر مشابه در مواضع متعددی از *مواهب الرحمن* سبزواری به‌کار رفته، و نشان‌دهنده تکیه گسترده‌تری بر سیاق است (برای نمونه، بنگرید به: سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۱/ ۳۳ «أحدهما سیاق الآية...»، ۴۰۱ «فإن سیاقها يدل علی...»، ۲/ ۲۲۹ «الآیات المتقدمة وما فی سیاقها...»). با مرور این اثر می‌توان دریافت سبزواری با اتکاء گسترده به سیاق، نه به‌عنوان ابزاری فرعی بل که به‌منزله بنیان روش‌شناختی تفسیر خویش، افق تازه‌ای در تبیین ارتباطات درون‌قرآنی و رفع پیچیدگی‌های تفسیری می‌گشاسد. نوآوری او در به‌کارگیری متنوع و نظام‌مند سیاق *مواهب الرحمن* را به تفسیری بدل ساخته که ظرفیت‌های ادبی و معنایی سیاق را به سطحی روش‌مند و مسئله‌گشا ارتقاء داده است.

مدعای مطالعه کنونی این است که با نگارش تفسیر *مواهب الرحمن* (آغاز نشر: ۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۳ش) نوع نگاه‌ها به جایگاه سیاق در تفسیر آیات قرآن تغییر یافت. عبدالاعلی سبزواری، بی‌آنکه تحت تأثیر مستقیم نظریه‌پردازی‌های جدید درباره کاربرد سیاق باشد، نه‌تنها در مقام عمل به سیاق در فهم و تفسیر آیات پای‌بند بود، بل که مهم‌تر از آن، سیاق را فراتر از یک ابزار فرعی و صرفاً ادبی— به‌مثابه اصلی‌ترین شاخص روش تفسیری خویش برگزید و از آن برای حل مسائل و مشکلات تفسیری بهره‌گرفت.

روش تفسیری موسوی سبزواری و جایگاه سیاق در آن تاکنون واکاوی نشده است. در مطالعه حاضر با تمرکز بر *مواهب الرحمن* کوشش خواهد شد نشان داده شود سبزواری چه تلقی‌ای از سیاق دارد و وجوه تشابه و تمایز درک او از این ابزار مفهومی با درک دیگر مفسران چیست. به بیان دیگر، می‌خواهیم با این مطالعه دریابیم وی سیاق را

1. Nouraldeen, "Meaning and context ...".

2. Johnson, "The Role of Context in Quranic ...".

چه‌گونه تعریف کرده و چه‌گونه به‌کار گرفته است، کاربست او چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با مفسران قدیم و معاصر دارد، و این ابزار مفهومی در روش تفسیری او چه‌گونه در حل مشکلات فهم قرآن نقش آفرین است. تا کنون کوشش‌هایی برای معرفی و تحلیل روش تفسیری سبزواری انجام گرفته است که می‌تواند زمینه مطالعه حاضر را روشن سازد. از میان این مطالعات گسترده، تنها به‌مثابه چند نمونه، می‌توان نخست به مطالعه زهرا جدیدی و فتحیه فتاحی‌زاده در مقاله «بررسی استنادهای تفسیری در *مواهب الرحمن*» (مطالعات فهم حدیث، تابستان ۱۳۹۴ ش) اشاره کرد. مؤلفان در این مطالعه کوشیده‌اند نشان دهند روش تفسیری سبزواری تلفیقی از رویکردهای عقلی و نقلی است.

محب‌پور حقیقی و شریفانی هم در مقاله «بررسی تطبیقی روش تفسیری *مواهب الرحمن* و *المیزان*» (۱۴۰۲ ش) با مقایسه این دو تفسیر شیوه‌های کاربرد روش تفسیر قرآن با قرآن در هر دو را با هم‌دیگر مقایسه کرده‌اند. برپایه این مطالعه، تبیین واژگان و توجه به سیاق در *المیزان* نوآورانه دانسته شده، و در برابر، اهتمام سبزواری به تحلیل دقیق مفردات و سبک نوین زبانی از امتیازات *مواهب الرحمن* معرفی شده است. موسوی نیز در مقاله «حجیت خبر واحد در تفسیر...» (۱۴۰۳ ش) با بازخوانی نظریه تفسیری سبزواری، جایگاه خبر واحد را در تفسیر *مواهب الرحمن* بررسی کرده و نشان داده است سبزواری اعتبار خبر واحد موثق را عام می‌داند و آن را در عرصه‌های مختلف تفسیر معتبر می‌شمارد. در هیچ‌یک از این مطالعات کاربردهای سیاق در *مواهب الرحمن* بازکاویده نشده است.

۱. کارکرد سیاق در بازشناسی مفردات

سبزواری در تفسیر *مواهب الرحمن* به بهره‌گیری از منابع گوناگون برای فهم قرآن اصرار دارد. از همین رو—در کنار بهره‌جویی‌های فراوان او از منابع تفسیری روایی و تفسیر قرآن با قرآن یا توجه او به قرائن لفظی، شواهد ادبی و اصول بلاغت—می‌توان توجه فراوان او به سیاق آیات را نیز شاهد بود؛ امری که گویای التزام وی به ارائه تفسیری دقیق، جامع و هم‌آهنگ با انسجام درونی قرآن است. نقش محوری سیاق در تحلیل‌های سبزواری را از این می‌توان دریافت که وی حدود ۳۴۰ بار به استنباط نکته‌ای بر اساس سیاق اشاره کرده است.

۱-۱) تعیین معنای دقیق واژه‌ها

یکی از کاربردهای سیاق برای سبزواری در *مواهب الرحمن* تعیین دقیق واژه‌های قرآن و معنای آن‌ها است. بارزترین جلوه آن را می‌توان در داوری وی میان قرائن مختلف یک واژه در قرآن برپایه سیاق دید. مثلاً در جایی (۷۷/۱۱) پس از طرح چند احتمال معنایی، با عبارت «کما هو مقتضی سیاقها» قرائتی را که با صدر و ذیل آیه سازگار است برمی‌گزیند. نمونه‌ای نزدیک ذیل آیه وضو (مائده/۶) آمده است؛ آن‌جا که می‌نویسد: «ویدل علی ما

ذکرنا سیاق التعبير فی الآیة المبارکة...» و با تکیه بر سیاق یکی از قرائت‌ها را بر قرائت دیگر ترجیح می‌دهد. سیاق در تفسیر سبزواری بسی فراتر از بحث اختیار قرائت هم کاربرد دارد. یکی این کاربردها تعیین دقیق معنای واژگان و تحدید دلالت آیات است. سبزواری بر این باور است که بافت زبانی و ساختار سیاقی آیات معیاری معتبر برای بازشناسی معنای حقیقی الفاظ است و از تفسیرهای متکثر یا نامرتب با زمینه کلام باید پرهیز کرد. نمونه‌ای از این روی‌کرد را می‌توان در تحلیل سبزواری از دو واژه قرآنی **جَنَّتْ** و **فردوس** دید. سبزواری پس از نقل دیدگاه برخی لغویان که **جَنَّتْ** را دربردارنده نخلستان و **فردوس** را مشتمل بر تاکستان دانسته‌اند، میان اصطلاح خاص در یک عصر و تحدید اصل معنا تفکیک می‌کند. وی تصریح می‌نماید اگر منظور این باشد که صرفاً گروهی خاص از این دو تعبیر چنین معنایی درمی‌یافته‌اند امر ناممکنی نیست؛ اما اگر مقصود تحدید معنای جنت یا فردوس در **قرآن** باشد، نه تنها دلیلی بر آن وجود ندارد که حتی سیاق آیات قرآنی خلاف آن را نشان می‌دهد. او به آیاتی چون «وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ» (انعام/ ۹۹) و «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا» (کهف/ ۱۰۷) استناد می‌کند و یادآور می‌شود که سیاق در هر دو مورد واحد است و هیچ دلالتی بر آن تخصیص لغوی ندارد (**مواهب الرحمن**، ۸/ ۳۴۵).

سبزواری در ادامه از کاربردهای مکرر **جَنَّتْ** و **جَنَّات** در **قرآن** نتیجه می‌گیرد که اهتمام الهی به این معنا حاکی از جایگاه بنیادین بهشت هم‌چون نعم ابدی و دارالمتقین است. وی با ارجاع به آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه/ ۱۱۱)، نشان می‌دهد که سیاق این وعده‌ها جنبه الهی-اجتماعی معامله میان خدا و مؤمنان را برجسته ساخته، و معنای **جَنَّتْ** را از سطح یک تعریف لغوی صرف به سطح یک حقیقت ایمانی و راه‌بردی ارتقاء داده است.

نمونه‌ای دیگر در این زمینه تحلیل وی از جملات شرطیه و کاربرد فعل **كَانَ** است. سبزواری در ذیل آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا» (بقره/ ۲۴) تصریح می‌کند که جمله شرطیه می‌تواند با تحقق شرط، با امکان آن، و حتی با امتناع فعلی آن نیز سازگار باشد؛ بدین معنا که سیاق ظرفیت پذیرش هر سه وضعیت را دارد. او سپس درباره فعل **كَانَ** توضیح می‌دهد که در این‌گونه موارد، **كَانَ** از دلالت زمانی و زمان منسلخ است؛ نه از خود فعل. از همین رو معنای آن را تنها بر پایه سیاق می‌توان دریافت؛ مگر آن‌که قرینه‌ای خلاف آن وجود داشته باشد (**مواهب الرحمن**، ۱/ ۱۱۲). این‌گونه، با تکیه بر سیاق نه تنها به تبیین معنای الفاظ راه می‌جوید که دایره دلالت آن‌ها را نیز تعیین می‌کند.

۲-۱) مشخص کردن فرق میان معنای واژه‌های مُتَقَارِب

درک دقیق مفاهیم واژگانی **قرآن** فراتر از معنانشناسی لغوی و ترجمه‌های متعارف، و نیازمند توجه به سیاق آیات است. تحلیل سیاقی مفسر را به سطوح عمیق‌تر معنایی واژگان راه‌نمایی می‌کند. یک مثال از تحلیل سیاقی در

مواهب الرحمان برای شناخت مرز میان دو واژه با معنای نزدیک را در سخن مفسر دربارهٔ واژه **قَوْل** می‌توان جست. در تفسیر آیه ۱۶ سوره آل عمران، سبزواری با تحلیل لغوی و سیاقی واژه **قَوْل** آن را «سخنی هم‌آهنگ با نیت درونی و صدق باطنی» می‌داند. به باور او، **قَوْل** برخلاف **کلام**، تنها زمانی ارزشمند است که زبان و دل در بیان آن یکی باشند. سیاق آیه نیز این معنا را تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که دعای مؤمنان زمانی اثرگذار است که از ایمان راستین سرچشمه گرفته باشد (همان، ۱۲۰/۵).

درک تمایز میان **خَوْف** و **خَشِيَت** از دیرباز در منابع لغوی و تفسیری مورد توجه بوده است؛ لغویانی هم‌چون ابن فارس و راغب اصفهانی خوف را ترسی عام و خشیت را ترسی ویژه و همراه با معرفت دانسته‌اند. مفسرانی هم‌چون فخر رازی و طبرسی نیز همین تفکیک را در آثار خود بازتابانده‌اند. باین حال بحث در همهٔ این موارد در سطح توضیح معنای واژه باقی مانده، و پیوند آن با ساختار سیاقی آیه کم‌تر برجسته شده است. نوآوری موسوی سبزواری در **مواهب الرحمن** در همین نقطه آشکار می‌شود. او ذیل آیه «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ» (مائده/ ۳)، خشیت را نه صرفاً کیفیتی نفسانی، بل که حلقه‌ای در تداوم سیاق آیه می‌داند. می‌گوید: «پس از آن‌که کافران از تسلط بر دین مایوس معرفی می‌شوند، قرآن ترس مؤمنان از دشمن را بی‌اعتبار می‌کند و در برابر ایشان را به خشیت از خداوند فرامی‌خواند» (**مواهب الرحمن**، ۳۱۴/۱۰). برپایهٔ توضیحات وی می‌توان دریافت معنای **خَشِيَت** در این بافت خاص به معنای **جابه‌جایی محور ترس** از قدرت بیرونی به هیبت الهی است.

سبزواری در این چارچوب خشیت را نشانه‌ای از **شکر نعمت الهی**، **تعمیق توحید** در قلمرو اطاعت، و **پشتوانه‌ای برای تقویت تقوا** معرفی می‌کند. وی هم‌چنین احتمال تفسیر خشیت به معنای **رَجَاء** را با استناد به سیاق رد می‌کند و نشان می‌دهد که بافت آیه به روشنی بر خوفی آمیخته با تعظیم دلالت دارد (همان‌جا). این‌گونه، برخلاف مفسران پیشین که تنها به یادکرد تفاوت لغوی **خوف** و **خشیت** بسنده کرده بودند، سبزواری تمایز این دو را در بستر سیاق و به نظر به فضای کلی آیات **قرآن** بازمی‌فهمد و معنای دقیق تعبیر قرآنی را فراتر از لغت‌نامه‌ها با نظر به شواهد و کاربردهای قرآنی می‌جوید.

۳-۱) توسعه یا تضییق معنای واژه‌ها برپایهٔ سیاق

افزون‌براین‌ها، سبزواری گاهی هم برپایهٔ سیاق معنای واژه‌های قرآنی را وسیع‌تر یا محدودتر از آنچه برپایهٔ کاربردهای لغوی تصور می‌شود می‌شناساند. یک نمونه از چنین شیوه‌ای را در تفسیر وی از واژه **وَلِيٌّ** می‌توان دید. موسوی سبزواری ذیل آیه ۵۱ سوره مائده، مشتقات مادهٔ واژه **وَلِيٌّ** را با تکیه بر سیاق حاکی از رابطه‌ای هم‌راه با محبت، هم‌دلی و پیوند عاطفی می‌داند؛ نه صرفاً بازتابانندهٔ رابطه‌ای اجتماعی یا سیاسی. وی بر همین پایه تأکید می‌کند که نهی آیه از **وَلِيٌّ** گرفتن غیرمؤمنان به معنای ممنوعیت تعامل مطلق با اهل کتاب نیست؛ بل که ناظر به نفی یگانگی قلبی و پیوند حمایتی کامل است. به گفتهٔ او، شدت و ضعف پیوستگی در معنای **وَلِيٌّ** بسته به سیاق

متغیر است و همین نکته موجب خلط معنایی برخی مفسران شده است (مواهب الرحمن، ۱۱/۲۹۱). در حالی که مفسران سنتی، مانند طبری یا زمخشری، ولی را عمدتاً در چارچوب ولایت سیاسی یا اتحاد اجتماعی تفسیر می‌کنند و بر ممنوعیت مطلق روابط تأکید دارند، سبزواری با تحلیل معنای ریشه برپایه تحلیل سیاقی لایه‌ای عاطفی و روان‌شناختی به درک‌ها از معنای ولی می‌افزاید. این نوآوری نه تنها از خلط میان سطوح مختلف پیوند (از دوستی سطحی تا یگانگی قلبی) جلوگیری می‌کند، بل که اجازه می‌دهد تقييد حکم آیه به بستر تاریخی-اجتماعی مدینه واضح شود؛ جایی که مسلمانان با یهود و نصاری تعاملات اقتصادی داشتند.

یک نمونه از شواهد درون‌متنی که سبزواری به آن استناد می‌کند آیه «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (ممتحنه/ ۱) است. استناد وی به این آیه هم‌چون مدلول سیاقی نشان‌دهنده روی‌کرد سبزواری در تعریف سیاق و درک مَوْسَعِ او از آن است. باری، سبزواری با استناد به این آیه در مقام تفسیر قرآن با قرآن، شدت نهی از ولی گرفتن دشمن خدا را به موارد دشمنی آشکار محدود می‌سازد و تعاملات روزمره را خارج از دامنه نهی می‌داند. این‌گونه، از افراط در تفسیر سیاسی آیه -مانند آنچه در برخی تفاسیر معاصر دیده می‌شود- اجتناب می‌کند و بر جنبه‌های اخلاقی-عاطفی پنهان در سیاق آیات قرآن تأکید می‌ورزد؛ آن‌سان‌که در جوامع چندفرهنگی معاصر امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با حفظ هویت ایمانی برقرار بماند.

مثال دیگر تحلیل سیاقی سبزواری از حقیقت ایمان و مراتب آن است. سبزواری ضمن بررسی سیاق آیات حاوی عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»، ایمان را دارای مراتب اعتقادی، زبانی و عملی، و جایگاه آن را هم در سه ساحت قلب، زبان و رفتار معرفی می‌کند. به باور وی، تحقق کامل ایمان مستلزم اجتماع هر سه بُعد است. در غیر این صورت و با نقص در یکی از مراتب، فرد در همان مرتبه دچار کفر یا نفاق می‌شود. وی بحث‌های مفسران درباره بساطت یا ترکیب تصدیق لسانی را بیشتر از جنس اختلافات لفظی می‌داند و در کوشش برای تفسیر برپایه سیاق، با نظر به تشبیه کفر و ایمان در روایات به ظلمت و نور، و با نظر به دیگر آیات قرآن، تأکید می‌کند میان‌شان واسطه‌ای نیست (مواهب الرحمن، ۱/۷۴).

بازخوانی رابطه ایمان و عمل صالح برپایه سیاق نیز مثالی دیگر از روی‌کرد سبزواری است. وی در تفسیر آیه «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا» (بقره/ ۶۲)، بر اساس سیاق آیه عمل صالح را جزئی از حقیقت ایمان می‌داند که ایمان بی‌آن کارکرد واقعی ندارد و بر همین پایه از نظریه کلامی شیعیان دفاع می‌کند که ایمان تنها با باور به مبداء، معاد و التزام عملی به شریعت معنا می‌یابد. در ادامه نیز می‌افزاید ادعای تدین (مثلاً یهودی یا نصرانی بودن) فاقد اعتبار، و ملاک هدایت‌شدگی تحقق سه‌گان ایمان به خدا، ایمان به روز جزاء و عمل صالح است (همان، ۱/۲۷۰).

۲) کاربست سیاق در سطح فهم معنای سوره

مهم‌ترین کارکرد سیاق در سطح جمله تعیین مراد آیه با تحدید دایره معنایی واژگان در بافت محدود عبارت است. سبزواری در *مواهب الرحمن* با توجه به نحوی، معنای لغوی واژگان را بازخوانی و با سنجش آن‌ها در پرتو سیاق، دلالت دقیق آیه را آشکار می‌کند. وی در سطح متن، سیاق را از حد یک قرینه زبانی فراتر می‌بیند، آن را در انسجام آیات می‌جوید و هم‌چون روشی برای شناخت کلان‌ساختار سوره‌ها به کار می‌بندد و با تکیه بر سیاق در رفع تعارض‌های ظاهری، بازسازی تناسب درونی و شناخت وحدت معنایی سوره می‌کوشد.

۲-۱) تعیین مرجع ضمائر

یکی از جنبه‌های نوآورانه روی‌کرد سبزواری در *مواهب الرحمن* بهره‌گیری نظام‌مند از سیاق برای تعیین مرجع ضمائر در آیات است. از دید او، در برخی آیات مرجع ضمیر با آن‌چه در نگاه نخست فهمیده می‌شود متفاوت است و تنها تحلیل سیاق امکان کشف معنای دقیق را فراهم می‌کند. مثلاً، در بحث از آیه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ» (بقره/۱۴۶) می‌گوید: «وَالْمُسْتَفَادُ مِنْ سِيَاقِ الْآيَةِ أَنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَعْرِفُونَهُ رَاجِعٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص)» (*مواهب الرحمن*، ۲/۱۱۷).

در تفسیر آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره/۲۳)، سبزواری بر لطف نهفته در تعبیر «عبدنا» تأکید می‌کند و آن را نشانه‌ای بازتابیده از عنایت الهی در سیاق آیه می‌داند؛ چراکه خطاب به تردیدکنندگان و توأم با بزرگداشت مقام پیامبر (ص) است. برخی مفسران درباره مرجع ضمیر «مِثْلِهِ» اختلاف دارند که آیا اشاره به پیامبر (ص) دارد یا به *قرآن*. سبزواری در این‌جا نیز با تحلیل سیاق، وحدت و ملازمه کامل میان صاحب وحی و متن وحی را یادآور می‌شود؛ اما در نهایت با توجه به ساختار آیه و شواهد آیات دیگر تحدی، ضمیر را به *قرآن* برمی‌گرداند. استدلال وی آن است که هرچند مقام نبوت و نزول *قرآن* بر پیامبر (ص) دو حقیقت متلازم اند و جدایی‌ناپذیر، تحدی و معجزه‌بودن ناظر به اصل کتاب است؛ چنان‌که تعبیر مشابه در آیات تحدی دیگر— مثلاً، «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ» (طور/۳۵) یا «بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ» (اسراء/۸۸)— نیز بر همین محور قرار دارد (سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۱/۱۱۱).

در ذیل آیه «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» (آل عمران/۸۱) می‌نویسد: برخی مفسران ضمیر «بِهِ» را به کتاب و حکمتی که بر مردم نازل شده است و ضمیر دوم «تَنْصُرُنَّهُ» را به پیامبر (ص) نسبت داده‌اند. وی می‌افزاید با این حال مرجع هر دو ضمیر را باید به رسول بازگرداند. سپس با تحلیل سیاق شواهدی به نفع مدعای خود اقامه می‌کند (همان، ۱۱۲/۶). در بحث از آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» (نساء/۱۵۹) نیز که برخی ضمیر «بِهِ» را به خدا و برخی دیگر به پیامبر (ص) برگردانده‌اند سبزواری— با تکیه بر سیاق— این

آراء را نادرست می‌داند و تأکید می‌کند که ضمیر «بِه» به عیسی^(ع) و ضمیر «مَوْتِه» نیز به هم او بازمی‌گردد. بدین‌سان، وی با تحلیل بافت آیه و نسبت‌سنجی میان دو ضمیر نشان می‌دهد که تفسیرهای مبتنی بر اخبار خاص یا بازگرداندن ضمیر به غیر عیسی^(ع) با سیاق آیه ناسازگار است (همان، ۱۰/۱۲۳-۱۲۴).

آخرین مثال را می‌توان در آیه «إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» (نساء/ ۳۵) جست. مفسران تردید نموده‌اند که ضمیر فاعلی مُشْتَرِك را باید به زن و شوهر بازگرداند یا به دو حکمی که برای رفع اختلاف برمی‌گزینند. سبزواری با استناد به این قرینه سیاقی که این حکم‌ها هستند که علی‌القاعده باید نیت اصلاح و صلاح داشته باشند ضمیر یادشده را به حکمین بازمی‌گرداند (مواهب الرحمن، ۸/۱۶۵).

۲-۲) فهم نکات بلاغی

از نگاه سبزواری، سیاق هم‌چون یکی از ابزارهای فهم متن نقشی کلیدی در تبیین جلوه‌های بلاغی قرآن ایفاء می‌کند. با توجه به بافت و پیوستگی آیات و شیوه‌های بیانی — مثل حصر، تأکید و انحصار — معنا به‌گونه‌ای دقیق‌تر آشکار می‌شود. برای نمونه، در تفسیر آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد/ ۵)، سبزواری نخست هم‌چون عموم مفسران، با تکیه بر سیاق آیات ابتدائی سوره حمد، ساختار جمله و تقدیم مفعول «إِيَّاكَ» در آن را نشانه حصر در عبودیت و استعانت می‌داند. وی با نظر به دیگر شواهد قرآنی سپس می‌افزاید که در قرآن حصر بندگی با ضمیر غائب یا متکلم هم یاد شده است؛ مثلاً در «أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف/ ۴۰) یا «فَأَيُّهَا فَاعْبُدُونِ» (عنکبوت/ ۵۶)؛ اما در آیه موردبحث اصل کاربرد ضمیر خطاب برای اشاره به خدا — در کنار فضای توحیدی و سیاق سوره که خدا را رب العالمین، الرحمن الرحیم و مالک یوم الدین معرفی می‌کند — برای تأکید بر انحصار عبودیت و استعانت است.

سبزواری تصریح می‌کند:

سیاق آیه اقتضا دارد که تنها کسی شایسته پرستش است که مالک مطلق و بی‌نیاز از همه و سرچشمه همه فیوضات است و غیر او هرچه باشد مملوک و نیازمند است. از این‌رو عبادت غیر او جهل و انحراف است. این تفسیر راز تأکید امامان^(ع) بر «العقل ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» و سبب کثرت کاربرد تعبیر جهل درباره مشرکان در قرآن و سنت را نیز آشکار می‌کند (مواهب الرحمن، ۱/۵۳ به بعد).

نقش قاعده بلاغی تقدم و تأخیر در فهم نظام معنایی نعمت‌های بهشتی هم از نگاه سبزواری مهم و قابل توجه است. سبزواری در تفسیر:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
(بقره/ ۲۵)

درباره کاربرد تعبیر جمع **جَنّات** دو احتمال را مطرح می‌سازد: یکی این‌که عموم بهشتیان **جَنّات** یا باغ‌هایی دارند و کاربست تعبیر جمع ناظر به متکثر بودن بهشتیان است؛ دیگر این‌که مراد آن باشد که هر فرد بهشتی برای خودش چند باغ داشته باشد. او نتیجه می‌گیرد که با توجه به عنایت ویژه الهی به تک‌تک افراد که در سیاق بازتاب یافته است، تعدد بهشت برای هر فرد قوی‌تر به نظر می‌رسد (**مواهب الرحمن**، ۱/ ۱۲۹).

وی در ادامه با تمرکز بر سیاق و ترتیب عبارات، یادآور می‌شود که در این آیه هم‌سران و زندگی مشترک در بهشت پس از بیان رزق یاد شده است. سبزواری این تأخیر در ذکر هم‌سران نسبت به رزق را ناشی از تقدم تکوینی تغذیه بر اجتماع جنسی می‌داند؛ یعنی از نظر آفرینش، نخست نیازهای حیاتی و تغذیه‌ای، و سپس نیازهای اجتماعی و غریزی در مدّ نظر قرار می‌گیرند. وی هم‌چنین بیان می‌کند که تخصیص رزق به «ثمره» (میوه‌ها)، نشان‌دهنده استمرار نظام آفرینش دنیا در آخرت، و مشابهت این دو نظام است. با این حال، درباره ماهیت رزق در آخرت توضیح می‌دهد که بقاء اهل بهشت مانند دنیا وابسته به تغذیه مادی و تحلیل قوای جسمانی نیست؛ بل که رزق بهشتی عمدتاً جنبه لذت‌بخشی و تلذذ دارد و نه ضرورت بقاء.

در پاسخ به اشکال برخی مفسران، که می‌گویند در معاد جسمانی نباید حرکت و تحلیل یا فرسایش انرژی و قوای جسمانی وجود داشته باشد، سبزواری تصریح می‌کند برخی ویژگی‌های جسمانی مانند تغذیه در آخرت باقی است و این به معنای تحلیل یا کاستن قوای بدن نیست؛ همان‌گونه که جنین در رحم مادر تغذیه می‌کند، بی‌آنکه تحلیل و فرسایشی برای او رخ دهد.

۲-۳) کشف روابط ساختاری آیات سوره

آیه‌الکرسی (بقره/ ۲۵۵) از آیاتی است که در طول تاریخ تفسیر محور مباحث کلامی و الهیاتی قرار گرفته است. مفسران غالباً آن را به منزله آیه‌ای مستقل و جدا از زمینه پیرامونی آن تفسیر کرده و بیش‌ترین توجه خود را به بحث از مضامینی هم‌چون حیات و قیومیت مطلق الهی، علم فراگیر خدا و نفی شفاعت بی‌اذن او— در خود آیه معطوف کرده‌اند. پرسشی نیز همواره باقی است: آیه‌الکرسی چه نسبتی با آیات پیش و پس از خود دارد که ماهیتی اجتماعی، تربیتی و حتی فقهی دارند؛ مثلاً، پیوند آیه‌الکرسی با بحث از انفاق در آیه قبل یا بحث از «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» در آیه بعد چیست؟ بسیاری از مفسران یا به این پرسش پرداخته، و آیه را منفصل تفسیر نموده، یا تنها پیوندی کلی و غیرنظام‌مند میان آیه‌الکرسی و دیگر آیات برقرار کرده‌اند.

سبزواری با تأکید بر تحلیل سیاقی، پاسخی نو ارائه می‌دهد. او تصریح می‌کند آیه‌الکرسی نه صرفاً بیانی

انتزاعی درباره ربوبیت الهی، بل که حلقه‌ای معنادار در زنجیره‌ای از آیات است که نسبت میان معرفت توحیدی و التزام اجتماعی به شریعت را روشن می‌کنند. وی بر این نکته تأکید دارد که مضمون توحیدی آیه‌الکرسی در متن سوره بقره مبنای مشروعیت تشریح احکام و دعوت دینی است. بدین سان، آیه نشان می‌دهد که پذیرش الزامات دینی بر پایه ایمان به ربوبیت و قیومیت الهی استوار است و با اصل «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» تکمیل می‌شود؛ زیرا التزام به دین تنها در چارچوب انتخاب آگاهانه و آزاد معنا می‌یابد (بنگرید به: سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۴/ ۲۸۷-۲۸۸).

نوآوری سبزواری در این است که با تکیه بر سیاق آیه‌الکرسی را از سطح یک متن صرفاً کلامی فراتر می‌برد و آن را به بنیاد فقهی-اجتماعی شریعت و مبنای تمدنی دین پیوند می‌زند. از نظر او، گسستن این آیه از بستر معنایی پیرامونی موجب تقلیل کارکرد و پیام آن می‌شود؛ در حالی که تحلیل سیاقی نشان می‌دهد این آیه نقش کلیدی در ایجاد ارتباطی منسجم میان توحید نظری، تشریح عملی و آزادی در پذیرش دین دارد.

در جای دیگر ضمن بحث از آیه قوامیت (نساء/ ۳۴) می‌آورد:

و المستفاد من سیاق الآیة الشریفة أنّ القوامیة هذه الثابتة للرجال لیست قوامیة سلطه و ابتزاز و جبروت، بل هی قوامیة حفظ و عنایة و رحمة لقیام الاسرة.

ترجمه: آنچه از سیاق آیه شریفه برداشت می‌شود این است که قوامیت مردان، قوامیتی مبتنی بر سلطه، زورگویی و استبداد نیست، بل که قوامیتی است بر پایه حفظ، مراقبت و مهربانی برای برپایی و پایداری خانواده (*مواهب الرحمن*، ۸/ ۱۶۴).

این‌گونه، بر مبنای سیاق آیه قوامیت را نه سلطه‌گری بل که حفاظت و مراقبت تفسیر کرده است. در توضیح این مبنا باید گفت آراء مشهور تفسیری ذیل آیات ۱۲۸-۱۳۰ سوره نساء درباره حقوق زنان عمدتاً در دو محور قابل دسته‌بندی اند. برخی مفسران مراد از توصیه مذکور در آیه ۱۲۸ به صلح را امری به زنان برای تنازل از حقوقش، یا تعبیر «وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ» در همان آیه را کنایه از بخل و پستی نفوس زنان انگاشته‌اند. گروهی دیگر نیز با تفکیک میان عدالت رفتاری و عدالت قلبی، نفی عدالت را محدود به گرایش‌های عاطفی و نه حقوقی قلمداد کرده‌اند. سبزواری از هردو دیدگاه فاصله می‌گیرد.

او با تحلیل سیاقی نشان می‌دهد پیوند «فلا جناح... والصلح خیر» با «وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ» بیانگر این است که هردو طرف مخاطب مضمون این آیه اند: هم مرد ممکن است کسی باشد که در تمایل و بذل حقوق کوتاهی کند و هم البته ممکن است که زن از مطالبه سهم خود بگذرد. بنابراین مراد از صلح نیز توافقی عادلانه و دوطرفه برای حفظ زندگی مشترک است؛ نه صرفاً چشم‌پوشی یک‌طرفه. پیوند آیه ۱۲۸ به آیات بعد نیز مشخص می‌کند مراد از «ولن تستطیعوا أن تعدلوا» نفی واقع‌بینانه وجود عدالت عاطفی است و تکلیف عملی زوج غلبه بر

میل‌های مُضِرّ و جلوگیری از ظلم بر طرفین است (بنگرید به: سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۹/ ۳۸۹-۳۹۰). گویا به باور سبزواری، این‌گونه می‌توان به نظر به سیاق حد و مرز صلح و نسبت آن با عدالت را دریافت، برداشت‌های تک‌سویه از آیه را نقد نمود، مضمون آیه را از سطح فقهی و حقوقی به سطح اخلاقی ارتقاء داد، و این‌گونه، مانعی در برابر سُخ و ظلم به هر دو طرف پدید آورد.

۳. کارکرد سیاق در سطح متن

سیاق در روش تفسیری سبزواری صرفاً ابزاری برای فهم موضعی واژگان نیست؛ سازوکاری روشمند است که لایه‌های کلان معنا را آشکار می‌کند. سبزواری با تکیه بر بافت آیات، سیاق را در رفع تعارضات، نقد آراء مفسران و بازسازی تناسب درونی آیات به کار می‌گیرد و بدین‌سان آن را از سطح یک قرینه ادبی فراتر می‌برد و به بنیانی معرفت‌شناختی در فهم قرآن تبدیل می‌کند.

۳-۱) رفع تعارضات ظاهری آیات

یکی از کاربردهای سیاق از نگاه سبزواری رفع تعارضات ظاهری آیات است. از نگاه او تحلیل سیاقی انسجام درونی آیات را آشکار و ابهامات را برطرف می‌کند. یک نمونه از کوشش او برای رفع تعارض آیات برپایه سیاق را می‌توان در تفسیر تطبیقی او از دو آیه مرتبط با آمرزش گناهان در سوره نساء بازدید:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (نساء/ ۳۱).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (نساء/ ۴۸).

در آیه دوم سخن از این می‌رود که اگر خدا بخواهد همه گناهان جز شرک بخشودنی اند؛ اما ظاهر آیه اول آن است که به جز شرک، دیگر گناهانی هم هستند که کبائر به‌شمار می‌روند و بخشش گناهان مشروط به اجتناب از همه آن‌ها - و نه فقط شرک - است.

سبزواری در مقام رفع این تعارض توضیح می‌دهد آیه ۳۱ آمرزش گناهان صغیره را مشروط به اجتناب از گناهان کبیره، و آیه ۴۸ آمرزش همه گناهان به جز شرک - اعم از گناهان صغیره و کبیره - را مشروط به اراده الهی می‌کند. او سپس با تحلیل سیاقی و رجوع به آیات دیگر نشان می‌دهد آیه ۴۸ صرفاً از نیامرزدگی شرک می‌گوید و اسباب مغفرت دیگر گناهان، مانند اجتناب از کبائر، شفاعت، استغفار ملائکه و اعمال صالح، در آیات دیگر آمده است. براین‌پایه، سبزواری تأکید می‌کند که شرک بزرگ‌ترین گناه کبیره است و اجتناب از آن، کلید پاکی معنوی است (*مواهب الرحمن*، ۸/ ۲۷۳).

ردّ شبهه اِکراهِ دینی با نظر به سیاق هم مثالی دیگر در همین زمینه است. سبزواری در تفسیر «رَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ» (بقره/ ۶۳) تصریح می‌کند که با نظر به این آیه می‌توان مراد از «وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ

واقع بهم» (اعراف/ ۱۷۱) را نیز دریافت. او در ادامه می‌نویسد:

نشق به معنای کشیدن یا برکندن است و این امر به دو صورت قابل تصور است: اول اینکه این برکندن بر اثر زلزله‌ای باشد که در زمین رخ داده است. دوم آنکه این برکندن، به عنوان معجزه‌ای از جانب خداوند متعال، بدون واسطه و علتی طبیعی مانند زلزله یا امثال آن باشد. می‌توان فرض دوم را با توجه به ظهور آن هم‌چون یک معجزه مستقل تأیید کرد (مواهب الرحمن، ۱/ ۲۷۶).

سبزواری مضمون روایاتی را نیز که وقوع این روی‌داد را برای واداشتن بنی‌اسرائیل به ایمان یا التزام به تورات برشمرده‌اند مخالف عقل و شرع می‌داند؛ چرا که فرموده قرآن در دین اکراهی نیست (بقره/ ۲۵۶) و گذشته‌ازاین، رفع کوه طور نشانه‌ای آشکار از اعجاز الهی بوده است و مردم نیز — با علم قبلی و حفظ اختیار — مأمور به اخذ تورات بَقُوَّةِ شده‌اند (بقره/ ۶۳). وی در استدلال بر این معنا می‌افزاید سیاق آیه نیز بر آزادی انتخاب و الزام با تکیه بر تعهد و پیمان پیشین — پس از نزول تورات — دلالت دارد؛ نه اجبارِ صِرف.

نمونه دیگر از کوشش سبزواری برای رفع تعارضات ظاهری و ابهامات را می‌توان در تفسیر او از آیه ۸۳ سوره نساء مشاهده کرد:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوَّ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا.

در شرح این آیه سبزواری نخست آراء و احتمالات مطرح‌شده از سوی مفسران درباره استثنای «قلیلاً» را نقل می‌کند و سپس با استناد بر سیاق، همه آن‌ها را مردود و بر خلاف بافتار و ساختار متن قرآن می‌شمارد. به‌زعم وی، معنای آیه این است که اگر فضل و رحمت الهی شامل حال شما نبود، بی‌تردید جز عده‌ای اندک، همه در پی‌روی از شیطان قرار می‌گرفتید و از مسیر هدایت منحرف می‌شدید. این «عده قلیل» اشاره به مؤمنانی دارد که ایمان خالص دارند و سراپا تسلیم فرمان خدا و پیامبر^(ص) اند (مواهب الرحمن، ۸۱/ ۹). سبزواری در جاهای دیگر نیز که اختلافی در برداشت از آیات پیش آید مراجعه خردمندانه به سیاق و بررسی دقیق شواهد درون‌متنی و شرایط نزول راه‌گشای حل این ناسازگاری‌های ظاهری می‌داند (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۱۷۷/ ۱۰).

۲-۳) سیاق به‌مثابه انسجام معنایی در سطح قرآن

پیش‌تر گفتیم سبزواری سیاق را برای شناخت ساختار سوره به‌کار می‌برد. اکنون باید بیفزاییم وی فراتر از کوشش برای شناخت روابط درونی آیات یک سوره به‌مثابه سیاق، روابط معنایی آیات با هم‌دیگر در سراسر قرآن را هم برای شناخت سیاق آیه در سطحی فراتر از متن سوره پی می‌گیرد. برای نمونه، در بحث از آیات تحریم ربا در قرآن کریم، بیش‌تر مفسران معاصر — هم‌چون طباطبایی یا مراغی — تمرکز خود را بر تحدیدِ فقهی ربا گذاشته، و

تحریم را به مصادیق آشکار بهره‌خواری فروکاسته‌اند. سبزواری اما با دقت در سیاق آیات، افقی متفاوت می‌گشاید: او آیات ربا را نه حکم فقهی منفصل، بل که حلقه‌ای در زنجیره پیوسته‌ای می‌بیند که از انفاق و صدقه تا حصول تقوا امتداد دارد.

بدین‌سان، تحریم ربا صرفاً «نهی از معامله ربوی» نیست؛ بل که در مقابله مستقیم با انفاق قرار می‌گیرد: انفاق، سازوکار توزیع عادلانه و بازتوزیع ثروت است؛ درحالی‌که سبب ابزار تمرکز سرمایه و تولید نابرابری اجتماعی است. سبزواری تصریح می‌کند که این پیوند سیاقی، نشان‌دهنده استمرار یک منطق کلان در قرآن است: تحریم ربا ادامه همان سیاست قرآنی است که در آل‌عمران/ ۱۳۰ و روم/ ۳۹ نیز با محوریت عدالت اجتماعی و تقوا دنبال می‌شود (مواهب الرحمن، ۴/ ۴۱۷).

در این استدلال او دو نوآوری برجسته است: یکی این‌که تحریم ربا را به مثابه امتداد سیاقی و ساختاری احکام پیشین می‌شناسد، نه تشریحی جدید و منفصل؛ و دیگر این‌که فهم مسئله را از سطح فقهی صرف به افق عدالت اجتماعی-اخلاقی قرآن ارتقاء می‌دهد و تقوا را معیار منزلت اجتماعی معرفی می‌کند. به این ترتیب، درحالی‌که بسیاری از مفسران تنها به تحدید مصادیق فقهی ربا بسنده کرده‌اند، سبزواری بر اساس تحلیل سیاقی، بنیانی نظام‌وار برای اقتصاد قرآنی به دست می‌دهد که هم بُعد تقنینی دارد؛ هم بُعد ارزشی.

در تفسیر مواهب الرحمن تحلیل سیاقی در بسیاری از موارد برای فهم پیوندهای معنایی میان آیات یک سوره به‌کار گرفته می‌شود تا انسجام ساختاری و درون‌متنی قرآن را برجسته کند و دیدگاهی نظام‌مند نسبت به آیات بازنماید. برای نمونه، سبزواری در تحلیل آیه «وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» (بقره/ ۲۷۲) نخست با توجه به سیاق آیات پیش و پس، ارتباط میان موضوع هدایت و مسئولیت پیامبر (ص) را یادآور می‌شود. وی توضیح می‌دهد که مسئولیت پیامبر (ص) تنها رساندن پیام و تکمیل حجت است؛ انتخاب مسیر سعادت یا شقاوت بر عهده خود انسان است (مواهب الرحمن، ۱/ ۴۱۵). این تبیین با رعایت پیوند معنایی میان آیات، انسجام درون‌متنی و هم‌آهنگی با عقل فطری را برجسته می‌کند.

سبزواری سپس با تحلیل سیاق آیات، ارتباط معنایی میان عمل انسان و جزاء آن در آخرت را نشان می‌دهد. وی تأکید می‌کند که هر عملی، حتی به میزان ذره‌ای، نزد خدا محفوظ است و پاداش یا جزاء آن حتمی خواهد بود؛ همان‌گونه که در آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/ ۸) بیان شده است (سبزواری، مواهب الرحمن، ۱/ ۴۲۳). این تحلیل سیاقی نه تنها معنای آیه منفرد را روشن می‌سازد، بل که انسجام مفهومی و پیوند معنایی میان آیات مرتبط را نیز تقویت می‌کند و روی‌کردی راه‌بردی برای تثبیت مفاهیم و تقویت نگرش منظومه‌ای به قرآن فراهم می‌آورد.

۳-۳) دیگر کاربردهای تحلیل سیاقی

یک هدف سبزواری از تفسیر قرآن رفع ابهامات و پاسخ به اشکالاتی تفسیری است که مخالفان عقائد اسلامی و شیعی می‌گیرند. از برخی تحلیل‌های سبزواری می‌توان دریافت که وی در حل تعارض‌های ظاهری آیات و پاسخ‌گویی به این قبیل پرسش‌های تفسیری هم سیاق را معیاری مهم و کارآمد می‌داند. برای نمونه، سبزواری در تحلیل آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال/ ۱۷) بر دو نکته مرتب با بحث از جبر و اختیار انسان تأکید می‌کند. نخست از این می‌گوید که برخی آیات دیگر با تعداد بیشتر و دلالت روشن‌تر بر اختیار انسان در اعمال او، تعارض ظاهری آیه را رفع، و منافات نداشتنش با اختیار انسان را روشن می‌کنند.

وی سپس در ادامه می‌افزاید سیاق آیه و قرائن پیرامونی هم نشان می‌دهد که نفی رمی از پیامبر (ص) تنها به معنای نفی اثر خارق‌العاده او به مثابه یک انسان بر روی دادها است؛ نه نفی فعل مستقیم او. به بیان دیگر، پیامبر (ص) عمل را انجام داده است؛ اما تأثیر آن به دست خدا مُحَقَّق می‌شود (مواهب الرحمن، ۱/ ۱۳۵). سبزواری با این تحلیل سیاقی، ضمن رفع سوء برداشت‌های احتمالی درباره جبر و اختیار، تأکید می‌کند که جبر مطلق (جبر اقتضائی) با اختیار فعلی انسان تعارض ندارد و انسان، حتی حیوان، در چارچوب اراده کلی الهی، دارای توانایی انتخاب واقعی است (همان‌جا).

علاوه بر موارد فوق، تحلیل سیاق از دیدگاه سبزواری کاربردهایی نیز در مباحث فقهی و کلامی دارد. در حوزه استنباط احکام شرعی و بررسی عقلانی باور دینی سیاق جایگاهی بنیادین می‌یابد. برای نمونه، وی در تفسیر آیات الاحکام تلاش می‌کند با توجه به شرایط و زمینه‌های نزول آیات استنباطی هم‌آهنگ با مقاصد شریعت ارائه دهد (برای نمونه، بنگرید به: مواهب الرحمن، ۲/ ۲۳۷، ۳/ ۱۸، ۲۰۷، ۱۱/ ۲۶۶).

نتیجه

تحلیل تفسیر مواهب الرحمن نشان می‌دهد که از نظر سبزواری سیاق نه صرفاً به مجموعه قرائن پیرامونی و عبارات قبل و بعد یک آیه، بل که به همه قرائن لفظیه و عقلیه مفید برای فهم متن گفته می‌شود. این‌گونه، در رویکرد سبزواری به تفسیر، سیاق نه تنها ابزاری کمکی بل که ستون فقرات روش تفسیری است. هدف او هم از تحلیل سیاق صرفاً فهم جملات و عبارات منفرد نیست؛ او به سیاق به مثابه بنیانی معرفت‌شناختی برای کشف لایه‌های کلان معنا و تفسیر جامع قرآن می‌نگرد. با بهره‌گیری از سیاق مراد آیه و معنای واژگان را در بافت مشخص می‌کند، لایه‌های عمیق‌تر دلالت را می‌کاود و دیدگاه‌های دیگر مفسران را نیز با معیار سیاق می‌سنجد.

مطالعه تفسیر مواهب الرحمن نشان می‌دهد که سبزواری در سطح جمله با نظر به سیاق معنای دقیق واژگان و مراد آیه، بافت واژگان و جملات، و لایه‌های پنهان دلالت را بازمی‌شناسد و بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های دیگر

مفسران را نیز با معیارهای درون‌متنی و بینامتنی فراهم می‌آورد. سیاق به سبزواری اجازه می‌دهد تا تفسیر هر آیه را با لحاظ پیوست‌ها و زمینه‌های نزول آن سامان دهد و برداشت‌های ناصحیح یا جزئی از معنا را اصلاح کند. سیاق در تحلیل سبزواری هم‌چون معیاری عمل می‌کند که امکان درک دقیق جایگاه ضمائر و قصد واقعی فاعلان را فراهم می‌آورد. وی با تکیه بر سیاق، روشی بدیع در تعیین مرجع ضمائر ارائه می‌کند که چه‌بسا بتوان گفت فراتر از یک ابزار زبانی به رکن اصلی روش تفسیری او بدل شده است.

در سطح متن، سیاق ابزاری برای کشف انسجام و نظام‌مندی متن است. تحلیل سیاقی در این سطح به معنای بازسازی پیوند معنایی میان آیات، رفع تعارضات ظاهری، تبیین ارجاعات ضمائر، تحلیل نکات بلاغی و تبیین ارتباط میان آیات و سوره‌ها، انسجام کلان قرآن و هم‌آهنگی میان مفاهیم و احکام است. سبزواری با اصرار بر ضرورت تحلیل سیاقی در این سطح می‌خواهد روی‌کردی منظومه‌ای، یکپارچه و مسئله‌محور به تفسیر ارائه دهد که نه تنها فهم دقیق و عمیق آیات را ممکن می‌سازد، بل که نقد و بازبینی روشمند آراء دیگر مفسران را نیز تسهیل می‌کند.

این‌گونه **مواهب الرحمن** الگویی کم‌نظیر در بهره‌گیری روشمند از سیاق ارائه می‌دهد؛ الگویی که پیوند میان فهم واژگانی، انسجام معنایی، تحلیل بلاغی و بینامتنی، و ارزیابی تفاسیر پیشین را در یک چارچوب منسجم محقق می‌سازد. روی‌کرد سبزواری افقی نو در مطالعات روش‌شناسی تفسیر نیز گشوده، و کاربرد سیاق را از یک قرینه ادبی صرف به ابزاری مهم با نقشی بنیادین در تفسیر ارتقاء داده است.


منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، **روح المعانی**، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ۳- خامه‌گر، محمد، **ساختار هندسی سوره‌های قرآن**، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶ش.
- ۴- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمان، **علوم البلاغة**، بیروت، دار احیاء العلوم، ۱۴۰۸ق.
- ۵- دروزه، محمد عزت، **التفسیر الحدیث**، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ش.
- ۶- رجبی، محمود، **روش تفسیر قرآن**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۸ش.
- ۷- رجبی، محمود، **روش‌شناسی تفسیر قرآن**، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۹ش.
- ۸- رضایی اصفهانی، محمدعلی، **تفسیر قرآن مهر**، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش.
- ۹- زرکشی، محمد بن عبدالله، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
- ۱۰- سبزواری، سید عبدالاعلی، **مواهب الرحمن**، بیروت، مؤسسه اهل بیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- ۱۱- صدر، سید محمدباقر، **دروس فی علم الاصول**، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۷۸م.

- ۱۲- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۳- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۴- معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۵- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ ق.
- 16- Asgharpour, H., & et. al., “Typology of the Role of Siāq in the Interpretation of *Min Waby al-Qur’ān*, From Meaning Determination to Transcendence of Signification”, *Quranic Stylistic Studies*, vol. 12, 2023¹.
- 17- Johnson, R., “The Role of Context in Quranic Interpretation”, *Journal of Quranic Studies*, vol. 17, no. 3, 2015.
- 18- Nouraldeem, A. S., “Meaning and Context: Three Different Perspectives”, *British Journal of English Linguistics*, vol. 3, no. 2, 2015.
- 19- Rahman, F., *Major Themes of the Qur’ān*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1980.
- 20- Saeed, A., *Reading the Qur’an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, Abingdon, Routledge, 2014.
- 21- Smith, J., “Contextualizing the *Qur’ān*: A New Approach to Interpretation”, *Islamic Studies*, vol. 52, no. 3, 2015.
- 22- Taban, J., “The Role of Context in Interpreting Quran”, *Religious Anthropology*, vol. 15, 2008.

1. <https://doi.org/10.30473/qss.2023.67890.1234>.

The Application of Reason in Quranic Interpretation A Comparative Study of Javādī Āmolī and Nuşrat Amin's Views

Sayyede Khadije Mortazavi 

Ph.D. Student in *Qur'an* and Hadith Studies,
Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Email: khadije.mortazavi@yahoo.com).

Mohammad Sharifi 

Associate Professor of *Qur'an* and Hadith Studies,
Department of *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Theology,
Yazd University, Yazd, Iran (Corresponding author: m.sharifi@yazd.ac.ir).

Seyed Ali Akbar Rabinataj 

Professor of *Qur'an* and Hadith Studies, Department of Qur'anic and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran
(Email: rabi@umz.ac.ir).

Reza Aghapoor 

Assistant Professor of *Qur'an* and Hadith Studies,
Department of *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Email: r.aghapour@umz.ac.ir).



Original Research

Received: 21/ 5/ 2025

Revised: 7/ 9/ 2025

Accepted: 7/ 9/ 2025

published: 7/ 9/ 2025

Pages: 221-246.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Mortazavi, K., Rabinataj, S. A. A., Sharifi, M., and Aghapoor, R., "The Application of Reason in Quranic Interpretation: A Comparative Study of Javādī Āmolī and Nuşrat Amin's Views", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 221-246.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.518560.1288> 

Extended Abstract

The role of reason in interpreting the *Qur'an* constitutes a fundamental and perennial subject within Islamic hermeneutics. In light of contemporary interpretive challenges, a systematic re-examination of this role is necessary. This study identifies a central problem in modern Qur'anic hermeneutics: the need for a methodological model that leverages the capacities of reason while simultaneously avoiding arbitrary interpretation (*al-tafsīr bi al-ra'y*) and subjective idealism, thereby integrating reason (*'aql*) effectively with transmitted sources (*naql*) and spiritual intuition (*kashf*).

To address this theoretical gap, the present study undertakes a comparative analysis of the hermeneutic systems of two prominent contemporary Shī'ī exegetes: 'Abd-Allāh Javādī

Āmolī, whose commentary *Tasnīm* exemplifies a philosophical-theological approach, and Nuṣrat Amīn, whose work *Makbzan al-ʿIrfān* represents a gnostic (*ʿirfānī*) tradition. The core hypothesis is that each scholar, operating within the framework of Shīʿī theological principles, highlights distinct facets of intellectual function—Javādī Āmolī champions a demonstrative reason (*al-ʿaql al-burbānī*) framed by authoritative transmission, while Amīn advocates for an ontological, intuitive intellect (*al-ʿaql al-nūrī*) as a guide to the *Qurʾān*'s esoteric dimensions.

Employing a qualitative content analysis within a comparative-analytical framework, this study constructs a three-tiered hermeneutic model—demonstrative (*burbānī*), transmitted (*naqlī*), and mystical (*ʿirfānī*). This model is conceptually inspired by the gradations of knowledge in Transcendent Philosophy (*al-Ḥikmat al-Mutaʿāliyah*). Its proposed structure ensures a disciplined interaction: the demonstrative tier establishes a rigorous logical and linguistic framework based on Arabic philology and philosophical principles; the transmitted tier validates these findings against authoritative narratives (*riwāyāt*) from the Prophet and the Shīʿa Imams, serving as an ultimate criterion for authenticity; and the mystical tier, governed by the controls of the former two, facilitates a regulated engagement with the esoteric depths (*buṭūn*) of the *Qurʾān*, thereby preventing a descent into mere personal taste.

The model's practical utility is tested through a detailed exegesis of pivotal verses from Sūrat Āl ʿImrān (Q 3:7 and Q 3:190-191). In analyzing verse 3:7, concerning the definitive (*mubkam*) and the ambiguous (*mutashābih*), Javādī Āmolī's method rigorously employs philosophical reasoning and linguistic analysis to posit the *Qurʾān*'s inherent coherence, strictly limiting the comprehension of ultimate esoteric meaning (*taʾwīl*) to the Infallibles. Within his system, transmitted sources function as a definitive control mechanism for reason. Conversely, Amīn, while maintaining fidelity to the transmitted framework, conceptualizes reason as a divine light which, when purified through spiritual practice (*sulūk*), becomes a vehicle for accessing the *Qurʾān*'s inner meanings, thereby granting a broader, though still disciplined, scope for intuitive understanding to the non-infallible seeker.

A parallel divergence is evident in their interpretations of verses 3:190-191. Javādī Āmolī utilizes sophisticated philosophical arguments, including the impossibility of infinite regress (*tasalsul*) and the theory of substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*), to rationally prove God's unity (*tawḥīd*) from the phenomena of creation. His exegesis

remains firmly anchored within a demonstrative and transmitted (*naqli* or *riwāyī*) structure. Amīn, while also adducing rational arguments from the unity of creation, places greater emphasis on the believer's spiritual journey. She delineates ascending stages of remembrance (*dhikr*)—linguistic, cardiac, and spiritual—and stages of existential unification (*fanā' fi al-tawḥīd*), positing a synergistic relationship where reason, transmission, and intuition collectively guide the believer toward a direct, intuitive knowledge (*ma'rifah*) of the Divine.

The comparative analysis conclusively demonstrates that Javādī Āmolī's hermeneutic system is grounded in the demonstrative level, where transmitted sources act as the final arbiter and the mystical level is cautiously circumscribed. This approach constructs a robust defense against subjective interpretation but may consequently limit the operational role of intuition for the non-infallible. In contrast, Nuṣrat Amīn's system originates from the mystical-intuitive level, where demonstrative reason and transmitted sources primarily serve as foundational supports and validators. This offers a more expansive horizon for spiritual comprehension but inherently carries a greater risk of lapsing into subjective idealism if the stringent disciplinary controls of the proposed model are not meticulously applied. The study concludes that the proposed three-tiered model offers a viable, balanced framework for contemporary Qur'anic hermeneutics, capable of integrating the strengths of both approaches while mitigating their respective limitations.

Keywords: Bānū-ye Eṣfahanī, Interpretation Methodology, Rationality, Quranic Hermeneutics (Ta'wīl), Shī'a Exegesis, Religious Hermeneutics, Comparative Exegesis.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Amīn, Nuṣrat Bigum, *Makhsan al-'Irfān dar 'Ulūm al-Qur'ān*, Isfahan, Chāpkhāneh-ye Thaqafī [Persian].
3. 'Arab-Ṣāliḥī, Muḥammad, and Pīshvāyī, Farīdeh, "A Critical Analysis of the Types of Use of Reason in Contemporary Literary-Social Interpretations, focusing on the opinions of Egyptian Scholars of the *Qur'ān*", *Qabasat*, vol. 28, no. 107, 2023 [Persian].
4. Dhākīrī, Maḥdī, and 'Imādzādeh, Ḥusayn, "The Sources of Knowledge from Mullā Sadra's Viewpoint", *Ṣadrā's Wisdom Journal*, no. 87, 2017 [Persian].
5. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York, Continuum, 1975.
6. Ḥusaynī, Sayyidah Zahrā, "Barrisī-e Ravish-e Tafsīr-e Bāṭinī-ye Falsafī-e Qur'ān-e

- Karīm tavassot-e Ibn Sīnā”, Tafsīr-pazhūhī, vol. 8, no. 15, 2021 [Persian].
7. Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Beirut, Dār Ṣādir [Arabic].
 8. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, Qom, Sāzmān-e Tabliḡhāt-e Islāmī, 1404 AH [Arabic].
 9. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
 10. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Insān az Āghāz tā Anjām*, ed. Sayyid Muṣṭafā Mūsawī Tabbār, Qom, Isrā’, 2010 [Persian].
 11. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Manzelat-e ‘Aql dar Handeseh-ye Ma‘rifat-e Dinī*, Qom, Isrā’, 2010 [Persian].
 12. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Tafsīr-e Mawḏū‘ī-e Qur’ān*, Qom, Isrā’, 2009 [Persian].
 13. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā’, 2009 [Persian].
 14. Karīmī Niyā, Muḥammad Mahdī, Dhulfaqārī, Muḥammad Ḥusayn, Rastgār Nasab, Ma‘šūmeh, and Anṣārī Muqaddam, Mujtabā, “Barrisī-ye Ravesh-e Tafsīr-e ‘Erfānī dar Tafsīr-e Sharīf-e *Makbzan al-‘Irfān*”, *Pazhūbesh va Muṭālī‘āt-e ‘Ulūm-e Islāmī*, no. 24, 2021 [Persian].
 15. Khalīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, Qom, Hijrat, 1409 AH [Arabic].
 16. Khusrawpanāh, ‘Abd al-Ḥusayn, and Qummī, Muḥammad, “Naqd-e Dīdgāh-e Tafsīrī-e Muḥammad Mujtahid Shabistarī”, *Falsafeh-ye Dīn*, vol. 18, no. 1, 2021 [Persian].
 17. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Islāmīyyah, 1407 AH [Arabic].
 18. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].
 19. Mujtahid Shabistarī, Muḥammad, *Īmān va Āzādī*, Tehran, Tarḥ-e Now, 2000 [Persian].
 20. Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Asfār al-Arba‘ah*, tr. Muḥammad Khwājawī, Tehran, Mawlā, 2005 [Persian].
 21. Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Mafātīḥ al-Ghayb*, ed. Muḥammad Khwājawī, Tehran, Mu’asseseh-ye Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt-e Farhangī, 1984 [Persian].
 22. Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Sharḥ-e Uṣūl-e Kāfī*, ed. Muḥammad Khwājawī, Tehran, Mu’asseseh-ye Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt-e Farhangī, 1987 [Persian].

23. Nabīyyān, Parvīn, and Pahlavānī Nizhād, Maḥbūbeh, “Ta’ammulī dar Ravish-shināsī-e Fahm dar Falsafeh-ye Ṣadr al-Muta’allihīn”, *Āmūzeh-bā-ye Falsafeh-ye Islāmī*, no. 16, 2015 [Persian].
24. Qurashī, ‘Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur’ān*, Tehran, Islāmīyah, 1992 [Persian].
25. Shahjouei, Muḥammad Amīn, “The Role of Intellect and Intellectual Thought in Quran-based Quranology (‘Abdullāh Jawādī Āmulī’s Quranology as a Case Study)”, *Isra Hikmat*, vol. 14, no. 2, 2023 [Persian]¹.
26. Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Tabdhīb al-Aḥkām*, ed. Ḥasan Mūsawī Khirsān, Tehran, Islāmīyah, 1407 AH [Arabic].
27. Soroush, ‘Abd al-Karīm, *Qabḍ va Baṣṭ-e Te’orik-e Shari‘at*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Ṣirāt, 1992 [Persian].
28. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, A‘lamī, 1390 AH [Arabic].
29. Tanafard, Sāra, and Kalāntarī, ‘Alī Akbar, “Miracles of Prophets in Tafsīr *al-Manār*: Review and Criticism”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol. 3, no. 2, 2023 [Persian]².
30. Zāhirī, Zahrā, Sākī, Nānsī, Ḥusaynī Niyā, Sayyid Muḥammad Riḍā, and Bābā Aḥmadī, Zuhrah, “Foundational Challenges of the Rational Interpretation Method of Contemporary Commentators Focusing on *al-Manar* Interpretation”, *Aql va Dīn*, vol. 16, no. 29, 2023 [Persian]³.
31. Zargar, Nargis, and ‘Abdullāhī, Muḥammad ‘Alī, “The Role of Intellect in Understanding the Qur’anic Verses from Mulla Sadra’s Viewpoint”, *Andīsheh-ye Nowīn-e Dīnī*, vol. 9, no. 32, 2013 [Persian].

1. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23832916.1401.14.2.1.4>.

2. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.52942783.1401.3.2.10.5>.

3. <https://doi.org/10.22081/iq.2023.71808>.



کار بست عقل در تفسیر قرآن مطالعه تطبیقی آراء جوادی آملی و نصرت امین

سیده خدیجه مرتضوی ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (ایمیل: khadije.mortazavi@yahoo.com).

محمد شریفی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه یزد، یزد، ایران (نویسنده مسئول: m.sharifi@yazd.ac.ir).

سیدعلی اکبر ربیع نتاج ^{ID}

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (ایمیل: rabi@umz.ac.ir).

رضا آقاپور ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (ایمیل: r.aghapour@umz.ac.ir).

چکیده

از نگاه درون دینی، جایگاه عقل در تفسیر قرآن همواره از مباحث بنیادین تفسیر پژوهی بوده و در رویارویی با چالش‌های هرمنوتیک معاصر نیازمند بازخوانی است. مسئله محوری مطالعه حاضر این است که چه گونه می‌توان الگویی ارائه کرد که ضمن پرهیز از تفسیر به رأی و ذهنی‌گرایی— ظرفیت‌های عقل را در کنار نقل و شهود به کار گیرد. به این منظور، در مطالعه پیش‌رو آراء دو مفسر شیعی شاخص معاصر، نصرت امین در مخزن العرفان و جوادی آملی در تفسیر تسنیم، با رویکرد تحلیلی-تطبیقی و روش تحلیل محتوای کیفی بررسی شده است. فرضیه پژوهش آن است که هر یک از این دو دیدگاه بخشی از کارکردهای عقل در فهم قرآن را برجسته کرده‌اند: جوادی آملی عقل را در چارچوب برهان و هم‌آهنگی با نقل محدود می‌سازد؛ در حالی که نصرت امین با نگرش وجودشناختی عقل را نوری الهی و راه‌گشای بطون قرآن می‌داند. یافته‌ها نشان می‌دهد که با ترکیب این دو رویکرد می‌توان الگویی سه‌سطحی (برهانی، نقلی، عرفانی) سامان داد که هم با معیارهای نقلی معتبر سازگار است، هم امکان بهره‌گیری از ظرفیت‌های عقل شهودی را فراهم می‌آورد. آزمون این الگو در آیات ۷ و ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل عمران می‌تواند کارآمدی آن را در تحلیل نظام‌مند قرآن نشان دهد و افقی تازه برای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای در قلمرو هرمنوتیک دینی و کلام جدید بگشاید.

کلیدواژه‌ها: بانوی اصفهانی، روش‌شناسی تفسیر، عقلانیت، تأویل قرآن، تفاسیر شیعه، هرمنوتیک دینی، تفسیر تطبیقی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۲/۳۱

بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۶

نشر: ۱۴۰۴/۶/۱۶

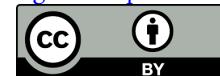
صفحه ۲۲۱-۲۴۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:

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



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

مرتضوی، سیده خدیجه، ربیع نتاج، سیدعلی اکبر، شریفی، محمد و آقاپور، رضا، «کار بست عقل در تفسیر قرآن: مطالعه تطبیقی آراء جوادی آملی و نصرت امین»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری ۱۱(۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۲۲۱-۲۴۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.518560.1288>

درآمد

عقل در لغت به معنای بازداشتن از خطا (خلیل بن احمد، *العین*، ۱/ ۱۵۹؛ ابن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ۶۹/ ۴) و نیز جوهر ادراک قلبی (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۱/ ۴۵۸) است. از نگاه مسلمانان عقل هم ایزاری معرفت‌شناختی و هم حقیقتی وجودشناختی است. *قرآن کریم*، با کاربرد افعالی دالالتگر بر کنش مانند «يَعْقِلُونَ» و «تَعْقِلُونَ»، عقل را عملی پویا و کنشگرانه معرفی می‌کند که معرفت‌یابی نتیجه آن است (قرشی، *قاموس قرآن*، ۲۸/ ۵). آیاتی مانند «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج/ ۴۶) پیوند قلب و عقل را در ادراک حقایق نشان می‌دهند، و آیاتی مانند «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف/ ۱۷۹) بر ضرورت فعال‌سازی عقل تأکید دارند.

در روایات نیز، عقل هم‌چون نوری در قلب معرفی شده است که حق را از باطل متمایز می‌کند (بنگرید به: مجلسی، *بحار الأنوار*، ۱/ ۹۹). برپایه منابع دینی و با استناد به روایاتی مثل «العقل ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۱۱)، می‌توان گفت یک‌چنین تمیزی میان حق و باطل در سه ساحت برهانی، نقلی و عرفانی روی می‌دهد. مثال برای اشاره به تمیز در ساحت برهانی را می‌توان در آیاتی از *قرآن* یافت که در ادراک حقائق هستی برهان و دلیلی برای صاحبان عقل می‌نمایند (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۱۶۴). اشاره *قرآن* به هدایت عقلی با استناد به روایات معتبر را می‌توان در «يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر/ ۱۸) بازجست و اشاره به هدایت عرفانی با بهره‌جویی از عقل در اشراقات قلبی و کشف‌های باطنی و دست‌یابی به تأویل را در «لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذَكَّرَةً وَتَعِيَهَا أَذُنٌ وَّاعِيَةٌ» (حاقه/ ۱۲) می‌توان دید: گوش شنوا در آیه اخیر همان عقل حقیقی در حدیث است که انسان را به سعادت می‌رساند.

اشاره به کارکرد عقل در این سه ساحت را می‌توان در اقوالی از حکیمان مسلمان بازدید. برای نمونه، ملاصدرا کمال عقل را در دو بُعد نظری یعنی شناخت کلیات و عملی یعنی تزکیه نفس می‌بیند. از نگاه او کمال عقل در این دو بُعد است که در نهایت انسان را آینه حقیقت می‌سازد (ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، ۱/ ۳۱۶). از حکیمان مسلمان معاصر، طباطبایی نیز گفتارهایی در این زمینه دارد. مثلاً وی در جایی عقل را قوه‌ای جامع‌نگر در سه بُعد حقیقت‌یابی می‌داند: تمیز حق از باطل، ارزش‌گزاری در حیطة تشخیص خیر از شر، و شهود یا ادراک معانی روحی مانند خوف و محبت (طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۲۴۷-۲۵۰). برپایه مجموع آنچه گفته شد، عقل از نگاه حکیمان مسلمان جوهری الهی و فطری است که در قلب و روح متجلی می‌شود و در سه سطح عمل می‌کند: سطح برهانی دربرگیرنده علوم استدلالی، سطح نقلی به معنای هدایت در پرتو سنت معتبر و سطح عرفانی با محوریت تقوا در علوم حضوری. این‌گونه، حکیمان مسلمان یک بُعد از فعالیت عقلانی را به یافتن راه هدایت از

طریق تعامل با متون وحیانی مربوط می‌دانسته‌اند.

یک چنین تعامل عقلانی با متون دینی در تفاسیر اسلامی جلوه گسترده دارد. همواره بررسی رابطه عقل و متن وحیانی از کهن‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان، و میان آراء تفسیری گرایندگان به ظواهر متن وحیانی و گرایندگان به معانی باطنی آن‌ها برپایه دریافت‌های عقلی تنش بوده است. استمرار همین تنش تا دوران معاصر ضرورت طرح دوباره بحث درباره رابطه عقل و نقل را در فضای فکری معاصر آشکار می‌کند. بازخوانی نسبت دریافت‌های عقلی با پیام قرآن نه تنها برای فهم دقیق‌تر پیام وحی، بل که برای پاسخ به پرسش‌های جدید در قلمرو معرفت دینی و هرمنوتیک اهمیت ویژه دارد.

طرح مسئله

همین ضرورت سبب شده است که در مطالعات مختلفی به بحث از جایگاه عقل در تفسیر قرآن هم‌چون یک مسئله کلیدی در مطالعات درون‌دینی معاصر درباره روش‌های تفسیر قرآن کریم پرداخته شود. برای نمونه، نبیان و پهلوانی‌نژاد (۱۳۹۴ ش) کوشیده‌اند با بررسی مراتب عقل در حکمت متعالیه مبنایی برای روش‌شناسی نظام‌مند فهم قرآن ارائه کنند (بنگرید به: نبیان، «تأملی...»، سراسر مقاله). مطالعه دیگر را حسینی (۱۴۰۰ ش) پی گرفته، و کوشیده است با مطالعه روش ابن‌سینا بر ضرورت تعادل میان عقل و نقل و پرهیز از تفسیر به رأی تأکید کند (بنگرید به: حسینی، «بررسی روش...»، سراسر مقاله). کریمی‌نیا و همکارانش (۱۴۰۰ ش) نیز در تحلیل مخزن‌العرفان نصرت امین بر معیارهای ضابطه‌مند برای پرهیز از ذهنی‌گرایی در تفسیر اشاری تأکید کرده‌اند (بنگری به: کریمی‌نیا، «بررسی روش...»، سراسر مقاله). شاهجویی (۱۴۰۱ ش) نیز در مطالعه خویش تفسیر تسنیم را نمونه‌ای از عقلانیت نظام‌مند دانسته است (بنگرید به: شاهجویی، «نقش عقل...»، سراسر مقاله).

چنین کوشش‌هایی به سنجش کاربرد عقل در تفاسیر شیعی منحصر نمانده‌اند. تنافرد و کلانتری (۱۴۰۱ ش) و نیز زاهری و همکارانش (۱۴۰۲ ش) کوشیده‌اند با تحلیل تفسیر المنار آسیب‌های تفسیر عقلانی مانند تأویل افراطی، نگرش حس‌گرایانه به شهود و دوگانگی در برخورد با روایات را در آن بیابند (بنگرید به: تنافرد، «معجزات...»، سراسر مقاله؛ زاهری، «آسیب‌ها...»، سراسر مقاله). عرب‌صالحی و پیشوایی (۱۴۰۲ ش) نیز به بررسی نقش عقل در تفاسیر ادبی-اجتماعی پرداخته، و نشان داده‌اند که عقل خودبنیاد در رویکردهای ادبی-اجتماعی برخی قرآن‌پژوهان مصری معجزات و مفاهیم وحیانی را به سطحی فرهنگی-اجتماعی فروکاسته است (بنگرید به: عرب‌صالحی، «تحلیل انتقادی...»، سراسر مقاله).

با وجود این تلاش‌ها، هم‌چنان خلأ یک چارچوب جامع و کارآمد برای نسبت‌سنجی عقل، نقل و شهود

محسوس است. پرسش اصلی آن است که چه‌گونه می‌توان الگویی ارائه کرد که از یک‌سو از افراط در تفسیر عرفانی و ذهنی‌گرایانه جلوگیری کند و از سوی دیگر از محدودیت‌های تفسیر صرفاً نقلی یا عقلانی فراتر رود. پاسخ به این پرسش در افق هرمنوتیک معاصر به‌ویژه بحث پیش‌فهم‌ها نزد گادامر (نک: گادامر، **حقیقت و روش**، ۲۶۸) ابعاد پیچیده‌تری یافته است. مطالعه کنونی در پاسخ به این نیاز الگوی سه‌سطحی برهانی، نقلی و عرفانی را برای کاربری عقل در فهم متن دینی پیش‌نهاد می‌کند. این الگو با الهام از مراتب معرفت در **حکمت متعالیه** (برای تبیین بحث، بنگرید به: ذاکری، «منابع معرفت...»)، سراسر مقاله) و حدیث «العقل ما عبد به الرَّحْمَن...» ساخت یافته، و هدف از ارائه آن پیش‌نهاد چارچوب و روشی آشکار برای تعامل عقل، نقل و شهود است؛ الگویی که هم از نظر روش‌شناختی قابل دفاع باشد و هم در آزمون تفسیری کارآمدی خود را نشان دهد و افق‌های تازه‌ای برای روش‌شناسی فهم **قرآن** گشوده گردد.

در چارچوب پیش‌نهادی 'سطح برهانی فهم متن **قرآن** بر قواعد زبان عربی و اصول منطق تکیه دارد، سطح نقلی داده‌های برهانی را در پرتو روایات معتبر اعتبارسنجی می‌کند، و سطح عرفانی هم با ضابطه‌مندکردن اشارات و مکاشفات امکان بهره‌گیری از بطون **قرآن** را بدون لغزش به تفسیر ذوقی فراهم می‌سازد. مفاهیمی چون عقل برهانی، عقل نقلی و عقل شهودی که هر یک کارکردی متمایز در مقام تعامل با متن **قرآن** دارند چارچوب اصلی این مطالعه را تشکیل می‌دهند.

ارائه این چارچوب نظری در مطالعه کنونی با تحلیل تطبیقی دو دیدگاه شیعی شاخص معاصر، نصرت امین در **مخزن‌العرفان** و جوادی آملی در **تسنیم** صورت می‌گیرد. با تمرکز بر دو نگرش شاخص تفسیری در روزگار معاصر، یکی با بنیاد عرفانی و دیگری با زمینه فلسفی-کلامی، به بازنمایی ظرفیت‌های گوناگون عقل در فرایند فهم **قرآن** خواهیم پرداخت. با این مطالعه درواقع می‌خواهیم الگوی سه‌سطحی یادشده از کاربرد عقل در یافتن راه هدایت را مبنا قرار دهیم و برپایه آن به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های نصرت امین و جوادی آملی بپردازیم؛ دو مفسر معاصر که اولی بر عقل عرفانی، و دومی بر عقل برهانی-نقلی تأکید می‌کنند. از این منظر، پرسش‌های اصلی مطالعه چنین‌اند:

- اولاً، الگوی سه‌سطحی پیش‌نهادی چه‌گونه می‌تواند تعامل عقل، نقل و شهود برای فهم **قرآن** را روشن کند؟

- ثانیاً، چه گونه می‌توان با بهره‌گیری از این الگو از یک سو از خطر تفسیر به رأی و ذهنی‌گرایی در برداشت‌های عرفانی پرهیز نمود و از دیگر سو از محدودیت‌های روش‌های صرفاً نقلی یا برهانی محض فراتر رفت؟

- ثالثاً، تحلیل تطبیقی دو دیدگاه شاخص تفسیری (مانند دیدگاه نصرت امین و جوادی آملی) در چارچوب این الگو، کدام ظرفیت‌ها یا کاستی‌های چنین الگویی را باز می‌نمایاند؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها، مرور آراء دو مفسر یادشده ذیل دو محور از آیات سوره آل عمران را پی خواهیم گرفت: آیه ۷ سوره آل عمران که از وجود آیات محکم و متشابه در قرآن می‌گوید، و آیات ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل عمران که درباره آیات آفاقی و انفسی، و مستلزم ترکیب چند سطح معرفت اند. نیز، گرچه نصرت امین از نظر زمانی مقدم بر جوادی آملی است، مطالعه آراء جوادی آملی از آن رو مقدم داشته می‌شود که وی آثاری مستقل در توضیح نسبت عقل و وحی دارد و مرور آراء وی در این آثار می‌توان زمینه مناسب‌تری برای تعمیق بحث پدید آورد. ارائه یک چنین الگویی برای تفسیر قرآن خاصه از آن رو ضرورت دارد که برخی معاصران با اصالت‌بخشی افراطی به افق فهم مفسر و تجربه‌های دینی او (مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ۱۳۸) عملاً تفسیر قرآن را به فرآیندی مفسر محور تقلیل داده‌اند (بنگرید به: خسروپناه، «نقد دیدگاه...»، ۱۲۰)؛ فرآیندی که گاه تصریح می‌کنند میزان فهم مفسر از متن دینی با بهره‌جویی از آن به قدر نصیب او از دانش‌های زمانه مفسر است (سروش، قبض و بسط...، ۱۹۱-۱۹۴، ۲۰۳). در برابر یک چنین روی کردها که به نسبی‌گرایی در فهم قرآن می‌انجامد می‌توان یک الگوی سه‌سطحی پیش‌نهاد کرد؛ الگویی که با حفظ ضابطه‌مندی و وفاداری به متن، از یک سو مانع محرومیت عقل عرفانی در فهم دینی شود و از سوی دیگر راه نسبی‌گرایی و افراط در مفسر محوری را هم سد کند.

۱. رابطه عقل و تفسیر قرآن در اندیشه جوادی آملی

عقل در نظام فکری جوادی آملی از ارکان معرفت دینی و رکن اساسی در تفسیر قرآن است. او در تفسیر تسنیم و هم‌چنین در کتابی مستقل با عنوان *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* نشان می‌دهد که عقل در هم‌آهنگی با نقل-راهنما و حجت باطنی است. تفسیر به رأی را هم ناشی از ضعف عقل نظری یا عملی می‌داند (جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۵۹، ۱۷۶-۱۷۷؛ همو، *منزلت عقل*، ...، ۲۴-۲۵).

۱-۱) مراتب عقل و انواع تفسیر

به باور جوادی آملی، کاربست عقل برای شناخت هستی در چهار مرتبه امکان‌پذیر است: عقل تجریدی

محضی که تحلیل فلسفی و کلامی با کاربرد آن ممکن می‌شود، عقل تجربی که به‌کار تحلیل عقلانی مُشاهدات تاریخی و اجتماعی می‌آید، عقل نیمه‌تجربیدی که در علوم دقیق و ریاضی کاربرد دارد، و عقل ناب که با عرفان نظری و شهود مرتبط است (جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۲۵).

با این حال در نظام تفسیری او کاربست عقل عمدتاً در سطوح نظری و تجربی پی گرفته می‌شود. او برای جلوگیری از افراط در تأویل معتقد است که درک بطون *قرآن* را باید به چارچوب نقلی محدود کرد. این‌گونه، در عمل جوادی آملی تفسیر خود را بر مبنای الگویی سه‌سطحی دنبال می‌کند. در سطح برهانی مبنای او کاربست عقل تجربیدی است. او معتقد است فهم ظواهر *قرآن* در چارچوب منطق و زبان برپایه عقل تجربیدی سامان می‌پذیرد. در سطح نقلی مبنای او کاربست عقل تجربی است: هم‌آهنگی فهم انسان با روایات معتبر مانع تفسیر به رأی می‌شود. در سطح عرفانی نیز به کاربست عقل ناب معتقد است؛ عقلی که شهود از آن برمی‌خیزد. با این حال، نقش چنین شهودی در فهم *قرآن* را محدود به افرادی بخصوص می‌داند و معتقد است حقیقت ملکوتی *قرآن* با یک چنین شهودی منحصرأ در اختیار معصومین^(ع) قرار می‌گیرد (بنگرید به: جوادی آملی، *تفسیر موضوعی قرآن*، ۱/ ۲۵-۴۴).

مقایسه این دیدگاه با دیدگاه ملاصدرا می‌تواند درک بهتر نگرش جوادی آملی به جایگاه عقل در فهم باطن *قرآن* را در پی داشته باشد. ملاصدرا معتقد است «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ»؛ یعنی وجود محض که حقیقتی بسیط است همه موجودات است؛ به بیان دیگر، همه حقائق متکثر در عالم هستی چیزی جز جلوه‌های مختلف از همان حقیقت بسیط نیستند. در نظام فکری ملاصدرا این مبنای هستی‌شناسانه پی‌آمدهایی معرفت‌شناسانه نیز دارد: وقتی همه اشیاء تجلی‌های مختلف یک حقیقت بسیط باشند برای شناخت آن حقیقت بسیط باید آن تجلی‌ها را شناخت. یک چنین شناختی به باور ملاصدرا با حرکت جوهری عقل تحقق می‌پذیرد. وی بر همین پایه در سخن از شناخت بطون *قرآن* نیز معتقد است که عقل می‌تواند با یک چنین حرکت جوهری آن‌ها را کشف کند و به اسرار *قرآن* راه جوید (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۸۲).

برپایه چنین نگرشی، عقل یک قوه ذهنی پویا و تحول‌پذیر و رشدکننده است که با حرکت تکاملی انسان به سوی کمال توانمندتر می‌گردد. چنین درکی از جایگاه عقل در فهم *قرآن* را باید امتداد بینش ابن عربی انگاشت که قلب و عقل عرفانی را از طریق سیر و سلوک معنوی قادر به درک باطنی وحی می‌بیند (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ۱/ ۲۷۹، ۲/ ۳۰۴). از میان حکیمان معاصر شیعه، طباطبایی نیز حجیت برهان عقلی را ذاتی و قطعی، و آن را معیاری برای سنجش دین و ابزاری برای فهم ظاهر و باطن *قرآن* می‌داند (طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۲۵۸).

این دیدگاه‌ها در عین اختلافات جزئی با هم‌دیگر در این مشترک اند که در آن‌ها عقل جایگاه بالاتری نسبت به

نقل صرف دارد. از آن سو، به نظر می‌رسد نگرش جوادی آملی با صاحبان این بینش‌ها زاویه دارد؛ زیرا معتقد است توانمندی عقلانی برای شناخت بطون قرآن تنها نصیب معصومین^(ع) می‌شود. وی این‌گونه موضعی میانه اتخاذ کرده، و ضمن تأکید بر ارزش عقل، وحی و فهم حقیقت آن را برتر و والاتر از عقل نشانده است (برای تصریح خود وی در این باره، بنگرید به: جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۲۴). این میانه‌روی از افراط عقل‌گرایی جلوگیری می‌کند و عقل را در خدمت وحی قرار می‌دهد.

از نظر جوادی آملی جایگاه عقل در مقام تفسیر نقلی (مأثور) و تفسیر عقلی متفاوت است. در تفسیر نقلی، عقل نقش *مصباح* یا چراغ را دارد و صرفاً به روشن‌سازی مفاهیم کمک می‌کند؛ بی‌آن‌که منبعی مستقل باشد. عقل در مقام تفسیر نقلی ابزاری کمکی است که روایات را شفاف می‌کند. در مقام تفسیر عقلی، عقل هم‌چون منبعی مستقل عمل می‌کند و از قرائن و براهین برای فهم آیات بهره می‌برد (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱/ ۱۷۶-۱۷۷). جوادی آملی برای عقل در مقام تفسیر عرفانی (تأویل) هم جایگاه قائل است. با این حال، وی لازمه چنین تأویلی را آگاهی از *ام‌الکتاب* می‌داند و معتقد است که تنها پیامبر^(ص) و معصومین^(ع) با عقل محض به یک چنین آگاهی دست می‌یابند (جوادی آملی، *تفسیر موضوعی قرآن*، ۱/ ۲۵-۴۴).

جوادی آملی مراتب وجودی انسان را به چهار سطح تقسیم می‌کند: مادی و گیاهی، مثالی و حیوانی، عقلی (به معنای صاحب رأی و تصمیم‌گیری بودن) و الهی (یعنی برخورداری از روح ملکوتی و فطرت). او سطح الهی را فراتر از دست‌رس عقل می‌بیند (جوادی آملی، *انسان از آغاز تا انجام*، ۸۲-۸۵). این‌گونه، با یک چنین تفکیکی عقل را در مرتبه‌ای میانی از درک حقائق هستی قرار می‌دهد و تأکید دارد که سطوح بالاتر نیازمند شهود است. این دیدگاه وی مرزی مشخص با حکیمی هم‌چون ملاصدرا دارد که عقل را نه صرفاً روشی میان‌زده برای ادراک، بل که وجودی حقیقی در عالم واقع می‌داند؛ وجودی که همه هستی و موجودات را دربر گرفته و خود البته از جنس ماده لطیف است (ملاصدرا، *اسفار*، ۵/ ۲۴۵). از منظر امثال ملاصدرا شرط فهم بطون قرآن تعقل است و با تعقل می‌توان به فهم بطون قرآن دست یافت (بنگرید به: همو، *مفاتیح الغیب*، ۲۲-۴۲).

۲-۱) نظریه‌مند کردن تحلیل سه‌سطحی

آیه ۷ سوره آل عمران:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

یکی از آیات کلیدی در روش‌شناسی تفسیر قرآن است. در این آیه از تفکیک آیات قرآن به محکم و متشابه و هم‌چنین حکم تأویل هریک از این دو نوع سخن می‌رود. جوادی آملی در تفسیر تسنیم این آیه را با روی‌کردی فلسفی-کلامی تحلیل می‌کند و تفسیر آن را در سه سطح عقلی، نقلی و شهودی پی می‌گیرد (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۱۳/۱۰۲-۱۳۲).

تفسیر وی از این آیه نمونه‌ای عملی از کاربرست الگوی سه‌سطحی برای تفسیر قرآن است. وی با چنین روی‌کردی آیه را نه تنها هم‌چون متنی و حیانی بررسی می‌کند، که آن را هم‌چون مستند خویش برای درک ساختار کلی قرآن بازمی‌نمایاند. جوادی آملی تأکید دارد که فهم این آیه کلید جلوگیری از انحراف در تفسیر است و به مفسر کمک می‌کند تا میان فهم خود از ظاهر و باطن قرآن تعادل برقرار کند. ایجاد چنین تعادلی تفسیر را از حالت صرفاً لفظی خارج می‌کند و به‌سوی فهمی جامع هدایت می‌نماید.

در سطح برهانی، جوادی آملی محکم را آیه‌ای تعریف می‌کند که در لفظ یا معنا هیچ شبهه‌ای بر آن وارد نیست. متشابه را هم‌آیه‌ای می‌داند که فهم آن دشوار است و معنای آن به غیر خود بازمی‌گردد (بنگرید به: همان، ۱۳/۱۰۲-۱۰۴). او با نقد ۱۶ نظریه مفسران پیشین درباره مفهوم محکم و متشابه و با بهره‌جویی از دیدگاه طباطبایی، دیدگاهی نو ارائه می‌دهد. برپایه این دیدگاه، قرآن ذاتاً محکم است و تشابه از محدودیت فهم بشر غیر معصوم در رویارویی با وحی نشأت می‌گیرد (همان، ۱۳/۱۲۸-۱۲۹). این تحلیل بر اصل عقلی حکمت الهی و امتناع تناقض در کلام خدا استوار است و نشان می‌دهد که عقل می‌تواند ساختار منطقی قرآن را آشکار کند. چنین نگرشی مفسر را برمی‌انگیزد تا با ابزارهای فلسفی، لایه‌های ظاهری آیات را بازکاود. از نگاه وی، فهم قرآن در سطح برهانی هم‌چون پایه‌ای برای فهم‌ها در سطوح بالاتر عمل می‌کند و انسجام کلی تفسیر را تضمین می‌نماید.

در سطح نقلی، جوادی آملی برای تبیین رابطه محکم و متشابه به آیات دیگری مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱) و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر/ ۱۰) استناد می‌کند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳/۱۰۵-۱۰۶، ۱۴۸). او روایات اهل بیت^(ع) را مبنای قاعده ارجاع متشابه به محکم می‌داند؛ قاعده‌ای معتبر برای رفع ابهام که ریشه در سنت معصومین^(ع) دارد (همان، ۱۳/۱۰۶-۱۰۸، ۱۲۵). به باور جوادی آملی، فهم قرآن در سطح نقلی سبب می‌شود که نقل هم‌چون پشتوانه‌ای برای عقل گردد؛ زیرا بدون سنت فهم کامل متن قرآن ممکن نیست. وی با تأکید بر این‌که نقل‌ها معیاری برای ارزیابی استدلال‌های عقلی هستند می‌کوشد که تفسیر را از خطر تفسیر به رأی مصون نگه دارد. از این منظر، سطح نقلی نه تنها تکمیل‌کننده برهان است، بل که چارچوبی برای جلوگیری از افراط فراهم می‌آورد.

سرانجام، در سطح عرفانی از تفسیر آیه یادشده، جوادی آملی توضیح می‌دهد که محکمت به اصل الاصول یعنی توحید بازمی‌گردند و متشابهات در سایه این اصل معنا می‌یابند (همان، ۱۳ / ۱۱۵-۱۱۷)؛ زیرا قرآن شجره طیبه‌ای است که ریشه آن توحید و شاخه‌هایش معارف و احکام است (همان، ۱۱۵). وی با کاربرد استعاره مادر بودن محکمت بیان می‌کند که محکمت متشابهات را پرورش می‌دهند تا استوار شوند. این‌گونه، می‌کوشد لایه باطنی آیه را با تکیه بر شهود توحیدی کشف کند.

با همین مبانی جوادی آملی معنای تأویل یادشده در آیه را هم در سه سطح متفاوت بازمی‌کاود. در سطح برهانی تأویل را بازگشت آیه به حقیقت عینی می‌داند؛ آن را از تفسیر ظاهری متمایز می‌سازد (همان، ۱۳ / ۱۰۴، ۱۳۰-۱۳۱) و تأکید دارد که آیات محکم و متشابه هر دو تأویل دارند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳ / ۱۱۳). برپایه این تعریف تأویل فرایندی منطقی خواهد بود که با اصول فلسفی هم‌خوان است. در توضیح معنای تأویل در سطح نقلی، جوادی آملی به آیه «يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ» (اعراف / ۵۳) استناد می‌کند و براین‌پایه قیامت را ظرف تحقق کامل تأویل می‌شمرد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳ / ۱۳۰). نیز، جایگاه اهل‌بیت^(ع) را در تأویل‌گری قرآن با تکیه بر «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه / ۷۹) و آیه تطهیر (احزاب / ۳۳) تبیین می‌نماید (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳ / ۱۳۱-۱۳۲). وی در سطح عرفانی نیز، تأویل را حقیقت ملکوتی قرآن در کتاب مکنون می‌شناساند که با علم حضوری و طهارت باطنی قابل دست‌رسی است و مراتب پایین‌تر ادراک آن با سلوک برای غیرمعصومان ممکن می‌شود (همان، ۱۳ / ۱۳۱-۱۳۲).

۳-۱) کاربست تحلیل سه‌سطحی در تفسیر

تفسیر جوادی آملی در تسنیم (۱۶ / ۵۹۶ به بعد) بر آیات:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ
 اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا
 بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل‌عمران / ۱۹۰-۱۹۱)

نمونه‌ای روشن از کاربرد الگوی سه‌سطحی پیش‌گفته است. این آیات با یادکرد خلقت آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز هم‌چون آیات الهی برای صاحبان خرد، دعوتی به تفکر در نظام هستی است. جوادی آملی این آیات را نه تنها شواهدی بر توحید، بل که پلی برای گذر از ظاهر به باطن می‌داند. وی با کاربست الگوی سه‌سطحی یادشده نشان می‌دهد چه‌گونه می‌توان دست‌آوردهای تفسیر عقلی، نقلی و شهودی را به نحوی منسجم و هم‌آهنگ و نامتناقض در کنار هم دید.

در تفسیر آیه یادشده در سطح برهانی، جوادی آملی با استناد به قواعد صرف عربی واژه خلق در آیه یادشده را به معنای مخلوق تفسیر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آفرینش خود آیه‌ای الهی است (همان، ۱۶/۵۹۶). در ادامه مضامین مندرج در آیه هم‌چون تقدم و تأخر شب و روز را نیز با تبیین‌های تکوینی بررسی می‌کند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۶/۵۹۷-۵۹۸). او در ادامه بحث خویش درباره آیه با استشهاد به مضامین آیه از آن برای نقد برهان حدوث متکلمان بر پایه نظریه حرکت جوهری بهره می‌جوید و با استفاده از براهین فلسفی مانند امتناع دور و تسلسل بر توحید احتجاج عقلی می‌کند (همان، ۱۶/۶۰۴-۶۱۴).

در تفسیر آیه یادشده در سطح نقلی نیز، تفسیر پیش‌گفته با ارجاعات گسترده به قرآن و حدیث تقویت می‌شود. جوادی آملی نمونه‌های پرشماری از آیات مرتبط به بحث را برای تبیین مفاهیم کلیدی در آیه یادشده -مانند مفهوم آیات، اختلاف الليل والنهار و اولوا الالباب برمی‌شمارد (همان، ۱۶/۵۹۶-۶۰۲). این ارجاعات سبب می‌شود آیات مورد بحث در شبکه‌ای از نقل‌ها قرار گیرند و فهم برهانی یادشده از آن‌ها مستند گردد. وی روایات اهل بیت (ع) درباره شأن نزول این آیات و فضیلت تلاوت‌شان در نماز شب (بنگرید به: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۳۳۴) را نیز می‌آورد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۶/۶۲۳-۶۲۵).

بالاخره، در تفسیر آیه یادشده در سطح عرفانی، تأویلی معتدل بازنموده می‌شود: مفسر توضیح می‌دهد که بر پایه آیات مورد بحث، مخلوقات صرفاً نشانه و آیات الهی اند و حیثیتی جز نشانه بودن ندارند (همان، ۱۶/۶۰۰). وی این نگرش را با مفاهیم عرفانی مانند وَجْهُ اللَّهِ (بقره/۱۱۵) و مضمون رؤیت قلبی خدا در حدیث علی (ع) پیوند می‌زند. در ادامه نیز با اشاره به دیگر آیات آفاقی و انفسی قرآن -هم‌چون «وفی أنفسکم أفلا تبصرون» (ذاریات/۲۱)- یا سخنان علی (ع) درباره شناخت خدا از طریق تغییر اراده‌ها با تقدیر الهی (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰) بر لزوم گذر از ظاهر به باطن تأکید می‌کند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۶/۵۹۹-۶۰۲).

۲. نگرش نصرت امین

نصرت امین اگرچه مانند جوادی آملی تألیف مستقلی درباره عقل ندارد، اما با تأمل در آثار او، به‌ویژه مخزن العرفان، می‌توان دیدگاه‌های عمیق و نظام‌مندش درباره جایگاه عقل در تفسیر قرآن را استخراج و تحلیل کرد.

۲-۱) جایگاه عقل در فهم دین

بررسی آثار امین نشان می‌دهد که عقل در نظام فکری او از جایگاهی محوری و ممتاز برخوردار است. وی در مخزن العرفان -مطابق آنچه در روایات شیعی نیز آمده است- عقل را هم‌چون اولین مخلوق خدا و نوری الهی که بر قلب مؤمن می‌تابد می‌شناساند. امین با تعبیری هم‌چون رحمت واسعة الهی، عقل اول، عقل کل و حقیقت

محمدی از عقل یاد می‌کند (امین، *مخزن العرفان*، ۱۴ / ۳۶). نیز، با یادکرد از «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (زمر/ ۶)، عقل را همان نفس واحده و نزدیک‌ترین موجود به خدا می‌داند که به دلیل ویژگی‌های متعدد اسامی مختلفی به خود گرفته است و از حیث مُدرک بودن اش **قوة ناطقه**، از حیث حیاتش **روح**، و از حیث خودپیدایی اش **نور** نامیده می‌شود (امین، *مخزن العرفان*، ۱۱ / ۱۸۱-۱۸۲؛ نیز، بنگرید به: همان، ۱ / ۶۵-۷۲).

امین عقل را مظهر کامل حقیقت می‌شناساند که واسطه تجلی آسماء و صفات الهی در انسان و هستی است. او تصریح می‌کند که عقل از نظر شرف و کمال کامل‌ترین و تمام‌ترین مظهر حق و نور محض است (همان، ۱۳ / ۳۲۱). به طبع صاحب چنین دیدگاهی عقل را صرفاً ابزاری برای ادراک نمی‌داند؛ بل که آن را حقیقتی وجودی و جوهره حیات و نورانیت هستی می‌شمارد که انسان را به قرب الهی و فهم ژرف‌تر معارف قرآنی رهنمون می‌شود. ازدیگرسو، امین با نظر به پیوند ریشه‌شناختی **عقل** با **عقال** به معنای مهار و افسار، آن را نیرویی می‌داند که قوای نفسانی و شهوانی را مهار، و انسان را به سوی تقوا و تزکیه نفس هدایت می‌کند (همان، ۲ / ۱۶۱).

وی با استناد به آیاتی مثل «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/ ۲) و «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/ ۴)، پیامبر^(ص) را مصداق کامل **عقل کُلِّ** معرفی می‌کند که در **قرآن** با نفی جنون از وی و تأکید بر خُلُقِ عَظِيم و بردباری و استقامت او به کمال رسیدنش در عقل نظری و عملی تأیید شده است (امین، *مخزن العرفان*، ۱۴ / ۴۱-۴۲). این‌گونه، عقل از نگاه وی هم حقیقتی وجودی و نورانی، و هم نیرویی برای کسب معرفت و نوری تابنده در قلب است. او در نتیجه عقل را پلی میان ظاهر و باطن **قرآن** می‌بیند و معتقد است با تقویت عقل عملی از طریق تزکیه نفس فهم بطون قرآنی برای غیر معصومان نیز ممکن خواهد شد (امین، *مخزن العرفان*، ۳ / ۳۷).

وی بر این پایه عقل را معیار اصلی ایمان و ابزار محوری فهم **قرآن** می‌داند. برای نمونه از تصریحات او به این معنا می‌توان به عبارتی چند از تفسیر *مخزن العرفان* استناد نمود. از جمله، در تفسیر آیه «قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (یونس / ۱۰۱) تأکید می‌کند:

اگر حکمت نظام عالم شما را به وجود قادر متعال ارشاد نکرد... معجزات پیامبران نیز بی‌نیاز نمی‌گرداند؛ بل که باید عقل و فکر خود را به کار ببرید تا ایمان در قلب شما نفوذ کند (امین، *مخزن العرفان*، ۶ / ۲۱۳).

از این منظر، عقل شرط لازم ایمان و فهم **قرآن**، و حتی از معجزات نیز برای معرفت بخشی به انسان مهم‌تر است. وی در تفسیر آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (زمر/ ۴۲) عقل را به عنوان **نفس ناطقه** و **جوهر مجرّد** ادراک می‌شناساند که توانایی تمییز رؤیای صادقه که متعلق به ملکوت و دارای تأویل است از اوهام شیطانی را دارد (امین، *مخزن العرفان*، ۱۱ / ۲۱۴-۲۱۵). هم‌چنین با استناد به نظریه **اتحاد عاقل و معقول** حقیقت انسان را در **قوة**

عاقله می‌بیند و می‌گوید قوه عقل بالاترین فیض سبحانی و منبع قدرت‌های بیکران خدایی است (همان، ۱۲/۸۹-۹۲).

۲-۲) تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران

روی‌کرد امین در تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران تلفیقی از ادله عقلی، شواهد نقلی و نگرش‌های عرفانی است. او در آغاز، با اتکاء به قواعد زبان عربی و اصول منطقی محکومات را آیاتی ظاهر و بین می‌داند که احتمال تأویل در آن‌ها راه ندارد؛ مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس / ۴۴). در مقابل، متشابهات را آیاتی می‌شناساند که ظهورشان چندوجهی است و بدون قرینه یا ارجاع به محکم روشن نمی‌شوند؛ مانند «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (یونس / ۳) که یا به معنای استیلاء و قهر است یا نشستن جسمانی؛ و البته، معنای دوم به دلیل عقل درباره خدا ممتنع است (امین، مخزن العرفان، ۳ / ۱۸-۱۹). می‌توان این بخش از استدلال او را نمونه‌ای از تفسیر قرآن در سطح برهانی انگاشت.

امین در ادامه آراء مفسران کهنی هم‌چون ابن عباس، مجاهد بن جبر و ابوعلی جُبَّانی را درباره معیار محکم و متشابه بودن آیات نقل و ارزیابی می‌کند (همان، ۳ / ۱۹-۲۰). نیز، بهره‌گیری از تفاسیری هم‌چون مجمع البیان طبرسی و تفسیر صافی فیض کاشانی، روایات متعدد درباره لزوم بازگرداندن متشابه به محکم و پرهیز از تفسیر به رأی را نقل می‌نماید؛ از جمله روایت امام صادق^(ع) که تفسیر به رأی را موجب دوری از رحمت الهی می‌داند (همان، ۳ / ۲۴). هم‌چنین با اشاره به حدیث ثقلین، قرآن را جدایی‌ناپذیر از اهل‌بیت^(ع) معرفی می‌کند (همان، ۳ / ۲۹-۳۰). این بخش از استدلال او درباره معنای آیه یادشده را باید نمونه‌ای از تفسیر قرآن در سطح نقلی تلقی کرد.

امین درباره تأویل متشابهات نیز که در آیه از آن یاد می‌شود بحث می‌کند و چنین تأویلی را نقطه تمایز مفسران راستین از منحرفان می‌داند. او با یادکرد اختلاف اقوال قاریان درباره مکان وقف بر «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...» توضیح می‌دهد که مفسران —هرکدام با پذیرش یکی از این دو قرائت— راسخان در علم را به یکی از این دو معنا برگردانده‌اند: برخی آنان را عالمان آگاه به تأویل، و برخی نیز مؤمنانی دانسته‌اند که به متشابهات ایمان می‌آورند. وی با استناد به روایات اهل‌بیت^(ع) قرائت نخست را می‌پذیرد و خود پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) را صاحبان علم تأویل می‌شناساند (همان، ۳ / ۲۳-۲۶).

به نظر می‌رسد که او نیز هم‌چون جوادی آملی تأویل قرآن را امری مختص پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) می‌داند. باین‌حال، در ادامه، او مراتب متعدد بطون قرآن، از ظاهر و باطن تا عبارت، اشارت، لطائف و حقائق را

برمی‌شمارد (همان، ۳/ ۳۸-۳۹) و تأویل را به تعبیر رؤیا همانند می‌کند؛ به گونه‌ای که ظاهر آیه قشر و حقیقت باطنی آن برای صاحبان عقل و اهل شهود مکشوف است (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۴۱-۴۳). از این عباراتش می‌توان دریافت که سطحی از فهم تأویلی قرآن را برای غیرمعصومین هم امکان‌پذیر می‌داند. درعین حال، امین مرز روشنی میان تأویل مشروع و تفسیر به رأی ترسیم، و بر ضرورت پی‌روی از قرآن و اهل بیت^(ع) تأکید می‌کند (بنگرید به: همان، ۳/ ۲۴، ۳۷).

۲-۳) تحلیل سه سطحی آیات ۱۹۰-۱۹۲ سوره آل عمران

امین در *مخزن العرفان* (۳/ ۳۶۲-۳۶۷) با روی‌کردی چندلایه به تحلیل آیات ۱۹۰ تا ۱۹۲ سوره آل عمران می‌پردازد و با تلفیق عقل، نقل و عرفان در بازنمودن قرائتی جامع از این آیات می‌کوشد. وی نخست با استدلال‌هایی عقلی بر وحدانیت خداوند برهان می‌آورد. به باور او، نظم حیرت‌انگیز عالم، حرکت دوری اجرام، هم‌آهنگی اجزاء و جای‌گیری دقیق هر پدیده در موضع مناسب دلالت روشن بر وحدت صانع دارد: «وحدت صنع دلیل بر وحدت صانع است» (*مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۳). این استدلال که بر قاعده مشهور «النظام الواحد دلیل علی الواحد» استوار است، در سنت فلسفه و کلام سابقه‌ای کهن دارد و نصرت امین آن را در بستر تفسیری خویش بازخوانی می‌کند.

افزون‌براین، او با بهره‌گیری از برهان غایت‌مندی آفرینش اثبات معاد را نیز بر پایه عقل ممکن می‌داند. به بیان وی، اگر جهان و انسان بی‌هدف باشند و سرانجامی جز مرگ و نابودی نداشته باشند آفرینش عبث خواهد بود و چون کار لغو از ساحت کبریائی الهی خارج است ناگزیر باید معاد و دار جزائی وجود داشته باشد تا خلقت معنا یابد (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۴). او در ادامه، مراتب توحید را در قالب چهار لایه -قشر اول، قشر دوم، لب و لب‌اللّب- توضیح می‌دهد و این تقسیم را با بهره‌جویی از تمثیل جوز (بادام) -از پوسته نرم آن تا روغن مغزش- تبیین می‌کند (همان، ۳/ ۳۶۵-۳۶۶). این طرح مراتب نوعی تحلیل مفهومی و منطقی است که جایگاه توحید را در ساحت عقلانی سامان می‌بخشد.

اما این مباحث صرفاً به سطح برهانی محدود نمی‌ماند و نصرت امین در ادامه با بهره‌گیری از قرآن و روایات به تقویت استدلال‌های پیشین خود می‌پردازد. او برای توضیح درجات توحید به آیاتی نظیر «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر/ ۲۲) و «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام/ ۱۲۵) استناد می‌کند (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۶). هم‌چنین روایت «لا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ قَدْرَهُ» را به‌عنوان شاهدی نقلی در محدودیت عقل برای ادراک ذات الهی می‌آورد (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۷).

توجه او به سنت تفاسیر عرفانی گذشتگان، هم چون *کشف الاسرار* میدی (زنده در نیمه نخست سده ۶ق)، تفسیر *صافی فیض کاشانی* (درگذشته ۱۰۹۱ق) و *روح البیان حقی* (درگذشته ۱۱۲۷ق)، در ادامه بحث از آیات ۱۹۰-۱۹۲ سوره آل عمران نشان می‌دهد که امین ضمن حفظ استقلال فکری، به مراجع نقلی و تفسیری نیز پای بند است و در سطح نقلی تفسیر خود این منابع را نیز واجد ارزش توجه می‌داند. این بهره‌گیری از میراث پیشین در حقیقت بیانگر آن است که تفسیر او درون‌زا و در عین حال پیوسته با تاریخ تفسیر اسلامی است.

وجه برجسته‌تر در تفسیر او را می‌توان در بُعد عرفانی آن جست‌وجو کرد. او در تفسیر «يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ...» (آل عمران/ ۱۹۱) به تحلیل مراتب ذکر می‌پردازد و سه مرحله مختلف برای ذکر ترسیم می‌کند: ذکر زبانی، ذکر قلبی و ذکر روحی. او گذار از این مراتب سه‌گانه را راهی برای دستیابی به نور معرفت می‌داند که انسان را از *ظلمت جهل* به *بحر شهود* می‌رساند. برپایه توضیحات او، ذکر زبانی مقدمه‌ای برای ذکر قلبی است و ذکر قلبی در نهایت باید به ذکر روحی منجر شود تا معرفت حقیقی در جان انسان تحقق یابد (همان، ۳/ ۳۶۵).

در تناسب با مراتب سه‌گانه یادشده برای ذکر، او مراتب توحید را در سیر و سلوک عرفانی ذیل چهار مرحله بازمی‌نمایاند: توحید زبانی، توحید قلبی، توحید مشاهده‌ای و فناء فی التوحید. در مرتبه نهایی، عارف غیر از واحد نمی‌بیند و ذاکر با مذکور به اتحاد رسیده است. امین این مقام را *غایة القصوی* می‌نامد که اوج کمال معرفتی و شهودی است (همان، ۳/ ۳۶۶). بر همین پایه، وی در تبیین شعار توحیدی *لا إله إلا الله* نیز رویکرد متفاوتی در پیش می‌گیرد و معنای آن را در چند لایه مختلف تبیین می‌کند: این جمله برای عوام به معنای نفی معبود جز خدا، برای خواص به معنای نفی محبوب و مقصود جز خدا، و برای اخص خواص به معنای نفی موجود جز خدا است (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۵).

از آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت که تفسیر نصرت امین نیز یک رویکرد تلفیقی سه‌سطحی در تفسیر *قرآن* بازمی‌نمایاند که در آن عقل، نقل و عرفان درهم تنیده شده‌اند. او از یک‌سو با استدلال‌های عقلی بر توحید و معاد برهان می‌آورد، از سوی دیگر با استناد به *قرآن*، روایات و متون عرفانی گذشته سخن خویش را مستند می‌سازد، و در نهایت با تأکید بر مراتب ذکر و فنا، بُعد عرفانی و سلوکی تفسیر را برجسته می‌کند. حاصل این ترکیب نوعی نظام تفسیری چندلایه است که نه تنها بر عقل و نقل تکیه دارد که تجربه معنوی و شهودی را نیز در قلب تفسیر جای می‌دهد و از این جهت می‌توان آن را نمونه‌ای از تفسیر عقلانی-عرفانی در دوران معاصر دانست.

۳. مقایسه آراء

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جواد آملی و امین نشان می‌دهد که هر دو مفسر بهره‌گیری از عقل، نقل و شهود را

در فهم قرآن ضروری می‌دانند؛ اما نحوه ترکیب و اولویت‌بندی این سه عنصر در نظام تفسیری آنان تفاوت‌های بنیادینی دارد که از مبانی فکری متفاوت آن‌ها نشأت می‌گیرد.

۱-۳) در سطح برهانی

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جوادی آملی و نصرت امین در سطح برهانی نشان می‌دهد که هر دو مفسر بر استدلال منطقی و قواعد زبان عربی هم‌چون گامی نخستین در فهم قرآن تأکید دارند. با این حال، نوع نگرش آنان به عقل و جایگاهش در تحلیل ظواهر قرآن متفاوت است. جوادی آملی عقل را ابزاری دقیق برای تحلیل متنی می‌داند؛ ابزاری که وظیفه اصلی‌اش جلوگیری از خطا در فهم و مصون داشتن مفسر از تفسیر به رأی است. به نظر او، دشواری درک برخی آیات، به‌ویژه متشابهات، نه ناشی از پیچیدگی خود قرآن بل که ناشی از محدودیت‌های عقل انسانی است. این نگرش موجب می‌شود عقل برهانی در تفسیر جوادی آملی نقش ابزاری پایشگر بیابد که تنها در چارچوب قواعد منطقی و زبان‌شناختی می‌تواند عمل کند.

در مقابل، نصرت امین عقل را نه صرفاً یک ابزار تحلیل‌گر، بل که نوری الهی می‌داند که در ذات انسان به ودیعه نهاده شده است. از دیدگاه او، عقل برهانی زمانی به‌درستی عمل می‌کند که با تزکیه نفس تقویت شود؛ زیرا تنها در پرتو طهارت قلبی است که عقل می‌تواند لایه‌های باطنی قرآن را آشکار سازد. بنابراین، هرچند او نیز پای‌بندی به قواعد منطقی منتج از عقل را در استدلال امری ضروری می‌داند، برای عقل ظرفیتی فراتر از یک ابزار صرف قائل است. او عقل را جوهری وجودشناختی می‌داند که پیوندی وثیق با حیات روحانی دارد.

این تفاوت بنیادین در تلقی از عقل برهانی خود را در تفسیر دو مفسر از آیات سوره آل عمران به‌خوبی نمایان می‌کند. جوادی آملی در تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران، با نقد نظریات متعدد مفسران پیشین و با تکیه بر برهان فلسفی و منطق‌زبانی، سرانجام دیدگاه خود را این‌چنین صورت‌بندی می‌کند که قرآن ذاتاً محکم است و تشابه آن ناشی از ضعف فهم بشری است. او در این مسیر، عقل را مسئول کشف انسجام منطقی آیات می‌داند و معتقد است که محکم و متشابه هر دو در پرتو عقل و قواعد زبانی قابل‌بازشناسی‌اند. او برپایه همین نگاه، عقل را هم‌چون چراغی می‌بیند که راه را برای فهم صحیح روشن می‌کند؛ بی‌آن‌که خود به‌تنهایی منبعی مستقل برای دریافت بطون قرآن باشد.

در برابر، نصرت امین در تفسیر همان آیه محکمات را آیاتی ظاهر و بین می‌داند که هیچ تأویل در آن‌ها راه ندارد. متشابهات را هم آیاتی می‌شمارد که ظهورشان چندوجهی است. او به این تحلیل صرفاً زبانی بسنده نمی‌کند و بر این باور است که عقل که از جنس نور است می‌تواند در پرتو طهارت قلب راهی به‌سوی فهم مراتب باطنی

قرآن بگشاید. از نظر وی، عقل نه تنها مرزبان ظاهر آیات است که پلی برای گذار از ظاهر به باطن نیز محسوب می‌شود. همین نگرش وجودشناختی به عقل موجب می‌شود امین ظرفیت‌های بیش‌تری برای عقل در نظر بگیرد و آن را به‌عنوان راهی برای ورود به بطون قرآن معرفی کند.

نمونه دیگری از این تفاوت نیز در تحلیل آیات ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل‌عمران آشکار است. جوادی آملی با بهره‌گیری از براهین فلسفی، به‌ویژه نظریه حرکت جوهری و قاعده امتناع دور و تسلسل، به اثبات توحید می‌پردازد و خلقت آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز را برهان عقلی بر وحدت صانع معرفی می‌کند. عقل در این روی‌کرد کارکردی تحلیلی-استدلالی دارد و با استناد به انسجام منطقی نظام هستی وجود خدا را اثبات می‌کند. نصرت امین اما همان آیات را با زبانی ساده‌تر و اقناعی‌تر تفسیر می‌کند و با اشاره به نظم حیرت‌انگیز عالم و هم‌آهنگی اجزاء هستی به قاعده النظم الواحد دلیل علی الواحد استناد می‌نماید. بدین‌سان، او عقل را هم‌چون نوری الهی می‌بیند که با اندکی تأمل انسان را به توحید رهنمون می‌شود.

می‌توان گفت جوادی آملی عقل را در جایگاه ابزاری برای حراست از مرزهای ظاهر قرآن قرار می‌دهد و آن را به‌مثابه ابزار تحلیل و استدلال در خدمت نقل به‌کار می‌گیرد؛ اما نصرت امین عقل را جوهری وجودی و نوری الهی می‌داند که علاوه بر تحلیل منطقی، قابلیت گذار به بطون قرآن را نیز دارد. این دو روی‌کرد دو افق متفاوت را در بهره‌گیری از عقل برهانی نشان می‌دهند: یکی عقل را محافظ و نگهبان متن می‌بیند و دیگری آن را نور و راه‌گشای ورود به لایه‌های ژرف‌تر معنا.

۲-۳) در سطح نقلی

در سطح نقلی، هر دو مفسر جایگاه سنت معتبر و روایات اهل‌بیت^(ع) را به‌عنوان معیاری بنیادین در تفسیر قرآن مورد تأکید قرار داده‌اند. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که نقش نقل در نظام تفسیری آنان یک‌سان نیست؛ بل که هر یک کارکرد متفاوتی برای آن در نظر گرفته‌اند؛ همین تفاوت روی‌کرد موجب شکل‌گیری دو شیوه متمایز در نسبت‌سنجی میان عقل و نقل شده است.

در اندیشه جوادی آملی، نقل حکم میزان و محافظ را دارد؛ به این معنا که عقل، هرچند در استدلال‌های برهانی و تحلیلی می‌تواند تا حد زیادی پیش برود، صحت و اعتبار نهایی برداشت‌ها منوط به سنجش آن‌ها در پرتو سنت معتبر است. او به‌ویژه در تحلیل آیه هفتم سوره آل‌عمران بر قاعده ارجاع متشابهات به محکمت تأکید می‌کند و معتقد است که بدون تمسک به روایات اهل‌بیت^(ع)، راهی به تأویل صحیح وجود ندارد. از نظر او، روایات معصومین^(ع) چارچوبی قطعی برای مهار عقل فراهم می‌آورند و بدین‌وسیله از لغزش به دام تفسیر به رأی جلوگیری

می‌شود. بدین‌سان، نقل در دستگاه فکری جوادی آملی نه صرفاً یک مؤید، بل که معیاری الزام‌آور و نهایی است که هر گونه فهم عقلی باید در ذیل آن توجیه شود.

در مقابل، نصرت امین نیز به روایات و سنت توجه جدی دارد و در تفسیر آیه محکم و متشابه، همانند دیگر مفسران شیعه، به احادیثی چون **حَدِيثُ ثَقَلَيْنِ** و روایات امام صادق^(ع) استناد می‌کند. او بارها بر ضرورت پرهیز از تفسیر به رأی و بازگرداندن متشابهات به محکمت تأکید می‌ورزد. باین‌حال، جایگاه نقل در نظام تفسیری او اندکی متفاوت است. نصرت امین نقل را بیش از آن‌که مهارکننده عقل بداند در نقش مؤید و هم‌راه عقل شهودی به کار می‌گیرد. به بیان دیگر، او نخست از **عقل** به مثابه نوری که می‌تواند با شهود عرفانی در قلب مؤمن بتابد برای کشف بطون **قرآن** بهره می‌برد و سپس با مددجویی از نقل اعم از آیات و روایات و متون تفسیری پیشین— یافته‌های خویش را تأیید و تقویت می‌کند.

تمایز دو مفسر در شیوه بهره‌گیری از نقل در تفسیر آیات ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل‌عمران به خوبی نمایان است. جوادی آملی در مقام تفسیر این آیات، پس از اقامه براهین عقلی بر توحید، ده‌ها آیه مشابه از **قرآن** و روایات متعدد از اهل‌بیت^(ع) را گردآوری می‌کند تا انسجام تفسیر خود را نشان دهد. برای او استناد به نقل صرفاً مکمل استدلال عقلی نیست؛ بل که ضرورتی روش‌شناختی است؛ زیرا معتقد است که نقل بر عقل تقدم دارد و تفسیر را از خطر شخصی‌گرایی حفظ می‌کند. نصرت امین در بحث از همین آیات، گرچه به روایاتی درباره مراتب توحید و ذکر قلبی هم استناد می‌کند، استنادهای او بیش‌تر در راستای تبیین و غنابخشی به تجربه‌ای شهودی است که خود با نظر در **نظم هستی و ذکر روحی** به دست آورده است. بنابراین، در تفسیر او نقل به جای این‌که مانع یا محدودکننده عقل باشد نقشی هم‌راه و تکمیل‌کننده دارد.

تفاوت یادشده ریشه در مبانی فکری این دو مفسر دارد. جوادی آملی به دلیل پای‌بندی به روش فلسفی-کلامی از نقل هم‌چون حصاری دفاعی استفاده می‌کند تا عقل برهانی از مرزهای مجاز فراتر نرود؛ درحالی‌که نصرت امین، با نگاهی عرفانی و وجودشناختی، نقل را بیش‌تر شاهی برای مشروعیت‌بخشی به کشف‌های درونی خویش می‌انگارد. هر دو روی‌کرد، در عین وفاداری به روایات اهل‌بیت^(ع)، دو کارکرد متفاوت برای نقل ترسیم می‌کنند: یکی آن را در مقام **میزان** می‌نهد و دیگری در مقام **مؤید**.

به بیان دیگر، هر دو مفسر در سطح نقلی بر ضرورت پای‌بندی به سنت معتبر تأکید دارند و قاعده بازگرداندن متشابهات به محکمت را می‌پذیرند. باین‌حال، در نظام اندیشه جوادی آملی نقل جایگاهی فرادست دارد و عقل ناگزیر از حرکت در چارچوب آن است؛ درحالی‌که در نظام اندیشه نصرت امین، نقل بیش‌تر پشتوانه و تأییدکننده عقل شهودی است. این تفاوت حاکی از کاربرد دو روش تفسیری متمایز است: روشی که عقل را با اتکاء به نقل

مه‌ار می‌کند، و روشی که نقل را با اتکاء به عقل نوری و شهود برای تثبیت یافته‌ها به کار می‌گیرد.

۳-۳) در سطح عرفانی

در سطح عرفانی، تمایز دو روی‌کردِ جوادی آملی و نصرت امین بیش از دیگر سطوح آشکار می‌شود. جوادی آملی با احتیاط و مرزبندی روشن دست‌رسی به حقیقت ملکوتی **قرآن** را ویژه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) می‌داند. او تفسیر عرفانی را می‌پذیرد؛ اما آن را تنها در صورتی مشروع می‌داند که در چارچوب عقل و نقل هدایت شود. وی تأکید می‌کند که مراتب نهایی تأویل در اختیار معصومان است و مفسران غیر معصوم تنها می‌توانند به مراتب مقدماتی شهود نائل آیند. این نگاه، راه را بر ذهنی‌گرایی و تأویل‌های شخصی می‌بندد و البته ظرفیت شهود برای مؤمنان غیر معصوم را بسیار محدود می‌انگارد. بدین ترتیب، عرفان در دستگاه تفسیری جوادی آملی نقشی فرعی و هدایت‌شده دارد که هرگز از چارچوب عقل و نقل فراتر نمی‌رود.

در سوی مقابل، نصرت امین عرفان را شاه‌راه اصلی درکِ باطنِ **قرآن** معرفی می‌کند: او عقل را نوری الهی می‌داند که با بهره‌جویی از آن به شرطِ تزکیهٔ نفس و سیر معنوی شکافتن لایه‌های ژرف‌تر **قرآن** ممکن می‌شود. او مراتب ذکر زبانی، قلبی و روحی را مسیر وصول به معرفت نوری و **فناء فی التوحید** می‌شناساند. در نگاه او، معرفت عرفانی نه تنها محدود و محصور به معرفت عقلی و نقلی نیست، بل که عقل و نقل بیش‌تر در مقام بستر و مؤید شهود عمل می‌کنند. برپایهٔ چنین روی‌کردی، مؤمنان ظرفیت‌های گسترده‌ای برای فهم **قرآن** با بهره‌گیری از تجربه‌های باطنی خویش دارند؛ گرچه همین گشودگی، در نبود نقدهای عقلی و نقلی، روش تفسیری او را بیش‌تر با خطر آسیب دیدن از تأویل‌های شخصی و ذهنی روبه‌رو می‌کند.

نتیجه

مطالعهٔ حاضر نشان داد که بازاندیشی در نسبت عقل و **قرآن** می‌تواند راهی برای عبور از دوگانهٔ سنتی عقل‌گرایی صرف و نقل‌محوری مطلق فراهم آورد. مقایسهٔ تطبیقی روی‌کرد جوادی آملی و نصرت امین آشکار ساخت که هر یک از این دو سنت تفسیری بخشی از ظرفیت عقل را برجسته کرده‌اند: نخستین در قالب عقل برهانی و هم‌آهنگی با نقل، و دومی در هیئت عقل نوری و شهودی. با مرور شواهد و تحلیل‌های پیش‌گفته می‌توان دریافت که جوادی آملی غالباً آیات را در سطح برهانی تفسیر می‌کند و سطوح نقلی و عرفانی را نیز در خدمت تفسیر در همین سطح می‌گیرد؛ در حالی که نصرت امین غالباً به تفسیر در سطح عرفانی می‌پردازد و فعالیت تفسیری او در سطوح دیگر عقلی و نقلی نیز در نقش پشتوانه و مؤید برداشت‌های عرفانی عمل می‌کنند. هر دو مفسر به نسبت‌های گوناگون از ظرفیت‌های عقل، نقل و شهود بهره می‌گیرند؛ اما اولویت‌بندی و کارکرد این سه سطح در

نظام تفسیری آن‌ها متفاوت است.

این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که برای پرهیز از یک‌سویه‌نگری، نیازمند الگویی هستیم که عناصر سه‌گانه را به‌توازن در کنار هم سامان دهد. می‌توان برپایه وجوه مشترک دیدگاه جواد آملی و نصرت امین یک الگوی سه‌سطحی برهانی، نقلی و عرفانی برای تفسیر قرآن باز نمود؛ الگویی که هم از خطر ذهنی‌گرایی در تفسیر عرفانی جلوگیری کند و هم از محدودیت‌های روش صرفاً نقلی یا برهانی فراتر برود. یک چنین الگویی سه‌سطحی می‌تواند با الهام از نقاط قوت هر دو روی‌کرد ایجاد تعادل کند. در این الگو عقل برهانی چارچوب روشن استدلالی را فراهم می‌کند، نقل معتبر نقش معیار صحت را ایفاء می‌کند، و شهود عرفانی هم در پرتو ضوابط عقلی و نقلی بر غنا و عمق تفسیر می‌افزاید. این تعامل هم از لغزش به ذهنی‌گرایی پیش‌گیری می‌کند و هم از محدودیت‌های روش صرفاً نقلی یا برهانی فراتر می‌رود. بدین ترتیب، الگو نه تنها افق‌های جدیدی برای فهم قرآن می‌گشاید بل که می‌تواند پاسخی عملی به نیازهای متنوع معرفتی و معنوی مخاطبان در روزگار معاصر باشد.

با این‌همه، الگوی سه‌سطحی پیشنهادی نیز خالی از چالش نیست. تعیین مرز دقیق میان عقل عرفانی و برداشت‌های صرفاً ذوقی در عمل می‌تواند دشوار باشد و نیازمند معیارهای روشن‌تری است. هم‌چنین، ترجمه این الگو به یک شیوه‌نامه عملی برای همه مفسران مستلزم تحقیقات تکمیلی و آزمون‌های روش‌شناختی بیشتر است. علاوه بر این، هم‌پوشانی احتمالی سطوح سه‌گانه در برخی آیات می‌تواند اجراء دقیق این مدل را پیچیده کند. اذعان به وجود این محدودیت‌ها نه به معنای بی‌اعتباری الگو، بل که به منزله دعوتی برای توسعه و تکامل آن در پژوهش‌های آینده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر.
- ۳- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرّم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۵- امین، نصرت بیگم، *مخزن العرفان در علوم القرآن*، اصفهان، چاپ‌خانه ثقفی.
- ۶- تنافرد، ساره و کلانتری، علی‌اکبر، «معجزات پیامبران در تفسیر المنار: بررسی و نقد»، *پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری*، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش.


- ۷- جوادی آملی، عبدالله، *انسان از آغاز تا انجام*، به کوشش سیدمصطفی موسوی تبار، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
- ۱۱- حسینی، سیده زهرا، «بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن سینا»، *تفسیر پژوهی*، سال هشتم، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
- ۱۲- خسروپناه، عبدالحسین و قمی، محمد، «نقد دیدگاه تفسیری محمد مجتهد شبستری»، *فلسفه دین*، سال ۱۸، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰ ش.
- ۱۳- خلیل بن احمد، *العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۴- ذاکری، مهدی و عمادزاده، حسین، «منابع معرفت از نظر ملاصدرا»، *خردنامه صدررا*، شماره ۸۷، بهار ۱۳۹۶ ش.
- ۱۵- زاهری، زهرا، ساکی، نانسی، حسینی نیا، سیدمحمدرضا و باباحمدی، زهره، «آسیب‌های مبنایی روش تفسیر عقلی مفسرین معاصر با محوریت تفسیر المنار»، *عقل و دین*، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۲ ش.
- ۱۶- زرگر، نرگس و عبداللهی، محمدعلی، «نقش عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا»، *اندیشه نوین دینی*، سال نهم، شماره ۳۲، ۱۳۹۲ ش.
- ۱۷- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۸- شاهجویی، محمدامین، «نقش عقل و تفکر عقلانی در شناخت قرآن به قرآن (مطالعه موردی: قرآن‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی)»، *حکمت اسراء*، سال دوم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰ ش.
- ۱۹- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ ق.
- ۲۱- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، «تحلیل انتقادی انواع کاربست عقل در تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر با تمرکز بر آراء قرآن پژوهان مصری»، *قبسات*، سال بیست و هشتم، شماره ۱۰۷، بهار ۱۴۰۲ ش.
- ۲۲- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

- ۲۳- کریمی نیا، محمد مهدی، ذوالفقاری، محمد حسین، رستگار نسب، معصومه و انصاری مقدم، مجتبی، «بررسی روش تفسیر عرفانی در تفسیر شریف مخزن العرفان»، پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، شماره ۲۴، تیر ۱۴۰۰ ش.
- ۲۴- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۵- مجتهد شبستری، محمد، *ایمان و آزادی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *اسفار اربع*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۴ ش.
- ۲۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول کافی*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
- ۲۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۳۰- نبیان، پروین و پهلوانی نژاد، محبوبه، «تأملی در روش‌شناسی فهم در فلسفه صدرالمتألهین»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.

31- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York, Continuum, 1975.

Al-Qushayri's Approach to Interpreting the Basmala Evaluation of His Exegetical Technique in *Laṭā'if al-Ishārāt*



Mohammad Sajjad Zare Bidoki 

Master's degree in *Qur'ān* and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran (Email: azarebidoki@gmail.com).

Yahya Mirhoseini 

Associate Professor, Department of *Qur'ān* and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran (Corresponding author: Mirhoseini@meybod.ac.ir).

Hamid Hamidian 

Associate Professor, Department of *Qur'ān* and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran (Email: hamidiyan@meybod.ac.ir).



Original Research

Received: 18/ 8/ 2025

Revised: 10/ 9/ 2025

Accepted: 10/ 9/ 2025

published: 10/ 9/ 2025

Pages: 254-276.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.


Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Zare Bidoki, M. S., Mirhoseini, Y., Hamidian, H., "Al-Qushayri's Approach to Interpreting the Basmala: Evaluation of His Exegetical Technique in *Laṭā'if al-Ishārāt*", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 254-276.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.541965.1334> 

Extended Abstract

Abu'l-Qāsim Al-Qushayrī (d. 465 AH), in his commentary *Laṭā'if al-Ishārāt*, adopted an innovative approach to the Basmala of each surah, providing unique explanations for each. While these explanations often share a common underlying theme, they exhibit significant differences at the lexical level. This methodology is distinct from other commentaries and given its early date, is considered pioneering. This study, employing a descriptive-analytical method, focuses on Al-Qushayrī's explanations under the Basmala to discern his objectives in selecting these specific topics for inclusion in his interpretation of this verse.

To this end, two hypotheses can be evaluated: first, that Al-Qushayrī's explanations are related to the openings and closings (Fawātiḥ and Khawātim) of the same surah; and second, that these interpretations are connected to the central theme of the surah. An examination of Al-Qushayrī's interpretation of 113 instances of the Basmala in the present

study reveals that in both hypotheses, the most frequent type of relationship between the exegete's explanations and the surah is one of correspondence, though in numerous cases, it is one of divergence. In other words, in many instances, Al-Qushayrī's explanations are of the nature of subjective insights that bear no relation to the surah's central theme.

Our study demonstrates that Al-Qushayrī's discussions under the Basmala can be categorized into three main themes: Firstly, he considers the interpretation of the Basmala in each surah as an opportunity to elucidate the Divine Names and Attributes and to engage in their esoteric interpretation (*ta'wīl*) and mystical unveiling. All his explanations—such as those clarifying names like Allāh, al-Raḥmān, and al-Raḥīm, his esoteric interpretations of the Divine Names, or his commentary on the letters constituting the verse of Tasmiyah—fall under this overarching category.

Secondly, he regards the interpretation of the Basmala as a chance to expand the spiritual experiences of his readers. He strives to create these experiences through expressions of praise and eulogy for the Divine, intimate prayers, allusions to the majesty of hearing the name *Allah*, or by describing the spiritual graces (*karāmat*) associated with reciting the Tasmiyah verse. The reason for this is that he elevates the Basmala to the most important invocation and litany that can enable a mystic or Sufi to attain the higher stages of the spiritual path (*suluk*).

Thirdly, he occasionally presents scattered admonitions (*mawā'iz*), such as reminders of the possibility of attaining happiness through obedience, or allusions to the characteristics of the believers and the mystics. Qushayrī's interpretations reveal that his intellectual framework is dominated by *tabshīr* (encouragement) and *rajā'* (hope), in contrast with a fear-centered approach. In other words, he emphasizes God's vast mercy and directs his audience's attention to Divine compassion and forgiveness, even toward sinners and wrongdoers. Nevertheless, the present study, considering Al-Qushayrī's methodology, defends the hypothesis that he regarded each Basmala as specific to its respective surah. In Al-Qushayrī's approach, both his adherence to the Shāfi'i madhhab and his Sufi inclination were influential.

Keywords: Basmala, Verse of Tasmiya, Exegesis, Esoteric Interpretation, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Abū'l-Qāsim al-Qushayrī.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Mashhad, Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1408 AH [Persian].
3. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut, Dār

- al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1415 AH [Arabic].
4. Ātash, Sulaymān Ibrāhīm, *The School of Eshārī Interpretation (Maktab-e Tafsīr-e Eshārī)*, tr. Tawfiq Hāshimpūr, Tehran, Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī, 1381 SAH [Persian].
 5. Baḥrānī, Hāshim, *Al-Burbān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Mu’assasat al-Bi’tḥah, 1415 AH [Arabic].
 6. “Basmalah”, *The Qur’ān and Hadith Encyclopedia (DāneshNāme-ye Qur’ān va Ḥadīth)*, ed. Muḥammad Muḥammadī Reyshahrī et al., vol. 13, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1391 SAH [Persian].
 7. Basyūnī, Ibrāhīm, “al-Muqaddamah”, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 2000 [Arabic].
 8. Bayāt, Muḥammad Ḥusayn, “The Method and Interpretive Approach of Abū’l-Qāsim al-Qushayrī with an Emphasis on His Commentary Laṭā’if al-Ishārāt”, *Sirāj-e Munīr*, vol. 10, no. 37, 1398 SAH [Persian].
 9. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 10. Farrā’, Yaḥyā b. Ziyād, *Ma’ānī al-Qur’ān*, ed. Muḥammad ‘Alī Najātī, Cairo, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 1980 [Arabic].
 11. Furūzānfar, Badī’ al-Zamān, “Muqaddamah” to *Al-Risālah al-Qushayrīyah*, Tehran, Āmūzesh-e Enqilāb-e Islāmī, 1393 AH [Persian].
 12. Guenon, Rene, “‘Ilm al-Ḥurūf”, tr. Farzāneh Ṭāhirī, *Khiyāl*, no. 4, 1381 SAH [Persian].
 13. Ḥasan Zādah Āmulī, Ḥasan, “Tafsīr-e Bism Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm”, *Bayyināt*, vol. 5, no. 20, 1389 SAH [Persian].
 14. Hāshimī, Aḥmad, *Jawābir al-Balāghab fī al-Ma’ānī wa al-Bayān wa al-Badī’*, Qom, Markaz-e Mudirīyyat-e Ḥawzahā-ye ‘Ilmīyah, 1397 SAH [Arabic].
 15. Ḥawwī, Sa’īd, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Salām, 1424 AH [Arabic].
 16. Ibn Abī al-Iṣba’, ‘Abd al-‘Azīm b. ‘Abd al-Wāḥid, *Badī’ al-Qur’ān*, Mashhad, Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1368 SAH [Arabic].
 17. Ibn al-‘Arabī, Muḥammad b. ‘Alī, *Tafsīr Ibn al-‘Arabī (Ta’wīlāt ‘Abd al-Razzāq)*, ed. Samīr Muṣṭafā Rabbāb, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
 18. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Tawḥīd*, Qom, Jamā’at al-Mudarrisīn, 1416 AH [Arabic].
 19. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Uyūn Akhbār al-Ridā*, Tehran, Nashr-e Jahān, 1378 SAH [Arabic].
 20. Ibn Kathīr, Ismā’īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1419 AH [Arabic].
 21. Ibn Ma’šūm (Madanī), ‘Alīkhān b. Aḥmad, *Anwār al-Rabī’ fī Anwā’ al-Badī’*, Najaf, Maṭba’at al-Nu’mān, 1968 [Arabic].

22. Ilāhī Khurāsānī, ‘Alī Akbar, “A Discussion on the Bism Allāh”, *Mishkāṭ*, no. 21, 1367 SAH [Persian].
23. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh, *Tasnīm: Tafsīr-e Qur’ān-e Karīm*, Qom, Markaz-e Nashr-e Isrā, 1391 SAH [Persian].
24. Kazzāzī, Mīr Jalāl al-Dīn, *The Aesthetics of Persian Speech (Rhetorical Figures \ Badī’)*, Tehran, Ketāb-e Mād, 1373 SAH [Persian].
25. Khāmagar, Muḥammad, *The Geometric Structure of the Qur’ānic Surabs (Sākbṭār-e Handisī-ye Sūrah-bā-ye Qur’ān)*, Tehran, Sāzmān-e Tablighāt-e Islāmī, 1395 SAH [Persian].
26. Khāmagar, Muḥammad, *The Structure of the Surabs of the Holy Qur’ān (Sākbṭār-e Sūrah-bā-ye Qur’ān-e Karīm)*, Qom, Āyah-e Nūr, 1395 SAH [Persian].
27. Khāmagar, Muḥammad, *Principles and Rules for the Rational Discovery of the Central Themes of the Qur’ān Surabs (Uṣūl va Qawā’id-e Kashf-e Istidlālī-ye Gharāḍ-e Sūrah-bā-ye Qur’ān)*, Qom, Pajūhishgāh-e ‘Ulūm va Farhang-e Islāmī, 1396 SAH [Persian].
28. Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1417 AH [Arabic].
29. Khomeinī, Rūḥ Allāh, *Explanation of Forty Ḥadīths (Sharḥ-e Chihil Ḥadīth)*, Tehran, Mu’assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeinī, 1392 SAH [Persian].
30. Khu’ī, Abū al-Qāsim, *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Mu’assasat Ihya’ Āthār al-Imām al-Khu’ī, n.d. [Arabic].
31. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1363 SAH [Arabic].
32. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Mu’assasat al-Wafā’, 1403 AH [Arabic].
33. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *Al-Ta’wīl fī Mukbtalīf al-Madhāhib wa al-Ārā’*, Tehran, al-Majma‘ al-‘Ālamī li-l-Taqrīb bayn al-Madhāhib al-Islāmīyah, 1427 AH [Arabic].
34. Meybodī, Abū al-Faḍl Rashīd al-Dīn, *Kashf al-Asrār wa ‘Uddat al-Abrār*, Tehran, Enteshārāt-e Amīr Kabīr, 1371 SAH [Persian].
35. Musharraf, Maryam, “*Martin Van: Scholar of Sufism and the Qur’ānic Exegete Abū al-Qāsim Qushayrī va Laṭā’if al-Ishārāt*”, *Naqd-e Kitāb-e Īrān va Islām*, no. 3-4, 1393 SAH [Persian].
36. Muṭahharī, Murtaḍā, *Introduction to the Qur’ān (Āshnā’ī bā Qur’ān)*, Tehran, Enteshārāt-e Ṣadrā, 1372 SAH [Persian].
37. Nguyen, Martin, *Sufi Master and Qur’ān Scholar: Abū’l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭā’if l-Ishārāt*, London, Oxford University Press, 2012.
38. Nūrī, Ḥusayn, *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbaṭ al-Masā’il*, Beirut, Mu’assasat Āl al-Bayt li-Ihya’ al-Turāth, 1408 AH [Arabic].
39. Oftadah Tīzābī, Ghulām Rasūl, *Al-Qushayrī and His Method in the Commentary Laṭā’if*

- al-Ishārāt**, M.A. Thesis, University of Kermanshah, 1380 SAH [Persian].
40. Qāsempūr, Muḥsin, *A Study on the Typology of Mystical Qur'ānic Exegesis*, Tehran, Samīm-e Nowīn, 1381 SAH [Persian].
 41. Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, *al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].
 42. Qurbānī Muqaddam, Muḥammad, "Examining the Opinions of Jurists, Commentators, and Narrations of the Ahl al-Bayt Regarding the Verse 'Bism Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm'", *Muṭālī'āt-e 'Ulūm-e Qur'ān*, vol. 4, no. 4, 2022, pp. 7-32 [Persian]¹.
 43. Qursahī, 'Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur'ān*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 SAH [Persian].
 44. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, Tehran, Enteshārāt-e Naṣir Khusraw, 1364 SAH [Arabic].
 45. Qushayrī, 'Abd al-Karīm b. Hawāzin, *Al-Risālah al-Qushayriyah*, Qom, Enteshārāt-e Bīdār, 1374 SAH [Arabic].
 46. Qushayrī, 'Abd al-Karīm b. Hawāzin, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Cairo, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li-l-Kitāb, 2000 [Arabic].
 47. Rajabīpūr Meybodī, Ensīyyah, Yahya Mirhoseini, and Kamal Sahrā'ī, "An Analysis of the Translation and Interpretation of the Basmala in *Kashf al-Asrār* of Meybodī", *Pazbūbish-Nāmah-ye Qur'ān va Ḥadīth*, vol. 16, no. 31, 2022, pp. 27-52 [Persian]².
 48. Ritter, Helmut, "The Origins of the Ḥurūfiyah Sect", tr. Ḥishmat Mu'ayyid, *Farhang-e Īrān Zamīn*, no. 10, 1341 SAH [Persian].
 49. Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, Muḥammad b. Ishāq, *Ijāz al-Bayān fī Tafsīr Umm al-Qur'ān*, Qom, Būstān-e Kitāb, 1381 SAH [Arabic].
 50. Sham'rīzī, Sayyid Ḥamīd, *A Critical Study of the Commentary Laṭā'if al-Ishārāt*, Ph.D. Dissertation, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, 1383 SAH [Persian].
 51. Siyāwashī, Karam, "A Review of Al-Qushayrī 's Classical Commentary Laṭā'if al-Ishārāt", *Bayyināt*, vol. 15, no. 57, 1387 SAH [Persian].
 52. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma'thūr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
 53. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cairo, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li-l-Kitāb, 1974 [Arabic].
 54. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Mu'tarak al-Aqrān fī Ijāz al-Qur'ān*, Cairo, 'Alī Muḥammad Bijāwī, 1969-1973 [Arabic].
 55. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1408 AH [Arabic].

1. <https://doi.org/10.22034/msq.2022.168962>.

2. <https://doi.org/10.22034/pqh.2022.250808>.

56. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1390 AH [Arabic].
57. Tha'labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Dār Ih'yā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
58. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Khilāf fī al-Aḥkām*, Qom, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, n.d. [Arabic].
59. Wāhedī, 'Alī b. Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl*, tr. 'Alī Riḍā Dhakāwatī, Tehran, Nashr-e Ney, 1383 SAH [Persian].
60. Zāre' Bīdokī, Muḥammad Sajjād, *An Analysis of the Interpretation and Hermeneutics of the Basmala in Al-Laṭā'if al-Isbārāt*, M.A. Thesis, University of Meybod, 1401 SAH [Persian].
61. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH [Arabic].



روی کرد قشیری در تفسیر بسمله و ارزیابی عمل کرد وی در لطائف الإشارات

محمد سجاد زارع بیدکی ^{ID}

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی،
دانشگاه میبد، میبد، ایران (ایمیل: azarebidoki@gmail.com).

یحیی میرحسینی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران
(نویسنده مسئول: Mirhoseini@meybod.ac.ir).

حمید حمیدیان ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران
(ایمیل: hamidiyan@meybod.ac.ir).

چکیده

قشیری (درگذشته ۴۶۵ق) در تفسیر **لطائف الإشارات** نگرش نوآورانه‌ای را ذیل **بسمله** هر سوره در پیش گرفته و توضیحاتی منحصر به فرد ارائه نموده است. این توضیحات بعضاً درون‌مایه یک‌سانی دارند؛ اما در سطح واژگان تفاوت‌های قابل‌ملاحظه‌ای میان‌شان دیده می‌شود. این عمل‌کرد با دیگر تفاسیر متمایز است و از جنبه قدمت، پیش‌گام محسوب می‌شود. این مطالعه با روش توصیفی تحلیلی بر توضیحات قشیری ذیل **بسمله** تمرکز دارد تا به اهداف قشیری از انتخاب این موضوعات برای درج ذیل تفسیر **بسمله** دست یابد. بدین منظور دو فرضیه قابل ارزیابی است: نخست آن‌که توضیحات قشیری با فواتح و خواتیم همان سوره مرتبط باشد؛ دوم آن‌که این تفاسیر با محور اصلی سوره در ارتباط باشند. بررسی تفسیر ۱۱۳ **بسمله** قشیری در مطالعه کنونی نشان می‌دهد که در هر دو فرضیه، بیش‌ترین نوع رابطه میان توضیحات مفسر و سوره از نوع تطابق، و البته در موارد پرشماری هم از جنس تباین است. به بیان دیگر، توضیحات قشیری در بسیاری از موارد از جنس ذوقیاتی است که هیچ ربطی به محور اصلی سوره ندارد. در برخی موارد حتی رابطه تضاد نیز مشاهده می‌شود؛ یعنی توضیح قشیری در نقطه مقابل محور اصلی سوره قرار دارد. درهرحال در مطالعه کنونی با نظر به عمل‌کرد قشیری از این فرضیه دفاع می‌شود که او هر **بسمله** را مختص به همان سوره می‌داند.

کلیدواژه‌ها: **بسمله**، تفسیر، تأویل، تداعی معانی، **لطائف الإشارات**، ابوالقاسم قشیری.



مقاله پژوهشی

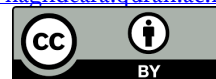
دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲ ش
بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۷ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش
نشر: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش
صفحه ۲۵۴-۲۷۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

زارع بیدکی، محمد سجاد، میرحسینی، یحیی و حمیدیان، حمید، «روی کرد قشیری در تفسیر **بسمله** و ارزیابی عمل‌کرد وی در لطائف الإشارات»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۲۵۴-۲۷۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.541965.1334>

درآمد

مصحف یا همان نسخهٔ مکتوب **قرآن** کریم با «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» آغاز شده است؛ برای اشاره خلاصه‌وار به این آیه، از واژهٔ **بَسْمَله** که مصدر جعلی (منحوت) و شکل اختصاری است استفاده می‌شود. بسمله از همان صدر اسلام تاکنون بسیار مورداعتناء و توجه خاص بوده است و سمبل و شعار مسلمانان محسوب می‌شود. احادیث بسیاری از ارزش نمادین بسمله حکایت می‌کنند. از جمله، در روایت‌هایی گفته شده که بسمله تاج سوره‌ها (قرطبی، **الجامع**...، ۱/ ۹۲)، نخستین آیهٔ نازل شده (کلینی، **الکافی**، ۲/ ۶۲۸)، مایهٔ امان و رحمت (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۴)، سبب رهایی از شدائد و سختی‌ها و دوزخ (بحرانی، **البرهان**...، ۱/ ۹۹)، و هم‌چنین مسبب دوری شیطان و شریک نشدن او در کارها با انسان (مجلسی، **بحارالأنوار**، ۶۳/ ۳۶۹) است. به جز موارد یادشده، در برخی روایات نیز آمده است که می‌توان با گفتن بسمله انتظار شفاء و علاج از درد و بیماری داشت (نوری، **مستدرک الوسائل**، ۴/ ۳۸۹). برپایهٔ روایتی دیگر، ذکر خدا با گفتن بسمله نشانهٔ بندگی خدا است (ابن بابویه، **التوحید**، ۲۲۹) و در قرب به اسم اعظم الهی هم‌چون نزدیکی سیاهی چشم به سفیدی آن است (ابن بابویه، **عیون اخبار الرضا**^(ع)، ۲/ ۵). در متون روایی حتی دربارهٔ زیبانویسی این عبارت احادیثی وارد شده است که برپایهٔ آن‌ها کاتب بسمله به مغفرت الهی دست می‌یابد (کلینی، **الکافی**، ۲/ ۶۷۲؛ سیوطی، **الدرالمنثور**، ۱/ ۲۷).

در نتیجهٔ این توجه گسترده به بسمله در منابع حدیثی، بحث‌های گسترده‌ای نیز در کتب تفسیری ذیل بسمله، خاصه ذیل بسملهٔ سورهٔ حمد که اولین بسملهٔ **قرآن** است می‌توان بازدید. افزون‌بر این قبیل بحث‌ها در تفاسیر ترتیبی، تک‌نگارهای فراوانی هم در شرح و تفسیر این آیه برجای مانده است (برای معرفی ۲۳ اثر در این باره، بنگرید به: الهی خراسانی، «بحثی دربارهٔ بِسْمِ اللَّهِ»، ۴۸-۴۹؛ «بسمله»، سراسر مقاله).

طرح مسئله

همهٔ فرقه‌های مسلمان در این‌که بسملهٔ سوره حمد جزء آیات این سوره است اتفاق نظر دارند؛ اما بحث پردامنه وضعیت بسملهٔ دیگر سوره‌ها است. در این زمینه، قاریان و فقیهان بصره، مدینه، شام و هم‌چنین ابوحنیفه و مالک بن انس بسملهٔ آغاز سوره‌ها را آیهٔ مستقل به‌شمار نیاورده، و آن را صرفاً نشان‌دهندهٔ پایان سوره قبل و آغاز سوره بعد، و تلاوتش را هم به قصد تبرک دانسته‌اند. در مقابل قاریان و فقیهان مکه و کوفه آن را آیه‌ای جداگانه در آغاز هر سوره در نظر گرفته‌اند (زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۱).

شخصیت‌های متعددی از علماء متقدم عامهٔ مسلمانان هم‌چون ابوحنیفه، مالک و جمعی از قراء مثل ابوعمرو، یعقوب و حمزه، بسمله را جزء هیچ سوره‌ای نمی‌دانند و آن را آیه‌ای مستقل از سوره‌ها می‌دانند که برای تیمن و نشان‌دار کردن آغاز سوره‌ها و جدا نمودن دو سوره نازل شده است (برای مرور این آراء، بنگرید به: مطهری،

آشنایی با قرآن، ۷۷/۲). همین دیدگاه را غالب عالمان عامی مذهب متأخرتر نیز پذیرا شده، و جزئیت بسمله را به عنوان بخشی از سوره - به جز سوره حمد - منتفی دانسته‌اند؛ برای نمونه فخررازی با ذکر شانزده دلیل در مقدمه تفسیر خود (فخررازی، **التفسیر الکبیر**، ۱/ ۱۷۲-۱۷۷) و هم‌چنین شافعی (طوسی، **الخلاص**، ۱/ ۳۲۹) و احمد بن حنبل (ابن‌کثیر، **تفسیر**، ۱/ ۳۱) و آلوسی (**روح المعانی**، ۱/ ۴۱) همگی بر این باور اند که بسمله تنها در سوره حمد، آیه‌ای مستقل به‌شمار می‌رود و در سایر سوره، جزئی از آیه اول به حساب می‌رود.

در برابر این نگرش غالب در میان عامه مسلمانان، عبدالکریم بن هوازن قشیری نیشابوری دیدگاهی متفاوت و نوآورانه دارد. او مؤلف تفسیری که نگارش آن به گواه مقدمه‌اش در سال ۴۳۴ ق آغاز شده، و انگیزه مؤلف هم از تألیف آن بیان اشارات و لطائف قرآنی «به زبان صوفیان و اهل معرفت» بوده است (قشیری، **لطائف الإشارات**، ۱/ ۲۲-۲۳). قشیری در سخن از بسمله معتقد است که بسمله در هر سوره جزئی از آن سوره، و منحصر و مختص همان سوره است و ذکر آن صرفاً برای تبرک‌جستن یا ایجاد فاصله میان سوره‌ها نیست. قشیری در پایان سخن خویش مبنای خود را ذکر می‌کند: این‌که در سراسر **قرآن** سخن تکراری وجود ندارد و هر سخن به‌ظاهر مکرری در هر مرتبه از تکرارش در بردارنده نکته‌ای جدید و لطیف است (همان، ۱/ ۴۴). قشیری در مقام عمل نیز در آغاز هر سوره بخشی را به تفسیر بسمله اختصاص داده است. او مطالبش را معمولاً در یک بند حدوداً ۳-۵ سطری ذکر کرده است؛ به جز سوره حمد که حدود دو صفحه از متن تفسیر را به آن اختصاص داده است. نکته قابل توجه دیگر آن‌که محتوای این تفاسیر از هر سوره با سوره‌های دیگر متفاوت است.

این نگرش استقلالی به عبارت یک‌سان و تکرارشونده در آغاز هر سوره و ارائه توضیحات متفاوت برای هر بسمله دست‌کم تا آن زمان منحصر به فرد بود؛ گرچه مفسران در عصرهای بعد آن را پذیرا شدند؛ خاصه مفسرانی که شافعی مذهب و هم‌مسلك قشیری بودند؛ هم‌چون رشیدالدین میبدی (درگذشته ۵۳۰ ق) در **کشف الأسرار** یا نویسندگی ناشناس از خراسان در سده ۶ یا ۷ ق که به تفسیر سوره مریم تا ناس پرداخته، و هم‌اکنون نسخه آن در کتاب‌خانه چستربیتی به شماره ۳۷۳۸ موجود است. این الگو در آثار دیگری هم‌چون **تبصیر الرحمن و تیسیر المنان** از علی بن احمد مخدوم مهائمی (درگذشته ۸۳۵ ق)، **نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور** از بقاعی (درگذشته ۸۸۵ ق)، **الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه** از نخجوانی (درگذشته ۹۲۰ ق) و **السراج المنیر** از خطیب شربینی (درگذشته ۹۷۷ ق) دنبال شده است.

برخی مفسران شیعی هم‌چون ابوالفتوح رازی (درگذشته ۵۵۶ ق) در **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن** هم صرفاً در تفسیر بسمله چند سوره ابتدایی از چنین شیوه‌ای پی‌روی کردند. با این حال، بعدها این نگرش در میان عالمان شیعی، خاصه در میان گرایندگان به عرفان نظری طرفداران بیش‌تری یافت (بنگرید به: خویی، **البیان**، ۴۴۰). خاصه مفسران مختلف شیعی در دوران معاصر به همین دیدگاه گراییدند و آن را پذیرا شدند. برای

نمونه، امام خمینی چنین دیدگاهی را هم چون «مسلك اهل معرفت» یاد می‌کند و پس از توضیح آن با دیده قبول می‌افزاید که بسمله در هر سوره به خود آن سوره متعلق است و هر بسمله هم در اول هر سوره و هم در بدو شروع هر عملی معنای ویژه خود را دارد (خمینی، شرح چهل حدیث، ۷۲۲-۷۲۳؛ برای دیگر نمونه‌ها، بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱/ ۱۶؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۲۹۰-۲۹۱، ۲/ ۶۳؛ قربانی مقدم، «بررسی نظر فقیهان...»، ۹۵-۹۹).

براین پایه، می‌توان قشیری را پیش‌رو و طلایه‌دار نظریه جزئیّت بسمله در هر سوره دانست. باین‌همه در مطالعات معاصر کم‌تر نشانی از توجه به این ویژگی تفسیر قشیری دیده می‌شود (برای برخی اشارات، بنگرید به: آتش، مکتب تفسیر اشاری، ۹۴؛ مشرف، «مارتن ون: استاد تصوف...»، ۱۳۶-۱۳۹؛ بیات، «روش...»، ۱۳۷، ۱۳۵). معاصران غالباً به نگرش متفاوت قشیری اشاره می‌کنند؛ اما تحلیلی برای این تفاوت نگرش بازمی‌نمایند (افزون‌بر موارد یادشده، بنگرید به: بسیونی، افتاده تیزآبی، قاسم‌پور، شمع‌ریزی، سیاوشی، نگوین، سراسر آثار). هم‌چنان این سؤال بی‌پاسخ مانده است که چرا او به مانند دیگر مفسران به سرعت از بسمله عبور نکرده و به تفسیر آیات بعدی پرداخته است. اصلاً هدف نویسنده از ارائه توضیحات متفاوت برای هر بسمله چیست؟ چه باورهای عرفانی و حتی فقهی ممکن است در این نگرش دخیل بوده باشد؟ در این مطالعه برای پاسخ به پرسش‌های فوق کوشش خواهد شد.

۱. مقدمات بحث

پیش از ورود به مسئله پژوهش، باید مقدماتی را به بحث گذاشت؛ از جمله جایگاه بسمله در قرآن از نگاه عرفانی قشیری، مباحث وی ذیل تفسیر این آیه، و تحلیل او از نداشتن بسمله در سوره توبه.

۱-۱) ارزش نمادین بسمله

بسمله نزد قشیری از ارزش نمادین بسیاری برخوردار است. قشیری در تفسیر بسمله سوره حدید بسمله را به شرابی تشبیه می‌کند که خدا بندگانش را با آن سیراب کرده و با آن به قرب و شهود الهی دست می‌یابد (قشیری، لطائف الإشارات، ۳/ ۵۳۰؛ نیز، بنگرید به: همان، ۳/ ۷۵۰). قشیری ذیل سوره انفال، یادکرد بسمله در آغاز این سوره را نوعی خبر دادن از قدرت الهی شناسانده است (همان، ۱/ ۶۰۱). وی ذیل سوره انعام، فوائد ذکر بسمله را نورانی کردن قلب، متمرکز شدن قلب‌ها بر خدا، برطرف شدن غم و اندوه، رسیدن به شناخت و شاد شدن ارواح، و نائل آمدن به آرزوها و رسیدن به اهداف می‌داند (همان، ۱/ ۴۵۹).

قشیری در جاهایی از تفسیر خود از این می‌گوید که کثرت ذکر خدا با گفتن بسمله سبب زهد می‌شود (لطائف

الإشارات، ۳/ ۵، ۱۲۷). وی افراد را در ارتباط با بسمله به دو دسته تقسیم می‌کند: کسانی که بسمله را شناخته و با بهره‌جویی از آن رستگار شده‌اند؛ و کسانی که آن را نشناخته و سودی نبرده‌اند (همان، ۳/ ۳۱۹). نیز، بسمله را در بصیرت بخشی به عقول علماء ظاهر و هم‌چنین پالایش‌گری قلوب عارفان مفید می‌داند (همان، ۲/ ۱۲۰).

وی برای دستیابی کامل به فوائد ذکر بسمله شرایطی را لازم می‌شمارد. برای نمونه ذیل بسمله سوره عادیات، بسمله را کلمه غیوری می‌داند که تنها زبانی محفوظ از بیهوده و غیبت، و روحی درگذشته از علائق نفسانی و حجاب‌ها سزاوار یادکرد آن است (همان، ۳/ ۷۵۷). به باور او، این گونه نیست که هرکس قصد دست یافتن به اسرار و خواص بسمله داشته باشد، به آن نائل آید؛ حتی اگر کسی به آن دست یافت نیز همیشه این فوائد با او هم‌راه نخواهد بود (همان، ۳/ ۷۸۲).

قشیری ۳۴ بار بسمله را در جای‌جای تفسیر خود به وصف عزیز می‌ستاید. عزیز به معنای گرامی و ارجمند و محترم است (خلیل بن احمد، **العین**، ۱/ ۷۶). یک‌چنین توصیفی از بسمله را تفسیر تستری که قشیری بسیار از آن متأثر بوده است می‌توان مشاهده نمود (تستری، **التفسیر**، ۸۵). معنای دیگری که می‌توان برای عزیز برشمرد، نفوذناپذیر و شکست‌ناپذیر است (خلیل بن احمد، **العین**، ۱/ ۷۷). چه‌بسا توصیف قشیری از بسمله به عزیز برای اشاره به این معنا باشد که این ذکر دارنده‌اش را بسیار قدرتمند می‌کند و او را به اعتلاء روحی و ارزشمندی نزد مردمان می‌رساند. معنای سوم عزیز به معنی چیز نایاب یا دیرباب است (قرشی، **قاموس قرآن**، ۴/ ۳۴۱). این معنا نیز در توضیحات قشیری قابل‌ره‌گیری و تقویت است؛ چه، مفسر معتقد است که دست یافتن به آثار بسمله ساده نیست و حتی اگر کسی به دست آورد نیز ممکن است به راحتی از دست بدهد و ضرورتاً مانا نیست^۱ (بنگرید به: قشیری، **لطائف الإشارات**، ۲/ ۴۱۸، ۴۹۱، ۳/ ۲۳، ۷۱۷، جاهای مختلف).

۲-۱) تحلیل محتوای تفاسیر قشیری از بسمله

قشیری در تفاسیرش از بسمله سوره‌های مختلف به مباحث مختلفی توجه نشان داده است. این بحث‌ها بیش از همه در مقام ذکر اوصاف بسمله و آثار آن است. او در یکی از این بحث‌ها بسمله را سماعی می‌شناساند که غذای روح، شفای قلوب و دواء عارفان است (قشیری، **لطائف الإشارات**، ۳/ ۷۷۳) در جای دیگر با اشاره به دو وجه متفاوت بسمله توضیح می‌دهد که این ذکر از یک سو با یادآوری رحمت و جذبۀ محبت الهی یا همان جمال خدا دل‌ها را زنده و بانشاط می‌کند؛ اما از دیگر سو، اگر سالک در آن عظمت و هیبت شکوهمند خدا یعنی جلال خدا را ببیند وجودش در هم می‌شکند و احساس فنا می‌کند. در نتیجه، انسان در هنگام گفتن بسمله در یک حالت ثابت و قطعی قرار ندارد؛ گاهی با یاد رحمت خدا، احساس ثبات و بقا می‌کند و گاهی در برابر عظمت او، خود را محو و فانی می‌یابد (همان، ۳/ ۷۸۵).

۱. این بند را مرهون راهنمایی‌های دوست دانشورم، دکتر فرهنگ مهروش هستم که بدین وسیله از ایشان تشکر می‌کنم.

یک بحث پربسامد دیگر در ذیل بحث‌های قشیری در تفسیر بسمله تفسیر حروف تشکیل‌دهنده بسمله است (بنگرید به: قشیری، *لطائف الإشارات*، ۱/ ۴۴، ۵۱۶-۵۱۷؛ ۳/ ۷۷۱). پشتوانه و مبنای این طرز تفکر آن است که عرفاء و صوفیه گاهی حروف یک واژه را حاوی اسرار و نکاتی می‌دانند که معتقد اند باید تفسیر و تأویل شود (بنگرید به: گنون^۱، *علم الحروف*، ۱۶-۲۳). بسیاری از مفسران هر حرف از حروف مقطعه را نشان‌دهنده واژه‌ای خاص می‌دانند. عرفاء با این حال از حروف مقطعه فراتر رفته برای هر حرف از حروف تشکیل‌دهنده الفاظ معنی‌دار نیز معنای خاصی قائل می‌شوند؛ از جمله در مورد بسمله معتقد اند هر کدام از حروف باء، سین و میم دارای معنای خاص عرفانی است (صدرالدین قونوی، *اعجاز البیان*، ۱۲۰-۱۲۸؛ حسن‌زاده آملی، «تفسیر بسم الله...»، ۱۹). هلموت ریتز^۲ در بیان عقائد حروفیه—یکی از گروه‌های صوفیه—مبنای فکری آنان در این باره را چنین توضیح می‌دهد:

حروفیه معتقد اند خدا خویشان را در دو نوع به ظهور رساند؛ یک بار در طلعت آدم و بار دیگر در کلام خویش که خلاق است؛ بدین معنا که *قرآن* در اسماء موجودات پدیدار گشته است. این ظهور دوم عبارت است از اصوات و حروف (ریتز، «آغاز فرقه حروفیه»، ۳۲۲-۳۲۳). پذیرش مبنای یادشده قشیری را به سمتی سوق داده که بسمله را جزء هر سوره دانسته و از همین رو معتقد است که باید برای هر سوره اشارات خاصی ذکر کند که متفاوت با تفسیر سوره دیگری باشد:

فلما أعاد الله سبحانه و تعالی هذه الآية أعنى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في كل سورة و ثبت أنها منها أردنا أن نذكر في كل سورة من إشارات هذه الآية كلمات غير مكررة و إشارات غير معادة، فلذلك نستقصي القول هاهنا و به الثقة (همان، ۱/ ۴۴).

ترجمه: از آن‌جا که خداوند سبحان این آیه—یعنی «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»—را در هر سوره‌ای بازگرداند و ثابت شد که جزئی از آن سوره است ما خواستیم در آغاز هر سوره به اشاره‌هایی از این آیه پردازیم که کلماتش تکراری و معانی‌اش بازگفته پیشین نباشد. به همین دلیل، سخن را به‌طور کامل در همین آغاز می‌آوریم و توکل ما تنها بر او است».

قشیری در ذیل سوره اعراف حتی به اعراب و حرکات حروف تشکیل‌دهنده بسمله نیز توجه نشان داده است: حرف سین در بسمله ساکن است؛ یعنی انسان هر چه در توان دارد تواضع و فروتنی کند و در نهایت ساکن و آرام گردد و منتظر تقدیر الهی باشد (همان، ۱/ ۵۱۷). در سوره نحل، حتی به علت ذکر نشدن الف وصل در نگارش بسمله اشاره کرده است. مفسر تأویلی عرفانی برای این نیامدن ذکر می‌کند: هر کس نزدیک‌تر است و هم‌نشینی

1. René Guénon

2. Hellmut Ritter

بیش‌تری دارد، از نظر رتبه و جایگاه دورتر برده می‌شود! او در تأیید سخن خویش به نحوه نگارش حروف پایانی عمرو، قتلوا و فعلوا اشاره می‌کند؛ حروفی که هیچ استحقاقی نداشتند که ذکر شوند. در مقابل به حذف الف در سَمَوَات اشاره می‌کند که ظاهراً بی‌دلیل روی داده است. مفسر توضیح می‌دهد دلایلی که مفسران برای این حذف‌ها و اضافات برشمرده‌اند هیچ کدام مقبول نیست و تنها سبب یک‌چنین روی‌دادهایی در خطّ عربی وضع واضعان است. در نهایت این بحث را به آیه «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود/ ۱۰۷) پیوند می‌دهد که حذف الف در بسمله به خواست الهی باز می‌گردد (قشیری، *لطائف الإشارات*، ۲/ ۲۸۴). گویا او نیز به این نظریه قدیم تمایل دارد که واضع الفاظ برای دلالت بر معانی خدا است.

حرف باء در بسمله جایگاه ویژه‌ای نزد قشیری دارد. برخی از مفسران و اغلب صوفیان اعتقاد دارند هر حرفی از حروف الفباء دارای ارزش، اسرار و معانی خاص و نمایانگر بخشی از حقیقت وجودی خدا است (قمی، *تفسیر*، ۲۸/۱؛ ابن عربی، *التفسیر*، ۱/ ۷-۸). قشیری نیز هم‌سو با همین بینش در تفسیر بسمله سوره حمد یادآور می‌شود که باء، حرف تضمین است؛ یعنی حوادث به واسطه خدا ظاهر می‌گردد، مخلوقات به واسطه وجود او ایجاد می‌شوند، و همه حکم‌ها و علت‌ها سرانجام وجودشان از آن خدا است (قشیری، *لطائف الإشارات*، ۱/ ۴۴). در تفسیر باء بسمله سوره اعراف نیز می‌گوید باء جزء حروف جاژه، و از همین رو مکسور (و شکسته) شده است تا تواضع و فروتنی را نشان دهد. درباره نقطه زیر حرف باء نیز می‌گوید به دلیل جدا بودنش از خود حرف نشان‌دهنده توحید است و آن نقطه نیز نشانه تواضع و فروتنی است؛ زیرا در قسمت زیرین نوشته قرار دارد (همان، ۱/ ۵۱۷). مشابه همین روی‌کرد تأویل‌گرایانه را در بحث‌های او درباره واژه اسم نیز می‌توان دید (همان، ۱/ ۴۴).

قشیری حتی در آغاز سوره توبه که بسمله ندارد، متعرض مباحث نظری آیه بسمله شده است. محور اصلی بحث قشیری از ذکر نشدن بسمله در آغاز سوره توبه تبیین یک حکمت عرفانی و هم‌چنین استنباطی فقهی است. وی با رد دیدگاه رایج که علت را اشاره سوره به کفار و برائت جویی خدا از ایشان می‌داند، دلیل اصلی را اراده مطلق الهی و فعال ما یشاء بودن خدا می‌داند؛ امری که سبب می‌شود برخی عبارات قرآنی فراتر از تحلیل‌های علی دنیوی قرار گیرند. سپس با روی‌کردی تأویلی نفس حذف بسمله را که نماد رحمت است نشانه فراق و بیزاری از مشرکان تفسیر می‌کند و از همین رهگذر، برای حکم فقهی عدم قرائت سوره توبه در نماز (که وسیله قرب است) توجیهی عرفانی ارائه می‌دهد (قشیری، *لطائف الإشارات*، ۲/ ۵).

۳-۱) نگاه استقلالی قشیری به بسمله

این‌که قشیری برای بسمله در هر سوره معنایی متفاوت می‌نگارد ریشه در این نگرش او دارد که در قرآن کریم و به‌طورکلی در سخن خدا تکرار جایی ندارد (برای استدلال‌های او در این باره، بنگرید به: همان، ۱/ ۲۴۲، ۲/ ۱۵۵، ۳/ ۵۳). با این حال، در غالب مواقع به نظر می‌رسد قشیری نه به دنبال بازنمودن تفسیری جدید، بل که به دنبال

براعت استهلال است؛ آرایه‌ای ادبی از صنایع معنوی علم بدیع به معنای شگرف‌آغازی و شروع کرد متن شعر یا نثر با کلمات ساده و روان و زیبا که اشاره‌ای لطیف و دقیق و غیرصریح به مقصود متن داشته باشد و خواننده را راهنمایی کند (سیوطی، *معترك الأقران*، ۱/ ۷۴-۷۵؛ هاشمی، *جواهر البلاغة*، ۳۰۴؛ کزازی، *زیباشناسی...*، ۳/ ۱۰۴).

مفسر گاه نیز بسمله را حرف به حرف تأویل نموده، و کوشیده است برای هر حرف تأویلی صوفیانه بیابد (برای نمونه بنگرید به: قشیری، *لطائف الإشارات*، ۱/ ۴۴، ۳۹۴، ۵۱۶، ۵۱۷). گفتارهای او در تفسیر حروف یادآور دیدگاه‌های فرقه حروفیه و دیگر گرایندگان به تأویلات باطنی درباره معانی حروف است. با این حال، چنان‌که برخی معاصران نیز گفته‌اند، کار قشیری در *لطائف الإشارات* یک تفسیر به رأی متعارف یا یک تأویل سلیقه‌ای مانند آنچه فرقه‌های باطنی و دیگر صوفیان انجام می‌دهند نیست. قشیری می‌کوشد حالتی عرفانی را با توضیحات خود بازخوانی و یادآوری کند که هنگام شنیدن آیات *قرآن* یا حتی کلمات و حروف آن در دل سالک پدید می‌آید. این یادآوری بیش‌تر شبیه به یک تداعی معانی روحانی است که به صورت طبیعی و بدون قصد تحمیل نظر شخصی از قلب برمی‌خیزد. بنابراین روش او با تأویلات بی‌پشتوانه و خودسرانه باطنیان که تأویل را هدف غایی می‌دانند تفاوت بنیادین دارد (معرفت، *التأویل...*، ۶۱-۵۸).

قشیری تنها در برخورد با بسمله چنین روی‌کردی ندارد. در کل می‌توان گفت که او در *لطائف الإشارات* سبک یکسانی در بیان مطالب ندارد. گاه تفسیر یک آیه بسیار طولانی است. گاه نیز فقط به توضیح چند کلمه بسنده می‌کند. این روش او نیز یادآور شیوه مفسرانی است که معتقد اند تکرار واژه‌ها در *قرآن* به معنای تکرار معنا نیست و هر بار که کلمه‌ای تکرار می‌شود، می‌توان برداشت تازه‌ای از آن داشت.

به نظر می‌رسد یکی دیگر از عوامل کلیدی در شکل‌گیری این نگاه استقلال‌ی به بسمله وابستگی قشیری به مذهب شافعی است. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، در این مذهب فقهی بسمله جزئی جدایی‌ناپذیر از خود هر سوره به‌شمار می‌آید، نه صرفاً نشانه‌ای برای فصل‌بندی. این باور فقهی به‌وضوح در آثار دیگر مفسران شافعی مذهب مانند رشیدالدین میبیدی نیز دیده می‌شود که او هم برای هر بسمله تفسیری مستقل ارائه کرده است (بنگرید به: رجبی‌پور و همکاران، «تحلیلی بر ترجمه...»، ۲۸-۵). میبیدی در تفسیر بسمله سوره مریم به‌صراحت می‌نویسد:

مذهب شافعی و اصحاب حدیث آن است که بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ در هر سر سورتی، آیتی است از آن سوره» (میبیدی، *کشف الاسرار*، ۵/۶).

بدیع‌الزمان فروزانفر بر تبعیت قشیری از مسموعات مشایخ صوفیه تأکید دارد و معتقد است که او در فروع پی‌رو مذهب خاصی نبوده و مریدان را نیز مُلزم به تقلید از مشیخه صوفیه می‌دانسته است (فروزانفر، مقدمه بر

الرسالة القشيرية، (۴۵). باین حال به نظر می‌رسد این دیدگاه با گرایش فقهی او منافاتی نداشته باشد. گذشته از این، شواهد تاریخی مثل احترام نظام‌الملک طوسی وزیر شافعی مذهب به قشیری یا تدریس او نزد استادانی چون ابواسحاق اسفراینی و قفال مروزی که همگی از بزرگان شافعی بوده‌اند (بنگرید به: همان، ۳۰-۳۴) گواهی روشن بر شافعی مسلک بودن قشیری است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت زمینه فقهی شافعی بستر نظری مساعدی برای قشیری فراهم آورد تا **بسمله** را نه به‌عنوان آیه‌ای تکراری، بل که به‌مثابه کلیدواژه‌ای مستقل و سرآغازی معنادار برای هر سوره بپندارد؛ نگاهی که انعکاس آن را در تأویلات صوفیانه قشیری و تداعی‌های معنایی مستقل او از هر **بسمله** می‌توان بازشناخت.

۲. پیوند بسمله با آیات آغاز و پایان و درون‌مایه سوره‌ها

در بررسی تفسیر قشیری درباره **بسمله** در اثر عرفانی او **لطائف الإشارات** دو پرسش بنیادی مطرح می‌شود. پرسش یکم این است که آیا تفسیر **بسمله** با آیات آغازین (فواتح) و پایانی (خواتیم) هر سوره پیوندی دارد یا نه. پرسش دوم هم این است که آیا تفسیر **بسمله** با درون‌مایه اصلی هر سوره پیوندی دارد یا نه. در این بخش کوشش خواهد شد پاسخی برای این دو پرسش یافته شود.

۱-۲) پیوند با فواتح و خواتیم

در کوشش برای پاسخ به پرسش نخست باید به خاطر داشت که عالمان علوم **قرآن** همواره برای آیات آغاز و پایان سوره‌ها ارزشی ویژه قائل بوده‌اند؛ چنان که سیوطی در **الإنقان** باب مستقلی را به این موضوع اختصاص داده است (سیوطی، **الاتقان**، ۳/ ۳۶۱-۳۶۸). برخی از این عالمان گاه یادآور شده‌اند که همه آغازهای سوره‌های قرآن، بر نیکوترین و کامل‌ترین شیوه بیان شده‌اند (بنگرید به: ابن‌معصوم، **انوار الربیع**، ۱/ ۳۴). به همین ترتیب، برخی نیز بر خاتمه زیبای سخن در **قرآن** اصرار ورزیده، و بر این باور اند که پایان‌بندی استوار و هنرمندانه تأثیر سخن را در جان‌شنونده ماندگار می‌کند و **قرآن** در این زمینه بی‌همتا است (بنگرید به: ابن‌ابی‌الاصبع، **بدیع القرآن**، ۳۴۶). فراتر از جنبه زیبایی‌شناختی، از نگاه معنایی نیز آغاز و پایان سوره‌ها برخی مفسران کهن، و حتی برای برخی مفسران معاصر هم‌چون طباطبایی در **المیزان**، جوادی آملی در **تسنیم** و سعید حوی در **الأساس فی التفسیر** شایان توجه بوده است.

پیوندهایی که قشیری در تفسیر خود از **بسمله** با فواتح و خواتیم سوره‌ها برقرار می‌کند را در سه دسته متمایز می‌توان جای داد: مواردی که تفسیر او از **بسمله** تطابق و هم‌خوانی کامل با مضمون فواتح و خواتیم سوره دارد، مواردی که رابطه توضیحات او درباره **بسمله** با مضمون فواتح و خواتیم سوره تضاد و ناهم‌خوانی است، و بالاخره، مواردی که نسبت میان‌شان تباین و ناپیوستگی است؛ به این معنا که توضیحات او ربطی به آن مضمون‌ها ندارند (برای این تفکیک، بنگرید به: زارع بیدکی، **واکاوی تفسیر و تأویل بسمله...**، سراسر فصل سوم).

برای نمونه، در سوره انفال، قشیری در تفسیر بسمله می‌نویسد:

بِسْمِ اللَّهِ إِبْخَارٌ عَنْ قَدْرَتِهِ عَلَى الْإِبْدَاعِ وَالْإِخْتِرَاعِ، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ إِبْخَارٌ عَنْ تَصَرُّفِهِ بِالْإِقْنَاعِ وَحَسَنِ الدَّفَاعِ؛ فَبِقَدْرَتِهِ أَوْجَدَ مَا أَوْجَدَ مِنْ مَرَادِهِ وَبِنَصْرَتِهِ وَحَدَّ مِنْ وَحْدِ (قشیری، لطائف الإشارات، ۱/۶۰۱).

این تفسیر با آیات آغازین سوره انفال که درباره غنائم جنگی و یاری خدا به مؤمنان در جنگ بدر است که فراء در معانی القرآن (۱/۴۰۳) و واحدی در اسباب النزول (ص ۲۳۵) به آن اشاره کرده‌اند و نیز با آیات پایانی همان سوره (آیات ۷۴-۷۵) که ویژگی‌های مؤمنان راستین را برمی‌شمارد، هم‌خوانی کامل دارد. واژه‌هایی چون قدرت، حسن الدفاع و نصرت در تفسیر قشیری با محتوای این آیات هم‌سو است.

مثال دیگر برای بحث را در تفسیر قشیری بر سوره فجر می‌توان یافت. قشیری در آن جا ضمن تفسیر بسمله از تأثیرش بر دل‌های عاشقان و عابدان می‌گوید و می‌نویسد:

كَلِمَةٌ لَا سَبِيلَ لَهَا لِكُلِّ عَقْلٍ، كَلِمَةٌ تَكْتَفِي مِنَ الْعَابِدِينَ بِقِرَاءَتِهِمْ لَهَا وَ لَكِنهَا لَا تَرْضَى مِنَ الْمُحِبِّينَ إِلَّا بِبَدْلِ أَرْوَاحِهِمْ فِيهَا (قشیری، لطائف الإشارات، ۳/۷۲۴).

این تفسیر با آیات آغازین سوره هم‌سو نیست؛ اما با آیات پایانی (۲۷-۳۰) که خطاب به نفس مطمئنه است و از بازگشت شادمانه به نزد پروردگار سخن می‌گوید کاملاً هم‌خوان است. کاربرد واژه‌هایی مانند روح، محب و بذل ارواح از سوی قشیری — که با مفهوم روح به عنوان محل محبت در الرسالة او (بنگرید به: قشیری، الرسالة، ۱۳۴) هم‌آهنگ است — گواه این تناسب مفهومی است.

نمونه‌هایی از ناهم‌خوانی و ناپیوستگی نیز دیده می‌شود. مثلاً در بحث از تفسیر سوره احقاف که درون مایه آن هشدار به مشرکان و سرنوشت تلخ قوم عاد است قشیری در تفسیر بسمله می‌نویسد:

بِسْمِ اللَّهِ كَلِمَةٌ لِلْقُلُوبِ سَالِبَةٌ، لِلْعُقُولِ غَالِبَةٌ، لِمُطِيعِينَ وَاهِبَةٌ، لِلْعَارِفِينَ نَاهِبَةٌ (لطائف الإشارات، ۳/۳۹۵).

میان تفسیر او از لطف خدا به عارفان و محتوای هشدارآمیز سوره تضاد برقرار است. نمونه دیگر از یک‌چنین ناهم‌آهنگی و ناپیوستگی را در سوره زمر می‌توان یافت که فواتح و خواتیم آن بر توحید و عبادت خالصانه تأکید دارد؛ اما قشیری از خواص استماع بسمله و آثار آن می‌گوید که شفاء للقلوب و ضیاء للأرواح است (لطائف الإشارات، ۳/۶۶).

خلاصه دست‌آوردهای فوق در جدول شماره ۱ نمایان شده‌اند. مطالعه همه سوره‌ها با این روش نشان می‌دهد که دست‌کم در ۵۸ سوره یعنی بیش از ۵۰ درصد تطابق، در ۴۸ سوره یعنی حدود ۴۰ درصد تباین و در ۷ سوره یعنی کم‌تر از ده درصد هم نسبت تضاد میان توضیحات قشیری و فواتح و خواتیم سوره وجود دارد. در دیگر موارد

نیز نمی‌توان نتیجه‌گیری قاطعی داشت (بنگرید به: زارع بیدکی، *واکاوی تفسیر و تأویل بسمله...، فصل سوم*؛ نیز برای مرور اجمالی برخی نمونه‌ها، بنگرید به: جدول ۲).

جدول شماره ۱- اشارات قشیری به فواتح و خواتیم سور			
نام سوره	فواتح و خواتیم سوره	اشارات قشیری	مقایسه
انفال	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ... وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ ﴿٧﴾ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧٥﴾	۱. عبارت «بِسْمِ اللَّهِ» نشان‌دهنده قدرت الهی بر ابداع و اختراع الهی. ۲. عبارت «الزَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» نشان‌دهنده تصرف خدا به قانع نمودن و راضی کردن و دفاع نیکو و زیبا. ۳. خدا با قدرت خود، آنچه را بخواهد ایجاد و با یاری خود، هر کس را بخواهد، یکتا پرست می‌گرداند.	تطابق
زمر	تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ﴿٣١﴾	۱. بیان آثار سماع «بِسْمِ اللَّهِ» از جمله: مایه شفاء برای قلب‌ها، روشنائی برای روح، زحمت و بلندی برای اسرار، بصیرت‌افزایی دوچندان و کنار رفتن پرده‌ها و رسیدن به کشف و شهود. ۲. بیان آثار دو نوع سماع بسمله: یکی سماع با علم که بصیرت‌افزایی را دوچندان می‌کند و دیگری سماع با وجد که به کشف و شهود می‌انجامد.	تباین
احقاف	حَمِّ ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ ... وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أَنْزَلْنَا مِنْهُ لِقَائِهِمْ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ مِنَ اللَّهِ آزَابًا مِمَّا دُونِ اللَّهِ أَزَابًا مِمَّا دُونِ اللَّهِ ... وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ ... ﴿٣٤﴾ فَهَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴿٣٥﴾	بیان آثار مثبت بسمله برای مطیعان و عارفان	تضاد
الرحمان	محور اصلی: برشمردن نعمت‌های خدا بر جن و انس در دنیا و آخرت. محور فرعی: نعمت‌های خدا، جاودانه و بابرکت است (خامه‌گر، <i>ساختار...</i> ، ۷۰).	۱. «بِسْمِ اللَّهِ» اشاره به عزت و عظمت خدا دارد و «الزَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» اشاره به فضل و رحمت خدا. ۲. با مشاهده و شهود عظمت خداوند، شادی و ارواح کامل شده و با وجود رحمت او، سعادت ارواح حاصل می‌شود. به عظمت و رحمت الهی در پرستش خدا نیز اشاره کرده است.	تطابق
حدید	محور اصلی: عوامل نهادینه شدن فرهنگ انفاق. محورهای فرعی: اهمیت پیروی از فرمان خدا و پیامبر (ص) درباره انفاق؛ اعتقاد به فرمانروایی خدا؛ توجه به یادش انفاق‌کنندگان و تأثیر آن در حیات قلب آدمی؛ آگاهی از بی‌ارزشی زندگی دنیا (خامه‌گر، <i>ساختار...</i> ، ۷۲).	بیان آثار و فواید سماع بسمله از جمله: سیراب کردن قلب محبتان توسط خدا، ایجاد حالت طرب برای محبتان، حالت بسط برای محبتان، شهود حق برای محبتان، قرب حق برای محبتان، حالت غیبت برای محبتان، غرق در لطف شدن عقل محبتان.	تباین
فجر	وَالْفَجْرِ ﴿١﴾ وَ لَيْلٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ﴿٣﴾ ... يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ اِزْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ زَاهِيَةً مَرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَ ادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾	برشمردن آثار و فواید بسم الله: مایه پریشانی قلب فقرا (عرفا) و مایه رحمت برای روح فرد محب و عاشق. آثار بسمله بر هر قلب و عقلی عارض نمی‌شود؛ خدا از عابدان، تنها به قرانت ظاهری بسمله رضایت داده و آن را کافی می‌داند، اما برای محبین (عرفا) جز به بذل ارواح‌شان رضایت نمی‌دهد.	تطابق با آیات انتهایی
مسد	محور اصلی: ناکامی و عذاب ابولهب و همسرش به خاطر دشمنی با پیامبر(ص). محورهای فرعی: حمله شدید و عذاب و ناکامی یکی از دشمنان سرسخت اسلام. پیشگویی فرجام عذاب الود همسر کینه‌توز ابولهب (خامه‌گر، <i>ساختار...</i> ، ۱۲۶).	۱. شروع تفسیر با کلمه و صفت «جبار» ۲. قشیری مردم را به دو دسته گناهکاران و عارفان تقسیم‌بندی نموده است. ۳. بسمله برای گناهکاران (در دنیا)، جبار (جبران‌کننده) است و آنان را به آرزوهایشان می‌رساند، اما بسمله برای عارفین باعث می‌شود خود را کوچک بشمارند و بعد از فناء فی الله، به وصال دست یابند.	تضاد

۲-۲) پیوند با درون‌مایه سوره‌ها

چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، پرسش دوم این است که آیا تفسیر *بسمله* با درون‌مایه اصلی هر سوره پیوندی دارد یا نه. برای پاسخ به این پرسش درون‌مایه اصلی هر سوره با استناد به کتاب *ساختار سوره‌های قرآن کریم* اثر محمد خامه‌گر که از منابع تخصصی و نو در این زمینه است استخراج و با محتوای تفسیر قشیری سنجش شده است. برای نمونه، در سوره *الرحمان* که درون‌مایه اصلی آن برشمردن نعمت‌های خدا برای جن و انس در دنیا و آخرت است (خامه‌گر، *ساختار...*، ۷۰)، قشیری در تفسیر *بسمله* می‌نویسد:

بِسْمِ اللَّهِ: إخبار عن عِزِّه و عِظَمته. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: إخبار عن فضله و رحمته. فبشهود عظمته يكمل سرور الأرواح بوجود رحمته يحصل نعيم الأشباح (قشیری، لطائف الإشارات، ۳/ ۵۰۲). کاربرد واژه‌هایی چون فضل، رحمت و نعيم از سوی او نشان می‌دهد که تفسیر بسمله با درون‌مایه اصلی سوره هم‌خوانی کامل دارد. با این حال، در مواردی دیگر این هم‌آهنگی دیده نمی‌شود. سوره مسد که در نکوهش ابولهب و همسرش و پیشگویی عذاب آنان نازل شده است (خامه‌گر، ساختار...، ۱۲۶)؛ اما قشیری در تفسیر بسمله این سوره می‌نویسد:

كلمة جِبَارَة للمذنبين، تجبر أعمالهم و تحقّق آمالهم و هي للعارفين تصغر في أعينهم أحوالهم... و تحقّق لهم بعد نائهم عنهم وصالهم (قشیری، لطائف الإشارات، ۳/ ۷۸۰).

این نگاه بشارت‌گرایانه به جبران گناه‌کاران و وصال عارفان، با محتوای هشدارآمیز و عذاب‌محور سوره در تضاد آشکار است. همچنین در سوره حدید که محور اصلی آن نهادینه کردن فرهنگ انفاق است (خامه‌گر، ساختار...، ۷۲)، تفسیر قشیری از بسمله بر حالات عرفانی مانند طرب، بسط و غیبت محبّان تمرکز دارد (قشیری، لطائف الإشارات، ۳/ ۵۳۰) که با درون‌مایه اصلی سوره ناپیوسته است. دست‌آوردهای آماری در این زمینه حاکی از آن است که در ۵۶ سوره یعنی حدود ۵۰ درصد تطابق، در ۴۳ سوره یعنی حدود ۳۸ درصد تباین، و در ۱۴ سوره یعنی حدود ۱۲ درصد تضاد وجود دارد (زارع بیدکی، واکاوی تفسیر...، فصل سوم؛ نیز برای برخی نمونه‌ها، بنگرید به: جدول ۳). بنابراین در این فرض نیز تفسیر قشیری در نزدیک به نیمی از موارد با درون‌مایه اصلی سوره هم‌خوانی دارد.

نوع رابطه	نام سوره	تعداد	درصد
تطابق	حمد، بقره، آل عمران، مائده، انعام، اعراف، انفال، یونس، یوسف، ابراهیم، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیاء، مؤمنون، فرقان، قصص، لقمان، فصلت، جاثیه، فتح، حجرات، ق، قمر، الرحمن، واقعه، حشر، ممتحنه، منافقون، قلم، معارج، جن، مزمل، مدثر، انسان، نبأ، نازعات، عبس، انشقاق، بروج، اعلیٰ، فجر، لیل، شرح، علق، قدر، بینه، عادیات، عصر، همزه، فیل، قریش، کوثر، کافرون، نصر، اخلاص.	۵۸	۵۱٪/۳۲
تباین	نساء، هود، رعد، حجر، حج، نور، نمل، عنکبوت، روم، احزاب، سبأ، فاطر، یس، صافات، ص، زمر، غافر، شوری، زخرف، دخان، محمد، ذاریات، طور، نجم، حدید، مجادله، صف، جمعه، تغابن، طلاق، تحریم، ملک، حاقه، نوح، قیامه، مرسلات، انفطار، مطلقین، بلد، شمس، ضحیٰ، تین، زلزال، قارعه، تکوین، فلق، ناس.	۴۸	۴۲٪/۴۷
تضاد	شعراء، سجده، احقاف، تکویر، طارق، غاشیه، مسد.	۷	۶٪/۱۹

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت بررسی‌ها نشان می‌دهد قشیری در تفسیر بسمله بیش‌تر اوقات به محتوای آیات آغازین، پایانی و درون‌مایه اصلی سوره‌ها توجه داشته و در بیش از نیمی از موارد نیز تفسیر او با این بخش‌ها هم‌خوان است. با این حال، در مواردی در خورتوجهی تفسیر او با سوره ناپیوسته یا ناهم‌خوان است که نشان می‌دهد

گاهی او بسمله را مستقل از فضای سوره و بیش‌تر از نگاه عرفانی تفسیر کرده است. این روی‌کرد، با جایگاه او به عنوان یک عارف گراینده به رجاء که بر رحمت و مهر خدا پای می‌فشارد و گاهی حتی از بیان صفات جلالی خداوند هم احتراز می‌کند هم‌سوئی دارد.

جدول ۳- رابطه توضیحات قشیری درباره بسمله با محور موضوعی سوره‌ها			
نوع رابطه	نام سوره	تعداد	درصد
تطابق	حمد، بقره، آل‌عمران، مانده، انعام، انفال، یونس، یوسف، رعد، حجر، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیاء، مؤمنون، فرقان، قصص، لقمان، فصلت، سجده، فتح، حجرات، ق، الزحمن، واقعه، حشر، ممتحنه، منافقون، قلم، معارج، جن، مزمل، مدثر، انسان، نبأ، نازعات، عبس، اشفاق، بروج، اعلی، شمس، لیل، شرح، علق، قدر، عادیات، عصر، همزه، فیل، قریش، کوثر، کافرون، نصر، اخلاص.	۵۶	۴۹٪/۵۵
تباین	نساء، حج، نور، نمل، عنکبوت، روم، احزاب، سبأ، فاطر، یس، صافات، ص، زمر، شوری، زخرف، جائیه، محمد، ذاریات، نجم، حدید، مجادله، صف، جمعه، تغابن، طلاق، تحریم، ملک، حاقه، نوح، قیامه، مرسلات، انفطار، مطففین، فجر، بلد، ضحی، تین، زلزال، قارعه، تکوین، ماعون، فلق، ناس.	۴۳	۳۸٪/۱۰۵
تضاد	اعراف، هود، ابراهیم، شعراء، غافر، دخان، احقاف، طور، قمر، تکوین، طارق، غاشیه، بینه، مسد.	۱۴	۱۲٪/۱۳۸

نتیجه

در این مطالعه خواستیم بدانیم قشیری به مثابه اولین فردی که بسمله هر سوره را مختص همان سوره می‌پندارد، و مفسری که برخلاف اکثر مفسران در آغاز هر سوره بخشی را به تفسیر بسمله اختصاص می‌دهد چه معناهای متفاوتی برای بسمله هر سوره یافته است. مطالعه ما نشان می‌دهد بحث‌های قشیری ذیل بسمله را می‌توان ذیل ۳ محور شاخص بازشمرد: اولاً، او تفسیر بسمله در هر سوره را فرصتی برای تبیین اسماء و صفات الهی و تأویل و رازگشایی از آن‌ها می‌داند. توضیحاتی از قبیل آن‌چه در تبیین اسماء و صفات خدا از جمله الله، رحمان و رحیم یا در تأویل اسماء الهی یا در تفسیر و تأویل حروف در آیه تسمیه می‌دهد همه ذیل این عنوان کلی جای می‌گیرند.

ثانیاً، او تفسیر بسمله را فرصتی برای توسعه تجربه‌های معنوی خوانندگان می‌انگارد و می‌کوشد با بیان‌هایی از جنس مدح و ثناء الهی، مناجات با خدا، اشاره به عظمت سماع نام الله یا بیان کرامات ذکر آیه تسمیه تجربه‌های معنوی در خوانندگان بیافریند. سبب آن است که وی بسمله را به مهمترین ذکر و وردی که می‌تواند یک عارف یا صوفی را به مدارج بالای سیر و سلوک نائل آورد، ارتقا می‌دهد. ثالثاً، او گاه نیز مواعظی پراکنده عرضه می‌دارد؛ مواعظی مثل یادآوری امکان دست‌یابی به سعادت از رهگذر طاعت یا اشاره به ویژگی‌های مؤمنان و عارفان.

تفاسیر قشیری از بسمله در جای‌جای **لطائف الإشارات** نشان می‌دهد که دستگاه فکری او در تقابل با نگرش خوفی است و بر آن، تبشیر و رجاء غلبه دارد. به عبارت دیگر، بیش‌تر به رحمت و واسعة الهی اشاره دارد و مخاطبان خود را به عطوفت و بخشندگی خدا حتی نسبت به مجرمان و گناه‌کاران، توجه می‌دهد. او به مانند دیگر عرفاء که فهم برتر و ژرف از قرآن را مختص خود می‌دانند، درک عمیق از بسمله را در اختیار صوفیه می‌داند. از آن‌جا که

صوفیه برای هر حرف الفباء ارزش، اسرار و معانی درونی قائل اند قشیری برای هر یک از حروف بسمله تأویلی عرفانی به دست می‌دهد. او حروف تشکیل‌دهنده بسمله یعنی باء، سین و میم را نشان‌دهنده یکی از مظاهر افعال و صفات الهی می‌انگارد و در این میان برای باء بسمله و حتی نقطه تحت الباء نیز تأویلاتی بازمی‌نماید.

قشیری، با انتساب به صوفیه که خود را از آشنایان با قرآن و اهل آن می‌دانستند و بر این باور بودند که در شناخت اسرار و رموز کلام الهی و درک معانی باطنی آن از دیگر گروه‌ها آگاه‌تر اند، در تفسیر خود تقابلی میان عالمان از یک سو و عارفان و صوفیه از سوی دیگر برقرار کرده است. وی عالمان را عمدتاً با الفاظی چون اهل الظاهر، اهل النهایة، العوام، لسان العلماء و لسان التفسیر خطاب می‌کند که مقصودش مفسران و نویسندگان عادی است. در مقابل، اهل عرفان را اغلب با عباراتی مانند اهل البدایة، الخواص، أرباب الأحوال، اهل الباطن، اهل الحقیقة و اهل الإشارة می‌خواند که مراد او همان مفسران صوفی و عارف است. این تمایزگذاری را می‌توان در تفسیر بَسْمَلِه سوره‌هایی چون حمد، هود، ق، ممتحنه، طلاق، قلم، قیامت، فجر، لیل و قدر پی‌گیری کرد. شایان ذکر است که اگرچه جهت‌گیری‌های عرفانی و صوفیانه قشیری در نگاه خاص او به بَسْمَلِه مؤثر بوده، مذهب فقهی او، یعنی مسلک شافعی نیز در این موضع بی‌تأثیر نبوده است.

نتیجه نهایی آن است که نمی‌توان برای تفاسیر قشیری از بسمله فرضیه واحدی ارائه کرد که بر تمامی مصداق‌ها قابل انطباق باشد. او قطعاً به فواتح سوره‌ها، محتوای آن‌ها و محورهای موضوعی‌شان توجه داشته است؛ چنان که توضیحاتش با آیات ابتدایی و انتهایی سوره‌ها در حدود ۵۰ درصد موارد مطابقت دارد و با محور موضوعی سوره‌ها نیز در ۵۰ درصد موارد هم‌خوانی نشان می‌دهد. البته در این زمینه، باید نگاه ذوقی و اشاری قشیری را در این توضیحات پررنگ و برجسته دانست.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آتش، سلیمان ابراهیم، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق هاشم‌پور، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
- ۳- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- ۴- ابن ابی الاصبغ، عبدالعظیم بن عبدالواحد، بدیع القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا^(ع)، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ش.
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق.
- ۷- ابن عربی، محمد بن علی، التفسیر (تأویلات عبدالرزاق)، به کوشش سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

- ۸- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- ۹- ابن معصوم (مدنی)، علیخان بن احمد، *أنوار الربیع فی أنواع البدیع*، نجف، مطبعة النعمان، ۱۹۶۸م.
- ۱۰- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۱- افتاده تیزآبی، غلام رسول، *قشیری و روش او در تفسیر لطائف الإشارات*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کرمانشاه، ۱۳۸۰ش.
- ۱۲- الهی خراسانی، علی اکبر، «بحثی درباره بسم الله»، *مشکات*، شماره ۲۱، ۱۳۶۷ش.
- ۱۳- بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴- «بسمله»، *دانش‌نامه قرآن و حدیث*، به کوشش محمد محمدی ری‌شهری و دیگران، جلد ۱۳، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۱ش.
- ۱۵- بسیونی، ابراهیم، «مقدمه» *لطائف الإشارات*، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰م.
- ۱۶- بیات، محمدحسین، «روش و گرایش تفسیری ابوالقاسم قشیری با تکیه بر تفسیر لطائف الإشارات»، *سراج منیر*، سال دهم، شماره ۳۷، زمستان ۱۳۹۸ش.
- ۱۷- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۸- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱ش.
- ۱۹- حسن‌زاده آملی، حسن، «تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم»، *بینات*، سال پنجم، شماره ۲۰، اسفند ۱۳۸۹ش.
- ۲۰- حوی، سعید، *الأساس فی التفسیر*، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۴ق.
- ۲۱- خامه‌گر، محمد، *اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ش.
- ۲۲- خامه‌گر، محمد، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۵ش.
- ۲۳- خامه‌گر، محمد، *ساختار سوره‌های قرآن کریم*، قم، آیه نور، ۱۳۹۵ش.
- ۲۴- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفی عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- ۲۵- خمینی، روح‌الله، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ش.
- ۲۶- خویی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- ۲۷- رجبی‌پور میبدی، انسیه، یحیی میرحسینی و کمال صحرائی، «تحلیلی بر ترجمه و تفسیر بسمله در کشف الأسرار میبدی»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره ۳۱، پائیز و زمستان ۱۴۰۱ش.
- ۲۸- ریتر، هلموت، «آغاز فرقه حروفیه»، ترجمه حشمت مؤید، *فرهنگ ایران زمین*، شماره ۱۰، ۱۳۴۱ش.
- ۲۹- زارع بیدکی، محمدسجاد، *واکاوی تفسیر و تأویل بسمله در لطائف الإشارات قشیری*، پایان‌نامه

- کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، ۱۴۰۱ ش.
- ۳۰- زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف**، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۳۱- سیاوشی، کرم، «نگاهی به تفسیر کهن لطائف الإشارات قشیری»، **بینات**، سال پانزدهم، شماره ۵۷، بهار ۱۳۸۷ ش.
- ۳۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **الإتقان فی علوم القرآن**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۴ م.
- ۳۳- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **الدر المنثور**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
- ۳۴- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **معتبر الأقران فی إعجاز القرآن**، قاهرة، علی محمد بجاوی، ۱۹۶۹-۱۹۷۳ م.
- ۳۵- شمع‌ریزی، سیدحمید، **نقد و بررسی تفسیر لطائف الإشارات**، پایان‌نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ۳۶- صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، **اعجاز البیان فی تفسیر آتم القرآن**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
- ۳۷- طباطبایی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
- ۳۸- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۸ ق.
- ۳۹- طوسی، محمد بن حسن، **الخلاف فی الأحکام**، قم، جامعه مدرسین.
- ۴۰- فخررازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۴۱- فراء، یحیی، **معانی القرآن**، به کوشش محمدعلی نجاتی، قاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م.
- ۴۲- فروزانفر، بدیع الزمان، **مقدمه بر الرسالة القشیریة**، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۹۳ ق.
- ۴۳- قاسم‌پور، محسن، **پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی**، تهران، ثمین نوین، ۱۳۸۱ ش.
- ۴۴- قربانی‌مقدم، محمد، «بررسی نظر فقیهان، مفسران و روایات اهل بیت (ع) درباره آیه بسم الله الرحمن الرحیم»، **فصلنامه مطالعات علوم قرآن**، سال چهارم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱ ش.
- ۴۵- قرشی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۱ ش.
- ۴۶- قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحکام القرآن**، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
- ۴۷- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، **لطائف الإشارات**، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰ م.
- ۴۸- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، **الرسالة**، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۴ ش.
- ۴۹- قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، قم، دارالکتب، ۱۳۶۳ ش.
- ۵۰- کزازی، میرجلال‌الدین، **زیباشناسی سخن پارسی (بدیع)**، تهران، کتاب ماد، ۱۳۷۳ ش.
- ۵۱- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ ش.
- ۵۲- گنون، رنه، «علم الحروف»، ترجمه فرزانه طاهری، **خیال**، شماره ۴، ۱۳۸۱ ش.
- ۵۳- مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

- ۵۴- مشرف، مریم، «مارتن ون: استاد تصوف و عالم قرآنی ابوالقاسم قشیری و لطائف الإشارات»، *نقد کتاب ایران و اسلام*، شماره ۳-۴، ۱۳۹۳ ش.
- ۵۵- مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ ش.
- ۵۶- معرفت، محمدهادی، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ۱۴۲۷ ق.
- ۵۷- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۵۸- نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۸ ق.
- ۵۹- هاشمی، احمد، *جواهر البلاغة*، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۷ ش.
- ۶۰- واحدی، علی بن احمد، *اسباب النزول*، ترجمه علی رضا ذکاوتی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳ ش.
- 61- Nguyen, Martin, *Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the Latā'if al-Ishārāt*, London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012.

Feminist Hermeneutics of Women's Verses in the *Qur'an* Case Study of Wadud and Mernissi Through the Lens of Shiite Exegesis



Maryam Velayati Kababian 

Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences,
Department of Hadith Sciences and Education, University of *Qur'an* and Hadith,
Tehran, Iran (Email: velayati.m@ghu.ac.ir).

Farzaneh Babaei 

Master in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities,
University of Tehran, Tehran, Iran (Email: f.babaei1984@gmail.com).

Extended Abstract

Contemporary Islamic thought has witnessed the emergence of significant feminist hermeneutical projects aimed at reinterpreting the *Qur'an*. Prominent among these are the works of Amina Wadud and Fatima Mernissi, who have sought to deconstruct patriarchal readings of scriptures concerning women. This study undertakes a critical examination of their interpretations of verses related to women, specifically evaluating their methodological premises and conclusions through the lens of classical and modern Shiite exegesis (al-tafsīr al-Shī'ī). The study is situated within the broader discourse on gender and scripture, addressing a critical gap by systematically contrasting these influential feminist readings with an established, theology-rich interpretive tradition that has often been overlooked in their analyses.

The primary objective is to identify points of convergence and, more significantly, divergence between the approaches of Wadud and Mernissi and those of authoritative Shiite commentators



Original Research

Received: 19/ 5/ 2025

Revised: 9/ 9/ 2025

Accepted: 16/ 9/ 2025

published: 16/ 9/ 2025

Pages: 247-270.

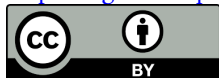
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.


Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Babaei, F. and Velayati Kababian, M., "Feminist Hermeneutics of Women's Verses in the *Qur'an*: Case Study of Wadud and Mernissi Through the Lens of Shiite Exegesis", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 247-270.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.522657.1293>. 

such as Ṭabāṭabā'ī, Ṭabarsī, and Bānū Noṣrat Amīn Esfahānī. The central research question probes the extent to which these feminist hermeneutics can be reconciled with the foundational principles of Shiite tafsīr, which are deeply rooted in the teachings of the Imams, reason (‘aql), and established transmitted sources (naql). The necessity of this research lies in its potential to foster a more nuanced inter-traditional dialogue and to critically assess the claims of universal applicability often made by modern hermeneutical approaches.

The study employs a comparative-analytical methodology. It first delineates the core hermeneutical strategies of each thinker: Wadud’s thematic and holistic approach, which seeks to extract overarching Quranic values like justice and equality, and Mernissi’s historical-critical method, which subjects the patriarchal hadith tradition to rigorous sociological and psychological scrutiny of its transmitters. These frameworks are then juxtaposed with the methodological principles of Shiite tafsīr, which prioritize the Quran’s self-interpretation, the elucidations of the Prophet and the Imams, and intellectual reasoning.

The analysis reveals a complex landscape of limited agreement amidst fundamental disagreement. A key finding is a shared conclusion on a specific issue: both Wadud and Mernissi, alongside Shiite commentators, reject the literalist interpretation of woman’s creation from Adam’s rib, classifying such narratives as Isrā’īliyyāt (narratives of Judeo-Christian origin) that are incompatible with the Quranic depiction of a shared primordial origin for humanity from a single soul (nafs wāḥidah). This agreement on the ontological equality of men and women in their creation and spiritual potential represents a significant common ground.

However, the research identifies profound divergences that stem from their core methodological and theological commitments. From the perspective of Shiite exegesis—which this study adopts as its analytical framework—the most critical point of contention concerns the origin of gender roles. Wadud, in particular, argues that gender-specific roles are primarily sociocultural constructs, with the *Qur’ān* addressing only biological functions like childbearing without endorsing them as inherent, fixed traits. Shiite theology, in contrast, posits that certain complementary roles and inherent dispositions (e.g., heightened emotional intelligence in women, greater physical endurance in men) are teleological and inherent to the divine wisdom (ḥikma) embedded in creation. Therefore, from this viewpoint, Wadud’s dismissal of these roles as purely cultural is seen as a

rejection of a divinely ordained balance (*taqwīm*) and leads to a flawed understanding of gender relations.

Furthermore, the study critiques the selective use of sources. It argues that both feminists, particularly Mernissi, focus almost exclusively on Sunni hadith compilations and early Islamic history narrated through a Sunni lens, largely ignoring the vast corpus of Shiite hadith and interpretive works. This results in an incomplete historical and textual analysis. For instance, Mernissi's historical critique of misogynist hadith, while powerful, is applied selectively to figures like Abū Hurayra and Abū Bakra, without engaging with the Shiite tradition's own rigorous system of hadith criticism (*al-jarḥ wa al-ta'dīl*) or its positive narratives about female authority and intellect, exemplified by the towering status of Fāṭimah al-Zahrā'.

The conclusions of this study, framed within its Shiite theological perspective, are twofold. First, it affirms that the hermeneutical projects of Wadud and Mernissi, while groundbreaking in challenging patriarchal interpretations, are significantly influenced by the specific socio-legal conditions of Arab Muslim societies and a methodology that selectively engages with Islamic sources. Second, and consequently, it finds that their interpretations, by often disregarding the theological and metaphysical foundations of gender roles in Shiite Islam, ultimately prove inadequate for constructing a sustainable framework for women's rights within an Islamic paradigm. Despite their aim of empowerment, their approaches are judged within this study's framework as potentially undermining the ontological and legal status of women as conceived within a Shiite worldview, failing to provide a practical, theologically coherent solution for the believing Muslim woman.

Keywords: Feminist Hermeneutics, Women in the *Qur'ān*, Hadith Criticism, Modern Shiite Theology, Gender Equality, Isra'iliyyat.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abbott, Pamela, and Wallace, Claire, *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*, tr. Maryam Khorāsānī and Ḥamīd Aḥmadī, Tehran, Donyā-ye Mādar, 1380 SAH [Persian].
3. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1416 AH [Arabic].
4. Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*,

- tr. Fāṭimah Ṣādiqī, Tehran, Nashr-e Gīsūm, 1392 SAH [Persian].
5. ‘Alāsund, Farībah, *Zan dar Islām*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Hājar, 1401 SAH [Persian].
 6. Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Al-Ṣaḥīḥ*, Damascus, Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH [Arabic].
 7. Amīn, Nuṣrat Bīgum, *Makbzan al-‘Irfān dar Tafsīr-e Qur’ān*, Isfahan, Gol-Bahār, 1389 SAH [Persian].
 8. Baghawī, al-Ḥusayn b. Mas‘ūd, *Al-Tafsīr*, ed. ‘Abd al-Razzāq Maḥdī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 9. Dihqān, Majīd, *Jinsiyat va Zabān-e Qur’ān*, Tehran, Pajūhishgah-e Zan va Khānavādah, 1394 SAH [Persian].
 10. Ḥaddād, Abū Bakr b. ‘Alī, *Al-Tafsīr (Published under the Erroneous Title: Tafsīr al-ur’ān al-‘Aẓīm al-Ṭabarānī)*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 [Arabic].
 11. Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf b. ‘Abd Allāh, *Al-Tambīd*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf et al., London, Mu’assasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī, 2017 [Arabic].
 12. Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. As‘ad Muḥammad Ṭayyib, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
 13. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *‘Ilal al-Sbarā’i*, Tehran, Sharī‘at, 1394 SAH [Arabic].
 14. Karīmī Zanjānī Aṣl, Muḥammad, Introduction to: *Women of the Veil and Elite in Chainmail* by Fāṭimah Mernissi, tr. Malīḥah Maghāzah’ī, in Fāṭimah Mernissi, *Zanān-e ardeb nishīn va Nukkbab’gān-e Jawshan Pūsh (The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s ights in Islam)*, Tehran, Nashr-e Ney, 1380 SAH [Persian].
 15. Mernissi, Fatema, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, tr. Ḥaydar Shujā’ī, Tehran, Dādār, 1386 SAH [Persian].
 16. Mernissi, Fatema, *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different harems*, tr. Shīrīn Karīmī, Tehran, Kerāseh, 1400 SAH [Persian].
 17. Mernissi, Fatema, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s ights in Islam*, tr. Malīḥah Maghāzah’ī, Tehran, Nashr-e Ney, 1380 SAH [Persian].
 18. Mughnīyah, Muḥammad Jawād, *Al-Tafsīr al-Kāshif*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1434 AH [Arabic].

19. Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī, *Mustadrak al-Wasā'il*, Beirut, Mu'assasah Āl al-Bayt, 1897 [Arabic].
20. Qāsimī, Muḥammad b. Muḥammad Sa'īd, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 AH [Arabic].
21. Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].
22. Rayann, Ma'šūmah, "Woman and Politics in the *Qur'an* (focusing on the roul of the Queen of Saba in verses 22-44 of Surah An-Naml)", *Islamic Studies and Quranic Research in the Contemporary World*, vol. 2, no. 2, 2023 [Persian]¹.
23. Şan'ānī, 'Abd al-Razzāq b. Hammām, *Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1411 AH [Arabic].
24. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1412 AH [Arabic].
25. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, tr. Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom, Dār al-Fikr, 1397 SAH [Persian].
26. Ṭabrisī, al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Mashhad, Enteshārāt-e Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1387 SAH [Persian].
27. Tofighi, Fāṭimah, "Some Observations on the Application of Historical Criticism in Analyzing the Question of Gender in the *Qur'an*: The Cases of Wadud, Barlas, and Torkashvand", *Islamic Studies and Quranic Research in the Contemporary World*, vol. 1, no. 1, 2022 [Persian].
28. Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, tr. A'zam Pūyā and Ma'šūmah Āgāhī, Tehran, Kīmiyā-ye Ḥuḍūr, 1400 SAH [Persian].

1. <https://doi.org/10.22034/iscw.2023.713497>.



خوانش فمینیستی از آیات زنان در قرآن در ترازوی تفاسیر شیعه مطالعه موردی آراء تفسیری آمنه ودود و فاطمه مرنیسی

مریم ولایتی کبابیان ^{ID}

استادیار گروه علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: velayati.m@ghu.ac.ir).

فرزانه بابایی ^{ID}

دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،
دانشگاه تهران، تهران، ایران (ایمیل: f.babaei1984@gmail.com).

چکیده

در عصر کنونی رویکردهای فمینیستی به متون دینی، به ویژه قرآن کریم، جایگاه قابل توجهی در گفتمان‌های اسلامی پیدا کرده‌اند. در این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکاء به چارچوب نظری تفاسیر شیعه به واکاوی و نقد دیدگاه‌های دو تن از نظریه‌پردازان شاخص فمینیسم اسلامی، آمنه ودود و فاطمه مرنیسی، درباره آیات مرتبط با زنان در قرآن می‌پردازیم. پرسش محوری آن است که این خوانش‌ها تا چه اندازه با مبانی تفسیری شیعه سازگاری یا تعارض دارند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که علی‌رغم وجود نقاط اشتراکی چون نفی روایت آفرینش زن از دنده چپ مرد و باور به منشأ واحد و ارزش برابر انسانی زن و مرد، شکاف‌های بنیادینی در مبانی روشی و محتوایی میان این دو خوانش فمینیستی و تفسیر شیعی وجود دارد. از نگاه این پژوهش که با پذیرش پیش‌فرض‌های الهیات شیعی پیش می‌رود، مهم‌ترین این اختلافات نادیده‌انگاری منشأ الهی نقش‌های تکوینی و شرعی زن و مرد و نیز بهره‌گیری از روشی گزینشی و فاقد ضوابط مسلم تفسیر است. در این مطالعه هدف آن است که نشان دادن شود رویکرد ودود و مرنیسی، متأثر از بستر اجتماعی جوامع عربی و با غفلت از منابع معتبر شیعی، اگرچه در پی احیاء جایگاه زن است، اما در عمل به دلیل عدم التزام به مبانی استوار دینی، نه تنها راه‌کار عملی برای زن مسلمان ارائه نمی‌دهد، بل که به فروکاستن جایگاه او در هستی و تضعیف حقوق او در منظومه اندیشه اسلامی می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک فمینیستی، زن در قرآن، نقد حدیث، الهیات شیعی معاصر، برابری جنسیتی، اسرائیلیات.



مقاله پژوهشی

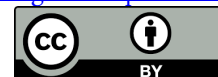
دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲۹
بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۸ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۵ ش
نشر: ۱۴۰۴/۶/۲۵ ش
صفحه ۲۴۷-۲۷۰.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:

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



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟ بابایی، فرزانه و ولایتی کبابیان، مریم، «خوانش فمینیستی از آیات زنان در قرآن در ترازوی تفاسیر شیعه: مطالعه موردی آراء تفسیری آمنه ودود و فاطمه مرنیسی»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۲۴۷-۲۷۰.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.518560.1288>

درآمد

اندیشمندان مکاتب مختلف درباره نوع نگاه به زن و جایگاه و منزلت او در زندگی دنیا و آخرت آراء مختلفی باز نموده‌اند که بیش‌تر با محوریت مباحث مربوط به آفرینش زن است. در این میان در **قرآن کریم** نیز درباره نوع خلقت انسان (اعم از زن و مرد) نگرشی ترویج شده که قابل توجه است. در **قرآن کریم** برای اشاره به آفرینش انسان از تعبیری هم‌چون **نفس واحده و زوج** استفاده شده است. مفسران از این تعبیر گاهی چنین فهمیده‌اند که اشاره به آدم و حواء دارد. گاه نیز آن‌ها را بر **مطلق مرد و زن** یا نوع انسان حمل کرده‌اند. آن‌ها هم‌چنین در کوشش برای تفسیر آیات حاوی این تعبیر متعرض بحث از روایات شده‌اند؛ روایاتی که در آن‌ها مضامینی اسرائیلی مثل خلقت زن از دنده چپ مرد، آفرینش زن از باقیمانده گل مرد و امثال این‌ها بازگو می‌شود. این نوع نگاه به خلقت زن سبب شده است چنین مفسرانی زن را **جنس دوم** و در جایگاه پست‌تری نسبت به مرد بدانند.

از آن‌سو، تحولات جدید جهان و ایجاد نگرش‌های فمینیستی در زنان و خصوصاً در زنان مسلمان موجب بازنگری در متون دینی برای ارائه قرائتی متفاوت از نگاه **قرآن** به زن و احیاء جایگاه او در جهان شده است. آمنه ودود و فاطمه مرنیسی در شمار زنان مسلمانی هستند که سعی دارند با نگاهی فمینیستی تفسیر متفاوتی از آیات **زنانة قرآن** ارائه دهند؛ تفسیری که با هویت و جایگاه زن مسلمان سازگارتر باشد. به عقیده فاطمه مرنیسی با تفسیر دین در بستری فمینیستی می‌توان به هدف برابری زن و مرد دست یافت. وی معتقد است **قرآن** به تنهایی بیانگر مساوات میان زن و مرد است و پیامبر (ص) نیز برای احیاء حقوق زنان تلاش‌های بسیار کرده است؛ ولی بسیاری از قوانین محدودکننده زنان بعد از وفات پیامبر (ص) و توسط برخی صحابه متعصب ایجاد شده است. هم‌چنین در تفسیر آیات مربوط به زنان سوءبرداشت‌هایی شده است. از دید او، بر این پایه برای دستیابی به فهم درست از **قرآن** باید به بررسی تاریخی آیات و تحلیل جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه شخص راوی پرداخت (برای مروری بر اهم دیدگاه‌های وی، بنگرید به: مرنیسی، **زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش**، ۷۴).

آمنه ودود فمینیست مسلمان دیگری است که نگرشی نوگرایانه به آیات مرتبط با حقوق زنان را ترویج می‌کند. از نظر ودود، در **قرآن** آموزه‌های کلی مانند حیاء، عدالت، مساوات و جز آن‌ها در قالب داستان‌ها و تصویرسازی‌های گوناگونی بیان شده‌اند و برای احیاء حقوق زنان باید ارزش‌های اخلاقی مندرج در این داستان‌ها را بازشناسی و ترویج نمود؛ ارزش‌هایی که در آن‌ها نگاه مردسالارانه حاکم نیست (بنگرید به: ودود، **قرآن و زن**، ۳۳-۳۴).

طرح مسئله

برخی از آیات **قرآن کریم** به مسائل و موضوعاتی مرتبط با زنان پرداخته‌اند. درک صحیح این آیات نیازمند رجوع

به تفاسیر معتبر احادیث مستند، و نیز بررسی شأن نزول آن آیات است. با این حال، چندین عامل فهم مسائل مربوط به زنان را با پیچیدگی و ابهام مواجه ساخته است؛ مثلاً، وجود تأویل‌ها و تفسیرهای نادرست از این آیات، پای‌بندی نداشتن برخی مفسران به روشی مشخص در تفسیر، برخورداری از دیدگاهی متعصبانه یا مغرضانه نسبت به زنان، و شرایط خاص اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حاکم بر برخی کشورهای مسلمان.

در چنین فضایی، برخی از فمینیست‌های مسلمان، مانند آمنه ودود و فاطمه مرنیسی — با به‌کارگیری روش‌های نوین تفسیری و بازخوانی متون حدیثی و تفسیری — قرائت‌های جدیدی از آیات مرتبط با زنان ارائه کرده‌اند. اگرچه این دیدگاه‌ها در میان جامعه فمینیستی با استقبال روبه‌رو شده است به نظر می‌رسد آراء تفسیری این اندیشمندان از کاستی‌هایی رنج می‌برد؛ کاستی‌هایی مانند گزینش هدفمند منابع برای دستیابی به نتایج دل‌خواه، و کم‌توجهی به منابع تفسیری و روایی معتبر و مشهور شیعی.

برای پژوهشگر مسلمانی که با روی‌کردها و پیش‌فرض‌های فمینیستی به قرآن نمی‌نگرد این پرسش مطرح می‌شود که نگرش زنان مسلمان فمینیست به آیات مربوط به زنان چه‌گونه است و این نگرش تا چه اندازه با آموزه‌های قرآن و احادیث و نیز فهم مفسران سنتی از این آیات تطابق دارد؛ آیا روی‌کردهای ایشان با ادله مذهب فقهی شیعه — مانند عقل، نقل، اجماع و شهرت — منطبق است یا نه. پرسش دیگر برای چنین کسی آن است که آیا خوانش ودود و مرنیسی به تقویت جایگاه زن در عرصه‌های اجتماعی و دینی می‌انجامد یا به تضعیف آن؛ و در مجموع، این خوانش‌ها چه تأثیر عملی بر فهم و عمل دینی زنان دارد.

پرسش‌نهایی و البته پرسش بنیادین این مطالعه نیز آن است که آیا ودود و مرنیسی، با پذیرش این پیش‌فرض که آیات مربوط به زنان متونی با هویت و دغدغه‌ای مستقل و زنانه هستند به سراغ قرآن رفته‌اند و فهم خود را بر این اساس بنا نهاده‌اند؛ یا آن‌که از پیش، ذهنیتی متعصبانه و ایدئولوژیک نسبت به مقوله جنسیت پیدا کرده‌اند و سپس در پی تفسیر و تأویل متون دینی برای اثبات دیدگاه از پیش تعیین‌شده خود برآمده‌اند.

مطالعه حاضر در گام نخست به بررسی و تبیین آراء این دو می‌پردازد. سپس با روی‌کردی انتقادی و با بهره‌گیری از دیدگاه‌های مفسران شیعه میزان تطابق یا عدم تطابق نگاه ایشان به آیات قرآن بر پایه مبانی مذهبی شیعی را می‌سنجد. تحلیل انتقادی این آراء، موازنه میان دو روی‌کرد تفسیری زنانه‌نگر در چارچوب مبانی فقه شیعی، و گشودن فضایی برای گفت‌وگو میان جریان‌های فکری معاصر و سنتی درباره جایگاه زن در اسلام از دست‌آوردهای پاسخ به پرسش‌های فوق خواهد بود.

۱. خوانش و دود و مرنوسی از آیات زنان: مبانی و روش‌ها

واکاوی مبانی نظری و ابزارهای هرمنوتیکی کار بسته توسط فمینیست‌های مسلمان قوت‌ها و ضعف‌های این پروژه تفسیری را در رویارویی با چارچوب‌های سنتی تفسیر قرآن آشکار می‌سازد. در توضیح دو رویکرد شاخص مورد بحث که چه‌بسا بتوان گفت نمایندگی جریان اصلی این خوانش را بر عهده دارند می‌توان چنین گفت که روش هرمنوتیکی آمنه و دود بر مفاهیم کلان قرآنی و ماهیت فرا زمانی متن آن تأکید دارد و روش تاریخی-انتقادی فاطمه مرنوسی بر نقد راویان و بسترهای صدور احادیث متمرکز است.

۱-۱) روش‌شناسی هرمنوتیکی و دود و نقد نگاه جنسیتی

آمنه و دود با محوریت دو اصل به بازخوانی آیات زنان در قرآن می‌پردازد: نخست، وابستگی برخی آیات مرتبط با زنان به شرایط عصر نزول و لزوم بازتفسیر مستمر آنها برای حفظ ارتباط با زمانه، و دوم، نقش محوری مشارکت زنان در پیشرفت تمدن و ضرورت رهایی از سنت‌های تحمیلی. به باور او قرآن متنی فرا زمانی و حاوی ارزش‌های ابدی است؛ اما اصالت متن به تنهایی نمی‌تواند محدودیت‌های موجود را برطرف کند. از این رو زنان مسلمان باید با مراجعه مستقیم به قرآن و با تکیه بر واژگان بی‌طرف و خالی از تفاسیر پیشین به کشف معانی تازه دست یابند (ودود، قرآن و زن، ۳۷).

ودود با چنین رویکردی به ارائه تفسیری زنانه و برآمده از تجربه زیسته زنان در مقابل تفاسیر مردانه و عمدتاً جانب‌دارانه تاریخ می‌پردازد (توفیقی، «ملاحظات درباره کار بست...»، ۵۹). او در فرایند تفسیر از مجموعه قرائن و شواهد درون‌متنی و برون‌متنی بهره می‌جوید و می‌کوشد با تلفیق هرمنوتیک مدرن و نظریات فمینیستی هم مقصود مؤلف را دریابد، هم روایتی هم‌سو با دغدغه‌های زنان ارائه دهد (دهقان، جنسیت و زبان قرآن، ۳۱).

به عقیده وودود قرآن، ضمن پذیرش تفاوت‌های زیستی زن و مرد و تأثیر این تفاوت‌ها در نقش‌آفرینی اجتماعی، هرگز در صدد تعریف نقش‌های ثابت و یک‌سان برای دو جنس نیست: قرآن زنان و مردان را درگیر رابطه‌ای مبتنی بر تعامل و هم‌یاری می‌داند؛ اما از ارائه الگوی رفتاری جزئی و مشخص خودداری می‌ورزد؛ زیرا طرح چنین جزئیاتی قرآن را به متنی وابسته به زمان و فرهنگ خاص تبدیل می‌کند و به ویژگی فرا زمانی آن آسیب می‌رساند (ودود، قرآن و زن، ۴۹).

عمده مواردی که وودود برای نمونه بررسی می‌کند آیات مربوط به خلقت انسان و فرزندآوری است. از جمله وی به آیه نخست سوره نساء توجه نشان می‌دهد:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً...

به نظر آمنه ودود یک احتمال در تفسیر آیه آن است که گمان کنیم حرف جرّ **مِنْ** معنایی مشابه معنای حرف اضافه انگلیسی **فَرَام**^۱ دارد و بر استخراج چیزی از چیزهای دیگر دلالت می‌کند. با این فرض، آیه بر آفرینش زن از وجود مرد دلالت خواهد کرد. این دلالت از نگاه ودود ناصحیح است. فرض دیگر آن است که حرف **مِنْ** به معنای «از همان جنس» فرض شود. با این فرض، آیه به این معنا خواهد بود که آدم ابوالبشر^(ع) از همان یک نوع نفس واحد آفریده شد و زوج او هم از همان نفس گرفته شد. این معنای دوم به باور وی از جَح است (ودود، **قرآن و زن**، ۶۰).

به باور ودود، نفس در مفهوم کلی به خود انسان اشاره دارد و از همین رو فیلسوفان از منشأ مشترک همه انسان‌ها به نفس تعبیر می‌کنند. بنابراین واژه از نظر مفهومی فاقد جنسیت است و به ذات هر موجود —چه مرد و چه زن— اشاره دارد. به گفته او، **قرآن** هرگز خلقت را با شخصی مذکر آغاز نکرده است و هیچ اشاره‌ای هم به برتری آدم به‌عنوان منشأ نسل بشر ندارد؛ بل که داستان آفرینش در **قرآن** کاملاً بی‌جنسیت روایت شده است (همان، ۶۲). نگاه وی در تقابل با دیدگاه برخی مفسران قرار دارد که تحت تأثیر روایات اسرائیلی، مرد را موجودی کامل و زن را فرعی و ناقص می‌دانند (برای نمونه از این روایت‌ها، بنگرید به: نوری، **مستدرک الوسائل**، ۱۴/۳۲۴).

از نگاه آمنه ودود، واژه **زوج** نیز در آیه یادشده —به معنای جفت یا هم‌سر— از نظر دستوری مذکر، اما از حیث مفهومی خنثی است. ودود معتقد است **قرآن** عمداً از بیان جزئیات آفرینش زوج پرهیز کرده است. به هر روی، زوج دو بخش از حقیقتی واحد است که در طبیعت و نقش‌ها متفاوت، اما هم‌آهنگ هستند و با تکمیل یک‌دیگر کلیت واحدی را تشکیل می‌دهند. به این ترتیب، آیه نخست سوره نساء بر یگانگی منشأ انسان‌ها و آفرینش زوج از همان نفس واحد تأکید می‌ورزد (ودود، **قرآن و زن**، ۶۵).

ودود برای نشان دادن عدم تعیین نقش‌های فطری به آیه هشتم سوره رعد استناد می‌کند که به نقش فرزندآوری زنان اشاره دارد:

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (رعد/۸).

به عقیده او، **قرآن** هرچند به روشنی به ارتباط زن با زایمان اشاره کرده، هیچ‌گاه نقش‌های فرهنگی و روان‌شناختی مرتبط با مراقبت از کودک را به‌عنوان ویژگی‌های ذاتی و الزامی زن معرفی نکرده است. از نگاه او، زنانگی و مردانگی برساخته فرهنگی است؛ نه ویژگی‌ای فطری که در سرشت زن و مرد نهاده شده باشد. او می‌گوید که **قرآن**

1. From .

حتی به صورت تلویحی نیز چنین مفهومی را تأیید نکرده است (ودود، قرآن و زن، ۶۴-۶۷).

یکی دیگر از موارد مورد توجه و دود داستان آدم و حواء است:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى * فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ
فَلَا يَخْرُجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا
تَصْحَى * فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى * فَأَكَلَا
مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ
اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى (طه/ ۱۱۶-۱۲۲).

بر پایه روایات تفسیری، حواء فریب شیطان خورد و موجب گمراهی آدم^(ع) شد و از همین رو زن نماد نیرنگ و گناه است (برای نمونه از این روایات، بنگرید به: مسلم بن حجاج، الصحيح، ۱۷۹/۴).

ودود با رد این خوانش، هدف قرآن از نقل این داستان را انتقال چهار مفهوم کلیدی می‌داند: هدایت الهی، وسوسه هم‌چون مانع بشر، بخشش خدا، و مسئولیت فردی. به باور او، کاربرد صیغه تثنیه در آیات نشان می‌دهد که هر دو جنس در قبال اعمال خود مسئول اند و هیچ گروهی مسئول گمراهی گروه دیگر نیست. او معتقد است که پذیرش این نگاه به رد روایت‌های تحریف‌شده یونانی-رومی و توراتی-یهودی می‌انجامد که زن را نماد پلیدی می‌دانند (ودود، قرآن و زن، ۶۷).

۲-۱) تأکید و دود بر فرامکانی و فرازمانی بودن آیات زنانه

به نظر و دود اشارات قرآن به زنان و نوع خطابات قرآنی همگی حکایت‌گر احترام به زن در فرهنگ جامعه عصر نزول است:

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ
فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ * وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ
آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ
الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتُ
بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا وَكَانَتْ مِنَ الْقَائِمِينَ (تحريم/ ۱۰-۱۲).

ودود به این توجه نشان می‌دهد که به جز مریم^(ع)، زنان در قرآن هرگز با اسم نامیده نشده‌اند. زنان همسردار با بهره‌جویی از یک ساختار دستوری مفید معنای ملکیت (اضافه ملکی) که شامل یکی از واژه‌های عربی در معنای همسر است به نام یک مرد خاص اضافه شده‌اند: زوج آدم، امرأة فرعون.... حتی زنان ازدواج‌نکرده یا زنانی که

همسران‌شان ذکر نشده‌اند نیز به یک مرد منتسب شده‌اند: اخت موسی، اخت هارون... به عقیده و دود از این طرز اشاره قرآن به نام زنان این اصل عمومی را می‌توان استنباط کرد که زنان همواره باید با احترام خطاب شوند (ودود، قرآن و زن، ۶۷).

به باور وی، آیه به‌صراحت اعلام نموده است یادکرد زنان برجسته با هدف مثال آوردن از کسانی که ایمان دارند و کسانی که ایمان ندارند صورت پذیرفته است. این یعنی موارد یادشده مثال‌هایی بی‌جنسیت و برای عموم انسان‌ها هستند تا بر مسئولیت فردی انسان‌ها در قبال عقیده‌شان یادآور شوند و بر این تأکید کنند که افراد به سبب وابستگی به انسان‌های والا مانند پیامبران رستگار نمی‌شوند؛ هرچند این وابستگی بسیار نزدیک باشد. و دود می‌افزاید قرآن در آیات فوق مریم^(ع) را در شمار قانتین جای می‌دهد و از تعبیری برای اشاره به امثال او بهره می‌جوید که صیغه جمع مذكر سالم است. به زعم و دود هدف آن بوده است که حالت فرد دین‌دار در پیشگاه خدا نشان داده شود. او می‌افزاید به این سبب از صیغه جمع مؤنث سالم استفاده نکرده است که تأکید کند مثال مریم^(ع) برای همه آن‌ها که ایمان دارند، مرد یا زن، اهمیت دارد و پاک‌دامنی او با جنسیت محدود نشده است (ودود، قرآن و زن، ۸۹).

باید به موارد فوق این را هم بیفزاییم که و دود ضمن بحث از آیه:

وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ اِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ اَهْلِهَا مَکَانًا شَرْقِیًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا اِلَیْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِیًّا (مریم/ ۱۶-۲۶)

تَمَثَّلَ روح و اعطاء فرزندی خاص به مریم^(ع) را یکی از دلایل اعتلاء جایگاه زن، و نشانه اولویت حفظ کودک در هر شرایط را در پرتو عنایت خاص خداوند به مادران می‌داند (ودود، قرآن و زن، ۸۸). به نظر می‌رسد موضع‌گیری او در این باره تناقض‌آلود است: او از یک سو —چنان‌که گفتیم— ایفاء نقش مادری را نتیجه تأثیر فرهنگ بر اشخاص می‌انگارد و ازدیگرسو از عنایتی ویژه سخن می‌گوید که خدا به مادران دارد؛ عنایتی که لابد برای این از آن برخوردار اند که وظیفه‌ای الهی و فطری و مطابق با هدف هستی را به انجام می‌رسانند. نیز، وی در بحث از آیه:

وَ اَوْحِیْنَا اِلَیْ اُمِّ مُوسٰی اَنْ اَرْضِعِیْهِ فَاِذَا خِفَتْ عَلَیْهِ فَاَلْقِیْهِ فِی الْیَمِّ... (قصص/ ۷)

می‌گوید که قرآن در این آیه اشتیاق مادر موسی^(ع) برای پروراندن او را به تصویر کشیده است. نیز، می‌افزاید که مادر موسی^(ع) وحی دریافت کرد و همین دریافت وحی ثابت می‌کند زنان گرچه در بعضی جنبه‌ها خاص تابع احکامی خاص شمرده می‌شوند در دیگر موارد همانند مردان دانسته شده‌اند (ودود، قرآن و زن، ۸۶-۸۷).

یکی از اهداف تلاش تفسیری آمنه و دود رهاندن زنان از قید سنت‌های الزام‌آور پیشینیان است. و دود درباره امکان دستیابی زنان به جایگاه و منزلت اجتماعی و سیاسی به داستان بلقیس، ملکه سبأ اشاره می‌کند:

اِنِّیْ وَجَدْتُ اَمْرًا تَمْلِکُهُمْ وَ اُوْتِیْتُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِیْمٌ (نمل/ ۲۳).

به نظر ودود، با این‌که بلقیس فرمان‌روای یک ملت بود، بیش‌تر مسلمانان معتقد اند رهبری برای یک زن مناسب نیست. ودود می‌گوید **قرآن** هیچ واژه‌ای به کار نمی‌برد که به نامناسب بودن فرمان‌روایی زن اشاره داشته باشد. نیز، آیات مرتبط با داستان ملکه سبأ در **قرآن** عمل‌کرد سیاسی و مذهبی او را تحسین می‌کنند (ودود، **قرآن و زن**، ۸۹).

ودود بر این پایه می‌افزاید که هرگز هیچ تمایز، قیدوبند، الحاق، محدودیت یا تصریحی بر جنبه زن بودن او هم‌چون یک جنس خاص در **قرآن** وجود ندارد. حتی مشورت او با مشاورانش نیز نشانه ضعف در توان تصمیم‌گیری نیست؛ بل که معلول تشریفات عادی و سیاسی حاکم بودن است. ودود می‌گوید:

دانش مادی بلقیس در سیاست‌های صلح‌آمیز و دانش معنوی او در درک پیام منحصر به فرد سلیمان^(ع) به یک اندازه توانایی مستقل او را در فرمان‌راندن و فرمان‌بردن عاقلانه او در امور معنوی نشان می‌دهد. **قرآن** نمایشی از عقل خالص را که در رفتار یک زن جلوه‌گر شده است نشان می‌دهد تا آنان که ایمان آورده‌اند مستقل از هر جنسیتی بتوانند از آن درس بگیرند (ودود، **قرآن و زن**، ۹۱).

برای درک موضع آمنه ودود نخست باید به خاطر آورد که برخی مفسران اهل سنت با استناد به روایاتی از صحابه، مانند «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (احمد بن حنبل، **المسند**، ۵/۵) تصدی اموری هم‌چون حکم‌رانی و قضاوت را برای زنان مایه هلاکت اجتماع شناسانده‌اند (بنگرید به: بغوی، **التفسیر**، ۳/۴۹۹).

۳-۱) مبانی روش تاریخی - انتقادی فاطمه مرنیسی

از دیگر اندیشمندان فمینیست مسلمان که با اتخاذ روی‌کردی نظام‌مند در خوانش متون دینی روشی نوین در نقد میراث اسلامی پایه‌گذاری کرده‌اند باید فاطمه مرنیسی را نام برد. وی اگرچه مستقیماً به تفسیر آیات **قرآن** نپرداخته، با تمرکز بر تحلیل تاریخی روایات و واکاوی زمینه‌های شکل‌گیری آن‌ها طرحی بدیع در بازخوانی متون دینی بازنموده است. روش مرنیسی را می‌توان گونه‌ای نقد تاریخ‌انگارانه تلقی کرد که بر سه پایه اصلی استوار است: نقد متون روایی کهن با توجه به زمینه تاریخی شکل‌گیری آن‌ها، تحلیل جامعه‌شناختی راویان، و تمایزگذاری میان آموزه‌های اصیل دینی و تفسیرهای پسینی (بنگرید به: کریمی زنجانی اصل، مقدمه بر **زنان پرده‌نشین**، ۱۶-۱۷).

در سخن از بنیادی‌ترین پایه نقد تاریخ‌انگارانه مرنیسی، یعنی نقد متون روایی با توجه به زمینه تاریخی، باید گفت مرنیسی احادیث را متونی تاریخی می‌داند؛ یعنی معتقد است مثل همه متون تاریخی دیگر هر یک در یک بستر خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شکل گرفته‌اند. به باور وی، نمی‌توان روایات مربوط به زنان را بدون توجه

به شرایط عصر تدوین فهمید. از دید او بسیاری از احادیثی که به شأن و موقعیت زنان مربوط می‌شوند در واقع بازتابی از کشمکش‌های قدرت و نیازهای گفتمان مسلط در سده‌های نخستین اسلامی هستند (مرنیسی، *زنان پرده‌نشین*، ۶۷).

افزون‌براین، مرنیسی با کاوش در زمینه تاریخی شکل‌گیری این روایات می‌کوشد نشان دهد که چه‌گونه گفتمان مردسالارانه برای تثبیت هژمونی خود به جعل یا گزینش روایاتی دست زده است که تبعیض جنسیتی را طبیعی جلوه می‌دهند. برای نمونه، وی به حدیثی منقول از یک صحابی به نام ابوبکر در *صحیح بخاری* (۱۴/ ۲۲۶) اشاره می‌کند که برپایه آن پیامبر (ص) فرمودند آن‌هایی که امورشان را به دست زنان می‌سپارند هرگز سعادت‌مند نخواهند شد. مرنیسی با تحلیل این روایت می‌خواهد از این بگوید که چه‌گونه گفتمان مردسالارانه برای تثبیت برتری قدرت خود به جعل یا گزینش روایاتی این‌چنینی دست زده است؛ روایاتی که تبعیض جنسیتی را طبیعی جلوه می‌دهند (بنگرید به: مرنیسی، *فراتر از حجاب*، ۱۲۳؛ نیز، برای نمونه از دیگر نقدها بر روایت یادشده، بنگرید به: ریعان، «زن و سیاست در قرآن»، سرتاسر مقاله).

درباره اصل دوم مطالعات مرنیسی یعنی واکاوی‌های جامعه‌شناختی راویان هم باید گفت وی توجه ویژه‌ای به انگیزه‌ها، جایگاه اجتماعی و وابستگی‌های فکری و سیاسی راویان دارد. از دید او راویان به‌ویژه در حوادث حساس تاریخ صدر اسلام هرگز گزارشگرانی بی‌طرف نبوده‌اند، بل که خود بازیگرانی در صحنه قدرت بوده‌اند که نقل روایات را با هدف توجیه مواضع یا حفظ امتیازات اجتماعی‌شان پی می‌گرفته‌اند (مرنیسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۵۶). در تحلیل حدیث پیش‌گفته ابوبکر درباره شایستگی زنان برای حکمرانی، مرنیسی با بررسی پیشینه راوی و شرایط سیاسی زمان نقل حدیث نشان می‌دهد که چه‌گونه یک گزاره تاریخی در پوشش حدیث نبوی برای توجیه مواضع سیاسی کاربرد یافته است (همان، ۱۶۲).

سومین اصل موردتوجه مرنیسی نیز تمایز میان آموزه‌های اصیل و تفسیرهای پسینی است. مرنیسی میان خود متن دینی (*قرآن و سنت نبوی*) و تفاسیر فقهی-روایی سده‌های بعد که تحت سیطره گفتمان مردسالارانه تدوین شده‌اند مرزهای روشنی قائل می‌شود. به زعم وی انحراف از آرمان‌های اصیل پیامبر (ص) در زمینه حقوق زنان نه در خود متن که در فرآیند تاریخی تفسیر و انتقال آن رخ داده است (مرنیسی، *فراتر از حجاب*، ۸۹). سنت مرداندیشی با بی‌توجهی عمدی به روح حاکم بر آموزه‌های قرآنی و نبوی و با جعل یا گزینش روایاتی که توانایی‌ها و شایستگی‌های زنان را نادیده می‌گیرد آرمان‌های اجتماعی پیامبر (ص) را از مسیر واقعی خود منحرف کرده است (همان، ۹۴).

در سخن از جایگاه روش مرنیسی در سنت فمینیستی نیز باید گفت که برپایه یک تقسیم‌بندی رایج، نظریه‌های

فمینیستی به چهار دسته اصلی تقسیم می‌شوند: فمینیسم لیبرال، فمینیسم مارکسیستی، فمینیسم سوسیالیستی و فمینیسم رادیکال (ابوت، *درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی*، ۸۵). مرنیسی را می‌توان در سنت فمینیسم رادیکال جای داد؛ چرا که او نیز هم‌چون فمینیست‌های رادیکال بر ریشه‌یابی تاریخی ستم بر زنان تأکید دارد و موقعیت فرودست زن را ذاتی نمی‌داند (همان، ۹۲). فمینیست‌های رادیکال سلطه مردان بر زنان را پدیده‌ای تاریخی و برآمده از فرآیندهای فرهنگی می‌دانند و برای برساختن جهانی عادلانه‌تر، بازخوانی نقادانه تاریخ را ضروری می‌شمردند (همان، ۹۵).

مرنیسی معتقد است که کاربست روش پیش‌نهادی او پی‌آمدهای مهمی برای مطالعات اسلامی دارد: نخست آن‌که نشان می‌دهد بسیاری از بدفهمی‌ها درباره آیات مربوط به زنان در *قرآن* نتیجه تفسیرهای جانب‌دارانه و غیرتاریخی از احادیث نبوی و دیگر منابع دینی است (برای تصریح خود مرنیسی به این معنا، بنگرید به: مرنیسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۷۸)؛ دوم آن‌که فهم درست روایات را منوط به شناخت *بستر تاریخی* و انگیزه‌های سیاسی-اجتماعی عصر تدوین روایات می‌داند (همان، ۱۸۵)؛ و سوم آن‌که روی‌کرد او راه را برای خوانش‌های نوین از متون دینی می‌گشاید و نشان می‌دهد که چه‌گونه می‌توان با تکیه بر روش‌های علمی نقد تاریخی، تفسیرهای سنتی از متون دینی را به چالش کشید (همان، ۱۹۲) و خوانشی عادلانه‌تر و انسانی‌تر از دین ارائه داد (همان، ۲۰۳).

۴-۱) کاربرد عملی روش تاریخی - انتقادی توسط مرنیسی برای نقد روایات

فاطمه مرنیسی در مقام کاربرد روش تاریخی-انتقادی، می‌کوشد با واکاوی بسترهای تاریخی شکل‌گیری روایات، قرائت‌های پدرسالارانه از متون دینی را به چالش بکشد. او تحلیل خود را با بررسی آثار ادبی کلاسیک، مانند *هزار و یک شب* و *خسرو و شیرین* نظامی گنجوی آغاز می‌کند و استدلال می‌نماید که در این متون زنان در حال گذار از وضعیت موجود به سوی موقعیتی آرمانی در جامعه‌ای فراجنسیتی ترسیم شده‌اند (مرنیسی، *سفر شهرزاد*، ۸). به باور او، کلید فهم این متون - و نیز همه میراث‌روایی جهان اسلام - فاصله‌گیری انتقادی از آن‌ها و ریشه داشتن در زمان حال است؛ چرا که تحمیل دغدغه‌های معاصر به متون گذشته فهم تاریخی را مخدوش می‌کند (مرنیسی، *زنان پرده‌نشین*، ۷۴).

شاید از این حیث بتوان گفت که دیدگاه‌های تا حدی نزدیک به دیدگاه لیلا احمد است که وضعیت کنونی زنان در خاورمیانه را نتیجه رواج تفاسیر پدرسالارانه از اسلام، به‌جای خود اسلام، می‌داند. به باور وی، در جریان تدوین فقه سنتی اسلامی در دوره‌های اموی و عباسی، اوامر اخلاقی *قرآن*، به‌ویژه توصیه به رفتار عادلانه با زنان،

مورد غفلت واقع شد. کلی‌بودن آموزه‌های اخلاقی *قرآن* سبب شد تفسیر آن به فقهاء متکی باشد و در مباحث فقهی مربوط به زنان، تعبیرهای پیچیده‌ای به کار رود که ریشه در عرف و حتی تمایلات شخصی فقهاء داشتند (احمد، *زنان و جنسیت در اسلام*، ۶۳-۷۵).

در بازگرداندن سخن به مریسی باید افزود این نگاه تاریخ‌مند وی را مستقیماً به سراغ نقد احادیثی می‌برد که به‌ظاهر جایگاه زن را تنزل می‌دهند. مریسی در صدد است با این روی‌کرد حقوق زنانی را که به استناد چنین احادیث و روایاتی به حاشیه رانده شده‌اند احیاء کند. او که معتقد است «جهان نمی‌خواهد و دوست ندارد میان مرد و زن برابری و مساوات باشد» (مریسی، *زنان بر بال‌های رؤیا*، ۵۳) در عمل با بحث بر سر مدلول این روایت‌ها می‌خواهد مبانی سلطه مردان بر فرهنگ را به نقد بکشد. نمونه‌ی اعلا‌ی این روی‌کرد واکاوی او در روایات مرتبط با عادت ماهانه زنان است. وی با استناد به *قرآن* و سیره پیامبر (ص) استدلال می‌کند این نگاه که زن را در دوران حیض باید از نزدیک خود راند و دور کرد ریشه در فرهنگ‌های پیشااسلامی دارد، نه در آموزه‌های اصیل اسلامی، و پیامبر (ص) با رفتار خود در پی اصلاح این نگرش بوده است (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۳۶-۱۴۲). تمرکز عملی مریسی در این قبیل موارد بر نقد روایات با تأکید بر تاریخت و زمینه‌یابی آن‌ها است.

از دیگر نمودهای بارز این روی‌کرد وی بحث‌هایی است که در بررسی حدیث پیش‌گفته ابوبکره در *صحیح بخاری* دارد؛ حدیثی که بر پایه آن قومی که امور خود را به زنان بسپارند هرگز رستگار نخواهند شد. مریسی نخست به واکاوی بستر تاریخی نقل این حدیث می‌پردازد تا نشان دهد نقل این روایت هم‌زمان با جنگ جمل و درگیری سیاسی عائشه با خلافت وقت رواج یافته است. سپس با تحقیق در زندگی شخصی و انگیزه‌های راوی استدلال می‌کند این روایت بیش از آن‌که بازتابی از سنت نبوی باشد بازتابی از منازعات قدرت و تلاش یک راوی برای توجیه موضع سیاسی خویش است. او با تطبیق معیارهای نقد رجال حدیث، مانند شرط عدالت راوی، و با اشاره به سابقه ابوبکره در شهادت دروغ و وثاقت او را به چالش می‌کشد (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۱۵-۱۱۶).

مورد دیگر حدیثی است که گذر سگ، الاغ و زن از مقابل نمازگزار را مبطل نماز می‌داند (برای این روایت، بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۱۸۲). مریسی این روایت منسوب به ابوهریره را با تکیه بر دو محور اصلی رد می‌کند: نخست، مغایرت آن با سیره عملی پیامبر در برتری دادن به عائشه؛ و دوم، نقد راوی از منظر صلاحیت علمی و شخصیتی. او با استناد گزارش حاکی از مخالفت عائشه به این سخنان ابوهریره، و به استناد به این‌که سخن عائشه به دلیل نزدیکی به پیامبر (ص) و مقام فقاهتش معتبرتر باید دانسته شود، و نیز با بررسی پیشینه ابوهریره این حدیث را برساخته‌ای می‌داند که هدفش هم‌تراز نمودن زن با حیوانات و حذف نمادین او از عرصه معنویت است (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۳۴). بالاخره باید به مطالعات او درباره روایت «لن یفلح قوم ولوا أمرهم إمرأه»

اشاره کرد که با بررسی‌های تاریخی و سندی راوی آن ابوبکره را به دلیل سوابق و کذب‌گویی‌اش فاقد صلاحیت نقل حدیث شناسانده، و جعل این روایت را نیز نتیجه تلاش او برای توجیه مشارکت‌نجستن‌اش در جنگ جمل انگاشته است (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۱۵).

۲. سنجش خوانش فمینیستی با معیارهای تفسیر شیعی

اکنون زمان پرداختن به محور اصلی مطالعه کنونی است: سنجش خوانش فمینیست‌های مسلمان از آیات قرآن با آراء مفسران شاخص شیعه. این سنجش از آن‌رو ضروری است که جریان فمینیسم اسلامی از یک سو مدعی همسویی با اصول اسلامی است و از دیگر سو آیات مربوط به زنان را اغلب متأثر از ارزش‌ها و انگاره‌های مدرن تفسیر می‌کند. پرسش بنیادین این است که این خوانش‌ها را تا چه میزان می‌توان با فهم ریشه‌دار و نظام‌مند مفسران معتبر شیعه منطبق دانست. در کوشش برای پاسخ به این پرسش آراء مفسران نام‌آشنای شیعه از جمله طبرسی، طباطبایی و نصرت امین اصفهانی را ذیل همان مباحث بازخواهیم کاوید که در فصل پیشین آراء این مفسران فمینیست را درباره‌اش نقل کردیم. هدف نهایی نشان دادن میزان هم‌گرایی یا واگرایی این دو دیدگاه تفسیری و واکاوی پیامدهای هرمنوتیکی این تفاوت‌ها است.

۲-۱) خلقت زن و مرد: نقد دیدگاه فمینیستی در پرتو آیات و روایات شیعه

در بررسی آیات خلقت، نخستین پرسش کیفیت آفرینش حوا از نفس واحد (آدم) است. از مفسران قدیم شیعی، طبرسی (درگذشته ۴۵۸ق) روایات حاکی از آفرینش حوا از دنده چپ انسان را نقل می‌کند می‌افزاید که اغلب مفسران قرآن به پذیرش مضمون این روایت‌ها حکم کرده‌اند. وی می‌گوید:

بیش‌تر مفسران بر آن اند که حوا از یکی از دنده‌های آدم آفریده شده. از پیامبر گرامی اسلام روایت کرده‌اند که حوا از یکی از دنده‌های آدم خلق شده است. هم‌چنین: زن از دنده آدم آفریده شده است، اگر بخواهید راستش کنید، شکسته می‌شود و اگر آن را به حال خود گذارید، از آن تمتع می‌برید. در *تفسیر علی بن ابراهیم* است که: حوا از دنده‌های پایین آدم خلق شد (طبرسی، *مجمع البیان*، ۷/۵).

با این حال برخی مفسران معاصر نگاه متفاوتی دارند. برای نمونه، طباطبایی با استناد به سیاق آیه ۱ سوره نساء، نفس واحد و زوجه‌ها را به ترتیب آدم و حوا می‌داند که پدر و مادر همه انسان‌ها هستند. وی حرف من در «منها زوجه‌ها» (نساء/ ۱) را من نشویه یا ابتدائی می‌خواند و بر این اساس، آفرینش حوا را از جنس و نوع خود آدم می‌داند؛ نه لزوماً از بخشی از بدن او. به باور وی، هرچند روایاتی دال بر آفرینش حوا از پهلوی آدم وجود دارد، اما

خود آیه قرآن بر این امر دلالتی ندارد (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۲۱۱-۲۱۵). این دیدگاه وی با روایت منقول در *تفسیر قمی* که مراد از «نفس واحده» در آیه یادشده را آدم ابوالبشر^(ع) می‌داند هم‌سو است (بنگرید به: قمی، *التفسیر*، ۱/ ۱۳۰).

مفسر معاصر دیگر، نصرت امین نیز با استناد به روایتی از امام صادق^(ع) که بر قدرت خدا بر آفرینش حواء از غیر بدن آدم تأکید دارد (برای روایت، بنگرید به: ابن بابویه، *علل الشرایع*، ۱/ ۱۷) قول مشهور آفرینش زن از دنده چپ مرد را مردود می‌شمارد. وی با اشاره به اختلاف در احادیث و بیان نشدن کیفیت در آیه قرآن قول به آفرینش حواء از باقی مانده طینت آدم را به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند؛ زیرا زن و مرد هر دو انسان و از یک ماده اند (امین، *مخزن العرفان*، ۴/ ۷-۹). از دیگر مفسران معاصر شیعه می‌توان محمد جواد مغنیه را هم یاد کرد. وی نیز در بحث از آیه اول سوره نساء متعرض بحث درباره مسئله خلقت حواء می‌شود. او معتقد است *مِنْ* در «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» *مِنْ* تبیینیه است؛ به این معنا که خدا هم نفس واحده و هم زوج آن را از اصلی یگانه که خاک است آفرید. از نظر او، این ادعاء که مراد از زوج در این آیه حواء باشد پشتوانه قرآنی ندارد (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۲/ ۲۴۴).

مفسران نام‌برده شیعی معاصر در بحث از «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...» (اعراف/ ۱۸۹) نیز منطق تفسیری مشابهی را دنبال کرده‌اند. طباطبایی و امین نفس واحده را آدم و زوج را حواء می‌دانند که برای سکونت و آرامش وی آفریده شد (طباطبایی، *المیزان*، ۸/ ۴۸۷-۴۸۹؛ امین، *مخزن العرفان*، ۵/ ۳۳۶-۳۳۸). مغنیه نیز می‌افزاید که خطاب آیه عام است و نشان می‌دهد فراتر از آدم و حواء همه انسان‌ها از نفس واحده خلق شده‌اند و حکمت از این شیوه خلقت نیز ایجاد آرامش میان مرد و زن بوده است (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۳/ ۴۳۴؛ برای پیشینه این دیدگاه در سنت تفسیری، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۴/ ۷۸۱-۷۸۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در بررسی آیات خلقت، مفسران معاصر و نوگرای شیعه مانند طباطبایی، نصرت امین و مغنیه، با حفظ چارچوب‌های اصیل تفسیری، خوانشی نو از چگونگی آفرینش حواء بازنموده‌اند. اینان اگرچه در جزئیات با یک‌دیگر اختلاف نظرهایی نیز دارند، در نقد دیدگاه سنتی آفرینش حواء از دنده چپ آدم و نیز نفی خوانش فمینیستی که تفاوت‌های جنسیتی مرد و زن را بالکل نادیده می‌گیرد و آن‌ها را صرفاً بازتاب ساختارهای فرهنگی و اجتماعی می‌شناساند هم‌داستان‌اند. محور مشترک ایشان تأکید بر خلقت زن و مرد از گوهری یگانه —خواه نفس یا خاک— و هم‌جنس بودن ذاتی آن دو است.

۲-۲) خطاب قرآن به زنان: تکریم یا تبعیض؟

در سوره تحریم قرآن همسران نوح و لوط^(ع) را نمونه کافران و همسر فرعون و هم‌چنین مریم را نمونه مؤمنان معرفی می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹ / ۲۳-۲۵). غالب مفسران کهن شیعه از این تعبیرات چنین برداشت کرده‌اند که هدف ارائه الگوی مناسبی به زنان مؤمن است. برای نمونه، طبرسی در *مجمع‌البیان* با نقل همین معنا از قول مقاتل بن سلیمان می‌آورد که خدا در این آیات به عائشه و حفصه می‌فرماید مانند زن نوح و لوط^(ع) در گناه نکوشند؛ بل که مانند همسر فرعون و مریم باشند (طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۱۶۵ / ۲۵).

باین‌حال، مفسران شیعی معاصر در این آیه‌ها هدفی فراتر از ارائه الگو صرفاً به زنان مؤمن را بازجسته‌اند. برای نمونه، طباطبایی در تفسیر این آیات، یادکرد مریم^(ع) در قرآن با القاب صدیقه (مائده / ۷۵) یا اشاره به قوت — یا همان خشوع — وی در برابر خدا (آل عمران / ۴۳) را نشان از آن می‌داند که وی با ایمان و تقوای خویش به درجات کامل انسانی دست یافت (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹ / ۹-۱۳). وی در تبیین توصیف قرآنی مریم^(ع) به «كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ» (تحریم / ۱۲) نیز با جلب توجه به این که «قانتین» صیغه جمع مذکر است خاطر نشان می‌کند که کاربرد این تعبیر در قرآن به علت غلبه مردان در عبادت بوده، وگرنه مراد از آن همه اهل طاعت و خضوع است (طباطبایی، همان‌جا؛ برای نمونه‌ای مشابه، بنگرید به: مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۳۷۳ / ۷).

نمونه‌ای دیگر از بحث‌های مفسران شیعه درباره خطابات قرآنی زنان را می‌توان در اظهارنظرها درباره مفهوم «أخت هارون» بازیافت؛ لقبی که بر پایه قرآن کریم، وقتی مریم^(ع) فرزند خود را به بنی اسرائیل باز نمود او را به آن خواندند (مریم / ۲۸). مفسران قدیم درباره معنای این تعبیر اختلاف بسیار داشته‌اند. گاه گفته‌اند هارون نام مردی صالح در بنی اسرائیل بوده که به زهد و صلاح شهرت داشته و هر فرد شایسته‌ای به او منتسب می‌شده است؛ گاه گفته‌اند هارون برادر پدری مریم^(ع) و به حسن سیرت معروف بوده است؛ گاه گفته‌اند که مراد هارون برادر موسی^(ع) است و از آن‌جا که مریم از نسل او بوده، خواهر هارون خوانده شده است؛ و بالاخره، گاه نیز گفته‌اند که هارون مردی فاسق و ستم‌کار بوده است و مخاطبان از انتساب مریم به او تحقیرش را — با توجه به شبهه ارتکاب عمل ناشایست — می‌خواستند (بنگرید به: صنعانی، *تفسیر القرآن*، ۲ / ۹؛ طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۱۵ / ۱۶۳؛ امین، *مخزن‌العرفان*، ۸ / ۱۰۹). از مفسران شیعی معاصر مغنیه تعبیر «أخت هارون» را اشاره به نسب پاک مریم و انتساب او به خاندان هارون برادر موسی^(ع) می‌داند و تأکید می‌کند که این تشبیه، برای بیان شگفتی مردم از عمل مریم با توجه به اصالت و شرافت خانوادگی او بوده است (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۳ / ۴۳۴).

آخرین دیدگاه پیش‌گفته آینه ودود که لازم است با رأی مفسران شیعی تطبیق داده شود سخن او درباره وحی

شدن به مادر موسی^(ع) مطابق مضمون آیه ۷ سوره قصص است؛ روی دادی که گزارش وقوع آن در قرآن از نگاه آمنه و دود به معنای تأیید برابری فرصت‌های زنان و مردان در سلوک معنوی، و مخالف با مضمون روایاتی است که زنان را در عبادت هم فروتر از مردان می‌نمایانند (برای نمونه از این روایت‌ها، بنگرید به: ابن عبدالبر، *التمهید*، ۳/ ۸۳). از مفسران معاصر شیعی، طباطبایی در تفسیر این آیه، وحی را به معنای گفت‌وگوی پنهانی می‌انگارد؛ گفت‌وگویی که الهام الهی به بندگان خدا—مانند الهام به مادر موسی^(ع) یا حتی زنبور عسل— و نیز وحی به انبیاء همگی می‌توانند مصداقی برای آن باشند (*المیزان*، ۱۶/ ۱۱-۳).

امین نیز وحی و الهام را قریب‌المعنی می‌شمارد، اما وحی به معنای خاص را ویژه پیامبران می‌داند (*مخزن‌العرفان*، ۹/ ۳۸۴). مغنیه نیز در *التفسیر الکاشف* (۶/ ۵۰) بر همین معنا تأکید کرده است. البته دیدگاه مشهور مفسران شیعی قدیم نیز غیر از همین نبوده است (برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۱۸/ ۱۶۲). این‌گونه، مفسران شیعی گرچه برای وحی مراتب مختلفی قائل اند و میان وحی به مادر موسی^(ع) با وحی پیامبرانه تفاوت می‌بینند، قابلیت دریافت وحی—اعم از الهام یا وحی نبوی— را تابع ظرفیت وجودی انسان و مراتب تزکیه نفس می‌انگارند و برای جنسیت اشخاص در آن نقشی قائل نیستند.

۲-۲) منزلت اجتماعی و سیاسی زنان

در تحلیل آیات سوره نمل (آیات ۲۳-۴۲) درباره فرمان‌روایی *ملکه سبأ* دیدگاه‌های مفسران شیعه درخور تأمل است. از مفسران قدیم شیعی، طبرسی در *مجمع‌البیان* با تصریح به این‌که «منظور زنی است که حاکم بر مقدرات سرزمین سبأ بود و احدی بر او اعتراضی نداشت» بر حق حاکمیت بی‌چون‌وچرای این زن تأکید کرده، و تعبیر «اوتیت من کل شیء» (نمل/ ۲۳) را به معنای برخورداري وی از همه آن‌چه پادشاهان به آن محتاج اند گرفته است (*مجمع‌البیان*، ۱۸/ ۹۹-۱۰۲). طبرسی در بخش دیگری از تفسیر خود به صراحت به توان فرمان‌روایی زنان، عقل و دانایی آنان در اداره امور و اختیار تصمیم‌گیری در باب ایمان و شرک و حتی سرنوشت یک ملت اذعان دارد (همان، ۱۸/ ۱۰۰-۱۱۷).

مفسران شیعی معاصر کمابیش تفسیر طبرسی از آیه را پذیرا شده، و گزارش این روی‌داد کهن در قرآن را که زنی عهده‌دار مسئولیت قومی شده باشد نشانه تأیید الهی منزلت اجتماعی مساوی زن و مرد انگاشته‌اند. برای نمونه، نصرت امین اصفهانی در *مخزن‌العرفان* (۹/ ۳۳۵) بر فرمان‌برداری کامل بزرگان قوم از بلقیس تأکید می‌کند؛ آن‌جا که آنان گفتند: از نظر قدرت و نیرو و شجاعت کم‌بودی ندارند و هرچه ملکه دستورشان دهد به همان عمل می‌کنند (نمل/ ۳۳). مغنیه نیز در *التفسیر الکاشف* (۶/ ۲۰-۲۳) با اشاره به مشورت بلقیس با بزرگان قوم آن را

نشانه وجود نوعی دموکراسی و توسعه سیاسی در دوران کهن می‌داند.

طباطبایی نیز در *المیزان*، از این دو فراتر می‌رود. وی نخست «أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (نمل / ۲۳) را وصف وسعت مملکت و عظمت سلطنت آن زن و برخورداری وی از تمامی لوازم حکمرانی از جمله حزم و احتیاط، عزم راسخ، سطوت و شوکت، منابع فراوان و لشکری نیرومند می‌داند (*المیزان*، ۱۵ / ۵۱۰-۵۱۶). سپس در تحلیل آیه ۳۲ سوره نمل به مشورت‌جویی بلقیس با بزرگان قوم اشاره می‌کند؛ امری که نشان می‌دهد بلقیس در هیچ امری استبداد نورزیده، و همواره با مشورت عمل کرده است (همان، ۱۵ / ۵۱۶-۵۲۰). به باور طباطبایی، این شواهد نه تنها فرمان‌روایی زن را نفی نمی‌کند که به تبعیت مردان از وی هم اذعان دارد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵ / ۵۱۰-۵۱۶). طباطبایی هم‌چنین با اشاره به ایمان آوردن بلقیس و گفتار او «رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ اَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ...» (نمل / ۴۴) به طور ضمنی به اختیار کامل زنان در انتخاب دین اشاره می‌نماید (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵ / ۵۱۶-۵۲۰).

آمنه ودود، چنان‌که دیدیم، از داستان ملکه سبا نتیجه می‌گیرد که نقش‌های اجتماعی مانند حکومت و قضاوت برای زنان ممنوع نیست و آیات *قرآن* هم این مطلب را تأیید می‌کند. موضع سنتی رایج که آمنه ودود در نقد آن می‌کوشد به نظر می‌رسد که در تفاسیر معاصر اهل سنت بازتاب گسترده‌ای نیافته، و با اقبال روبه‌رو نشده است (برای یک نمونه کم‌یاب از تصریح به این موضع، بنگرید به: قاسمی، *محاسن التأویل*، ۳ / ۹۸). در غالب تفاسیر شیعی معاصر نیز بیان صریحی در این باره نمی‌توان یافت؛ جز آن‌که محمد جواد مغنیه از معاصران در تفسیر آیه ۲۲۸ سوره بقره می‌گوید برای زن جایز نیست که امر فرمان‌روایی و قضاوت را بر عهده گیرد و این فتوای مورد اتفاق جمیع مذاهب فقهی اسلام به جز مذهب ابوحنیفه است (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۱ / ۳۴۵).

۲-۴) نقد استدلال‌ات مرنیزی بر پایه تفاسیر شیعی

روی‌کرد تاریخی-انتقادی فاطمه مرنیزی در بررسی روایات مربوط به زنان، با وجود دست‌آوردهای روشنگرانه در تحلیل زمینه‌های سیاسی و اجتماعی احادیث، از منظر تفاسیر شیعی با کاستی‌های بنیادینی روبه‌روست. این نقدها نه تنها به گزینش منابع که به مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و اخلاقی روی‌کرد او بازمی‌گردد.

یک نکته درخور تأمل چشم‌پوشی آشکار وی از بررسی روایات متعددی است که در منابع شیعه و سنی درباره شخصیت والای فاطمه (ع) نقل شده است و می‌تواند بیانگر ارزش وجودی زن در سنت اصیل اسلامی باشد. این غفلت عمدی گزینشی بودن روی‌کرد انتقادی خود او در رویارویی با میراث روایی را بازمی‌نمایاند؛ گویی مرنیزی در حالی که خود منتقد نگرش گزینشی به منابع اسلامی است عملاً از یک‌چنین برخورد گزینشگرانه‌ای با منابع

رهایی نیافته است.

در حوزه انسان‌شناسی نیز نگاه مرنیسی با چالش روبه‌رو است. او تفاوت‌های نقش‌های زن و مرد را صرفاً برساخته‌های فرهنگی و محصول کشمکش قدرت می‌داند. این نگاه در تقابل با انسان‌شناسی قرآنی قرار دارد که بر **فطرت** و **حکمت تکوینی** در آفرینش تأکید می‌کند. تفاسیر شیعی با استناد به آیاتی مانند «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/ ۷۰)، برای زن و مرد کرامت ذاتی یک‌سان قائل اند؛ اما این تساوی به معنای یک‌سانی مطلق در نقش‌های تکوینی و تشریحی نیست. برای نمونه، در تفسیر **المیزان**، آرامش یافتن مرد و زن در کنار هم دیگر که در آیه ۲۱ سوره روم با تعبیر «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» به آن اشاره می‌شود ناشی از هم‌آهنگی و مکمل‌بودگی فطری و حکیمانه دانسته شده است؛ نه صرفاً نتیجه یک توافق اجتماعی (طباطبایی، **المیزان**، ۸ / ۴۸۷-۴۸۹). مرنیسی با تقلیل این تفاوت‌های فطری به مناسبات قدرت، بُعد متافیزیکی آفرینش را نادیده می‌گیرد.

در نهایت، هدف مرنیسی احقاق **برابری محض** در همه عرصه‌ها است؛ حال آنکه نظام ارزشی شیعی در حوزه اجتماعی کانون توجه خود را بر **عدالت** می‌گذارد. عدالت به معنای دادن حق هر صاحب حقی است؛ نه لزوماً یکسان‌دادن. تفاسیر شیعی استدلال می‌کنند که قوانین متفاوت در ارث یا قضاوت نه بر اساس ارزش‌گذاری جنسیتی بل که بر اساس حکمت و مسئولیت‌های متفاوت مالی و اجتماعی است (نک: مطهری، **نظام حقوق زن در اسلام**، ۱۰۲-۱۱۰؛ نیز صدر، **اقتصادنا**، ۵۱۲). مرنیسی با معیار قرار دادن برابری ریاضی، این حکمت و نظام متوازن حقوق و تکالیف را نادیده می‌گیرد.

در مجموع، پروژه فکری مرنیسی اگرچه در آشکارسازی بخشی از ریشه‌های تاریخی نگرش‌های منفی در سنت اهل سنت سودمند است، اما به دلیل غفلت از مبانی معرفتی شیعه، تقلیل انسان فطری به موجودی تاریخی و جایگزینی معیار عدالت با برابری محض، فاقد کفایت لازم برای ارائه خوانشی سازگار و کامل از جایگاه زن در اسلام است.

نتیجه

بر پایه یافته‌های این مطالعه، ارزیابی خوانش فمینیستی آمنه ودود و فاطمه مرنیسی از آیات زنان در **قرآن** در سنجش با مبانی تفسیر شیعی نمایانگر هم‌پوشانی‌هایی محدود در کنار واگرایی‌های بنیادین است. در محورهای مشترک می‌توان به نفی روایت آفرینش حوا از دنده چپ آدم اشاره کرد که هر دو خوانش فمینیستی و مفسران شیعی آن را از اسرائیلیات و ناسازگار با تصویر قرآنی از آفرینش از «نفس واحده» می‌دانند. هم‌چنین، هر دو بر منشأ واحد آفرینش زن و مرد و برابری ذاتی آنان در عقل، استعداد و کرامت انسانی تأکید دارند.

با این حال، شکاف‌های روشی و محتوایی ژرف و تعیین‌کننده است. مهم‌ترین این شکاف‌ها تعارض در خاستگاه نقش‌های جنسیتی است. ودود با تقلیل این نقش‌ها به برساخته‌های فرهنگی محض در واقع حکمت تکوینی و ابعاد فطری تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد. این نگاه در تقابل مستقیم با مبانی شیعی قرار دارد که تفاوت‌های منتج به قوامیت مرد و آرامش‌بخش بودن زنان را نه ناشی از روابط قدرت اجتماعی، بل که برآمده از طراحی حکیمانه الهی برای تحقق سکونت و تعادل در نظام خانواده و جامعه می‌داند.

تقلیل‌گرایی فمینیست‌ها ضمن نادیده گرفتن فلسفه احکام متفاوت زن و مرد می‌تواند با القاء نقش‌های تحمیلی بیرونی، به جای نقش‌های هم‌ساز با فطرت، در عمل به تضعیف جایگاه واقعی زن بینجامد. هدف غایی این خوانش‌ها احقاق برابری ریاضی و محض در همه عرصه‌ها است. یک‌چنین آرمانی با جایگاه کانونی آرمان عدالت در نظام ارزشی شیعی ناسازگار است. در نگاه شیعی عدالت به معنای اعطاء حقوق متناسب با ویژگی‌های تکوینی و مسئولیت‌های اجتماعی هر جنس است؛ نه یکسان‌سازی همه احکام بر زنان و مردان.


منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرایع*، تهران، شریعت، ۱۳۹۴ ش.
- ۳- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
- ۴- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *التمهید*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، لندن، مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی، ۱۳۴۹ ق/ ۲۰۱۷ م.
- ۵- احمد بن حنبل، *المسند*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۶ ق.
- ۶- احمد، لیلا، *زنان و جنسیت در اسلام*، ترجمه فاطمه صادقی، تهران، نشر گیسوم، ۱۳۹۲ ش.
- ۷- امین، نصرت بیگم، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، اصفهان، گل‌بهار، ۱۳۸۹ ش.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
- ۹- بغوی، حسین بن مسعود، *التفسیر*، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۰- پاملات ابوت، کلروالاس، *درآمدی بر جامعه شناسی نگرش‌های فمینیستی*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، دنیای مادر، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۱- توفیقی، فاطمه، «ملاحظات درباره کاربست نقد تاریخی مسئله جنسیت در قرآن بر اساس آثاری از ودود،


- بارلاس و ترکاشوند»، *مطالعات اسلامی در جهان معاصر*، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۹ ش.
- ۱۲- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر* (انتشار یافته تحت عنوان *اشتباه تفسیر القرآن العظیم* طبرانی)، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
- ۱۳- دهقان، مجید، *جنسیت و زبان قرآن*، تهران، پژوهشکده زن و خانواده، ۱۳۹۴ ش.
- ۱۴- ریعان، معصومه، «زن و سیاست در قرآن با تأکید بر حکم‌رانی ملکه سبأ در آیات ۲۲-۴۴ سوره نمل»، *اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر*، شماره دوم، ۱۴۰۲ ش.
- ۱۵- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۱ ق.
- ۱۶- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دارالفکر، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۸- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۹- علاسوند، فریبا، *زن در اسلام*، تهران، مرکز نشر هاجر، ۱۴۰۱ ش.
- ۲۰- قاسمی، محمد بن محمدسعید، *محاسن التأویل*، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
- ۲۱- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۲- کریمی زنجانی اصل، محمد، مقدمه بر *زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش فاطمه مرنیسی*، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش.
- ۲۳- مرنیسی، فاطمه، *زنان بر بال‌های رؤیا*، ترجمه حیدر شجاعی، تهران، دادار، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۴- مرنیسی، فاطمه، *زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش*، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش.
- ۲۵- مرنیسی، فاطمه، *سفر شهرزاد*، ترجمه شیرین کریمی، تهران، کراسه، ۱۴۰۰ ش.
- ۲۶- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، بیروت، دارالکتاب العلمی، ۱۴۳۴ ق.
- ۲۷- نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق.
- ۲۸- ودود، آمنه، *قرآن و زن*، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران، کیمیای حضور، ۱۴۰۰ ش.

Reading the Quranic Story of Mary Lintvelt's Narratology in Dialogue with Ṭabāṭabā'ī's *Al-Mizān*



Payman Salehi 

Professor of Arabic Language and Literature, Ilam University, Ilam, Iran
(Corresponding author: P.Salehi@Ilam.ac.ir).

Zahra Yareh 

Master's Degree in Arabic Language and Literature, Ilam University,
Ilam, Iran (Email: z.yareh1179@yahoo.com).

Elham Sobati 

Assistance Professor of English Language and Literature, Ilam University,
Ilam, Iran (Email: e.sobati@ilam.ac.ir).



Original Research

Received: 8/ 7/ 2025

Revised: 20/ 9/ 2025

Accepted: 20/ 9/ 2025

published: 20/ 9/ 2025

Pages: 271-294.

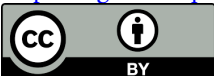
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

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



Cite this article: Salehi, P., Yareh, Z. and Sobati, E.,
“Reading the Quranic Story of Mary: Lintvelt's
Narratology in Dialogue with Ṭabāṭabā'ī's *Al-Mizān*”,
Critical Studies on the Quranic Exegesis 6 (11), 2025, p.
271-294.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.531736.1317> 

Extended Abstract

This study presents a narrative analysis of the story of Maryam (Mary) in the *Qur'ān*, employing the theoretical framework of Jaap Lintvelt's narratology and engaging with the exegetical insights of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī from his seminal work, *Al-Mizān*. The primary objective is to elucidate the narrative structure of Maryam's story, delineate the types of narrative modes utilized, and demonstrate how such a narratological analysis can reinforce and complement traditional interpretive hypotheses, as exemplified in Ṭabāṭabā'ī's commentary. The research adopts a descriptive-analytical methodology, treating the Quran as a cohesive macro-narrative despite the story's dispersion across different chapters, primarily Surah Āl 'Imrān and Surah Maryam.

The analysis reveals that the dominant narrative mode in the Quranic account of Maryam is heterodiegetic, featuring an

omniscient narrator who exists outside the story's world of characters and events. This narrator, positioned in a transcendent realm, possesses comprehensive knowledge of both external actions and internal states of the characters. However, the narrative is not monolithic; it exhibits a dynamic and integrated approach. The narrator fluidly shifts the focalization between what Lintvelt terms the "auctorial narrative type," where the reader's focus is guided by the narrator's overarching perspective, and the "actorial narrative type," where the center of orientation temporarily rests upon a specific character, primarily Maryam herself. This is particularly evident in dialogue-heavy scenes, such as the annunciation to Maryam and the infant Jesus speaking from the cradle, allowing readers to experience events through the characters' perspectives while maintaining the narrator's ultimate authority.

A central feature of the narrative is the dialectical relationship between the omniscient narrator and the story's actants. The narrator actively guides the reception of the narrative, managing the reader's focus and conveying intended meanings, while characters like Maryam are portrayed as dynamic and influential agents whose actions and choices are crucial to the plot's progression. This interaction underscores a synthesis between human agency and divine guidance. The narrative pattern follows a complete structural model, moving from an initial equilibrium to its disruption by a destructive force, followed by a phase of conflict and struggle, and ultimately resolved by an organizing, divine force that restores a new, elevated equilibrium. Key climaxes include Maryam's virginal conception and the miraculous speech of Jesus in his cradle, which serve to resolve critical conflicts and affirm divine power.

Despite the story's distribution across multiple surahs, the study argues for its inherent narrative coherence. When the scattered segments are assembled, they form a linear, causally connected macro-structure. The singular, omniscient narrator is the key agent in creating this cohesion, orchestrating the various episodes into a unified whole with a clear beginning, middle, and end, all serving the Quran's overarching theological and didactic objectives.

The analysis of specific narrative elements—such as time, dialogue, point of view, characterization, and dramatic conflict—further enriches the understanding of the story. The strategic use of time, including analepsis (flashback) and variations in narrative pace, along with shifting points of view during key dialogues and internal monologues, deepens the dramatic impact and character portrayal. Maryam is characterized through her actions,

reactions, and struggles—both internal and external—as a model of faith, purity, and steadfastness.

Crucially, the findings of this narratological investigation are placed in dialogue with the exegetical positions of Ṭabāṭabā'ī in *Al-Mizān*. The study demonstrates a significant convergence between the two approaches. For instance, the narratological identification of the guiding, external omniscient narrator aligns with Ṭabāṭabā'ī's emphasis on God's preemptive knowledge and overseeing role in the narrative. The analysis of the plot's pattern, identifying disruptive forces and divine resolutions, corroborates his interpretations concerning God's management of crises and support for righteous believers. Furthermore, the narrative's portrayal of Maryam's character, emphasizing her piety and God-given status (*iṣṭifā'*), reinforces Ṭabāṭabā'ī's theological argument for her 'iṣmah (infallibility/protection from sin).

It is important to note that the author's analysis proceeds from within the framework of Islamic theology, accepting its foundational tenets regarding the nature of the Quranic text and divine intervention. The study concludes that Lintvelt's narratological theory provides a robust and effective analytical tool for examining the sophisticated narrative structures of the Quran. When applied to the story of Maryam, it not only reveals its artistic coherence but also acts as a complementary methodology to traditional exegesis, validating and deepening interpretive insights found in works like *Al-Mizān*. This interdisciplinary interaction enriches the contemporary understanding of the Quranic narrative, making its ethical and spiritual messages more accessible while highlighting the text's enduring literary power.

Keywords: Quranic Narratology, Narrative Structure Analysis, Omniscient Narrator, Narrative Typology, Narrative Explication, Structuralist Exegesis, Narrative-Exegesis Interaction.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawḍ al-Janān*, ed. Abū al-Ḥasan Sha'rānī, Tehran, Kitābfurūshī-ye Eslāmī, 1398 AH [Persian].
3. Okhovvat, Aḥmad, *Dastūr-e Zabān-e Dāstān*, Isfahan, Enteshārāt-e Fardā, 1371 SAH [Persian].
4. Aqāreb-Parast, Fāṭemeh-Sa'īdeh, and Moṭī', Maḥdī, "A Narratological Analysis of Prophet Yusuf's Story Using Jaap Lintvelt's Theory", *Literary-Qur'ānic Research*,

- no. 23, vol. 6, no. 3, 2018, pp. 1-24 [Persian]¹.
5. Aqāreb-Parast, Fāṭemeh-Sa'īdeh, and Moṭī'ī, Maḥdī, "An Analysis of the Prophet Moses' Story based on Jaap Lintvelt's Theory", *Qur'ān and Hadith Studies*, vol. 51, no. 1, 2018, pp. 1-20 [Persian]².
 6. Bal, Mieke, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, tr. 'Alī 'Abbāsī and Nuṣrat Ḥijāzī, Tehran, Scientific and Cultural Publications Company, 1390 SAH [Persian].
 7. Eagleton, Terry, *An Introduction to Literary Theory*, tr. 'Abbās Mukhbir, Tehran, Markaz, 1380 SAH [Persian].
 8. Ḥoseynī, A'zam al-Sādāt, Moṭī'ī, Maḥdī, and Loṭfī, Maḥdī, "The Narrative Analysis of the Holy Mary's Story in the Holy *Quran*", *Researches of Quran and Hadith Sciences*, no. 39, vol. 15, no. 3, 2018, pp. 1-24 [Persian]³.
 9. Khosrawī, Abū Torāb, *Hāshbiye-ī bar Mabānī-ye Dāstān*, Tehran, Thāleth, 1388 SAH [Persian].
 10. Modabberī, Maḥmūd, and Ḥoseynī Sorūrī, Najmeh, "From Historical Narrative to Fictional Narrative: A Comparison of Narrative Methods in Ferdowsi's and Nezami's *Eskandar-nameh*", *Persian Language and Literature Research Journal*, no. 6, vol. 2, no. 2, 2008, pp. 1-20 [Persian].
 11. Makaryk, Irene Rima, *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, tr. Mehrān Mohājjer and Moḥammad Nabavī, Tehran, Nashr-e Āgah, 1383 SAH [Persian].
 12. Mīrṣādeqī, Jamāl, *Zāwiye-ye Dīd dar Dāstān*, Tehran, Enteshārāt-e Sukhan, 1391 SAH [Persian].
 13. Morādī, Zohreh, "The Studying of Structural and Typology of Narrative in the Story of Prophet Muhammad (p.b.u.h.) in Literature and Painting by Jaap Lintvelt Theory", *Journal of Fine Arts: Visual Arts*, vol. 25, no. 1, 2020, pp. 15-26 [Persian]⁴.
 14. Moḥammadī, Moḥammad Hādī, and 'Abbāsī, 'Alī, *Ṣad Sākhtār-e Yek Ostūreh*, Tehran, Nashr-e Chīstā, 1381 SAH [Persian].
 15. Moḥammadī, Moḥammad Hādī, *Ravesh-Sbenāsī-ye Naqd-e Adabiyāt-e Kūdak*, Tehran, Enteshārāt-e Soroush, 1378 SAH [Persian].
 16. Mandanī-Pūr, Shahriyār, *Kitāb-e Arwāḥ-e Shahrzād*, Tehran, Nashr-e Quqnūs, 1384

1. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1397.6.3.2.7>.

2. <https://doi.org/10.22059/jqst.2018.257726.669035>.

3. <https://doi.org/10.22051/tqh.2018.21116.2086>.

4. <https://doi.org/10.22059/jfava.2020.261554.665983>.

SAH [Persian].

- 17- Şāleḥī, Paymān, and Bāqerī, Kolthūm, “The Unreliable Narrator in the Novels *Kawābīs Bairūt* and *Shāzdeh Eḥtejāb*”, *Comparative Literature Research*, vol. 9, no. 3, 2021, pp. 112-144 [Persian]¹.
- 18- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jāmā‘ah al-Mudarrisīn, 1412 AH [Persian].
- 19- Toolan, Michael J., *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*, tr. Sayyed Fāṭemeh ‘Alawī and Fāṭemeh Ne‘matī, Tehran, SAMT, 1386 SAH [Persian].

1. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452366.1400.9.3.3.9>.



تحلیل روایت شناختی داستان مریم (س) در قرآن بر اساس نظریه ژپ لیت ولت و آراء سید محمد حسین طباطبایی در تفسیر المیزان

پیمان صالحی ^{ID}

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول: P.Salehi@ilam.ac.ir).

زهرا یاره ^{ID}

دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران
(ایمیل: z.yareh1179@yahoo.com).

الهام ثباتی ^{ID}

استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران
(ایمیل: e.sobati@ilam.ac.ir).

چکیده

مطالعه حاضر، با هدف تحلیل ساختار روایی داستان مریم (س) در قرآن کریم و تبیین اهمیت و ضرورت بررسی روایت شناختی آن، به روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس نظریه ژپ لیت ولت و آراء سید محمد حسین طباطبایی در المیزان صورت گرفته است. هدف از این مطالعه آن است که نوع، ساختار و طرح روایت داستان مریم (س) در قرآن بازنموده، و هم چنین، نشان داده شود که چه گونه یک چنین تحلیل روایت شناسانه ای می تواند به تقویت فرضیات مفسران، دست کم در مطالعه موردی تفسیر المیزان، بینجامد. نتایج مطالعه نشان می دهد در روایت داستان مریم (س)، انواع شیوه های روایی از سوی روایت گر روی داده ها که از موضع دانای کل آن روی داده ها را روایت می کند- به شکلی ناهمگون و با روی کردی تلفیقی- یعنی موضع یک روایت گر که هم زمان هم متن نگار و هم کنش گر است- به کار رفته است؛ به گونه ای که گاه تمرکز بر راوی و گاه بر کنش گران داستان قرار می گیرد. راوی، هر چند از شخصیت های داستان نیست، با قرار گرفتن در بیرون روایت گاه با تمرکز بر خود و گاه با توصیف اعمال و نقش های شخصیت ها وجه هدایت گرانه خود را آشکار می کند. طرح داستان ها کامل است و بیش تر اوقات نیرویی تخریب کننده وضعیت آغازین را به هم می زند که پس از کیش مکش، نیرویی سامان بخش اوضاع را به حالت نخست بازمی گرداند. هر چند حکایت زندگی مریم (س) در چند سوره از قرآن آمده است گرد آوردن اجزاء آن یک ساختار روایی منسجم و خطی، با روابط علی و معلولی روشن، پدید می آورد. بازخوانی این روایت بر پایه نظریه ژپ لیت ولت، دیدگاه های تفسیر المیزان را نیز استحکام می بخشد و توان بالای این نظریه را در تحلیل متون دینی نشان می دهد.

کلیدواژه ها: روایت شناسی قرآن، تحلیل ساختار روایت، راوی دانای کل، گونه شناسی روایت، تبیین روایی، تفسیر ساختارگرا، تعامل روایت و تفسیر.



مقاله پژوهشی

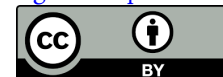
دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۷ ش
بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۲۹ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۹ ش
نشر: ۱۴۰۴/۶/۲۹ ش
صفحه ۲۷۱-۲۹۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:

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



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟ صالحی، پیمان، یاره، زهرا و ثباتی، زهرا، « تحلیل روایت شناختی داستان مریم (س) در قرآن بر اساس نظریه ژپ لیت ولت و آراء سید محمد حسین طباطبایی در تفسیر المیزان»، پژوهش نامه نقد آراء تفسیری (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۲۷۱-۲۹۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.531736.1317>

درآمد

مبانی نظری روایت‌شناسی معاصر در دهه ۱۹۶۰م/ ۱۳۴۰ش توسط نظریه‌پردازان فرانسوی پی‌ریزی شد که همگی از صورت‌گرایی^۱ روسی و زبان‌شناسی سوسوری متأثر بودند. نمود آشکار یک‌چنین تأثیری را می‌توان در نام‌هایی که روایت‌شناسان فرانسوی برای واحدهای شکل‌دهنده روایت‌ها — نظیر روایت‌بن^۲، اسطوره‌بن^۳، نقش‌مایه^۴، وجه^۵ و انواع رخ‌دادها^۶ — برگزیدند مشاهده کرد (مکاریک، *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی...*، ۱۵۱).

همین تأثیرپذیری سبب شد که روایت‌شناسان فرانسوی به تحلیل ساختار روایت‌ها توجه ویژه نشان دهند. در چارچوب فکری صورت‌گرایان روسی، زبان‌شناسان سوسوری و نظریه‌پردازان فرانسوی روایت‌شناسی، ساختار هر متنی (مثلاً یک داستان) به قواعد، الگوها و روابط درونی حاکم بر آن متن اشاره دارد: همان‌گونه که یک بنا از اجزای مختلفی تشکیل شده است که با نظم خاصی در کنار هم قرار گرفته‌اند، یک روایت یا داستان هم از اجزائی مانند شخصیت‌ها، رخ‌دادها، گفت‌وگوها و زاویه دید روایت‌گر تشکیل می‌شود. روایت‌شناسانی که به تحلیل ساختار روایت‌ها می‌پردازند در پی کشف این نظم و چگونگی کنار هم قرارگیری این اجزاء برای ایجاد معنا و اثرگذاری بر خواننده هستند. بنابراین، وقتی از ساختار روایت سخن می‌گوییم، مقصود بررسی الگوهای سازمان‌بخش و قواعد حاکم بر چگونگی نقل یک داستان است.

این مؤلفه‌ها در هر روایتی طبق دستور زبان آن روایت با نظم خاصی با یک‌دیگر ترکیب می‌شوند. از همین رو در یک نگاه کلان می‌توان گفت که روایت‌ها خط سیر دارند. این بدان معنا است که روایت‌ها به جایی ختم می‌شوند و انتظار هم می‌رود که به جایی ختم شوند و نوعی پیش‌رفت و حتی راه‌حل یا نتیجه‌گیری در آن‌ها منظور شود (تولان، *روایت‌شناسی...*، ۱۳). از این جهت، روایت 'مقابل گزارش یا توصیف قرار دارد؛ زیرا در موارد گزارش و توصیف با روابط علت و معلولی و بعضاً چون‌وچرا مواجه نیست. می‌توان گفت که بر اساس تعریفی رایج، روایت به توالی ادراک شده رخ‌دادهای اطلاق می‌شود که دارای ارتباطی غیراتفاقی هستند و عموماً مستلزم وجود انسان، شبه‌انسان یا دیگر موجودات ذی‌شعور هم‌چون شخصیت‌های تجربه‌گر اند؛ تجربه‌هایی که ما انسان‌ها از آن‌ها درس می‌گیریم (همان، ۱۹).

-
1. Fromalism.
 2. Narreme / Narrative Unit.
 3. Mytheme.
 4. Motif.
 5. Aspect /Mood/ Voice.
 6. Types of Events.

باری، همان‌طور که اشاره شد، با پیش‌رفت علم روایت‌شناسی، ساختار داستان‌ها و توجه به آن اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد؛ به‌گونه‌ای که مطالعات صورت‌گرایان و ساختارگرایان در بررسی داستان انقلابی پدید آورد (ایگلتن، پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی...، ۱۴۳). به بیان دیگر، توجه به اصول و قواعد شکل‌دهنده داستان‌ها در این قبیل مطالعات سبب شد که مفاهیم جدیدی برای خواننده تعریف شوند که از طریق آن بتواند حضور نامرئی نویسنده و راوی را به نحو ملموس‌تری احساس کند.

یکی از جدیدترین رویکردهای مرتبط با تحلیل ساختار روایت‌ها در دانش روایت‌شناسی، رویکرد گونه‌شناسی روایت است. این شیوه تحلیل از چارچوب‌ها، مفاهیم، ابزارها و روش‌های روایی سنتی فراتر می‌رود تا منتقد را با استفاده از ارائه یک مبنای انتقادی در تحلیل و بررسی پاره‌های روایی یاری دهد. به عبارت دیگر، گونه‌شناسی از منظر انتقادی ابزاری است که به بررسی ویژگی‌های یک گونه روایی در یک متن خاص می‌پردازد تا بدین وسیله ویژگی‌های منحصر به فردی که به واسطه کاربرد گونه روایی خاص در اثر ایجاد شده است توصیف شود؛ آن‌سان‌که از بررسی گونه‌شناختی بتوان هم‌چون ابزاری تفسیری برای تحلیل ادبی بهره برد (لینت‌ولت، رساله‌ای در باب گونه‌شناسی...، ۲۳۸).

با توجه به این قابلیت‌های تحلیلی، گونه‌شناسی روایت می‌تواند ابزاری سودمند برای واکاوی متونی پیچیده مانند قصص قرآن باشد؛ متونی که خود از ساختار روایی منسجم و هنرمندانه‌ای بهره می‌برند. براین پایه، در مطالعه کنونی با تمرکز بر داستان قرآنی مریم^(س) کوشش خواهد شد با به‌کارگیری این چارچوب نظری ساختار روایی این قصه قرآنی تحلیل شود.

طرح مسئله

در سال‌های اخیر شاهد مطالعاتی در مقام کاربردی نظریه ژپ لینت‌ولت برای تحلیل روایت‌های اسلامی بوده‌ایم. نخستین مطالعات از این قبیل و عمده آن‌ها در محیط دانشگاهی ایران دست‌آوردهای مطیع و هم‌کاران وی بوده‌اند. از جمله، اقارب‌پرست و مطیع در دو پژوهش مستقل («تحلیل روایی داستان...»)، «تحلیل داستان...»، سراسر هردو مقاله، به تحلیل روایی دو داستان قرآنی یوسف و موسی^(ع) پرداخته‌اند (انتشار هردو: ۱۳۹۷ ش). در مطالعه ایشان بر وجود یک ساختار روایی کامل در این دو داستان قرآنی، تلفیق گونه‌های روایی در این داستان‌ها، نقش محوری راوی — که داستان را از منظر دانای کل روایت می‌کند (برای توضیح این معنا، بنگرید به: دنباله مقاله) — و هم‌چنین، تأثیر این شیوه روایت‌گری بر انتقال آموزه‌های تربیتی قرآن تأکید می‌شود.

هم‌زمان مطیع مطالعه دیگری را با حسینی و لطفی به انجام می‌رساند (۱۳۹۷ ش)؛ مطالعه‌ای با هدف تحلیل روایت‌شناختی داستان مریم^(س) در قرآن که در آن با روی‌کردی مشابه، به واکاوی ساختار این داستان پرداخته و بر نقش راوی دانای کل و الگوی کنشگران (فرستنده، فاعل، یاری‌دهنده، بازدارنده) در پیش‌بردِ طرحِ یا به اصطلاح، همان پی‌رنگِ داستان تأکید می‌شود. این مطالعه نشان می‌دهد چه‌گونه روایت قرآنی، علی‌رغم برخورداری از ویژگی‌های منحصر به فرد، از الگوهای روایی رایج در داستان‌های بشری بهره می‌برد.

مطالعه مشابه دیگر با همین روی‌کرد، گرچه قدری دورتر از فضای قصص قرآن، مطالعه‌ی مرادی است (۱۳۹۹ ش). وی به بررسی داستان بعثت پیامبر^(ص) در اشعار شاعران مختلف و نگارگری‌های مرتبط پرداخته، و نشان داده است که این روایت در قالب چه‌گونه‌ی روایی و با چه زاویه‌ی دیدی بازنمایی شده است (مرادی، «بررسی ساختار...»، سراسر مقاله).

این مطالعات ساختارهای روایی موجود در هر داستان را وصف می‌کنند و چگونگی روایت را بر اساس نظریه‌های روایت‌شناسی، از جمله نظریه‌ی لیت‌ولت یا روایت‌شناسی کلاسیک، توضیح می‌دهند. کم‌تر در آن‌ها می‌شود نشانی از توجه به به چرایی تفاوت‌های روایی، تحلیل علل به‌کارگیری گونه‌های خاص در بافت‌های مختلف، یا بررسی پی‌آمدهای زیبایی‌شناختی و معنایی این انتخاب‌های روایی در درک مخاطبان بازدید. برای نمونه، مرتبط‌ترین نمونه از این مطالعات به بحث کنونی، یعنی مطالعه‌ی حسینی و مطیع و لطفی برای تحلیل روایت‌شناسانه‌ی داستان قرآنی مریم، اگرچه ساختار روایت را به‌خوبی تشریح می‌کند و توضیح می‌دهد راوی این داستان خود در چه نقشی ظاهر شده است، به این پرسش کلیدی نمی‌پردازد که چرا قرآن برای روایت این داستان به راوی چنان نقشی داده، و یک‌چنین انتخابی چه تأثیری بر القاء مفاهیم عصمت، آزمون‌های الهی و مقام اصطفاء مریم^(س) داشته است. علی‌رغم شناسایی گونه‌های روایی در این داستان‌های اسلامی، دلیل و پی‌آمد زیبایی‌شناختی و معنایی این انتخاب‌های روایی به‌صورت نظام‌مند و تطبیقی بررسی نشده است. براین‌پایه باید پرسید:

- آیا می‌توان الگویی برای ارتباط میان محتوای داستان قرآنی مریم^(س) و گونه‌ی روایی برگزیده ارائه داد؟
- این تفاوت‌های روایی چه‌گونه بر درک مخاطبان از جایگاه پیامبران، مفهوم وحی، و سیر و سلوک معنوی تأثیر می‌گذارند؟
- کاربرست گونه‌های روایی لیت‌ولت در بازنمایی داستان‌های مذهبی چه کارکردی در القاء مفاهیم عرفانی، تربیتی و عقیدتی این روایت‌ها داشته است؟

- تحلیل این داستان‌ها با کاربست الگوهای روایی که لیت‌ولت بازمی‌نماید چه شکاف‌های معنایی و زیبایی‌شناختی جدیدی را آشکار می‌کند؟

پاسخ به این پرسش‌ها، نه تنها بر غنای مطالعات روایت‌شناختی در حوزه متون دینی می‌افزاید، که با ارائه تحلیلی فراتر از توصیف، ضرورت و نوآوری مطالعه حاضر را در پر کردن شکاف موجود در مطالعات پیشین - از جمله تحلیل روایت‌شناختی داستان مریم^(س) - توجیه می‌نماید.

در مطالعه کنونی با هدف کوشش برای تأمل در جوانب این امر به تحلیل گونه‌شناختی روایت در داستان مریم^(س) بر اساس نظریه لیت‌ولت خواهیم پرداخت. نیز، برای بازنمودن کارآیی این رویکرد، نتایج حاصل از مطالعه خود را با آراء سیدمحمدحسین طباطبایی در *المیزان* درباره داستان مریم^(س) مقایسه خواهیم نمود. هدف آن است که هم‌خوانی‌ها و تفاوت‌های روش مدرن روایت‌شناسی و روش سنتی تفسیر *قرآن* آشکار شود.

روایت زندگی مریم^(س) در *قرآن* پراکنده است و داستان به صورت متمرکز در یک سوره ارائه نمی‌شود. مطالعه کنونی با این پیش‌فرض دنبال می‌شود که گردآوری و تحلیل همه بخش‌های این داستان در کنار یکدیگر در واقع نوعی ساختار روایی کلان را شکل می‌دهد که فراتر از تک‌تک آیات و سوره‌ها معنا می‌یابد. این رویکرد نه تنها مغایرتی با ظرفیت‌های نظریه روایت‌شناسی ژپ لیت‌ولت ندارد، بل که دقیقاً از قابلیت‌های این نظریه در تحلیل روایت در سطح کلان بهره می‌برد. از این منظر، *قرآن* به مثابه یک کُل روایی عمل می‌کند که با انتخاب و چینش خاص خود داستان مریم^(س) را در لایه‌های مختلف و با اهداف خاص الهیاتی و ادبی بازمی‌آفریند.

۱. چارچوب نظری مطالعه

تحلیل روایت‌شناختی داستان مریم^(س) در این مطالعه نیازمند آشنایی با مفاهیم بنیادین روایت‌شناسی، و نیز تسلط بر نظریه‌ای است که ابزار تحلیل مطالعه بر مبنای آن استوار شده است. براین پایه در ادامه نخست به تعریف کلیدی‌ترین مفاهیم روایت‌شناسی - از قبیل *طرح* و *زاویه دید* - خواهیم پرداخت. سپس نظریه لیت‌ولت - که سنگ‌بنای تحلیل حاضر است - را به تفصیل معرفی خواهیم کرد و ظرفیت‌های آن را برای تطبیق بر قصص قرآنی بازخواهیم شناخت.

۱-۱) مفاهیم بنیادین روایت‌شناسی

در بررسی هر نمایش‌نامه، شعر یا داستان، می‌توان نقشه، نظم و الگویی از حوادث را مشاهده کرد که هم‌چون اجزای یک اندام زنده با یکدیگر در ارتباطند و اصل علیت بر آن‌ها حاکم است. به این نقشه و نظم حاکم، *طرح* داستان گفته می‌شود (بنگرید به: مندنی‌پور، *کتاب ارواح*، ...، ۱۲۹). تروتان تودوروف *طرح* را گذر از یک مرحله

تبادل به مرحله‌ای دیگر تعریف می‌کند و لیت‌ولت نیز هم‌سو با او، طرح داستان را متشکل از وضعیت‌های مختلف و گذار از آن‌ها با محوریت علیّت می‌داند (بنگرید به: اخوت، *دستور زبان داستان*، ۲۳). در این گذار، میان تبادل اولیّه و تبادل ثانویّه، یعنی وضعیّت آغازین و پایانی، معمولاً سه مرحله دیگر قابل تمایز است: قسمت آغازین که در آن‌ها به مقدمه‌چینی و معرفی شخصیت‌ها پرداخته می‌شود، مرحله میانی که با حادثه‌ای که به درستی می‌توان آن را *نیروی تخریب‌کننده* نامید—تبادل آغازین را بر هم می‌زند و صحنه کشمکش‌ها می‌شود، و سرانجام، با ورود *نیروی سامان‌دهنده* و گره‌گشایی، به قسمت پایانی روایت می‌رسیم که در آن نتیجه و مقصود نویسنده روشن می‌شود.

هر داستانی همواره از یک زاویه دید بخصوص روایت می‌شود. زاویه دید هر روایت یا داستان یعنی آن نگاه خاصی که راوی برای روایت‌گری خود برگزیده است. این زاویه دید میان نگاه نویسنده به فضا، مکان و اشیاء یک واقعه تناسب ایجاد می‌کند و میزان و چگونگی نمایش هر یک از عناصر داستانی بر اساس آن تعیین می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت زاویه دیدی که پدید آورنده داستان برای روایت‌گر هر صحنه برمی‌گزیند یک جور طراحی صحنه است. هدف از این طراحی درک بهتر مکاشفه‌های نویسنده و اشیاء خلق‌شده در واقعه داستانی است. به بیان دیگر، زاویه دید همان چشمانی است که خواننده روایت را از منظر آن می‌بیند (خسروی، *حاشیه‌ای بر مبان‌ی...، ۵۷*).

بررسی این‌که راوی از چه جایگاهی—مثلاً کانون درونی اثر، کانون بیرونی یا فاقد کانون—به روایت می‌پردازد، سه گونه اصلی زاویه دید را شکل داده است. در *زاویه دید درونی* یا اول شخص، داستان از قول یکی از شخصیت‌های آن—که می‌تواند اصلی، فرعی یا حتی خود نویسنده در قاموس یک شخصیت باشد—روایت می‌شود. این شیوه، که بیش‌تر مورد استفاده نویسندگان توانا است و بهترین داستان‌های جهان در قالب آن نگارش یافته‌اند، خواننده را تنها از درون (حالت‌های روانی) و برون (حرکات و شکل) یک شخصیت آگاه می‌کند و او را از درون دیگر شخصیت‌ها بی‌خبر نگه می‌دارد (محمدی و عباسی، *صد ساختار یک اسطوره*، ۲۲۹).

در مقابل، اگر زاویه دید داستان به شیوه سوم شخص و از نوع دانای کل باشد، راوی را باید اندیشه‌ای بیرونی و توانمند دانست که شخصیت‌های داستان را از بیرون زه‌بری می‌کند، بیننده اندیشه‌ها و کرده‌های آنان است و در عمل حکم همه‌چیزدانی را دارد. نویسنده در این نقش، رفتار و اعمال شخصیت‌ها را گزارش می‌دهد، وضعیت و موقعیت را تصویر می‌کند و حتی در قالب شخصیت‌ها جای می‌گیرد تا با ذهنیت آن‌ها نسبت به دیگران و اوضاع حاکم بر داستان داوری کند (میرصادقی، *زاویه دید...، ۳۸۳*). گونه سوم زاویه دید صفر یا حالت بدون زاویه دید است که در آن داستان از دیدگاه ناظری روایت می‌شود که اطلاعاتش بر همه چیز احاطه دارد؛ گاهی از فراز صحنه

می‌نگرد و گاهی به درون ذهن شخصیت‌ها فرو می‌رود و در این حالت با دانای کل نامحدود مواجه هستیم (محمدی، روش‌شناسی...، ۲۲۵).

(۲-۱) چارچوب نظری روایت‌شناسی لیت‌ولت

لیت‌ولت نظریه خود را بر مبنای نقش‌های سه‌گانه راوی، کنش‌گر و مخاطب قرار داده است. از منظر وی، رابطه عملی بین این سه نقش، مبنای طبقه‌بندی انواع روایت را تشکیل می‌دهد و مهم‌ترین معیار این تفکیک، میزان هم‌سانی یا ناهم‌سانی جهان روایت‌گر و جهان کنش‌گر است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: محمدی و عباسی، صد ساختار، ۲۲۴).

بر این اساس، روایت دنیای داستان ناهم‌سان هنگامی تحقق می‌یابد که راوی به‌عنوان کنش‌گر در دنیای داستان پدیدار نشود. در مقابل، روایت دنیای داستان هم‌سان آن است که در آن یک شخصیت داستانی دو نقش را بر عهده می‌گیرد: از یک سو به‌عنوان من روایت‌کننده و وظیفه روایت کردن را بر عهده دارد و از سوی دیگر، هم‌چون من روایت‌شده، عهده‌دار نقشی در خود داستان است (محمدی و عباسی، صد ساختار، ۲۲۴). گونه سوم نیز با عنوان روایت خنثی قابل‌تصور است که در آن نه راوی و نه کنش‌گر مرکز توجه خواننده نیستند و راوی نگاهی عینی و فاقد قضاوت دارد (همان، ۵۸).

لیت‌ولت برای بسط این تقسیم‌بندی کلان، مفهوم دقیق‌تری را تحت عنوان مرکز جهت‌گیری مطرح می‌کند. براین‌پایه دنیای داستانی ناهم‌سان خود بر سه گونه می‌تواند تقسیم شود. نخستین گونه 'روایت متن‌نگار' است که زمانی شکل می‌گیرد که مرکز جهت‌گیری نگاه خواننده بر راوی واقع شود؛ نه بر یکی از کنش‌گران. در این حالت 'راوی' که معمولاً در قالب دانای کل ظاهر می‌شود - هم‌چون نقش‌سازی که روایت را می‌آفریند، خواننده را به جهان داستان هدایت می‌کند و از همه چیز، از جمله زندگی درونی شخصیت‌ها، مطلع است (لیت‌ولت، رساله‌ای در باب گونه‌شناسی روایت و نقطه دید، ۴۱؛ نیز، بنگرید به: محمدی و عباسی، صد ساختار، ۲۲۴).

دومین گونه روایت کنش‌گر^۲ است که هنگامی اتفاق می‌افتد که مرکز جهت‌گیری خواننده بر کنش‌گران واقع شود.

در این حالت، دانایی راوی محدود به شناخت درونی و دیدگاه^۳ همان کنش‌گر خاص می‌شود و خواننده نیز

1. Type narrative auctorielle.
2. Type narrative actoriel.
3. perspectivism.

کنش‌های داستانی را از منظر او مشاهده می‌کند که به طبع با محدودیت بیش‌تری نسبت به گونه‌ی روایی متن‌نگار همراه است (محمدی و عباسی، *صمد ساختار*، ۲۲۵). در مقام مقایسه، در دنیای داستان هم‌سان، شخصیت‌روای (من‌روایت‌کننده) با شخصیت‌کنش‌گر (من‌روایت‌شده) کاملاً یک‌سان است و روای قادر است گذشته‌اش را — که اکنون از آن فاصله گرفته است — دوباره زنده کند و روایت کند (لینت‌ولت، *رساله‌ای در باب گونه‌شناسی*، ۹۹). به بیانی دیگر، دوربین روایتگر تنها با یکی از کنش‌گران همراه است: اتفاقات از منظر او روایت می‌شود، و این روای است که چستی و هویت متن را مشخص می‌کند (بنگرید به: مدبری و حسینی سروری، «از تاریخ روایی...»، ۴).

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که تفاوت بنیادین میان گونه‌ی روایی هم‌سان کنش‌گر و گونه‌ی روایی ناهم‌سان کنش‌گر در جایگاه روای نهفته است. در نوع هم‌سان، روای به‌عنوان کنش‌گری در بطن داستان حضور دارد؛ حال آن‌که در نوع ناهم‌سان، روای با کنش‌گر داستان بیگانه است و این دو در دو محیط جداگانه قرار دارند. این تفاوت در جایگاه همه‌چیزدانی و عمق دید روای را در گونه‌ی ناهم‌سان محدود می‌کند؛ برخلاف گونه‌ی روایی متن‌نگار که در آن روای دانای کل می‌تواند آزادانه به درون همه کنش‌گران دیگر رسوخ کند و آن را به تصویر بکشد (لینت‌ولت، *رساله‌ای در باب گونه‌شناسی*، ۱۰۱). بنابراین، این چارچوب نظری نظام‌مند، ابزاری تحلیلی در اختیار منتقد قرار می‌دهد تا با واکاوی چگونگی روایت‌گری، به کشف رابطه‌ی پویای بین فرم و محتوا در متن نائل آید.

۳-۱) مباحث مرتبط با کاربرست نظریه در داستان قرآنی مریم (س)

تطبیق نظریه‌های روایت‌شناسی مدرن بر متون مقدسی مانند *قرآن* مستلزم در نظر گرفتن روش‌شناسی‌ای دقیق و متناسب با ماهیت این متون است. نظریه‌ی لینت‌ولت به دلیل دارا بودن نظام طبقه‌بندی منعطف و تأکیدش بر نقش‌های کلیدی روای، کنش‌گر و مخاطب از قابلیت قابل توجهی برای تحلیل قصص قرآنی برخوردار است. این نظریه، با فراتر رفتن از معیارهای سنتی، امکان بررسی پاره‌های روایی و چگونگی ترکیب آن‌ها در یک کل منسجم را فراهم می‌سازد (لینت‌ولت، *رساله‌ای در باب گونه‌شناسی...*، ۲۳۸). این ویژگی به‌ویژه هنگام تحلیل داستان‌هایی مانند داستان مریم (س) که اجزاء آن در چند سوره پراکنده شده‌اند، راه‌گشا است؛ زیرا این نظریه توانایی تحلیل روایت در *سطح کلان* را دارد و *قرآن* را به مثابه یک *کل روایی* در نظر می‌گیرد که با چینی حکیمانه بخش‌های مختلف داستان را در جایگاه‌های مناسب خود قرار داده است.

روش تحلیل ساختاری-روایی داستان مریم (س) در این مطالعه بر سه محور اصلی استوار است: نخست،

شناسایی گونه‌ی روایی حاکم بر هر بخش از داستان (هم‌سان، ناهم‌سان یا خنثی) و تحلیل جایگاه راوی هم‌چون دانای کل که بیرون از جهان کنشگران قرار دارد؛ دوم، بررسی ساختار تقابلی راوی و کنش‌گر و چگونگی هدایت روایت توسط راوی الهی؛ و سوم، واکاوی الگوی طرح داستان شامل شناسایی وضعیت‌های آغازین، میانی و پایانی و نیز نیروهای تخریب‌کننده و سامان‌بخش که به صورت زنجیره‌ای و علی‌انسجام درونی روایت را پدید می‌آورند. در این روش آیات مربوط به داستان مریم^(س) در سوره‌های آل‌عمران و مریم هم‌چون واحدی یک‌پارچه در نظر گرفته می‌شود و مؤلفه‌های روایت‌شناسی نظریه لیت‌ولت بر این مجموعه تطبیق داده می‌شود. هم‌چنین به منظور اعتباربخشی و تعمیق تحلیل— یافته‌های روایت‌شناختی در موازات و در گفت‌وگو با آراء تفسیری سیدمحمدحسین طباطبایی در *المیزان* قرار می‌گیرد.

مطالعه کنونی از جهت استفاده از نظریه لیت‌ولت با تحقیقات پیشین مشترک است. با این حال از دو جنبه اساسی تمایز می‌یابد: نخست آن‌که چارچوب نظری این روی‌کرد را برای تحلیلی دقیق‌تر و نظام‌مندتر از همه ابعاد داستان مریم^(س) شامل گونه‌شناسی روایت، ساختار تقابلی راوی و کنش‌گر، الگوی طرح و انسجام روایی— به کار می‌بندد؛ دوم و مهم‌تر آن‌که یافته‌های حاصل از این تحلیل روایت‌شناختی را در مقایسه و گفت‌وگوی مستقیم با آراء تفسیری سیدمحمدحسین طباطبایی در *المیزان* قرار می‌دهد.

مطالعه داستان قرآنی مریم^(س) با یک‌چنین روی‌کرد تطبیقی‌تی برای نخستین بار است که با این جامعیت صورت می‌پذیرد. این مطالعه نه تنها کوششی برای اعتبارسنجی یافته‌های روایت‌شناختی است، بل که برای کشف زوایای پنهان و تقویت فهمی عمیق‌تر از این روایت قرآنی و نیز نشان دادن توانایی نظریه‌های ادبی مدرن در تعامل با متون کهن تفسیری طراحی شده است. به بیان دیگر، پیش‌برد چنین مطالعه‌ای می‌تواند نشان دهد که چه‌گونه تحلیل ادبی مدرن می‌تواند فهم ما از متون دینی را غنا بخشد.

۲. تحلیل گونه‌شناسانه روایت در داستان مریم^(س)

روایت‌شناسی به‌مثابه ابزاری تحلیلی، امکان واکاوی لایه‌های پنهان متن و چگونگی انتقال معنا را فراهم می‌سازد. نظریه لیت‌ولت با محور قرار دادن نقش‌های سه‌گانه راوی، کنش‌گر و مخاطب، و نیز با تأکید بر معیار هم‌سانی یا ناهم‌سانی جهان روایت‌گر با جهان کنشگر، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل گونه‌های روایی ارائه می‌دهد. اکنون در این بخش از مقاله با تطبیق این چارچوب نظری بر داستان مریم^(س) در *قرآن کریم*، به شناسایی گونه‌های روایی به‌کاررفته در داستان و تبیین ساختار تقابلی راوی و کنش‌گر در این روایت خواهیم پرداخت.

۱-۲) گونه‌های روایت به‌کاررفته در داستان

بر پایه نظریه لیت‌ولت، بنیادی‌ترین معیار در طبقه‌بندی انواع روایت، میزان هم‌سانی یا ناهم‌سانی جهان روایت‌گر با جهان کنش‌گر است (محمدی و عباسی، *صد ساختار*، ۲۲۴). واکاوی داستان مریم (س) در *قرآن کریم* آشکار می‌کند که راوی اصلی این داستان دانای کل است که در جایگاهی فراداستانی و بیرون از حوزه کنش شخصیت‌ها قرار دارد. از این رو گونه مسلط بر این روایت از نوع *ناهم‌سان* است؛ بدین معنا که راوی خود در شمار کنش‌گران داستان ظاهر نمی‌شود (همان‌جا). با این حال *راوی قرآن* در روایت این داستان به شیوه‌ای سیال و پویا عمل کرده، و بنا بر اقتضاء هر پرده از داستان، از گونه‌های فرعی روایت نیز بهره جسته، و در نهایت ساختاری تلفیقی را پدید آورده است.

چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، در گونه *روایت متن‌نگار*، مرکز جهت‌گیری خواننده بر خود راوی قرار می‌گیرد. در این حالت این راوی است که هم‌چون نقش‌سازی آگاه خواننده را به درون جهان داستان رهنمون می‌شود و بر تمامی زوایای آن داستان، اعم از کنش‌های ظاهری و حالات درونی شخصیت‌ها، احاطه دارد. برای نمونه، در آیات مربوط به نذر مادر مریم (س) و تولد او (آل عمران/ ۳۵-۳۷)، این راوی دانای کل است که با اطلاع از علم الهی (وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ)، هم بر نذر و اندیشه درونی «امراة عمران» اشراف دارد و هم پاسخی را که از سوی خدا می‌رسد، پیش از همه شخصیت‌ها، می‌داند و آن را برای مخاطب روایت می‌کند.

در مقابل گاه شاهد گونه *روایت کنش‌گر* هستیم که در آن، چنان‌چه پیش‌تر نیز گفته شد، مرکز ثقل روایت از راوی به یکی از کنش‌گران داستان منتقل می‌شود. به بیان دیگر، در این مواقع، روایت از دریچه چشم و ذهن آن شخصیت خاص پیش می‌رود و خواننده تنها آن‌چه را که او می‌داند یا احساس می‌کند درمی‌یابد. اوج این امر را در صحنه‌های گفت‌وگو محور، مانند گفت‌وگوی فرشتگان با مریم (س) (آل عمران/ ۴۲-۴۷) یا سخن گفتن عیسی (ع) در گهواره (مریم/ ۳۰-۳۳) مشاهده می‌کنیم که اگرچه کلیت روایت در اختیار دانای کل است، اما کانون توجه و انتقال احساسات و اطلاعات، بر خود آن کنش‌گران متمرکز می‌شود. این جابه‌جایی پویا بین دو گونه *متن‌نگار* و *کنش‌گر* در دل روایت *ناهم‌سان کلان* از سویی بر نقش هدایت‌گری و ناظر بودن راوی تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر، به داستان عمق و جلوه‌ای دراماتیک می‌بخشد و مخاطب را با شخصیت‌ها و کش‌مکش‌های درونی آنان هم‌راه می‌سازد.

۲-۲) ساختار تقابلیِ راوی و کنش‌گر

در روایت داستان مریم^(س) تقابل و تعامل میان راوی دانای کل و کنش‌گران داستان از جایگاهی محوری برخوردار است. این رابطه ساختاری پویا و هدفمند را شکل می‌دهد که در آن راوی، فراتر از نقل صرف روی داده‌ها، نقش هدایتگری فعال ایفاء می‌کند. راوی که در سپهری فراتر از جهان کنشگران یعنی در جهان قدس-جای گرفته است با حضوری مقتدر و آگاه، نه تنها سلسله حوادث را روایت می‌کند، بل که با انتخاب و چینش خاص خود بر تمرکز مخاطب مدیریت می‌کند و معنای موردنظر را به وی منتقل می‌سازد. برای نمونه، در صحنه نذر و تولد، راوی با قرار گرفتن در مرکز جهت‌گیری، بر علم مطلق الهی به آنچه مادر مریم^(س) زاییده است تأکید می‌ورزد: «وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ». از این طریق، نقش خود را هم‌چون تنظیم‌کننده اصلی روایت و هدایتگر مخاطب به سمت درکی فراتر از درک شخصیت‌ها آشکار می‌کند.

در تقابل با این راوی فرادست، کنش‌گری شخصیت‌ها، به ویژه مریم^(س)، صحنه دیگری از این نمایش روایی است. مریم^(س) هم‌چون کنش‌گر محوری، نه تنها یک شخصیت منفعل نیست، بل که با عکس‌العمل‌ها، گفت‌وگوها و انتخاب‌های خود نقش تعیین‌کننده‌ای در پیش‌برد روند داستان دارد. نکته قابل تأمل آن است که این کنش‌گری در عین حال که کاملاً واقعی و اثرگذار است، همواره در حیطه اراده و علم راوی دانای کل (خدا) معنا می‌یابد. برای نمونه، وقتی مریم^(س) در برابر بشارت تولد عیسی^(ع) می‌پرسد: «قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ» (مریم/ ۲۰)، این پرسش هم نشان‌دهنده کنش‌گری فکری و عاطفی او است و هم زمینه لازم را برای ظهور اراده و قدرت الهی در پاسخ راوی فراهم می‌سازد: «قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» (مریم/ ۲۱). این گفت‌وگو نمونه‌ای بارز از تلفیق کنش‌گری انسان و هدایتگری الهی در قالب روایت است.

دیگر شخصیت‌ها نیز، هریک به سهم خود، در این ساختار تقابلی نقش ایفاء می‌کنند. زکریا^(ع) هم‌چون سرپرست، فرشتگان هم‌چون بشارت‌دهندگان، و حتی قوم سرزنش‌گر، همگی کنش‌هایی انجام می‌دهند که گاه هم‌چون نیروی تخریب‌کننده (مثلاً در روی دادی مثل افتراء قوم به مریم^(س)) و گاه هم‌چون نیروی سامان‌بخش (مثلاً در واقعه‌ای مانند کفالت زکریا^(ع)) عمل می‌کنند. درنهایت این راوی دانای کل است که با قرار گرفتن در بیرون از این کنش‌مکش‌ها، بر همه آنها اشراف دارد و با مداخله در زمان مناسب (مثل آنچه در واقعه سخن گفتن عیسی^(ع) در گهواره برای تبرئه مادر شاهد ایم)، مسیر روایت را به سمت مقصود نهایی خود-که نمایش قدرت، حکمت و هدایت الهی است- هدایت می‌کند. بنابراین ساختار روایت داستان مریم^(س) نه یک تقابل ساده بل که رابطه‌ای دیالکتیکی میان اراده کنش‌گران و هدایت حاکم راوی دانای کل را به تصویر می‌کشد که در خدمت

اهداف تربیتی و اعتقادی قرآن قرار گرفته است.

۳-۲) تحلیل الگوی طرح در داستان

تحلیل داستانِ مریم^(س) بر مبنای الگوی لیت‌ولت ساختاری منسجم و کامل را نمایان می‌سازد که در آن هر بخش، با وجود پراکندگی در سوره‌های مختلف، هم‌چون حلقه‌هایی به هم پیوسته زنجیره‌ی روایی واحدی را تشکیل می‌دهد. وضعیت آغازین داستان با نذرِ امراة عمران و تولد مریم^(س) شکل می‌گیرد. در این مرحله تعادل اولیه بر محورِ نذرِ مادر برای خدمت‌گزاری فرزندش در معبد استوار است (آل عمران/ ۳۵). با این حال این وضعیت با نیروی تخریب‌کننده‌ای مواجه می‌شود که در این‌جا، دختر بودنِ مولود است. این روی دادِ نظمِ ذهنی و انتظاراتِ مادر را بر هم می‌زند و او را با این پرسش مواجه می‌سازد که چه‌گونه می‌تواند نذر خود را با این شرایط جدید تطبیق دهد (آل عمران/ ۳۶). این نیروی تخریب‌کننده در ادامه داستان نیز در اشکالِ دیگری تکرار می‌شود؛ از جمله در قالب روایتگری اختلاف راهبان بر سر کفالت مریم^(س) (آل عمران/ ۴۴)، بشارت تولد فرزند به مریم باکره (مریم/ ۱۹-۲۰)، تحمل دردِ زایمان در تنهایی (مریم/ ۲۳) و سرانجام، اتهام و افتراء قوم هنگام بازگشت او با فرزند (مریم/ ۲۸-۲۷).

ورود این نیروهای تخریب‌کننده داستان را به وضعیت میانی یا مرحله کِشِ مَکِش وارد می‌کند. در این مرحله تنش و تعلیق به اوج خود می‌رسد. برای نمونه، کِشِ مَکِشِ درونیِ مریم^(س) پس از بشارت، یا مثلاً، اندوه و آرزوی مرگ او در لحظات زایمان، اوج این بحران‌ها است. هربار، در اوج نابسامانی، نیروی سامان‌دهنده الهی وارد عمل می‌شود و تعادل را بازمی‌گرداند. پذیرش نذرِ مادر از سوی خداوند ((فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ)) آل عمران/ ۳۷، تعیین زکریّا^(ع) هم‌چون سرپرست از طریق قرعه ((كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا)) آل عمران/ ۳۷، آرامش بخشی به مریم^(س) در بیابان ((أَلَا تَحْزَنِي)) مریم/ ۲۴، و درنهایت معجزه سخن گفتن عیسی^(ع) در گهواره برای تبرئه مادر ((إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ)) مریم/ ۳۰ همگی جلوه‌هایی از این نیروی سامان‌بخش هستند که بحران را به سود مریم^(س) دگرگون می‌کنند.

این فرآیند هربار به وضعیت پایانی و برقراری تعادلی نوین می‌انجامد. تعادلی که نسبت به وضعیت آغازین بسی تکامل یافته‌تر و همراه با تحقق وعده‌های الهی است. پذیرفته شدنِ مریم^(س) برای خدمت در معبد، تولد معجزه‌آسای عیسی^(ع) هم‌چون پیامبر خدا، و درنهایت، اثبات پاک‌ی مریم^(س) و ایمان آوردن قوم همگی پایانی است که بر اساس روابطِ علی و معلولی دقیق از دلِ کِشِ مَکِشِ های پیشین سر برآورده است. این الگوی کامل طرح نه‌تنها انسجام درونی داستان را تأیید می‌کند بل که هم‌سو با هدف اصلی قرآن — که به قول طباطبایی نمایش قدرت

و هدایت الهی در بستر زندگی بندگان است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۱۷۸) - قرار می‌گیرد.

۲-۴) انسجامِ روایی در پراکندگی آیات

یکی از ویژگی‌های قابل‌تأمل در شماری از روایت‌گری‌های قرآنی، شکل‌گیری ساختاری منسجم و واحد با آیاتی است که در سوره‌های مختلف پراکنده شده‌اند. داستان مریم (س) نمونه‌ای روشن از این شیوه روایت‌گری است: این داستان، با وجود نقلِ بخش‌های مختلف آن در سوره‌های آل‌عمران و مریم، واجد وحدت موضوعی و توالی علی و معلولی است. این امر نشان می‌دهد که قرآن کریم در مقام یک متن کلان‌روایی، با چینی هدفمند، بخش‌های مختلف یک داستان را در جایگاه‌های مناسب خود قرار داده است تا در خدمت اهداف هر سوره قرار گیرد.

شناخت این ساختار کلان‌روایی شکل‌گرفته از آیات پراکنده، مستلزم نگاهی یک‌پارچه به اجزاء داستان در سراسر قرآن است. از این منظر، قطعات داستان مریم (س) در سوره‌های مختلف هم‌چون اجزاء یک پازل در کنار هم قرار می‌گیرند و طرحی منسجم، خطی و مبتنی بر روابط علی را پدید می‌آورند. برای نمونه، ماجرای نذر و تولد در سوره آل‌عمران (آیات ۳۵-۳۷)، روایت‌گر نحوه شکل‌گیری پایه‌های شخصیتی مریم (س) و زمینه‌سازی‌های الهی برای ورود او به معبد است. در ادامه همین سوره (آیات ۴۲-۴۷)، بشارت‌های الهی به او نقل می‌شود و سپس در سوره مریم (آیات ۱۶-۳۴)، جزئیات تحقق آن بشارت‌ها از بارداری تا زایمان و رویارویی با قوم به تفصیل روایت می‌شود. این پیوند منطقی میان آیات حاکی از آن است که پراکندگی ظاهری به معنای گسست درونی روایت نیست.

نقشِ راویِ دانای کل در ایجاد این انسجامِ نقشی محوری است. این راوی واحد است که با دانشِ مطلق خود اجزاء پراکنده را در یک طرح کلان‌دارای آغاز، میانه و پایان تنظیم می‌کند. آیه «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ» (آل‌عمران/ ۴۴) به وضوح بر این امر دلالت دارد که منبع این روایت به ظاهر پراکنده علم غیب الهی است و پیامبر (ص) و مخاطبان از طریق وحی به این روایت منسجم دست می‌یابند. بنابراین تحلیل روایت‌شناختی بر اساس نظریه‌ای مانند نظریه لیت‌ولت که قابلیت تحلیل روایت در سطح کلان را دارد، نه تنها با ساختار قرآن ناسازگار نیست، بل که توانایی آن را در خلق روایت‌های پیچیده و در عین حال منسجم آشکار می‌سازد. این انسجامِ روایی، در نهایت درک عمیق‌تری از شخصیت مریم (س) و سازوکارهای روایی قرآن فراهم می‌آورد.

۳. تحلیل عناصرِ روایی در تعامل با آراء طباطبایی

در ادامه تحلیل روایت‌شناختی داستان مریم (س)، واکاوی عناصر سازنده روایت - از جمله زمان، گفت‌وگو،

شخصیت‌پردازی و کَش مَکَش— از اهمیتی بنیادین برخوردار است. این عناصر سازوکارهایی هستند که راوی از طریق آن‌ها، نه تنها سلسله‌ای از رخدادها را نقل می‌کند، بل که معنای موردنظر خود را به مخاطب انتقال می‌دهد و بر درک او از شخصیت‌ها و حوادث اثر می‌گذارد. این بخش از مقاله با تمرکز بر این عناصر کلیدی، در پی آن است تا نشان دهد که چه‌گونه کاربست این مؤلفه‌ها در دل ساختار روایی قرآن به غنای داستان می‌افزاید و در عین حال با تحلیل‌های مفسرانی چون سیدمحمدحسین طباطبایی در *المیزان* هم‌خوانی دارد.

۳-۱) تحلیل عنصر زمان در روایت

عنصر زمان در روایت داستان مریم^(س) از چنان ظرافتی برخوردار است که راوی با کاربست هنرمندانه آن نه تنها توالی رخدادها بل که اهداف هدایتی خود را نیز به پیش می‌برد. بر اساس تقسیم‌بندی ژرار ژنت می‌توان زمان‌بندی در هر داستانی را با سه سنجۀ نظم، تداوم و بسامد بررسی کرد (بنگرید به: اخوت، *دستور زبان داستان*، ۲۳). همین سنجه‌ها را می‌توان برای بررسی عنصر زمان در روایت داستان مریم^(س) هم به کار گرفت.

در مقام بررسی زمان‌بندی روایت داستان مریم^(س) در قرآن با سنجۀ نظم، باید گفت که نظم روایت در داستان مریم^(س) عمدتاً از نوع خطی و پسین است؛ بدین معنا که روایت، رخدادها را عموماً به ترتیب زمانی طبیعی نقل می‌کند. با این حال گاه شاهد زمان‌پیشی^۱ نیز هستیم، چنان‌که در آیه ۴۴ سوره آل‌عمران، راوی به گذشته بازمی‌گردد و روی دادِ قرعه‌کشی برای کفالت مریم^(س) را — که پیش از بشارت‌های ذکرشده در آیات قبل رخ داده است — بیان می‌کند: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ».

در مقام بررسی زمان‌بندی روایت برپایه سنجۀ تداوم نیز، نخست باید گفت که در این داستان شاهد تغییر ضرب‌آهنگ روایت هستیم. در بخش‌هایی مانند گزارش نذر و تولد یا تعیین سرپرست، روایت با شتابی فشرده پیش می‌رود؛ حال آن‌که در پرده‌های حاوی گفت‌وگو و کَش مَکَش عاطفی — مانند گفت‌وگوی مریم^(س) با فرشتگان (مریم/ ۱۸-۲۱) یا صحنه زایمان در بیابان (مریم/ ۲۳-۲۶) — سرعت روایت به‌طور محسوسی کاهش می‌یابد و با بیان جزئیات بر شدت تأثیر عاطفی داستان افزوده می‌شود. در بررسی زمان‌بندی داستان برپایه سنجۀ بسامد نیز می‌توان به تکرار برخی درون‌مایه‌های کلیدی مانند تأکید بر پاکی و عفت مریم^(س) در رویارویی با بشارت‌های الهی اشاره کرد. کارکرد این تکرارها تأکید بر اهمیت این صفات در کلیت روایت است.

بالاخره این را هم باید افزود که نقش زمان در پیش‌برد داستان فراتر از کارآیی آن برای چینش منظم رخدادها است. انتخاب راوی برای گسترش یا فشرده‌سازی زمان در موقعیت‌های مختلف مستقیماً در جهت‌دهی به

1. Anachrony.

توجه مخاطب و برجسته‌سازی نقاط عطف داستان — مانند لحظه بحرانی زایمان یا معجزه سخن گفتن عیسی^(ع) در گهواره — قرار گرفته است. این کار بست هنرمندانه زمان از سویی انسجام درونی روایت را تقویت می‌کند و از سوی دیگر، همان‌طور که طباطبایی نیز بر آن تأکید دارد (*المیزان*، ۱۳ / ۴۲)، حسن تدبیر و قدرت الهی در اداره امور و نجات بندگان مؤمن خود را به نمایش می‌گذارد.

۲-۳) کارکرد گفت‌وگو و زاویه دید

در روایت داستان مریم^(س) گفت‌وگو و زاویه دید دو عنصر به هم پیوسته‌ای هستند که راوی از طریق آن‌ها هم بر حرکت کنش برانگیز داستان می‌افزاید و هم لایه‌های معنایی آن را به مخاطب انتقال می‌دهد. گفت‌وگوها در این داستان گاه به صورت مستقیم در میان شخصیت‌ها جریان می‌یابد؛ مانند گفت‌وگوی فرشتگان با مریم^(س) که در آن فرشتگان وی را با عبارت «یا مَرِيْمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ» (آل عمران / ۴۲) خطاب می‌کنند. گاه نیز به شکل تک‌گویی (مونولوگ) نمود دارد؛ چنان‌که مریم^(س) در اوج تنهایی و درد زایمان آرزو می‌کند: «یا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا» (مریم / ۲۳). این تک‌گویی، که به تعبیر طباطبایی بیانگر حسرت و اندوه عمیق او است (*المیزان*، ۱۳ / ۴۲)، مخاطب را مستقیماً با جهان درونی و کیش مکش عاطفی کنش‌گر اصلی همراه می‌کند.

زاویه دید به کاررفته در این گفت‌وگوها نقش تعیین‌کننده‌ای در کیفیت انتقال معنا دارد. در بیش‌تر موارد زاویه دید از نوع سوم شخص و بیرونی است و راوی دانای کل ناظری است که بر تمامی گفت‌وگوها و نیات شخصیت‌ها اشراف دارد. با این حال در لحظات کلیدی تمرکز به گونه‌ای تغییر می‌کند که گویی مخاطب صحنه را از دریچه چشم یکی از کنش‌گران — عمدتاً مریم^(س) — می‌بیند. این تغییر زاویه دید، به‌ویژه در صحنه رویارویی مریم^(س) با قومش، آشکار است. هنگامی که قوم به او می‌گویند: «یا مَرِيْمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا» (مریم / ۲۷) راوی این تهمت را از نگاه آنان روایت می‌کند؛ اما بی‌درنگ، با سکوت مریم^(س) و اشاره‌اش به نوزاد، کانون دید به او بازمی‌گردد؛ سکوتی که به مریم^(س) اجازه داده شده است با نذری برای خدا پی گیرد و ضمناً به او دستور هم داده شده است که همین معنا را به اشاره با مخاطبان بازگوید (بنگرید به: ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ۱۳ / ۷۲). در نهایت، با سخن گفتن عیسی^(ع) در گهواره زاویه دید به‌طور کامل بر این کنش‌گر معجزه‌آسا متمرکز می‌شود تا حقیقت را بی‌واسطه و از زبان خود او به مخاطب منتقل کند.

این جابه‌جایی پویای زاویه دید، نه تنها بر جذابیت روایی داستان می‌افزاید، بل که — همان‌گونه که در تفسیر *المیزان* نیز بر تبیین نیات و احوال درونی شخصیت‌ها تأکید شده است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۳ / ۱۷۰ —

۱۷۴) — در خدمت تبیین هرچه بیشتر اوصاف شخصیت‌ها، مثلاً اثبات پاک‌دامنی مریم (س) و تقرب او به خدا، و هم‌چنین، نمایش قدرت الهی در هدایت روی دادها قرار می‌گیرد.

۳-۳) شخصیت‌پردازی و کَش مَكِش‌های دراماتیک

در تحلیل روایت داستان مریم (س) شخصیت‌پردازی و کَش مَكِش‌های دراماتیک دو رکن اساسی هستند که ساختار روایی را پیش می‌برند و معنای موردنظر را به مخاطب منتقل می‌کنند. مریم (س)، هم‌چون کنش‌گر محوری داستان، شخصیتی کاملاً پویا و اثرگذار دارد. از همان آغاز نذر مادرش برای او (آل عمران/ ۳۵)، و سپس پذیرفته شدنش توسط خداوند (آل عمران/ ۳۷)، جایگاه ویژه‌اش را هم‌چون فردی برگزیده رقم می‌زند. این جایگاه در ادامه با پاک‌دامنی و عفت او در رویارویی با بشارت‌های غیرمنتظره (مریم/ ۲۰) و سپس صبر و تحمل او در برابر دشوارترین شرایط — از زایمان در تنهایی تا اتهامات قوم — تکمیل می‌شود. بدین ترتیب، شخصیت مریم (س) در طول داستان و از طریق کنش‌ها و واکنش‌هایش هم‌چون الگویی از ایمان، طهارت و استواری پردازش می‌شود.

این شخصیت‌پردازی در بستر کَش مَكِش‌های متعدد عمق و معنا می‌یابد. کَش مَكِش‌های داستان را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: کَش مَكِش درونی، مانند کَش مَكِش عاطفی و ذهنی مریم (س) هنگام دریافت بشارت تولد؛ کَش مَكِش با محیط و شرایط، مانند تنهایی و درد زایمان در بیابان که در آرزوی مرگ کردنش به اوج خود می‌رسد: «یا لَیْتَنی مَتُّ قَبْلَ هَذَا» (مریم/ ۲۳)؛ و کَش مَكِش اجتماعی که اوج آن در تهمت و افتراء قوم هنگام بازگشت وی با فرزندش تبلور می‌یابد: «قَالُوا یا مَرْیَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَیْئاً فَرِیًّا» (مریم/ ۲۷). هر یک از این کَش مَكِش‌ها، به تعبیری هم‌چون نقطه اوج عمل می‌کند که نتیجه منطقی روی دادهای پیشین است و روایت را به پیش می‌راند (برای این تعبیر، بنگرید به: صالحی و باقری، «راوی اعتمادناپذیر...»، ۶۹).

درنهایت، این کَش مَكِش‌ها نه‌تنها شخصیت مریم (س) را هم‌چون انسانی کامل و الگویی تاب‌آور معرفی می‌کند، بل که زمینه‌ساز ظهور قدرت و تدبیر الهی برای نجات‌بندگان مؤمن می‌شود. حل هر کَش مَكِش توسط نیروی سامان‌بخش الهی — از پذیرش نذر مادر گرفته تا معجزه سخن گفتن عیسی (ع) — در واقع تقابلی سازنده را میان کنش‌گری انسان و هدایت‌گری خدا به نمایش می‌گذارد.

۴-۳) تقویت آراء طباطبایی با بهره‌جویی از تحلیل روایت

تحلیل روایت‌شناختی داستان مریم (س) بر اساس نظریه لیت‌ولت، نه‌تنها درک ما را از ساختار هنری قرآن عمق می‌بخشد، بل که در موازات و هم‌جهت با تفسیر المیزان به تقویت و تبیین دقیق‌تر بسیاری از دیدگاه‌های تفسیری سیدمحمدحسین طباطبایی می‌انجامد. این هم‌خوانی را می‌توان در چند محور اصلی مشاهده کرد. نخست، در

تحلیل گونه‌شناسانه روایت، تأکید نظریه بر نقش هدایت‌گرانه و ناظر بودن راوی دانای کل بیرون از داستان به خوبی با دیدگاه طباطبایی هم‌سو است که در تفسیر آیه «فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ» (آل عمران/ ۳۶) بر اشاره آیه به علم پیشین خدا به آنچه مادر مریم (س) زاییده است تأکید می‌کند و می‌افزاید خدا در این داستان هم‌چون ناظری آگاه بر تمامی نیت و احوال شخصیت‌ها معرفی شده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۷۱/۳).

دوم، تحلیل الگوی طرح و شناسایی نیروی تخریب‌کننده و نیروی سامان‌بخش در داستان دیدگاه‌های طباطبایی را در زمینه چگونگی مدیریت الهی بحران‌ها تأیید می‌کند. برای نمونه، طباطبایی علت آرزوی مرگ مریم (س) را در آستانه زایمان خجالت و شرم او از مردم می‌داند (*المیزان*، ۴۳/۱۴). این تفسیر به خوبی با شناختی که از نیروی تخریب‌کننده در تحلیل روایت — که همان هراس از رسوایی اجتماعی است — پیدا کردیم هم‌خوانی دارد. سپس ورود نیروی سامان‌بخش الهی با ندای «لا تَحْزَنِي» (مریم/ ۲۴) و فراهم آوردن آب و رزق برای او، دقیقاً همان نقشی است که طباطبایی در توصیفات قرآنی بازشناخته است: حمایت از بندگان مؤمن در سخت‌ترین شرایط (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۴۳-۴۴/۱۴).

سوم، تحلیل شخصیت‌پردازی مریم (س) — هم‌چون کنش‌گر محوری که در عین کنش‌گری همواره تحت هدایت و حمایت راوی دانای کل قرار دارد — مؤید دیدگاه طباطبایی درباره ترکیب اراده انسانی و عنایت الهی در سرنوشت بندگان صالح است. هم‌چنین، تأکید روایت بر پاکی و عصمت مریم (س) — که در گفت‌وگوهایش با فرشتگان و واکنش‌هایش به وضوح دیده می‌شود — نظریه مفسر را در این‌که عبارت «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ» (آل عمران/ ۴۲) دلالت بر مقام عصمت او دارد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۸۸/۳) از منظر دیگری — یعنی شیوه روایت‌گری قرآن — تأیید و تقویت می‌کند. بنابراین روی‌کرد روایت‌شناختی می‌تواند هم‌چون ابزاری مکمل در کنار روش‌های سنتی تفسیر، به غنای فهم قرآن و اعتباربخشی به برداشت‌های مفسران بینجامد.

نتیجه

تحلیل روایت داستان مریم (س) بر اساس نظریه ژپ لیت‌ولت نشان می‌دهد که انواع گونه‌های روایت از طرف دانای کل به صورت ناهم‌سان و با روی‌کرد تلفیقی متن‌نگار و کنش‌گر به‌کارگیری شده است؛ زیرا مرکز جهت‌گیری خواننده گاه بر راوی و گاه بر کنش‌گر داستان واقع می‌گردد و — با آن‌که راوی از کنش‌گران داستان نیست — با قرار گرفتن در خارج از اثر، گاهی با تمرکز بر خود و گاهی با توصیف کارکرد کنش‌گران و کنش‌های آنان، نقش نجات‌بخشی و هدایت‌گری خود را نشان می‌دهد؛ هم‌چنان‌که نشان می‌دهد افراد باایمان همیشه پیروز می‌شوند.

زاویه دید داستان بیرونی، و از نوع راوی دانای کل است؛ زیرا راوی بیرون از داستان و واقف به همه رخدادها

است و داستان را از چنین منظری روایت می‌کند. الگوی طرح‌های مختلف داستان نیز الگوی کامل است؛ چون از همه عناصر برخوردار است: در همه موارد عنصری تخریب‌کننده وضعیّت آغازین را نابسامان می‌کند و پس از کِش‌مکش، نیرویی وضعیّت نابسامان را سامان می‌دهد. نقطه اوج داستان یکی باردار شدن مریم (س) است، درحالی‌که دختر باکره‌ای بود؛ و دیگری، سخن گفتن مسیح (ع) در گهواره. گرچه داستان مریم (س) در چند سوره پراکنده است، وقتی اجزاء آن کنار هم نهاده شود، ساختار روایت منسجم، خطی، و بر اساس روابط علت و معلولی است.

عناصر روایت در برداشت‌های تفسیری از داستان مریم (س) نقشی برجسته و تأثیرگذار در خواننده دارد. پردازش عنصر شخصیت مریم (س) با استفاده از دیگر عناصر روایت، هم‌چون زمان، مکان، گفت‌وگو و کش‌مکش، جلوه‌های ویژه‌ای را در معرفی مریم (س) به‌سان زنی پاک‌دامن و در تبریّه او از تهمت و افتراء با تکیه بر معجزه خدا دربر می‌گیرد. برپایه مجموع این شواهد اکنون باید گفت نظریه روایت‌شناختی ژپ لیت‌ولت و آراء تفسیری المیزان با یک‌دیگر تناسب دارند و حتی می‌توانند هم‌چون ابزارهایی مکمل در مطالعه و فهم عمیق‌تر متون دینی و ادبی به‌کار روند. این تعامل درک ما از داستان مریم (س) را غنی‌تر، و پیام‌های اخلاقی و معنوی آن را برای مخاطبان امروزی قابل دست‌رسی‌تر می‌کند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۸ق.
- ۳- اخوت، احمد، *دستور زبان داستان*، اصفهان، انتشارات فردا، ۱۳۷۱ش.
- ۴- اقارب پرست، فاطمه‌سعیده و مطیع، مهدی، «تحلیل داستان یوسف (ع) برپایه روایت‌شناسی (با تکیه بر نظریه ژپ لیت‌ولت)»، فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، شماره پیاپی ۲۳، سال ۶، شماره ۳، آبان‌ماه ۱۳۹۷ش^۱.
- ۵- اقارب پرست، فاطمه‌سعیده و مطیع، مهدی، «تحلیل روایی داستان حضرت موسی (ع) با تکیه بر نظریه ژپ لیت‌ولت»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۵۱، شماره ۱، فروردین ۱۳۹۷ش^۲.
- ۶- ایگلتون، تری، *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مؤنبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ش.

1. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1397.6.3.2.7>.

2. <https://doi.org/10.22059/jqst.2018.257726.669035>.

- ۷- تولان، مایکل جی، *روایت‌شناسی: درآمدی زبان‌شناختی-انتقادی*، ترجمه سیدفاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران، سمت، ۱۳۸۶ ش.
- ۸- حسینی، اعظم‌سادات، مطیع، مهدی و لطفی، مهدی، «تحلیل روایت‌شناختی داستان حضرت مریم (س) در قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۳۹، سال ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷ ش.^۱
- ۹- خسروی، ابوتراب، *حاشیه‌ای بر مبانی داستان*، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۰- صالحی، پیمان و باقری، کلثوم، «راوی اعتمادناپذیر در رمان‌های کوایس بیروت و شازده احتجاب»، *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، سال ۹، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰ ش.^۲
- ۱۱- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۲- لیت‌ولت، ژپ، *رساله‌ای در باب گونه‌شناسی روایت و نقطه دید*، ترجمه علی عباسی و نصرت حجازی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۳- محمدی، محمدهادی و عباسی، علی، *صد ساختاریک اسطوره*، تهران، چیستا، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۴- محمدی، محمدهادی، *روش‌شناسی نقد ادبیات کودک*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۵- مدبری، محمود و حسینی سروری، نجمه، «از تاریخ روایی تا روایت داستانی: مقایسه شیوه‌های روایتگری در اسکندرنامه‌های فردوسی و نظامی»، *پژوهش‌نامه زبان و ادب فارسی*، شماره پیاپی ۶، سال دوم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۷ ش.
- ۱۶- مرادی، زهره، «بررسی ساختار و گونه روایی داستان بعثت پیامبر (ص) در ادبیات و نگارگری بر اساس نظریه ژپ لیت‌ولت»، *نشریه هنرهای زیبا: هنرهای تجسمی*، سال ۲۵، شماره ۱، ۱۳۹۹ ش.^۳
- ۱۷- مکاریک، ایرنا ریما، *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۸- مندنی‌پور، شهریار، *کتب ارواح شهرزاد*، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۹- میرصادقی، جمال، *زاویه دید در داستان*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۱ ش.

1. <https://doi.org/10.22051/tqh.2018.21116.2086>.

2. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452366.1400.9.3.3.9>.

3. <https://doi.org/10.22059/jfava.2020.261554.665983>.



Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis
vol. 11, 6 (1): summer 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 address: <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.