

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری

شماره پیاپی دوازدهم، سال ششم، شماره دوم

زمستان 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

الهه 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 نوری.

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



وُزْدُکَت

راه‌نمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

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

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

الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

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

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

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

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

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

ب) ضوابط شکلی

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

- ۱) مقاله در محیط 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 آن چه تا به حال در باره موضوع زمینه بحث گفته‌اند، اشکالات آن دیدگاه‌ها و ابهامات باقی مانده، سؤالاتی از میان آن ابهام‌ها که در این مطالعه قرار است برای‌شان پاسخ یافت، و 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»، 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 الْوَعَاتِ*، 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 جلسه‌ی 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 نسخه نهایی از جانب مؤلف و ویراستار ممکن خواهد بود. مقالات پذیرفته در سامانه مجله بارگذاری خواهند شد و عنوان و چکیده و کلیدواژه‌های‌شان پیش از انتشار نهایی قابل‌دسترسی خواهد بود.

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

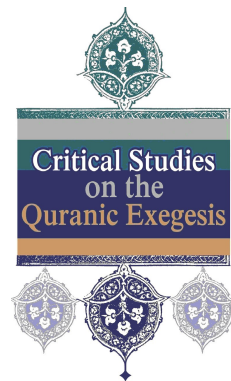
1. <http://naghdeara.quran.ac.ir>.

- معنای وحی در طه/ ۱۱۴: دفاعی از نظریه وحی بیانی بر پایه کلام شیعی/ مهدی حیاتی، ص ۱۱-۳۴
- گریختن یونس^(ع) یا ترک قوم: خوانش انتقادی آراء بر پایه ارتباطات درون متنی سوره صافات/ مجید چهری، ص ۳۵-۵۶
- بازسازی بافت معنایی با نظریه فضای سخن: مطالعه موردی «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى» (بقره/ ۱۸۹)/ زینب آقاگلی زاده و فاطمه آگهی، ص ۵۷-۸۴
- مفهوم شک در فِانْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا (یونس/ ۹۴): تعامل اقتضائات بشری پیامبر^(ص) با عصمت/ محمد مهدی فرهی و محمد عترت دوست، ص ۸۵-۱۱۴
- از سلطه تا مسئولیت اخلاقی: تفسیر کشیا علی از «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء/ ۳۴)/ آسیه هما، سهیلا پیروزفر و احمد رضا تحیری، ص ۱۱۵-۱۴۴
- تدابیر الهی در صیانت از وحی: تبیین کلامی رابطه فهم تاریخمند پیامبران با عصمت/ بهروز فدائی راد و حسین خوشدل مفرد، ص ۱۴۵-۱۷۲
- چالش‌های اصحاب حدیث با گفتمان خلق قرآن: بازشناسی تفاسیر سبعة احرف در سده ۳ق/ معصومه قنبرپور، ص ۱۷۳-۲۰۶
- ظرافت‌های بلاغی حذف در سوره جن و بازتاب آن در فهم مفسران/ فاطمه جمشیدی، فرزاد دهقانی و نفیسه نوید، ص ۲۰۷-۲۳۰
- بازخوانی سیمای انسانی پیامبر^(ص) در آیات مکی: دلالت‌های کلامی بشریت نبوی در قرآن/ سیده فاطمه بهبهانی‌زاده و فتحیه فتاحی زاده، ص ۲۳۱-۲۶۰
- تعزیر: بازشناسی وظیفه‌ای مغفول در قبال خدا و رسول با تکیه بر ریشه‌شناسی واژه/ محمد حسن شیرزاد، ص ۲۶۱-۳۰۰
- معنای سمع در «لو کنا نسمع...» (ملک/ ۱۰): ترجیحات قول تفسیری نامشهور/ مرتضی یعقوبخانی غیاثوند، ص ۳۰۱-۳۲۶
- معجزات مسیح در قرآن و اناجیل: نقد لایه‌های الهامی و تحریف‌های عقیدتی/ اسحق شیرین کام و مختار ذاکری، ص ۳۲۷-۳۴۸

Explanatory Revelation: Revisiting Q. 20:114 An Imāmī Theological Apologia

Mehdi Hayati 

Assistant Professor, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
(Email: mehdi.hayati@scu.ac.ir).



Original research

Received: 26/ 7/ 2025

Revised: 19/ 9/ 2025

Accepted: 22/ 9/ 2025

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 11-34.

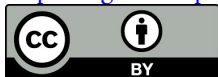
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Hayati, Mehdi, “Explanatory Revelation: Revisiting Q. 20:114; An Imāmī Theological Apologia”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 11-34.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.531712.1315> 

Abstract

This study reexamines the meaning of *wahy* in Q. 20:114, where both *Qurʾān* and *wahy* appear together. Classical exegetes have offered different readings, but each faces significant difficulties. Some hold that both terms refer to the Qurʾānic text itself, interpreting the verse as a prohibition against the Prophet reciting the verses prematurely out of eagerness or fear of forgetting. This view, however, seems incompatible with the Prophet’s moral perfection and with the divine guarantee in Q. 87:6 that he would not forget. Others understand the verse as forbidding the Prophet to request a new revelation, yet this reading departs from the verse’s apparent meaning. This study argues that both difficulties are resolved by recognizing a distinction between two kinds of revelation. Drawing on classical Shīʿī sources, the study defends the view that *Qurʾān* refers to the recited, inimitable text (Qurʾānic revelation), while “its *wahy*” refers to a separate, non-Qurʾānic revelation—termed explanatory revelation (*al-wahy al-bayānī*)—which provides the interpretation, commentary, and inner meaning of the verses. The verse is thus read as prohibiting the Prophet from reciting the *Qurʾān* to the community before the divine explanation of its verses has been completed. This interpretation upholds the Prophet’s perfect character, aligns with the divine guarantee of preservation and explanation, and does justice to the distinct terminology of the verse. It also supports the classical Shīʿī and Sunnī view that the prophetic Sunnah itself partakes in revelation, albeit in a different mode from the *Qurʾān*.

Keywords: Explanatory revelation, Qurʾānic revelation, Non-Qurʾānic revelation, Q. 20:114, Shīʿī exegesis, Prophetic Sunnah.

Extended Abstract

This study revisits the meaning of *wahy* in Q. 20:114: “So exalted is God, the Sovereign, the Truth. And do not hasten with the *Qur’ān* before its *wahy* is completed for you, and say, ‘My Lord, increase me in knowledge’”. The verse presents an enduring interpretive challenge: why are two distinct terms, *Qur’ān* and *wahy*, used together, and what kind of divine communication does the latter signify?

Muslim exegetes have offered differing answers. Some hold that both terms refer to the same reality—the revealed Qur’ānic text—and that the verse prohibits the Prophet from reciting the verses prematurely out of eagerness or fear of forgetting. Others maintain that the verse forbids the Prophet from requesting a new revelation before the divine wisdom permits it.

However, both readings face serious difficulties. The first seems incompatible with the Prophet’s moral perfection, as praised by Q. 68:4 (*tremendous moral character*), and with the divine guarantee in Q. 87:6 that he would not forget the revelation. The second, as even its proponents admit, departs from the apparent meaning of the verse, since the verse mentions no request for revelation.

This study argues that both difficulties can be resolved by recognizing a distinction within the verse itself between *Qur’ān* and *wahy*. Drawing on classical Shī’ī theological and exegetical sources, the study defends the view that the verse refers to two kinds of revelation: Qur’ānic revelation (*al-wahy al-qur’ānī*), which is the recited text whose words and meanings are both from God; and non-Qur’ānic or explanatory revelation (*al-wahy al-bayānī* or *al-wahy ghayr al-qur’ānī*), in which the meaning is from God but the wording is expressed in the Prophet’s own language, providing the interpretation, commentary, and inner meaning (*ta’wīl*) of the Qur’ānic verses.

The study traces the conceptual history of *wahy* in lexicons and Qur’ānic usage, demonstrating that the term denotes any hidden, swift, and specific communication, whether to prophets, angels, animals, or even inanimate creation. More importantly, it shows that leading Shī’ī authorities—including Ibn Bābawayh, Shaykh al-Mufīd, and al-Sayyid al-Murtaḍā—consistently affirmed that the Prophet received not only the *Qur’ān* but also an additional, non-recited revelation that explained its meaning.

Al-Sayyid al-Murtaḍā is credited with coining the term *explanatory revelation*, interpreting “its *wahy*” in Q. 20:114 as *the revelation of its explanation and interpretation*. This view is further supported by the Shī’ī tradition regarding the codex of ‘Alī b. Abī

Ṭālib, which reportedly contained both the Qur'ānic text and the interpretive revelation, as well as by Qur'ānic verses such as Q. 16:44 (“We sent down to you the Reminder that you may make clear to the people what was sent down to them”) and Q. 75:17-19 (God’s commitment to both the collection and the explanation of the *Qur’ān*).

Applying this distinction to Q. 20:114, the study proposes the following reading: “Do not recite the *Qur’ān* to the community and do not hasten with its verses before the explanatory revelation—that is, the inner meaning, interpretation, and detailed explanation of those verses—has been completed for you.” In this interpretation, “*Qur’ān*” denotes the revealed Arabic text, while “its *wahy*” denotes the divinely originated exegesis that must accompany it. The prohibition of haste is not due to any shortcoming on the Prophet’s part, but rather reflects the divinely ordained sequence: first the Qur’ānic wording, then its full interpretation.

This understanding resolves the two main difficulties that afflict the rival views. First, it upholds the Prophet’s moral perfection and the divine guarantee of preservation, since the Prophet is not rebuked for negligence or forgetfulness but is simply instructed to wait for the complete explanation. Second, it does justice to the distinct terminology of the verse: the presence of two different terms—*qur’ān* and *wahy*—indicates that two distinct realities are intended; otherwise, a simpler expression such as “before its descent is completed” could have been used.

The study concludes that Q. 20:114 provides scriptural warrant for the claim that the *prophetic Sunnah*, understood as the divinely guided explanation of the *Qur’ān*, itself partakes in revelation, albeit of a different mode than the inimitable, recited text. By separating the two concepts, the verse no longer appears to rebuke the Prophet for an unbecoming haste but instead teaches a fundamental principle about the nature of divine communication: the Word is sent down together with its living hermeneutic.

This reading is consistent with the broader Qur’ānic corpus, with key prophetic traditions (including the well-known report, “I was given the Book and with it its like”), and with the classical theological heritage of both Shī‘ī and Sunnī Islam, as represented by al-Shāfi‘ī’s theory of *wahy al-sunna* and the careful distinctions made by al-Sayyid al-Murtaḍā and others. The study thus contributes to contemporary debates on revelation, prophecy, and Qur’ānic hermeneutics from within the Imāmī Shī‘ī theological tradition.

Bibliography

1. The Holy *Qur’ān*.

2. Abū al-Baqā' al-Ḥanafī, Ayyūb b. Mūsā, *al-Kullīyyāt: Muḥjam fī al-Muṣṭalahāt wa al-Furūq al-Lughawīyyah*, ed. 'Adnān Darwīsh and Muḥammad Miṣrī, Beirut, Mu'assasat al-Risālah, n.d. [Arabic].
3. Abū Dāwūd al-Sijistānī, Sulaymān b. al-Ash'ath, *al-Sunan*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1410 AH [Arabic].
4. 'Āmilī, 'Alī b. al-Ḥusayn, *al-Wajīz fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Qom, Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1413 AH [Arabic].
5. Āmulī, Sayyid Ḥaydar b. 'Alī, *Jāmi' al-Asrār*, ed. 'Uthmān Ismā'īl Yaḥyā, Beirut, Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1426 AH [Arabic].
6. 'Askarī, Sayyid Murtaḍā, *al-Qur'ān al-Karīm wa Rivāyāt al-Madrasatayn*, Beirut, Sharikat al-Tawḥīd li-l-Nashr, 1415 AH [Arabic].
7. 'Askarī, Sayyid Murtaḍā, *Bar Gustarab-yi Kitāb va Sunnat*, trans. Muḥammad Javād Karamī, Qom, Dānishkadāh-yi Uṣūl-i Dīn, 1387 SAH [Persian].
8. 'Askarī, Sayyid Murtaḍā, "Barrisī-yi Taṭbīqī-yi Ḥadīth-i Shī'ah va Ahl-i Sunnat", *Ulūm-i Ḥadīth*, no. 12, 1999 [Persian].
9. Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *al-Burbān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qom, Mu'assasat al-Bī'thah, 1415 AH [Arabic].
10. Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
11. Bāygānīyān, Malīkā, "Taḥawwul-i Ta'arīf-i Qur'ān dar Uṣūl-i Fiqh", *Qur'ān-pazhūbī va Tārīkh-i Ingāri-bā*, ed. Farhang Mehrvash, Tehran, Pazhūhishkadāh-yi Qur'ān va 'Itrat, 1397 SAH [Persian].
12. Burūjirdī, Muḥammad Ibrāhīm, *Tafsīr-i Jāmi'*, Tehran, Ketābkhāneh-yi Ṣadr, 1366 SAH [Persian].
13. Dihqān Bāghī, Rūḥ Allāh, "Barrisī va Naqd-i Ārā'-i Tafsīrī Pīrāmūn-i Āyāt-i Nahy az Ta'jīl dar Amr-i Vaḥy", *Āmūzib-bā-yi Qur'ānī*, vol. 18, no. 34, 2021 [Persian].
<https://doi.org/10.30513/qd.2021.13.1004>
14. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā, *al-Wāfi*, ed. Ḍiyā' al-Dīn al-Ḥusaynī al-Iṣfahānī, Isfahan, Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn ('A) al-'Āmmah, 1406 AH/1365 SAH [Arabic].
15. Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Qom, Mu'assasat Dār al-Hijrah, 1414 AH [Arabic].
16. Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH [Arabic].
17. Graham, William A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi*, Paris/The Hague, Mouton, 1977.
18. Ḥalīmī, Faḍl Ḥusayn, *al-Waḥy bayn al-Nubūgh al-Dhātī wa al-Tashdīd al-Ilābī al-Mubāshir*, Qom, Mu'assasat al-Kawthar li-l-Ma'arīf al-Islāmiyyah, 1431 AH [Arabic].

19. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jum‘ah, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā‘īliyyān, 1415 AH [Arabic].
 20. Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Riyadh, Maktabat Niẓār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
 21. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *al-I’tiqādāt*, ed. ‘Iṣām ‘Abd al-Sayyid, Beirut, Dār al-Mufīd, 1414 AH/1993 CE [Arabic].
 22. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Kamāl al-Dīn*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Jāmi‘at al-Mudarrisīn, 1405 AH/1363 SAH [Arabic].
 23. Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh b. Muslim, *Ta’wīl Mukbtalif al-Ḥadīth*, Beirut, al-Maktab al-Islāmī/Mu’assasat al-Isḥrāq, 1419 AH/1999 CE [Arabic].
 24. Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, ed. ‘Ujayl Jāsīm Namashī, Kuwait, Wizārat al-Awqāf, 1414 AH/1994 CE [Arabic].
 25. Khāmīgār, Muḥammad and Jalālī, Mahdī, “Naqd-i Ravāyāt-i Ta’jīl-i Payāambar dar Takrār-i Āyāt Ḥangām-i Nuzūl”, *Pazhūbish-bā-yi Qur’ānī*, vol. 18, no. 72, 1391 SAH [Persian].
 26. Khu‘ī, Abū al-Qāsim, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu‘ī, 1430 AH [Arabic].
 27. Mahdawī Rād, Muḥammad ‘Alī, *Tadwīn al-Ḥadīth*, Tehran, Hastī-namā, 1388 SAH [Persian].
 28. Mīr Dāmād, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad, *al-Rawāshih al-Samāwiyyah*, Qom, Dār al-Khilāfah, 1311 AH [Arabic].
 29. Mudarrisī, Sayyid Muḥammad Taqī, *Min Hudā al-Qur’ān*, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn (‘A), 1419 AH [Arabic].
 30. Muslim b. al-Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1412 AH [Arabic].
 31. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī al-Jazā’irī, Najaf, Maktabat al-Hudā, 1386-1387 AH [Arabic].
 32. Raḍī Bihābādī, Bībī Sādāt and Aḥmadī Mihrābādī, Maryam Sādāt, “Naqd va Barrisī-i Khwānish-hā-yi Mufasssīrān Pīrāmūn-i Mafhūm-i Nahy-i Lā Ta’jal fī Āyah-yi 114 Sūrah-yi Ṭāhā”, *Pazhūbish-bā-yi Qur’ānī*, vol. 28, no. 2, serial no. 107, 2023 [Persian].
- <https://doi.org/10.22081/jqr.2023.65284.3643>
33. Rāghīb al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].
 34. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 AH [Arabic].
 35. Ṣaffār, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Baṣā’ir al-Darajāt*, ed. Ḥasan Kūchehbāghī, Tehran, A’lamī, 1362 SAH [Arabic].
 36. Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn, *al-Amālī*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Beirut, al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1426 AH [Arabic].

37. Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn, *al-Dhari‘ah ilā Uṣūl al-Sharī‘ah*, ed. Abū al-Qāsim Gurjī, Tehran, University of Tehran Press, 1376 SAH [Arabic].
 38. Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn, *al-Tafsīr*, ed. Muḥtabā Aḥmad Mūsawī, Beirut, A‘lamī, 1431 AH [Arabic].
 39. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Risālah*, Cairo, Maktabat al-Ḥalabī, 1358 AH [Arabic].
 40. Shari‘at Nāshirī, Zuhrah and Ṣafarī, ‘Alī, “Dalālat-yābī-i Āyāt-i Dāll bar Ta‘jīl-i Payāmbār-i Akram (ṣ) dar Hangāmah-yi Vaḥy bā Ta‘kīd bar Gharaz-i Sūrah”, *Mutālī‘āt-i Tafsīrī*, vol. 10, no. 37, 2019 [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287256.1398.10.37.6.5>
 41. Sharīfī, Muḥammad and Hidāyatī, Fātimah, “Ta’am mulī bar Rābiṭah-yi bayn-i Vaḥy-i Qur’ānī, Vaḥy-i Bayānī, Ḥadīth-i Qudsī va Ḥadīth-i Nabavī”, *Ḥadīth va Andīshab*, no. 24, 2017 [Persian].
 42. Shaykh Mufid, Muḥammad b. Muḥammad, *Awā’il al-Maqālāt*, Qom, Kungirah-yi Jahānī-yi Shaykh Mufid, 1413 AH [Arabic].
 43. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
 44. Ṭabātabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 AH [Arabic].
 45. Ṭabrisī, Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Nāshir Khusraw, 1372 SAH [Arabic].
 46. Ṭayyib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd, “Arziyābī-yi Ravāyāt-i Tafsīrī-yi Āyah-yi 114 Ṭāhā tavassuṭ-i Mutakallimān bā Ta‘kīd bar Dīdgāh-i Sayyid Murtaḍā”, *Pazhūbish-hā-yi Ḥadīthī-Kalāmī*, vol. 2, no. 1, 2024 [Persian].
 47. Ṭayyib, ‘Abd al-Ḥusayn, *Aṭyab al-Bayān*, Tehran, Intishārāt-i Islām, 1369 SAH [Persian].
 48. Turayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad ‘Alī, *Majma‘ al-Baḥrayn*, Tehran, Murtaḍawī, 1375 SAH [Arabic].
- Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad, *al-Tafsīr al-Basīṭ*, ed. Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Fawzān et al., Riyadh, Islamic University of Imam Muhammad b. Saud, 1430 AH [Arabic].
49. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb, 1407 AH [Arabic].



معنای وحی در طه / ۱۱۴ دفاعی از نظریه وحی بیانی برپایه کلام شیعی

مهدی حیاتی 

استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
(ایمیل: mehdi.hayati@scu.ac.ir).

چکیده

یکی از معانی مشکل در فهم آیات قرآن معنای واژه وحی در آیه ۱۱۴ سوره طه است: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ». مفسران دیدگاه‌های متفاوتی درباره معنای آن بازنموده‌اند. پرسش اصلی این مطالعه این است که معنای واژه وحی در این آیه چیست. درباره رابطه واژه‌های قرآن و وحی در این آیه دو دیدگاه وجود دارد. یک دیدگاه این است که هردوی آن‌ها اشاره به یک حقیقت است و آن حقیقت قرآن است. با این فرض، در این آیه می‌شد ضمیری به جای واژه وحی نشانند. دیدگاه دوم این است که این دو واژه اشاره به دو حقیقت دارند و منظور از واژه وحی در این آیه اشاره به وحی غیرقرآنی است. از این منظر، دو نوع وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است؛ یکی وحی قرآنی که همین آیات قرآن پیش‌روی ما است؛ و دیگری وحی غیرقرآنی که تفسیر و شرح و توضیح آیات قرآن است، می‌توانش وحی بیانی هم نامید، و به‌همراه آیات قرآن بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. در این مطالعه هدف آن است که با ارائه مستندات قرآنی و روایی، از این دفاع کنیم که مراد از تعبیر وحی در آیه موردبحث اشاره به وحی غیرقرآنی یا همان وحی بیانی است.

کلیدواژه‌ها: وحی بیانی، وحی قرآنی، وحی غیرقرآنی، طه / ۱۱۴، تفسیر شیعی، سنت نبوی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۴ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۲۸ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۳۱ ش

نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش

صفحه ۱۱-۳۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / 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؟

حیاتی، مهدی، «معنای وحی در طه / ۱۱۴: دفاعی از نظریه وحی بیانی برپایه کلام شیعی»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۱۱-۳۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.531712.1315> 

درآمد

آیه ۱۱۴ سوره طه پرسشی مهم را پیش روی مفسران نهاده است: چرا خدا پیامبر خود را از تعجیل در امر وحی نهی می‌کند. در پاسخ به این پرسش، برخی مفسران شیعی مانند علی بن ابراهیم قمی (درگذشته ۳۲۹ ق) و بعدها نیز به تبع وی طبرسی (درگذشته ۵۳۸ ق) بر پایه روایاتی گفته‌اند که پیامبر اکرم (ص) از روی اشتیاق و ترس از فراموشی، پیش از آن‌که جبرئیل تلاوت آیه را به پایان برد، خود آغاز به قرائت می‌کرد و آیه فوق نازل شد تا ایشان را از شتاب بازدارد (بنگرید به: قمی، التفسیر، ۶۵ / ۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵۲ / ۷؛ نیز، برای روایتی مشابه مستند ایشان در منابع عامه مسلمانان، بنگرید به: ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۲۴۳۷ / ۷). در برابر دیدگاه بازتابیده در تفسیر قمی، سید مرتضی (درگذشته ۴۳۶ ق) یک احتمال دیگر را این دانسته که نهی از تعجیل به معنای نهی از درخواست نزول وحی پیش از آنی است که مصلحت الهی اقتضاء کند (بنگرید به: سید مرتضی، الامالی، ۳۰۱ / ۲).

پذیرش هریک از این دو دیدگاه از نگاه مفسران شیعی با مشکلاتی روبه‌رو است. در پذیرش دیدگاه قمی و طبرسی، نخستین اشکال این است که نهی از قطع کلام دیگران آموزه‌ای اخلاقی در سطح ابتدائی است و بعید می‌نماید پیامبری که به خُلُقِ عَظِيمِ ستوده شده است (قلم / ۴) به آن نیاز داشته باشد. اشکال دیگر این است که اگر هدف پیامبر (ص) اهتمام به حفظ کلام خدا بود، عمل کرد او شایسته تحسین بود نه نهی.

اشکال سوم این است که بر پایه باور اسلامی، خدا خودش تضمین کرده است که وحی از یاد پیامبر (ص) نرود: «سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی / ۶)؛ پس ترس از فراموشی با وعده الهی سازگار نیست (برای نمونه از مرور تفصیلی این اشکال‌ها در تفاسیر معاصر، بنگرید به: طیب، اَطِيبُ الْبَيَانِ، ۳۰۰ / ۱۳؛ مدرسی، من هدی القرآن، ۱۴۸ / ۱۷). پذیرش دیدگاه دوم نیز چنان‌که سید مرتضی خود نیز بیان داشته، با این مشکل روبه‌رو است که درکی خلاف ظاهر آیه است (بنگرید به: سید مرتضی، الامالی، ۳۰۰ / ۲).

مشکلات فوق سبب شده است برخی عالمان شیعه و اهل سنت راه حل را در بازفهم تفکیکی که آیه خود میان قرآن و وحی نهاده است بجویند و به وجود نوعی از وحی با عنوان وحی غیرقرآنی معتقد شوند (بنگرید به: شافعی، الرسالة، ۱۵۸ / ۱؛ سید مرتضی، التفسیر، ۹۱ / ۳؛ سید مرتضی، الامالی، ۳۵۹ / ۲). از نگاه ایشان، کاربرد هم‌زمان دو تعبیر قرآن و وحی در آیه می‌تواند حاکی از آن دانسته شود که در قرآن، افزون بر وحی قرآنی، به سنخ دیگری از وحی نیز اشاره شده است (برای امتداد و توسعه آراء در این باره، بنگرید به: گراهام، کلام الهی...، 59 به بعد).

این بحث‌ها سبب شده‌اند که سرانجام دو دیدگاه در تبیین نسبت قرآن و وحی یادشده در آیه ۱۱۴ سوره طه شکل گیرند. یک دیدگاه آن است که هر دو تعبیر به یک حقیقت یعنی قرآن نازل شده بر پیامبر (ص) اشاره دارند (بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۵۲/۷؛ بیضاوی، التفسیر، ۴۰/۴). سید مرتضی، گرچه خود این دیدگاه را نمی‌پذیرد، در مقام توضیح آن می‌افزاید مراد آن است که در عبارت «يُقَضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ» مراد از وحی قرآن خود قرآن، و آیه نیز در صدد نهي پیامبر (ص) از طلب نزول وحی قرآنی جدید باشد (الأمالی، ۳۰۱/۲).

دیدگاه دوم که نخست در کلمات شیخ مفید (درگذشته ۴۱۳ق) به نحوی مجمل و سپس در آثار سید مرتضی (درگذشته ۴۳۶ق) به روشنی بیان شده، آن است که قرآن و وحی در این آیه دو حقیقت متمایز اند: قرآن الفاظ نازل شده بر پیامبر (ص)، و وحی نیز بیان و تأویل و شرح آن است؛ شرحی که آن هم از جنس وحی، اما نوعی وحی غیر قرآنی است (بنگرید به: سید مرتضی، التفسیر، ۹۱/۳؛ سید مرتضی، الأمالی، ۳۵۹/۲؛ نیز، برای تحول تدریجی دیدگاه سید مرتضی در این باره، بنگرید به: طیب حسینی، «ارزیابی روایات تفسیری...»، سراسر مقاله).

طرح مسئله

اختلاف آراء مفسران سبب شده است که در مطالعات تفسیری معاصر نیز کوشش‌هایی برای بازفهم آیه فوق صورت گیرد. از جمله، خامه‌گر و جلالی (۱۳۹۱ش) روایاتی که از تعجیل پیامبر (ص) در دریافت وحی قرآنی می‌گویند را نقد سندی نمودند و مضمون این روایت‌ها را نیز — که پیامبر (ص) از ترس فراموشی وحی الهی به تکرار عبارات وحی شده می‌پرداخته‌اند — مغایر با عصمت پیامبر (ص) دانستند (بنگرید به: خامه‌گر و جلالی، «نقد روایات تعجیل...»، سراسر مقاله). در برابر، شریعت ناصری و صفری (۱۳۹۸ش) با پذیرش تفسیر وحی مذکور در آیه به خود قرآن و با استناد به روایاتی که از تعجیل پیامبر (ص) در دریافت وحی قرآنی می‌گویند از این دفاع کردند که چنین تعجیلی نه از ترس فراموشی، بل که از شوق دریافت وحی برای هدایت بوده است (شریعت ناصری و صفری، «دلالت آیات...»، سراسر مقاله).

در کوشش برای یافتن پاسخی دیگر به مسئله، دهقان‌باغی (۱۴۰۰ش) مجموع آراء مفسران در توضیح معنای تعجیل مذکور در آیه را به پنج دسته تفکیک نمود: تعجیل در تکرار حین نزول (قول مشهور)، تعجیل در درخواست نزول وحی جدید (دیدگاه پیش‌گفته سید مرتضی)، تعجیل در تلاوت پیش از پایان یافتن وحی، تعجیل در عمل به وحی پیش از دریافت همه احکام، و تعجیل در ابلاغ به مردم پیش از دریافت کامل وحی. وی سپس با نقد مستندات هر کدام از این دیدگاه‌ها در نهایت آیه را حاکی از نهي از ابلاغ قرآن نازل شده در نزول دفعی، و نوعی توصیه به صبر تا زمان فرارسیدن وقت نزول تدریجی دانست (دهقان‌باغی، «بررسی و نقد...»، سراسر مقاله).

دیدگاهی متفاوت را هم رضی بهابادی و احمدی مهربادی (۱۴۰۲ش) باز نمودند. ایشان به تحلیل کاربردهای قرآنی هم‌خانواده‌های **عجله** پرداختند و از این دفاع کردند که **عجله** در **قرآن** اغلب مذموم نیست؛ بل که به معنای پیشی گرفتن از ترتیب و زمان‌بندی معین الهی است. ایشان بر همین پایه، خوانش مشهور مفسران را مردود، و این که آیه بر قطع کلام جبرئیل توسط پیامبر (ص) دلالت کند را ناسازگار با سیره محترمانه پیامبر (ص) در مراعات آداب گفت‌وگو و احترام به سخن دیگری دانستند.

ایشان دیدگاه سید مرتضی درخواست نزول وحی جدید را هم به دلیل ناهم‌آهنگی با سیاق آیات پیش و پس که از مُحاجّه با کفار سخن می‌گوید ناپذیرفتنی انگاشتند، و در نهایت، کلید حل مسئله را در تفکیک میان قرآن و وحی در آیه جستند و هم‌چون یک راه‌حل سازگار با سیاق، نظریه تفسیر باطنی غیر تلاوتی را پذیرا شدند؛ نظریه‌ای که تعبیر وحی در آیه را بر شرح و تفسیر باطنی قرآن حمل می‌کند؛ شرح و تفسیری که خود نوعی وحی غیر قرآنی است (رضی بهابادی و احمدی مهربادی، «نقد و بررسی...»، سراسر مقاله).

صاحبان این مطالعات عملاً همگی مفروض انگاشته‌اند که آیه ۱۱۴ سوره طه در مقام نهی از تعجیل است. بدین‌سان، یک تأمل بنیادین را فرو نهاده‌اند: این که خود وحی در این آیه چه معنایی دارد و آن را چه نسبتی با تعبیر قرآن در آیه است. مطالعه پیش‌رو کوششی برای تأمل در جوانب همین پرسش است. می‌خواهیم با پذیرش احتمال تفکیک مفهوم وحی از قرآن در آیه یادشده، از این دفاع کنیم که وحی در این آیه ناظر به سنخ دیگری از وحی — یعنی وحی بیانی — است؛ وحیی که شرح و تأویل آیات قرآن را در بر می‌گیرد و هم‌چون خود قرآن بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است.

در کوشش برای پاسخ به پرسش فوق، بحث را در سه محور پیش خواهیم برد. نخست خواهیم کوشید با نظر به کاربرد هم‌زمان دو واژه قرآن و وحی در آیه دریابیم پذیرش وحدت آن دو با چه اشکالاتی روبه‌رو است و چه دلایلی می‌توان بر تفکیک این دو از یک‌دیگر اقامه کرد. در مرحله بعد به این خواهیم پرداخت که با فرض تفکیک مفهوم وحی از قرآن، منظور از وحی در ترکیب «يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» چیست و این معنا چه نسبتی با مفاهیمی هم‌چون وحی بیانی، وحی غیر قرآنی و سنت نبوی دارد. در پایان نیز به این توجه خواهیم کرد که دیدگاه مختار با چه شواهدی از آیات قرآنی، روایات نبوی و آراء مفسران پیشین حمایت می‌شود.

۱. انواع وحی

بر پایه دیدگاه عالمان شیعه، افزون بر آیات قرآن کریم که بر پیامبر اکرم (ص) وحی شده است و وحی قرآنی خوانده می‌شود، تبیین و تفسیر و شرح این آیات نیز بر پیامبر اکرم (ص) وحی شده است. گاه در آثار این عالمان از این سنخ با

تعبیر وحی لیس بقرآن یا وحی بیانی یاد می‌شود (بنگرید به: سطور پَسین). در نخستین گام از بحث کنونی لازم است این معنا توضیح داده شود که منظور از یک چنین وحی غیرقرآنی چیست.

۱-۱) بررسی لغوی و اصطلاحی واژه وحی

گفته‌اند وحی عبارت است از هر گونه اشاره، نوشته، نامه، الهام، کلام پنهانی یا صدایی که از انسان یا غیرانسان صادر شود و حاوی پیامی به دیگری باشد (فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۴ / ۴۶۰). براین پایه، در واقع وحی هرگونه اشاره‌ای است که متضمن سرعت باشد؛ چنان‌که مثلاً برای اشاره به اقدامی سریع ممکن است گفته شود: «امرٌ وحیٌّ» (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۱ / ۸۵۸).

براین پایه، به نظر می‌رسد که اصل وحی در واقع سخن پنهان بوده، و سپس بر هر چیزی که به وسیله آن هدف تفهیم مخاطبان به شکلی پنهانی دنبال شود اطلاق گردیده است؛ به شرط آن‌که پیام تنها به آن مخاطب انتقال یابد و دیگران پیام را درنیابند (بنگرید به: قیومی، *المصباح المنیر*، ۲ / ۶۵۲؛ طریحی، *مجمع البحرین*، ۱ / ۴۳۲).

در توضیح همین معنا برخی مفسران معاصر گفته‌اند که وحی اعلام مخفی، سریع، و اختصاصی پیام به وسیله چیزی پوشیده‌ازدیگران است (رشید رضا، *الوحي المحمدي*، ۲۵). در قرآن کریم کلمه وحی در هر دو معنای لغوی و اصطلاحی آن استعمال شده است. براین پایه برخی گفته‌اند این‌که کاربرد لفظ در دو معنای لغوی و اصطلاحی آن مشترک لفظی باشد به واقع نزدیک‌تر است (حلیمی، *الوحي بين النبوغ...، ۱۰*).

با نظر به کاربردهای قرآنی، وحی می‌تواند خاص باشد یا عام. وحی خاص مخصوص انبیاء و رسولان است. چنین وحیی یا به واسطه فرشته صورت می‌گیرد یا بدون چنین وساطتی. از آن سو وحی عام بین جمادات، حیوانات، انسان‌ها و شیاطین مشترک است. درباره وحی به حیوانات در قرآن کریم آمده است: «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» (نحل / ۶۸). درباره وحی به جمادات نیز، اگر آسمان را جزء جمادات بدانیم، این آیه را می‌توان حاکی از چنین وحیی انگاشت: «وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت / ۱۲). مثال برای وحی به انسانی که پیامبر نبوده، آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص / ۷)، و مثال وحی شیاطین هم «شَاطِطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوْحَىٰ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام / ۱۱۲) است (برای این مثال‌ها، بنگرید به: آملی، *جامع الأسرار*، ۴۵۳).

از مجموع این شواهد می‌توان چنین استنباط کرد که وحی در معنای خاص آن شعوری مرموز میان خدا و فرستاده‌های او است. کاربردهای وحی در فرهنگ اسلامی عصر پسانزول قرآن کریم غالباً با نزول قرآن مرتبط است. با این حال عالمان مسلمان بر پایه آیاتی از قرآن کریم به وحی شدن پیامی غیر از قرآن به پیامبر اکرم (ص) قائل بوده‌اند.

۲-۱) تعریف مفاهیم مرتبط با وحی

در منابع کهن اسلامی تعبیر «وَحْيٌ لَيْسَ بِقُرْآنٍ» برای چنین وحیی کار بسته شده است (بنگرید به: ابن قتیبه، *تأویل مختلف الحدیث*، ۲۸۲؛ جصاص، *الفصول فی الاصول*، ۱/ ۳۰۵، ۲/ ۳۵۱؛ ابن بابویه، *الاعتقادات*، ۸۶). گاه نیز آن را «وَحْيٌ السُّنَّةُ» نامیده‌اند (بنگرید به: واحدی، *التفسیر البسیط*، ۸/ ۵۰۰). برخی معاصران نیز در مقام تفکیک آن با وحی قرآنی، بر پایه آیاتی از خود *قرآن* (نحل/ ۴۴؛ قیامت/ ۱۹) از آن به وحی بیانی تعبیر کرده‌اند (بنگرید به: عسکری، «بررسی تطبیقی...»، ۵).

برخی معاصران در مقام تبیین این تفکیک چنین گفته‌اند که از دو نوع وحی یاد شده، وحی قرآنی همان وحیی است که همه الفاظش از خدا است و بی‌کم‌وزیاده در مصحف جای گرفته، و اصول معارف شریعت اسلام در آن آمده است. نوع دیگر نیز وحی غیر قرآنی است. عالمان اهل سنت از آن غالباً با تعبیری مثل *وحی السنة* و *وحی غیر متلو*، و شیعیان هم گاه با تعبیر *وحی لیس بقرآن* یاد کرده‌اند. آن را وحی بیانی نیز می‌شود نامید (عسکری، *بر گستره کتاب و سنت*، ۲۱۵).

کار بست تعبیر *وحی السنة* متضمن تلقی خاصی از سنت نبوی است. بر پایه این تلقی سنت پیامبر اکرم (ص) نیز ریشه در وحی الهی دارد و همان‌گونه که *قرآن* بر آن حضرت وحی شده، سنت هم از طریق وحی به ایشان داده شده است. برجسته‌ترین نظریه پرداز *وحی السنة* در میان اندیشمندان اهل سنت، شافعی (درگذشته ۲۰۴ق) بوده است. بر پایه منابع بازمانده، نخستین بار تفکیک میان *وحی متلو* و *وحی غیر متلو* را می‌توان در آثار شافعی دید؛ هر چند البته وی چنین اصطلاحاتی را به کار نمی‌گیرد (برای پیشینه کاربرد این تعابیر، بنگرید به: بایگانیان، «تحول تعاریف...»، ۱۲۳). از دیدگاه شافعی، پیامبر (ص) دو مجموعه وحیانی مستقل از جانب خدا دریافت کرده، و به ابلاغ هر دو نیز مأمور بوده است. مجموعه اول همان *قرآن* مکتوبی است که تلاوت می‌شود و در دسترس عموم مسلمانان است. مجموعه دوم نیز همان سنت نبوی است (شافعی، *الرسالة*، ۱/ ۱۵۸).

تعبیر دیگر برای اشاره به همین معنا *وحی لیس بقرآن* است. کهن‌ترین کاربرد این اصطلاح در منابع شیعی را می‌توان در کتاب *اعتقادات الامامیه* ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق) دید؛ آن‌گاه که ذیل باب *مَبْلَغُ آيَاتِ الْقُرْآنِ* در شرح روایتی منقول از امام صادق (ع) درباره شمار آیات میان وحی قرآنی و «الوَحْيُ الَّذِي لَيْسَ بِقُرْآنٍ» فرق می‌گزارد (ابن بابویه، *الاعتقادات*، ۸۶؛ برای امتداد اندک کاربرد این تعبیر آن هم در ضمن نقل قول از ابن بابویه، بنگرید به:

فیض کاشانی، *الوافی*، ۹/ ۱۷۷۸-۱۷۷۹).

اصطلاح دیگر وحی بیانی است. به نظر می‌رسد اولین اشاره به آن را بتوان در آثار سید مرتضی یافت؛ آن‌جا که می‌نویسد:

قوله: «مَنْ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ» المرادُ بِهِ: قَبْلَ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيِ بَيَانِهِ، وَ تَفْسِيرُ مَعْنَاهُ (سَيِّدِ مُرْتَضَى، التفسير، ۳ / ۹۱).

کاربرد این اصطلاح در فرهنگ شیعی معاصر رواج یافته است. سیدمرتضی عسکری در تعریف آن می‌گوید: «هو ما أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ رَسُولُهُ (ص) بَيَانًا لِلآيِ النَّازِلَةِ عَلَيْهِ» (عسکری، القرآن الکریم...، ۳ / ۱۹۷؛ نیز، بنگرید به: مهدوی‌راد، تدوین الحديث، ۴۳۷).

لازم است به مرز میان وحی بیانی با حدیث قدسی نیز توجه داشت. حدیث قدسی را نیز می‌توان یک نوع خاص از وحی غیرقرآنی پیامبر (ص) دانست. گفته‌اند که حدیث قدسی کلام نازل شده با الفاظ و ترتیبی خاص، ولی نه به قصد معجزه است (میرداماد، الرواشح السماویة، ۲۹۱). براین پایه حدیث قدسی نیز مانند قرآن از جنس کلام وحیانی است. حتی بر پایه این مبنا که هرآنچه غیر از قرآن بر پیامبر (ص) وحی شده باشد از جنس تفسیر قرآن است می‌توان گفت که حدیث قدسی خود نیز گونه‌ای وحی بیانی است.

۳-۱) رابطه اِقرَاء و بیان قرآن

از میان عالمان معاصر شیعی، سیدمرتضی عسکری در توضیح نحوه وحی سنت نبوی به پیامبر (ص) می‌گوید نخست نص قرآن به همراه بیان معنی آن یعنی همان وحی غیرقرآنی از سوی خدا بر پیامبر (ص) نازل می‌شد. هنگامی که نزول آیات قرآن به همراه تفسیر و تبیین و معانی آن بر پیامبر (ص) پایان می‌یافت آن حضرت وظیفه داشت که قرائت آن را تبعیت کند. عسکری می‌افزاید آن‌جا که در قرآن کریم گفته می‌شود جمع قرآن و سپس بیان آن برعهده خدا است (قیامت / ۱۷-۱۹) به همین معنا اشاره می‌شود (عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۱ / ۱۳۱).

این‌گونه، وی اِقرَاء قرآن را به معنای تعلیم لفظ و معنا به صورت توأمان می‌انگارد. از این منظر، خدا در اِقرَاء پیامبر اکرم (ص) دو کار صورت داده است: نخست، الفاظ را به پیامبر (ص) وحی کرده است؛ همان‌که در قرآن با تعبیر «سَتَقْرَأُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی / ۶) به آن اشاره می‌رود. سپس مفاهیم، معانی و تفسیر آن‌ها را به وی القاء کرده است؛ همان‌که با تعبیر «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت / ۱۹) از آن یاد می‌شود. مأموریت پیامبر (ص) نیز، قرائت همراه با تبیین و تفسیر برای مردم بوده است؛ چنان‌که آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل / ۴۴) بر آن دلالت می‌کند (عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۱ / ۱۳۱).

عسکری روایات شیعی درباره وجود مصحف امام علی^(ع) را سندی دیگر از یک‌چنین وحی بیانی غیرقرآنی می‌انگارد (عسکری، «بررسی تطبیقی»، ۲۰). برپایه این روایات، مصحف علی^(ع) میراث امامان شیعه^(ع) بوده، و از امامی به امام دیگر ارث رسیده است. نیز، این امامان همگی خود از محتوای آن بهره می‌برده، و آن را برای مردم نقل می‌کرده‌اند (بنگرید به: صفار، *بصائر الدرجات*، ۱۶۶). به باور شیعیان، این مصحف شرح و تفسیر آیات قرآن و بیان تأویلات و ذکر مصادیق محکمت و متشابهات، و به دیگر سخن، وحی تبیینی یا وحی بیانی را دربر می‌گرفته است؛ نه نص قرآن یا همان وحی قرآنی را (بنگرید به: شریفی و هدایتی، «تأملی...»، ۴۸).

ابن بابویه درباره مصحف علی^(ع) می‌نویسد:

اعتقاد ما [شیعیان] این است که قرآنی که خدا بر پیامبرش محمد^(ص) فرو فرستاد همانی است که میان دو جلد مصحف گرد آمده و اکنون در دسترس مردم است و بیش از آن نیست... هرکس به ما نسبت دهد که قرآن نازل شده بر پیامبر^(ص) را بیش از مقدار موجود می‌دانیم بی‌تردید بر ما دروغ بسته است... آنچه به صورت غیرقرآنی وحی شد، اگر به قرآن افزوده شود، شمار آیات آن ۱۷,۰۰۰ آیه خواهد شد... چنان‌که علی^(ع) مجموع آن‌ها را گرد آورد و هنگامی که آن را عرضه کرد، فرمود: این کتاب پروردگار شما و مطابق با چیزی است که بر پیامبرتان نازل شده، و حرفی در آن افزوده یا از آن کاسته نشده است (بنگرید به: ابن‌بابویه، *الاعتقادات*، ۸۳-۸۸).

هم‌چنین شیخ مفید (درگذشته ۴۱۳ق) در این باره می‌نویسد:

آنچه در مصحف علی^(ع) گردآمده بود، تأویل و تفسیر معانی آیات برپایه حقیقت نزول را نیز دربر می‌گرفت. این توضیحات از مصحف کنونی حذف شده‌اند. البته این تأویل و تفسیر که در مصحف علی^(ع) بود، حکم گفتار اعجاز‌آمیز خدا را نداشت [بل‌که تأویل قرآن محسوب می‌شد] و جائز است که تأویل قرآن را نیز قرآن بنامند؛ هم‌چنان‌که در آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» تأویل قرآن تفسیر خوانده شده است (شیخ مفید، *آوائل المقالات*، ۹۳).

در مقام توضیح دیدگاه شیخ مفید باید افزود وی معتقد است که در آیه ۱۱۴ سوره طه از پیامبر^(ص) طلب می‌شود پیش از آن‌که وحی بیانی یک آیه بر او نازل شود، در تلاوت یا ابلاغ همان آیه شتاب نرزد.

از مجموع سخنان این عالمان شیعی درباره وحی غیرقرآنی و پیوند آن با مصحف علی^(ع) می‌توان دریافت که باور داشته‌اند افزون بر وحی قرآنی نوع دیگری از وحی نیز بر پیامبر^(ص) نازل می‌شده که دربرگیرنده شرح، توضیح، تأویل و

تفسیر آیات قرآنی بوده است. آن دسته از روایات شیعی را هم که از درج زیاداتی در مصحف علی^(ع) در قیاس با مصحف کنونی حکایت دارند، باید حاکی از همین وحی بیانی دانست؛ نه حاکی از افزون شدن عباراتی بر نصّ وحی قرآنی. این نیز که امامان شیعه^(ع) مصحف علی^(ع) را میراثی الهی می‌دانسته‌اند که در بردارنده تأویل و تفسیر قرآن و نه الفاظی جدا از آن است یا این که شیخ مفید تصریح می‌کند که تأویل القرآن را می‌توان قرآن نامید همه حاکی از همین معنا است.

آیاتی دیگر از قرآن را نیز می‌توان مؤید همین دیدگاه انگاشت. مثلاً، بر پایه آیاتی، خدا قرآن را بر پیامبر اکرم^(ص) نازل کرده، و در کنار تعهد بر حفظ آن، بیانش را هم عهده‌دار شده است:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (قیامت / ۱۷-۱۹).

این بیان همان است که انتقالش به مردم در آیاتی دیگر از وظائف مهم پیامبر^(ص) شناسانده می‌شود:

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل / ۴۴).

به این موارد می‌توان تأکیدات قرآن بر لزوم ابلاغ برخی پیام‌های الهی غیر از قرآن را هم افزود:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ (مائده / ۶۷).

پس باید نتیجه گرفت هرآنچه در قرآن به صورت مجمل ذکر شده، در سنت به تفصیل آمده، هرآنچه به صورت عام ذکر شده، در سنت نبوی تخصیص یافته، و هرآنچه مطلق آمده، در سنت نبوی تقیید شده است. پس سنت نبوی نیز هم چون قرآن گونه‌ای وحی الهی است، با این فرق که در قرآن هم متن و هم معنا از جانب خدا وحی شده، اما سنت نبوی در بردارنده معانی وحی از جانب خدا با تعبیری به زبان و بیان خود پیامبر اکرم^(ص) است.

روایاتی نبوی، مثل روایت «إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا...» (مسلم، الصحيح، ۴/۲۱۹۹) و امثال آن‌ها را باید

حاکی از یک‌چنین وحیی انگاشت؛ زیرا چنین متن و مضمونی را در قرآن به صراحت نمی‌توان یافت. در روایت

مشهور «إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ...» (ابوداود، السنن، ۴/۱۹۷۲) نیز باید حکم کرد که مراد از آن‌چه مثل

کتاب الهی است و هم‌زمان با آن وحی شده، همین وحی بیانی است. از این روایت و امثال آن فهمیده می‌شود که خدا

قرآن را بر پیامبر اکرم^(ص) نازل کرده، و اجازه شرح و تفصیل آن‌چه را در قرآن آمده به آن حضرت نیز داده است. پس

قرآن و حدیث در حقیقت یک‌سان اند و هر دو از جانب خداوند نازل شده‌اند. نیز، حال که گفتارها و سنت نبوی نیز

هم چون قرآن کریم وحی الهی دانسته می‌شود، بر پایه آیه «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (نجم / ۴) هم چون متن قرآن

خالی از لغو و باطل است.

در پایان این بحث لازم به ذکر است که برخی عالمان اهل سنت گفته‌اند متن احادیث نبوی هم حاصل طبع و انشاء

پیامبر اکرم (ص) نیست؛ بل که جبرئیل آن‌ها را برای پیامبر (ص) انشاء کرده است. از این منظر، فرق قرآن و حدیث یا وحی قرآنی و وحی بیانی تنها در دو چیز است: یکی در اعجاز قرآن و این که با هدف تحدی نازل شده، و دیگری در این که الفاظ قرآن در لوح محفوظ جای گرفته است و برای جبرئیل و پیامبر اکرم (ص) امکان تصرف در آن‌ها وجود ندارد (ابوالبقاء حنفی، الکلیات، ۷۲۲).

۲. خاستگاه وحی بیانی در اندیشه شیعی

بر پایه آن چه گفته شد، مفسران و متکلمان شیعه میان دو گونه وحی تمایز نهاده‌اند: وحی قرآنی که هم لفظ و هم معنای آن از خدا است و تلاوت آن عبادت است، و وحی بیانی یا غیرقرآنی که معنای آن از خدا است؛ اما لفظ آن الزاماً جزو قرآن به شمار نمی‌رود؛ بل که تفسیر و شرح آیات یا بیان احکام تفصیلی را بر عهده دارد. این تمایزها خاصه در ذیل بحث‌های تفسیری و کلامی از آیه ۱۱۴ سوره طه ظهور یافته است.

۲-۱) متقدمان

نخستین بار ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ ق) در *اعتقادات الامامیه* آن‌گاه که تحریف لفظی قرآن را رد می‌کند اصطلاح وحی غیرقرآنی را به کار می‌برد. وی می‌نویسد:

اعتقاد ما این است، قرآنی که خداوند بر پیامبرش محمد (ص) فرو فرستاد، همان است که میان دفتین گرد آمده و اکنون در دسترس مردم است و بیش از آن نیست... و هر کس به ما [شیعیان] نسبت دهد که قرآن نازل شده بر پیامبر (ص) را بیش از مقدار موجود می‌دانیم، بی‌تردید بر ما دروغ بسته است.

آن‌گاه روایت هفده‌هزار آیه از امام صادق (ع) در بخش اصول از کتاب *کافی* را حمل بر افزودن وحی غیرقرآنی به قرآن می‌کند و می‌افزاید:

آن‌چه به صورت غیرقرآنی وحی شد، اگر به قرآن افزوده شود، شمار آیات آن هفده هزار آیه خواهد شد.

به باور او، مصحف امام علی (ع) شامل قرآن و وحی غیرقرآنی بوده است:

چنان که امیرمؤمنان (ع) مجموع آن‌ها را گرد آورد و هنگامی که آن را عرضه کرد، فرمود: این کتاب پروردگار شما است طبق آنچه بر پیامبرتان نازل شده است و در آن حرفی افزوده یا کم نشده است» (ابن بابویه، *اعتقادات الامامیه*، ۱۰۶-۱۱۰).

نیز در *کمال الدین*، علم پیامبر (ص) را وحیانی می‌داند و می‌نویسد:

معرفت پیامبر (ص) از روی استنباط و اجتهاد نبود... بل که مراد خدا را از طریق خدا بیان می‌کرد (ابن بابویه، *کمال الدین*، ۶۴).

شیخ مفید (درگذشته ۴۱۳ق) نیز در *اوائل المقالات* تحریف لفظی را نفی کرده، و روایات تحریف به نقیصه را ناظر به حذف تفسیر و تأویلی می‌داند که بر پیامبر (ص) وحی شده و علی (ع) در مصحف خود در کنار قرآن گرد آورده بود (شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ۸۱). وی تأکید می‌کند آن مطالب، سخن خداوند به صورت معجزه قرآنی نبوده، بل که وحیی است غیر قرآنی:

آن چیزی که در مصحف امام علی (ع) آمده بود، اعم از تفسیر و تأویل معانی آیات قرآن بر پایه حقیقت نزول است که در مصحف کنونی حذف گردیده. البته، این تفسیر و تأویل‌هایی که در مصحف حضرت موجود بود به عنوان سخن خدا و به صورت معجزه قرآنی نبوده است (شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ۹۳).

۲-۲) سَيِّدِ مُرْتَضَى وَ تَثْبِيتِ اصْطِلَاحِ وَحَى بَيَانِی

سَيِّدِ مُرْتَضَى (درگذشته ۴۳۶ق) نخستین کسی است که اصطلاح «وحی بیانی» را به کار می‌برد. او «وَحْيُهُ» در آیه ۱۱۴ سوره طه را چنین تفسیر می‌کند:

إِنَّمَا نُهِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَنْ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ عَلَى أُمَّتِهِ... قَبْلَ أَنْ يُوْحِيَ اللَّهُ إِلَيْهِ بَيَانِهِ وَ الْإِيضَاحَ عَنْ مَعْنَاهُ وَ تَأْوِيلَهُ... وَ مَعْنَى قَوْلِهِ: مَنْ قَبْلَ أَنْ يَقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ: قَبْلَ أَنْ يَقْضَى إِلَيْكَ وَحْيَ بَيَانِهِ وَ تَفْسِيرِ مَعْنَاهُ (سَيِّدِ مُرْتَضَى، *التفسير*، ۳ / ۹۱؛ همو، *الأمالي*، ۲ / ۳۵۹).

ترجمه: همانا پیامبر (ص) از خواندن قرآن بر امتش نهی شد... پیش از آنکه خداوند بیان و روشن‌سازی معنای آن را به او وحی کند... و معنای گفته خدا «پیش از آنکه وحی آن به تو انجام یابد» این است: پیش از آنکه وحی بیان و تفسیر معنای آن به تو انجام یابد.

هم‌چنین در بحث از نسخ قرآن با سنت، سنت نبوی را وحیانی می‌شناساند:

أَنَّ السُّنَّةَ إِنَّمَا هِيَ بِوَحْيِهِ تَعَالَى وَ أَمْرِهِ (سیدمرتضی، *التفسير*، ۱ / ۱۹۹-۲۰۰؛ همو، *الذريعة*، ۱ / ۴۶۹).

ترجمه: همانا سنت فقط به وحی و فرمان خدای تعالی است.

۳-۲) مفسران معاصر

از میان مفسران معاصر، طباطبایی در *المیزان* ذیل آیه ۵۹ سوره نساء به دو حیثیت برای پیامبر (ص) اشاره دارد:

... یکی حیثیت تشریح بدانچه پروردگارش از غیرطریق قرآن به او وحی فرموده، یعنی همان جزئیات و تفصیل احکام که آن جناب برای کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آن‌ها تشریح کردند... و دیگری آنچه از صواب رأی می‌بیند که مربوط به ولایت حکومت و قضاء است» (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۸۸).

به اعتقاد او، منشأ علم پیامبر (ص) دو نوع است: یکی به واسطه فرشته وحی و دیگری به واسطه القاء در قلب و الهام خفی بدون نزول فرشته. وی تأکید می‌کند «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء/ ۱۱۳) اشاره به علمی دارد که غیر از معارف کلی و عام موجود در کتاب و حکمت است (طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۷۹-۸۰). پس از نظر طباطبایی، پیامبر (ص) افزون بر مقام اجرای احکام و قضاوت، در مقام تشریح نیز مشمول وحی غیرقرآنی بوده است. خوبی، متأثر از بلاغی و فیض کاشانی، روایات تحریف‌نما را ناظر به اسقاط زیادات تفسیری در مصحف علی (ع) می‌داند و می‌نویسد:

لازم نیست همه آن‌چه از جانب خداوند وحی می‌شود **قرآن** کریم باشد. بناچار باید پذیریم آن زیاداتی که در مصحف علی (ع) وجود داشت تفسیری بود که بر پیامبر (ص) وحی شده بود (خوبی، *البیان*، ۲۲۳-۲۲۴).

عسکری نیز می‌گوید:

نصّ قرآنی به‌هم‌راه بیان معنایش با وحی غیرقرآنی از سوی خداوند بر رسولش نازل می‌شد. پس هنگامی که نزول آن بر پیامبر (ص) به اتمام می‌رسید، وی در قرائتش تبعیت می‌نمود (عسکری، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، ۱/ ۲۵۹).

این‌گونه، عالمان شیعه از دیرباز دوگانه‌ای از وحی نازل‌شده بر پیامبر اکرم (ص) را مطرح کرده‌اند: وحی قرآنی که لفظی و اعجازین بوده، و وحی بیانی که کارکرد آن تفسیر و شرح آیات و بیان تفصیل احکام است.

۳. تحلیل آیه ۱۱۴ طه در پرتو نظریه وحی بیانی

از میان آیاتی که عالمان شیعه برای اثبات وحی غیرقرآنی به آن تمسک بسته‌اند آیه ۱۱۴ سوره طه جایگاهی ویژه دارد:

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا.

ترجمه: پس بلندمرتبه است خدا، فرمانروای برحق. و در [خواندن] **قرآن**، پیش از آن که وحی آن بر تو پایان یابد، شتاب مکن و بگو پروردگارا، بر دانشم بیفزای.

درباره دلالت عبارتِ نهی در این آیه در میان مفسران شیعه و اهل سنت سه دیدگاه مطرح شده است.

۱-۳ دیدگاه اول: نهی از شتاب در تلاوت همراه جبرئیل

بر اساس دیدگاه اول، هر دو واژه قرآن و وحی به یک حقیقت اشاره دارند و مقصود از قرآن هم در آیه همین آیات مصحفِ کنونی است. پس معنای آیه چنین می‌شود: «ای فرستاده ما! پیش از آن که جبرئیل از خواندن قرآن بر تو فارغ شود، در تلاوت آن عجله مکن». منشأ این دیدگاه، سخن منقول از ابن عباس در تفسیر علی بن ابراهیم قمی است (بنگرید به: قمی، التفسیر، ۲/ ۶۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۷/ ۵۲؛ نیز بنگرید به: بیضاوی، التفسیر، ۴/ ۴۰).

بر این اساس، هنگامی که قرآن بر پیامبر (ص) نازل می‌شد، آن حضرت پیش از اتمام آیه اقدام به قرائت می‌کرد. مفسران متأخرتر شیعه این دیدگاه را به نقل از تفسیر قمی آورده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: بحرانی، البرهان، ۳/ ۷۸۰؛ حویزی، نور الثقلین، ۳/ ۳۶۹). مفسران اهل سنت نیز روایتی در همین معنا به نقل از اسماعیل بن عبدالرحمان سُدی، مفسر و قاص مشهور کوفه در سده ۱-۲ ق (درگذشته ۱۲۷ ق) آورده‌اند:

هنگامی که جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل می‌شد، وی از سر اشتیاق و ترس از فراموشی خود را به دشواری می‌انداخت و همراه جبرئیل آیات را قرائت می‌فرمود؛ تا این آیه نازل شد (ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۷/ ۲۴۳۷).

این تفسیر نزدیک‌ترین معنا به ظاهر آیه است. باین حال اشکالاتی بر آن وارد شده است. نخست این که برپایه تفسیر یادشده، خدا پیامبرش را از قطع سخن دیگری پیش از پایان آن نهی می‌کند. رعایت این نکته اخلاقی از بایسته‌های پایه رفتار انسانی، و دور از شأن پیامبری است که به «خُلِقَ عَظِيمًا» (قلم/ ۴) ستوده شده است. اشکال دوم آن است که اگر پیامبر (ص) از سر اهتمام به حفظ قرآن چنین می‌کرد شایسته تحسین بود؛ نه نهی و سرزنش (طیب، اَطِيبُ الْبَيَانِ، ۱۳/ ۳۰۰؛ بروجردی، تفسیر جامع، ۷/ ۲۹۵).

اشکال دیگر نیز آن است که برپایه قرآن، خدا تضمین کرده است چنان کند که پیامبر (ص) مضمون وحی را از یاد نبرد: «سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلیٰ/ ۶). از این منظر، پنداشتن این که ترس پیامبر (ص) از فراموشی مستلزم پذیرش امکان تردید او در وعده الهی، و امری منافی با عصمت او است (مدرسی، من هدی القرآن، ۱۷/ ۱۴۸).

۲-۳ دیدگاه دوم: نهی از درخواست پیش از موعد نزول وحی

برپایه دیدگاهی دیگر، قرآن و وحی هم‌چنان به یک حقیقت اشاره دارند؛ اما معنای آیه، نهی از طلب وحی جدید است: «ای فرستاده ما! پیش از آن که وحی بر تو نازل شود، درخواست نزول وحی درباره مسئله‌ای را نداشته باش»

(سید مرتضی، *الأمالی*، ۳۰۱/۲). تفاوت این دیدگاه با دیدگاه پیش گفته در این است که برپایه دیدگاه اول، آیه در مقام نهی از قرائت پیش از پایان یافتن نزول است؛ اما برپایه دیدگاه دوم، آیه در مقام نهی از درخواست نزول وحیی جدید پیش از اراده الهی است. نقد این دیدگاه را خود سیدمرتضی آورده است: «این وجه خلاف ظاهر آیه است؛ زیرا در آیه سخنی از طلب و استدعاء دریافت وحی جدید نیست» (سیدمرتضی، *الأمالی*، ۳۰۰/۲). باید افزود چنین درخواستی نیز با شأن پیامبر (ص) ناسازگار است.

۳-۳) وجه مختار: وحی بیانی هم‌چون مقصود آیه

برپایه دیدگاه سوم، مقصود از *قرآن* یا *وحی* بیان و تأویل آیات است. این معنا در بیان مفسران با تعبیر مختلفی آمده است. مثلاً گاه گفته‌اند مقصود از یکی از دو لفظ عین عبارت متن *قرآن*، و مقصود از دیگری شرح و تأویل آن است. گاه نیز با صراحت بیشتر گفته‌اند که *قرآن* به معنای مصحف کنونی و *وحی* نیز به معنای شرح و تأویل آن است (سیدمرتضی، *الأمالی*، ۳۰۰/۲). در هر حال، آیه را باید بر این پایه چنین معنا کرد: «پیش از آن‌که شرح و بیان آیات بر تو نازل شود، در قرائت *قرآن* بر مردم شتاب مکن». این دیدگاه را مفسران پرشماری پذیرفته‌اند (برای تنها چند نمونه، بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۱۶۰/۱۶؛ زمخشری، *الکشاف*، ۹۰/۳؛ عاملی، *الوجیز*، ۳۰۰/۲).
وجه مختار ما در این مطالعه همین دیدگاه سوم است. بر این پایه خدا پیامبر (ص) را از قرائت *قرآن* برای امت و ابلاغ آن چه شنیده است پیش از آن‌که بیان آیات بر آن حضرت وحی شود نهی می‌کند. این معنا بسیار نزدیک است به همان که پیش‌تر از قول شیخ مفید در تفسیر آیه ۱۱۴ سوره طه نقل کردیم؛ گرچه شیخ مفید اصطلاح *وحی بیانی* را به کار نمی‌برد. از این منظر، لازم نیست مقصود از *وحی* در آیه متن آیات *قرآن* باشد؛ منظور وحیی غیرقرآنی است و به همان معنایی اشاره دارد که در آیاتی دیگر از *قرآن*، هم‌چون آیه ۱۹ سوره قیامت که ذکرش رفت یاد می‌شود.

نتیجه

آیه ۱۱۴ سوره طه دو چالش تفسیری پیش روی مفسران نهاده است: نخست، چرا دو واژه *قرآن* و *وحی* در کنار یک‌دیگر به کار رفته‌اند و منظور از هر کدام چیست؛ دوم، نهی از تعجیل در *قرآن* پیش از نزول *وحی* چه معنایی دارد. در این مطالعه کوشیدیم نشان دهیم هر دو چالش با پذیرش نظریه *وحی غیرقرآنی* یا *وحی بیانی* پاسخ داده می‌شوند. بر این اساس، خدا دو نوع *وحی* بر پیامبر اکرم (ص) نازل کرده است: یکی *وحی قرآنی*، که همان آیات موجود در مصحف کنونی است و تلاوت آن عبادت محسوب می‌شود؛ و دیگری *وحی بیانی*، که تفسیر، شرح و توضیح آیات *قرآن* را در بر می‌گیرد. پیامبر (ص) هر دو نوع *وحی* را بر امت خویش ابلاغ کرد و اصحاب ایشان آن‌ها را مکتوب کردند

و در مصحف امام علی^(ع) نیز این دو در کنار یک‌دیگر گردآوری شد. چنان‌که دیدیم، آیه ۱۱۴ سوره طه به‌صراحت به این دو حقیقت اشاره دارد. در این آیه، پس از ذکر واژه قرآن بی‌درنگ سخن از وحی آن به میان می‌آید. توجه به این نکته اساسی است که اگر مراد از وحی عین متن قرآن بود، از نظر منطق متن می‌شد انتظار داشته باشیم که متکلم به جای تعبیر «وَحْيُهُ» از تعبیر گویاتری مثل «نزوله» بهره جوید. این تفکیک زبانی ردی است بر نظر مفسرانی که مراد از وحی در آیه را عین متن قرآن می‌انگارند. نیز، نشانه‌ای روشن از اراده دو حقیقت متمایز در آیه است: منظور از قرآن 'وحی قرآنی'، و منظور از وحی نیز وحی بیانی است. با این تفسیر، نهی مذکور در آیه نیز نهی از تعجیل در ابلاغ وحی قرآنی پیش از نزول و ابلاغ وحی بیانی آن خواهد بود. بدین‌سان، خدا به پیامبر خود هشدار می‌دهد که آیات قرآن را پیش از آن‌که شرح و تأویل آن‌ها از راه وحی بیانی بر او نازل شود در میان مردم تلاوت و به ایشان ابلاغ نکند. با پذیرش این دیدگاه هر دو چالش تفسیری آیه به‌گونه‌ای منطقی و هم‌آهنگ با شأن پیامبر^(ص) و تضمین‌های الهی نسبت به حفظ و بیان قرآن مرتفع می‌شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، سیدحیدر بن علی، جامع الأسرار، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۶ق.
- ۳- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات، به کوشش عصام عبدالسید، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق/۱۳۶۳ش.
- ۶- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، المکتب الاسلامی / مؤسسه الاشراف، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
- ۷- أبوالبقاء حنفی، ایوب بن موسی، الکلیات: معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة، به کوشش عدنان درویش و محمد مصری، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ۸- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، السنن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
- ۹- بایگانیان، ملیکا، «تحول تعاریف قرآن در اصول فقه»، قرآن پژوهی و تاریخ انگاره‌ها، ویراسته فرهنگ مهرش، تهران، پژوهشکده قرآن و عترت، ۱۳۹۷ش.
- ۱۰- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.

- ۱۱- بروجردی، محمد ابراهیم، *تفسیر جامع*، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۳- جصاص، احمد بن حلی، *الفصول فی الاصول*، به کوشش عجیل جاسم نمشی، کویت، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۴ م.
- ۱۴- حلیمی، فداحسین، *الوحي بين النبوغ الذاتى و التشديد الالهى المباشر*، قم، مؤسسه الكوثر للمعارف الاسلامیة، ۱۴۳۱ ق.
- ۱۵- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۶- خامه‌گر، محمد و جلالی، مهدی، «نقد روایات تعجیل پیامبر در تکرار آیات هنگام نزول»، *پژوهش‌های قرآنی*، دوره ۱۸، شماره ۷۲، شماره پیاپی ۷۲، سال ۱۳۹۱ ش.
- ۱۷- خویی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ ق.
- ۱۸- دهقان باغی، روح‌الله، «بررسی و نقد آراء تفسیری پیرامون آیات نهی از تعجیل در امر وحی» *آموزه‌های قرآنی*، سال هجدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۰ ش.

<https://doi.org/10.30513/qd.2021.13.1004>

- ۱۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۰- رشید رضا، محمد، *الوحي المحمدی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- ۲۱- رضی بهابادی، بی‌بی سادات و احمدی مهرآبادی، مریم‌سادات، «نقد و بررسی خوانش‌های مفسران پیرامون مفهوم نهی لا تعجل در آیه ۱۱۴ سوره طه»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال ۲۸، شماره ۲، پاییز ۱۰۷، تابستان ۱۴۰۲ ش.

<https://doi.org/10.22081/jqr.2023.65284.3643>

- ۲۲- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۳- سید مرتضی، علی بن الحسین، *التفسیر*، به کوشش مجتبی احمد موسوی، بیروت، اعلمی، ۱۴۳۱ ق.
- ۲۴- سید مرتضی، علی بن حسین، *الأمالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۶ ق.
- ۲۵- سید مرتضی، علی بن حسین، *الذریعة إلى أصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۶ ش.
- ۲۶- شافعی، محمد بن ادريس، *الرسالة*، قاهره، مكتبة الحلبي، ۱۳۵۸ ق.
- ۲۷- شریعت ناصری، زهره و صفری، علی، «دلالت یابی آیات دال بر تعجیل پیامبر اکرم (ص) در هنگامه وحی با

تأکید بر غرض سوره»، *مطالعات تفسیری*، سال دهم، شماره ۳۷، بهار ۱۳۹۸ ش.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287256.1398.10.37.6.5>

- ۲۸- شریفی، محمد و هدایتی، فاطمه، «تأملی بر رابطه بین وحی قرآنی، وحی بیانی، حدیث قدسی و حدیث نبوی»، *حدیث و اندیشه*، شماره ۲۴، ۱۳۹۶ ش.
- ۲۹- شیخ مفید، محمد بن محمد، *آوائل المقالات*، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۰- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، به کوشش حسن کوچه‌باغی، تهران، اعلامی، ۱۳۶۲ ش.
- ۳۱- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلامی، ۱۳۹۰ ق.
- ۳۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۳۳- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
- ۳۴- طریحی، فخرالدین بن محمد علی، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- ۳۵- طیب حسینی، سید محمود، «ارزیابی روایات تفسیری آیه ۱۱۴ طه توسط متکلمان با تأکید بر دیدگاه سید مرتضی» *پژوهش‌های حدیثی - کلامی*، سال دوم، شماره ۱، آبان ۱۴۰۳ ش.
- ۳۶- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان*، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۶۹ ش.
- ۳۷- عاملی، علی بن حسین، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۸- عسکری، سید مرتضی، «بررسی تطبیقی حدیث شیعه و اهل سنت»، *علوم حدیث*، شماره ۱۲، تابستان ۱۳۷۸ ش.
- ۳۹- عسکری، سید مرتضی، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، بیروت، شرکت التوحید للنشر، ۱۴۱۵ ق.
- ۴۰- عسکری، سید مرتضی، *بر گستره کتاب و سنت*، ترجمه محمد جواد کرمی، قم، دانشکده اصول دین، ۱۳۸۷ ش.
- ۴۱- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۴۲- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، *الوافی*، به کوشش ضیاءالدین حسینی اصفهانی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین^(ع) العامة، ۱۴۰۶ ق/ ۱۳۶۵ ش.
- ۴۳- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، موسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.
- ۴۴- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، مکتبه الهدی، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ ق.
- ۴۵- مدرسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین^(ع)، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۶- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۲ ق.
- ۴۷- مهدوی‌راد، محمد علی، *تدوین الحدیث*، تهران، هستی نما، ۱۳۸۸ ش.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد، *الرواشح السماویة*، قم، دار الخلافة، ۱۳۱۱ ق.

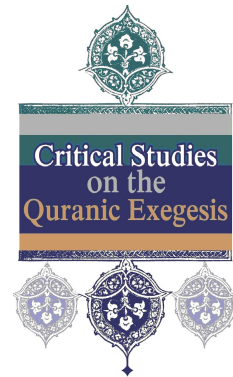
۴۸- واحدی، علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، به کوشش محمد بن صالح فوزان و دیگران، ریاض، دانشگاه اسلامی محمد بن سعود، ۱۴۳۰ ق.

- 49- Graham, William A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi*, Paris/ The Hague, Mouton, 1977.

Reconsidering Jonah's Departure in Sūrat al-Şāffāt Context, Lexicography, and Prophetic Infallibility

Majid Chehri 

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



Abstract

This study provides a critical analysis of the exegetical interpretation of Q. 37:140, focusing on the phrase “idh abaqa ilā al-fulki al-mashhūni”. The dominant exegetical tradition, drawing heavily on Isra’īliyyāt, interprets *abaqa* as *to flee* (ibāq), thereby attributing a culpable act of abandonment or a *tark al-awlā* (abandoning the more virtuous course) to the Prophet Jonah (Yūnus)—a reading that creates tension with the Shī’ī doctrine of prophetic infallibility (*işmah*). Challenging this view, this study employs a critical-structural methodology based on intra-textual coherence (*siyāq*) and lexicographical analysis. The study first examines the unified context of Sūrat al-Şāffāt (Q. 37:72–148), demonstrating that the shared theme across prophetic narratives is trial and divine deliverance, not punishment for prophetic error. Second, it re-examines the root ʾ-b-q using classical Arabic lexicons and pre-Islamic poetry, revealing a semantic range that includes “to distance oneself”, “to withdraw secretly”, or “to go away” without the necessary connotation of fearful or disobedient flight. The study concludes that the prophet Jonah, like the other prophets in the same sūrah, faced a mortal threat and secretly withdrew from his people out of necessity. This action, signified by *abaqa* in this context, is not an act of disobedience. This interpretation resolves the inconsistency between Sūrat al-Şāffāt and other sūrahs (e.g., Q. 21:87–88) while remaining fully consistent with both the contextual framework of the sūrah and the doctrine of prophetic infallibility.

Keywords: Qur’anic Narratives, Infallibility of the Prophets, Context, Textual Coherence, Critique of Exegetical Narrations.



Original research

Received: 22/ 5/ 2025

Revised: 25/ 9/ 2025

Accepted: 25/ 9/ 2025

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 35-56.

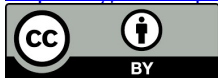
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Chehri, Majid, “Reconsidering Jonah’s Departure in Sūrat al-Şāffāt Context, Lexicography, and Prophetic Infallibility”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 35-56.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.523959.1296> 

Extended Abstract

This study offers a critical analysis of the exegetical interpretations of Q. 37:139–148, focusing specifically on the phrase “idh abaqa ilā al-fulki al-mashḥūni” (Q. 37:140). The central problem is the widespread exegetical claim that the Prophet Jonah (Yūnus) committed an act of flight (ibāq) from his prophetic duty or from divine punishment, an act that necessitated divine discipline and is often framed as a tark al-awlā (abandoning the more virtuous course). This study, from within the framework of Shī‘ī Islamic theology and specifically the doctrine of prophetic infallibility (‘iṣmat al-Anbiā’), challenges this established reading. The study’s primary aim is to demonstrate that a context-sensitive, intra-textual reading of Sūrat al-Ṣāffāt, supported by a re-examination of the root ʾ-b-q in classical Arabic, yields a significantly different understanding of Jonah’s actions.

The study is structured around three main questions. First, based on the textual coherence of Sūrat al-Ṣāffāt and the parallel narratives of other prophets within the same sūrah, what interpretation of Jonah’s departure from his people is most consistent with the doctrine of infallibility? Second, how does a lexicographical analysis of the root ʾ-b-q, including its usage in pre-Islamic poetry and early Arabic prose, relate to the two competing readings (culpable flight vs. necessary, secretive withdrawal)? Third, what methodological criticisms can be raised against the scriptural and traditionalist (riwāyāt) sources underpinning the majority exegetical view?

Methodologically, the study employs a descriptive-analytical and critical-structural approach. It proceeds in three stages: 1) a detailed examination of the broad context (siyāq) of Sūrat al-Ṣāffāt (especially Q. 37:72–148), comparing it with the narratives in Sūrat al-Anbiyā’ and Sūrat al-Qalam to establish a consistent pattern of prophetic trial and divine deliverance; 2) a critical reassessment of the root ʾ-b-q using primary lexicons (e.g., *al-‘Ayn*, *Lisān al-‘Arab*) and ancient poetic evidence, arguing for a semantic spectrum that includes *to go away*, *to distance oneself*, or *to withdraw secretly* without the necessary connotation of fearful or disobedient flight; and 3) a source-critical evaluation of the exegetical traditions (e.g., in *Jāmi‘ al-bayān* by al-Ṭabarī and *Tafsīr al-Qummī*) that dominate the classical interpretation, particularly noting their consonance with the narrative in the Book of Jonah from the *Old Testament*.

The major findings are threefold. First, analysis of textual coherence reveals that Q. 37:72–148 is unified by a common theme: prophets face existential threat or divine punishment upon their people, and God delivers them. Jonah’s narrative, therefore, cannot be isolated as a story of punishment for a prophetic mistake. Second, lexicographical

investigation shows that *ibāq* does not exclusively mean *to flee in fear or disobedience*. Evidence from early Arabic poetry (e.g., a verse by al-Aʿshā) and a letter attributed to Imam ʿAlī b. Abī Ṭalīb in *Nahj al-balāghah* supports a primary meaning of *to distance oneself* or *to go away*, often secretly or under duress. Third, the study critiques the majority view for its heavy reliance on Israʿīliyyāt (Muslim traditions from Judeo-Christian origins) and for ignoring the systematic inconsistency such an interpretation creates between Sūrat al-Ṣāffāt (which lacks any blame) and other sūrahs that mention Jonah’s distress (e.g., Q. 21:87–88).

The study concludes that the prophet Jonah, like the other prophets mentioned in the same section of Sūrat al-Ṣāffāt, did not flee his mission. Instead, faced with a mortal threat from his people or the imminence of unavoidable divine punishment, he left his people secretly and under necessity, which is what the term *abaqa* here signifies. This action is not an act of disobedience or the abandonment of a more virtuous course (*tark al-awlā*), but a logical response to a terminal prophetic situation. This interpretation, is fully consistent with the *siyāq* of Sūrat al-Ṣāffāt, the doctrine of prophetic infallibility (*ʿiṣmah*), and the semantic range of the root ʿ-b-q in classical Arabic. This study thereby provides a revised reading of the Quranic narrative that seeks to resolve longstanding theological and exegetical tensions surrounding the story of Prophet Jonah.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*.
2. *The Old Testament*, London, Ilam Publications, 2002 [Persian].
3. Abū Zayd al-Anṣārī, Saʿīd b. Aws, *al-Nawādir*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir Aḥmad, Beirut, Dār al-Shurūq, 1401 AH/1981 [Arabic].
4. al-ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd, *al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyah, 1380 SAH [Arabic].
5. al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughab*, ed. Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib and others, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1421 AH/2001 [Arabic].
6. al-Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *al-Burbān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Qom, Muʿassasat al-Biʿthah, 1415 AH [Arabic].
7. al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Qom, Intishārāt-e Hijrat, 1414 AH [Arabic].
8. al-Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī b. Jumʿah, *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, ed. Hāshim Rasūlī, Qom, Nashr Ismāʿīliyyān, 1415 AH [Arabic].
9. al-Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, Qom, Nashr Hijrat, 1409 AH [Arabic].

10. al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Taʿwīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 AH [Arabic].
11. al-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].
12. al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *al-Durr al-Mantbūr*, Qom, Kitābkhāneh-ye Marʿashī, 1404 AH [Arabic].
13. al-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad; al-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb; and Shīrī, ʿAlī, *Tāj al-ʿArūs min Jawābir al-Qāmūs*, Beirut, Dār al-Fikr, 1994 [Arabic].
14. al-Zuhaylī, Wahbah b. Muṣṭafā, *al-Tafsīr al-Munīr*, Damascus, Dār al-Fikr al-Muʿāshir, 1418 AH [Arabic].
15. ʿAzīzī, Saʿīd, and Rād, ʿAlī, “Rūykard-e Mofasserān va Shobhah-ye Qurʾānī-e Yūnus: Taḥlīl, Naqd va Entekhāb”, *Pazhūbishhā-ye Tafsīr-e Taṭbīqī*, Year 8, No. 1, Farvardīn 1401 SAH [Persian].
<http://doi.org/10.22091/ptt.2022.5788.1801>
16. Bahjat Pūr, ʿAbd al-Karīm, *Hamgām bā Vaḥy*, Qom, Tamhīd, 1390 SAH [Persian].
17. Baṣīrī, Fāṭimah; Ḥājī ʿAbd al-Bāqī, Maryam; Murādī Zanjānī, Ḥusayn; Akbarī Rād, Ṭayyibah, “Taḥlīl-e Rābiṭah-ye Tikrār va Gozīneshgarī dar Bayān-e Qeṣaṣ-e Anbiyāʾ bā Hadafmandī-ye Sūrahā-ye Qurʾān”, *Pazhūbish-e Dīnī*, Year 21, No. 44, Summer 1401 SAH [Persian].
18. Chehrī, Majīd, “Bāzpazhūhī-ye Mafhūm-e ʿIbārat-e Qurʾānī 'Va Dha al-Nūn Idh Dhahaba Mughāḍiban fa Zanna an Lan Naqdira ʿalayhi ...' va Naqd-e Bardāsht-hā-ye Tafsīrī az Ān”, *Pazhūbish-hā-ye Qurʾān va Ḥadīth*, Year 57, No. 2, Esfand 1403 SAH [Persian].
<http://doi.org/10.22059/jqst.2024.370036.670287>
19. Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn, *Min Waḥy al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Milāk lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1439 AH [Arabic].
20. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1402 AH [Arabic].
21. Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān b. Idrīs, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm*, Riyadh, Maktabat Nizār al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
22. Ibn al-Sāʾib al-Kalbī, Hishām b. Muḥammad, *Jambarat al-Nasab*, ed. Ḥasan Nājī, Beirut, ʿĀlam al-Kutub, 1407 AH/1986 [Arabic].
23. Ibn Durayd, Muḥammad b. al-Ḥasan, and Baʿlabakkī, Ramzī, *Jambarat al-Lughab*, Beirut, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1987 [Arabic].

24. Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH [Arabic].
 25. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'Arab*, ed. Jamāl al-Dīn Mīrdāmādī, Beirut, Dār Ṣādir [Arabic].
 26. Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh b. Muslim, *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1398 AH [Arabic].
 27. Jawāhirī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, “Nazarīyah-ye I'jāz-e Shabakeh-ye Ma'ārifi va Tashrī'i-ye Qur'ān”, *Qabaṣāt*, Year 24, No. 94, Bahman 1398 SAH [Persian].
 28. Kamālīzādeh-ye Ardakānī, Ḥusayn, and Rād, 'Alī, “Shobahāt dar bāreh-ye Ḥaḍrat-e Yūnus dar Tafāsīr-e Farīqayn: Pāsokhhā va Rūykardhā”, *Muṭālī'āt-e Tafsīr-e Taṭbīqī*, Year 2, No. 3, Spring/Summer 1396 SAH [Persian].
 29. Lesānī Feshārakī, Muḥammad 'Alī, “Qeṣṣeh-ye Yūnus va Qawm-e Yūnus dar Qur'ān-e Karīm”, *Kārgāh-e Āmūzishī* No. 15, available at Kānon-e Zabān-e Iran, 14/06/1397 SAH [Persian].
- <https://quranlsn.ir/product/?uuid=17ec6b29-8dfe-11ee-a9c0-0050569caf39>
30. Mudarrisī, Muḥammad Taqī, *Min Hudā al-Qur'ān*, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, 1419 AH [Arabic].
 31. Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Tabḥīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Tehran, Bongāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb, 1360 SAH [Persian].
 32. Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I'rāb al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH [Arabic].
 33. *Nahj al-Balāghab*, collected by Sharīf al-Raḍī, ed. Muḥammad 'Abduh, reprinted Qom, Dār al-Dhakhā'ir, 1412 AH/1370 SAH [Arabic].
 34. Qurashī, 'Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur'ān*, Tehran, Islāmīyah, 1352 SAH [Persian].
 35. Raḍī al-Dīn al-Astarābādhī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Sharḥ Shāfiyah b. al-Ḥājib*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd and others, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1395 AH/1975 [Arabic].
 36. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad, *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt, 1406 AH [Arabic].
 37. Ṣāḥib b. 'Abbād, Ismā'īl b. 'Abbād, *al-Muḥīṭ*, ed. and Āl Yāsīn, Muḥammad Ḥasan, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
 38. Salāmat Bāwīl, Laṭīfah, “Taḥlīl-e Sākhtār-e Ravāyat-e Dāstān-e Ḥaḍrat-e Yūnus dar Qur'ān-e Karīm bar Asās-e Dīdgāh-e Jirār Jinit”, *Pazbūhisbnāmeb-ye Qur'ān va Ḥadīth*, Year 10, No. 20, Summer 1396 SAH [Persian].

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080417.1396.10.20.3.5>

39. Shamkhī, Mīnā, and ‘Abd al-Khānī, Sa‘īd, “Tikrār-e Dāstān-hā dar *Qur’ān* va Farzīyah-ye Sonnat-hā-ye Mokhtalef”, *Āmūzehā-ye Qur’ānī*, Year 22, No. 42, Dey-Bahman 1404 SAH [Persian].
<http://doi.org/10.30513/qd.2025.7071.2559>
40. Shaykh Mufid, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān, *Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Sayyid Muḥammad ‘Alī Āyāzī, Qom, Būstān-e Ketāb, 1382 SAH [Arabic].
41. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Ghaybab*, ed. ‘Abbād Allāh Tehrānī and ‘Alī Aḥmad Nāshih, Qom, Dār al-Ma‘ārif al-Islāmīyah, 1411 AH [Arabic].
42. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī, Najaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, n.d. [Arabic].
43. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
44. Ṭabarsī, Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, ed. Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabā‘ī, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1408 AH [Arabic].
45. Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Qom, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1417 AH [Persian].
46. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad, *Majma‘ al-Baḥrayn*, ed. Aḥmad Ḥusaynī Ashtiyānī, Tehran, Nashr Murtazawī, 1375 SAH [Arabic].
47. Yaseen, Ghassan Taha, “*Qur’ān* and Archaeological Discoveries: Evidence from the Near East”, *World Journal of Islamic History and Civilization*, Vol. 1, No. 3, 2011.



گریختن یونس^(ع) یا ترک قوم: خوانش انتقادی آراء برپایه ارتباطات درون‌متنی سوره صافات

مجید چهری^{ID}

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

چکیده

آیات ۱۳۹-۱۴۸ سوره صافات به بیان بخش‌هایی از مهم‌ترین جلوه‌های سرگذشت یونس^(ع) اختصاص دارند. در آیه ۱۴۰ با تعبیر «إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ» به اقدامی از وی اشاره می‌شود که مفسران گاه آن را به رفتن به سمت کشتی و گاه به نوعی گریختن تفسیر نموده‌اند. برای مفسران قرآن، هم این‌که یونس نبی^(ع) از چهره سوی کشتی آمده، و هم این‌که به چه علت به سرنوشت گرفتاری در ظلمات شکم نهنگ و دریا مبتلا شده، پرسش برانگیز بوده است. مسئله اصلی مطالعه کنونی دست‌یابی به معنای صحیح آیه یادشده درباره علت اقدام یونس^(ع) است. کوشش خواهد شد با نقد آراء تفسیری با تکیه بر سیاق آیات مرتبط، ارتباطات درون‌متنی سوره و بافتار واژگانی و معنایی آیه به این مسئله مطالعه پاسخ داده شود. چنین می‌نماید بتوان از این دفاع کرد که وی پس از انجام وظیفه رسالت خویش، مانند همه انبیائی که عذاب قوم‌شان قطعی شده است، مخفیانه قوم خود را ترک کرده، و از آنان دور شده، و با نظر به سرگذشت انبیاء مذکور در سوره چه‌بسا این دوری آن زمان روی داده است که قوم وی قصد جاننش نموده‌اند.

کلیدواژه‌ها: صافات/ ۱۴۰، قصص قرآن، عصمت انبیاء، سیاق، ارتباطات درون‌متنی، نقد روایات تفسیری.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱ ش
بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۳ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۷ ش
نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش
صفحه ۳۵-۵۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / 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؟

چه‌ری، مجید، «گریختن یونس^(ع) یا ترک قوم: خوانش انتقادی آراء برپایه ارتباطات درون‌متنی سوره صافات»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۳۵-۵۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.523959.1296>

درآمد

نام یونس^(ع) در شش موضع از قرآن کریم به کار رفته است. از این میان، در دو مورد نام وی صرفاً در سلسله انبیاء جای گرفته (نساء/ ۱۶۳؛ انعام/ ۸۶)، دو مورد به سرگذشت وی با ذکر نامش اختصاص یافته (یونس/ ۹۸؛ صافات/ ۱۳۹-۱۴۸)، و در دو جا هم حکایت احوال او با ذکر اوصاف و القابش بیان شده است (انبیاء/ ۸۷-۸۸؛ قلم/ ۴۸-۵۰). روایات تفسیری پرشمار منابع اصلی شرح و تفسیر این قصه قرآنی است.

این روایات را هم در منابع عامه مسلمانان (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱۹/ ۶۲۴-۶۴۰؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۷/ ۳۴-۳۷؛ سیوطی، الدر المنثور، ۵/ ۲۸۷-۱۹۲) و هم در منابع مختلف شیعی (بنگرید به: حویزی، نور الثقلین، ۴/ ۴۳۳؛ بحرانی، البرهان، ۴/ ۶۲۸-۶۳۴؛ فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۴/ ۲۸۳-۲۸۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴/ ۷۹-۴۰۶) می‌توان بازدید. در عهد عتیق نیز داستان یونس^(ع) در کتابی به نام کتاب یونس هست. محتوای این کتاب را نیز می‌توان یکی دیگر از مهم‌ترین منابع شرح و بیان سرگذشت یونس نبی^(ع) به‌شمار آورد. این کتاب عهد عتیق هم خوانی قابل توجهی با روایات تفسیری درباره داستان قرآنی یونس دارد.

با نظر به همین منابع و با استناد به آیات ۱۳۹-۱۴۸ سوره صافات، غالب مفسران یونس نبی^(ع) را پیامبری دانسته‌اند که به علت بی‌تابی در برابر آزار قوم یا هنگام پدیداری عذاب الهی بر قومش گریخته و همین گریختن سبب گرفتاری وی در دریا و سزاوار ملامت و تأدیب الهی شدن او بوده است. با تلقی این خوانش از قصه هم‌چون یک دیدگاه مشهور تفسیری، عملاً یونس نبی^(ع) پیامبری مرتکب خطا و ترک اولی شناسانده می‌شود (برای مرور آراء تفسیری در این باره، بنگرید به: عزیزی و راد، «روی کرد مفسران...»، سراسر مقاله). از آن سو، در دوران معاصر برخی مفسران کوشیده‌اند با استناد به برخی دلائل ترک اولای منتسب به یونس^(ع) را توجیه کنند؛ آن‌سان که عصمت او را خدشه‌دار نسازد (طباطبایی، المیزان، ۱۷/ ۱۶۳؛ فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۶/ ۵۹).

طرح مسئله

طولانی‌ترین قصه قرآنی درباره یونس^(ع) را در سوره صافات می‌توان دید؛ سوره‌ای مکی که در آیات ۷۲-۱۴۸ آن به سرگذشت شماری از پیامبران الهی از جمله نوح، ابراهیم، موسی، هارون، الیاس، لوط و یونس^(ع) پرداخته می‌شود. در این آیات، افزون بر ستایش تلاش این پیامبران در مسیر رسالت، به سرنوشت هم‌سان پیامبران و اقوام‌شان نیز اشاره شده است. در پایان این مجموعه قصه یونس نبی^(ع) نیز در آیات ۱۳۹-۱۴۸ روایت شده است. سیاق این آیات می‌تواند به مثابه ابزاری کلیدی در تفسیر هریک از این قصه‌ها به کار آید. سیاق محوری اقتضاء می‌کند که تفسیر این بند هم‌سو با دیگر داستان‌های انبیاء در همین سوره صورت پذیرد.

مفسران متقدماً داستان یونس^(ع) در این سوره را تحت تأثیر روایات تفسیری بازفهمیده‌اند؛ روایاتی که با

گزارش‌های کتاب یونس در **عهد عتیق** هم‌خوانی دارد. این مفسران با تکیه بر روایات یادشده، واژه **أَبَقَ** در آیه ۱۴۰ سوره صافات را به گریز، و واژه **مُلِم** در دو آیه بعد را هم به معنای مذهب و گناه‌کار برگردانده، و در نتیجه، رفتار یونس را نوعی گریز از وظیفه یا عذاب الهی دانسته‌اند. برای نمونه، طبری (درگذشته ۳۱۰ ق) با استناد به روایاتی که یونس را به بنده‌ای فراری تشبیه کرده، از **إِبَاق** به معنای گریختن او یاد کرده است (طبری، **جامع البیان**، ۱۹/۶۲۴-۶۴۰).

فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ ق) نیز با پذیرش همین تفسیر، یونس را پیامبری **کم صبر** خوانده که در برابر آزار قومش به قدر کافی ایستادگی نکرده است (فخر رازی، **مفاتیح الغیب**، ۲۶/۳۵۵-۳۵۶). ابن کثیر (درگذشته ۷۷۴ ق) از این هم فراتر رفته، و تأکید نموده است که یونس^(ع) بی‌اذن الهی قوم خود را ترک گفت (ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، ۷/۳۴-۳۷). گرچه به نظر می‌رسد که مفسران شیعی در مجموع تفسیری مطابق‌تر از آیه با عصمت انبیاء باز نموده‌اند (بنگرید به: کمالی‌زاده اردکانی و راد، «شبهات...»، ۱۵۵)، مستندات روایی قول مشهور را در منابع شیعی نیز می‌توان بازیافت (بنگرید به: مجلسی، **بحار الانوار**، ۱۴/۳۷۹-۴۰۶). همین امر سبب شده است که این دیدگاه در آثار مفسران شیعی گراینده به تفسیر مأثور هم بازتاب گسترده‌ای داشته باشد (برای نمونه، بنگرید به: قمی، **التفسیر**، ۱/۳۱۷-۳۲۰؛ عیاشی، **التفسیر**، ۲/۱۲۹-۱۳۷؛ بحرانی، **البرهان**، ۴/۶۲۸-۶۳۳؛ حویزی، **نور الثقلین**، ۴/۴۳۴-۴۳۸).

در واکنش به این خوانش غالب، روی کرد دیگری نیز در حلقه مفسران شیعی معاصر شکل گرفت. صاحبان این روی کرد کوشیدند با تکیه بر اصل اعتقادی عصمت انبیاء، عمل کرد یونس را نوعی **تَرَكِ أُولَى** باز نمایند که خدشه‌ای به عصمت او وارد نمی‌کند. از جمله، طباطبایی برای کوشش به این منظور تأکید نمود که **إِبَاق** در آیه یادشده در معنای حقیقی **گریز** استعمال نشده، بل که منظور نوعی اعراض و دوری از قوم بوده است (طباطبایی، **المیزان**، ۱۷/۱۶۳)؛ یعنی همان کاری که پیامبران دیگر نیز در وضعیت‌های اضطراری مشابه انجام داده‌اند (طباطبایی، **المیزان**، ۱۷/۲۴۷). مفسر شیعی معاصر دیگر، فضل‌الله نیز با نقد روایات تفسیری که از نظر او آکنده از اسرائیلیات است، بر این تأکید کرد که **قرآن** هرگز یونس را به خطایی نیکوهمیده است و چنین روایاتی پشتوانه قرآنی ندارند (فضل‌الله، **من و حی القرآن**، ۱۶/۵۹).

نگرش سومی به آیات یادشده را نیز در دوران معاصر می‌توان بازشناخت؛ روی کرد کسانی که با نگاهی متفاوت، رفتاری‌های یونس را نه از جنس تأدیب، که نوعی ابتلاء الهی و زمینه‌سازی برای تعالی مقام او می‌شناسند. نخستین بار این دیدگاه را لسانی فشارکی در کارگاه آموزشی «قصه یونس و قوم یونس در **قرآن کریم**» بازمی‌نماید. وی با نقد جدی خوانش‌های عهدینی و روایات اسرائیلی، از این دفاع می‌کند که حوادث پیش آمده برای یونس^(ع) روندی طبیعی داشته، و خدا او را با لطف خویش از آن گرفتاری‌ها نجات بخشیده، و دوباره به رسالت برانگیخته است (لسانی

فشارکی، قصه یونس...، سراسر کارگاه؛ نیز، بنگرید به: چهری، «بازخوانی معنای آیه...»، سراسر مقاله).
 با این همه هنوز نقش دو عامل در فهم داستان یونس^(ع) در سوره صافات مغفول مانده است: نخست، ارتباطات درون‌متنی^۱ سوره صافات که در سیاق آیات آن پیامبران همگی تهدید و آزار دیده، و سپس نجات یافته‌اند؛ دوم، کاربردهای واژه اَبَق در متون کهن عربی که نشان می‌دهد این واژه در کنار معنای گریز، بر معنای دیگری نیز دلالت می‌کرده است. بر این پایه، مطالعه کنونی در قالب کوشش برای پاسخ به سه سؤال دنبال خواهد شد:

اولاً، با تکیه بر ارتباطات درون‌متنی سوره صافات و با عنایت به سرگذشت هم‌سان دیگر پیامبران در این سوره، چه تفسیری از ترک قوم یونس^(ع) می‌توان باز نمود که با اصل عصمت انبیاء و الگوی ابتلاء و نجات در این سوره سازگاری بیش‌تری داشته باشد؟
 ثانیاً، تحلیل ریشه‌شناختی، کاربردهای واژه اَبَق در متون عربی کهن، و قرائن لفظی و معنایی درون آیه چه نسبتی با دو خوانش فرارِ خطامحور و دوری اضطراری پنهانی دارند؟
 ثالثاً، با ارزیابی مستندات روایی تفسیر مشهور از نگاهی آسیب‌شناسانه چه نقدهایی می‌توان بر منابع تفسیری متقدمان وارد دانست؟

این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و با روی‌کردی انتقادی-ساختاری سامان یافته است؛ به این معنا که داده‌های تفسیری و لغوی نخست به صورت توصیفی گردآوری، و سپس با استفاده از دو ابزار اصلی تحلیل می‌شوند. ابزار نخست بهره‌گیری از سیاق گسترده آیات سوره و بررسی ارتباطات درون‌متنی حاکم بر سوره صافات و هم‌چنین سوره‌های انبیاء و قلم هم‌چون سوره‌های هم‌سو با آن است. ابزار دوم، بازخوانی ریشه‌شناختی و کاربردهای واژه اَبَق در متون کهن عربی با مراجعه به منابع دست اول لغوی، و شواهد شعری کهن است.

افزون‌براین، نقد سندی و متنی روایات تفسیری، خاصه از طریق مقایسه آن‌ها با گزارش‌های عهد عتیق و سنجش نسبت آن‌ها با مقتضیات عصمت انبیاء^۲ بخش مهمی از فرایند تحلیل را شکل می‌دهد. در پایان، با جمع‌بندی نتایج حاصل از تحلیل سیاق، تحلیل واژگانی و نقد روایی، هریک از دو خوانش پیش‌گفته -گریز خطاکارانه یا ترک ناگزیر پنهانی- امکان‌سنجی، و تلاش می‌شود قرائتی هم‌آهنگ با سیاق سوره و مقتضیات عصمت انبیاء بازنموده شود.

۱. مقدمات بحث

پیش از ورود به نقد تفصیلی آراء تفسیری آیه «إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ» (صافات/ ۱۴۰)، تبیین چهارچوب نظری و روشی پژوهش ضروری است. این چهارچوب از سه رکن تشکیل می‌شود: نخست، غرض سوره و مفهوم ارتباطات درون‌متنی هم‌چون ابزاری برای فهم ارتباط درونی آیات؛ دوم، سبب کار بست بخشی از یک قصه در هر سوره و نسبت آن با غرض سوره؛ و سوم، بازگشت به آیات مرتبط با داستان یونس^(ع) در سوره و تمرکز بر محوری‌ترین آن‌ها.

1. Textual coherence.

۱-۱) غرضِ سوره

برداشت‌های تفسیری از سوره‌های *قرآن* کریم بدون توجه به محتوا و غرض سوره می‌تواند برداشتی ناقص و مبهم و گاه منافی با اصول اعتقادی اسلام باشد؛ هم‌چنان‌که از دیگر قواعد تفسیر و برداشت صحیح از *قرآن* کریم نیز توجه به سیاق، فضای نزول، و بررسی گستره کاربرد واژگان در همه سوره‌های *قرآن* است. درک ارتباطات درون‌متنی *قرآن* کریم تا آن‌جا اهمیت دارد که گاه آن را یکی از وجوه اعجاز *قرآن* بازشناسانده‌اند (جواهری، «نظریه اعجاز...»، ۸۳).

ارتباطات درون‌متنی همان نظام حاکم بر روابط میان واژگان در یک گفتار است. *قرآن* کریم مجموعه‌ای از ۱۱۴ سوره است که هر یک گفتاری مستقل با غرضی مشخص به‌شمار می‌آید. هرگاه یک سوره را به‌منزله یک گفتار تلقی کنیم، شامل دو بخش محتوا و غرض خواهد بود. محتوا الفاظ و عبارات گفتار را دربر می‌گیرد. غرض سوره هم از بررسی و تحلیل همین محتوا شناخته می‌شود. برای نمونه، آیاتی که محتوای آن‌ها اوصاف بهشت و جهنم است، در واقع غرض تبشیر و انداز مخاطبان را دنبال می‌کنند. می‌توان نظام معنایی حاکم بر یک سوره را ارتباطات درون‌متنی سوره نامید. این ارتباطات درون‌متنی از سیاق، نظام بافتاری و چینش واژگانی و نیز محتوا و غرض تشکیل شده است. براین‌پایه، شناخت دقیق محتوا و غرض سوره می‌تواند کارکردی اثربخش در مرتفع‌سازی چالش‌های تفسیری، پاسخ به پرسش‌ها و رفع ابهامات پیش‌آمده در فهم سوره داشته باشد.

با اتخاذ این روی‌کرد در مقام فهم داستان یونس نبی^(ع) در سوره صافات، می‌توان برپایه این قواعد آراء تفسیری ذیل قصه را بازخوانی انتقادی نمود و به نتایج تازه‌ای دست یافت. می‌دانیم بیان قصه یکی از محورهای اصلی تربیتی در انتقال معارف *قرآن* کریم است. برخی از مطالعات موجود بر انطباق قصص *قرآن* کریم با واقعیت‌های تاریخی و آثار به‌دست‌آمده باستان‌شناختی تأکید کرده‌اند (یاسین، «*قرآن* و کشفیات باستان‌شناختی...»، ۲۰۱-۲۰۲). با این حال، مسئله اصلی آن است که چرا یک قصه در *قرآن* کریم در یک سوره به صورت کامل و مجزا بیان نمی‌شود؛ یا این‌که چرا در یک سوره تنها به بخش خاصی از یک قصه پرداخته می‌شود؟

۱-۲) گستره و هدف به‌کارگیری بخشی از قصه در یک سوره

پاسخ به پرسش یادشده با فهم هدف به‌کارگیری قصه‌ها در *قرآن* کریم ارتباط دارد. فارغ از این‌که عبرت‌پذیری یکی از اهداف قصه‌های قرآنی به‌شمار می‌آید، رفع برخی ابهامات اعتقادی و تاریخی، بیان بخشی از واقعیت‌های تاریخی و علمی، بیان برخی دستورات عمل‌ها در راه‌بری جامعه دینی، و بیان بخشی از احکام شرعی نیز از دیگر اهداف به‌کارگیری قصه در *قرآن* کریم به‌شمار می‌آیند (سلامت باویل، «تحلیل ساختار...»، ۲۰).

افزون‌براین، هدف از به‌کارگیری قصه با در نظر گرفتن محتوا، غرض و ارتباطات درون‌متنی سوره دقیق‌تر قابل درک

است. از این منظر، هر قصه‌ای که در یک سوره به کار گرفته می‌شود، بخشی اثرگذار از محتوای آن سوره به شمار می‌آید و در تعامل و ارتباط مستقیم با ارتباطات درون‌متنی و غرض سوره است. از همین رو برخی بر این باور اند که در قرآن میان غرض سوره و گزینش بخش خاصی از هر قصه رابطه‌ای مستقیم برقرار است؛ بدین معنا که هر سوره تنها آن بخش از سرگذشت یک پیامبر را بازگو می‌کند که با هدف اصلی خود سوره هم‌آهنگی داشته باشد (بنگرید به: بصیری و دیگران، «تحلیل رابطه تکرار...»، ۳۹؛ نیز، بنگرید به: شمخی و عبدالخانی، «تکرار داستان‌ها...»، ۳۱۳).

۳-۱) آراء لغویان درباره معنای اِباق

یک عامل که نقش مهمی در تثبیت قول مشهور و انتساب ترکِ اولی به یونس^(ع) داشته، تفسیر رایج از واژه اَبَق است. به نظر می‌رسد بن‌مایه آراء تفسیری در چیستی و چرایی عمل کردِ یونس^(ع) حول محور درک‌ها از این واژه شکل گرفته است. اغلب عالمان لغت معتقد اند اِباق بر فرارِ برده بی‌هیچ‌گونه ترس یا دشواری در کار دلالت می‌کند؛ یعنی همان نوع فراری که طبق احکام شرعی اگر روی دهد باید برده را به صاحبش بازگرداند (خلیل بن احمد، العین، ۵/ ۲۳۱؛ صاحب بن عباد، المحيط، ۶/ ۵۵). این برخلاف وقتی است که برده به علتِ سختی کار یا ترس از مجازاتی نامعمول بگریزد؛ چه، برده‌ای که به اضطرار از پیش مالکش دور شود را اَبَق نمی‌نامند و از عمل او با تعابیری مثل مشتقات هَرَب یاد می‌کنند (ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۲/ ۱۰۲۶).

برخی لغویان معاصر در توضیح فرق میان اِباق و هَرَب افزوده‌اند گرچه هر دو بر ترکِ برده محلِّ صاحبش را بدون اجازه او دلالت می‌کنند از این حیث متفاوت اند که اِباق پیش از آن روی می‌دهد که مالکِ برده او را با دشواری نامعمولی روبه‌رو کند؛ چنان‌که یونس نبی^(ع) بدون اجازه خدا و بی‌آن‌که با سختی خاصی در ایفاء تعهد رسالتش روبه‌رو شود قوم خود را ترک کرد و خدا نیز او را مجازات نمود (مصطفوی، التحقیق، ۱/ ۲۴؛ برای بازتاب همین دیدگاه در تفاسیر معاصر شیعی، بنگرید به: بهجت پور، هم‌گام با وحی، ۶/ ۵۱۵-۵۱۶).

۲. روی‌کردهای تفسیری به آیه

پیش از ورود به نقد ریشه‌شناختی واژه اَبَق در متون کهن، گزارش دقیق سیر تاریخی آراء مفسران ضرورتی روش‌شناختی دارد. از همین رو، در این بخش، نخست قول مشهور در تقابل با دو روی‌کرد بدیل سامان می‌یابد تا نقطه عزیمت نقد مشخص گردد.

۲-۱) سنت تفسیری متقدم و شکل‌گیری خوانش گریز

در سده‌های نخستین تدوین تفسیر، طبری (درگذشته ۳۱۰ق) با استناد به روایاتی که یونس را به بنده‌ای فراری تشبیه کرده، اِباق را به معنای گریختن از قوم به سبب خشم یا ترس از عذاب دانسته است (طبری، جامع البیان، ۱۹/ ۶۲۴-۶۴۰). این تفسیر که متأثر از منابع روایی گوناگون — و چه بسا اسرائیلیات — شکل گرفته است مبنای خوانش

مشهور شد. اندکی پس از او، ابن‌قتیبه (درگذشته ۲۷۶ق) نیز همین معنا را تأیید کرد (ابن‌قتیبه، *غریب القرآن*، ۳۷۴). ابن‌ابی‌حاتم رازی (درگذشته ۳۲۷ق) و نحاس (درگذشته ۳۳۸ق) نیز بر تفسیر *مُلیم* به مُذنب و گناه‌کار تأکید نمودند (ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۰ / ۳۲۲۹؛ نحاس، *اعراب القرآن*، ۱۶ / ۵۷). این‌گونه، خطای منتسب به یونس^(ع) فراتر از ترک اولی نمایانده شد.

با ورود به سده ۶ق، طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) نه‌تنها قول مشهور را با تأکید بر فرار یونس^(ع) از ترس عذاب الهی تکرار کرد (*مجمع البیان*، ۸ / ۷۱۵)، که یونس^(ع) را مستحق ملامت به‌سبب ترک عجلولانه قوم دانست (همان، ۳ / ۴۱۹). فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ق) نیز با تأکید بر کم‌صبری این پیامبر، او را کسی معرفی کرد که در برابر آزار قوم تاب نیاورده، و به سوی کشتی گریخته است (*مفاتیح الغیب*، ۲۶ / ۳۵۵-۳۵۶). ابن‌کثیر (درگذشته ۷۷۴ق) نیز همین خط سیر را پی گرفت و بر ترک قوم بدون اذن الهی تأکید ورزید (*تفسیر القرآن العظیم*، ۷ / ۳۴-۳۷).

تفاسیر ماثور شیعی نیز مسیر متفاوتی را نپیمودند. عیاشی (درگذشته ۳۲۰ق) و علی بن ابراهیم قمی (درگذشته ۳۲۹ق) روایاتی هم‌سو با خوانش مشهور را گرد آوردند (قمی، *التفسیر*، ۱ / ۳۱۷-۳۲۰؛ عیاشی، *التفسیر*، ۲ / ۱۲۹-۱۳۷). مفسران اخباری متأخرتر هم‌چون بحرانی (درگذشته ۱۱۰۷ق) و حویزی (درگذشته ۱۱۱۲ق) نیز بر این روایت‌ها افزودند و انبوهی از روایات نقل کردند که با عصمت انبیاء ناسازگار است (بحرانی، *البرهان*، ۴ / ۶۲۸-۶۳۳؛ حویزی، *نور الثقلین*، ۴ / ۴۳۴-۴۳۸).

لِحاظ معنای فرار بنده از مولا برای واژه *إباق* از دیرباز چالش‌برانگیز بوده است. آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق) و مفسر معاصر زحیلی بر این باور اند که عمل یونس^(ع) شباهت به فرار خدمتگزار از خدمت مولا داشته، و از این رو، در *قرآن* از آن به *إباق* تعبیر شده و خدا هم او را به کیفر این عمل مجازات کرده است (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۲ / ۱۳۷؛ زحیلی، *التفسیر المنیر*، ۲۳ / ۱۳۸). گویی کاربرد واژه را در معنایی غیر از مَوْضوعْ لَه لفظ، و از باب استعمال مجازی دانسته‌اند. باین‌حال باید توجه داشت که هرگونه اراده معنای مجازی نیازمند قرائن لفظی یا عقلی است تا از معنای اصلی متمایز گردد؛ در حالی که در آیه قرینه روشنی برای استعمال مجازی نیست.

ازدیگرسو، بررسی آراء تفسیری نشان می‌دهد که واژه *مُلیم* در آیه «فَالْتَمَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ» (صافات / ۱۴۲) نقش مهمی در اثبات معنای فرار برای *إباق* داشته است. ظاهراً مفسران *مُلیم* را به معنایی شبیه *مَلُوم* یعنی ملامت‌شده بازگردانده‌اند؛ چه، طبرسی بر نکوهش یونس^(ع) تصریح کرده (طبرسی، *مجمع البیان*، ۳ / ۴۱۹)، سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) یونس^(ع) را به دلیل ترک عجلولانه قوم بدون اذن الهی مستحق ملامت و سرزنش دانسته (سیوطی، *الدر المنثور*، ۱ / ۴۵۴) و قاسمی (درگذشته ۱۳۳۲ق) نیز همین رأی را تأیید کرده است (قاسمی، *محاسن التاویل*، ۸ / ۲۲۷).

۲-۲) نقد درون‌مذهبی و نظریه ترک اولی

در برابر جریان غالب، یک مفسر متقدم شیعی قرائتی متفاوت بازنمودند: شیخ مفید (درگذشته ۴۱۳ق) و شاگرد او شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) غیبت یونس^(ع) از قومش را بر اساس حکمت و مصلحت الهی دانستند (شیخ مفید، *تفسیر القرآن*، ۳۰۱/۱؛ شیخ طوسی، *الغیبه*، ۱۱۰-۱۱۱). البته، به این دیدگاه فراتر از یک احتمال تفسیری نگریسته نشد. برای نمونه، شیخ طوسی خود نیز در تفسیرش روایتی از حَسَنِ بَصْرِي حاکمی از همین قول مشهور نقل کرد که یونس از قومش گریخت؛ بی آن‌که سخنی در نقد آن بگوید (شیخ طوسی، *التبیان*، ۵۲۸/۸).

کسی که در دوران معاصر کوشید با دفاع از نظریه شیخ مفید میان ظاهر آیه و عصمت پیامبران جمع کند طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق) بود. او *إباق* را به معنای حقیقی گریز ندانست؛ بل که نوعی *إعراض* و دور شدن از قوم معنا کرد. نیز، یادآور شد که دیگر پیامبران نیز در شرایط مشابه به اذن الهی قوم خود را ترک گفته‌اند (*طباطبایی، المیزان*، ۱۷/۱۶۳، ۲۴۷).

با این حال، مفسران معاصر نیز تحت تأثیر برداشت تفسیری مشهور به نوعی میان دو قول یادشده جمع کردند. مثلاً، محمدتقی مدرسی، از یک سو با استناد به اعتراف یونس^(ع) به خطای خویش در آیه ۸۷ سوره انبیاء، او را در مقام توبه از معصیت بازنموده، و از دیگر سو رفتار او را *ترک اولی* خوانده است (قس: مدرسی، *من هدی القرآن*، ۲۸۲/۱۱، ۲۸۴-۲۸۵). صادقی تهرانی هم یونس^(ع) را از لحاظ شخصیتی کم‌صبر و تحمل دانسته که احتمالاً توان استقامت در برابر *مَشَقَّت*‌های رسالت را از دست داده، یا دچار عصبانیت شده، یا از میان قوم گریخته، اما با این همه تأکید کرده که وی دچار گناه نشده است (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۲۰۳/۲۵-۲۰۵).

برخی معاصران نیز کوشیدند *إباق* را با استناد به آیه ۸۷ سوره انبیاء معنا کنند و آن را به معنای رفتن در حال خشم و قهر بازگرداندن (قرشی، *قاموس قرآن*، ۱/۱۹). این تفسیر میانه نیز نوعی تلاش برای جمع میان دو دیدگاه است که اگرچه از ضعف تشبیه رفتار یونس^(ع) به بنده فراری می‌کاهد، اتهام خروج از قلمرو مأموریت را هم‌چنان بر وی می‌نهد.

۳-۲) ملاحظات عام درباره دو تفسیر یادشده

بیان قصه یونس^(ع) در *قرآن* بسیار کوتاه است و در آن از جزئیاتی مانند سبب گرفتاری، کیفیت تضرع او به درگاه خدا، یا سرانجام قومش به تفصیل سخن نمی‌رود. این اجمال مفسران را بر آن داشته است که با مراجعه به نقل‌های تاریخی خلائهای روایتگری قرآنی را پر کنند. این فرایند غالباً بی‌توجه به اعتبار سندی و متنی روایات صورت گرفته است. روایات داستان یونس هم‌دیگر را نقض می‌کنند، هم‌خوانی قابل توجهی با داستان یونس در *عهد عتیق* دارند؛ داستانی که رفتارهای ناپسندی مانند فرار از امر خدا یا گلایه از او را به یک پیامبر معصوم نسبت می‌دهد و از منظر

اعتقادات شیعی درباره پیامبران^(ع) پذیرفته نیست (بنگرید به: کتاب یونس، ۱: ۱-۳، ۱۰؛ ۲: ۵؛ ۴: ۱-۸). این شیوه یادکرد از پیامبران^(ع) در قرآن کریم پشتوانه‌ای ندارد. به نظر می‌رسد اتکاء دیدگاه مشهور به چنین روایاتی اصلی‌ترین سبب آسیب‌ها در تفسیر این داستان بوده است.

افزون‌براین، دیدگاه مشهور دست‌کم با دو اشکال اساسی روبه‌روست: ناسازگاری با سیاق و ناهم‌آهنگی با ارتباطات درون‌متنی سوره. سیاق از مهم‌ترین قواعد تفسیر است. محتوای سوره صافات نشان می‌دهد بر آیات ۷۲-۱۴۸ سیاقی هم‌آهنگ حاکم است: آیات یادشده سرگذشت پیامبرانی را دربر می‌گیرد که در مسیر دعوت‌شان دچار بحران شدند و خدا نجات‌شان بخشید. فضای حاکم بر این داستان‌ها ابتلاء پیامبر و نجات‌بخشی خدا است. نمی‌توان داستان یونس را جدا کرد و آن را دارای مضمون و هدفی متفاوت انگاشت. برپایه این سیاق، یونس^(ع) نیز مانند دیگر پیامبران از سوی قوم خود در تنگنا قرار گرفته است.

اشکال دوم ناسازگاری تفسیر مشهور با ارتباطات درون‌متنی سوره است. غرض اصلی سوره صافات، بازنمون گفتمان توحید در برابر گفتمان شرک، و بیان فرجام پی‌روان هر یک از آن‌ها است. در فضای این ارتباطات درون‌متنی، شخصیت‌های شاخصی از انبیاء بازنموده می‌شوند که خدا آنان را از مهلکه‌ها نجات داده، و یکی از جدی‌ترین مشکلات‌شان تهدید جانی بوده است. در چنین فضایی، تفسیر این آیات به خطا، سهو، عجله یا کم‌صبری یک پیامبر صحیح به نظر نمی‌رسد. چیزی که مغفول واقع شده این است که یونس^(ع) نیز مانند ابراهیم (صافات/ ۹۴-۹۸) یا موسی و هارون^(ع) (صافات/ ۱۱۴-۱۲۲) از جانب قوم خویش تهدید شده و خدا او را نجات بخشیده است.

نکته تأمل‌برانگیز در نقد تفسیر طباطبایی نیز آن است که این تفسیر، داستان یونس نبی^(ع) را صرفاً به گریختن از آزار قوم فرومی‌کاهد و از نسبت ذنب یا خطیئه به او در دیگر آیات قرآنی (انبیاء/ ۸۷-۸۸؛ قلم/ ۴۸-۵۰) غافل می‌ماند. اگر یونس^(ع) چنان مظلوم واقع شده است که قصد جان او را داشته‌اند جایی برای خطیئه خواندن عمل او و ملامتش باقی نمی‌ماند. آیات سوره انبیاء و قلم بر این دلالت دارند که یونس مرتکب امر ناپسندی - دست‌کم در حد ترک اولی - شد و همین سبب گرفتاری او گردید؛ اما سوره صافات از این خطا یا سهو سخنی نمی‌گوید و صرفاً بر نجات الهی تأکید دارد. بنابراین میان سوره صافات از یک سو و سوره‌های انبیاء و قلم از دیگر سو در نحوه روایت قصه یونس ناهم‌خوانی آشکاری هست. نادیده گرفتن این ناهم‌خوانی و یک‌سان انگاشتن مضمون همه آیات قرآنی مربوط به یونس^(ع)، داوری نادرست را در پی خواهد داشت.

۳. تبیین دیدگاه پذیرفته

پس از نقد دیدگاه مشهور و نیز خوانش بدیل پیش‌گفته اکنون نوبت به بازنمایی و مستندسازی دیدگاه پذیرفته می‌رسد. این دیدگاه بر سه پایه استوار است: نخست، تحلیل ارتباط درون‌متنی سوره‌های انبیاء و قلم که تصویر جامع‌تری از جایگاه یونس نبی^(ع) در نظام قصص قرآنی به دست می‌دهد؛ دوم، بررسی سیره رفتاری انبیاء در

رویاری با بحران و عذاب که الگویی متفاوت از واکنش منسوب به یونس^(ع) از آن‌ها فهمیده می‌شود؛ و سوم، بازکاوی معنای اِباق در پرتو شواهد ادبی و لغوی که بر امکان خوانشی غیر از فرار ترس‌آلود دلالت می‌کند.

۱-۳) تحلیل ارتباطات درون‌متنی سوره‌های انبیاء و قلم

سوره انبیاء بیش از چهل آیه را به سرگذشت پیامبرانی اختصاص داده است که هر یک به گونه‌ای در غم و رنجی گرفتار بوده‌اند، به درگاه خدا تضرع نموده‌اند، و خدا هم آنان را نجات داده است. در آیات ۹۰-۵۱ از این سوره، محور مشترک لطف خدا به پیامبران با تعبیری چون «فَاسْتَجَبْنَا» و «نَجَّيْنَا» بازتاب یافته است. درباره ابراهیم و لوط^(ع) از نجات آن دو (انبیاء/ ۷۱)، و درباره نوح^(ع) هم از استجابت دعاء و نجات او و خاندانش از اندوه بزرگ سخن رفته است (انبیاء/ ۷۶). درباره ایوب^(ع) از این گفته می‌شود که گرفتاری بزرگ او پس از خواندن پروردگار پایان پذیرفت (انبیاء/ ۸۳-۸۴). آن‌گاه در آیات مربوط به یونس^(ع) نیز گفته می‌شود که خدا دعاء او را اجابت کرد و او را از غم نجات داد؛ سپس نیز افزوده می‌شود: «وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ» (انبیاء/ ۸۷-۸۸).

در مقام خوانش انتقادی دیدگاه مشهور، به نظر می‌رسد مفسران به این سیاق هم‌آهنگ توجه نداشته‌اند. کاربرد مکرر تعبیری که بر استجابت دعاء و نجات دلالت دارند نقش حمایتی خدا در برابر پیامبران را به روشنی نشان می‌دهد. در آیات مربوط به یونس^(ع) حتی گامی فراتر نهاده، و نجات او مثل اعلای نجات مؤمنان شناسانده شده است. یک‌چنین سیاقی جداسازی یونس از دیگر پیامبران^(ع) و نسبت دادن ترک اولی به او را دشوار می‌سازد.

سوره قلم نیز که با ۵۲ آیه دومین سوره نازل شده بر پیامبر اکرم^(ص) در مکه است ساختاری چندبخشی دارد. در آیات ۱-۷ با سوگند یاد کردن به قلم تهمت دیوانگی از پیامبر^(ص) زدوده می‌شود. آیات ۸-۱۶ دستوراتی خطاب به پیامبر^(ص) را همراه با نقد ویژگی‌های مشرکان و رفتارشان در برابر وحی دربر می‌گیرد. آیات ۱۷-۳۲ سرگذشت مالکان باغی را روایت می‌کند که بر اثر منع مساکین از محصول باغشان گرفتار عذاب الهی شدند. آیات ۳۳-۴۷ بار دیگر به نقد گفتار و رفتار مشرکان در برابر وحی بازمی‌گردد. در یک‌چنین سیاقی آیات ۴۸-۵۲ پیامبر^(ص) را به صبر فرامی‌خواند، بخش کوتاهی از سرگذشت یونس نبی^(ع) را بیان می‌کند، و در آیه ۴۸ با عبارت «فَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ» پیامبر^(ص) را از این که شبیه به یونس^(ع) عمل کند بازمی‌دارد.

در برابر هر دو قول تفسیری پیش‌گفته جا دارد پرسید که چرا نتوان متعلق نهبی را تشبیه به حال و موقعیت یونس^(ع) دانست؛ آن زمان که گرفتار در شکم ماهی و ظلمات بود و غم سنگینی بر او عارض گردید (انبیاء/ ۸۷؛ قلم/ ۴۸). می‌دانیم در سال‌های آغازین رسالت پیامبر^(ص) وی با مقاومت‌های اجتماعی گسترده روبه‌رو شده، و در تنگنای روحی و اجتماعی شدیدی قرار گرفته بود؛ امری که در قرآن هم بارها، و از جمله در سوره قلم، به آن اشاره شده است. می‌توان پذیرفت که در حکایت یونس^(ع) در سوره قلم، پیامبر اکرم^(ص) از تشبیه به آن حالت اندوه و گرفتاری نهبی شده است؛ نه این که -مطابق نظر مفسران- بابت عجله بی‌مورد یا درخواست عذاب قوم نکوهیده شده باشد. ضمناً،

می‌دانیم در سراسر قرآن هرگز به یونس^(ع) نسبتِ تعجیل در طلبِ عذاب قوم داده نشده است.

۲-۳) بازفهم واکنش یونس^(ع)

صبر از شاخصه‌های اصلی نبوت است. بررسی سیره پیامبران در قرآن نشان می‌دهد که آنان هنگام قطعی شدن عذاب بر قومشان، با راهنمایی خدا قوم را ترک کرده (اعراف/ ۵۹-۱۳۶؛ ذاریات/ ۳۱-۴۶)، یا هنگام ابتلاء با طمأنینه به دعاء پرداخته‌اند (انبیاء/ ۷۶، ۸۳، ۸۷-۹۰). واکنشی هم‌چون فرار از عذاب که دیدگاه مشهور به یونس^(ع) نسبت می‌دهد با این سیره هم‌آهنگ نیست.

افزون بر این، ظاهر آیات مشخص نمی‌کند یونس از چه گریخته است. تعبیر «الفلک المشحون» در آیه ۱۴۰ سوره صافات به کشتی پُر از بار و مسافر اشاره دارد. پرسش این است که چرا یونس اصرار داشت سوار آن کشتی شود. ظاهر آیه حاکی از اضطراب و ناچاری او است؛ گویا تهدیدی جدی او را به ترک مکان واداشته است. برپایه قول مشهور مفسران، آن تهدید رؤیت عذاب الهی بوده است. باین حال، یونس^(ع) نیز مثل همه پیامبران دیگری که داستان عذاب قومشان در قرآن آمده است علی‌القاعده می‌دانست که هدف از نزول عذاب الهی تعذیب شخص وی نیست و او به‌همراه دیگر مؤمنان احتمالی امکان نجات خواهند یافت. پس منطقاً رفتار یونس^(ع) نیز مثل رفتار همه پیامبران دیگر در هنگام رویارویی با عذاب قوم، ترک قوم بوده است؛ نه این‌که وی بخواهد با فرار از میان قوم، نومیدانه وظیفه ارشاد ایشان را فروگذارد.

چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، قرآن در هیچ آیه‌ای از فرار یونس از عذاب سخن نگفته، و تنها مستند قرآنی قول مشهور، واژه اَبَقَ در آیه مورد بحث است. نبود قرائن کافی برای حمل این تعبیر بر معنای مجازی، ناسازگاری فرار از مسئولیت ارشاد مردم با عصمت انبیاء، و توجیه ناتمام ترکِ اولی بازکاوی معنای اَبَقَ را ضروری می‌نماید.

۳-۳) بازفهم معنای اَباق

شواهد ادبی و لغوی نیز معانی دیگری را برای مشتقات ماده اَباق بازمی‌گویند. کهن‌ترین شاهد شعری است منسوب به اعشی، از شاعران بزرگ عصر پیشااسلامی که گفته می‌شود اندکی پس از هجرت درگذشت:

فَذَاكَ وَلَمْ يُعْجِزْ مِنَ الْمَوْتِ رَبُّهُ وَلَكِنْ آتَاهُ الْمَوْتُ لَا يَتَأَبَّقُ

(ازهری، تهذیب اللغة، ۱/ ۲۲۰).

اگر قرار باشد این بیت مطابق قول مشهور مفسران فهمیده شود باید چنین ترجمه‌اش کرد:

آن شخص نتوانست ولی نعمتش را از میراندن خود عاجز کند، بل که مرگ به سراغش آمد؛ درحالی که او نمی‌گریخت.

یک چنین معنایی متکلفانه به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر کسی قصد گریز از مرگ نداشته باشد کوشش کردنش برای عاجز کردن ولی نعمت خود از میراندنش بی‌معنا است. بیش‌تر به نظر می‌رسد فاعل يَتَأَبَّقُ در جمله حَالِيَهُ اخِيرِ بَيْتِ نه فرد

یادشده در شعر، بل که مرگ باشد. منظور هم این است که فرد نمی‌تواند از مرگ دور شود یا کناره گیرد. پس می‌توان بیت یادشده را چنین ترجمه کرد:

آن شخص نتوانست ولی نعمتش را از میراندن خود عاجز کند، بل که مرگ بی آن‌که دور شود یا عقب نشیند به سراغش آمد.

گفتنی است که نحاس (درگذشته ۳۳۸ق) تصریح به این دیدگاه را به استادش مبرّد (درگذشته ۲۸۵ق) نسبت می‌دهد که ریشه ابق در اصل بر معنای تباعد دلالت دارد؛ گرچه البته چنین سخنی را در آثار بازمانده از مبرّد نمی‌توان پی‌جست:

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ: أَضْلُ أَبَقَ تَبَاعَدًا؛ وَمِنْهُ: غُلَامٌ أَبَقَ (نحاس، اعراب القرآن، ۳/ ۲۹۶).

شاهد دیگر شعری است ضمن حکایتی که ابوزید انصاری، ادیب مشهور بصری (درگذشته ۲۱۵ق)، نقل آن را به استادش مفضل صبی نسبت می‌دهد. برپایه بخشی از این حکایت، شخصیتی افسانه‌ای به نام سِعْلَاة خطاب به معشوقش عمرو بن یربوع، از اجداد اساطیری قوم عرب (برای وی، بنگرید به: ابن سائب کلبی، *جمهرة النسب*، ۲۲۴)، سرود:

أَمْسِكْ بِنَيْكِ عَمْرُو إِيَّيْ أَبَقُ بَرِّقْ عَلَيَّ أَرْضِ السَّعَالِي أَلِقُ

(برای این حکایت، بنگرید به: ابوزید انصاری، *النوادر*، ۴۲۲-۴۲۳).

گفته‌اند سِعْلَاة نامی برای هر فرد مؤنث از طایفه غولان، و جمع آن سَعَالِي است (رضی‌الدین استرآبادی، *شرح شافیه ابن الحاجب*، ۴/ ۴۷۱). در این بیت نیز مثل مورد پیشین حمل اَبَق بر معنایی مثل گریزنده و جهی ندارد و بیش‌تر به نظر می‌رسد به معنای صرف رونده و جداشونده باشد. پس بیت را باید این‌گونه ترجمه کرد:

ای عمرو، فرزندان را نگه دار که من در حال رفتن و دور شدن ام؛ برقی در سرزمین دیوان مؤنث می‌درخشد.

شاهد دیگر عبارتی در نامه منسوب به علی (ع) در خطاب حارث همدانی است:

وَإِيَّاكَ أَنْ يَنْزِلَ بِكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ أَبَقٌ مِنْ رَبِّكَ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا (نهج البلاغه، نامه ۶۹).

در اینجا نیز کلمه اَبَق به قرینه «فی طلب الدنيا» معنای دور شدن و غفلت کردن را می‌رساند؛ نه گریختن را. به طبع در این بافت حمل اَبَق بر گریزی همانند فرار برده از ولی نعمتی که قصد عذابش را دارد معنا نمی‌دهد. به نظر می‌رسد صحیح‌تر آن باشد که عبارت را چنین ترجمه کرد:

پرهیز از این‌که مرگ به سراغت آید؛ در حالی که از پروردگارت دور شده‌ای و در جست‌وجوی دنیا هستی.

این را نیز در پایان باید افزود که فعل تَأْبَق از همین ریشه را به پنهان شدن یا حبس کردن معنا نموده‌اند (ابن منظور،

لسان العرب، ۴/۱۰). این نیز می‌تواند بر همین دلالت کند که معنای ماده ابق لزوماً گریز همراه با ترس نیست.

نتیجه

بررسی شبکه معنایی سوره صفات نشان می‌دهد که آیات ۷۲-۱۴۸ این سوره از سیاقی هم‌آهنگ پی‌روی می‌کنند: محور مشترک همه داستان‌ها در این محدوده ابتلاء و نجات پیامبران است؛ نه مؤاخذه و تأدیب ایشان. براین پایه نمی‌توان حکایت حال یونس^(ع) را از دیگر پیامبران جدا دانست و رفتار او را گریزی خطاکارانه یا ترک اولی انگاشت. تحلیل سوره‌های انبیاء و قلم نیز این ناهم‌آهنگی را تأیید می‌کند: در سوره انبیاء یونس^(ع) در زمره پیامبرانی قرار می‌گیرد که خدا دعایشان را اجابت کرده، و ایشان را نجات بخشیده است. در سوره قلم نیز «لا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ» نهی از به خود بستن حالت گرفتاری و اندوه یونس^(ع) است. این عبارت اشاره‌ای به این که وی به سبب عجله در ترک قوم یا درخواست عذاب—مرتکب ترک اولی یا معصیتی شده باشد ندارد. واکاوی ریشه‌شناختی و کاربردهای ماده ابق در متون کهن عربی نیز نشان می‌دهد این ماده افزون بر معنای فرار، معانی دور شدن، جدایی و رفتن پنهانی را نیز دربرمی‌گیرد. شواهدی از اشعار و عبارات کهن عربی نیز مؤید آن است که حمل ابق بر گریز همراه با ترس یا عصیان، بی‌آنکه قرینه‌ای قاطع بر آن گواهی دهد، وجهی ندارد. بر پایه یافته‌های این مطالعه، واژه اَبَقُ در آیه ۱۴۰ سوره صافات صرفاً بر همین ترک مکان اضطراری دلالت می‌کند؛ نه بر گریز نکوهیده. خوانش پذیرفته از داستان یونس^(ع) در سوره صفات چنین است: یونس^(ع) خواه در هنگام قطعی شدن نزول عذاب بر قومش یا در پی تهدیدی جانی—مشابه آنچه دیگر پیامبران یادشده در این سوره با آن روبه‌رو گشته‌اند—ناگزیر و به گونه‌ای پنهانی قوم خود را ترک کرده، و به سوی کشتی رفته است.... این تفسیر با سیاق سوره، شبکه معنایی آیات، و اصل عصمت انبیاء سازگاری کامل دارد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- عهد عتیق، لندن، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲ م.
- ۳- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن ادريس، تفسير القرآن العظيم، رياض، مكتبة نزار الباز، ۱۴۱۹ ق.
- ۴- ابن دريد، محمد بن حسن، و بعلبکی، رمزی، جمهرة اللغة، بيروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
- ۵- ابن سائب کلبی، هشام بن محمد، جمهرة النسب، به کوشش حسن ناجی، بيروت، عالم الکتب، ۱۴۰۷ ق.
- ۶- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، تفسير غريب القرآن، بيروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۳۹۸ ق.
- ۷- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۹ ق.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، به کوشش جمال الدین میردامادی، بيروت، دارصادر.

- ۹- ابوزید انصاری، سعید بن اوس، *النوادر*، به کوشش محمد عبدالقادر احمد، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۱ق.
- ۱۰- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.
- ۱۱- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم، موسسه البعثة، ۱۴۱۵ق.
- ۱۲- بصیری، فاطمه؛ حاجی عبدالباقی، مریم؛ مرادی زنجانی، حسین؛ اکبری راد، طیبه، «تحلیل رابطه تکرار و گزینش‌گری در بیان قصص انبیاء با هدف‌مندی سوره‌های قرآن»، *پژوهش دینی*، سال ۲۱، شماره ۴۴، تابستان ۱۴۰۱ش.
- ۱۳- بهجت پور، عبدالکریم، *هم‌گام با وحی*. قم، تمهید، ۱۳۹۰ش.
- ۱۴- جواهری، سید محمد حسین، «نظریه اعجاز شبکه معارفی و تشریحی قرآن»، *قبسات*، سال بیست و چهارم، شماره ۹۴، بهمن ۱۳۹۸ش.
- ۱۵- چهری، مجید، «بازپژوهی مفهوم عبارت قرآنی «وَ ذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ...» و نقد برداشت‌های تفسیری از آن»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۵۷، شماره ۲، اسفند ۱۴۰۳ش.
- <https://doi.org/10.22059/jqst.2024.370036.670287>
- ۱۶- حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۱۷- خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۱۸- رضی‌الدین استرآبادی، محمد بن حسن، *شرح شافیة ابن الحاجب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و دیگران، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م.
- ۱۹- زبیدی، محمد بن محمد؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ و شیرازی، علی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴م.
- ۲۰- زحیلی، وهبه بن مصطفی، *التفسیر المنیر*، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
- ۲۱- سلامت باویل، لطیفه، «تحلیل ساختار روایت داستان حضرت یونس در قرآن کریم بر اساس دیدگاه ژرار ژنت»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، سال دهم، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۹۶ش.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080417.1396.10.20.3.5>
- ۲۲- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المثنور*، قم، کتاب‌خانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۳- شمخی، مینا و عبدالخانی، سعید، «تکرار داستان‌ها در قرآن و فرضیه سنت‌های مختلف»، *آموزه‌های*

قرآنی، سال ۲۲، شماره ۴۲، شماره پیاپی ۴۲، دی‌ماه ۱۴۰۴ ش.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7071.2559>

۲۴- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبيب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.

۲۵- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، به کوشش عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.

۲۶- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *تفسیر القرآن*، به کوشش سید محمدعلی ایازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.

۲۷- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، و آل یاسین، محمد حسن، *المحیط*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.

۲۸- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.

۲۹- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۳۰- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.

۳۱- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.

۳۲- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی اشکوری، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۳۳- عزیزى، سعید، راد، علی، روی‌کرد مفسران و شبهه قرآنی یونس^(ع): تحلیل، نقد و انتخاب، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال ۸، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۵، فروردین ۱۴۰۱ ش.

<https://doi.org/10.22091/ptt.2022.5788.1801>

۳۴- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ ش.

۳۵- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ق.

۳۶- فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۳۹ق.


۳۷- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۴ق.

۳۸- قاسمی، جمال الدین، *محاسن التاویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.


۳۹- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۲ ش.

- ۴۰- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.
- ۴۱- کمالی‌زاده اردکانی، حسین و راد، علی، «شبهات درباره حضرت یونس در تفاسیر فریقین: پاسخ‌ها و روی‌کردها»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
- ۴۲- لسانی فشارکی، محمد علی، *قصه یونس و قوم یونس در قرآن کریم*، کارگاه آموزشی شماره ۱۵، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی کانون زبان ایران، ۱۴/۰۶/۱۳۹۷ ش.
- <https://quranlsn.ir/product/?uuid=17ec6b29-8dfe-11ee-a9c0-0050569caf39>
- ۴۳- مدرسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین (ع)، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۴- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- ۴۵- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، به کوشش عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
- ۴۶- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش محمد عبده، بازنشر قم، دارالذخائر، ۱۴۱۲ ق/ ۱۳۷۰ ش.
- 47- Yaseen, Ghassan Taha, “*Qur’ān and Archaeological Discoveries: Evidence from the Near East*”, *World Journal of Islamic History and Civilization*, Vol. 1 ,No. 3, 2011.

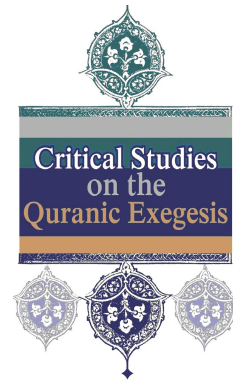
Discursive Space and Semantic Autonomy A Theological Reading of Q. 2:189 from a Muslim Perspective

Zeinab Aghagolizadeh 

PhD graduate in Quranic Sciences and Hadith, Instructor of Islamic Studies courses,
Torbat Heydariyeh University of Medical Sciences, Torbat Heydariyeh, Iran
(Corresponding author: aghagolizadehz1@thums.ac.ir).

Fatemeh Agahi 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Kosar University of Bojnord,
Bojnord, Iran (Email: f.agahi@kub.ac.ir).



Original research

Received: 30/ 6/ 2025

Revised: 6/ 11/ 2025

Accepted: 8/ 11/ 2025

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 57-84.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Aghagolizadeh, Zeinab and Agahi, Fatemeh, “Discursive Space and Semantic Autonomy: A Theological Reading of Q. 2:189 from a Muslim Perspective”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 57-84.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.531801.1316> 

Abstract

This study addresses the hermeneutical challenge posed by the apparent discontinuity between the Qur’anic text and extra-textual reports on the occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*). It introduces and applies a novel text-centric framework, the “Speech Space” theory, to reconcile this tension while preserving the text’s semantic autonomy. The theory posits that the Qur’anic text itself contains sufficient internal clues—derived from discourse analysis, rhetorical structure, and lexical patterns—to reconstruct the general intellectual and social atmosphere in which a verse was revealed. This framework is tested through a detailed case analysis of Q. 2:189, a verse often cited for its exegetical difficulty. Moving beyond traditional interpretations that treat the verse’s second clause as parenthetical or metaphorical, the study demonstrates that by situating Q. 2:189 within a broader discourse unit beginning at Q. 2:177, the verse’s internal coherence is revealed. The shared corrective structure of both verses points to a unified “Speech Space” polemicizing against a superficial, ritualistic understanding of piety (*birr*). Consequently, the external *asbāb al-nuzūl* reports are subordinated to the text’s independent semantic framework, serving to clarify historical details rather than determine meaning. The article concludes that the “Speech Space” theory offers a robust, text-centric exegetical method. The author’s argument is developed from the perspective of Islamic theological premises regarding the *Qur’ān*’s divine origin and inherent coherence.

Keywords: Siyāq, Occasion of Revelation (Sabab al-Nuzūl), Discourse Analysis, Qur’anic Semantic Autonomy, Text-Centric Exegesis, Q. 2:189, *Birr* and Taqwā.

Extended Abstract

This study addresses a fundamental hermeneutical challenge in Qur'anic exegesis: the apparent discontinuity between the immediate linguistic context (*siyāq*) and extra-textual reports on the occasion of revelation (*asbāb al-nuzūl*), particularly for verses with seemingly disjointed meanings. Traditional exegetical approaches often privilege external reports, which can undermine the textual coherence of the *Qur'ān*. It introduces and applies a novel text-centric framework, the “Speech Space” theory, to reconcile this tension while preserving the text’s semantic autonomy. The central hypothesis is that the Qur'anic text itself contains sufficient internal clues to reconstruct the general intellectual and social atmosphere—the “Speech Space”—in which a verse was revealed, thereby enabling a coherent understanding without initial reliance on external historical narratives.

The study is grounded in the premise of the *Qur'ān*'s semantic independence, a principle defended by textualist commentators against contextualist claims that the *Qur'ān*'s oral, historical nature necessitates external evidence for interpretation. After reviewing this debate, the article builds a theoretical foundation for “Speech Space” by integrating concepts from discourse analysis, particularly emphasizing that every utterance functions as an act within a specific situational context. A “Speech Space” is defined as the unstated question, social crisis, doctrinal misunderstanding, or analogous condition to which a Qur'anic discourse unit responds. The methodology employs an analysis of broader textual indicators—including tone, argumentative structure, key lexical repetition (e.g., the corrective “*laysa al-birr... wa-lākinna al-birr...*” [true piety is not... but true piety is...]), and rhetorical devices like asseverative particles (*inna*) and oaths—to reconstruct this implied dialogical context.

To demonstrate the theory’s efficacy, the study conducts a detailed case analysis of Q. 2:189, a verse often cited for its exegetical difficulty: “They ask you about the new moons. Say, ‘They are timekeeping for people and for pilgrimage.’ And true piety is not to enter houses from their backs, but true piety is to be conscious of God. So enter houses from their doors, and be conscious of God that you may prosper.” Moving beyond traditional interpretations that either treat the second clause as a parenthetical remark linked to a pre-Islamic custom (entering homes from the rear during pilgrimage) or as a metaphorical digression, this research reveals the verse’s internal coherence by situating it within a broader discourse unit beginning at Q. 2:177. Both verses share the identical corrective structure, “True piety is not... but true piety is...”. This repetition, understood through

the principle of *‘atf al-majmū‘ ‘alā al-majjū‘* (linking a narrative block to another), indicates that Q. 2:189 is not tangential but directly continues the discourse initiated in Q. 2:177. The *Speech Space* extracted from this larger context is a polemic against a superficial, ritualistic understanding of piety (*birr*) among the original audience. The obscure practice of entering houses from the rear is thus identified as a specific, culturally-situated instance of this broader problem of ritualism without substantive God-consciousness (*taqwā*).

The findings confirm the study’s hypothesis. The *Speech Space* derived from the text not only resolves the apparent discontinuity within Q. 2:189 but also redefines the relationship between the Qur’anic text and the *asbāb al-nuzūl* literature. Instead of a conflict, the external reports are subordinated to the text’s independent semantic framework. The extraneous narrations serve to clarify the specific historical instance and details of the *Speech Space* reconstructed from the *Qur’ān* itself.

This establishes a systematic, two-step interpretive process where the text is the primary arbiter of meaning, and credible extra-textual reports act as explanatory and complementary, rather than determinative, sources. The article concludes that the *Speech Space* theory offers a robust methodological tool for achieving a coherent, text-centric exegesis, safeguarding the *Qur’ān*’s hermeneutical autonomy while productively integrating traditional exegetical materials. The author’s argument is developed based on the acceptance of foundational Islamic theological principles, including the *Qur’ān*’s divine origin and its inherent coherence as a revealed text.

Bibliography

1. The Holy *Qur’ān*, Original Arabic; Also, Persian translation by ‘Abd al-Muḥammad Āyatī, Tehran, Soroush, 1374 SAH [Persian].
2. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Ma’nā-yi Matn*, tr. Murtaẓā Karīmīniyā, Tehran, Tarḥ-i Naw, 1389 SAH [Persian].
3. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Muḥammad wa Āyāt Allāb: Qur’ān wa Āyandab-yi Islām*, tr. Farīdah Farnūdfar, Tehran, Nashr-e ‘Ilm, 1393 SAH [Persian].
4. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd-i Goftmān-i Dīnī*, tr. Yūsufī Ashkūrī and Muḥammad Javāhir Kalām, Tehran, Yādāvarān, 1383 SAH [Persian].
5. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Nawāvarī, Taḥrīm va Ta’wīl*, tr. Mahdī Khalajī, n.p., Āmūzishkadah-yi Iliktrūnikī barā-yi Jāmi‘ah-yi Madanī-yi Īrān (Tavānā), 1392 SAH

- [Persian].
6. Aḥmadī, Bābak, *Sākbtār va Ta'wīl-i Matn*, Tehran, Nashr-e Markaz, 1386 SAH [Persian].
 7. Ājiliān Māfūq, Muḥammad Mahdī, *Barrisī-yi Mabānī va Qavā'id-i Tafsīr-i Istiqlālī-yi Āyāt-i Qur'ān*, Ph.D. dissertation in Qur'ānic Sciences and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad, 1396 SAH [Persian].
 8. Ālbūghubaysh, Fāṭimah, Baṣīrī, Ḥamīd Riḍā, Raḥmān Sitāyah, Muḥammad Kāzīm, and Bayāt, Muḥammad Ḥusayn, “Būmī-sāzī-yi Mabānī-yi Naẓarī-yi Taḥlīl-i Intiqādī-yi Goftmān-i Fairclaugh barā-yi Taḥlīl-i Mutūn-i Ḥadīthī”, *Kitāb-i Qayyim*, vol. 11, no. 25, 1400 SAH [Persian].
 9. Arkoun, Mohammed, *Rawāyat-i Arkūn az Sar-guzasht-i Khvīsh* (Persian translation of autobiography), appended to *Az Ijtibād bih Naqd-i 'Aql-i Islāmī*, tr. Mahdī Khalajī, n.p., Āmūzishkadah-yi Ilīktrūnīkī barā-yi Jāmi'ah-yi Madanī-yi Īrān (Tavānā), n.d. [Persian].
 10. Ashrifī, Ḥujjat Allāh, and Sājidi, Abū al-Faḍl, “Ta'ammulī Dubārah dar Naẓariyyah-yi Istiqlāl-i Dalālī-yi Qur'ān bā Miḥvarīyyat-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī”, *Ma'rifat-i Tafsīrī*, vol. 1, no. 2, 1391 SAH [Persian].
 11. 'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-'Ilmī, 1411 AH [Arabic].
 12. 'Azīzī Kiyā, Ghulām 'Alī, “Dalālat-i Iltizāmī va Naqsh-i Ān dar Fahm va Tafsīr-i Matn bā Ta'kīd bar Tafsīr-i Qur'ān”, *Qur'ān-shinākht*, vol. 1, no. 1, 1387 SAH [Persian].
 13. Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar, *Nazm al-Durar*, Hyderabad Deccan, Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1369 AH [Arabic].
 14. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn, *Irāb al-Qur'ān wa Bayānub*, Damascus/Beirut, Dār al-Irshād / Mu'assasat al-Īmān, 1415 AH [Arabic].
 15. Durah, Muḥammad 'Alī Ṭāhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Irābub wa Bayānub*, Beirut, Dār Ibn Kathīr, 1430 AH [Arabic].
 16. Ghifr Allāhī, Sa'īd, Nāsiḥ, 'Alī Aḥmad, and Mu'addab, Sayyid Riḍā, “Taḥlīl-i Farāyand-i Tafsīr va Taṭbīq-i Qur'ān bar Asās-i Kār kard-i Siyāq va Sha'n-i Nuzūl”, *Pažūbishnāmab-yi Ma'ārif-i Qur'ānī*, no. 45, 1400 SAH [Persian].
 17. Ibn 'Āshūr, Muḥammad ibn Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
 18. Javadī Āmulī, 'Abd Allāh, *Tafsīr-i Tasnīm*, Qom, Isrā', 1379 SAH [Persian].

19. Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Dalā’il al-Ijāz*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
20. Mubārak, Muḥammad, *Dirāsah Adabiyah li-Nuṣūṣ min al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1392 AH [Arabic].
21. Muḥammadzādah, ‘Āṭifah, Shahīdī, Rūḥ Allāh, and Mahdavī Rād, Muḥammad ‘Alī, “Ḥujjiyyat-i Mafād-i Farāzhā-yi Mustaqill-i Qur’ān: Rāh-yāfthā va Zamīnhā: Muṭālī‘ah-yi Mawridī, Āyah-yi 189 Baqarah”, *Pažūbishnāmah-yi Tafsīr va Zabān-i Qur’ān*, no. 16, 1399 SAH [Persian].
22. Muqīsah, Nafīṣah, Fathī, ‘Alī, and Amīrkāvih, Sa‘īd, “I’tibār Sanjī-yi Rawish-i Taḥlīl-i Gofṭmān-i Intiqādī-yi Fairclough dar Tafsīr-i Qur’ān”, *Qur’ān Shinākht*, vol. 16, no. 2, ser. no. 31, Winter 1402 SAH [Persian].
<https://www.doi.org/10.22034/qoranshenakht.2023.2021723>
23. Mūsavī, Sayyid Muḥsin, and ‘Alīnejād, Ḥujjat, “Chālīsh-i Qarīnah-yi Siyāq dar Tafsīr-i Qur’ān”, *Qur’ān va ‘Ulūm-i Basbarī*, vol. 1, no. 1, September 1403 SAH [Persian].
<https://doi.org/10.22080/qhs.2023.21636.1132>
24. Navīd, Nafīṣah, “Ta‘āruḍ-i Siyāq va Asbāb al-Nuzūl dar Muqāyasah-yi Tafāsīr-i Shī‘ī va Sunnī”, *Pažūbish-i Dīnī*, no. 16, 1387 SAH [Persian].
25. Nekūnam, Sayyid Ja‘far, “Zabān-i Qur’ān: Gofṭārī yā Nivishtārī?”, *Pažūbishbā-yi Falsafī-Kalāmī*, vol. 1, no. 3, June 1379 SAH [Persian].
<https://doi.org/10.22091/pfk.2000.517>
26. Qāyin Ibrāhīm Ābādī, Malīḥah, and Ḥusaynzādah Bājgīrān, Muḥsin, “Algū-yi Schleiermacher va Ta‘āmul-i Siyāq-i Matnī va Ḥālī dar Dawr-i Hermenūtīkī-yi Mutanāsib bā Qur’ān”, *Ulūm-i Qur’ān va Ḥadīth*, no. 91, 1389 SAH [Persian].
27. Qūnawī, Ismā‘īl ibn Muḥammad, *al-Ḥāshiyah ‘alā Tafsīr al-Bayḍāwī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 AH [Arabic].
28. Rād, ‘Alī, and Khaṭībī, Muḥammad, “Adillah-yi Adabī-yi Dalālat-i Farā-Siyāqī-yi Qur’ān”, *Pažūbishbā-yi Adabī-Qur’ānī*, vol. 3, no. 4, Winter 1394 SAH [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1394.3.4.1.7>
29. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Tafsīr al-Manār*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1414 AH [Arabic].
30. Ṣabūḥī Ṭasūjī, ‘Alī, *Tadabbur dar Qur’ān Juz’-i Sīvum*, Qom, Tadabbur dar Qur’ān va Sīrah, 1394 SAH [Persian].

31. Şādiqī Tūrān Pishthī, Maytham, Mīr Ḥusaynī, Yaḥyā, and Zāre^c Zardīnī, Aḥmad, “Rukū‘āt-i Qur’ānī: az Pīshīnah-yi Tārīkhī tā Kārburdhā dar Farhang-i Islāmī”, *Muṭālī‘āt-i Qur’ānī va Farhang-i Islāmī*, vol. 5, no. 1, Spring 1400 SAH [Persian].
<https://www.doi.org/1022034/isqs.2021.34422.1688>
32. Şafāvī, Kūrush, *Darāmadī bar Ma‘nī-shināsī*, Tehran, Intishārāt-i Sūrah-yi Mihr, 1387 SAH [Persian].
33. Sa‘īdī Rawshan, Muḥammad Bāqir, *Tablīl-i Zabān-i Qur’ān va Rawish-shināsī-yi Fabm-i Ān*, Tehran, Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshah-yi Islāmī, 1383 SAH [Persian].
34. Sayyid Murtaḍā, ‘Alī ibn Ḥusayn, *al-Amālī*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998 CE [Arabic].
35. Shāh Sanā‘ī, Muḥammad Riḍā, and Ismā‘īlīzādah, ‘Abbās, “Bāz-khvānī-yi Tafsīr-i Rāz-i Afshā Shudah dar Āyah-yi Sivvum-i Sūrah-yi Taḥrīm bā Ta’kīd bar Siyāq va Ravāyāt-i Tafsīrī-yi Ahl-i Bayt”, *Safīnah*, no. 73, 1400 SAH [Persian].
36. Sulaymānī Dūdajī, ‘Āṭifah, and Aḥmadī, Mahdī, “Bāz-khvānī-yi Sabab-i Nuzūl-i Āyāt-i Avval-i Sūrah-yi Taḥrīm bā Takyah bar Bāft va Qarā’in-i Tārīkhī”, *Pažūhishnāmab-yi Qur’ān va Ḥadīth*, no. 29, 1400 SAH [Persian].
37. Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
38. Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Qur’ān dar Islām*, Tehran, Islāmiyyah, 1353 SAH [Persian].
39. Vā‘izī, Aḥmad, *Darāmadī bar Hermenūtīk*, Tehran, Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshah-yi Islāmī, 1385 SAH [Persian].
40. Wāḥidī, ‘Alī ibn Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 AH [Arabic].
41. Zāre^c Zardīnī, Aḥmad, Lisānī Fashārakī, Muḥammad ‘Alī, and Khalīlī, Maytham, “Gūnah-shināsī-yi Sākhtār-i Chīnīsh-i Āyāt dar Rukū‘āt-i Qur’ānī: Muṭālī‘ah-yi Mawridī-yi Sūrah-yi Baqarah”, *Pažūhishbā-yi Zabān-shinākbtī-yi Qur’ān*, vol. 8, no. 2, 1398 SAH [Persian].
42. Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur, *al-Burbān*, ed. Yūsuf Mar‘ashlī et al., Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1410 AH [Arabic].



بازسازی بافت معنایی با نظریه فضای سخن مطالعه موردی وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى (بقره/ ۱۸۹)

زینب آقاگلی زاده ^{id}

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، مدرس دروس معارف اسلامی،
دانشگاه علوم پزشکی تربت حیدریه، تربت حیدریه، ایران
(نویسنده مسئول: aghagolizadehz1@thums.ac.ir).

فاطمه آگهی ^{id}

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران
(ایمیل: fagahi@kub.ac.ir).

چکیده

تعامل میان سیاق به مثابه قرینه‌ای درون‌متنی و روایات سبب نزول به مثابه قرینه‌ای برون‌متنی همواره یکی از چالش‌های بنیادین در تفسیر قرآن بوده است. رویکردهای تفسیری رایج در رویارویی با آیاتی که دچار گسست ظاهری اند اغلب با وابستگی به قرائن بیرونی به نادیده گرفتن انسجام متن انجامیده‌اند. این مطالعه با طرح این پرسش که چه‌گونه می‌توان به فهمی منسجم و متن‌محور از این آیات دست یافت به معرفی و کاربست یک چارچوب روش‌شناختی جدید با عنوان فضای سخن می‌پردازد. روش پیشنهادی مؤلف مبتنی بر تحلیل دلالت‌های التزامی نشئت‌گرفته از سیاق، و به‌دنبال بازسازی بستر کلی نزول از درون خود متن قرآنی است. در مطالعه کنونی با پیاده‌سازی این روش روی آیه ۱۸۹ سوره بقره نخست از این دفاع می‌شود که با تحلیل سیاق می‌توان فضای سخن حاکم بر آیه را تشخیص داد. فرضیه مطالعه آن است که فضای سخن حاکم بر آیه وجود یک تصور سطحی و آیینی از نیکی (بر) در میان مخاطبان بوده است. هدف آن است که دریافته شود چه‌گونه آیه ۱۸۹ به مثابه یک پاسخ اصلاحی به این فضا به بازتعریف مفهوم بر و ارجاع آن به حقیقت تقوا می‌پردازد. این چارچوب تفسیری، ضمن آشکار ساختن انسجام درونی آیه، رابطه‌ای روشمند میان متن و روایت برقرار می‌سازد؛ رابطه‌ای که در آن متن قرآن به مثابه مرجع اصلی داوری در فهم متن عمل می‌کند و روایات معتبر سبب نزول نقش مبین و مکمل را برای تبیین جزئیات و مصادیق تاریخی ایفاء می‌کنند. با این رویکرد، ضمن حفظ اعتبار قرائن بیرونی، حاکمیت استقلال دلالتی متن هم تثبیت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سیاق، سبب نزول، تحلیل گفتمان، استقلال دلالتی قرآن، تفسیر متن‌محور، بقره / ۱۸۹، بر و تقوا.



مقاله پژوهشی

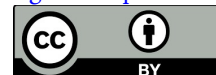
دریافت: ۱۴۰۴/۴/۹ ش
بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۱۵ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۱۷ ش
نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش
صفحه ۵۷-۸۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:

<http://naghd-e-ara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

آقاگلی‌زاده، زینب و آگهی، فاطمه، «بازسازی بافت معنایی با نظریه فضای سخن: مطالعه موردی وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى (بقره / ۱۸۹)»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۵۷-۸۴.

<http://doi.org/10.22034/naghd-e-ara.2025.531801.1316>

درآمد

فهم عمیق و دقیق قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی هدایت و معرفت همواره با مناقشه‌ای دیرپا در باب تعامل میان قرائن درون‌متنی و گزارش‌های برون‌متنی روبه‌رو بوده است. از این‌رو بحث بر سر نقش و جایگاه این قرائن در فهم قرآن یکی از محورهای بنیادین در علوم قرآن به‌شمار می‌آید. به‌طور خاص، چگونگی تعامل میان سیاق به‌عنوان یک قرینه درون‌متنی محوری و روایات سبب نزول به‌عنوان یک قرینه برون‌متنی پرکاربرد همواره محل مناقشه مفسران بوده، و به شکل‌گیری رویکردهای تفسیری متفاوتی انجامیده است.

این دوگانگی ضرورت ارائه یک چارچوب روش‌شناختی را آشکار می‌سازد که بتواند از بن‌بست تقدیم مطلق یکی بر دیگری عبور کند و رابطه‌ای نظام‌مند و دوسویه میان متن و فرامتن برقرار سازد. این مطالعه در صدد است چنین چارچوبی را با مفهوم‌پردازی و کاربست نظریه فضای سخن^۱ ارائه دهد.

طرح مسئله

مسئله بنیادین در فهم آیاتی که به‌ظاهر دچار گسست معنایی اند^۲ چگونگی مدیریت تعامل میان داده‌های درون‌متنی و برون‌متنی است. در یک سوی طیف پژوهش‌ها الگوی مسلط سنتی قرار دارد که در هنگام تعارض این دو قرینه اصالت را به روایات سبب نزول معتبر می‌دهد و حجیت سیاق را امری ثانوی و مشروط تلقی می‌کند. این روی‌کرد، که در آن سبب نزول می‌تواند مخصص یا مقید معنای حاصل از سیاق باشد، به تفصیل تبیین شده است (بنگرید به: نوید، «تعارض سیاق و اسباب‌النزول...»، ۱۲۷).

از آن‌سو، جریان قدرتمندی هست که بر محوریت ابزارهای درون‌متنی برای رسیدن به فهمی منسجم و مستقل از متن تأکید می‌ورزد. این جریان هم از چالش‌ها مصون نمانده است؛ چنان‌که پژوهشگران آسیب‌هایی هم‌چون افراط در بهره‌گیری از سیاق و خطر تحمیل دیدگاه مفسر بر متن را شناسایی کرده، و بر ضرورت قاعده‌مندی در استفاده از این ابزار تأکید نموده‌اند (بنگرید به: موسوی و علی‌نژاد، «چالش قرینه سیاق...»، ۱۶-۱۹).

در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای نمایش کارآمدی روی‌کرد متن‌محور صورت گرفته است. برای نمونه، تحلیل سبب نزول سوره تحریم نشان داده است که چه‌گونه تحلیل سیاق می‌تواند به ارزیابی و گزینش انتقادی از میان روایات متعارض کمک بکند (بنگرید به: سلیمانی دودجی و احمدی، «بازخوانی سبب نزول...»، ۱۷۴-۱۷۶؛ شاه‌سنایی و اسماعیلی‌زاده، «بازخوانی تفسیر...»، ۱۶۰-۱۶۶). ازدیگرسو، تحلیل آیه ۱۸۹ سوره بقره با روی‌کردی توصیفی-تاریخی نیز نشان داده است که عواملی هم‌چون روایات امامیه و گرایش‌های تفسیری خاص قرائت مستقل

1. Context of text.

از این عبارت را سبب شده‌اند (بنگرید به: محمدزاده و همکاران، «حجیت مفاد...»، ۷۹-۹۲). این مطالعات، گرچه مشکل را توصیف و زمینه‌های تاریخی آن را تحلیل کرده‌اند، یک چارچوب تحلیلی نظام‌مند برای پاسخ به این پرسش ارائه نداده‌اند که آیا می‌توان بدون اتکاء اولیه به این زمینه‌های روایی یا تاریخی، و صرفاً از طریق یک روش‌شناسی متن‌محور، انسجام و پیام مستقل آیه را کشف کرد یا نه. با وجود اهمیت پژوهش‌های زمینه‌یاب‌یادشده، این پرسش بنیادین و روش‌شناختی هم‌چنان بی‌پاسخ باقی مانده است.

مطالعه کنونی در کوشش برای پاسخ به پرسش یادشده و با هدف پاسخ به این پرسش‌ها صورت می‌گیرد: اولاً، مبانی نظری و روش‌شناختی نظریه فضای سخن به‌عنوان ابزاری متن‌محور برای حل تعارض ظاهری سیاق و سبب نزول چیست؛ ثانیاً، فرایند انتزاع فضای سخن حاکم بر آیه ۱۸۹ بقره از طریق تحلیل گفتمان^۱ سوره چه‌گونه است؛ ثالثاً، این چارچوب تفسیری چه رابطه جدید و منسجمی میان عبارات مختلف آیه برقرار، و چه‌گونه نقش روایات معتبر سبب نزول را بازتعریف می‌کند؟

۱. مناقشه متن و بافت در استقلال دلالتی قرآن

پذیرش اصل بنیادین استقلال دلالتی قرآن کریم هم‌چون مبانی یک نظریه تفسیری مستلزم ورود به یکی از مناقشات بنیادین در هرمنوتیک متون مقدس و پاسخ به چالش‌های آن است: نسبت میان متن و بافت تاریخی آن. این مناقشه در علوم قرآن هم دو جریان فکری مهم را در برابر هم نهاده است: جریان بافت‌گرا که بر ضرورت قرائن بیرونی برای فهم تأکید دارد، و جریان متن‌محور که بر استقلال متن از آن قرائن اصرار می‌ورزد.

۱-۱) استدلال بافت‌گرایان

پی‌روان جریان بافت‌گرا معتقدند قرآن در ماهیت اولیه خود گفتاری تاریخمند است که در یک بستر گفتگویی پویا و در پاسخ به نیازها و چالش‌های زمانه خود نازل شده است. از این منظر، جدا کردن متن از بافت اولیه نزول آن را از ماهیت اصلی خودش تهی می‌کند و به فهم ناقص یا حتی نادرست متن می‌انجامد.

استدلال‌های پی‌روان این جریان را می‌توان در سه لایه زبان‌شناختی، هرمنوتیکی و تاریخی صورت‌بندی کرد. نقطه عزیمت جریان بافت‌گرا آن است که زبان قرآن ویژگی‌های یک گفتار شفاهی را دارا است (نکونام، «زبان قرآن...»)، (۳۶). از این منظر، وابستگی متن به بافت بیرونی امری بنیادین تلقی می‌شود. برای نمونه، برخی بافت‌گرایان در سخن از آیه حَمْر و مِیسِر (بقره/ ۲۱۹) گفته‌اند به دلیل معهود بودن موضوع سؤال برای مخاطبان اولیه جزئیات آن در متن ذکر نشده، و این حذف با ماهیت گفتاری زبان قرآن توجیه‌پذیر است (نکونام، «زبان قرآن...»، ۲۹).

1. Discourse analysis.

چنین تحلیل‌هایی نشان می‌دهد که از دیدگاه بافت‌گرایان، متن **قرآن** به صورت بنیادین بر یک دانش مشترک و بافت زنده میان گوینده-پیامبر^(ص) و شنوندگان اولیه متکی است. حذف این بافت و قرائن حالیّه، به مثابه حذف بخشی از خود معنا است و متن را دچار ابهام می‌کند. صاحبان این روی‌کرد معتقد اند ساختار خطابه‌ای سوره‌ها و تنوع مضامین در آن‌ها نیز شاهدی دیگر بر همین ماهیت گفتاری و غیرنوشتاری است (همان، ۳۴).

برخی از دیگر گرایندگان به همین روی‌کرد با تأکید بر نقش تاریخ این بحث را به لایه‌ای عمیق‌تر برده، و **قرآن** را محصول تعامل پویا با عالم واقع و مسائل موردنیاز جامعه مخاطب شناسانده‌اند. از دیدگاه ایشان، تاریخمندی **قرآن** به معنای نزول آن در ظرف زمانی و برای مخاطبانی مشخص است. بنابراین، دلالت برخی احکام و مفاهیم نیز به همان زمان نزول انحصار دارد و این احکام و مفاهیم نمی‌توانند به همان معنای زمان نزول‌شان جهانی باشند (بنگرید به: ابوزید، **نقد گفتمان دینی**، ۲۸۰).

از این منظر، **قرآن** نیز، به‌رغم آن‌که کلام خدا است، یک متن تاریخی است که در یک وضعیت معین تاریخی، و بر پایه زمینه‌های فکری و زبانی متعلق به زمان خود بیان، اعلام و نوشته شده است (ابوزید، **محمد و آیات خدا...**، ۱۵). همین وضعیت تاریخی ایجاب کرد که **قرآن** نه کتابی با متن منسجم، بل که مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها و گفتارهای متناسب با شرایط تاریخی باشد که در طی ۲۳ سال بر پیامبر^(ص) نازل شد (بنگرید به: ابوزید، **نوآوری...**، ۱۱۰). نیز، همین ماهیت گفتاری و نامنسجم سبب می‌شود که دگرگونی معنایی در فرایند گذار از گفتار شفاهی وحی به متن نوشتاری مصحف امری اجتناب‌ناپذیر باشد (ابوزید، **معنای متن**، ۱۱۴).

برخی دیگر از پی‌روان همین روی‌کرد نیز، با نگاهی رادیکال‌تر، متن نهایی **قرآن** را نه مقدس و نه وحیانی، بل که محصول گردآوری و تدوین سیاسی-تاریخی یادداشت‌هایی از گفته‌های پیامبر دانستند که توسط یک شورای تدوین سامان یافتند. از منظر ایشان، گفتار شفاهی وحی مقدس، اما دست‌رس‌ناپذیر است و آنچه امروز در دست است متن نوشتاری نامقدس است (ارکون، زندگی‌نامه خودنوشت، ۱۶۲-۱۶۳). بنابراین، فهم **قرآن** مستلزم بازسازی انتقادی همان تاریخ تدوین خواهد بود.

برآیند منطقی این استدلال‌ها آن است که قرائن برون‌متنی، به‌ویژه روایات اسباب نزول، صرفاً ابزارهایی کمکی برای تفسیر نباشند؛ بل که جزء لاینفک فرایند فهم معنا محسوب شوند. این‌گونه، در پارادایم بافت‌گرا تعارض میان سیاق و سبب نزول به یک چالش کلیدی تبدیل می‌شود. در چنین مواردی اغلب حاکمیت به سبب نزول داده می‌شود؛ زیرا آن را کلید بازسازی بافت اولیه معنا می‌دانند.

از این منظر، نادیده گرفتن قرائن بیرونی می‌تواند به انحراف در فهم معنا بینجامد؛ چنان‌که در تفسیر آیه ولایت (مائده/ ۵۵) مفسرانی که به سبب نزول مذکور در روایت بخشیدن انگشتر پای‌بند نیستند، با تکیه بر سیاق، معنای

ولایت را از سرپرستی به نصرت و یاری فروکاسته‌اند. صاحبان این روی‌کرد بر این نیز تأکید دارند که در موارد تعارض قرائن بیرونی بر قرائن درونی مقدم اند (بنگرید به: نوید، «تعارض سیاق و اسباب‌النزول»، ۱۲۰، ۱۲۸). این‌گونه، بافت‌گرایان معتقد اند هرگونه تلاش برای فهم متن قرآن، بدون بازسازی دقیق بافت تاریخی و گفتمانی آن، تلاشی ناقص و محکوم به خطا است و استقلال دلالتی متن از بافت یک پیش‌فرض اثبات‌نشده، و خلاف ماهیت خود متن است.

۲-۱) استدلال متن‌گرایان

در برابر بافت‌گرایان، متن‌گرایان قرار دارند. اینان ضمن پذیرش اهمیت تاریخ، معتقد اند متن قرآن دارای سازوکارهای درونی برای استقلال از بافت اولیه است. این جریان فکری، که با عناوینی هم‌چون قرآن‌بسنده‌نگی نیز شناخته می‌شود، بر اصل بنیادین استقلال دلالتی قرآن کریم استوار است. این اصل بیانگر آن است که قرآن کریم در تبیین خطوط کلی معارف دین مستقل است، حجیت آن ذاتی است، و مخاطبان برای بهره‌گیری از ظواهرش به سرمایه‌ای فراتر از آشنایی با زبان قرآن نیاز ندارند (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۶۴-۶۵).

صاحبان این روی‌کرد، با تأکید بر این که قرآن هم‌چون یک کلام نازل شده است، استدلال می‌کنند که قرآن، همانند دیگر کلام‌های متعارف، خود کاشف مراد خویش است. براین پایه، معتقد اند پذیرفتنی نیست متنی که با اوصافی هم‌چون نور مبین (نساء/ ۱۷۴) یا تبیان همه چیز (نحل/ ۸۹) توصیف شده، برای فهم مقاصد اولیه خود گنگ و نیازمند به منبعی بیرونی باشد؛ زیرا پذیرفتنی نیست متنی که بیانگر همه چیز است در بیان مقاصد خود ناتوان باشد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱/ ۱۴).

از منظر ایشان یک‌چنین استقلالی ریشه در ویژگی‌های ادبی و زبان‌شناختی منحصر به فرد متن قرآن کریم دارد و دعوت خود متن آن هم به کار بست ابزارهای فهم درونی برای درک درست معنای آن از همین رو است. اینان معتقد اند برخی خصوصیات متن قرآن هم‌چون فصاحت، ذوجوه بودن، جامعیت دلالتی در عین ایجاز ساختاری، و نزهت قرآن از اختلاف— به متن قرآن این ظرفیت را می‌بخشد که از بافت تاریخی اولیه خود فراتر برود و پیام‌هایی جهان‌شمول ارائه دهد (بنگرید به: راد و خطیبی، «ادله ادبی دلالت فراسیاقی قرآن»، ۲۰۹).

متن‌گرایان معتقد اند که مهم‌تر از این‌ها همه، عمومیت خطابات قرآن و نیز دعوت همگانی‌اش به تحدی (بقره/ ۲۳) و تدبّر (محمد/ ۲۴) بزرگ‌ترین شاهد بر استقلال دلالتی قرآن است؛ زیرا دعوت همگان به فهم و هم‌آوردی با متنی که فهم آن ذاتاً ممکن نباشد امری لغو خواهد بود. تأکید احادیث بر لزوم عرضه روایات بر قرآن به منظور کشف اعتبار آن‌ها نیز، دلیلی دیگر بر همین است که قرآن باید به خودی خود مفهوم باشد تا بتواند هم‌چون میزان عمل کند؛ زیرا در غیر این صورت دور لازم می‌آید (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۲۴-۲۵).

۳-۱) پاسخ متن‌گرایان به بافت‌گرایان

پاسخ‌های پی‌روانِ روی‌کردِ متن‌گرا به چالش‌های بافت‌گرایان را می‌توان در سه محور دسته‌بندی کرد. محور اول، تمایز میان روی‌دادِ گفتاری و شفاهیِ نزول با محصولِ نوشتاریِ نهایی یا همان متنِ *قرآن* است. از منظر متن‌گرایان، اگرچه *قرآن* در فرایند نزولش یک روی‌دادِ شفاهی و گفت‌وگومحور بوده، اما آنچه امروز به‌عنوان موضوع تفسیر در اختیار ما است، یک کتاب با ساختارِ نوشتاری است. ویژگی‌هایی هم‌چون *تناسبِ آیات*، وجود ساختارهای پیچیده و نبودِ *قرائنِ حالیّه* کافی برای رفع ابهامات، نشان از یک طراحیِ دقیقِ نوشتاری دارد؛ نه یک گفتارِ شفاهیِ صرف (بنگرید به: ایازی، «نقدی بر نظریهٔ گفتاری بودن زبان *قرآن*»، ۱۹۵).

این روی‌کرد در قالبِ *نظریهٔ تفسیرِ استقلالی* صورت‌بندی شده که بر سه اصل استوار است: اول، زبان *قرآن* زبانی نوشتاری و ساختارمند است؛ دوم، فهمِ مُرادِ الهی از طریقِ دلالت‌های خودِ متن ممکن است، نه نیت‌خوانیِ روان‌شناختی؛ و سوم، فهمِ *قرآن* مستقل از فرامتن یا همان *بافتِ تاریخی* شکل‌گیریِ متن است و *قرآن* خود فضای معنایی لازم برای درک پیامش را می‌آفریند (بنگرید به: آجیلیان مافوق، *بررسی مبانی...*، سراسر اثر). بنابراین استناد به ویژگی‌های گفتاری در فرایند نزول نمی‌تواند ماهیتِ متنِ نهایی را که برای مخاطبان همهٔ اعصار تدوین شده است مشخص کند.

محور دوم پاسخ‌های پی‌روانِ روی‌کردِ متن‌گرا به چالش‌های بافت‌گرایان را می‌توان تعیینِ قلمرو و نقشِ محدود برای سببِ نزول دانست. متن‌گرایان ضرورتِ وجودِ سببی برای نزولِ آیات را انکار نمی‌کنند؛ بل که می‌کوشند با تعیینِ دقیقِ *قلمرو* ایفاءِ نقشِ آن مانعِ حاکمیت‌یافتنش بر معنایِ متن شوند. از این منظر، بخشِ بزرگی از روایاتِ سببِ نزول از بابِ *جَزْی و تطبیق* اند؛ نه بیانِ علتِ انحصاریِ نزول (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۴۲). نیز، با تفکیکِ سببِ نزول هم‌چون علتِ انحصاریِ نزول یک آیه از فضای نزول به مثابهٔ بسترِ کلیِ نزول، بر این تأکید می‌کنند که بسیاری از این روایاتِ مرتبط با نزول آیه، صرفاً به فضای کلیِ نزول اشاره دارند و معنا را محدود به وقوعِ سببی خاص نمی‌کنند (بنگرید به: مؤدب و شایق، «بررسی انتقادی مبنای علامه طباطبایی»، ۹۰). از دید ایشان سببِ نزول معتبر البته می‌تواند به فهمِ مصداق کمک کند؛ اما نمی‌تواند مفهومِ کلیِ آیه را که از طریقِ سیاق به دست می‌آید تخصیص بزند. به عبارت دیگر، روایتِ سببِ نزول یکی از قرائنِ فهم است؛ نه تنها قرینه یا قرینه‌ای حاکم بر دیگر قرائن.

محور سوم پاسخ‌ها نیز، تأکید بر وجود سازوکارهای انسجام‌بخشِ درونی در *قرآن* برای رفع ابهام — بدون نیاز به بافتِ خارجی — است. متن‌گرایان با استناد به سازوکارهای انسجام‌بخشِ درونی، ادعای ابهامِ متنِ بدون بافت را رد می‌کنند. از منظر ایشان، شناخت معنایِ *قرآن* اساساً به متن و قرائنِ درون‌متنی وابسته است و معارفِ متنوعِ آن در یک زنجیرهٔ به‌هم‌تیدهٔ معنایی قرار دارند که فهم هر جزء آن به کلّ این شبکه وابسته است (بنگرید به: سعیدی روشن،

تحلیل زبان قرآن... (۳۹۶).

از منظر متن‌گرایان، مهم‌ترین سازوکار در این شبکه، اصل بنیادین تفسیر قرآن با قرآن است؛ امری که مستلزم آن است متن برای فهمیده‌شدنش در درجه اول به درون خود ارجاع می‌دهد (همان، ۴۱۰). نظریه فضای سخن نیز دقیقاً بر همین مبنا استوار است و نشان می‌دهد که متن، خود حاوی سرخ‌هایی برای بازسازی بافت معنایی لازم برای فهم خویش است و مفسر می‌تواند با تحلیل این سرخ‌ها به چارچوبی برای فهم دست یابد؛ پیش از آن‌که به قرائن خارجی رجوع کند.

۴-۱) پی‌آمدهای التزام به متن محوری

برپایه آن‌چه گفته شد، متن‌گرایان با ارائه این پاسخ‌ها می‌کوشند نشان دهند اگرچه بافت تاریخی مهم است، متن قرآن دارای استقلال دلالی و سازوکارهای درونی کافی برای رساندن پیام اصلی خود به مخاطبان در همه دوران‌ها است. از این منظر، البته برای جلوگیری از برداشت‌های افراطی باید قلمرو این استقلال دلالی به دقت تبیین شود. این استقلال به معنای نفی مطلق جایگاه سنت نیست. چنان‌که گفتیم، استقلال دلالی آن است که قرآن در دلالت بر مراتب اولیه فهم و معانی ظاهری خود نیازمند دلیلی خارجی نباشد. وانگهی، درک بطون آیات و تفصیل احکام امری است که در قلمرو رسالت تعلیمی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) جا می‌گیرد. آموزه‌های ایشان در توضیح بطون و تفصیل آیات قرآن استقلال دلالی آن را نقض نمی‌کنند (بنگرید به: اشرفی و ساجدی، «تأملی دوباره...»، ۳۹؛ مؤدب و شایق، «بررسی انتقادی...»، ۸۱). تفکیک دقیق میان دو فرایند تفسیر (کشف معنای ظاهری) و تطبیق (گشودن بطون و تطبیق بر مصادیق) راه را برای فهمی متعادل هموار می‌کند (بنگرید به: غفراللهی و همکاران، «تحلیل فرایند...»، سراسر مقاله).

در سال‌های اخیر کم‌تر کسی می‌توان یافت که مطلق‌گرایانه بخواهد از بافت‌گرایی یا متن‌گرایی دفاع کند؛ یا مثلاً با تأکید بر هریک از دو ماهیت گفتاری و نوشتاری وحی قرآنی، استلزامات وجه دیگر ماهیت قرآن را منکر شود. این‌گونه، روی‌کردهای ترکیبی جدیدی پدید آمده‌اند که قرآن را اگرچه نازل‌شده در بستری تاریخی و گفتاری می‌شناسند، ساختار درونی متن آن را به‌گونه‌ای می‌دانند که می‌تواند فهم خود را بدون وابستگی کامل به بافت تاریخی‌اش فراهم آورد (برای نمونه، بنگرید به: ایازی، «گفتاری یا نوشتاری...»، ۱۶۳، ۱۶۷). پی‌روان این دیدگاه اخیر، با جدا کردن گفتاری بودن قرآن از وابستگی آن به قرائن حالیه، عملاً به موضع جریان متن‌گرا نزدیک می‌شوند و بر این تأکید می‌کنند که نقطه اصلی نزاع، نه برچسب گفتاری یا نوشتاری، بل که کفایت متن برای فهم است.

۲. فضای سخن: از سیاق تا بازسازی بافت

با تبیین مناقشه متن‌گرایان و بافت‌گرایان آشکار می‌شود فهم صحیح قرآن به یک چارچوب روش‌شناختی نیاز دارد

که با کاربست آن بتوان از یک سو به حفظ استقلال دلالتی متن و ازدیگرسو به حفظ پیوندها میان متن و بافتی که در آن شکل گرفته است اندیشید. انتظار می‌رود یک چنین چارچوب روش‌شناختی مشخص کند چه گونه می‌توان به گونه‌ای نظام‌مند از دل خود متن — که ساختاری نوشتاری دارد — آن بافت معنایی لازم برای مخاطبان اعصار مختلف را بازسازی کرد. در پاسخ به این سؤال می‌توان نظریه فضای سخن را به عنوان چنین راه‌کاری باز نمود؛ نظریه‌ای که با کاربست آن کوشش می‌شود از خلال تحلیل عمیق سیاق، به بازسازی بستر معنایی نهفته‌ای دست یافت که متن در مقام تعامل با آن نازل شده، و پاسخی به اقتضات آن است.

۲-۱) بنیاد نظری و روش‌شناختی: تعریف سیاق گسترده و فضای سخن

سیاق هم‌چون یکی از بزرگ‌ترین قرائن دال بر مراد متکلم (بنگرید به: زرکشی، البرهان، ۲/۲۲۰)، در تحلیل دقیق صرفاً به معنای کلمات قبل و بعد یک آیه (سیاق لفظی) محدود نمی‌شود؛ بل که پیوستگی معنایی حاکم بر یک واحد گفتمانی بزرگ‌تر را دربر می‌گیرد. این واحد گفتمانی می‌تواند مشتمل بر چندین آیه باشد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۲/۵).

یک چنین تفسیر موسعی از سیاق به مفسر اجازه می‌دهد برای رسیدن به لایه‌های عمیق‌تر معنا، از مجموع نشانه‌های متنی در یک واحد گفتمانی بهره جوید و در واقع به دلالت التزامی کلام توجه کند؛ دلالت الفاظ بر معنایی غیر از معنای وضعی آن‌ها که به واسطه یک ملازمه ذهنی یا عرفی، با شنیدن آن الفاظ به ذهن متبادر می‌شود (عزیزی‌کیا، «دلالت التزامی...»، ۶۹).

با چنین روی‌کردی متن قرآن دیگر عبارتی منفعل نیست که صرفاً اطلاعات را منتقل کند؛ بل که خود بستر فهم خود را می‌سازد. مبنای این دیدگاه آن است که ساختار کلان واحد گفتمانی 'متن قرآن' ساختاری نوشتاری است؛ یعنی این ساختار بر پایه قواعد درونی یک متن مکتوب عمل می‌کند؛ نه قواعد حاکم بر یک مکالمه شفاهی. از این منظر، اگرچه اطلاع از زمینه تاریخی در فهم متن قرآن مؤثر است، این اطلاعات ضروری درباره زمینه تاریخی متن با نظر به سازوکارهای تعبیه‌شده در خود متن که از درون متن به بیرون آن ارجاع می‌دهد دست‌یافتنی است (بنگرید به: آجیلیان مافوق، بررسی مبانی، ۲۲۵).

به عبارت دیگر، متن قرآن با سازوکارهای درونی خود، فضای حاکم بر نزول را بازتولید می‌کند. این فضای سخن استخراج‌شده در واقع کلید اصلی برای دست‌یابی به همان چیزی است که هرمنوتیک مدرن بر آن تأکید دارد؛ یعنی فهم هدف و انگیزه حاکم بر متن به جای نیت خوانی روان‌شناختی مؤلف (بنگرید به: قاین ابراهیم‌آبادی و حسین‌زاده، «الگوی شلایر ماخر...»، ۱۱۱).

با پذیرش مبانی یادشده، همه سخن بر سر آن است که چه‌گونه می‌توان از فضای سخن به‌مثابه یک ابزار تحلیلی نظام‌مند بهره جست. می‌توان در مقام مفهوم‌سازی گفت:

فضای سخن به یک پرسش پنهان، یک بحران اجتماعی، یک کج‌فهمی اعتقادی، یا هر وضعیت فردی یا اجتماعی مشابهی اشاره دارد که متن قرآن به‌مثابه یک کنش گفتاری برای پاسخ، اصلاح یا جهت‌دهی به آن نازل شده است.

به عبارت دیگر، فضای سخن علت نزول یک واحد گفتمانی را تبیین می‌کند. مبانی نظری یک چنین روی‌کردی از حوزه تحلیل گفتمان برگرفته می‌شود؛ حوزه‌ای که در آن به متن هم‌چون یک کنش اجتماعی در بستری مشخص می‌نگرند (مقیسه و همکاران، «اعتبار سنجی روش تحلیل گفتمان...»، ۶۴). نورمن فرکلاف به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران این حوزه مطالعاتی، گفتمان را حاصل کار بست زبان به‌مثابه عمل اجتماعی تعریف می‌کند (خوراسگانی و خوش‌آمدی، «زبان به‌مثابه عمل اجتماعی»، ۱۱۹). یک چنین درکی از گفتمان با درک پی‌روان نظریه کنش گفتاری از کارکردهای زبان قرابت دارد که هر گزاره را یک کنش در یک موقعیت خاص ارزیابی می‌کنند (صفوی، درآمدی بر معنی‌شناسی، ۷۶-۷۸).

از این منظر، رابطه ذاتی میان کنش و موقعیت این امکان روش‌شناختی را فراهم می‌آورد که با تحلیل نوع کنش متن، به ویژگی‌های موقعیتی که آن کنش را ضروری ساخته است دست یافت. یکی از کلیدی‌ترین ابزارهای این بازسازی استخراج پیش‌انگاره از متن است. پیش‌انگاره به اطلاعاتی اطلاق می‌شود که گوینده آن‌ها را در کلام خود مسلم فرض می‌کند (آلبوغبیش و همکاران، «بومی‌سازی مبانی...»، ۱۷۶). تحلیل پیش‌انگاره‌ها سبب می‌شود بتوان با استناد به ساختارهای درونی متن به بازسازی بستر بیرونی آن پرداخت.

صاحبان این روی‌کرد چالش فاصله تاریخی را با هرمنوتیک پُل ریکور پاسخ می‌دهند. از دیدگاه او، متن نوشتاری با جدا شدن از مؤلف جهان متنی مستقلی می‌آفریند که همه سرخ‌های لازم برای فهم خود را در ساختارهای درونی اش کدگذاری کرده است (احمدی، ساختار و تأویل متن، ۶۱۶؛ واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۳۷۴). این دیدگاه مشروعیت فلسفی لازم را برای این ادعاهای فراهم می‌کند که جست‌وجوی فضای سخن نیازمند اتکاء اولیه به گزارش‌های بیرونی نیست؛ زیرا خود متن، جهانی را که برای فهمش ضروری است درون خود بازمی‌نماید (آجیلیان مافوق، بررسی مبانی، ۲۲۵). با چنین روی‌کردی به متن قرآن می‌توان فضای سخن استخراج‌شده از متن را هم‌چون معیاری مهم برای ارزیابی و فهم روایات سبب نزول به‌کار برد.

۲-۲) فرایند استخراج فضای سخن

چنان‌که گفته شد، فضای سخن دلالت التزامی نظام‌مندی است که از مجموع نشانه‌های سیاقی در یک واحد

گفتمانی — مانند لحن، ساختارِ تقابلی، واژگان کلیدی، تکرارها و ارتباطِ موضوعی آیات — به دست می‌آید. همان‌طور که یک جمله شرطیه می‌تواند به صورت التزامی بر یک مفهوم خاص دلالت کند، مجموعه‌ای از آیات نیز با ساختار و لحن ویژه خود می‌تواند به صورت التزامی بر یک فضای سخن خاص — مانند فضای تشویق، نگرانی، طعنه، پرسش یا... دلالت کنند.

فرایند استخراجِ فضای سخن از این تحلیلِ دوگانه آغاز می‌شود که مجموع آیات قرآن یا در دسته خَبَر جای می‌گیرند یا انشاء. مسلمانان به صدقِ کلام و حکمتِ احکام الهی معتقد اند. چنین باوری مستلزم آن است که خبرهای قرآن کریم واقع‌نما، و انشاءهای قرآن هم سازگار با نیازهای مخاطبان باشند. با پذیرش این مبنا، از بررسی مجموع خبرها و انشاءهای قرآنی می‌توان به یک تصویر کلی از واقعیت بیرونی و نیازهای درونی حاکم بر بستر نزول دست یافت. این تصویر کلی همان فضای سخن است و تشخیص روی‌کرد هدایتی کل قرآن کریم یا یک سوره یا بخشی از آن را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، ساختارِ بلاغی، نحوی و واژگانی متن قرآن خود حاوی سرنخ‌هایی است که به ما اجازه می‌دهد فضای حاکم بر گفتمان را بازسازی کنیم. این تحلیل که نیازمند دقت در نشانه‌های متنی است می‌تواند از طریق بررسی سازوکارهای متعددی صورت گیرد.

تحلیل ساختارهای تأکیدی و بلاغی یکی از این راه‌ها است. مثلاً، در آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ» (کوثر/ ۱) استفاده هم‌زمان از دو ساختِ تأکیدی نحوی **إِنَّ** و **ضمیر متکلم مع‌الغیر** نشان می‌دهد فضای سخن این سوره آکنده از طعنه و فشار روانی بر پیامبر (ص) بوده است و ایشان نیازی عمیق به دل‌گرمی و تأیید الهی داشته‌اند. در ادامه سوره نیز، کاربرست ضمیر فصل **هو** در ساختارِ نحوی آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (کوثر/ ۳) معنای حصر را القاء می‌کند و به دلالت التزامی از این حکایت می‌کند که در آن فضا تهمتِ اَبْتَر بودن به پیامبر (ص) زده شده، و خدا نیز با قاطعیت این صفت را به بدخواهان ایشان بازگردانده است (بنگرید به: صبحی، تدبر...، ۳۴۰-۳۴۱).

برای شناخت فضای سخن در برخی بافت‌ها نیز تحلیل ساختارِ قَسَم و جوابِ قسم نیز راه‌گشا است. مثلاً، در سوره ضحیٰ نَفیِ مُؤَكَّد در آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» که در جواب قَسَم‌های آغاز سوره آمده است، یک فضای سخن خاص را آشکار می‌کند. **وداع گفتن** و **رها کردن** خدا تنها زمانی قابل تصور است که رشته وحی منقطع شده باشد. پس این نَفیِ قاطعانه، به صورت التزامی، بر وجود یک شایعه یا نگرانی عمیق درباره قطع وحی و رهاشدگی پیامبر از سوی خدا در بستر نزول دلالت می‌کند و قرآن با این بیان، آن فضای نگرانی را برطرف می‌سازد (صبحی، تدبر، ۱۹۲-۱۹۳).

تحلیل واژگان کلیدی و ساختارهای تقابلی نیز مهم است. مثلاً، تکرار ساختار «لَيْسَ الْبِرُّ... وَلَكِنَّ الْبِرَّ...» در آیات ۱۷۷ و ۱۸۹ سوره بقره و محوریت واژگان **بِرّ** و **تقوا**، یک فضای اصلاحی و آموزشی را بازسازی می‌کند (برای تفصیل

بحث، بنگرید به: بخش ۳). یکی از راه‌های تحلیل فضای سخن، توجه به موضوع محوری سوره است. فضای سخن در برخی سوره‌ها بازنماینده یک آسیب، شبهه یا بحران مشخص است. در برخی سوره‌های دیگر نیز تمرکز انحصاری سوره بر یک موضوع خاص، نشان‌دهنده فضای سخن حاکم است. مثلاً، در سوره قدر، تأکید بسیار بر عظمت شب قدر، نشان می‌دهد که فضای سخن حاکم بر آن، ضرورت شناخت شب قدر به عنوان ظرف زمانی نزول قرآن است تا مخاطبان اهتمامی ویژه به این شب داشته باشند.

شناخت دقیق معیارهای فصل و وصل در زبان عربی نیز این تحلیل را تکمیل می‌کند. این معیارها که بر پیچیدگی و ظرافت کلام دلالت دارند به تحلیلگر در فهم پیوستگی‌ها و گسستگی‌های معنایی در سطح کلان کمک می‌کنند (بنگرید به: جرجانی، *دلائل الإعجاز*، ۱۷۴). برخی مفسران معتقد اند گاهی معیار فصل و وصل در کُل نظم و تناسب میان آیات—به دلیل حکمت گوینده قرآن و اعجاز آیات، از دیگر متون متمایز است: گاه نشانه‌هایی را در متن قرآن باید حاکی از وصل و پیوستگی گرفت که در دیگر متون بر فصل و گسستگی دلالت می‌کنند. یک نمونه از این قبیل را می‌توان در توضیحات باقلانی و زرکشی درباره وجه تناسب آیات آغازین سوره اسراء بازدید (بنگرید به: ابوزید، *معنای متن*، ۲۸۹-۲۹۱).

برپایه آنچه گفته شد، فارغ از نیاز به اطلاع از اسباب نزول یا همان بافت موقعیتی آیه، می‌توان—با تحلیل دقیق ساختار، لحن و واژگان آیات—به بازسازی فضای حاکم بر متن قرآنی دست یافت. از این منظر، متن قرآنی خود شاهد خویش است و ملاک و معیار رابطه‌های درون خود را نیز خود—بر اساس بافت زبانی عقلی یا حسی اش—می‌سازد (ابوزید، *معنای متن*، ۲۸۵).

۲-۳) بازتعریف رابطه متن و سبب نزول

برپایه مبانی پیش‌گفته در باب استقلال دلالتی قرآن و محوریت سیاق می‌توانیم به یک بازتعریف بنیادین در رابطه میان متن و روایت سبب نزول برسیم. با چنین روی‌کردی می‌توان رابطه متن و بافت را از یک الگوی وابستگی یک‌طرفه به یک الگوی تعاملی و انتقادی تبدیل کرد. از این نگاه، روایات سبب نزول از جایگاه یک قرینه حاکم که معنا را از بیرون به متن تحمیل می‌کند به جایگاه یک قرینه مبین و روشنگر منتقل می‌شود که خود باید در پرتو چارچوب معنایی متن ارزیابی شود.

این دیدگاه پاسخی مستقیم به چالش تعارض سیاق و سبب نزول است که در برخی معاصران درباره‌اش بحث و نظریه‌پردازی کرده‌اند (بنگرید به: نوید، «تعارض سیاق...»، سراسر مقاله). با اتخاذ روی‌کرد پیش‌نهادی این مطالعه در قالب نظریه فضای سخن، به جای این‌که در یک دوراهی انتخاب میان سیاق و روایت سبب نزول گرفتار شویم، با یک فرایند فهم دو مرحله‌ای و روشمند پیش می‌رویم: در گام نخست که به کشف چارچوب درون‌متنی اختصاص

دارد، با تحلیل درون‌متنی، به‌ویژه تحلیل ساختاری و معنایی سیاق در یک واحد گفتمانی، به یک فهم اولیه از فضای سخن دست می‌یابیم. این فضای سخن، همان‌طور که پیش‌تر تبیین شد، بازسازی بستر کلی و فضای حاکم بر نزول متن قرآنی است که از طریق دلالت‌های التزامی خود متن استخراج می‌شود. با کاربست یک‌چنین شیوه‌ای حتی می‌توان سبب نزول را از خود متن به‌دست آورد (بنگرید به: ابوزید، معنای متن، ۲۸۹-۲۹۱).

در گام دوم، روایات مختلف سبب نزول را به این چارچوب معنایی استخراج‌شده از متن عرضه می‌کنیم. در این مرحله متن به‌عنوان یک معیار عمل می‌کند. روایاتی که با این فضای کلی سازگار باشند پذیرفته می‌شوند. کارگرد آن‌ها تبیین جزئیات و ارائه مصداق تاریخی برای آن فضای کلی خواهد بود. روایاتی هم که با این فضا ناسازگار باشند یا باید به گونه‌ای دیگر تأویل شوند یا اعتبار آن‌ها مورد تردید قرار می‌گیرد.

این روش‌شناسی پرسش سنتی از تقدم سیاق یا روایت را به این پرسش روشمندتر تبدیل می‌کند که کدام روایت جزئیات و مصداق تاریخی این فضای سخن برآمده از متن را بهتر تبیین می‌کند. این رویکرد، ضمن آن‌که با اصل استقلال دلالتی قرآن سازگار است، ابزاری قدرتمند برای ارزیابی انتقادی میراث روایی می‌دهد و در عمل بازمی‌نماید که متن قرآنی بر قرائن بیرونی حاکمیت دارد؛ نه این‌که قرائن بیرونی بر متن قرآنی حاکم باشند. این همان روشی است که در تحلیل‌های موفق معاصر برای بازخوانی اسباب نزول سوره‌هایی هم‌چون سوره تحریم به‌کار رفته است (بنگرید به: سلیمانی دودجی و احمدی، «بازخوانی سبب نزول آیات اول سوره تحریم...»، سراسر اثر).

۳. کاربست عملی نظریه: تحلیل آیه ۱۸۹ سوره بقره

پس از تبیین مبانی و سازوکارهای نظریه فضای سخن در بخش اول، اکنون، برای نمایش کارآمدی عملی این چارچوب و نشان دادن این‌که چه‌گونه می‌تواند گسست‌های ظاهری متن را حل کند، آیه ۱۸۹ سوره بقره به‌عنوان یک نمونه مطالعاتی گویا تحلیل می‌شود. هدف از این تحلیل اثبات یک نظریه از طریق بازنمون یک شاهدمثال نیست؛ چراکه اعتبار یک نظریه به مبانی آن بستگی دارد، نه به کارآمدی عملی آن در تبیین چند مصداق. هدف آن است که تبیینی عملی از فرایند شناخت فضای نزول بازنماییم و ظرفیت روش‌شناختی این رویکرد را برای رویارویی با یکی از آیات چالش‌برانگیز نشان دهیم؛ آیه‌ای که غالباً تصور می‌شود بدون شناخت روایات تاریخی سبب نزول آن دست‌یابی به درکی روشن از معنایش ناممکن است.

۳-۱) تحلیل روی‌کردهای تفسیری به آیه ۱۸۹ سوره بقره

آیه ۱۸۹ سوره بقره، به‌علت گسست ظاهری میان دو عبارت آن، همواره محل بحث مفسران بوده است:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ
الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

ترجمه عبدالمحمد آیتی: از تو درباره هلال‌های ماه می‌پرسند. بگو برای آن است که مردم وقت کارهای خویش و زمان حج را بشناسند. و پسندیده نیست که از پشت خانه‌ها به آن‌ها داخل شوید، ولی پسندیده راو کسانی است که پروا می‌کنند. و از درها به خانه‌ها درآید و از خدا بترسید تا رستگار شوید.

روی‌کردهای غالب در فهم عبارت «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. هر دو روی‌کرد البته از منظر نظریه فضای سخن با چالش‌های بنیادین روبه‌روی اند.

روی‌کرد نخست روی‌کرد کسانی است که معتقد اند عبارت یادشده یک تبیین استطردی است. این نگاه به‌ویژه در میان مفسران متقدم رایج است. آنان عبارت دوم آیه را یک جمله معترضه می‌دانند که به مناسبت ذکر کلمه «حج» در عبارت اول مطرح شده است. محور این تفسیر روایات متعدد سبب نزول است که بیان می‌دارد برخی قبایل عربی در دوره پیشااسلامی، هنگام احرام حج، ورود به خانه از در اصلی را نوعی بی‌تقوایی می‌دانستند و از در پشتی خانه وارد می‌شدند (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۲/ ۵۶؛ واحدی، اسباب النزول، ۵۶).

یک‌چنین تحلیلی فهم آیه را به‌شدت به واقعیت خارجی و سیاق موقعیتی پیوند می‌زند. به عبارت دیگر، آنچه از این منظر همه فقرات آیه را به هم مرتبط می‌کند، نه یک انسجام درونی و سیاق متنی، بل که واقعیت خارجی مناسک حج در آن دوره تاریخی است. این روی‌کرد استطردی با این چالش بنیادین روبه‌رو است که رابطه منطقی میان مناسبت (ذکر کلمه حج) و سبب (ورود به خانه از پشت) را تبیین نمی‌کند. نیز، با نظر به آن این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که «آیا صرفاً یک اشتراک لفظی دلیل موجهی است که دو حکم مستقل در کنار هم قرار گیرند؟» (بنگرید به: ابوزید، معنای متن، ۲۹۳-۲۹۴).

تحلیل یادشده، هرچند با ظاهر بسیاری از روایات سبب نزول سازگار است، با دو چالش اساسی روش‌شناختی دیگر هم روبه‌رو است. اولاً، با این روی‌کرد باور به بلاغت متن به بهای باور به انسجام درونی آن وانهاد، و آیه عملاً هم چون مجموعه‌ای از احکام پراکنده تلقی می‌شود که صرفاً به واسطه یک کلمه مشترک به هم پیوند خورده‌اند. این روی‌کرد تقلیل‌گرایانه با اصل پیوستگی کلام حکیم در تضاد است. اشکال دوم و مهم‌تر آن است که این دیدگاه فهم آیه را به‌طور کامل به یک قرینه خارجی (روایت سبب نزول) وابسته می‌کند، با اصل استقلال دلالتی قرآن سازگاری ندارد و درواقع متن را به یک گزارشگر منفعل از تاریخ تقلیل می‌دهد و حاکمیت آن را نادیده می‌گیرد.

روی‌کرد دوم تبیین تمثیلی است. از این منظر، عبارت دوم مثالی کنایی برای نقد پرسش نابجای مخاطبان اولیه قرآن درباره علت تغییر شکل ماه است؛ گویی قرآن می‌گوید: این پرسش نیز مانند همان سنت جاهلی ورود به خانه از

پشت آن بی مورد است (بنگرید به: ابوزید، *معنای متن*، ۲۹۲). باید مفسرانی را نیز که یک چنین پرسشی از پدیده‌های طبیعی را نوعی تقاضای خروج پیامبر^(ص) از گزاردن وظیفه اصلی اش و مصداق طلب چیزی از غیر راه آن دانسته‌اند از جمله صاحبان همین روی کرد انگاشت (بنگرید به: بقاعی، *نظم الدرر*، ۱/۳۶۰؛ رشید رضا، *المنار*، ۲/۲۰۶). این روی کرد تمثیلی، برای حفظ انسجام متن *قرآن*، تلاشی هوشمندانه‌تر از روی کرد تبیین استطرادی را پی می‌گیرد. با این حال خود با دو چالش تأمل برانگیز روبه‌رو است. چالش نخست آن است که حمل یک عبارت بر معنای مجازی آن نیازمند قرینه صافه است؛ یعنی قرینه‌ای که ذهن را از معنای حقیقی به معنای مجازی بگرداند (بنگرید به: سید مرتضی، *الامالی*، ۲/۴۶). در سیاق آیه، چنین قرینه واضح و بی‌چون و چرایی برای حمل عبارت بر معنای تمثیلی یافت نمی‌شود.

چالش دوم و مهم‌تر آن است که فهم این ارتباط تمثیلی، هم‌چنان به آگاهی پیشینی مخاطب از همان روایت سبب نزول وابسته است. به عبارت دیگر، این استعاره تنها برای کسی معنادار است که از پیش، سنت جاهلی ورود به خانه از پشت آن را بشناسد. بنابراین، صاحبان این روی کرد نیز گرچه تلاش می‌کنند متن محور باشند، در عمل نمی‌توانند به اصل استقلال دلالتی متن وفادار بمانند. این گونه، باید از تحلیل هر دو روی کرد پیش گفته نتیجه گرفت که پی‌ریزی یک روش‌شناسی متن محور ضروری است؛ آن‌سان که بتوان انسجام آیه را از درون خود متن و با تکیه بر سیاق گسترده‌تر آن آشکار کرد.

۲-۳) پیش‌نهاد دو مبنا برای پیوند سیاقی گسترده

در پاسخ به نیاز یادشده می‌توان دست کم دو مبنا در میراث تفسیری گذشتگان بازجست که زمینه‌ای برای بازفهم آیه در بستر گسترده‌تری از قرائن درون‌متنی فراهم می‌سازند. نخستین پیش‌نهاد روش‌شناختی از این قبیل، توجه به یک اصل نحوی است: کارکرد واو در عبارت «وَلَيْسَ الْبِرُّ...». برخی مفسران این واو را واو استیناف دانسته‌اند. به نظر آنان این واو جمله را از آنچه پیش از آن آمده جدا می‌کند (بنگرید به: درویش، *اعراب القرآن*، ۱/۲۷۷).

این تحلیل البته در سطح جمله درست است. با این حال نباید از کارکرد گسترده‌تر و بلاغی این حرف در سطح گفتمان غافل شد. در علوم بلاغت کارکرد این واو را *عَطْفٌ قِصَّةٍ عَلَى قِصَّةٍ* دانسته‌اند. ظاهراً این اصطلاح را نخستین بار جرجانی (درگذشته ۴۷۱ق) به کار برده و مفسر معاصر، ابن عاشور (درگذشته ۱۳۹۳ق)، کاربرد آن را بسط داده است. او این نوع عطف را *عطف المجموع علی المجموع* نیز می‌نامد و تأکید می‌کند که درک آن برای فهم دقیق پیوندهای معنایی در *قرآن* حیاتی است (بنگرید به: ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱/۳۴۵).

عطف المجموع علی المجموع یعنی پیوند دو دسته جمله که هر کدام هدفی جداگانه دارند. هرگاه یک چنین عطفی روی دهد، پیوند دو مجموعه عبارت را نباید در این جست که جمله‌ها جزء به جزء با هم دیگر تناظر یا تناسب داشته

باشد؛ بل که برای شناخت پیوند دو مجموعه لازم است بینیم غرض کلی هر یک از دو بخش کلام با دیگری چه ارتباطی دارد. به بیان دیگر، با فرض عطف یک حکایت قرآنی به حکایتی دیگر، برای شناخت ارتباط دو حکایت لازم نیست روی شناخت تناسب میان تک تک جمله‌ها تمرکز کنیم؛ بل که باید تناسب میان غرض کلی دو حکایت یا دو بخش کلام را بازشناسیم (بنگرید به: قونوی، الحاشیه، ۲/۴۶۶).

از همین رو برخی از مفسران معاصر واو یاد شده را به صراحت حرف عطف حکایتی بر حکایتی پیشین نامیده‌اند (بنگرید به: دره، تفسیر القرآن، ۵/۵۳۰). از این منظر، واو در این آیه یک جمله معین را به جمله دیگر پیوند نمی‌دهد؛ بل که یک واحد معنایی بزرگ‌تر — مانند یک رکوع یا یک فصل از سوره — را به واحد معنایی پیشین متصل می‌کند. بدین‌گونه یک جریان فکری و هدایتی منسجم در سطح کلان‌تری از متن تداوم می‌یابد. توجه به این کارکرد بلاغی متن به ما اجازه می‌دهد تا به دنبال پیوندهای معنایی فراتر از مرز جملات و آیات باشیم.

پیش‌نهاد روش‌شناختی دوم را می‌توان بر پایه نظریه تناسب رکوعات هر سوره باز نمود. رکوع، برخلاف تقسیماتی مانند حزب و جزء، یک واحد محتوایی است و مجموعه‌ای از آیات با وحدت موضوع و معنا را دربر می‌گیرد. این تقسیم‌بندی که از سده ۴ ق برای اهداف آموزشی و تفسیری به کار می‌رفته است نشان می‌دهد مفسران و قاریان از دیرباز به وجود واحدهای گفتمانی منسجم در دل سوره‌ها آگاه بوده‌اند (بنگرید به: صادقی توران‌پشتی و همکاران، «رکوعات قرآنی...»، ۹۰).

سنت کهن تقسیم‌بندی قرآن به رکوعات نیز بر این نگاه مبتنی است که قرآن پیوستگی معنایی دارد و همین پیوستگی معنایی را باید معیار اصلی تعیین سیاق دانست. به بیان دیگر، ملاک در تعلق عبارات‌ها به یک سیاق پیوستگی معنایی است. یک واحد سیاقی می‌تواند شامل بخش‌هایی از چند آیه باشد. برای نمونه، در آیه «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ» (ماعون/۴) وقف بر انتهای آیه جایز نیست؛ چون به معنا آسیب می‌زند. آیه بعد — الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ — جزئی جدانشدنی از معنای آن است (بنگرید به: مبارک، *دراسة ادبیه*، ۱۳۶-۱۳۸).

از این منظر، ملاک اصلی برای تعیین یک واحد سیاقی در قرآن صرفاً مرزبندی عددی آیات نیست؛ بل که پیوستگی معنایی و مفهومی حاکم بر آنها است. مرزبندی آیات بیش‌تر بر پایه فواصل و هم‌آهنگی آهنگین شکل گرفته است. این مرزبندی لزوماً توقیفی نیست و بر تفکیک کامل واحدهای معنایی نیز دلالت نمی‌کند. اختلاف نظر میان مکاتب مختلف (مانند کوفی و مدنی) در شمارش آیات یک سوره خود گواه بر این مطلب است. ساختار معنایی قرآن بر ساختار صوری و آهنگین آن حاکمیت دارد.

پژوهش‌های معاصر نیز این نگاه سنتی را تأیید کرده، و با استفاده از ابزارهای تحلیل گفتمان نشان داده‌اند که رکوع فقط یک واحد کمی برای تسهیل قرائت نیست؛ بل که یک واحد معنایی و گفتمانی است. معیار اصلی آن نیز وحدت

موضوعی و انسجام ساختاری است و هر رکوعی الگوهای متن‌سازی و ساختارهای درونی مشخصی دارد؛ مانند ساختار تقابلی، توالی و روایی (بنگرید به: زارع‌زدینی و همکاران، «گونه‌شناسی ساختار...»، ۷۳).

در مقام تحلیل ساختاری قرآن می‌شود تعبیر سیاق دسته‌ها را برای نامیدن مجموعه شواهد و قرائنی به کار برد که برای فهم هر عبارت قرآنی که از پیوند آیاتی متعلق به چند واحد گفتمانی شکل می‌گیرند مفید باشند. می‌دانیم بسیاری از سوره‌های قرآن از واحدهای موضوعی متعددی تشکیل شده‌اند. هر یک از این بخش‌ها بر یک سیاق یعنی بر مجموعه‌ای از شواهد به هم پیوسته دلالت می‌کند. ارتباط آیات یک سیاق با سیاق‌های دیگر و با کل سوره از راه کشف وحدت غرض و هدف اصلی سوره برقرار می‌شود. سیاق دسته‌ها یعنی همین نوع سیاق که از چند سیاق موضوعی در کنار هم شکل می‌گیرد (بنگرید به: آجیلیان مافوق، بررسی مبانی، ۴۰۲). این سیاق بزرگ‌تر سیاق پیش یا پس از خود را از نظر محتوایی کامل می‌کند و به متن انسجامی فراتر از جملات منفرد می‌بخشد (آجیلیان مافوق، بررسی مبانی، ۴۰۳).

اکنون بر پایه دو پیش‌نهاد روش‌شناختی یادشده می‌توان ادعاء کرد که یک عبارت از وسط یک آیه می‌تواند به یک واحد گفتمانی که چندین آیه پیش‌تر شروع شده است عطف شود. شرط آن است که پیوند معنایی و ساختاری قوی میان آنها برقرار باشد. زبان نوشتاری، برخلاف زبان گفتاری، می‌تواند واحدهای گفتمانی بزرگ‌تر و پیچیده‌تری بسازد. معنای این واحدها فقط به جمله پیش و پس وابسته نیست؛ بل که به کل ساختار فصل یا بخش مورد نظر بستگی دارد.

۳-۲) تحلیل آیه ۱۸۹ با نظریه فضای سخن

با تکیه بر مبانی ساختاری پیش‌گفته اکنون می‌توانیم آیه ۱۸۹ را در سیاق گسترده‌تر گفتمانی آن تحلیل کنیم و انسجام معنایی آن را از راه استخراج فضای سخن حاکم بر این واحد گفتمانی بازشناسیم. کلید فهم این بخش آیه ۱۷۷ سوره بقره است که فضای سخن عام حاکم بر این گفتمان را تأسیس می‌کند. ساختار بلاغی این آیه نفی یک تلقی و سپس اثبات تلقی دیگر با «لَيْسَ الْبِرُّ... وَلَكِنَّ الْبِرَّ...» است که به صورت التزامی بر وجود یک تصور رایج و سطحی‌نگر از مفهوم برّ (نیکی) در میان مخاطبان دلالت دارد. قرآن در این واحد گفتمانی در صدد تصحیح این کج‌فهمی و ارجاع دینداری به حقیقت باطنی آن (یعنی تقوا) است و این روی‌کرد هدایتی را با بیان مصادیق عملی تقوا در آیات بعدی پی می‌گیرد. این چارچوب اصلاحی - تربیتی که در واکنش به خطر قشری‌گرایی شکل گرفته، کلید اصلی ورود به تحلیل آیه ۱۸۹ است.

با چنین شناختی از فضای عام سخن در سوره بقره، در مقام تحلیل آیه ۱۸۹ می‌توان گفت که در سطح سیاق نزدیک (درون آیه) نفی یک عمل خاص به‌عنوان برّ به صورت التزامی دلالت دارد که در میان بخشی از مخاطبان تصور غلطی مبنی بر نیک بودن آن رفتار وجود داشته است. با نگاهی دقیق‌تر به متن مشخص می‌شود که آیه در حال

توصیف و نقد یک رفتار اجتماعی غیر عقلانی است. ورود به خانه از در امری بدیهی است که نیاز به ذکر در کلام حکیمانه ندارد. پس بیان آن در چنین سیاقی گویای معنایی فراتر است و وجود یک رویه نامتعارف و غیر منطقی و مرتبط با مناسک حج را در جامعه عصر نزول نشان می‌دهد.

این تحلیل، اگرچه انسجام نسبی آیه را نشان می‌دهد، به پاسخ پرسش عمیق‌تری راه نمی‌جوید. آن پرسش این است که چرا قرآن در این نقطه خاص به این مصداق از خرافه‌گرایی پرداخته است. پاسخ عمیق‌تر در سطح سیاق گسترده و با مشاهده یک تکرار در الگوی بلاغی به دست می‌آید. قرآن در پاسخ به پرسش از هلال ماه همان ساختار دوقطبی آیه ۱۷۷ را بازتولید می‌کند و الگوی تأسیسی در آیه ۱۷۷ («لَيْسَ الْبِرُّ... وَلَكِنَّ الْبِرَّ...») در آیه ۱۸۹ به صورت «وَلَيْسَ الْبِرُّ... وَلَكِنَّ الْبِرَّ...» تکرار و تعمیق می‌یابد. این تکرار دقیق ساختار یک قرینه متنی قوی است که نشان می‌دهد عبارت دوم آیه ۱۸۹ بحثی استطرادی نیست؛ بل که مستقیماً به همان گفتمان اصلاحی آیه ۱۷۷ عطف می‌شود. در نتیجه، این عبارت مصداقی دیگر از همان فضای سخن کلی است: رواج یک سنت پیشااسلامی که در آن یک عمل غیر عقلانی (ورود به خانه از پشت آن) مصداقی از بر به شمار می‌رفته است.

پاسخ اصلاحی قرآن نیز چندلایه است. نخست با عبارت «وَلَيْسَ الْبِرُّ» این تصور را قاطعانه رد می‌کند. سپس با عبارت «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ أَتَقَى» بار دیگر معیار حقیقی نیکی را تقوا معرفی می‌کند. در پایان با عبارت ارشادی «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» به یک اصل بنیادین در تقوای اجتماعی رهنمون می‌شود: پیمودن هر کار از مسیر صحیح و عقلانی آن. این پیوند معنایی عمیق با تحلیل آیات بعدی (۱۹۰-۱۹۶)، که مستقیماً به موضوع قتال می‌پردازند، تقویت می‌شود. آن آیات نیز، که با امر به جنگ در راه خدا و نهی از تجاوز آغاز می‌شوند، همان منطق پیمودن راه صحیح را در سطح دفاع اجتماعی تبیین می‌کنند.

از این منظر، همان‌گونه که ورود به خانه از در نماد نظم و عقلانیت در امور شخصی است، وضع قوانین برای قتال نیز نماد گذار از جنگ‌های جاهلی بی‌قاعده به یک دفاع مشروع و منضبط است. بنابراین هر دو بحث اجزاء یک واحد گفتمانی منسجم برای تبیین اصول تقوای اجتماعی در جامعه نوپای اسلامی اند. پیام جهان‌شمول آیه نیز این است: یکی از شاخصه‌های اصلی تقوای اجتماعی عمل عقلانی و پیمودن هر کار از مسیر صحیح و منطقی آن است. این پیام همان جوهر هدایتی این بخش از سوره بقره است که بر تصحیح رفتارهای جاهلی و تبیین اصول تقوای اجتماعی برای جامعه نوپای اسلامی تأکید دارد.

۳-۴) نتایج روش‌شناختی

اکنون می‌توان به دست‌آوردهای این رویکرد پرداخت. یک دست‌آورد همین است که با این رویکرد، روایات متعدد سبب نزول بر فضای سخنی عرضه می‌شوند که پیش‌تر از خود متن استخراج شده است. مضمون مشترک این

روایات چنین است که برخی قبائل عرب، به‌ویژه گروهی که به **حُمس** شهرت داشتند، بر این باور بودند که هنگام احرام حج باید عادت‌شکنی کنند. آنان معتقد بودند که نباید به خانه یا خیمه از در اصلی وارد شوند. آن‌ها از پشت‌خانه‌ها نقبی می‌زدند و یک‌چنین ورودی را نوعی برّ و پارسایی می‌شمردند. **قرآن** در این آیه، به مناسبت ذکر کلمه **حج**، این عمل را نکوهش می‌کند (واحدی، **اسباب النزول**، ۵۶). این‌گونه، با عرضه مضمون روایی یادشده بر فضای سخن می‌توان فهمید که روایات سبب نزول آیه با چارچوب استخراج‌شده از متن سازگاری کلی دارند. از فضای سخن در سیاق گسترده می‌توان دریافت یک رفتار خرافی مرتبط با حج وجود دارد که روایات آن را با جزئیات توصیف می‌کنند.

کارکرد دیگر روایات یادشده تبیین مصداق آیه است. متن آیه فقط کلیاتی را درباره یک رفتار آیینی غیرعقلانی بیان می‌کرد. روایت‌های یادشده جزئیات تاریخی آن رفتار—یعنی فاعل، زمان و انگیزه‌ها—را روشن می‌کنند. کارکرد سوم و مهم‌تر از همه این است که چنین فرایندی متن قرآنی را بر روایت سبب نزول حاکم می‌گرداند. برای فهم پیام اصلی و هدایتی آیه، یعنی نقد قشری‌گری و تأکید بر تقوا، به این روایات نیاز نبود. روایات به فهم بهتر بستر تاریخی و جزئیات یک مصداق کمک کردند.

اکنون می‌توان به فهم دو لایه عمیق‌تر از پیام آیه پرداخت. پیش‌تر نشان داده شد که آیه ۱۸۹ در بستر گفتمانی آیات ۱۷۷ به بعد قرار دارد؛ گفتمانی که چنان‌که توضیح داده شد بر محور **بازتعریف برّ و تقوا** متمرکز است. همین امر خودبه‌خود پیام آیه را تعمیم می‌بخشد. **قرآن** در یک بستر گفتمانی دو مصداق ظاهرگرایی را نقد می‌کند: می‌گوید نه توجه به جهات لزوماً به معنای نیکوکاری است نه و ورود از پشت‌خانه. هدف نیز آن است که قاعده‌ای کلی آموزش داده شود؛ این‌که حقیقت نیکی در پای‌بندی به روح و باطن دین است؛ نه در چنگ زدن به ظواهر و مناسک بی‌ریشه. از این منظر، «وَأَتُوا التُّبُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» تجلّی عملی تقوا، و به معنای پیمودن راه‌های صحیح و عقلانی است.

فهم لایه عمیق دیگر از پیام آیه با یک فرایند تفسیری امکان‌پذیر می‌شود که در دانش اصول فقه با نام **تنقیح مناظ** معرفی شده است. **تنقیح مناظ** به معنای کشف علت و ملاک اصلی یک حکم و تعمیم آن به موارد مشابه است؛ روشی که با کاربست آن می‌توان از احکام جزئی مذکور در متون دینی نتایج جهان‌شمول و فراگیر گرفت. در کوشش برای **تنقیح مناظ** حکم آیه باید گفت علت اصلی **نقد قرآن** بر ورود از پشت‌خانه غیرعقلانی و نامتعارف بودن آن رفتار است. پس می‌توان با کشف این علت حکم را به همه مواردی تعمیم داد که وصف پیمودن راه از بی‌راهه بر آن‌ها صادق است. این‌گونه، با **تنقیح مناظ** حکم آیه نیز می‌توان دریافت هر کاری را باید از راه صحیح، منطقی و مشروع آن به انجام رساند. این اصل اصل بنیادین دیگری را در خود نهفته دارد؛ این‌که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند (طباطبایی، **المیزان**، ۵۷/۲).

این‌گونه، حکم مذکور در جمله کوتاه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» به دو شکل قابل تعمیم است؛ یکی در قالب این قاعده کلی که «نیکی در پی‌روی از روح دین است نه ظواهر»؛ و دوم، در قالب این اصل عقلانی که «هر کاری را باید از راه درست و مشروع آن به انجام رساند و هدف وسیله را توجیه نمی‌کند». این توانایی قرآن در گنجاندن معنایی بسیار گسترده در قالبی موجز همان جامعیت دلالتی قرآن است. این ظرفیت ادبی قرآن به ما اجازه می‌دهد از راه استدلال عقلانی پیام‌های فراتاریخی آن را کشف کنیم (بنگرید به: راد و خطیبی، «ادله ادبی...»، ۱۱).

اکنون که شالوده معنای عقلانی آیه بنا نهاده شد می‌توان لایه‌های معنایی عمیق‌تری را نیز با مراجعه به روایات تأویلی اهل بیت^(ع) بازشناخت. این روایت‌ها معنای آیه را در قالب فرایندی که جزی نامیده می‌شود از تطبیق بر یک مورد تاریخی بخصوص فراتر می‌برند و با گذار از بستر تاریخی نزول آیه، آن را به حقیقتی جاودانه در معرفت دینی پیوند می‌زنند (برای دو اصطلاح جری و تطبیق، بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱/ ۲۱۶، ۴/ ۳۴۸، ۵/ ۱۴۶، جاهای مختلف). این توسعه معنایی نتیجه عملی ذوجوه بودن قرآن است؛ این‌که قرآن، در کنار معنای ظاهری، لایه‌های معنایی باطنی را نیز در خود جای می‌دهد (راد و خطیبی، «ادله ادبی...»، ۹).

همین فرایند سبب می‌شود که روایات اهل بیت^(ع) معنای واژه بیت در آیه یادشده را از خانه مادی فراتر ببرند، آن را به بیت النبوة و بیت العلم توسعه دهند، و همان‌گونه که ورود به خانه مادی باید از در آن باشد ورود به این خانه‌های معرفت را نیز مستلزم ورود از ابواب تعیین‌شده الهی بشناسانند؛ ابوابی هم‌چون پیامبر^(ص) و اهل بیت^(ع)؛ چنان‌که در حدیث مشهور نبوی آمده است: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا» (بنگرید به: عیاشی، التفسیر، ۱/ ۸۶). در این چارچوب روایی ورود از پشت‌خانه کنایه از پیمودن راه‌های نادرست برای کسب معرفت دینی است. ورود از درها نیز کنایه از رجوع به سرچشمه‌های اصیل وحی است. این معنای باطنی هرگز نفی‌کننده معنای ظاهری نیست؛ بل که لایه عمیق‌تری از همان حقیقت را آشکار می‌سازد.

نتیجه

این مطالعه در پاسخ به این پرسش بنیادین شکل گرفت که چه‌گونه می‌توان به فهمی منسجم از آیات دارای گسست ظاهری دست یافت؛ بی‌آنکه استقلال دلالتی متن، تحت حاکمیت قرائن بیرونی، خدشه‌دار شود. برای این منظور، چارچوب روش‌شناختی متن محور فضای سخن معرفی، و در تحلیل آیه ۱۸۹ سوره بقره به‌کار بسته شد. کاربست این روش در مطالعه موردی آیه یادشده نشان داد گسست ظاهری در آیه ۱۸۹ را می‌توان با پیوند دادن «لَيْسَ الْبِرُّ...» به واحد گفتمانی آیات ۱۸۸-۱۷۷ که فضای سخن آن نقد قشری‌نگری در مفهوم برّ است برطرف کرد. این تحلیل نشان داد هرگاه فضای سخن از متن استخراج شود، نه‌تنها روایت سبب نزول با آن در تضاد نخواهد بود، بل که نقش روشنگر خود را در تبیین جزئیات و مصداق تاریخی آن فضا به‌خوبی ایفاء خواهد کرد.

یافته مهم‌تر این پژوهش آن است که نظریه فضای سخن، با تکیه بر اصل استقلال دلالتی قرآن و تحلیل نشانه‌های درون‌متنی، ابزاری کارآمد برای بازسازی چارچوب کلی فضای حاکم بر نزول آیات فراهم می‌آورد؛ آن‌سان که هم به استقلال دلالتی متن احترام گزارده شود، هم جایگاه صحیح قرائن بیرونی در یک فرآیند فهم روشمند مشخص گردد. با این روی‌کرد، به جای نفی مطلق قرائن بیرونی، رابطه متن و فرامتن بازتعریف می‌شود. متن قرآن در این چارچوب حاکم بر قرائن بیرونی دانسته می‌شود و جایگاه قرائن بیرونی از یک منبع تعیین‌کننده به یک منبع مبین و مکمل تغییر می‌یابد.

منابع

- ۱- قرآن کریم؛ اصل عربی، نیز، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
- ۲- آجیلیان مافوق، محمد مهدی، بررسی مبانی و قواعد تفسیر استقلالی آیات قرآن، پایان‌نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۶ ش.
- ۳- آل‌بوغییش، فاطمه، بصیری، حمیدرضا، رحمان ستایش، محمدکاظم و بیات، محمدحسین، «بومی‌سازی مبانی نظری تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف برای تحلیل متون حدیثی»، کتاب قیم، سال ۱۱، شماره ۲۵، ۱۴۰۰ ش.
- ۴- ابن‌عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۵- ابوزید، نصر حامد، محمد و آیات خدا: قرآن و آینده اسلام، ترجمه فریده فنون‌دفر، تهران، نشر علم، ۱۳۹۳ ش.
- ۶- ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
- ۷- ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ ش.
- ۸- ابوزید، نصر حامد، نوآوری، تحریم و تأویل، ترجمه مهدی خلجی، بی‌جا، آموزشکده الکترونیکی برای جامعه مدنی ایران (توانا)، ۱۳۹۲ ش.
- ۹- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ ش.
- ۱۰- ارکون، محمد، زندگی‌نامه خودنوشت، ترجمه فارسی با عنوان: روایت آرکون از سرگذشت خویش، پیوستار کتاب از اجتهاد به نقد عقل اسلامی، ترجمه مهدی خلجی، بی‌جا، آموزشکده الکترونیکی برای جامعه مدنی ایران (توانا)، بی‌تا.
- ۱۱- اشرفی، حجت‌الله، و ساجدی، ابوالفضل، «تأملی دوباره در نظریه استقلال دلالتی قرآن با محوریت علامه طباطبایی»، معرفت تفسیری، سال اول، شماره ۲، ۱۳۹۱ ش.

- ۱۲- بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۶۹ق.
- ۱۳- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *دلایل الاعجاز*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۷۹ش.
- ۱۵- درویش، محیی‌الدین، *اعراب القرآن وبیانه*، دمشق/ بیروت، دارالارشاد/ مؤسسه ایمان، ۱۴۱۵ق.
- ۱۶- دره، محمد علی طه، *تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه*، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۳۰ق.
- ۱۷- راد، علی، و خطیبی، محمد، «ادله ادبی دلالت فراسیاقی قرآن»، *پژوهش‌های ادبی قرآنی*، سال سوم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴ش.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1394.3.4.1.7>

- ۱۸- رشید رضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۱۹- زارع زردینی، احمد، لسانی فشارکی، محمدعلی و خلیلی، میثم، «گونه‌شناسی ساختار چینش آیات در رکوعات قرآنی: مطالعه موردی سوره بقره»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال هشتم، شماره ۲، ۱۳۹۸ش.
- ۲۰- زرکشی، محمد بن بهادر، *البرهان*، به کوشش یوسف مرعشلی و دیگران، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰ق.
- ۲۱- سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- ۲۲- سلیمانی دودجی، عاطفه و احمدی، مهدی، «بازخوانی سبب نزول آیات اول سوره تحریم با تکیه بر بافت و قرائن تاریخی»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره ۲۹، ۱۴۰۰ش.
- ۲۳- سید مرتضی، علی بن حسین، *الامالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۸ م.
- ۲۴- شاه سنایی، محمدرضا و اسماعیلی زاده، عباس، «بازخوانی تفسیر راز افشا شده در آیه سوم سوره تحریم با تأکید بر سیاق و روایات تفسیری اهل بیت (ع)»، *سئینه*، شماره ۷۳، ۱۴۰۰ش.
- ۲۵- صادقی توران پستی، میثم، میرحسینی، یحیی و زارع زردینی، احمد، «رکوعات قرآنی: از پیشینه تاریخی تا کاربرت‌ها در فرهنگ اسلامی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال پنجم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰ش.

<https://www.doi.org/1022034/isqs.2021.34422.1688>


- ۲۶- صبحی طسوجی، علی، *تدبر در قرآن جزء سی ام*، قم، تدبر در قرآن و سیره، ۱۳۹۴ش.
- ۲۷- صفوی، کوروش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۷ش.
- ۲۸- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۲۹- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *قرآن در اسلام*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۳ش.
- ۳۰- عزیزی کیا، غلام‌علی، «دلالت التزامی و نقش آن در فهم و تفسیر متن با تأکید بر تفسیر قرآن»، *قرآن‌شناخت*، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۷ش.

- ۳۱- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۱ق.
- ۳۲- غفراللهی، سعید، ناصح، علی احمد و مؤدب، سید رضا، «تحلیل فرایند تفسیر و تطبیق قرآن بر اساس کارکرد سیاق و شأن نزول»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، شماره ۴۵، ۱۴۰۰ش.
- ۳۳- قاین ابراهیم آبادی، ملیحه و حسین‌زاده باجگیران، محسن، «الگوی شلایرماخر و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن»، *علوم قرآن و حدیث*، شماره ۹۱، ۱۳۸۹ش.
- ۳۴- قونوی، اسماعیل بن محمد، *الحاشیة علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۳۵- مبارک، محمد، *دراسة ادبیه لنصوص من القرآن*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۲ق.
- ۳۶- محمدزاده، عاطفه، شهیدی، روح‌الله، و مهدوی راد، محمدعلی، «حجیت مفاد فرازهای مستقل قرآن: رهیافت‌ها و زمینه‌ها: مطالعه موردی، آیه ۱۸۹ بقره»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۶، ۱۳۹۹ش.
- ۳۷- مقیسه، نفیسه، فتحی، علی و امیرکاو، سعید؛ «اعتبار سنجی روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در تفسیر قرآن»، *قرآن شناخت*، سال ۱۶، شماره ۲، شماره پیاپی ۳۱، زمستان ۱۴۰۲ش.
- <https://www.doi.org/10.22034/qoranshenakht.2023.2021723>
- ۳۸- موسوی، سیدمحسن و علی‌نژاد، حجت، «چالش قرینه سیاق در تفسیر قرآن»، *قرآن و علوم بشری*، سال اول، شماره ۱، شهریور ۱۴۰۳ش.
- <https://doi.org/10.22080/qhs.2023.21636.1132>
- ۳۹- نکونام، سیدجعفر، «زبان قرآن: گفتاری یا نوشتاری؟»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، سال اول، شماره ۳، خرداد ۱۳۷۹ش.
- <https://doi.org/10.22091/pfk.2000.517>
- ۴۰- نوید، نفیسه، «تعارض سیاق و اسباب‌النزول در مقایسه تفاسیر شیعی و سنی»، *پژوهش دینی*، شماره ۱۶، ۱۳۸۷ش.
- ۴۱- واحدی، علی بن احمد، *اسباب النزول*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۴۲- واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش.

Prophetic Doubt in *Qur'ān* 10:94 Between a Prophet's Traits and Inerrancy

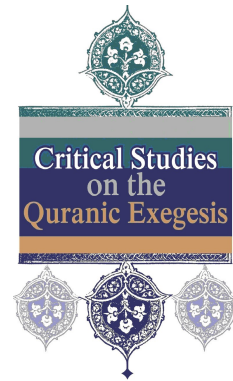
Mohammad Mahdi Farrahi 

PhD Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran (Email: mfarrahi@ut.ac.ir).

Mohammad Etratdoost 

Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies,
Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran

(Corresponding author: Etratdoost@sru.ac.ir).



Conflict of Interest: This study was financially supported by Shahid Rajaei Teacher Training University under notification No. 7173.



Original research

Received: 22/ 9/ 2025

Revised: 2/ 12/ 2025

Accepted: 7/ 12/ 2025

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 85-114.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Farrahi, Mohammad Mahdi and Etratdoost, Mohammad, "Prophetic Doubt in *Qur'ān* 10:94: Between a Prophet's Traits and Inerrancy", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 85-114.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.544082.1338> 

Abstract

This study critically examines *Qur'ān* 10:94, "So if you are in doubt about what We have sent down to you, then ask those who read the Book before you," a verse whose address to the Prophet Muḥammad has been widely considered by Muslim exegetes—especially within Shi'i theology—to conflict with the doctrine of prophetic inerrancy (*ʿiṣma*). The article surveys and critiques the major interpretive approaches: redefining the addressee as someone other than the Prophet, interpreting "doubt" metaphorically, or treating the conditional as an impossible supposition (*farḍ maḥāl*). Through a detailed analysis of the verse's wording, its immediate context (Q. 10:93-96), and parallel Qur'ānic passages (e.g., Q. 2:260, 21:87, 25:32), the study argues that these solutions depart unnecessarily from the apparent meaning (*ẓāhir*). Instead, it proposes a reading that accepts the Prophet as the direct addressee while maintaining his inerrancy: the conditional "if you are in doubt" is purely hypothetical and preventive, not a report of actual doubt. Fleeting, transient thoughts (*khbuṭūrāt qalbiyya*) are possible for any human being, including prophets, and the verse serves as a divine measure for heart-strengthening (*tatḥbīt al-qalb*) and the preemptive removal of even hypothetical uncertainty. This interpretation respects both the linguistic integrity of the text and the foundational Shi'i commitment to prophetic *ʿiṣma*.

Keywords: Prophetic Doubt and Uncertainty, *Khbuṭūrāt Qalbiyya*, *Tatḥbīt al-Qalb*, Prophetic Inerrancy (*ʿiṣma*), Critical Exegesis.

Extended Abstract

The present study offers a critical re-examination of *Qur'ān* 10:94, “So if you are in doubt about what We have sent down to you, then ask those who read the Book before you. The truth has certainly come to you from your Lord, so do not be among the doubters.” This verse has long posed an interpretive challenge because its apparent address to the Prophet Muḥammad seems to attribute to him a state of doubt (*shakk*) regarding the revelation—an attribution that many Muslim exegetes, particularly within the Shi‘ī theological tradition, have considered incompatible with the doctrine of prophetic inerrancy (*‘iṣma*). The study is grounded in the presuppositions of Islamic theology and a specifically Shi‘ī understanding of *‘iṣma*. It does not seek to question this doctrine but rather to determine whether, and how, the verse can be understood without violating it.

The central study questions are threefold: first, whether the address of the verse can legitimately be directed at the Prophet himself without undermining his inerrancy; second, what internal Qur’ānic evidence supports such a reading; and third, if that reading is rejected, which of the major exegetical solutions best resolves the apparent tension. Methodologically, the study first surveys classical and modern interpretations, then subjects them to critical analysis, and finally proposes a reading that it considers most coherent with the verse's wording, its context, and the broader Qur’ānic discourse on prophetic psychology.

The article begins by examining the reported occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*) for 10:94. Two main Shi‘ī traditions are noted: one linking the verse to the Mi‘rāj and a passing thought about ‘Alī’s virtue, the another, from Imam al-Hādī, interpreting the conditional address as a pedagogical device for dealing with the ignorant, not as a report of actual doubt. The authors are cautious about these traditions, suggesting that many such reports may have been issued under *taqiyya*, for polemical purposes, or to accommodate the limited understanding of particular audiences. Hence, they are not treated as decisive for interpretation.

A major part of the study is devoted to a critical typology of exegetical opinions. Three broad approaches are identified: 1) those who deny that the Prophet is the actual addressee; 2) those who accept him as the apparent addressee but take the real

intended audience to be his community; and 3) those who accept him as the true addressee and seek to explain how this does not compromise his inerrancy. Within these, various sub-views are analyzed. Some exegetes, such as al-Ṭūsī and al-Zamakhsharī, take the addressee to be an unspecified or hypothetical person. Others, like Fakhr al-Rāzī and Ṭabāṭabāʾī, interpret the conditional “if you are in doubt” as an impossible or purely hypothetical supposition (*farḍ muḥāl*) meant to emphasize the abundance of evidence for the truth of revelation.

Al-Ṭabarsī and some others suggest that “doubt” here metaphorically means distress or hardship caused by the people's rejection, not uncertainty about the message itself. A number of exegetes, including al-Bayḍāwī and al-Ālūsī, see the verse as primarily intended to highlight the deep knowledge of the People of the Book, to reproach them for concealing the truth, or to provide the Prophet with extra reassurance (*tathbīt al-qalb*).

Through a detailed critique, the authors argue that most of these interpretations depart unnecessarily from the apparent meaning (*ẓāhir*) of the verse. The claim that attributing any form of doubt to the Prophet is rationally or theologically impossible is shown to be a presupposition not universally shared among classical scholars and not conclusively proven. The comparison of 10:94 to verses that posit impossible conditions (e.g., Q. 21:22, “If there were gods in them other than God, they would have been corrupted”) is deemed invalid: while polytheism in the divine order is an absolute impossibility, fleeting, transient thoughts (*khaṭarāt qalbiyya*) in the mind of a human being—even a prophet—are not. The study also rejects the view that the Prophet cannot be the real addressee because of the parallel verse Q. 10:104 addressed to “O people.” The context of Q. 10:94 itself—the preceding and following verses (Q. 10:93-96) consistently use singular pronouns (*your Lord, to you, do not be*)—indicates that Muḥammad is indeed the direct addressee. To deny this is to ignore clear linguistic evidence.

The authors then propose a reading that they argue is both faithful to the text and consistent with Shiʿi tenets of inerrancy. They build this reading on five components: 1) adhering to the *ẓāhir*, i.e., accepting the Prophet as the real addressee; 2) recognizing that the conditional form (“if you are in doubt”) does not by itself entail

that the condition has occurred or will occur; 3) accepting al-Zamakhshari's and al-Bayḍāwī's point that the condition is purely hypothetical and estimative (*taqdīrī*); 4) accepting the view of Ibn 'Aṭīyya and Fakhr al-Rāzī that passing thoughts (*khatarāt*) and momentary mental disturbances are possible for the Prophet as they are for any human being; and 5) going beyond al-Mudarris al-Ṭabāṭabā'ī's position that doubt is merely possible, to argue that the verse serves a *preventive* function.

The key argument is that the verse does not report an actual, existing doubt in the Prophet's mind. It does not even report a probable or imminent doubt. Rather, God, out of His grace and care for His messenger, uses a conditional sentence to preemptively address a purely hypothetical state. The verse teaches the Prophet—and through him, the community—that even if (on the unlikely supposition) a momentary, transient uncertainty were to cross his mind, the remedy is immediately at hand: ask those who read the earlier scriptures.

This interpretation sees the verse not as a criticism or a correction of an actual failure, but as an act of preventive divine nurture (*tarbiya*) and heart-strengthening (*tatbbīt*). It is parallel to other Qur'ānic addresses that warn the Prophet against showing the slightest inclination toward the polytheists (Q. 17:73-75) or that caution him not to be saddened by their words (Q. 10:65). These addresses do not imply that the Prophet actually committed the forbidden act; they are prophylactic measures.

The study supports this reading with extensive internal evidence. It cites the story of Abraham in Q. 2:260, who, despite his faith, asks to see how God gives life to the dead “so that my heart may be at rest.” It cites the momentary thought of Jonah (Q. 21:87) and the “forgivable” error of judgment in Q. 9:43 (“May God pardon you! Why did you give them permission [to stay behind]?”). It also points to Q. 25:32, which explicitly states that the gradual revelation of the *Qur'ān* is meant to “strengthen your heart.” These examples, the authors argue, show that prophets are not passive recipients of certainty but active agents whose hearts are constantly being fortified by divine signs. The “doubt” in 10:94 is thus not a doubt in the truth of revelation but a hypothetical scenario used to teach a method of certainty and to provide the Prophet with an additional layer of tranquility.

In conclusion, the article asserts that the correct interpretation of Q. 10:94 is to

accept the Prophet as the real addressee, to understand the condition as purely hypothetical and preventive, and to recognize that fleeting inner thoughts (*khaṭarāt*) are not incompatible with *ʿiṣma* as defined in Shiʿi theology. This reading avoids the problems of arbitrary *taʿwīl*, respects the linguistic context, and aligns with a range of other Qurʾānic verses that depict divine care for the psychological states of the prophets. It requires no denial of inerrancy and no forced departure from the verse's apparent meaning.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*.
2. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn b. ʿAlī, *Tafsīr*, ed. Muḥammad Jaʿfar Yāḥaqqī & Muḥammad Mahdī Nāṣiḥ, Mashhad, Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Razavī, 1371 SAH [Persian].
3. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. Muḥammad Jamīl Ṣidqī, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
4. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, ed. Shuʿayb al-Arnaʿuṭ et al., Beirut, Muʿassasat al-Risālah, 1421 AH [Arabic].
5. Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbdullāh, *Rūḥ al-Maʿānī*, ed. ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭīyyah, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH [Arabic].
6. ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd, *al-Tafsīr*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran, Islāmiyyah, 1380 AH [Arabic].
7. Bābāʾī, ʿAlī Akbar & ʿAzīzī Kiyā, Ghulāmʿalī, and Rūḥānī Rād, Mujtabā, *Rawish Shināsī-yi Tafsīr-i Qurʾān*, Qom/Tehran, Pazhūhishgāh-i Ḥawzah va Dānishgāh/SAMT, 1385 SAH [Persian].
8. Baḥrānī, Sayyid Hāshim, *al-Burbān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Tehran, Bunyād-i Bīʿthat, 1416 AH [Arabic].
9. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Maḥāsīn*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Qom, Islāmiyyah, 1371 AH [Arabic].
10. Bayḍāwī, ʿAbd Allāh b. ʿUmar, *Anwār al-Tanzīl*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān Marʿashlī, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].
11. Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir, Beirut, Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH [Arabic].

12. Darwazah, Muḥammad ‘Izzat, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Cairo, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1383 AH [Arabic].
 13. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 14. Farrahī, Muḥammad Mahdī, “Arzyābī-yi Intiqādī-yi Ārā’-i Mufasssīrān dar Tafsīr-i Āyah-yi 105 Sūrah-yi Tawbah”, *Pazbūhishnāmab-yi Naqd-i Ārā’-i Tafsīrī*, Year 4, no. 7, Summer 1402 SAH [Persian].
 15. Farrahī, Muḥammad Mahdī, “Uṣūl-i Fahm va Tabyīn-i Rivāyāt dar Dū Rūykard-i ‘Aqlgarāyī va Naqlgarāyī: Muṭālī’ah-yi Mawridī-yi Dū Sharḥ-i Mullā Ṣadrā va Majlisī bar al-Kāfi”, *Ulūm-i Ḥadīth*, no. 107, Spring 1402 SAH [Persian].
 16. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jum‘ah, *Nūr al-Thaqalayn*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Qom, Ismā‘īliyyān, 1415 AH [Arabic].
 17. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad b. Ṭāhir, *al-Tabrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Mu’assasat al-Tārīkh, 1420 AH [Arabic].
 18. Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 AH [Arabic].
 19. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ilal al-Sharā’i*, Qom, Kitābfurūshī-yi Dāvarī, 1385 SAH/1966 [Arabic].
 20. Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, *al-Sīrab al-Nabawiyyah*, ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d, Cairo, Sharikat al-Ṭibā‘ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah [Arabic].
 21. Ibn Ishāq, Muḥammad, *al-Sīrat*, ed. Suhayl Zakkār, Beirut, Dār al-Fikr, 1398 AH/1978 [Arabic].
 22. Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 AH [Arabic].
 23. Ismā‘īlizādah, ‘Abbās & Murtaẓā Salmān Nizhād, “Bāzkhānī-yi Mafhūm-i Shak dar *Qur’ān*-i Karīm”, *Pazbūhishnāmab-yi Tafsīr va Zabān-i Qur’ān*, Year 5, no. 2, Farvardīn 1396 SAH [Persian].
- <https://doi.org/10.30473/quran.2017.3840>
24. Ja’farī, Ya’qūb, *Tafsīr-i Kawthar*, Qom, Hejrat Publications, 1376 SAH [Persian].

25. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh, “Dars-i Tafsīr”, *Maktab-i Fiqābat* (website), accessed 9/9/1404 SAH [Persian].
<https://eshia.ir/feqh/archive/javadi/tafsir/>
26. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *Tāriḳb-i Qur’ān*, Tehran, SAMT, 1382 SAH [Persian].
27. Mudarrisī, Sayyid Muḥammad Taqī, *Man Hudā al-Qur’ān*, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, 1419 AH [Arabic].
28. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *al-Tafsīr al-Kāshif*, Tehran, Islāmiyyah, 1424 AH [Arabic].
29. Muslim b. al-Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī [Arabic].
30. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *al-Tafsīr*, ed. Sayyid Ṭayyib Mūsawī Jazāyirī, Qom, Dār al-Kitāb, 1367 SAH [Arabic].
31. Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar, *Tafsīr-i Aḥsan al-Ḥadīth*, Tehran, Bunyād-i Bi‘that, 1377 SAH [Persian].
32. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1364 SAH [Arabic].
33. Ṣadrīfar, Nabī Allāh, Akbar’zādah, Rajab and Mawlawī, Muḥammad, “Shubhah-yi Vāridah bar Āyah-yi 94 Sūrah-yi Yūnus az Ṭaraf-i Yūsuf Ḥaddād va Naqd-i Ān”, *Tafsīrpazhūbī*, Year 4, no. 8, Winter 1396 SAH [Persian].
34. Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad, *Baḥr al-‘Ulūm*, ed. Maḥmūd Muṭṭirajī, Beirut, Dār al-Fikr [Arabic].
35. Sayyid al-Murtaḍā, ‘Alī b. Ḥusayn, *Tanzīh al-Anbiyā’*, Qom, Dār al-Sharīf al-Raḍī, 1377 SAH [Arabic].
36. Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, Damascus/Beirut, Dār Ibn Kathīr/Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1414 AH [Arabic].
37. Shu‘ayrī, Muḥammad b. Muḥammad, *Jāmi‘ al-Akbbār*, Najaf, al-Maṭba‘ah al-Ḥaydariyyah [Arabic].
38. Subḥānī, Ja‘far, *Mafābīm al-Qur’ān*, Qom, Mu’assisat al-Imām al-Ṣādiq, 1421 AH [Arabic].
39. Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān*, Qom, Jāmi‘at al-Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].

40. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Jawāmi‘ al-Jāmi‘*, Tehran, Tehran Inivarsity, 1377 SAH [Arabic].
41. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Arabic].
42. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī, Najaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, 1383 AH/1964 [Arabic].
43. Zamakhsharī, Maḥmūd, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].



مفهوم شک در فِإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا (یونس / ۹۴) تعامل اقتضانات بشری پیامبر (ص) با عصمت

محمد مهدی فرهی ^{ID}

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی،
دانشگاه تهران، قم، ایران (ایمیل: mfarrahi@ut.ac.ir).

محمد عترت دوست ^{ID}

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

چکیده

آیه ۹۴ سوره یونس (فِإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ...) از آیات چالش برانگیز قرآن کریم است که مخاطب را به رفع تردید از محتوای وحی از طریق پرسش از اهل کتاب فرامی خواند: در آغاز آیه از پیامبر (ص) خواسته می شود چنانچه نسبت به آنچه بر او وحی شده است شک و تردیدی دارد با مراجعه به اهل کتاب تردیدش را بزداید. در فقره پایانی آیه نیز با عبارت «فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَرِّينَ» با تأکید بیش تر از وی خواسته می شود که هرگونه شک و تردیدی را از خود دور کند. پرسش اصلی مطالعه حاضر آن است که آیا این خطاب متوجه شخص پیامبر (ص) است و اگر چنین است، چه گونه با اصل عصمت انبیاء - به ویژه بر پایه مبانی کلام شیعی - سازگار می افتد. نگارندگان با مبنا قراردادن مفروضات الهیات اسلامی و نگاه خاص به عصمت پیامبر (ص)، این مسئله را به عنوان یک چالش تفسیری اصیل پی گرفته اند. ضرورت پژوهش در تداوم ابهامات تاریخی در تفسیر آیه و کثرت آراء مفسران درباره آن ریشه دارد. هدف تحقیق بازخوانی انتقادی اقوال تفسیری و ارائه تفسیری راجح است که هم سو با ظاهر آیه، دیگر آیات قرآن و شأن نبوی باشد. فرضیه مطالعه آن است که خطاب آیه مستقیماً متوجه پیامبر (ص) و هدف آن پیش گیری از خطورات ذهنی گذرا یا زدودن آن ها و تثبیت قلب وی. این تفسیر با عصمت پیامبر (ص) تعارضی پیدا نمی کند؛ بل که چنین خطاب هایی از باب اقتضانات بشری مجاز برای پیامبر (ص) ارزیابی می شود و با مستندات از قرآن، از جمله داستان ابراهیم و یونس (ع) و آیات تثبیت قلبی پیامبر (ص)، تأیید می گردد. هم چنین اگرچه مخاطب اصلی پیامبر (ص) است، این قبیل خطاب ها در زبان قرآن معمولاً جنبه سرایت پذیری به مؤمنان را نیز دارد.

کلیدواژه ها: شک و تردید پیامبر (ص)، خطورات قلبی، تثبیت قلب، عصمت انبیاء، تفسیر انتقادی.

تعارض منافع: این مطالعه با حمایت مالی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی طبق ابلاغ شماره ۷۱۷۳ انجام شده است.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۶/۳۱ ش
بازنگری: ۱۴۰۴/۹/۱۱ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۱۶ ش
نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش
صفحه ۸۵-۱۱۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دست رسی آزاد:

<http://naghd-e-aara.quran.ac.ir>



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

فرهی، محمد مهدی و عترت دوست، محمد، «مفهوم شک در فِإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا (یونس / ۹۴): تعامل اقتضانات بشری پیامبر (ص) با عصمت»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۸۵-۱۱۴.

<http://doi.org/10.22034/naghd-e-aara.2025.544082.1338>

درآمد

یکی از مسائلی که همواره برای مسلمانان و دیگر معتقدان به ادیان مطرح بوده، این است که پیامبران^(ع) چه گونه شخصیتی داشته‌اند؛ آیا شخصیت‌شان به کلی با دیگر انسان‌ها فرق می‌کرده است یا این‌که آن‌ها نیز دارای اقتضائات بشری بوده‌اند و تنها تفاوت اصلی آن‌ها با دیگران در ارتباطشان با عالم وحی است. سؤال دیگر آن است که اساساً آیا شأن و مقام عصمت آن‌ها موجب می‌شود از اقتضائات بشری مُبرّا باشند؟

باور به این‌که شأن و رفتار پیامبران^(ع) با دیگر انسان‌ها متفاوت است آن‌چنان در جوامع بشری قوی بوده که حتی هنگام بعثت انبیاء موجب می‌شده است منکرانِ بُبُوتِ اقتضائات بشری رفتار ایشان را مُسْتَمْسَکِی برای انکارِ بُبُوت‌شان قرار دهند:

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

البته، معتقدان به بُبُوتِ پیامبر اکرم^(ص) پذیرفته‌اند که او و دیگر انبیاء رفتارهایی بشری هم‌چون خوردن، خوابیدن و راه رفتن دارند. با این حال، آن‌ها نیز هم‌چنان وجود برخی رفتارهای بشری در انبیاء را بر نمی‌تابند، انتساب برخی از این رفتارها به پیامبران را متناسب شأن و مقام عصمت ایشان نمی‌دانند، و بر سر آن بحث و اختلاف نظر دارند.

از جمله رفتارهای بشری که انتساب آن به پیامبران می‌تواند موضوع چنین بحثی باشد شک و تردید است. در آیاتی از قرآن چنین رفتاری به پیامبران منسوب می‌شود. از جمله، در آیه ۹۴ سوره یونس از پیامبر^(ص) خواسته شده است هرگاه در آن‌چه خدا به او نازل کرده است شکمی دارد، با پرسش از اهل کتاب آن را بزداید:

فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ
فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ.

ترجمه: پس اگر از آن‌چه به سوی تو نازل کرده‌ایم در تردید هستی، از کسانی که پیش از تو کتاب [آسمانی] می‌خواندند بپرس. قطعاً حق از جانب پروردگارت به سوی تو آمده است؛ پس —زنها را!— از تردیدکنندگان مباش.

مفسران شک در ما انزل الله را امری مُنافی شأن و مقام عصمت پیامبر^(ص) انگاشته، و از همین رو برای توجیه و تفسیر این آیه به تکاپو افتاده‌اند؛ آن‌سان‌که تفسیر آیه از ادوار کهن معرکه آراء بوده است. غالب ایشان گفته‌اند شک در ما انزل الله از آن دسته اقتضائات بشری است که نباید وجودش را در پیامبر^(ص) سراغ گرفت (برای تفصیل آراء در این باره، بنگرید به: سطور پسین).

طرح مسئله

همین نگاه کهن به شکّ پیامبران^(ع) در مطالعات معاصر نیز مدافعانی دارد (برای نمونه از استمرار همین نگاه، بنگرید به: صدری‌فر و دیگران، «شبهه‌ها وارده...»، سراسر مقاله). باین‌حال تردیدهایی نیز در این صورت گرفته که «مگر اقتضائات بشری، هم‌چون دچار شک و تردید شدن که در آیه پیش‌گفته ذکر می‌شود، با شأن پیامبر^(ص) متعارض است؟».

یک روی‌کرد جدید به بحث در سایه تأمل یادشده آن است که کاربردهای شک در قرآن را از دو جنس بدانیم: آن‌جاها که شک به نحو مطلق و خاصه بدون هم‌راهی با وصفِ مُرِیب یاد می‌شود و بر حالتی نفسانی و خُنثی در انسان دلالت می‌کند؛ و آن‌جاها که شک در هم‌نشینی با رِیب یاد می‌شود و نوعاً با سوءظن و اتهام و بدگمانی هم‌راه است (اسماعیلی‌زاده و سلمان‌نژاد، «بازخوانی مفهوم شک...»، سراسر مقاله).

برپایه این نگاه، شک مذکور در آیه ۹۴ سوره یونس نمی‌تواند چیزی از جنس آن تردید مذمومی باشد که در آیات دیگر یاد شده است. چنین روی‌کردی را باید گامی مهم در رفع چالش تفسیری آیه به‌شمار آورد. باین‌حال مستندسازی این نگاه برپایه دیگر آیات قرآن کریم و اعتقادات اسلامی، خاصه مبانی کلامی مذهب تشیع، نیازمند بسط بحث از رابطه عصمت انبیاء با اقتضائات بشری پیامبر^(ص) است.

مطالعه کنونی با همین هدف صورت می‌گیرد: می‌خواهیم با بررسی و بازخوانی این آیه و نقد آراء تفسیری درباره آن به تفسیری راجح از عبارت «فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» دست یابیم؛ تفسیری که در آن به ظاهر آیه و آیات دیگر قرآن و شأن و مقام عصمت پیامبر^(ص) توجه شود و تأویلات بی‌دلیل هم در آن راه نیابد. می‌خواهیم بدانیم:

اولاً، آیا می‌توانیم بی‌خدشه در اصل عصمت انبیاء (خاصه برپایه فهم کلامی شیعیان از آن)، و بی‌آن‌که لازم شود آیه را تأویل کنیم، پذیرا شویم که خطاب «فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ...» مستقیماً متوجه پیامبر اکرم^(ص) باشد؟

ثانیاً، چه شواهد و مؤیداتی از درون خود قرآن می‌توان به نفع چنین فرضیه‌ای باز نمود؟
ثالثاً، هرگاه این فرضیه را مردود، و نسبت دادن شک به پیامبر^(ص) در این آیه را مُنافی عصمت انبیاء^(ع) بدانیم، کدام یک از راه‌حل‌های مفسران می‌تواند به حل دشواری آیه و توضیح حکمت خطاب به پیامبر^(ص) بینجامد؟

از نگاهی درون‌دینی، تفسیر صحیح این آیه، افزون‌بر درک بهتر مُراد از آن، شناخت بهتر شخصیت پیامبر^(ص) را به هم‌راه دارد و مرز تفریط و غلو در بازنمایی شخصیت ایشان را هم روشن‌تر می‌کند.

۱. گستره نظریه‌پردازی‌های مفسران درباره آیه

پیش از نقد آراء تفسیری درباره آیه ۹۴ سوره یونس، بررسی سه دسته از مسائل زمینه‌ای ضروری است: نخست، آنچه در منابع روایی و تاریخ‌نگاری تحت عنوان سبب نزول برای آیه نقل شده است؛ دوم، دیدگاه‌های مفسران درباره مخاطب اصلی آیه؛ و سوم، گستره بحث‌های ایشان در مقام فهم آیه. هدف از بررسی این هر سه دسته آن است که نشان دهیم دغدغه تعارض نداشتن تفسیر آیه با عصمت انبیاء پیشینه‌ای دیرینه در میان مفسران و محدثان داشته است.

۱-۱) سبب نزول آیه

محمد عزت دزوزّه می‌گوید که مفسران روایت خاصی درباره نزول آیه نقل نکرده‌اند (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۳/ ۴۹۲). با این حال در برخی تفاسیر شیعی می‌توان روایت‌هایی در این باره یافت. از آن جمله روایتی است که سبب نزول آیه را به معراج پیوند می‌زند. بر پایه این روایت که از امام صادق^(ع) نقل شده است، هنگامی که پیامبر^(ص) در معراج به آسمان سیر داده شد، اول خدا شرافت و عظمت علی^(ع) را به او بازگفت و سپس نیز همه پیامبران در بیت المعمور پشت سر پیامبر^(ص) نماز گزار شدند. این جا بود که چیزی در قلب پیامبر^(ص) درباره عظمت علی^(ع) خطور کرد و همین خطور ذهنی بی‌درنگ سبب نزول آیه مورد بحث گردید.

بر اساس این تفسیر، منظور از «الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ» در آیه همان پیامبران گذشته‌اند و پیامبر^(ص) مأمور شده است از ایشان بپرسد. دلیل این دستور نیز آن است که آن چه خدا از فضیلت علی^(ع) در قرآن فرورستاده، قبلاً بر دیگر پیامبران هم در کتاب‌های‌شان نازل کرده است (قمی، *التفسیر*، ۱/ ۳۱۶-۳۱۷). برخی مفسران معاصر امکان انطباق این نقل را با لفظ آیه بسیار دشوار دانسته‌اند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۰/ ۱۳۰). با این حال، توجه به این روایت را در منابع مختلف تفسیری روایی شیعه می‌توان دید (برای نمونه، بنگرید به: بحرانی، *البرهان*، ۳/ ۵۳؛ حویزی، *نور الثقلین*، ۲/ ۳۲۰).

روایت دیگری نیز در منابع شیعی درباره مخاطب آیه نقل شده است. بر پایه این روایت، به امام هادی^(ع) گفتند اگر مخاطب آیه پیامبر^(ص) بوده، لازم می‌آید به ایشان نسبت شک داده شده باشد. اگر نیز مخاطب آن پیامبر نبوده، لازم خواهد آمد که قرآن بر غیر او نازل شده باشد. امام در پاسخ نخست به این تصریح کرد که مخاطب آیه خود پیامبر^(ص) است. سپس، برای رفع توهم تعارض با عصمت، یادآور شد:

جاهلان همواره می‌پرسیدند چرا خدا پیامبری از جنس فرشتگان نفرستاده است تا با مردم در نیازهایی هم‌چون خوردن و آشامیدن و راه رفتن در بازار متفاوت باشد؟ به همین سبب خدا به پیامبر^(ص) وحی کرد که در حضور جاهلان از کسانی که کتاب می‌خوانند بپرسد مگر خدا پیش از او فرستاده‌ای از جنس فرشته مبعوث کرده است.

بر پایه روایت یادشده، نتیجه این پرسش روشن شدن این نکته بود که فرستادن پیامبری از جنس بشر سنت الهی است. ادامه روایت از این حکایت می‌کند که امام هادی^(ع) برای روشن‌تر شدن معنای آیه آن را با آیه مباهله مقایسه کردند:

تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهَلُ فَنَجْعَلُ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (آل عمران/ ۶۱).

سپس امام افزودند:

خدا می‌دانست پیامبر^(ص) دروغ‌گو نیست و پیامبر^(ص) نیز می‌دانست که دارد راست می‌گوید؛ اما اگر خدا مستقیماً می‌فرمود «لعنت خدا را بر شما دروغ‌گویان قرار دهیم» طرف مقابل به مباهله راضی نمی‌شد. این شیوه بیان برای پذیرش حقیقت از سوی مخاطب ناآگاه مؤثرتر است و نوعی انصاف الهی در گفتار با جاهلان به‌شمار می‌رود (عیاشی، *التفسیر*، ۲/ ۱۲۸؛ ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۱/ ۱۲۹).

بر پایه این روایت، در آیه ۹۴ سوره یونس هم خطاب «فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ» به پیامبر^(ص) است؛ اما نه برای گزارش شک واقعی ایشان؛ بل که برای آموزش نوع برخورد با جاهلان و پیش‌گیری از خطورات ذهنی احتمالی. پذیرش این گونه روایت‌ها نیازمند شواهد معتبر است. بی‌توجهی به این امر گاهی مفسران را به سوی برداشت‌هایی ناموجه از آیه سوق می‌دهد (برای یک مطالعه موردی در همین باره، بنگرید به: فرهی، «ارزیابی...»، سراسر مقاله). روایت‌هایی از این قبیل که مفاهیم و مضامینی مخالف با ظاهر آیات یا حتی اعتقادات شیعی را دربر می‌گیرند ممکن است به‌راستی از اهل بیت^(ع) صادر شده باشند. با این حال باید آن‌ها، افزون بر بررسی اعتبار سندی، از حیث جهت‌صدور نیز بررسی کرد.

به بیانی واضح‌تر، برخی از این روایت‌ها در مقام تقیه صادر شده‌اند. برخی دیگر نیز با توجه به سطح درک مخاطبان خاص بیان شده‌اند؛ چنان‌که در روایاتی آمده است پیامبران^(ع) با مردم این‌گونه سخن می‌گفتند (برقی، *المحاسن*، ۱/ ۱۹۵). دسته دیگری از این روایت‌ها نیز، بیش از آن‌که در مقام بیان واقعیات باشند، کارکرد جدلی یا اقناعی دارند (بنگرید به: فرهی، «اصول فهم و تبیین روایات...»، ۵۰-۵۸).

دست‌کم برخی از این ویژگی‌ها را می‌توان در روایت پیش‌گفته از امام هادی^(ع) هم بازدید. ضمناً پرسنده سؤال یحیی بن اکثم از عالمان عامه مسلمانان است. این احتمال جدلی یا اقناعی بودن پاسخ را قوت می‌بخشد. در روایت معراج هم که ذکرش رفت انگیزه جعل برای غالیان و فضیلت‌تراشان هست. پس نمی‌توان هیچ‌یک از این دو روایت را، بدون بررسی دقیق، هم‌چون سبب نزول آیه پذیرفت.

۲-۱) دیدگاه‌ها درباره مخاطب آیه

مفسران درباره مخاطب آیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» سه نظر دارند. یک دیدگاه از آن مفسرانی است که پیامبر (ص) را مخاطب نمی‌دانند؛ دیدگاه دوم دیدگاه مفسرانی است که او را مخاطب ظاهری می‌شمارند اما مراد را دیگران می‌گیرند؛ دیدگاه سوم نیز متعلق به مفسرانی است که پیامبر را هم چون مخاطب حقیقی می‌پذیرند و درصدد توجیه آیه برمی‌آیند. گروه اول مخاطب را مبهم یا سامع ناآشنا دانسته‌اند (طوسی، التبیان، ۵/ ۴۳۰؛ زمخشری، الکشاف، ۲/ ۳۷۱). برخی دیگر آیه را خطاب به گروهی از مردم در زمان نزول پنداشته‌اند که در نبوت تردید داشتند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۰۱/۱۷).

برپایه دیدگاه دوم، که از اقبال بیش‌تری نیز برخوردار است، آیه سخنی از باب ایاک اعنی و اسمعی یا جاره می‌گوید؛ یعنی خطاب ظاهراً متوجه پیامبر است؛ اما مراد، مخاطبان او هستند (زمخشری، الکشاف، ۲/ ۳۷۱؛ طبرسی، جوامع الجامع، ۲/ ۱۲۸؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۰۱/۱۷). استدلال ایشان چنین است که در آیه ۹۴ سوره یونس گفته می‌شود:

فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (یونس / ۹۴).

سپس در آیه ۱۰۴ همان سوره و در ادامه بحث گفته می‌شود:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ... (یونس / ۱۰۴).

از منظر این مفسران، هم‌آهنگی مضمون خطاب دوم با خطاب پیشین اقتضاء می‌کند که در آیه نخست هم آن‌که در واقع دچار تردیده شده است پیامبر (ص) نباشد و مردمی باشند که در آیه ۱۰۴ خطاب به ایشان گفته می‌شود «إِنْ كُنْتُمْ فِي شكٍّ مِنْ دِينِي». اینان معتقد اند آیه بر این دلالت می‌کند که اگر مخاطبان پیامبر (ص) تردیدی درباره رسالت او دارند، بهتر است از اهل کتاب جو یا شوند و حقیقت را دریابند.

مفسر معاصر، ابن عاشور (درگذشته ۱۳۹۳ق) تا حدودی هم‌سو با این دیدگاه است. وی این سبک بیان را نوعی تأکید مضمون به شیوه‌ای خاص برای تأثیر بیش‌تر کلام در شنوندگان می‌داند (ابن عاشور، التحرير و التنوير، ۱۱/ ۱۱۷). از مفسران معاصر شیعی نیز جوادی آملی این دیدگاه را پذیرفته، و راه یافتن شک در پیامبر (ص) یا انتساب خدا در قرآن یک چنین شکی را به او مُحال عقلی شمرده است. به اعتقاد وی علاوه بر استحاله عقلی، سه شاهد دیگر نیز بر نفی این اسناد هست: اولاً، مُحال است کسی که وحی را از خدا دریافت می‌کند در آن شک کند؛ ثانیاً، سیاق آیه (یونس / ۹۴-۹۵) پیامبر (ص) را از تکذیب آیات الهی نهی می‌کند. یک چنین تکذیبی هم با عصمت او سازگار نیست. بنابراین مخاطب حقیقی این نهی و تعبیر (فان كنت في شك) نمی‌تواند پیامبر (ص) باشد.

ثالثاً، سومین شاهد قرائن منفصل است. یکی این قرائن آیه «یا ایها النبی اتق الله و لا تطع الکافرین و المنافقین» (احزاب/ ۱) است. خطاب در این آیه متوجه پیامبر (ص) است. آیا جایز است که خدا به پیامبر (ص) که کافر و منافق را مستحق عذاب الهی می‌داند بفرماید که از کافران و منافقان اطاعت نکن؟ بنابراین یقیناً مراد پیامبر (ص) نیست. هم‌چنین است در جای دیگر که می‌فرماید:

وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (اسراء/ ۲۳).

در زمان نزول قرآن پدر و مادر پیامبر (ص) رحلت کرده بودند. پس روشن است این سفارش‌ها خطاب به امت است، نه پیامبر (ص)، و نه هردوی آن‌ها. جوادی آملی در مقام بیان برهان عقلی نیز اشاره می‌کند به این‌که بنا به قرآن، مخلصین در مقامی هستند که شیطان اصلاً به آن‌جا راه ندارد. جایی که شیطان نباشد هیچ گمراهی‌ای در آن راه ندارد. پس باطل در آن‌جا نیست. جایی که باطل نباشد شک هم نیست (جوادی آملی، درس تفسیر).

یک مشکل عام این دیدگاه آن است که مثل اغلب دیدگاه‌های دیگر، بی‌دلیل کافی از ظاهر آیه درمی‌گذرد. تا بتوان تفسیری هم‌آهنگ با ظاهر آیه باز نمود—بی‌آن‌که به مرتبه عصمت پیامبر (ص) لطمه‌ای وارد شود—نیازی به تفسیر خلاف ظاهر نیست؛ مگر آن‌که دلیل معتبری در کار باشد که عبور از ظاهر آیه را ضروری کند.

افزون‌براین نقد عمومی، در سخن از استدلال‌ات جوادی آملی نیز باید گفت هر سه دلیل او مناقشه‌پذیر است. اولاً، مخاطب بودن پیامبر در آیه به معنای وقوع شک حقیقی برای ایشان نیست؛ بل که ممکن است آیه فرضی را بیان کند که هرگز تحقق نمی‌یابد. شایان توجه است که پیامبر (ص) همیشه در حالت دریافت وحی نیست و به‌طور کلی دارای احوال گوناگونی است. این‌گونه نبوده است که وی با یک بار ارتباط با عالم وحی و دریافت وحی به حدی از یقین برسد که دیگر هیچ نیازی به تثبیت خود از سوی خدا نداشته باشند. برعکس، آیات قرآن حاکی از آن است که پیامبر (ص) پیوسته نیازمند تثبیت الهی، و همین یکی از دلایل نزول تدریجی قرآن بود (فرقان/ ۳۲). ابراهیم (ع) هم از خدا طلب کرد زنده کردن مردگان را به او نشان دهد تا دلش آرام گیرد؛ یعنی وحی به او کفایت نکرده است تا دلش آرام گیرد و ازین‌رو درخواست دیدن احیاء مردگان می‌کند. خدا برای تثبیت قلب پیامبر (ص) از راه‌های گوناگون می‌توانسته استفاده کند. یکی از این‌ها هم می‌تواند ارجاع وی به پرسش از اهل کتاب باشد.

ثانیاً، نهی پیامبر (ص) از تکذیب آیات الهی به منظور ثابت قدم گرداندن وی در مسیر حق با عصمت منافات ندارد. مدرسی، از مفسران معاصر، معتقد است اگر وحی و روح القدس که وحی را می‌آورد نبود، پیامبر بشری مانند دیگر افراد می‌بود. پس نمی‌توان پیامبر (ص) و عصمت و رفعت درجه او را از قرآن و اثرش در او جدا کنیم (مدرسی، من هدی القرآن، ۴/ ۴۵۳). ثالثاً، نهی پیامبر از اطاعت کافران و منافقان در آیه اول سوره احزاب بی‌اشکال است. حتی

برخی نرمش‌های کوچکی که ممکن است پیامبر (ص) آن‌ها را بی‌اشکال می‌دانسته است امکان دارد از نظر خدا اطاعت از کافران و مشرکان به‌شمار رود. برای این منظور توجه به آیات ذیل بی‌فایده نیست؛ آیاتی که حاکی اند نزدیک بوده است کافران پیامبر (ص) را بلغزانند تا غیر وحی را بر خدا ببندد و اگر خدا پیامبر (ص) را تثبیت نمی‌کرد نزدیک بود که اندکی به آنها متمایل، و به مجازات الهی دچار شود:

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَا تَخْذُوكَ خَلِيلًا * وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتِنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَا لَأَذْنُوكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (اسراء/ ۷۳-۷۵).

پس قیاس با آیه ۲۳ سوره اسراء ناتمام است؛ زیرا در آن آیه، خطاب «إِنَّمَا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرُ» به دلیل حیات نداشتن والدین پیامبر (ص) قطعاً متوجه نوع بشر است؛ اما چنین قرینه‌ای در آیه ۹۴ سوره یونس وجود ندارد.

استدلال جوادى آملی بر عصمت مطلق مخلصین (حجر/ ۳۹-۴۰) نیز با آیاتی مانند آیه ۲۴ سوره یوسف (ع) نقض می‌شود؛ آیه‌ای که نشان می‌دهد حتی یوسف مخلص نیز برای پرهیز از گناه نیازمند برهان رب بوده است. افزون‌براین، شک لزوماً ناشی از وسوسه شیطان نیست؛ بل که می‌تواند اقتضای طبع بشری باشد که پیامبر (ص) هم از آن مُسْتَشْتَنی نیست. بنابراین نفی مطلق شک از ساحت پیامبر (ص) یک پیش‌فرض کلامی ثابت نشده است که نمی‌توان بر آیه تحمیلش کرد. در برابر، دیدگاه سوم که پیامبر را مخاطب حقیقی می‌داند با ظاهر آیه سازگارتر است. این دیدگاه عصمت پیامبر (ص) را انکار نمی‌کند؛ اما شک را فرضی تعلیمی یا زمینه‌تنبیه امت می‌داند (برای تفصیل بحث درباره این دیدگاه، بنگرید به: بخش دوم از همین مقاله).

۳-۱) دیگر بحث‌های مفسران درباره آیه

مفسران افزون بر بحث از کیستی مخاطب و سبب نزول آیه، به مسائل تفسیری دیگری نیز درباره آیه پرداخته‌اند که برخی از آن‌ها ناقص یا دست‌کم نیازمند تأمل و درنگ است. مثلاً، برخی مفسران گفته‌اند که آیه دلالت کنایی بر فراوانی دلائل نبوت پیامبر (ص) دارد. فخر رازی (مفاتیح الغیب، ۱۷/ ۳۰۱) این نظر را به تفصیل بیان، و آیه را نیز به آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/ ۲۲) تشبیه کرده است.

برپایه این دیدگاه، در آیه ۲۲^{هـ} سوره انبیاء سخن از شرطی مُحال به میان می‌آید: وجود خدایانی غیر از خدا در آسمان و زمین. هدف آن است که با ذکر یک چنین شرطی گفته شود: چنین چیزی ممکن نیست و هرگز رخ نخواهد داد. در آیه ۹۴ سوره یونس نیز با آوردن جمله شرطی «اگر در آن چه بر تو نازل کرده‌ایم شک داری» هدف آن است که گفته شود چنین شرطی البته محال است و تو ای پیامبر هرگز شک نداشته‌ای و نخواهی داشت. به بیان دیگر، برای نشان دادن فراوانی دلائل رفع شک از آن‌ها هم چون شرطی سخن رفته که وقوعش، به حکم عقل مخاطبان، مُحال

است. این شیوه بیانی 'کنایه است از این که اگر هم کسی آحیاناً شک بکند، راه‌های بسیاری برای زدودن آن هست. از مفسران شیعی، طباطبایی نیز در *المیزان* (۱۲۲-۱۲۳/۱۰) همین دیدگاه را پذیرفته، و با ذکر مثالی از عرف عقلاء 'تقویتش کرده است: گاه کسی که بر امری دلیل می‌آورد به مخاطبش می‌گوید اگر در این دلیل شک داری، دلیل دیگر هم هست؛ این سخن کنایه از فراوانی دلایل است، نه آن که مخاطب واقعاً شک داشته باشد. باین حال این دیدگاه، با ظاهر آیه ناسازگار است؛ زیرا ظاهر صیغه شرط بر وقوع یا امکان وقوع شرط دلالت می‌کند؛ نه بر صرف فرض محال. افزون‌براین، بی‌دلیل، شک نکردن پیامبر (ص) را بدیهی می‌انگارد. تشبیه این آیه به آیه ۲۲ سوره انبیاء هم نادرست است؛ زیرا در آن آیه، وجود دو خدا در یک نظام شرط انگاشته می‌شود که یک امر محال عقلی است؛ اما در این آیه هیچ دلیلی نداریم که خطور شک و تردید گذرا بر قلب پیامبر (ص) امری محال عقل یا عادت باشد. به نظر می‌رسد قائلان این دیدگاه 'ناسازگاری فرضی شک با عصمت را بدیهی انگاشته، و از ظهور شرطی آیه دست کشیده‌اند.

دیدگاه‌ها در این زمینه نیز که عبارت «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» به شک در چه امری اشاره دارد گوناگون است. فخر رازی مُحتمَل دانسته است که امر نیازمند پرسش از اهل کتاب 'آگاهی از معنای عبارت «فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ» در آیه پیشین باشد؛ آیه‌ای که اشاره دارد بنی اسرائیل، جز پس از آن که به علم دست یافتند، به اختلاف دچار نشدند (بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰۲/۱۷).

از نگاه او آن امر مشکوک فیه می‌تواند قرآن و شناخت نبوت پیامبر (ص) هم باشد. وی همین وجه را اولی می‌شمارد (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰۲/۱۷). دروزه نیز در این که آیه در صدد اشاره به چه امری است به دو قول اشاره می‌کند؛ یکی نبوت و صفات پیامبر (ص)، و دیگری، آیات قرآنی وحی شده به او. وی نیز قول دوم را به دلیل اتصالش با سیاق آیات ترجیح می‌دهد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۴۹۴/۳). ابن عطیه در مقام تأیید همین دیدگاه، با استناد به روایتی از ابن عباس، می‌گوید همه انسان‌ها حتی پیامبران ممکن است گرفتار خطورات ذهنی شوند و آیه در مقام درمانگری این خطورات با ارجاع پیامبر (ص) به اهل کتاب است (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۱۴۳/۳).

برخی دیگر نیز احتمال داده‌اند که مراد 'قَصَصِ قرآنی نازل شده در همین سوره است (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۷۶/۱۱). هم‌سو با همین دیدگاه، برخی دیگر نیز گفته‌اند آن امر 'مَشْكُوكٌ فیه' معارف مرتبط با مبدأ و معاد و سنت الهی در داوری بر امت‌ها است که پیش‌تر در همین سوره بیان شده‌اند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲۲/۱۰).

به‌همین ترتیب، شماری از مفسران آیه را ناظر به مطلق قصص قرآن انگاشته‌اند. ایشان استدلال کرده‌اند که اگر مراد از «مِمَّا أَنْزَلْنَا» در آیه ۹۴ سوره یونس احکام شرعی باشد، ارجاع پیامبر (ص) به اهل کتاب 'ناموجه خواهد بود؛ زیرا بسیاری از احکامی که بر پیامبر (ص) نازل شده، نسخ احکام پیشین اهل کتاب است. نیز، آنان به نسخ احکام خود

معترف نیستند و از همین رو پرسش از ایشان نمی‌تواند تردیدی از پیامبر (ص) برطرف کند. پس «مِمَّا أَنْزَلْنَا» در آیه نمی‌تواند به احکام اشاره داشته باشد؛ بل که باید منظور از آن «قصص قرآن» باشد که در کتب پیشین نیز به شکلی مشابه وجود داشته است و اهل کتاب هم درستی آن‌ها را تأیید می‌توانند بکنند (آلوسی، روح المعانی، ۶/۱۷۸).

چنان‌که مشاهده می‌شود، آنچه بیش از همه ذهن مفسران را به خود مشغول داشته، این بوده است که آیا آیه سخن از تردید در اصل نبوت یا محتوای وحی رانده است یا نه. مفسران یک‌چنین تردیدی را چالشی جدی برای اصل عصمت پیامبر (ص) به شمار آورده‌اند؛ زیرا ظاهر آیه، احتمال وجود دودلی را در دل کسی که خود مستقیماً وحی دریافت می‌کند تقویت می‌کند. از همین رو، خود را ملزم دیده‌اند آیه را به گونه‌ای تفسیر کنند که عصمت پیامبر (ص) خدشه‌دار نشود؛ چه از راه تأویل لفظ «شک»، چه از راه تغییر مخاطب، و چه از راه حمل آن بر فرض محال یا تعلیم امت. این دغدغه در همه تفاسیر کهن و جدید، اعم از شیعه و سنی، به روشنی پی‌جستنی است.

۲. گونه‌شناسی انتقادی آراء مفسران

یک دسته از مفسران پیامبر (ص) را مخاطب آیه می‌دانند و معتقد اند این مخاطب بودن با شأن و عصمت ایشان ناسازگار نیست. اینان در تفسیر آیه راه‌های گوناگونی پیموده‌اند. برخی بر یکی از واژگان آیه تکیه کرده‌اند. برخی دیگر بر مقصود کلی آیه تأکید کرده و آن را کنایه از فراوانی دلائل، یا تساوی پیامبر (ص) با دیگران در برابر حقیقت، یا تهییج و تثبیت هرچه بیشتر قلب پیامبر (ص) دانسته‌اند. برخی نیز فراتر از واژه و مقصود رفته، و مثلاً غرض از آیه را تجلیلی ضمنی از رسوخ اهل کتاب در علم دانسته‌اند.

۲-۱) تفاسیر آیه بر پایه بازفهم یکی از واژه‌های آن

یکی از وجوه تفسیری آن است که حرف «إِنْ» در آیه به معنای مای نافی، و «إِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا» نیز به معنای «ما كُنْتَ فِي شَكٍّ» است. بر این پایه دستور به پرسش از اهل کتاب برای آن نیست که پیامبر (ص) شک دارد؛ بل که برای زیاد شدن ایمان او است. نمونه روشن این تفسیر درخواست ابراهیم (ع) برای احیاء مردگان است (بقره/ ۲۶۰) که هر چند به رستاخیز ایمان دارد، از خدا می‌خواهد چگونگی آن را به او باز نماید (طبرسی، مجمع البیان، ۵/۲۰۱؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۷/۳۰۱).

چنین تفسیری را همه مفسران برنتابیده‌اند. مثلاً، ابوحیان اندلسی (البحر المحیط، ۶/۱۰۵-۱۰۶) می‌گوید «إِنْ» شرطیه صرفاً تعلیق چیزی بر چیزی را اقتضاء می‌کند و مستلزم حتمی یا ممکن بودن وقوع امر نیست: حتی گاه برای اشاره به شرطی به کار می‌رود که عادتاً وقوعش محال است یا حتی برای اشاره به آنچه وقوعش محال عقلی است (برای مثال‌های قرآنی ابوحیان، به ترتیب بنگرید به: انعام/ ۳۵؛ زخرف/ ۸۱). در هر حال ابوحیان معتقد است که در قرآن در کل کاربرد «إِنْ» برای تعلیق بر محال اندک است و «إِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا» در آیه ۹۴ سوره یونس نیز یکی

از همان اندک موارد است. مفسر دیگری نیز که نافیه بودن *إِنْ* را خلاف ظاهر آیه می‌شمارد و برایش وجهی نمی‌شناسد آلوسی است (*روح المعانی*، ۱۷۸/۶).

وجهی دیگر در تفسیر آیه را این برشمرده‌اند که واژه *شک* تعبیری مجازگویانه برای اشاره به *اهل شک* باشد. ابن عاشور در حمایت از چنین وجهی معنای آیه را این‌گونه تقریر می‌کند:

اگر تو در میان قومی باشی که در وقوع قصص قرآنی که ذکرش رفت شک و تردید می‌ورزند، برای اقرار و شهادت اهل کتاب به مضمون این اخبار، از آنان سؤالی تقریری بپرس تا درستی اخبار بر همگان آشکار و شک‌شان برطرف گردد (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۱۱/۱۷۶).

این دیدگاه نیز خلاف ظاهر آیه است و با آن‌چه از آیه به ذهن متبادر می‌شود هم‌خوانی ندارد. گرایندگان به وجهی دیگر در معنای *شک* تصرف کرده‌اند. مثلاً، احتمال داده‌اند که مراد از *شک* سختی و به‌تنگ آمدن باشد (بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/۲۰۲)؛ گویی آیه در صدد بیان این معنا است:

اگر از آزار قومت به تنگ آمده‌ای از کسانی که پیش از تو کتاب می‌خواندند بپرس که صبر پیامبران بر آزار قوم‌شان چه‌گونه بود؛ همان‌گونه صبر کن (برای نمونه از پذیرش این قول در میان مفسران، بنگرید به: قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۸/۳۸۲؛ شوکانی، *فتح القدیر*، ۲/۵۳۸).

آلوسی (*روح المعانی*، ۱۷۸/۶) این وجه را به دلیل خلاف ظاهر بودنش غیرقابل اعتناء و بعید شمرده است. برخی نیز با روی‌کردی مشابه، *شک* را کنایه از *تَعَجُّب* انگاشته، آیه را چنین معنا نموده‌اند: «اگر از لجاجت فرعون به شگفت آمده‌ای...». وی وجه این کاربرد مجازی را در آن می‌جوید که تعجب نیز، هم‌چون *شک*، متضمن تردد میان دو امر است (بنگرید به: ابوحیان، *البحر المحیط*، ۱۰۶/۶).

برخی مفسران معاصر نیز واژه *شک* در آیه را به معنای نگرانی از این‌که رسالت پیامبر (ص) در عمل به فرجام نرسد انگاشته‌اند. مدرسی بر این باور است که پیامبر در درستی رسالت خدا شک نکرد؛ ترس او از این بود که رسالت به سبب انکار کافران یا حکمت خدا که گاهی تأخیر در یاری پیامبران را اقتضاء می‌کند فرجام نیابد (مدرسی، *من هدی القرآن*، ۴/۴۵۲).

از این منظر، استواری یقین پیامبر (ص) تنها به سبب وحی است و اگر وحی و روح القدس که وحی را می‌آورد یک چنین دل‌گرمی مثل آن‌چه در آیه ذکر شده است به پیامبر (ص) ندهد، او نیز مثل هر انسان دیگری دچار تردید می‌شود (مدرسی، *من هدی القرآن*، ۴/۴۵۳). در مقام ارزیابی باید گفت که این دیدگاه نیز حدسی است و بدون پشتیبانی دلیلی معتبر پذیرفتنی نخواهد بود.

۲-۲) تفاسیر آیه بر پایه مقصود آن

برخی مفسران کوشیده‌اند آیه را بر اساس مقصود کلی آن تفسیر کنند. از این جمله، سمرقندی (بحر العلوم، ۲/ ۱۳۲-۱۳۱) و ابوالفتوح رازی (روض الجنان، ۱۰/ ۲۰۴-۲۰۳) یک احتمال را این برشمرده‌اند که خدا می‌دانست که پیامبر (ص) شک ندارد؛ مقصود آن بود که پیامبر (ص) پس از شنیدن آیه به شک نداشته‌ن خویش تصریح نماید. چنان‌که فخر رازی در توضیح این دیدگاه افزوده است (مفاتیح الغیب، ۱۷/ ۳۰۰)، از این منظر، شبیه این شیوه بیان را می‌توان در عباراتی از قرآن، مثلاً در خطاب خدا به فرشتگان بازدید؛ آن‌جا که به ایشان گفته می‌شود: «أَهْوَلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ» (سبأ/ ۴۰). مقصود از آن پرسش این است که فرشتگان اقرار نمایند: «سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ» (سبأ/ ۴۱). مشابه همین را در خطاب خدا به عیسی (ع) نیز می‌توان بازجست (مائده/ ۱۱۶). این دیدگاه نیز پایه‌ای جز حدس ندارد.

دسته دیگری از مفسران، هدف آیه را القاء فراوانی دلایل رفع شک به شیوه کنایی دانسته‌اند. به گفته ایشان، معنای آیه این است که تو شک نداری؛ اگر هم شک می‌داشتی راه‌های بسیار برای زدودن آن بود. فخر رازی در مفاتیح الغیب (۱۷/ ۳۰۰) در مقام توضیح این احتمال، آیه مورد بحث را به «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/ ۲۲) تشبیه می‌کند؛ آن‌جا که گفته می‌شود اگر بر فرض محال در آسمان و زمین خدایی غیر از خدا بود، فاسد می‌شدند. در این کاربردها وقوع شرط محال است.

هم‌سو با همین دیدگاه، طباطبایی نیز در المیزان (۱۰/ ۱۲۲-۱۲۳) می‌گوید آیه مستلزم وقوع شک در قلب پیامبر (ص) نیست؛ زیرا این نوع خطاب هم به کسی که شک برایش جایز است می‌تواند گفته شود، هم به کسی که یقین دارد: خدا با این سخن کنایه می‌زند که مطلب یادشده چنان حجت‌های گوناگونی دارد که اگر مخاطب در یکی شک کند، می‌تواند به دیگری تمسک جوید. وی می‌افزاید کاربست این سبک بیانی در عرف عقلاء رایج است: گاه کسی که بر امری دلیل می‌آورد می‌گوید اگر در این دلیل شک داری، دلیل دیگر هم هست. این سخن کنایه از فراوانی دلایل است نه این‌که مخاطب واقعاً شک داشته باشد.

این دیدگاه افزون‌بر ناسازگاری با ظاهر آیه، بی‌دلیل، شک نکردن پیامبر (ص) را بدیهی می‌انگارد. ظاهر آیه بر امکان شک پیامبر (ص) دلالت دارد و عبور از این ظاهر بدون شواهد معتبر پذیرفتنی نیست. تشبیه این آیه به آیه ۲۲ سوره انبیاء هم نادرست است. آن آیه به امری محال اشاره دارد؛ اما در این آیه سخن از امری محال نیست و دلیلی نداریم که وقوع هر نوع شکی در خاطر پیامبر (ص) امری ناممکن باشد.

محمدجواد مغنیه نیز بر پایه تبیین هدف آیه نظریه‌ای دیگر در تفسیر این عبارت پرداخته است. از نظر او، این آیه از اسلوب خطاب به خواص برای تعمیم به عموم پی‌روی می‌کند. ظاهر خطاب متوجه پیامبر (ص) است؛ اما غرض

اصلی اثبات تساوی همه مردم در برابر حقیقت است. گویی خدا دارد به پیامبرش می‌فرماید اگر در قصص پیامبران پیشین شکی وجود داشت، اهل کتاب خبر داشتند؛ از ایشان پرس تا همگان بدانند. مغنیه این شیوه را بلیغ‌ترین بیان برای دعوت به حق می‌داند؛ زیرا پیامبر (ص)، با قرار گرفتن در جایگاه یک انسان عادی، الگوی عملی برابری در برابر حق می‌شود (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۴/ ۱۹۱). این دیدگاه نیز خلاف ظاهر آیه است؛ زیرا پیامبر (ص) را مخاطب واقعی آیه نمی‌شناساند. نیز، با شواهد و دلایل متقن همراه نشده، و از این رو خدشه‌پذیر است.

۲-۳) تفسیر آیه بر پایه مفروض‌انگاری غرض تجلیل از اهل کتاب و آرامش‌بخشی

دسته‌ای از مفسران کوشیده‌اند آیه را چنان تفسیر کنند که نه بر یک واژه خاص تکیه کند و نه صرفاً به هدف کلی آیه بازگردد. از این جمله، زمخشری بر این باور است که آیه از باب فرض و تمثیل نازل شده است: خدا خواست بر علم اهل کتاب به درستی قرآن و نبوت پیامبر (ص) تأکید کند. از این رو فرمود اگر بر فرض برایت شکی رخ داد، از علماء اهل کتاب پرس. معنای آیه این است که احاطه علمی ایشان به درستی آن چه بر تو نازل شده در حدی است که کسی چون تو شایستگی مراجعه به آنان را دارد؛ چه رسد به دیگران. بنابراین غرض آیه توصیف آجار به رسوخ در علم است؛ نه توصیف پیامبر (ص) به شک. وی از قول پیامبر (ص) نیز نقل می‌کند که بعد از نزول این آیات فرمودند «لا أشک و لا أسأل؛ بل أشهد أنه الحق» (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۳۷۰).

هم‌سو با زمخشری، بیضاوی نیز معتقد است «فإن کنت فی شک» از باب فرض و تقدیر است و «مما أنزلنا إليك» اشاره به قصص دارد. دستور به پرسش از اهل کتاب از آن رو است که این قصص به همین صورت در کتب پیشین موجود است. مراد از آیه اثبات این امر و استشهاد به مطالب کتب پیشین یا توصیف اهل کتاب به رسوخ در علم یا تهییج پیامبر (ص) و افزایش تثبیت اوست؛ نه امکان وقوع شک برای او (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۳/ ۱۲۳).

ابن‌کثیر نیز دیدگاهی مشابه با همین آراء دارد. او آیه را برای تثبیت امت دانسته است تا بدانند صفت پیامبرشان در کتب پیشین بیان شده است؛ هر چند اهل کتاب، با وجود علم به این امر، آگاهی خود را انکار می‌کنند و ایمان نمی‌آورند (ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۴/ ۲۵۸). از همین سنخ باید به دیدگاه آلوسی اشاره کرد که هدف آیه را چند چیز برمی‌شمارد: دفع شک با برهان برای هر کس جز پیامبر (ص) که دچار تردید شده باشد، توصیف اهل کتاب به رسوخ در علم به درستی نبوت پیامبر (ص)، توییح اهل کتاب بر ترک ایمان، و تهییج پیامبر (ص) و افزایش تثبیت او (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۶/ ۱۷۸). در همه این موارد اشکال اصلی همین است که بدون دلیل معتبر، ظاهر آیه بازنهاد، و امکان شک از پیامبر (ص) سلب می‌شود.

یک دسته از مفسران نیز به این گراییده‌اند که در مضمون آیه هدف آرامش‌بخشی به پیامبر (ص) را بجویند. از این جمله باید فخر رازی را یاد کرد که می‌گوید:

حصول افکار و خواطرِ مُشَوَّش در قلب پیامبر (ص)، مثل هر بشر دیگری، جایز است. آن خواطر تنها با بیانِ دلایل دفع می‌شد. پس خدا این آیه را نازل کرد تا آن وسوس از خاطرش زدوده شود. نظیر این آیه، آیه «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ» (هود/ ۱۲) است. وی می‌افزاید که مضمون آیه یک قضیه شرطیه است و قضیه شرطیه دلالتی بر وقوع یا عدم وقوع شرط و جزاء ندارد؛ بل که فایده نزول آیه تکثیر و تقویتِ دلایل برای افزایش قوه یقین و طمأنینه نفس پیامبر (ص) است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰۱/۱۷).

ابن عطیه، نمی‌پذیرد شک در آیه به معنای خواطر باشد. با این حال وجه پیش‌گفته فخر رازی را بی‌اشکال می‌داند. وی در تأیید امکان وقوع خطورات برای پیامبر (ص) نخست به روایتی اشاره می‌کند که در منابع عامه مسلمانان از قول ابن عباس نقل شده است. بر پایه این روایت، ابن عباس معتقد است که همه انسان‌ها حتی پیامبران ممکن است گرفتار *خطوراتِ ذهنی* بشوند و «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا» نیز به همین اشاره دارد. ابن عطیه، در برابر دیدگاه کسانی که صدور چنین سخنی از ابن عباس را بعید انگاشته‌اند، یادآور می‌شود یک‌چنین خطورات ذهنی با پرسشگری درمان‌پذیر است و غیر از آن شک و تردیدی است که بازگشت ندارد (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۱۴۳/۳).

مفسران معاصر شیعی در مقام سنجش این دیدگاه سخنان متفاوتی گفته‌اند. از جمله، قرشی می‌گوید پیامبر (ص) در دین خود شک نداشت؛ بل که این سخنان شبیه همان‌ها است که در *قرآن* از قول ابراهیم (ع) در حکایت رستاخیز پرنندگان نقل می‌شود (قرشی، *احسن الحدیث*، ۴/۴۳۳). جعفری نیز معتقد است پدیداری شک در خاطر پیامبر (ص) مُحال نیست اما واقع نشده است؛ زیرا او به درجه‌ای از کمال فکری رسیده است که امکان شک در او به مرحله وقوع نمی‌رسد. یکی از عوامل مهم این امر نیز همین راه‌نمایی‌ها و هُش‌دارهای خدا است. پس این آیه نظیر «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ» (احزاب/ ۱) یا «لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» (زمر/ ۶۵) است که منافاتی با عصمت ندارند (جعفری، *تفسیر کوثر*، ۱۴۳-۱۴۵/۵).

برخی مفسران در حد یک احتمال از این گفته‌اند که شاید مراد آیه از شک پیامبر (ص) در آنچه به اول نازل شده، همان است که در حکایت مشهور *بدء الوحي* در منابع عامه مسلمانان روایت می‌شود؛ این که پیامبر (ع) در نوبت آغازین رویارویی با فرشته وحی الهی دچار تردیدهایی شدند و از همین رو به دلالتِ خدیجه هم‌سرشان سراغ از ورقه بن نوفل گرفتند (بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰۱/۱۷). این احتمال را نیز نمی‌توان جدی گرفت؛ زیرا نزولِ سوره یونس بسی بعد از آغاز نزولِ وحی بر پیامبر (ص) است (نیز، برای نقد روایات رجوع پیامبر (ص) به ورقه بن نوفل، بنگرید به: معرفت، *تاریخ قرآن*، ۲۱-۱۸؛ سبحانی، *مفاهیم القرآن*، ۱۱۶-۱۱۳).

۳. به سوی فهمی نو از آیه

دیدیم پیش‌تر آراء در تفسیر آیه ۹۴ سوره یونس^۱ پشتوانه‌ای از شواهد درون‌متنی و برون‌متنی ندارند و بیش از آن‌که بر پایه دلیل باشند، بر حدس و گمان استوار اند. اکنون پس از توضیح تنوع دیدگاه‌ها درباره معنای آیه لازم است فهمی که با ظاهر آیه و سیاق آن سازگاری بیش‌تری دارد، و هم‌چنین مؤیدات قرآنی و روایی آن، بازنموده شود.

۳-۱) تبیین دیدگاه

چنان‌که در بخش پیش دیدیم، برخی مفسران بر این باور اند که شک کردن پیامبر (ص) در امور دین 'مُحال' و جمله شرطی در آیه نیز، برای اشاره به فرضی مُحال به‌کار رفته است. دسته‌ای دیگر نیز معتقد اند شک برای وی مُحال عقلی نیست؛ ولی در عمل هرگز واقع نشده، و یکی از عواملِ عدم وقوع شک نیز، همین رَه‌نمودهای الهی است. بالاخره، چنان‌که دیدیم، برخی مفسران هم معتقد اند که شک در آیه چیزی فراتر از خطوراتِ ذهنِ آدمیان است؛ اما حتی وقوع چنین تردیدهایی در ذهن پیامبر (ص) با عصمتِ وی منافات ندارد و از اقتضائات بشری مُجاز برای پیامبر (ص) است. به بیان دیگر، پیامبر (ص) نیز هم‌چون همه انسان‌ها است و رُخ‌دادِ خطوراتِ ذهنی و تشویش‌ها برای او جایز است؛ اما خدا با دلایل و نشانه‌های روشنِ خود، این خطورات را از قلب و ذهن او می‌زداید.

در مقام ارزیابی این آراء نیز بیش از هر چیز به ظاهر آیه استدلال کردیم. دیدیم این‌که خطابِ آیه به پیامبر (ص)، ولی مقصودش اشاره به دیگران باشد، خلاف ظاهر آیه است. تعارضِ شک با شأنِ پیامبر (ص) لزوماً اقتضاء نمی‌کند که وی مخاطب نباشد. مفسران بر محال بودن شکِ پیامبر (ص) اجماع ندارند. پس این‌که گفته شود شک و خطوراتِ ذهنی گذرا با شأنِ پیامبر (ص) تعارض دارد و خللی در امر رسالت ایجاد می‌کند مدعایی بی‌دلیل است. شواهد عقلی و نقلی معتبری نیز در اختیار نیست که نشان دهد پیامبر (ص)، برخلاف ظاهر آیه، مخاطب نبوده است. بنابراین اخذ به ظاهر آیه ترجیح دارد و نیازی به تمسک به وجوه خلاف ظاهر نیست.

نکته دیگر این‌که، با توجه به شرطی بودن جمله آیه، نمی‌توان صرفاً بر پایه این آیه، وقوع شک را برای پیامبر (ص) اثبات کرد. با این‌همه، نباید نادیده گرفت که خطاب در آیه مستقیم به خود پیامبر (ص) است و این بی‌دلیل نمی‌تواند باشد؛ آیه در خلأ نازل نشده است؛ اگر هدف آن بود که سخنی درباره تردید دیگران گفته شود مخاطب کردن‌شان منعی نداشت؛ چنان‌که در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا...» (بقره/ ۲۳) از تردید مخاطبان سخن گفته، و راه‌کاری برای عبورشان از چنین تردیدی بازنموده شده است.

بر پایه مجموع این شواهد، می‌توان دو احتمال در تفسیر آیه مطرح کرد. یک احتمال آن است که گفته شود این آیه نه در مقام رفع تردیدهای بالفعلِ پیامبر (ص)، بل که هم‌چون تمهیدی برای جلوگیری از شکل‌گیری این تردیدها در ذهن وی نازل شده است. به بیان دیگر، پیامبر (ص) هرگز بالفعل دچار خطوراتِ ذهنی نشد؛ اما این نیز بعید نبود که در آینده

به چنین خطوراتی دچار شود. احتمال دیگر در تفسیر آیه این است که پیامبر (ص) دچار برخی خطورات ذهنی شده بود؛ البته نه به حدی که در ذهن و قلب او جای گیر و تثبیت شود و به مدت طولانی ذهنش را درگیر کند. آیه نیز در صدد از میان بردن همان خواطر است. از همین رو آیه با هدف پیش‌گیری از وقوع یک چنین خطوراتی، یا زدودن و پالایش ذهن پیامبر (ص) از این خطورات و تثبیت قلب و افزایش اطمینان او نازل شده است.

پیش‌تر دیدیم زمخشری و بیضاوی بر این باور بودند که خطاب «فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ» از باب فرض و تقدیر است؛ نه گزارش از یک شک واقعی، و خدا می‌دانست پیامبر (ص) هرگز دچار تردید حقیقی در وحی نشده است. می‌توانیم این بخش از دیدگاه ایشان را بپذیریم که شرط مذکور در آیه یک شرط فرضی صرف است و وقوع خارجی ندارد. از دیدگرسو، برخی مفسران هم معتقد بودند خطورات ذهنی گذرا و تشویش‌های زودگذر — نه شک پایدار — برای قلب پیامبر (ص) مانند هر انسان دیگری ممکن است و آیه نیز در مقام درمانگری همین خطورات نازل شده است.

اکنون در مقام جمع میان این دیدگاه‌ها می‌توانیم بگوییم: شک مذکور در آیه فرضی است و آیه یا برای رفع خطورات احتمالی آینده نازل شده است؛ یا این‌که پیامبر (ص) دچار برخی خطورات ذهنی شده بوده‌اند؛ البته نه به حدی که در ذهن و قلب پیامبر (ص) جای گیر و تثبیت شود و به مدت طولانی ذهن پیامبر (ص) را درگیر کند. اتخاذ چنین موضعی سبب می‌شود آیه نه با عصمت منافات یابد و نه بی‌مورد نازل شده باشد.

۲-۳) تحلیل سیاقی آیات سوره یونس

در مقام مستندسازی این تفسیر، نخست باید به خاطر داشت که متن آیه ۹۴ سوره یونس و آیات پیش و پس از آن نشان می‌دهد که مخاطب در این آیه پیامبر (ص) است. در آیه ۹۳ همان سوره آمده است: «إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ». ضمیر کاف در «رَبَّكَ» به پیامبر (ص) بازمی‌گردد. در خود آیه ۹۴ نیز چندین قرینه بر مخاطب بودن پیامبر هست: مرجع همه تعابیر «كُنْتَ»، «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ»، «فَسْئَلِ»، «قَبْلِكَ»، «جَاءَكَ»، «رَبَّكَ» و «فَلَا تَكُونَنَّ» پیامبر (ص) است.

در آیات بعد نیز هم چنان پیامبر (ص) مخاطب است. در آیه ۹۵ آمده است: «وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ». تعابیر «لَا تَكُونَنَّ» و «فَتَكُونَنَّ» نیز به پیامبر (ص) بازمی‌گردد. در آیه ۹۶ مرجع ضمیر کاف در «رَبَّكَ» باز هم پیامبر (ص) است. بنابراین بر اساس پیوستگی آیات مخاطب در آیه ۹۴ نیز نمی‌تواند کسی جز پیامبر (ص) باشد. نمونه این نوع خطاب را در دیگر آیات قرآن نیز می‌توان یافت.

براین پایه، مخاطب بودن پیامبر (ص) با ظاهر آیه و سیاق هم‌آهنگ است و باید مخاطب آیه را ایشان دانست. باین حال به نظر می‌رسد این تصور که مخاطب بودن پیامبر (ص) در این آیه با ویژگی‌ها و شأن او سازگار نیست برخی را بر آن داشته باشد که پیامبر (ص) را مخاطب آیه ندانند. این تصور درست نیست؛ زیرا می‌توان از آیه چنان تفسیری به

دست داد که در آن مخاطب بودن پیامبر (ص) هیچ خدشه‌ای به شأن ایشان وارد نسازد. از این گذشته، همواره یکی از قرائن مهم در فهم هر کلامی و ویژگی‌های مخاطب است (بنگرید به: بابایی، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، ۱۷۱-۱۷۷).

۳-۳) تثبیت قلب پیامبران در قرآن

آنچه این نظر را تأیید می‌کند، گذشته از هم‌آهنگی با ظاهر آیه، برخی آیات دیگر قرآن کریم است؛ آیاتی که به پرسش‌ها و تصورات پیامبران اشاره دارند. نخستین شاهد از این قبیل را در داستان ابراهیم (ع) و درخواست او از خدا برای نشان دادن چگونگی زنده کردن مردگان می‌توان بازدید. ابراهیم (ع) وقتی با این پرسش مواجه می‌شود که مگر ایمان ندارد پاسخ می‌دهد ایمان دارد؛ ولی می‌خواهد قلبش آرام گیرد» (بقره/ ۲۶۰).

نمونه دیگر از این قبیل داستان عَزِیر (ع) است که بر ویرانه‌های شهری گذر کرد و با تعجب گفت: «چه‌گونه خدا مردم این سرزمین را پس از مرگشان زنده می‌کند؟». خدا هم او را صد سال میراند و سپس دوباره زنده کرد (بقره/ ۲۵۹). این آیات نشان می‌دهد که اطمینان قلبی پیامبران (ع) هم افزایش می‌پذیرد و خدا، با نشان دادن آیاتش، بر مرتبه یقین آنان می‌افزاید. حکایت قرآنی وسوسه شیطان آدم (ع) را و خوردن او از درخت ممنوعه (اعراف/ ۲۳-۱۹) نیز نشان می‌دهد که حتی پیامبران نیز در معرض وسوسه شیطان قرار دارند (سید مرتضی، *تنزیه الانبیاء*، ۹ به بعد). این نیز که در ذهن یونس (ع) خطور کرد که خدا بر او تنگ نمی‌گیرد (انبیاء/ ۸۷) مثالی دیگر از خطور فکری نادرست بر ذهن یک پیامبر است.

حتی در قرآن به خطور نمونه‌هایی از افکار نادرست به ذهن پیامبر اکرم (ص) نیز اشاره شده است. مثلاً، آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ...» (توبه/ ۴۳) بر این دلالت می‌کند که افرادی از پیامبر (ص) اجازه خواستند تا در جنگ تبوک شرکت نکنند و ایشان هم اجازه دادند؛ اما با نزول این آیه معلوم شد یک چنین تصمیمی تدبیر بهینه کار نبوده، و نخست، فکری خطا بر ذهن پیامبر (ص) خطور کرده، و البته با دخالت وحی الهی اصلاح شده است. نمونه دیگر از این قبیل را در آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً...» (فرقان/ ۳۲) می‌توان جست؛ آیه‌ای که حکمت نزول تدریجی قرآن را تثبیت قلب پیامبر (ص) می‌شناساند. این آیه نیز گویا است که روی داده‌های گوناگون سبب می‌شد پیامبر (ص) حالات روحی مختلفی را تجربه کند و برای تثبیت قلبش، نزول تدریجی قرآن ضروری باشد.

بالاخره باید به این اشاره کرد که برپایه آیات مختلفی از قرآن، در ذهن پیامبر (ص) نیز مثل هر انسان دیگری ممکن بوده است غم و اندوه خطور کند؛ خاصه وقتی با انکار شدید مخالفان روبه‌رو شده است: «قَدْ نَعَلِمَ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ...» (انعام/ ۳۴-۳۳)؛ و نیز: «وَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ...» (یونس/ ۶۵)؛ «فَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ...» (یس/ ۷۶). در این آیات غم و اندوه هم‌چون یکی از اقصانات بشری مطرح شده است. قرآن افزون بر این‌گونه تسلاها، با نزول تدریجی خود به پیامبر (ص) دل‌داری می‌دهد و قلب او را تثبیت می‌کند.

۳-۴) نهی قرآن و روایات از شک و تردید

از دیگر مؤیدات این تفسیر، آیاتی هستند که پیامبر (ص) را از قرار گرفتن در زمره تردیدکنندگان برحذر می‌دارند؛ از جمله خود آیه ۹۴ سوره یونس: «لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمَرِينَ». این گونه نهی در آیه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمَرِينَ» (انعام/ ۱۱۴) هم دیده می‌شود؛ آیه‌ای که در آن آگاهی اهل کتاب دلیلی بر لزوم شک نکردن پیامبر (ص) شناسانده شده است (قرشی، احسن الحدیث، ۳/ ۲۹۶).

در آیات ۱۴۶-۱۴۷ سوره بقره نیز، پس از اشاره به این که اهل کتاب پیامبر (ص) را هم چون پسران خود می‌شناسند و با این حال گروهی از آنان آگاهانه حق را کتمان می‌کنند، پیامبر (ص) از شک کردن برحذر داشته می‌شود. به باور برخی مفسران، مانعی در این نیست که مطابق ظاهر آیه مخاطب را خود پیامبر (ص) بدانیم؛ زیرا او نیز بشر بود و خدا می‌خواست شکی بر او عارض نشود (قرشی، احسن الحدیث، ۱/ ۲۷۰).

در جای دیگر نیز، قرآن پس از بیان سرگذشت عیسی (ع) از پیامبر (ص) می‌خواهد که از تردیدکنندگان نباشد: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ... الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُؤْمَرِينَ» (آل عمران/ ۵۹-۶۰). برخی مفسران این آیه را برای تثبیت و استحکام اطمینان پیامبر (ص) دانسته‌اند (قرشی، احسن الحدیث، ۲/ ۹۴). بنابراین برحذر داشتن پیامبر (ص) از شک کردن، به قصد تثبیت او، با شأن و عصمتش تعارض ندارد.

آیات دیگر نیز مؤید همین معنا است: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ... وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرَكُنَّ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» (اسراء/ ۷۳-۷۵). در این آیات اشاره می‌شود که نزدیک بود مشرکان پیامبر (ص) را درباره آن چه بر او وحی می‌شد بفریبند؛ اما خدا او را تثبیت کرد و از تمایل اندک به آنان بازداشت. آیه «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ...» (هود/ ۱۲) هم از همین قبیل است. هم‌چنین است آیه:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتَّبَعْتِ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (بقره/ ۱۲۰).

که در آن پیامبر (ص) از تبعیت خواسته‌های یهودیان و مسیحیان نهی شده است. این گونه خطاب‌ها نشان‌دهنده لطف مداوم خدا به پیامبر (ص) است که هرگز او را به حال خود رها نمی‌سازد و پیوسته از هدایت‌های خود بهره‌مندش می‌کند (بنگرید به: جعفری، تفسیر کوثر، ۱/ ۳۳۹).

در مجموع می‌توان این آیات و نظائر آن‌ها را تأییدی بر نظر راجح در تبیین آیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ» به شمار آورد. افزون بر آیات، برخی روایات نیز مؤید همین نظر است؛ مثلاً، روایتی از پیامبر (ص) که می‌فرمایند بر قلب ایشان هم غباری می‌نشیند و با استغفار آن را می‌زدایند (مسلم، الصحيح، ۴/ ۲۰۷۵؛ احمد بن حنبل، المسند، ۲۹/ ۳۹۱؛ نیز، برای نقل همین روایت در منبعی شیعی، بنگرید به: شعیری،

جامع الاخبار، (۵۷).

نتیجه

مطالعه کنونی در پی پاسخ به این پرسش بود که آیا خطاب «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» در آیه ۹۴ سوره یونس متوجه شخص پیامبر اکرم (ص) است یا نه؛ و اگر چنین است، این چه گونه با اصل عصمت انبیاء (ع) — خاصه بر پایه مبانی کلام شیعی — سازگار می‌افتد. بررسی آراء مفسران نشان داد که اغلب ایشان، یا با تغییر مخاطب آیه، یا با تأویل واژه شک، یا با حمل شرط بر فرض محال، کوشیده‌اند از نسبت دادن هرگونه تردیدی به پیامبر (ص) اجتناب ورزند. با نقد تحلیلی این اقوال روشن شد که بیش تر آن‌ها پشتوانه‌ای جز حدس و پیش فرض کلامی اثبات نشده ندارند و به راحتی از ظاهر آیه دست کشیده‌اند.

در مقابل، تفسیر پیش‌نهادی این مطالعه بر چند مؤلفه استوار است: نخست، اصرار بر اخذ به ظاهر آیه و پذیرش پیامبر (ص) هم‌چون مخاطب حقیقی؛ دوم، توجه به شرطی بودن جمله و آن که صیغه شرط به خودی خود وقوع خارجی شرط را اثبات نمی‌کند؛ سوم، بهره‌گیری از دیدگاه زمنخشی و بیضاوی در باب فرضی و تقدیری بودن شرط مذکور در آیه؛ چهارم، پذیرش امکان خطورات ذهنی زودگذر برای پیامبر (ص)، مطابق قولی که ابن عطیه و فخر رازی هم‌چون یک احتمال ذکر کردند؛ و پنجم، پذیرش این که مطابق نظر مدرسی، وقوع شک برای پیامبر (ص) امکان‌پذیر است؛ اما برخلاف نظر وی، آیه بر اقدامی پیش‌گیرانه دلالت می‌کند.

نتیجه نهایی مطالعه آن است که خطاب آیه به خود پیامبر (ص) است. نیز، در تفسیر آیه یک احتمال این است که شرط مذکور در آیه یک شرط صرفاً فرضی است؛ نه گزارش از وقوع شکی عینی: خدا به لطف و برای تثبیت هرچه بیش تر قلب پیامبر (ص) — بی آن که منتظر بروز خطورهای ذهنی بماند — از امکان حدوث چنین وضعیتی گفته است تا از هرگونه تشویش احتمالی پیش‌گیری کند. احتمال دیگر نیز در تفسیر آیه این است که پیامبر (ص) دچار برخی خطورات ذهنی شده بوده‌اند؛ البته نه به حدی که در ذهن و قلب پیامبر (ص) جای گیر و تثبیت شود و به مدت طولانی ذهن پیامبر (ص) را درگیر کند. آیه نیز در صدد از میان بردن آن خواطر و تثبیت قلب پیامبر (ص) است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، به کوشش علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن اسحاق، محمد، السیره، به کوشش سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.

- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش / ۱۹۶۶ م.
 - ۵- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ ق.
 - ۶- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
 - ۷- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
 - ۸- ابن هشام، عبدالملک، *السیره النبویه*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، قاهره، شرکت الطباعة الفنية المتحدة.
 - ۹- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *تفسیر*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.
 - ۱۰- ابوحنیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، به کوشش محمد جمیل صدقی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
 - ۱۱- احمد بن حنبل، *المسند*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ ق.
 - ۱۲- اسمعیلی‌زاده، عباس و سلمان‌نژاد، مرتضی، «بازخوانی مفهوم شک در قرآن کریم»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، سال ۵، شماره ۲، فروردین ۱۳۹۶ ش.
- <https://doi.org/10.30473/quran.2017.3840>
- ۱۳- بابایی، علی‌اکبر و غلامعلی عزیزی‌کیا و مجتبی روحانی‌راد، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم / تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه / سمت، ۱۳۸۵ ش.
 - ۱۴- بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
 - ۱۵- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، به کوشش محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
 - ۱۶- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث، قم، اسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
 - ۱۷- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل*، به کوشش محمد عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
 - ۱۸- جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ ش.

۱۹- جوادی آملی، عبدالله، درس تفسیر، ضمن پایگاه اینترنتی مدرسه فقهات، دسترسی در ۹/۹/۱۴۰۴ ش.

<https://eshia.ir/feqh/archive/javadi/tafsir/>

۲۰- حویزی، عبدعلی بن جمعه، **نور الثقلین**، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

۲۱- دروزه، محمد عزت، **التفسیر الحدیث**، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق.

۲۲- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

۲۳- سبحانی، جعفر، **مفاهیم القرآن**، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۱ق.

۲۴- سمرقندی، نصر بن محمد، **بحر العلوم**، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دارالفکر.

۲۵- سید مرتضی، علی بن حسین، **تنزیه الانبیاء**، قم، دارالشریف الرضی، ۱۳۷۷ش.

۲۶- شعیری، محمد بن محمد، **جامع الاخبار**، نجف، المطبعة الحیدریه.

۲۷- شوکانی، محمد بن علی، **فتح القدیر**، دمشق/بیروت، دار ابن کثیر/دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.

۲۸- شیخ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق.

۲۹- صدری فر، نبی الله، اکبرزاده، رجب و مولوی، محمد، «شبهه وارده بر آیه ۹۴ سوره یونس از طرف یوسف حداد و نقد آن»، **تفسیر پژوهی**، سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش.

۳۰- طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان**، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، **جوامع الجامع**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

۳۲- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

۳۳- عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.

۳۴- فخر رازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۳۵- فرهی، محمد مهدی، «ارزیابی انتقادی آراء مفسران در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره توبه»، **پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری**، سال چهارم، شماره ۷، تابستان ۱۴۰۲ش.

۳۶- فرهی، محمد مهدی، «اصول فهم و تبیین روایات در دو رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی: مطالعه موردی دو شرح ملاصدرا و مجلسی بر کافی»، **علوم حدیث**، شماره ۱۰۷، بهار ۱۴۰۲ش.

- ۳۷- قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
- ۳۸- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
- ۳۹- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ ش.
- ۴۰- مدرسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۱- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴۲- معرفت، محمد هادی، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
- ۴۳- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، اسلامیه، ۱۴۲۴ ق.


From Domination to Moral Responsibility: Kecia Ali's Theological-Ethical Reading of Q. 4:34 (al-Rijālu Qawwāmūna 'alā al-Nisā')

Asiyeh Homa 

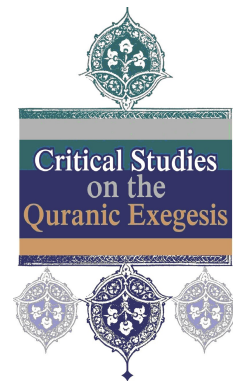
PhD student in Educational Sciences (*Qur'an* and Sciences Department),
Khorasan Representative Office, Al-Mustafa Al-Alamiyah University,
Mashhad, Iran (Email: homa88539@gmail.com).

Soheila Pirouzfār 

Associate Professor, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad,
Mashhad, Iran (Corresponding author: spirouzfard@um.ac.ir).

AhmadReza Tahayori 

Assistant Professor, Department of *Qur'an* and Science,
Khorasan Representative Office, Al-Mustafa International University, mashhad, Iran
(Email: ahmad_thayori@miu.ac.ir).



Original research

Received: 15/ 10/ 2025

Revised: 1/ 1/ 2026

Accepted: 16/ 2/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 115-144.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Homa, Asiyeh, Pirouzfard, Soheila, and Tahayori, AhmadReza, "From Domination to Moral Responsibility: Kecia Ali's Theological-Ethical Reading of Q. 4:34 (al-Rijālu Qawwāmūna 'alā al-Nisā)", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 115-144.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.552889.1353> 

Abstract

This article critically examines Kecia Ali's feminist interpretation of Q. 4:34, a pivotal verse on male authority (*qawwāmiyyah*) and marital conduct. Ali, an American Muslim feminist scholar working within Islamic theology, distinguishes between the *Qur'an* as divine revelation and its patriarchal interpretations in classical jurisprudence (fiqh). The study analyzes Ali's three-level critique: literary-linguistic, historical, and political-social. Linguistically, Ali reinterprets qawwāmūn as conditional financial responsibility rather than inherent superiority, and *ḍarb* (striking) as incompatible with the *Qur'an's* core ethical values of justice and human dignity. Historically, she demonstrates how early jurists, influenced by slavery and male ownership, conceptualized marriage as *milk al-buḍ'* (ownership of the vulva), turning mahr into compensation for male sexual access. Politically, she critiques how modern Muslim states codified these rulings into family laws, using *nushūz* (marital discord) and enforced obedience to control women's bodies. Ali argues that most patriarchal readings stem not from revelation but from historical power structures. Operating from within Islamic theological premises—such as divine unity and human vicegerency—she advocates for an ethical, justice-centered hermeneutic that prioritizes moral responsibility over male authority, offering a reformist model for reinterpreting gendered Quranic passages in the contemporary world.

Keywords: Feminist Exegesis, Islamic Feminism, Patriarchal Jurisprudence (Fiqh), Gender Justice, Nushūz, Marital Ethics.

Extended Abstract

This article offers a critical analysis of Kecia Ali's interpretation of verse 34 of *Sūrat al-Nisā'* (Q. 4:34), a key and highly debated passage in the *Qur'ān* concerning gender relations, male authority, and marital conduct. Kecia Ali, a prominent American Muslim feminist scholar working within the framework of Islamic theology and ethics, attempts to move beyond traditional jurisprudential readings that have historically understood *qiwāmah* as male dominance and *ḍarb* as a permissible form of physical chastisement. The central argument of this study is that Ali's interpretation is not merely a linguistic or apologetic exercise but a systematic effort to relocate the meaning of the verse from a paradigm of male authority to one of moral responsibility, based on her commitment to time-transcendent ethical principles derived from the *Qur'ān* and Islamic moral tradition. Ali operates from a distinct epistemological stance that distinguishes sharply between divine revelation (*Sharī'ah* as ethical ideals) and its historical human interpretations (*fiqh*), which she contends were shaped by patriarchal structures, premodern social conditions such as slavery, and male-dominated economic relations.

The article is structured around three interconnected levels of critique that Ali deploys in her interpretation of Q. 4:34. First, at the literary-linguistic level, Ali re-examines key Quranic terms. She reinterprets *qawwāmūn* not as a sign of ontological superiority but as a conditional responsibility for financial maintenance and protection, which lapses if the husband fails to provide. The term *qānitāt*, traditionally rendered as obedient to the husband, is instead connected to Quranic usage meaning devotion to God. Similarly, *ḥāfiẓātun li l-ghayb* is expanded from mere guarding of the husband's property and honor in his absence to a wider ethical commitment to faithfulness and trust before God. Regarding *nushūz*, Ali distances it from simple female disobedience and links it to grave marital discord, while her discussion of *ḍarb* acknowledges the literal meaning of "striking" but, appealing to the ethical agency of humans as God's vicegerents (*khalīfah*), she argues that contemporary Muslims have the moral authority to reject such violence on the basis of higher Quranic values like justice and human dignity.

Second, at the historical level, Ali demonstrates how classical jurists (2nd–4th centuries AH) conceptualized marriage within a framework influenced by slavery and

male ownership. The article shows how Ali traces the idea of *milk al-budʿ* (ownership of the vulva) and defines *mahr* (dower) as compensation for exclusive male sexual access, a view explicitly articulated by figures like al-Shāfiʿī. By historicizing these legal constructs, Ali argues that patriarchal fiqh is a product of its time, not an eternal divine command. Third, the political-social level of Ali's critique reveals how modern nation-states, particularly in the Muslim world, have codified these classical rulings into family laws, thereby transforming concepts like *nushūz* and *ṭāʿab* (obedience) into instruments of state power. Ali links this to a "poverty of power" among women, arguing that structural violence and economic dependency trap them in abusive relationships. Her analysis insists that interpretation without ethical commitment to justice becomes a tool of domination.

The study concludes that Kecia Ali's hermeneutical framework is a form of critical-ethical hermeneutics, informed by her acceptance of core Islamic theological premises (such as divine unity, human vicegerency, and the ultimate ethical goals of the *Qurʾān*). Her method integrates historical contextualization, intra-textual reading, and the lived experiences of Muslim women as a source of exegetical authority. While Ali acknowledges that the *Qurʾān*'s language in some verses (including Q. 2:222-223) reflects a male-centric worldview of its historical context, she distinguishes this from the entrenched patriarchy of classical jurisprudence.

Ultimately, the article presents Ali's reading as a coherent model that prioritizes justice, mercy, and human dignity over legal formalism, offering a pathway for rethinking Islamic sexual ethics in the contemporary world. This study highlights that her contribution lies not in dismissing the tradition but in reforming it from within by recentering moral responsibility as the ultimate criterion for interpreting revelation.

Bibliography

1. Ali, Kecia, "About Me", Kecia Ali's web site, retrieved June 03, 2026, <https://www.keciaali.com/about-me#about-me-keciaali>.
2. Ali, Kecia, "Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law", in *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi, Oxford, Oneworld, 2003.
3. Ali, Kecia, "The Ethics of 'Follow the Male Scholar': Authority, Gender, and the Construction of Normativity in Islamic Jurisprudence", *Journal of Feminist Studies*

- on Religion*, vol. 27, no. 2, 2011.
4. Ali, Kecia, “Timeless Texts and Modern Morals: Challenges in Islamic Sexual Ethics”, *New Testament and Qur’ān as Literature and Culture*, ed. Kari Voight et al., Leiden, Brill, 2009.
 5. Ali, Kecia, *Marriage and Slavery in Early Islam*, Harvard University Press, 2010.
 6. Ali, Kecia, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’ān, Hadith, and Jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2006.
 7. ‘Āmilī, Ja’far Morteḍā, *al-Ṣaḥīḥ min Sīrat al-Nabī al-A’zam*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1385 SAH [Arabic].
 8. Badreh, Moḥsen, Mīrkhānī, ‘Ezzat al-Sādāt, and Shākerī Golpāyegānī, Ṭūbā, “Cheshm-andāz-e Jaryān-e Mawsūm be Fīmīnīsm-e Islāmī be Bāznegarī-e Feqh-e Sonnī: Kāvosh-e Taṭbīqī-e Dīdgāhhā-ye ‘Azīzeh al-Ḥibrī va Keshīā ‘Alī”, *Zan dar Farhang va Honar*, vol. 7, no. 3, Autumn 1394 SAH [Persian].
 9. Fakhr Rāzī, Moḥammad b. ‘Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 10. *Fīmīnīsm va Dāneshbā-ye Fīmīnīstī: Tarjomeh va Naqd-e Ta’dādī az Maqālāt-e Dāyerat al-Ma’āref-e Falsafī-ye Rūtlīj*, tr. ‘Abbās Yazdānī and Behrouz Jandaqī, Qom, Daftar-e Moṭāle’āt va Taḥqīqāt-e Zanān, Spring 1388 SAH [Persian].
 11. Hammer, Juliane, “American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 31:1, 2012.
 12. Hidāyatullāh, ‘Ā’ishah, *Hāshiyehā-ye Fīmīnīstī-ye Qur’ān*, tr. Marzīyeh Moḥaṣṣeṣ and Nafīseh Dānishfard, Tehran, Nashr-e Kargardān, 1400 SAH [Persian].
 13. Ishāqī, Sayyid Ḥusayn, “Ta’ammulī bar Peykareh va Peyāmadhā-ye Fīmīnīsm-e Islāmī”, *Rawāq-e Andīsheh*, no. 44, 1384 SAH [Persian].
 14. Khān‘alī, Parīsā, *Āmūzesh-e Zanān dar Eslām va Maktab-e Fīmīnīsm*, Eṣfahān, Kīārād, 1394 SAH [Persian].
 15. Maḥmūdī, ‘Alī, *Īlāhīyāt-e Fīmīnīstī-ye Masīḥīyat dar Moqāyeseh bā Negaresh-e Eslām*, Qom, Dānishkadeh-ye Oṣūl-e Dīn, 1396 SAH [Persian].
 16. Mīrḥoseynī, Zībā, “Eslām-e Sīyāsī va Āyandeh-ye Zan-e Mosalmān”, *Bāztāb-e Andīsheh*, no. 76, 1385 SAH [Persian].
 17. Mir-Hosseini, Ziba, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal*

- Tradition*, London, Oneworld, first published, 2015.
18. Moqaddas, Husayn, *Modernism az Didgāb-e Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī va Moḥammad Abdeh*, Qom, Nashr-e Nedā-ye Dūst, 1392 SAH [Persian].
 19. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1992.
 20. Scott, Joan W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *The American Historical Review*, vol. 91, no. 5, 1986.
 21. Shaykh Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr 'Āmilī, Najaf, Maṭba'at al-Nu'mān, 1383 AH/1964 [Arabic].
 22. Tawfīqī, Fāṭemeh, *Ravesbhā-ye Modern-e Tafsīr-e Motūn-e Moqaddas*, Tehran, Nashr-e Kargadān, 1404 SAH [Persian].
 23. Wadūd, Āmeneh, *Qur'ān va Zan: Bāzkbānī-e Matn-e Moqaddas az Manẓar-e Yak Zan*, tr. A'zam Pūyāzādeh and Ma'ṣūmeh Āgāhī, Tehran, Ḥikmat, 1393 SAH [Persian].



از سلطه تا مسئولیت اخلاقی

تفسیر کشیا علی از «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء / ۳۴)

آسیه هما ^{ID}

دانش جوی دکتری علوم تربیتی، گرایش قرآن و علوم، نمایندگی خراسان،
جامعة المصطفی العالمیه، مشهد، ایران (ایمیل: homa88539@gmail.com).

سهیلا پیروزفر ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی،
دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول: spirouzfara@um.ac.ir).

احمدرضا تحیری ^{ID}

استادیار گروه قرآن و علم، نمایندگی خراسان، جامعة المصطفی العالمیه، مشهد، ایران
(ایمیل: ahmad_thayori@miu.ac.ir).

چکیده

این مطالعه با رویکرد تحلیلی-تفسیری با هدف بازخوانی انتقادی آیه ۳۴ سوره نساء در اندیشه تفسیری کشیا علی انجام شده است. او بر تمایز میان وحی و تفسیرهای مردسالارانه فقه اسلامی سنتی تأکید می‌کند. نوآوری اصلی مقاله بازشناسی تحلیل سه‌سطحی (زبانی-ادبی، تاریخی و سیاسی-اجتماعی) کشیا علی است که برخلاف تحلیل‌های صرفاً لغوی دیگر مفسران فمینیست، بر مبنای اخلاق اسلامی و نقد ساختارهای فقهی مردسالارانه سامان یافته است. فرضیه مطالعه کنونی آن است که کشیا علی می‌خواهد با نقد ادبی نشان دهد که قوامیت امری اخلاقی و مبتنی بر مسئولیت مالی و حمایتی مرد و نه نشانه‌ای از برتری ذاتی است و از همین رو مفهوم قانتات را به اطاعت از خداوند و **حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ** را هم به پای‌بندی زنان به تعهدات ایمانی برمی‌گرداند. کشیا علی با تحلیل تاریخی نیز در مقام دفاع از این نکته است که بسیاری از احکام زناشویی در فقه سنتی در بستری شکل گرفته‌اند که روابط قدرت، ساختارهای برده‌داری و اقتصاد مردم‌محور نقش تعیین‌کننده داشته‌اند؛ امری که وی خود آن را محور نقد و بازسازی اخلاقی قرار می‌دهد. در سطح سیاسی-اجتماعی نیز کشیا علی قرائت‌های اقتدارگرایانه از آیه را نتیجه استمرار منطق تاریخی تمکین، کنترل بدن و نابرابری جنسیتی می‌داند. او با تأکید بر لزوم قرار دادن عدالت و کرامت انسانی در مرکز تفسیر، چارچوبی برای بازاندیشی معنای آیه ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر فمینیستی، فمینیسم اسلامی، فقه مردسالار، عدالت جنسیتی، نشوز، اخلاق زناشویی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۳ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷ ش

نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش

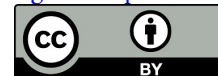
صفحه ۱۱۵-۱۴۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۲۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

هما، آسیه، پیروزفر، سهیلا و تحیری، احمدرضا، «از سلطه تا مسئولیت اخلاقی: تفسیر کشیا علی از «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء / ۳۴)»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۱۱۵-۱۴۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.552889.1353>

درآمد

یکی از روی‌کردهای تفسیر قرآن که در سال‌های اخیر و متأثر از توسعه مباحث مشترک میان علوم قرآنی، فلسفه دین، کلام و زبان‌شناسی به شکلی فزاینده حرکتی روبه‌رشد داشته، روی‌کرد فمینیستی است (هدایت‌الله، *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*، ۱). در این آثار روی‌کردی زنانه‌نگر به قرآن ترویج، و تفاسیر مردسالارانه و تبعیض‌آمیز جنسی از قرآن و قدرت انحصاری مردان در تفسیر و تولید علوم دینی به چالش کشیده می‌شود (میرحسینی، *مردان...*، 68).

پیش‌برندگان این جریان فکری، از ابزارهایی که در دوران معاصر برای نقد کتب مقدس یهودی و مسیحی به‌کار می‌آید بهره‌ وافر برده‌اند. از دیگر سو، گرایش‌هایی نزدیک به الهیات لیبرال دارند؛ جریانی در الهیات پروتستان که اخلاق را بر عقاید اولویت می‌بخشد و شکل‌گیری نظام اخلاقی بر پایه تعالیم یک مکتب را مهم‌تر از دفاع متکلمانه از آموزه‌ها می‌شناساند (توفیقی، *روش‌های مدرن تفسیر متون مقدس*، ۲۲۸).

فمینیست‌های مسلمان نیز، هم‌سو با همین روی‌کرد، عدالت را به مثابه ارزشی اخلاقی هم‌چون اولویتی می‌انگارند که تحقق آن در آموزه‌های یک مکتب را باید مقدم بر هر هدف متکلمانه دیگر دانست. نیز، فراهم آوردن شرایطی عادلانه برای زنان را بر همین پایه اولویت یک نظام الهیات دینی می‌شناسند. آن‌ها خود نیز در کوشش برای پای‌بندی به چنین عدالتی، بر حق برخورداری خود به مثابه یک زن مسلمان از تجربه دینی تأکید می‌کنند. نیز، بیان این تجربه‌های دینی را شیوه‌ای برای مقابله با تک‌صدایی الهیات مردسالار می‌انگارند (همان‌جا).

گرایندگان به الهیات فمینیستی لیبرال، افزون بر تأکید بر اولویت اخلاق در نظام‌سازی الهیاتی، بر ضرورت نقد تاریخی، اجتماعی و ادبی گزاره‌های عهدین و دیگر متون مقدس یهودی و مسیحی تأکید می‌کنند. آن‌ها با کاربست روش‌های نقد تاریخی از منظری فمینیستی می‌خواهند حضور زنان در تاریخ را بازسازی کنند و شیوه‌ها و ابزارهایی را هم که سبب نابرابری جنسیتی شده‌اند بازشناسند؛ زیرا معتقد اند که روایات تاریخی مرسوم عموماً خوانشی مردمحور از روی دادها را دربر می‌گیرد و حضور و ایفاء نقش زنان را حذف می‌کند یا در حاشیه نشان می‌دهد (اسکات، *جنسیت...*، 1053-1055).^۲ به همین ترتیب، شیوه‌های مختلف نقد ادبی را نیز برای این پی می‌گیرند که دریابند روابط میان دو جنس در متون دینی چه‌گونه تصویر شده است و این متون چه‌طور مستعد خوانش‌های مختلفی برای رهایی بخشی زنان یا احیاناً ستم در حق ایشان اند (توفیقی، *روش‌ها...*، ۲۲۹).

1. Mir-Hosseini, *Men in Charge...*

2. Scott, *Gender...*

طرح مسئله

آیه ۳۴ سوره نساء از بحث‌برانگیزترین آیات **قرآن** در زمینه روابط جنسیتی و خانوادگی است. این آیه در سنت تفسیری کلاسیک به **آیه تنبیه زنان** شهرت یافته، و از سده‌های نخستین تا کنون محور تفسیرها و جدل‌های بسیاری درباره جایگاه زن، قوامیت مرد و معنای **ضرب** بوده است. بیش‌تر تفاسیر سنتی، قوامیت را به منزله برتری طبیعی و الهی مردان دانسته و ضرب را به‌عنوان تنبیه بدنی زنان تفسیر کرده‌اند. چنین خوانشی، به‌ویژه در دوره‌های فقه‌محور، به تثبیت گفتمان مردسالار در حوزه خانواده و نهاد دین انجامیده است. در برابر این سنت، در دهه‌های اخیر شماری از مفسران و متفکران مسلمان با روی‌کرد فمینیستی، تلاش کرده‌اند تا قرائتی عدالت‌محور، تاریخی و اخلاقی از متون مقدس ارائه دهند.

در میان آنان، کشیا علی جایگاهی متمایز دارد؛ زیرا برخلاف بسیاری از فمینیست‌های اسلامی که صرفاً بر تفسیرهای زبانی تمرکز کرده‌اند، کشیا علی به‌عنوان یک فمینیست مسلمان، تفسیر خود را بر مبنای اخلاق اسلامی بیان کرده است. دغدغه کشیا علی بازخوانی تاریخی و اخلاقی احکام فقهی مرتبط با زنان است. او می‌خواهد با بازتفسیر متون دینی به ارتقاء عدالت جنسیتی در چارچوب گفتمان اسلامی یاری رساند (علی، **اخلاق جنسی** ...، 157). او با ورود به مباحث فقهی به سراغ بخش‌هایی فراموش شده از آن (بردگی) می‌رود. به دنبال این است که بداند نهادهای حقوقی مانند ازدواج در دوره شکل‌گیری و تکون فقه سنی، چه‌گونه پردازش و تعریف شده‌اند و این نحوه تعریف چه تأثیراتی از بسترهای آن روزگار پذیرفته است (علی، **ازدواج و بردگی** ...، 47-45).

وی می‌خواهد ریشه‌های اجتماعی و فقهی سلطه مردانه را آشکار سازد و در برابر نیز نشان دهد آیه ۳۴ سوره نساء در بستر نزول خود، نه فرمان به سلطه، بل که دعوتی به مسئولیت اخلاقی و حمایت مالی بوده است. او با تحلیل تطبیقی میان منابع فقهی کلاسیک و متون اخلاقی معاصر، بر این باور است که خوانش‌های مردسالارانه از این آیه، نتیجه برساخت‌های تاریخی و قدرت‌محور علم فقه و نه مقصود و حیانی آن است. از دیدگاه او، بازگشت به زمینه اخلاقی و انسانی متن **قرآن**، می‌تواند راه را برای بازتولید فهمی عادلانه‌تر از روابط جنسیتی در سنت اسلامی بگشاید.

مطالعات پیشین بیش‌تر بر بازخوانی آیه از دیدگاه آمنه و دود، رفعت حسن یا اسما بارلاس متمرکز بوده‌اند که هرکدام بر بُعد خاصی مانند شمول زبانی **قرآن** یا نفی سلطه تفسیری تأکید دارند. تاکنون مطالعه‌ای متمرکز بر

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Marriage and Slavery*.

اندیشه تفسیری کشیا علی پیرامون آیه تنبیه زنان انجام نشده، و اثری به خوانش اخلاق محور و نقادانه فقهی کشیا علی از این آیه نپرداخته است. مطالعه بدره و همکاران (۱۳۹۴ ش) با عنوان «چشم انداز موسوم به فمینیسم اسلامی به بازنگری فقه سنی: کاوش تطبیقی دیدگاه‌های عزیزه الحبری و کشیا علی» به مقایسه روش پژوهش حبری و کشیا علی در فقه اسلامی پرداخته، و به این برداشت رسیده است که از نگاه کشیا علی، فقه موجود اندیشه اخلاقی عدالت طلبانه کاملاً برابر را تضمین نمی‌کند و بنابراین از این جهت باید مورد نقد ریشه‌ای و ساختاری قرار گیرد (بدره و دیگران، «چشم انداز...»، سراسر مقاله).

بر این اساس، مسئله اصلی مطالعه حاضر این است که اولاً، کشیا علی چه گونه آیه ۳۴ سوره نساء را با تأکید بر مؤلفه‌های تاریخی، اخلاقی و زبانی بازخوانی می‌کند؛ ثانیاً، شیوه‌های مختلف او برای تحلیل و نقد متون هریک چه نسبتی با این بازخوانی دارند و هر کدام چه لایه‌ای از معنا را آشکار می‌کنند؛ ثالثاً، در چارچوب فمینیسم اسلامی، خوانش او چه نقشی در بازگرداندن اخلاق به مرکز فقه و تفسیر قرآن ایفاء می‌کند.

۱. بسترها و بنیان‌های فکری کشیا علی

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های مطالعه، نخست لازم است اصول و مبانی تفسیری کشیا علی را بازشناسیم.

۱-۱) مروری بر جریان موسوم به فمینیسم اسلامی

در اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ م، اندیشه‌های برابری طلبانه فمینیسم لیبرال به جوامع اسلامی راه یافت و در پی تأثیر عواملی چون استعمار، مدرنیسم و ناسیونالیسم، زنان طبقات متوسط و بالای شهری خواهان حضور فعال‌تر در عرصه‌های اجتماعی و عمومی شدند (خان‌علی، آموزش زنان...، ۸۶-۸۷). فمینیسم اسلامی گرایشی نظری و عملی است که از درون به یک پارادایم اسلامی متصل است که فهم، منطق و قدرت‌ش را از قرآن می‌گیرد و در جست‌وجوی عدالت برای زنان و مردان در تمامیت وجودشان است. برهان اساسی فمینیسم اسلامی این است که قرآن بر اصل برابری میان تمامی افراد بشر تأکید می‌کند و خواهان بازنگری و اصلاح قرائت‌های سنتی از آیات مرتبط با زن است. فمینیست‌های مسلمان بر این پایه مردسالاری و تبعیض جنسیتی را مردود می‌دانند و خواستار برابری زن و مرد اند (محمودی، الهیات فمینیستی مسیحیت...، ۱۰۹-۱۱۰).

آمنه ودود در مقدمه کتاب قرآن و زن درباره این برابری می‌گوید:

خدا را شکر، هر چه پیش‌تر در قرآن تحقیق کردم، فارغ از قید و بندهای قرن‌ها قرائت جنسیت محور و تمایلات فرهنگی عربی-اسلامی، بیش‌تر یقین کردم که در اسلام، زن از جهت آغاز

پیدایی، کیهان‌شناختی، آخرت‌شناختی، از نظر روحی و معنوی، انسانی کامل و برابر با همه انسان‌هایی است که خدا را پروردگار، محمد (ص) را پیامبر و اسلام را به مثابه دین پذیرفته‌اند. من از جزئیات این تحقیق به منزله دلایل موجه برای مخالفت با رفتار نابرابری که زنان در طول تاریخ تجربه کرده‌اند و هنوز هم در متن جوامع اسلامی در لباس قانون تجربه می‌کنند، دفاع می‌کنم (ودود، قرآن و زن...، ۱۸).

فمینیسم اسلامی برآیند فعالیت دو گروه است. یک گروه کسانی هستند که از ادبیات دینی و اسلام به عنوان سیاستی راه‌بردی در توسعه مفاهیم فرهنگ غربی و مقابله با اصول‌گرایی در کشورهای اسلامی استفاده می‌کنند. در این کشورها نسبت به ادبیات فمینیسم رادیکال و لیبرال، پذیرش حداکثری وجود ندارد. از همین رو این افراد از ادبیات دینی در طرح دیدگاه‌های فمینیستی و ایجاد جنبش‌های زنانه استفاده می‌کنند (بنگرید به: فمینیسم و دانش‌ها...، ۲۷).

گروه دیگر، روشنفکرانی اند که در رویارویی با مدرنیته، ضمن پذیرش عقلانیت بشری و دست‌آوردهای فرهنگی جدید، اصلاح دینی را ضروری می‌دانند و بر محورهای اصلاح دینی هم‌چون عرفی شدن دین، انطباق احکام با شرایط زمان، جداسازی قرآن از سنت و اجتهاد نو در مبانی فقهی تأکید می‌کنند. این دو جریان در مجموع، پایه‌های نظری و اجتماعی فمینیسم اسلامی را در جهان معاصر شکل داده‌اند (همان، ۲۷).

در توصیف خاستگاه گفتمان‌های این گرایش در جوامع مسلمان، دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. برخی آن را تفسیری زنانه از اسلام توسط مدافعان لائیک حقوق زنان می‌دانند که در پی کسب مشروعیت لازم برای مقابله با دیدگاه‌های مردسالار در جوامع اسلامی بوده‌اند (اسحاقی، «تأملی بر پیکره و پی‌آمدهای...»، ۵۷). بعضی دیگر، فمینیسم اسلامی را فرزند ناخواسته اسلام سیاسی می‌انگارند؛ جریانی که با شعار بازگشت به متون فقهی و حقوقی مسلمانان، خواهان فاصله گرفتن از قوانین و سیاست‌هایی است که به نفع زنان عمل می‌کند (میرحسینی، «اسلام سیاسی و آینده...»، ۶۴).

به طبع نگاه دیگر نیز که فمینیست‌های مسلمان خود بر آن اصرار دارند همین است که فمینیسم اسلامی تلاشی برای آشتی دادن ایمان دینی با ارزش‌های مدرن برابری و عدالت جنسیتی دانسته شود. از این منظر، فمینیسم اسلامی جریانی خواهد بود که روی‌کردی اصلاح‌گرانه و انتقادی را از درون سنت اسلامی پی می‌گیرد.

۲-۱) معرفی کشیا علی

خانم کشیا علی متولد ۱۹۷۲م/ ۱۳۵۱ش در آمریکا است. او کارشناسی خود را در رشته تاریخ و مطالعات

فمینیستی از دانشگاه استنفورد (در نزدیکی شهر سان‌فرانسیسکو در ایالت کالیفرنیا) و کارشناسی ارشد و دکتری خود را از دانشگاه دوک (واقع در شهر دورهام در ایالت کارولینای شمالی) در رشته دین اخذ کرده است. کشیا علی در حوزه دین، جنسیت و اخلاق مطالعه کرده، و بیش‌تر آثار خود را به تحلیل انتقادی روایات اسلامی، بازخوانی سیره نبوی از منظر جنسیتی، و واکاوی اشتراکات و تفاوت‌گفتمان‌های مسلمانان (در جهان اسلام و غرب) درباره زنان و تمایلات جنسی اختصاص داده است. وی اکنون بر مطالعات دینی جنسیت متمرکز است. هم‌چنین از سال ۲۰۰۶م/۱۳۸۵ش به عضویت هیأت علمی دانشکده دینی دانشگاه بوستون درآمده، و قبل از آن هم در دانشگاه براندیس و مدرسه دینی هاروارد، دوره‌های تحقیقاتی و تدریسی داشته است (علی، «درباره من»، ۴-۱).

مهم‌ترین اثر وی **اخلاق جنسی و اسلام** (۲۰۰۶م/۱۳۸۴ش) است. کشیا علی در این کتاب نشان می‌دهد که بخش زیادی از احکام مربوط به ازدواج، طلاق، برده‌داری و روابط جنسی در سنت فقهی، محصول شرایط اجتماعی و مردسالارانه قرون نخستین و نه لزوماً بیانگر اهداف اخلاقی نهایی قرآن است. او با تأکید بر تمایز میان پیام‌های اخلاقی متعالی و زبان و زمینه تاریخی قرآن مفهوم تنش درونی قرآن را مطرح می‌کند و می‌کوشد چارچوبی اخلاق‌محور برای بازخوانی متون اسلامی ارائه دهد که بر اصولی هم‌چون عدالت، رحمت و کرامت انسانی استوار باشد.

کتاب دیگر او **ازدواج و بردگی در صدر اسلام** (۲۰۱۰م/۱۳۸۸ش) است. این کتاب به بازخوانی نحوه شکل‌گیری مفاهیم نکاح، طلاق و روابط جنسی در بستر اجتماعی-حقوقی صدر اسلام می‌پردازد. کشیا علی در کتاب نشان می‌دهد که فقیهان نخستین، نهاد ازدواج را با منطق تملیک و در پیوند مفهومی با بردگی فهمیده‌اند؛ به‌گونه‌ای که واژگان و سازوکارهای فقهی مربوط به بردگان (مانند ملک‌الیمین) در نظام حقوقی نکاح نیز به کار رفته و رابطه همسری به صورت نوعی مالکیت جنسی مردانه صورت‌بندی شده است.

او با تحلیل منابع فقهی و روایی اولیه، توضیح می‌دهد که این پیوند زبانی و مفهومی، موجب تثبیت ساختارهای سلسله‌مراتبی جنسیتی شد و عاملیت جنسی زنان را به حاشیه برد. اثر جدید او **مسئله زنان در مطالعات اسلامی** (۲۰۲۴م/۱۴۰۲ش) است که به بیان تبعیض جنسیتی و نگاه‌های منفی به زنان در عرصه‌های علمی پرداخته است. مهم‌ترین مبنای فکری کشیا علی ناتوانی فقه کلاسیک در برقراری اخلاق عدالت‌طلبانه کاملاً برابر است؛ بنابراین با بررسی اجتماعی، فرهنگی و تاریخی متون کلاسیک اسلامی با روی‌کرد مقایسه‌ای به مطالعه و نقد این متون پرداخته است تا بوسیله دیدگاه‌های انتقادی-فمینیستی‌اش، خوانشی جدید و برابری‌طلبانه ارائه کند (علی،

اخلاق جنسی، (xviii)^۱. از این منظر، کشیا علی را می‌توان در زمره فمینیست‌های اسلام‌گرا یا اصلاح‌گر درون‌دینی دانست که تلاش می‌کند با رجوع به منابع اسلامی، قرائتی اخلاق‌محور و عادلانه از متون دینی ارائه دهد. او نه در پی نفی شریعت، بل که در پی بازسازی اخلاق جنسی اسلامی در پرتو عدالت و عاملیت زنان است. کشیا علی انقیاد زنان را در حوزه روابط جنسی تحلیل می‌کند و آن را جدای از رابطه جنسی و جنسیت نمی‌داند او بر این باور است که فقر در میان زنان تنها کمبود مالی نیست، بل که شکلی از ناتوانی در انتخاب، تصمیم‌گیری و مقاومت در برابر ساختارهای سلطه است. زنانی که در شرایط نابرابر زندگی می‌کنند، اغلب مجبور به پذیرش ازدواج‌های تحمیلی یا ادامه زندگی با مردانی می‌شوند که از نظر اخلاقی یا رفتاری آسیب‌زا هستند. در چنین بافتی، رژیم‌های سیاسی با توسل به مشروعیت شرعی از مجازات‌های شدید برای کنترل رفتار جنسی زنان استفاده می‌کنند تا اقتدار ایدئولوژیک خود را با پوشش دینی تثبیت کنند (همان‌جا).

۳-۱) معرفی روش پژوهش کشیا علی

روش‌شناسی کشیا علی از تلفیق چند روی‌کرد علمی شکل گرفته است و می‌توان آن را در تقاطع تحلیل تاریخی، نقد فمینیستی و بازسازی اخلاقی فهم دینی دانست. کشیا علی در آثار خود، به‌ویژه در کتاب **اخلاق جنسی** تلاش می‌کند تا نشان دهد فقه کلاسیک اسلامی نه صرفاً نظامی حقوقی، بل که بازتابی از روابط قدرت، ساختارهای اقتصادی و شرایط فرهنگی دوران شکل‌گیری‌اش بوده است. او با اتخاذ روی‌کردی تحلیلی-تاریخی، می‌کوشد پیوند میان تولید دانش فقهی و زمینه‌های اجتماعی آن را آشکار سازد. از نظر وی، فهم احکام مربوط به زنان بدون توجه به بستر تاریخی شکل‌گیری‌شان، به تداوم نابرابری و سوءبرداشت از مقاصد اخلاقی **قرآن** می‌انجامد (علی، **اخلاق جنسی**، ۴-۷)^۲.

بر این اساس، روش پژوهش کشیا علی را می‌توان تحلیلی-تاریخی با روی‌کرد انتقادی فمینیستی دانست که بر تحلیل مفهومی متون کلاسیک فقهی و تفسیر آنها در زمینه‌های تاریخی و اجتماعی شکل‌گیری‌شان استوار است. او به‌صورت نظام‌مند، مبانی استدلالی احکام فقهی مربوط به زنان را استخراج کرده و سپس این احکام را در پرتو شرایط فرهنگی، حقوقی و سیاسی صدر اسلام بازخوانی می‌کند. در این چارچوب، کشیا علی نشان می‌دهد که چه‌گونه بسیاری از داوری‌های فقهی، بازتاب مفروضات جنسیتی زمانه فقیهان و نه لزوماً اقتضائات ذاتی شریعت اسلامی بوده است (علی، **ازدواج و بردگی**، ۹-۱۳)^۳.

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

3. Ali, *Marriage and Slavery*.

کشیا علی در این مسیر از رهیافت فمینیستی انتقادی بهره می‌گیرد تا لایه‌های پنهان تبعیض جنسیتی در متون فقهی و تفسیری را آشکار سازد. او با الهام از سنت فکری فمینیست‌های مسلمانی هم‌چون آمنه ودود، رفعت حسن و لیلا احمد، استدلال می‌کند که بخش مهمی از فقه جنسیتی بر تفسیرهای مردسالارانه از *قرآن* و سنت بنا شده است. از این رو، وی بر ضرورت بازخوانی نصوص دینی با تأکید بر اصولی چون عدالت، رحمت و کرامت انسانی پافشاری می‌کند. این روی‌کرد نه در پی نفی سنت اسلامی، بل که معطوف به بازسازی درون‌سنتی و احیای ظرفیت‌های اخلاقی آن است (علی، *مسلمانان اصلاح‌گرا...*، ۱۷۳).

وجه متمایز دیگر در روش‌شناسی کشیا علی، میان‌رشته‌ای بودن آن است. او فقه، اخلاق، الهیات و مطالعات جنسیت را در گفت‌وگویی انتقادی با یکدیگر قرار می‌دهد و بدین‌سان، از مرزهای کلاسیک هر رشته فراتر می‌رود. در این الگو، متون فقهی نه تنها از منظر زبانی و منطقی، بل که از جهت اخلاقی، تاریخی و جامعه‌شناختی نیز تحلیل می‌شوند (علی، *اخلاق جنسی*، سراسر مقدمه).^۱ هدف او، ارائه الگویی است که در آن شریعت بتواند با چالش‌های معاصر، به‌ویژه در حوزه حقوق زنان، به شکلی پویا و عادلانه مواجه شود. بنابراین، روش تحلیلی-تاریخی با روی‌کرد انتقادی فمینیستی در اندیشه کشیا علی، تلاشی برای احیای معنای اخلاقی شریعت و گشودن افقی نو برای عدالت جنسیتی در چارچوب الهیات اسلامی است.

۲. تفسیر فمینیستی، اصول و هرمنوتیک تفسیری کشیا علی

تفسیر فمینیستی که در واقع روشی برای فهم متن است بر قدرت، جنسیت و روابط نابرابر متمرکز است و پرسش‌هایی را مطرح می‌کند تا ساختارهای نابرابر جنسیتی مورد نقد و بازتعریف مجدد قرار گیرد. هم‌چنین تلاشی برای بازگرداندن صدای خاموش‌شده زنان در تولید دانش دینی است. این روی‌کرد تفسیری، تجربه زیسته زنان را بخشی از فرایند مهم فهم متن می‌داند و بر فهم موقعیت‌مند متن تمرکز دارد. تفسیر فمینیستی در حقیقت نوعی تأویل متن است و به همین دلیل آن را هرمنوتیک می‌شمارند که قواعد، پیش‌فرض‌ها، پرسش‌ها و اهداف مشخصی را برای چگونگی فهم متن دارد.

۲-۱) تفسیر فمینیستی

تفسیرهای فمینیستی *قرآن* از سه راه‌برد و ابزار مشترک بهره‌می‌برند؛ بافت‌مندسازی تاریخی؛ خوانش درون‌متنی؛ طرح‌واره توحیدی. در بافت‌مندسازی تاریخی، مفسر سبب نزول را جست‌وجو می‌کند و میان آیات توصیفی

1. Ali, *Progressive Muslims and Islamic jurisprudence*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

و هنجاری و آیات جهان‌شمول با آیات مختص به زمان و مکان تمایز قائل می‌شود و نقش و اثر پیش‌فرض‌های تاریخی درباره جنسیت را در آثار مفسران پیشین مشخص می‌کند. در روش خوانش درون‌متنی قرآن به صورت یک کل در نظر گرفته می‌شود و آیات قرآن به جای خواندن آنها به صورت مجزا با یکدیگر مقایسه می‌گردد. هم‌چنین، آیات در پرتو باور به حرکت عمومی قرآن به سوی حمایت از عدالت برای همه انسان‌ها مورد خوانش قرار می‌گیرد (هدایت‌الله، حاشیه‌های فمینیستی قرآن، ۳۰-۳۱).

در طرح‌واره توحیدی، به مفهوم اسلامی توحید پرداخته می‌شود، توحید به معنای یگانگی، بسیط بودن و قیاس‌ناپذیری خداوند تفسیر می‌گردد؛ بنابراین جنسیت‌زدگی نوعی شرک است؛ زیرا صفات الوهی و نقش‌های خداگونه در آن به مردان نسبت داده می‌شود. علاوه بر این، انسان‌ها به عنوان موجوداتی جایز الخطا پنداشته می‌شوند که می‌کوشند تا نقش خود را به عنوان خلیفه خدا، تنها با استفاده از ظرفیت، دانش و ابزارهای ناقصی که به آنها اعطا شده، ایفا می‌کنند. در نتیجه، فهم انسان به دلیل نقص و خطاپذیری به عنوان صحیح‌ترین فهم تلقی نمی‌شود. از این منظر، قرآن همواره باید در معرض تفسیرهای پویا باشد. (همان، ۳۱).

فمینیست‌های اسلامی به بررسی مسائل مربوط به زنان از نگاه تاریخی، تفسیری، حقوقی و فقهی پرداخته‌اند. تفسیر فمینیستی قرآن که شاخه‌ای از تفسیر معاصر قرآن است، قرآن را برخلاف آثار تفسیری پیشامدرن به شکل کامل از ابتداء تا انتهاء تفسیر نمی‌کند؛ بل که آیات با توجه به مضامین مورد علاقه مفسر انتخاب می‌شوند و مفسر آیات برگزیده را در ارتباط با هم تفسیر می‌کند. تا روی‌کرد قرآنی با مضمون مورد نظر خود را به دست آورد (همر، «زنان مسلمان آمریکایی...»، 48). اشتراک تمام تفسیرهای فمینیستی از متن مقدس، جانبداری از کلام الهی بودن قرآن، دفاع و اثبات برابری میان زن و مرد و عاملیت اخلاقی زنان مسلمان در چارچوب معیارهای قرآن است (هدایت‌الله، حاشیه‌های فمینیستی قرآن، ۱۵).

۲-۲) اصول تفسیری کشیا علی

اتکا به اصول اخلاقی فرازمانی از نظر کشیا علی اصلی مهم در تفسیرش است. اصول اخلاقی فرازمانی‌ای هم‌چون عدالت و کرامت انسانی که از آن برای بازخوانی روایت‌های تاریخی و فقهی استفاده می‌کند. از نظر وی فقه کلاسیک بر پاسخ‌های سنتی بنا شده است اما اسلام فقط مجموعه‌ای از احکام زمان‌مند نیست، در پس این احکام رشته‌ای از ارزش‌ها و تعهدات اخلاقی نهفته است که مربوط به زمان و مکان مشخص و خاصی نیستند. بنابراین، بسیاری از قواعد فقهی سنتی محصول شرایط اجتماعی و قدرت‌محور دوره‌های گذشته‌اند و نمی‌توانند

1. Hammer, "American Muslim Women...".

مبنای نهایی رفتار اخلاقی مسلمان معاصر باشند. در برابر این احکام زمان‌مند، ارزش‌هایی هم‌چون عدالت، کرامت انسانی، اختیار اخلاقی و برابری، «هسته اخلاقی فرازمانی» را شکل می‌دهند و باید راهنمای بازخوانی دینی قرارگیرند (علی، *اخلاق جنسی*، ۱۲۱).

کارکرد دیگر این روی‌کرد، نقد ساختار قدرت در فقه است. کشیا علی توضیح می‌دهد که اقتدار بخش زیادی از سنت فقهی بر قدرت تاریخی استوار بوده است (علی، *اخلاق پیروی*، ...، ۷۸).^۱ به همین دلیل، اتکا به اصول اخلاقی جهان‌شمول را اصلاح‌گری ضروری می‌داند که می‌تواند قرائت دینی را از سلطه جنسیتی رها کند (همان، ۸۳). او اخلاق اسلامی را بر پایه ارزش‌هایی تعریف می‌کند که توان عبور از مرزهای زمانی و فرهنگی را دارند و می‌توانند مبنای اجتهاد اخلاقی معاصر قرارگیرند. وی با بررسی ساختارهای معرفتی‌ای که نظام فقهی سنتی بر آنها بنا شده است به این نتیجه رسیده که فقه موجود آن‌گونه که در دوره کلاسیک توسط فقها تکون یافت، نمی‌تواند اخلاقی کاملاً برابری طلبانه را تضمین کند، بنابراین باید مورد نقادی ریشه‌ای و ساختاری قرار بگیرد (بدره و دیگران، «چشم‌انداز جریان موسوم به ...»، ۳۵۹).

اصل تفسیری دیگر، استفاده از روش درون‌متنی است؛ کشیا علی در آثارش از روی‌کرد «روش درون‌متنی در تفسیر فمینیستی» بهره می‌گیرد؛ روشی که به‌گفته شوسلر فیورنزا معنای متن را از درون ساختار زبانی و شبکه معنایی خود متن استخراج می‌کند و نه از تفاسیر تاریخی و مردانه‌ای که طی قرون شکل گرفته‌اند (شوسلر فیورنزا، *اما او گفت*، ...، ۲۱).^۲ کشیا علی تصریح می‌کند که تفسیر باید «از خود متن برخیزد، نه از اقتداری که سنت به آن بخشیده است (علی، *اخلاق جنسی*، ۲۲).^۳ او همین اصل را مبنای جدایی قرآن از لایه‌های تفسیری فقه سنتی قرار می‌دهد. در مجموع، روش درون‌متنی در اندیشه علی به معنای رجوع به متن پیش از سنت، بازخوانی آیات بدون پیش‌فرض‌های مردسالارانه و بازیابی معنای قرآنی از خلال ساختار درونی خود آن است؛ روی‌کردی که امکان نقد فقه سنتی و ارائه خوانش‌های عادلانه‌تر و زن‌محورانه‌تر را فراهم می‌کند.

با همه کارکردی که این اصل از نظر کشیا علی در برقراری عدالت جنسیتی دارد، وی این اصل را قابل تطبیق بر همه آیات از جمله آیه ۳۴ سوره نساء و آیات مربوط به رابطه جنسی میان زن و شوهر نمی‌داند. از نظر او، قرآن در مورد رابطه جنسی شرایطی سلسله‌مراتبی و مردم‌محور دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و نتیجه می‌گیرد که

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *the ethics of "follow the male scholar"*.

3. Schüssler Fiorenza, *But She Said*.

4. Ali, *Sexual Ethics*.

اصولی از جمله بافت‌مندسازی تاریخی و روش درون‌متنی در تفسیر قوانین قرآنی مربوط به مسائل جنسی مفید نیست (علی، «متون فراتاریخی...»، 90).

در دستگاه تفسیری کشیا علی، تمایزی بنیادین در سطح مبانی معرفت‌شناختی دیده می‌شود که اگرچه او آن را به‌عنوان **اصل تفسیری** نام‌گذاری نمی‌کند؛ اما نقش زیرساختی در سازمان‌دهی اصول تفسیری او دارد. کشیا علی تأکید می‌کند که شریعت به‌مثابه مجموعه‌ای از ارزش‌های الهی مانند عدالت و کرامت از فقه که محصول برداشت‌های تاریخی، قدرت‌محور و عمدتاً مردسالار دوره‌های کلاسیک است، متمایز است (علی، **اخلاق جنسی**، 33-32).

او این جداسازی را مبنایی برای نقد فقه سنتی می‌گیرد و نشان می‌دهد که بسیاری از احکام جنسیتی نه برآمده از متن مقدس، بل که نتیجه ساختارهای اجتماعی مردانه‌اند (علی، **ازدواج و بردگی**، 19).^۳ از نظر کشیا علی، **قرآن** در برخی آیات درباره روابط جنسی **مردمحور** است؛ اما این مردمحوری را معادل ظلم بر زنان نمی‌داند؛ بل که آن را بازتاب شرایط اجتماعی زمان نزول تلقی می‌کند (علی، **اخلاق جنسی**، 94-89).

او در مقابل، مردسالاری تثبیت‌شده در فقه کلاسیک را نتیجه تفسیرهای اقتدارمحور می‌داند که **قدرت تاریخی** او به‌جای اخلاق جایگزین کرده‌اند (علی، **اخلاق پیروی**، 78).^۵ بدین ترتیب، تمایز میان شریعت و فقه به‌عنوان یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی، امکان سازمان‌دهی اصول تفسیری کشیا علی، مانند اتکا به اخلاق فرازمانی، تمایز متن از تفسیر، و نقد ساختارهای فقهی را فراهم می‌کند و چارچوبی روشن برای تحلیل تفاوت میان **مردمحوری متن و مردسالاری فقه** در آثار او به وجود می‌آورد.

استفاده از روش بافتمندسازی تاریخی اصلی دیگر است که کشیا علی در تفسیر از آن بهره‌می‌برد. بافت‌مندسازی تاریخی یعنی جست‌وجو برای شأن نزول آیات و تمایز قائل شدن میان آیات توصیفی و تجویزی؛ یعنی تفاوت میان آیاتی که رفتار و اعمال قرن هفتم هجری و آیاتی که قواعد و آداب و رسوم اسلامی را شرح می‌دهد و تشخیص تفاوت میان آیات عام و آیات خاص؛ یعنی تمایزگذاری میان آیاتی که در شرایطی خاص کاربرد دارند و آیاتی که همیشه کاربردی هستند و موجب پیدا کردن تبعیض‌های جنسیتی و الزامات بیولوژیکی در طول

1. Ali, *Timeless Texts and Modern Morals*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

3. Ali, *Marriage and Slavery*.

4. Ali, *Sexual Ethics*.

5. Ali, *the ethics of "follow the male scholar"*.

تاریخ در حوزه تفاسیر سنتی قرآن می‌شوند. در حالی که، مفسران سنتی از آیات خاص برداشت فراتاریخی می‌کنند و مفاهیم حقوقی آن را برای همه زمان‌ها تجویز می‌کنند.

از نظر فضل‌الرحمان و مفسران فمینیستی هم‌چون کشیا علی برای درک صحیح معنای آیات قرآن باید این نکته مورد توجه قرار بگیرد که در بیش‌تر اوقات آیات قرآن پاسخی به موقعیت‌های تاریخی است و شخص باید با مطالعه موقعیت تاریخی آیه را بفهمد و یا موقعیتی را بررسی کند که در آن به سؤالی پاسخ داده شده است (هدایت‌الله، *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*، ۹۴). استفاده کشیا علی از این اصل تفسیری گزینشی است؛ به این معنا که در آیاتی که خداوند مردان را انحصاراً مخاطب قرار داده است، اگر آیه ناظر به ازدواج و طلاق باشد.

این اصل کمک می‌کند تا آیه به شکلی تفسیر شود که مشخصاً مردان مخاطب آیه قرار گرفته‌اند تا به زنان آزادی ویژه‌ای بدهد و در این حالت، راهی برای دوری از کنترل و تسلط خانوادگی مرد را نشان می‌دهد اما مباحث تاریخی در آیاتی از جمله ۱۷۸، ۲۲۲ و ۲۲۳ سوره بقره که عاملیت مرد و انفعال زن را در رابطه جنسی مفروض می‌گیرد، یعنی کنترل مرد بر بدن زن پیش‌فرض گرفته شده است و این پیش‌فرض را بافت‌مندسازی تاریخی هم نمی‌تواند با نادیده‌انگاری کامل آیه تغییر دهد (علی، *اخلاق جنسی*، ۱۲۹)^۱. کشیا علی توضیحی بیش‌تر در این مورد نمی‌دهد که چه‌گونه اصلی تفسیری برای تفسیر برخی آیات کاربرد دارد و برای بعضی دیگر خیر.

اصل تمرکز بر تجربه زیسته زنان نیز برای کشیا علی اهمیت ویژه‌ای دارد. کشیا علی نشان می‌دهد که فهم دینی در سنت اسلامی همواره تحت تأثیر موقعیت جنسیتی مفسران و فقیهان قرار گرفته و این امر موجب شکل‌گیری قرائت‌هایی شده که تجربه، نیاز و دغدغه زنان را بازنمایی نمی‌کنند. او پیش‌فرض‌های فقهی را برآمده از تجربه اجتماعی مردان می‌داند (علی، *اخلاق جنسی*، ۳۲)^۲. بنابراین از نظر او، بخش زیادی از آنچه قواعد شرعی تلقی شده، انعکاسی از ادراک جنسیت‌مند مفسران است؛ بدین ترتیب، جنسیت در اندیشه علی نه یک ویژگی زیستی، بل که یک متغیر معرفت‌شناختی و اجتماعی است که نحوه ادراک متن، تشخیص مصداق، و ساخت معنا را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

این اصل توضیح می‌دهد که چرا برای رسیدن به خوانش‌های عادلانه‌تر، ضروری است تجربه زنان در فرآیند فهم دینی وارد شود و ساختارهای معرفتی جنسیت‌محور بازنگری شود. از نظر کشیا علی، موانع عملی و ملاحظات اجتماعی محدودکننده‌ای در زمینه تحصیل زنان و انتساب آنها در مرجعیت دینی وجود دارد و تسلط

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

فقه کلاسیک زنان را از چارچوب دانش دینی اگر حذف نکند به حاشیه می‌راند. از نگاه کشیا علی بسیار مهم است زنان که دغدغه‌ها و دیدگاه‌هایشان با مردان متفاوت است، از جمله کسانی باشند که شامل افکار اخلاقی احیاء شده در موضوعاتی از جمله ازدواج و رابطه جنسی باشند (علی، **اخلاق جنسی**، ۱۵۶).

اصل مذکور بر این پیش فرض استوار است که فهم دینی باید از واقعیت‌های بدنی، عاطفی و اجتماعی زنان آغاز شود، نه از دستگاه‌های تفسیری سنتی که در بستر مردسالاری شکل گرفته‌اند. در این رویکرد، تجربه زنان معیار ارزیابی و نقد خوانش‌های رایج است و حضور آن در فرایند تفسیر برای آشکارسازی نقاط کور و سوگیری‌های تاریخی ضروری تلقی می‌شود. کشیا علی این اصل را در آثار خود به صورت روشمند به کار می‌گیرد. او تحلیل اخلاق جنسی را از مسائل زیسته زنان مسلمان معاصر آغاز می‌کند از رضایت و نابرابری زناشویی تا خشونت جنسی تا نشان دهد چه گونه بی‌توجهی فقه سنتی به این تجربه‌ها، اخلاق دینی را به نظامی انتزاعی و دور از واقعیت تبدیل کرده است. او با بهره‌گیری از روایت‌های زنان و داده‌های اجتماعی نشان می‌دهد احکام فقهی در عمل چه گونه بر زندگی آنان اثر می‌گذارد.

اصل دیگر تمایز میان متن و تفسیرهای آن است. او توضیح می‌دهد که بسیاری از آن چه دارای معنای دینی تلقی می‌شود، در واقع محصول خوانش‌های زمان‌مند و انسان‌محور و نه خود وحی است (علی، **اخلاق جنسی**، ۱۴). نکته مهم این اصل این است که تمایزی این چنینی به او امکان می‌دهد تا قرائت‌های سنتی را به عنوان برداشت‌هایی فرهنگی و تاریخی و نه به عنوان معنای قطعی و تغییرناپذیر **قرآن** یا احکام فقهی بررسی کند.

بر پایه همین رویکرد، کشیا علی باور دارد که بسیاری از احکام فقهی، به ویژه درباره برده‌داری، بازتاب ساختارهای اجتماعی پیشامدرن‌اند و نه حکم ضروری متن مقدس است. او یادآور می‌شود که «اجماع فقهی الزام قرآنی نیست (علی، **ازدواج و بردگی**، ۱۹).^۲ نیز، این تمایز را ابزاری برای باز کردن راه نقد تاریخی و اخلاقی احکام می‌گیرد. در نتیجه، فاصله‌گذاری میان متن و تفسیر، امکان بررسی دوباره موضوعاتی را فراهم می‌آورد که پیش از این، قطعی و مقدس تصور می‌شدند.

از نظر وی، **قرآن** متنی ثابت و چندلایه است؛ اما تفسیرها وابسته به شرایط فرهنگی، تاریخی و معرفتی هر دوره است و همین اصل را مبنای بازاندیشی در قرائت‌های دینی قرار می‌دهد. کشیا علی در آثار مختلفش بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن، به عنوان وحی، فراتر از محدودیت‌های زبان انسانی است؛ اما فهم انسان ناگزیر در

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

3. Ali, *Marriage and Slavery*.

چارچوب زبان، فرهنگ و تاریخ شکل می‌گیرد (علی، *اخلاق جنسی*، 133-134). این ایده در تحلیل انتقادی او از فقه نیز دیده می‌شود؛ چرا که ساختارهای مردسالارانه اغلب تفسیر انسانی را جای خود وحی نشانده‌اند در حالی که وحی از هر چارچوب زبانی فراتر می‌رود.

این تمایز سه کارکرد عمده در چارچوب فکری کشیا علی دارد: جلوگیری از تبدیل خوانش‌های تاریخی به حکم الهی، فراهم کردن امکان نقد و بازنگری در احکام و آزادسازی ظرفیت‌های اخلاقی *قرآن* برای تفسیر معاصر. تمایزگذاری میان متن وحی و برداشت‌های تاریخی، امکان نقد اجماع‌های فقهی و آزادسازی ظرفیت‌های اخلاقی *قرآن* را فراهم می‌کند. هم‌چنین، کشیا علی با بهره‌گیری از روش‌های درون‌متنی و بافت‌مندسازی تاریخی و با قرار دادن تجربه زیسته زنان در مرکز تحلیل، نشان می‌دهد که بسیاری از احکام، محصول معرفتی جنسیت‌محورند و باید از نو بازخوانی شوند. مجموعه این اصول چارچوبی فراهم می‌کند که به اعتقاد کشیا علی می‌تواند فهم دینی را به سوی خوانشی عادلانه، اخلاق‌محور و سازگار با واقعیت‌های انسانی معاصر هدایت کند.

۲-۳) هرمنوتیک تفسیری کشیا علی

هرمنوتیک کشیا علی سطحی عمیق‌تر از اصول تفسیری وی را نشان می‌دهد. اصول تفسیری وی مانند مفاهیم اخلاقی فرازمانی، تمایز متن و تفسیر، یا نقد ساختارهای فقهی در واقع تجلی همین دستگاه هرمنوتیکی اند. کشیا علی از هرمنوتیک خاصی در آثارش سخن نگفته است اما از تحلیل آثارش چنین به دست می‌آید که از نگرش هرمنوتیکی انتقادی - اخلاقی بهره برده است.

نگرش هرمنوتیکی کشیا علی بر پایه بازخوانی انتقادی متون مقدس و سنت فقهی اسلام استوار است. کشیا علی - برخلاف برخی روی‌کردهای گزینشی در فمینیسم اسلامی که به دنبال استخراج آیات برای خواهانه‌اند - بر ضرورت یک روی‌کرد جامع، تاریخی و انتقادی تأکید دارد که هدف آن دستیابی به عدالت جنسیتی در چارچوب سنت اسلامی است. مهم‌ترین ویژگی تفسیری هرمنوتیک کشیا علی روی‌کرد انتقادی او است. کشیا علی ساختارهای فقهی و تفسیری پدرسالارانه موجود را تجزیه و تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری از احکام فقهی موجود مرتبط با جنسیت نه از متن *قرآن* بل که از زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و گفتمانی مردمحورانه عصر فقها نشأت گرفته است. او به دنبال بازخوانی عدالت‌محور این تفسیرها است (علی، *اخلاق جنسی*، 8-9). ویژگی دیگر روش هرمنوتیکی کشیا علی اولویت‌بخشی اخلاق بر لفظ‌گرایی است. کشیا علی با تکیه بر

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

ارزش‌هایی چون عدالت و کرامت انسانی نشان می‌دهد که بخش مهمی از فقه کلاسیک بر ساختارهای قدرت و شرایط اجتماعی پیشامدرن استوار بوده و نمی‌تواند معیار نهایی اخلاق دینی امروز باشد. کشیا علی همسو با برخی قرائت‌های فمینیستی معاصر، اعتبار اخلاقی تفسیر خشونت‌محور از واژه ضرب را به چالش می‌کشد (هدایت‌الله، *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*، ۱۸۲)؛ یعنی در تصمیم نه گفتن به خشونت فیزیکی علیه زن، مفهوم خلیفه بودن یا عاملیت اخلاقی انسان نقشی اساسی دارد. کشیا علی این‌گونه می‌کوشد به اصول اخلاقی و اهداف اصلی قرآن بازگردد و بازخوانی دوباره این مفاهیم را در پرتو اخلاق اسلامی پی بگیرد.

۳. تحلیل سه‌سطحی کشیا علی از آیه ۳۴ سوره نساء

در تفسیر فمینیستی کشیا علی از آیه ۳۴ سوره نساء، به‌طور هم‌زمان سه نقد قابل ملاحظه است: یک نقد آن، نقد زبانی و ادبی است که بازخوانی واژگان کلیدی آیه چون قوامون، نشوز و ضرب در بستر اخلاقی قرآن را بررسی کرده است و تلاش نموده تا فرودست بودن زن را با خوانشی عدالت‌محور از این آیه جبران نماید. نقد تاریخی و نقد سیاسی - اجتماعی به آشکارسازی جنسیت‌گرایی موجود در قوانین فقهی و حقوقی پرداخته است؛ نقد تاریخی، ریشه‌های فقهی سلطه مردانه در زمینه‌های اجتماعی و حقوقی قرون نخستین اسلام را تبیین می‌کند و نقد سیاسی - اجتماعی که تحلیل پیوند میان شریعت، قدرت سیاسی و کنترل بدن زن را شامل می‌شود.

۳-۱) نقد ادبی: تفسیر فمینیستی از قوامون، نشوز و ضرب

کشیا علی این آیه را آیه‌ای دشوار می‌داند:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

ترجمه این آیه دشواری‌های زیادی دارد، زیرا بسیاری از کلمات دارای معانی بحث‌برانگیزی است. ترجمه موقتی من در اینجا سه اصطلاح (قوامون، قانتات و نشوز) را به زبان عربی اصلی باقی گذاشته است؛ زیرا نمی‌توان آنها را بدون موضع‌گیری در مورد چگونگی نحوه تفسیر آنها ترجمه کرد (علی، *اخلاق جنسی*، ۱۱۷):^۱

مردان نسبت به زنان قوامون هستند، برحسب آن‌چه که خداوند بعضی را بر بعضی دیگر برتری داده است و نسبت به آن‌چه که از مال خود خرج می‌دهند. زنان درستکار، قانتات هستند و به پاس

1. Ali, *Sexual Ethics*.

آن‌چه که خدا برای آنها حفظ کرده است، اسرار خود را حفظ می‌کنند. آن [زنانی] که از نشوز آنها بیم دارید را پند دهید، در خوابگاه از ایشان دوری کنید و آنها را بزنید، اگر آنها از شما اطاعت کردند، دیگر راهی بر آنها مجوید که همانا خداوند بزرگوار و عظیم‌الشأن است (همان، 118).

در روش نقد ادبی، فمینیست‌ها درصددند تا کشف کنند که تصویر دو جنس در متن چه‌گونه ترسیم شده است و چه‌گونه متن فارغ از زمینه تاریخی، امکان‌هایی برای ستم یا رهایی زنان ایجاد می‌کند (توفیقی، روش‌ها، ۲۲۹).

کشیا علی در تفسیر خود از آیه ۳۴ سوره نساء، واژه «قَوَّامون» را نقطه آغاز تحلیل خویش قرار می‌دهد. کلمه قَوَّامون که مفرد آن قَوَّام است، برگرفته از ریشه قیام، و در کاربردهای عربی به معنای بالای سر کسی دیگر ایستادن است که به صورت بالقوه مفاهیمی هم‌چون حمایت، مراقبت و درعین حال نوعی اختیار و مسئولیت را در خود نهفته دارد. او با بررسی دیدگاه‌های مفسران کلاسیک نشان می‌دهد که این تعبیر در سنت تفسیری، هم‌زمان دو بُعد الهی و اجتماعی یافته است. به باور کشیا علی، مفسران کلاسیک از دو عبارت «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» برتری ذاتی و کمال همه مردان بر زنان را استدلال کردند و از عبارت «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» قدرت اقتصادی مردان در در پرداخت خرجی زنان را تفسیر کردند که موجب برتری مردان در ساختار فقهی خانواده و جامعه گردید (علی، اخلاق جنسی، 118).

کشیا علی معنای دیگری برای لفظ قَوَّامون برمی‌شمارد. نخست می‌گوید برخی استدلال می‌کنند که این آیه را می‌توان به درستی متوجه حمایت مرد از زن دانست و برتری ذکر شده در آیه ناظر به موضوع ارث بیش‌تری است که مردان دریافت می‌کنند که در آیات قبل مستقیماً به آن اشاره شده است (علی، اخلاق جنسی، 119). این تفسیر کشیا علی در حقیقت نتیجه خوانش قرآن در جهت هدف عمومی قرآن در برقراری عدالت برای همه انسان‌ها و التزام به طر‌ح‌واره توحیدی است که جنسیت‌گرایی را برنمی‌تابد.

از نگاه وی، با صرف نظر از جزئیات، مهم‌ترین عنصر در بازخوانی این آیه، تمرکز بر حمایت مردانه از زنان است. اگر مردان قوامون هستند «بخاطر آن‌چه که» برای زنان مصرف می‌کنند، آن‌گاه نقش آنها به مسئولیت مالی‌شان بستگی دارد. در صورتی که مردان از زنان حمایت نکنند، در نتیجه هر نوع اقتدار به دست‌آورده‌ای را از دست خواهند داد. در نتیجه، در خانواده‌ای که زن و شوهر، هر دو در مخارج خانه سهیم هستند، یا درآمد زن بیش‌تر از مرد است شوهر قوام زن نخواهد بود (همان‌جا).

کشیا علی در بحث نشوز به نظر می‌رسد با توجه به خطبه وداع پیامبر (ص):

و لکم علیهن حق، و لهن علیکم حق، لکم علیهن ألا یوطنن فرشکم أحدا تکرهونه، و علیهن
ألا یأتین بفاحشة مبینة (عاملی، **الصحيح**...، ۷۳/۳۱).

کلمه نشوز را به معنای فحشای آشکار می‌داند. از نظر کشیا علی، نوعی تفکیک میان اطاعت از خداوند و رفتار نادرستی که در قسمت دوم آیه از آن بحث شده، وجود دارد. ریشه نشوز به قیام باز می‌گردد به مرد و زنی که مرتکب نشوز می‌شود، ناشیز یا ناشزه می‌گویند. ممکن است مردان هم مرتکب نشوز شوند، **قرآن** در آیه ۱۲۸ سوره نساء بدان اشاره کرده است، این اصطلاح در مورد مردان و زنان متفاوت فهمیده می‌شود (علی، **اخلاق جنسی**، 120).

از نظر کشیا علی، مفسران سده‌های میانی غالباً نشوز زنان را به معنای نوعی تمرد و سرپیچی در برابر شوهران تفسیر کرده‌اند. تفاسیر بر دو رفتار بیش از همه به‌عنوان مصادیق اصلی نشوز تأکید کرده‌اند: ترک منزل بدون اجازه همسر و امتناع از برقراری رابطه جنسی با وی. در موارد معدودی، رفتارهایی هم‌چون بی‌احترامی، ارتکاب فحشا، یا کوتاهی در انجام تکالیف دینی نیز ذیل نشوز زنانه قرار گرفته‌اند (علی، **اخلاق جنسی**، 121-120).

مفسران کلاسیک درباره واکنش‌های در دسترس مرد در موقعیت نشوز زن، اجماعی نسبی داشته‌اند. فراتر از اقداماتی که آیه ۳۴ سوره نساء مقرر کرده است؛ آنان بر این باور بودند که اگر زن از شوهر اطاعت نکند یا خانه را ترک کند و بدین وسیله خود را از دسترس زوج خارج سازد، مرد مجاز است حمایت مالی و نفقه همسر را به‌طور موقت قطع کند (علی، **اخلاق جنسی**، 121).

کشیا علی با توجه به تعریف فاطمه مرنیسی از نشوز آن را چنین نقد کرده است، مرنیسی بر این باور است که مفهوم نشوز در ساختار جنسیتی اسلام نقشی محوری ایفا می‌کند. به‌گفته او، نشوز در اصل به نوعی سرپیچی زن از خواست شوهر در زمینه روابط جنسی اشاره دارد و از منظر تفسیری، **قرآن** این واژه را ناظر بر اراده زن برای خودداری از تبعیت از میل جنسی شوهر دانسته است.

کشیا علی بر آن است که مرنیسی در ارائه تعریفی روشن از نشوز در **قرآن** و در این ادعا که این اصطلاح در **قرآن** با اشاره به رفتار زوجه آمده دچار اشتباه شده است؛ اما درک او از برداشت عالمان کلاسیک و سده‌های میانی از نشوز زوجه کاملاً درست است. اظهار نظر کشیا علی در برداشت مرنیسی از مفهوم نشوز نشان می‌دهد که کشیا علی با تفسیر نشوز به معنای عصیان و نافرمانی زوجه در تمکین از خواسته ارتباط زوج موافق نیست به همین دلیل

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

نظر مرئوسی را ناظر به تعریف فقهای کلاسیک از نشوز می‌داند (همان‌جا).

کشیا علی در توضیح فعل **ضرب** چنین آورده که فعل **ضَرَبَ** در این متن عموماً به زدن، کتک زدن یا تازیانه ترجمه شده است. او تأکید می‌کند که مراد از این اصطلاح معنای تحت‌اللفظی این کلمه و نه معنای استعاری آن است و این آیه به شوهر اجازه زدن همسرش را به دلیل نشوز می‌دهد؛ البته در صورتی که پندو اندرز و دوری کردن در بستر تأثیری نداشته باشد (علی، **اخلاق جنسی**، ۱۲۵).^۱

وی می‌افزاید با این حال، خداوند نخواسته است انسان‌ها برخلاف وجدان اخلاقی خویش عمل کنند؛ از این رو هر فرد در قبال داوری‌های اخلاقی خویش مسئولیتی سنگین بر عهده دارد. وی بر نقش انسان به‌عنوان خلیفه و عامل اخلاقی در جهان تأکید می‌کند و این شأن را مبنایی برای مشروعیت مخالفت با عمل ضرب در روابط زناشویی می‌داند. او با تکیه بر اصول اخلاقی، خاطرنشان می‌سازد که فقه موجود، آن‌گونه که در دوره کلاسیک شکل گرفته و صورت‌بندی شده است، توان تضمین عدالت برابر و اخلاقی را ندارد و نیازمند نقادی بنیادین و بازنگری ساختاری است. کشیا علی در این چارچوب، بُعد اخلاقی رابطه زناشویی را محوری می‌شمارد که مرد به‌عنوان خلیفه خدا بر زمین باید توانایی «نه» گفتن به عمل خشونت‌آمیز «ضرب» را داشته باشد و خشم خویش را مهار کند (همان‌جا).

در تفسیر صفت **الصالحات** کشیا علی دو عبارت بعدی که در آیه آمده است؛ یعنی **حافظات للغیب** و **قانتات** را معنای **الصالحات** می‌داند؛ بنابراین صالحه یعنی زنی که رازدار و فرمان‌بردار باشد. از نظر وی، بعد از بحث مفصل درباره مردان و زنان، در این قسمت آیه به دسته خاصی از زنان، **زنان درستکار (الصالحات)** می‌پردازد و آنها را به دو شکل توصیف کرده است: به عنوان **حافظات للغیب**، زنانی که پاس‌داری و نگهبانی می‌کنند از آن‌چه که غایب یا غیب (غیرقابل دیدن) است و به عنوان **قانتات**، اصطلاحی که می‌تواند هم به معنای فرمان‌بردار و هم مطیع یا تمکین‌کننده آن را تفسیر کرد (علی، **اخلاق جنسی**، ۱۱۹).^۲

به باور کشیا علی، تفسیر کلاسیک و تفسیر اصلاح‌طلب از **قانتات** بسیار متمایز از یکدیگر است. قانتات جمع مؤنث از **قانت** به معنای کسی که فرمان‌بردار، مطیع یا تمکین‌کننده باشد، این معنا را قنوت از ریشه مشترک قنوت هم نشان می‌دهد (علی، **اخلاق جنسی**، ۱۲۰). در حالی که، اغلب مفسران سده‌های میانی **قانت** را در این متن به اطاعت زن از شوهرش تقلیل داده‌اند؛ **قانت** از قنوت به معنی اطاعت مستمر است (شیخ طوسی، **التبیان**، ۱۸۹/۳). برداشت کشیا علی این است که **قانتات** در آیات **قرآن** فقط به معنای اطاعت از خدا و رسولش آمده است. او

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

می‌افزاید اشخاصی هم‌چون عبدالله یوسف علی، این اصطلاح را به عنوان اطاعت دین دارانه ترجمه کرده‌اند. نیز، می‌گوید که در قرآن این واژه برای مردان و زنان به صورت یک‌سان در آیه ۳۵ سوره احزاب به کار رفته است و هم شامل مردان مطیع دین دار (قانتین) و هم زنان مطیع دین دار (قانتات) می‌شود. علاوه بر این، می‌افزاید که قرآن به شخصیت‌های بی‌نظیری مانند ابراهیم و مریم با اصطلاح قانت اشاره می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که تفسیر قانتات به اطاعت از شوهر بسیار مشکل‌ساز است؛ چرا که قرآن به‌طور کلی اطاعت از انسان و مرجعیت انسانی به استثنای پیامبر^(ص) را بسیار کم‌ارزش‌تر از اطاعت خداوند می‌داند (علی، اخلاق جنسی، ۱۲۰).

در مورد تفسیر حافظات للغیب نیز با اشاره به ترکیب بما حفظ الله معتقد است که، مفسران در این باره دیدگاه‌های متفاوتی دارند. بیش‌تر مفسران کلاسیک با استناد به روایات متعدد، این آیه را ناظر به نقش زنان در غیاب شوهران دانسته‌اند؛ بدین معنا که آنان باید از عفت خود و اموال همسرانشان پاس‌داری کنند (فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۰/۷۱). کشیا علی در چارچوب خوانش اخلاقی و انتقادی خود بر این نکته تأکید می‌کند که حرف ربط «بما» می‌تواند دلالت بر «مطابق با» یا «به سبب» داشته باشد و همین امر افق‌های تازه‌ای برای فهم آیه می‌گشاید. از منظر او و دیگر مفسران فمینیست، حافظات للغیب صرفاً محدود به حفظ عفت در برابر شوهر نیست، بل که می‌تواند به معنای زنانی باشد که چه در عرصه نهان و چه در عرصه آشکار بر تعهدات ایمانی و وظایف دینی خویش پایبندند؛ درست همان‌گونه که خداوند خود حافظ و پاس‌دار ایمان آنان است.

چنین قرائتی، مفهوم آیه را از دایره روابط زناشویی فراتر برده و آن را به بُعدی گسترده‌تر از مسئولیت معنوی و اخلاقی زنان پیوند می‌زند (علی، اخلاق جنسی، ۱۱۹).^۲ اگرچه تفسیر سنتی «حافظات للغیب» به معنای حفظ اموال و حرمت خانوادگی در غیاب شوهر، در ادبیات تفسیری جایگاهی تثبیت شده دارد؛ اما تحلیل زبانی-اخلاقی کشیا علی صرفاً ناظر بر گسترش این معنای کلاسیک است. او نشان می‌دهد دلالت «بما» می‌تواند افق معنایی آیه را از سطح روابط زناشویی فراتر برده و بر بُعد ایمانی و مسئولیت اخلاقی زنان نیز دلالت کند.

وی از قوامیت معنای مشارکت مسئولانه، از نشوز مفهوم اختلال در رابطه زناشویی و نه نافرمانی از شوهر و از ضرب مسئولیت کنترل‌گری اخلاقی را برداشت می‌کند. کشیا علی تأکید می‌کند که این حرکت تنها با عبور از فقه سنتی و ورود به اخلاق جنسی و خانوادگی برابری محور ممکن است.

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

۲-۳) نقد تاریخی

در سطح تاریخی، کشیا علی به دنبال آن است که نشان دهد چه‌گونه سلطه مردانه در روابط زناشویی نه از متن **قرآن**، بل که از بسترهای اجتماعی و حقوقی قرون نخستین اسلام برخاسته است. وی استدلال می‌کند که بسیاری از احکام فقهی درباره ازدواج، نشوز و قوامیت، در بستر اقتصادی و فرهنگی خاصی تدوین شدند که برده‌داری و مالکیت مردانه بر بدن زن در آن نهادینه بود (علی، **اخلاق جنسی**، 25)¹.

کشیا علی معتقد است که نظام برده‌داری بر درک فقها از ازدواج اثرگذار بوده است. او با اشاره به اینکه معنای مهریه طبق آن‌چه در سوره نساء آیه ۴ آمده است، اجر (پاداش) توسط مرد است، برای «لذتی که زوج از زوجه می‌برد»؛ اما با تحلیل منابع فقهی قرون دوم تا چهارم هجری، توضیح می‌دهد که فقهای این دوره ازدواج (نکاح) را در قالب انتقال **ملک البضع** از زن به شوهر در برابر مهریه فهم می‌کردند؛ برداشتی که در بسیاری از متون متقدم انعکاس یافته است (علی، **ازدواج و بردگی**، 25-24)².

بر این اساس، پرداخت مهریه شرط تحقق حقوق جنسی مرد به شمار می‌رفت و تمکین جنسی زوجه آزاد، در برابر نفقه، جایگاه حقوقی مشخصی پیدا کرد (همان، 107). شافعی به صراحت از مهریه با عنوان **ثمن الفرج** یاد کرده است؛ در این نگاه مهریه به‌عنوان غرامتی است که شوهر برای دسترسی مشروع جنسی به همسرش پرداخت می‌کند (علی، **اخلاق جنسی**، 4)³. در این استدلال فقها، مهریه به‌عنوان غرامت در ازاء **ملک النکاح** است. در این تعریف، نکاح به معنای سلطه انحصاری شوهر بر توانایی جنسی و تولید مثلی زن تلقی می‌شود و حق انحصاری مرد در طلاق را می‌رساند (علی، **اخلاق جنسی**، 5)⁴.

هم‌چنین کشیا علی با شواهدی هم‌چون یکی از فتوهای خلیفه دوم نشان می‌دهد که حقوق زناشویی چه‌گونه **تاریخمند** و وابسته به رویه و اجتهاد فقها است و تمام احکام مربوط به قوانین خانواده صرفاً برآمده از متن **قرآن** نیست. در یک مورد چنین آورده است که، تقریباً تمام مذاهب پذیرفته‌اند که اگر شوهر قادر به عمل زناشویی نباشد، زن حق فسخ عقد را دارد، او در ریشه‌یابی این حکم فقهی آن را منسوب به خلیفه دوم می‌داند که بعدها در مذاهب فقهی باز تولید شده است (علی، **اخلاق جنسی**، 13)⁵.

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Marriage and Slavery*.

3. Ali, *Sexual Ethics*.

4. Ali, *Sexual Ethics*.

5. Ali, *Sexual Ethics*.

کشیا علی با روی کرد تاریخی-انتقادی نشان می‌دهد که احکام زناشویی و جنسی در فقه کلاسیک، در بستری شکل گرفته‌اند که ساختارهای برده‌داری و سلطه مردانه آن را تعیین می‌کرده است (علی، **اخلاق جنسی**، 25-28)'. او از رهگذر تحلیل تاریخی، نشان می‌دهد که مردسالاری فقهی نه ریشه در وحی، بل که در تاریخ دارد. به عبارت دیگر، قوامیت الهی در متن قرآن به قوامیت حقوقی در فقه کلاسیک بدل شد؛ فرایندی که نتیجه درهم‌تنیدگی قدرت، قانون و مالکیت بود.

۳-۲) نقد سیاسی-اجتماعی

کشیا علی در نقد سیاسی-اجتماعی به تمایز میان اسلام متنی و اسلام زیسته اشاره کرده است. اسلام متنی، که عمدتاً توسط مردان و در چارچوب نهادهای فقهی شکل گرفته، تاریخی مردسالار دارد و تجربه‌های زیسته زنان را بازنمایی نمی‌کند. چنان‌که لیلا احمد تأکید می‌کند، بخش زیادی از دانش رسمی دینی بازتاب صدای مردانی است که قدرت نوشتن و مشروعیت نهادی را در اختیار داشته‌اند. با این حال، نمی‌توان این میراث را یک‌سره کنار گذاشت. سنت فقهی، با وجود محدودیت‌هایش، بخشی از اخلاق و سازمان اجتماعی جوامع مسلمان را شکل داده و فهم امروز ما بدون شناخت این پیشینه ممکن نیست. نقد معاصر نشان می‌دهد که پذیرش و عدم نقد اسلام متنی، بازتولید ساختارهای مردسالار را تقویت می‌کند؛ اما در مقابل، بازخوانی انتقادی آن می‌تواند زمینه اصلاح اخلاقی و انسانی فهم دینی را فراهم سازد (علی، **اخلاق جنسی**، xix)^۱.

بنابراین از نظر کشیا علی، خوانش‌های معاصر از آیه ۳۴ سوره نساء در خلأ شکل نمی‌گیرند، بل که در بستر نظام‌های حقوقی، ساختارهای دولتی و الگوهای نابرابری جنسیتی تثبیت شده معنا می‌یابند. در تحلیل او، بدن زن در بسیاری از دولت‌های مسلمان به نقطه کانونی سیاست‌گذاری تبدیل شده است؛ جایی که مشروعیت‌سازی دینی، کنترل دولت و اقتدار مذهبی به‌طور مستقیم در تنظیم روابط جنسیتی بازتاب می‌یابد. کشیا علی تصریح می‌کند که پیوند میان شریعت، دولت و جنسیت، در قوانین خانواده بیش از هر جای دیگر آشکار می‌شود؛ قوانینی که در ظاهر بر احکام کلاسیک استوار اند؛ اما در عمل، ساختارهای نابرابری سیاسی و اجتماعی را تثبیت می‌کنند (علی، **اخلاق جنسی**، xviii-xix)^۲.

او با ارجاع به نمونه‌های عینی از کشورهای مسلمان، نشان می‌دهد که چه‌گونه قواعدی هم‌چون نشوز، اجبار به تمکین، مجوز ضرب و قوامیت نفقه‌محور در قوانین خانواده به شکل ابزارهای دولتی برای اعمال قدرت بر زنان

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Sexual Ethics*.

3. Ali, *Sexual Ethics*.

درآمده‌اند. برای نمونه، شافعی اعلام کرد شرط ضمن عقد در نکاح‌نامه برای مرد مانع از ازدواج او با زنان دیگر یا مانع از رابطه جنسی با کنیزانش نمی‌شود. او دیدگاه خود را این‌گونه توجیه کرده است: «این شرط آنچه را که خداوند برای مرد گسترده نموده است را محدود نمی‌کند» (علی، **اخلاق جنسی**، XV)^۱.

کشیا علی توضیح می‌دهد که این انتقال از فقه به قانون مدنی، مجموعه‌ای از پی‌آمدهای سیاسی به همراه دارد: محدود شدن حق طلاق برای زنان، دشوار شدن خروج از ازدواج خشونت‌آمیز، وابستگی اقتصادی ساختاری و استفاده دولت‌ها از نظم خانواده به مثابه شاخصی برای نظم سیاسی.

در تحلیل علی، این وضعیت ادامه همان الگوی تاریخی‌ای است که در فقه کلاسیک شکل گرفته بود؛ یعنی ساختاری که در آن زن نه کنشگری مستقل، بل که موضوعی در قلمرو **تنظیم قدرت** تلقی می‌شد. از این منظر، فقر زنان - که علی آن را **فقر قدرت** می‌نامد - صرفاً به معنای نداشتن منابع اقتصادی نیست؛ بل که ناتوانی در مقاومت در برابر ساختارهایی است که به نام دین بر بدن و زندگی زنان اعمال می‌شوند (علی، **ازدواج و بردگی**، 45-43)^۲.
به تعبیر او:

زن فقیر نه ابزار اعتراض و نه راه خروج از الگوهای خشونت ساختاری را دارد، بنابراین مقابله با بی‌عدالتی‌های ساختاری را مستلزم برخورد با سلطه سلسله مراتبی و جنسیتی در سراسر مرزهای جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی دیده است (علی، **اخلاق جنسی**، XVI)^۳.

بر همین اساس است که کشیا علی می‌گوید تفسیر **قرآن** نمی‌تواند از زمینه‌های اجتماعی و اخلاقی جدا باشد: «تفسیر بدون اخلاق، به ابزار قدرت تبدیل می‌شود» (علی، **ازدواج و بردگی**، 46)^۴. این روی‌کرد، تفسیر را فرآیندی تاریخی-اخلاقی معرفی می‌کند که باید در نسبت با عدالت جنسیتی، تجربه زیسته زنان و تحلیل ساختارهای قدرت بازخوانی شود. بدین ترتیب، سطح سیاسی-اجتماعی در تحلیل علی نشان می‌دهد که آیه ۳۴ نساء نه فقط یک متن دینی، بل که محل تلاقی نیروهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است؛ و خوانش‌های بخشی آن تنها با نقد این ساختارها و بازشناسی ظرفیت اخلاقی **قرآن** ممکن خواهد بود.

نتیجه

یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که خوانش کشیا علی از آیه ۳۴ سوره نساء صرفاً بازتفسیر یک آیه

1. Ali, *Sexual Ethics*.

2. Ali, *Marriage and Slavery*.

3. Ali, *Sexual Ethics*.

4. Ali, *Marriage and Slavery*.

مناقشه برانگیز نیست، بل که تلاشی نظام‌مند برای جابه‌جایی کانون تفسیر از روی کردهای حقوقی، سلسله‌مراتبی و قدرت‌محور به سوی فهمی تاریخی، اخلاقی و انسان‌محور از متن *قرآن* است. تحلیل زبانی-ادبی، تاریخی و سیاسی-اجتماعی وی درصدد توضیح این معنا است که بسیاری از برداشت‌های مردسالارانه رایج، نه ریشه در متن وحی، بل که در سازوکارهای تاریخی تولید دانش فقهی، ساختارهای اجتماعی پیشامدرن و مناسبات قدرت دارند. مهم‌ترین دست‌آورد این مطالعه، برجسته‌سازی تمایز بنیادین میان متن وحی و تفسیرهای انسانی از آن در اندیشه کشیا علی است؛ تمایزی که امکان نقد اجماع‌های دیرپای فقهی و بازشناسی ظرفیت‌های اخلاقی و عدالت‌محور *قرآن* را فراهم می‌سازد. برپایه این روی‌کرد، مفاهیمی چون قوامیت، نشوز و روابط زناشویی واجد قابلیت بازخوانی اخلاقی‌اند و می‌توان آن‌ها را نه به‌مثابه سازوکارهای سلطه، بل که در چارچوب مسئولیت اخلاقی، کرامت انسانی و عدالت جنسیتی تفسیر کرد.

در سطح روش‌شناختی، این مطالعه نشان داد که اصول تفسیری کشیا علی بدون درک هرمنوتیک او قابل فهم نیست؛ هرمنوتیکی که تفسیر را فرایندی تاریخی، اخلاقی و وابسته به تجربه زیسته زنان و تحلیل نیروهای قدرت می‌داند. از این منظر، تفسیر نه‌بازتولید معنای ثابت، بل که کنشی انتقادی برای بازسازی نسبت میان متن، اخلاق و واقعیت اجتماعی است. در مجموع، این مقاله نشان می‌دهد که اندیشه تفسیری کشیا علی را می‌توان به‌مثابه الگویی اخلاق‌محور در فمینیسم اسلامی صورت‌بندی کرد؛ الگویی که ظرفیت گفت‌وگویی سازنده میان فقه کلاسیک، علوم انسانی معاصر و تجربه زیسته زنان مسلمان را فراهم می‌آورد و می‌تواند مبنایی نظری برای بازاندیشی در تفسیرهای جنسیتی *قرآن* در جهان معاصر باشد.

- ۱- اسحاقی، سیدحسین، «تأملی بر پیکره و پی‌آمدهای فمینیسم اسلامی»، *رواق اندیشه*، شماره ۴۴، ۱۳۸۴ ش.
- ۲- بدره، محسن، میرخانی، عزت‌السادات، و شاکری گلپایگانی، طوبی، «چشم‌انداز جریان موسوم به فمینیسم اسلامی به بازنگری فقه سنی: کاوش تطبیقی دیدگاه‌های عزیزه الحبری و کشیا علی»، *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴ ش.
- ۳- توفیقی، فاطمه، *روش‌های مدرن تفسیر متون مقدس*، تهران، نشر کرگدن، ۱۴۰۴ ش.
- ۴- خان‌علی، پریسا، *آموزش زنان در اسلام و مکتب فمینیسم*، اصفهان، کیاراد، ۱۳۹۴ ش.
- ۵- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.
- ۶- عاملی، جعفر مرتضی، *الصحیح من سیرة النبی الأعظم*، قم، دارالحديث، ۱۳۸۵ ش.

- ۷- فخررازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۸- *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی: ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دایره المعارف فلسفی روتلیج*، ترجمه عباس یزدانی و بهروز جندقی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، بهار ۱۳۸۸ش.
- ۹- محمودی، علی، *الهیات فمینیستی مسیحیت در مقایسه با نگرش اسلام*، قم، دانشکده اصول دین، ۱۳۹۶ش.
- ۱۰- مقدس، حسین، *مدرنیسم از دیدگاه علامه طباطبایی و محمد عبده*، قم، نشر ندای دوست، ۱۳۹۲ش.
- ۱۱- میرحسینی، زیبا، «اسلام سیاسی و آینده زن مسلمان»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۷۶، ۱۳۸۵ش.
- ۱۲- ودود، آمنه، *قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن*، ترجمه اعظم پویازاده و معصومه آگاهی، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ش.
- ۱۳- هدایت‌الله، عایشه، *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*، ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش‌فرد، تهران، نشر کرگردن، ۱۴۰۰ش.
- 14- Ali, Kecia, "About Me", Kecia Ali's web site, retrieved at June 03, 2026. <https://www.keciaali.com/about-me#about-me-keciaali>.
- 15- Ali, Kecia, "The Ethics of 'Follow the Male Scholar': Authority, Gender, and the Construction of Normativity in Islamic Jurisprudence", *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 27. no. 2, 2011.
- 16- Ali, Kecia, "Timeless Texts and Modern Morals: Challenges in Islamic Sexual Ethics", *New Testament and Qur'an as Literature and Culture*, ed. Kari Voight et. al., Leiden, Brill, 2009.
- 17- Ali, Kecia, *Marriage and Slavery in Early Islam*, Harvard University Press, 2010.
- 18- Ali, Kecia, *Sexual Ethics and Islam Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2006.
- 19- Ali, Kecia, "Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law", In *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi, Oxford, Oneworld, 2003.
- 20- Hammer, Juliane, "American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 31. no. 1, 2012.
- 21- Mir-Hosseini, Ziba, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal*

- Tradition*, London: Oneworld Book, first published, 2015.
22. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1992.
23. Scott, J. W., “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *The American Historical Review*, vol. 91, no. 5, 1986.

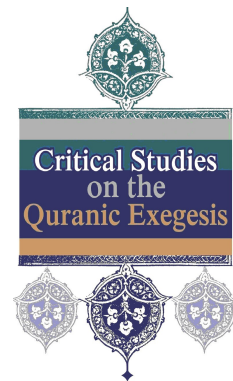
Divine Measures for Preserving Revelation A Theological Explanation of the Relation Between Prophets' Historical Understanding and Infallibility

Behrouz Fadaei Rad 

PhD graduate in *Qur'ān* and Hadith Sciences, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran (Email: bfadaeirad@iau.ac.ir).

Hossein Khoshdel Mofard 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran
(Corresponding author: hossein.khoshdel@iau.ac.ir).



Original research

Received: 7/ 1/ 2026

Revised: 27/ 2/ 2026

Accepted: 27/ 2/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 145-172.

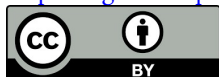
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Fadaei Rad, Behrouz and Khoshdel Mofard, Hossein, "Divine Measures for Preserving Revelation: A Theological Explanation of the Relation Between Prophets' Historical Understanding and Infallibility", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2) : 12, 2026, p. 145-172.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.570215.1373>. 

Abstract

This study analyzes God's role in preventing historically-conditioned prophetic understanding from influencing revelation. Islamic scholars have generally explained the preservation of revelation through prophets' knowledge (*ilm*) and infallibility (*iṣma*), often expanding these concepts considerably to interpret contrary Quranic verses. However, the variety of verses reporting prophets' personal—and sometimes incorrect—understandings calls for a re-examination. Using a descriptive-analytical method and focusing on Quranic divine-prophetic dialogues, this study identifies several divine measures: pre-mission considerations in selecting prophets (including the Prophet Muhammad's being unlettered, *ummi*); gradual and occasion-based divine interaction; repetition; and personal reprimands during the prophetic mission. This study argues that the possibility of historically-conditioned understanding in prophets is compatible with their infallibility and provides a more precise explanation of how infallibility is attained without requiring strained interpretations. By distinguishing between the human (*basbari*) and prophetic (*risāli*) dimensions of prophets, this framework offers an interpretation of problematic verses that avoids both theological overreach and the reduction of revelation to purely human experience. The study operates within the premises of Islamic theology, specifically Shī'ī theological traditions, while engaging critically with classical and contemporary theories of revelation.

Keywords: Prophetic Missionary Station, Divine Interactions with Prophets, Revelatory Rebukes.

Extended Abstract

Islamic scholars, in explaining how revelation remains untainted by prophets' personal understanding, have typically relied on two internal attributes: knowledge (*ilm*) and infallibility (*iṣma*). Through conceptual expansion and, in some cases, considerable interpretive effort, they have sought to reconcile these attributes with scriptural verses that appear to indicate otherwise. However, the multiplicity and diversity of Quranic reports concerning prophets' personal—and at times incorrect—understandings necessitate a re-examination of how revelation is preserved from the influence of such understandings, which are rooted in the prophets' prior conceptions and historical contexts.

This study analyzes God's role in preventing the historical dimension of prophetic understanding from affecting revelation. Using a descriptive-analytical method and examining Quranic verses that depict divine-prophetic dialogue, particularly those involving God's direct speech to prophets, this study argues that several distinct divine measures serve this purpose. These include: pre-mission considerations in God's selection of prophets; gradual and occasion-based divine interaction; repetition; and personal reprimands to prophets during their mission. These measures function as preventive strategies against the potential influence of prophets' personal understanding. This study concludes that acknowledging the possibility of historically-conditioned understanding in prophets is not only compatible with their infallibility but also provides a more precise explanation of how infallibility is attained without requiring strained interpretations of Quranic verses.

The study begins by distinguishing between the human (*basharī*) and prophetic (*risālī*) dimensions of prophets. Based on verses such as Q. 14:11 (“Their messengers said to them, ‘We are only human beings like you’”) and Q. 18:110 (“Say, ‘I am only a human being like you; it is revealed to me that your God is one God’”), prophets share in common human attributes. This human dimension entails both practical implications (eating, walking in markets, marriage, illness, death) and cognitive implications (the possibility of erroneous conception or understanding, lack of knowledge of the unseen).

Human understanding is necessarily shaped by prior assumptions and historical conditions. This study demonstrates, through examples such as Noah's

misunderstanding of God's promise to save his family (Q. 11:45-46), David's judgment without hearing the second party (Q. 38:22-24), and Solomon's decision to punish the hoopoe based on incomplete information (Q. 27:20-21), that prophets' understandings could indeed be historically conditioned. However, this study insists that when such misunderstandings pertain to non-prophetic aspects of a prophet's persona, they do not compromise the prophetic mission itself. By distinguishing between prophetic and non-prophetic dimensions, the study offers a more precise interpretive framework for verses that might otherwise seem to challenge infallibility.

This study then examines God's measures for preserving revelation. Prior to a prophet's mission, God's choice of a messenger is informed by complete knowledge, as Q. 6:124 states: "God knows best where to place His message." This selection is not sudden but involves preparation, as seen in the case of Moses, about whom God says, "that you might be reared under My watchful eye" (Q. 20:39) and "I prepared you for Myself" (Q. 20:41). The Prophet Muhammad's being unlettered (*ummī*)—neither reading nor writing—is presented as a key divine measure preventing the imposition of pre-existing acquired knowledge upon revelation. Verses such as Q. 29:48 ("You did not recite any scripture before it, nor did you write it with your right hand") and Q. 42:52 ("You did not know what the scripture was, nor what faith was") indicate that the Prophet's mind was not encumbered by prior systematic learning that could distort the received message.

During the prophetic mission, God employs gradual and occasion-based revelation (Q. 25:32), which serves to consolidate meaning in the prophet's heart. The prohibition against haste in reciting revelation (Q. 20:114; Q. 75:16-19) further secures accurate transmission. Divine reprimands, such as Q. 66:1 ("O Prophet, why do you forbid what God has made lawful for you, seeking the approval of your wives?") and Q. 80:1-10 (the Prophet's frowning at the blind man), serve both pedagogical purposes and ensure that prophetic understanding does not inadvertently shape revelation.

This study also highlights Q. 17:73-75, which states that had God not strengthened the Prophet, he might have inclined slightly toward the disbelievers—a clear indication of divine intervention to preserve the integrity of revelation. Similar measures are extended to other prophets: for example, Joseph's seeing a "proof from his Lord" (Q. 12:24) prevented his succumbing to temptation, and the written tablets given to Moses

(Q. 7:145) minimized the impact of Moses' own historical situatedness on his reception and transmission of the divine message.

This study concludes that acknowledging the historicity of prophets' understanding does not negate their infallibility. Rather, infallibility is not an intrinsic attribute rendering prophets immune to any cognitive limitation; it is actively secured by divine measures operating before and during the prophetic mission. This understanding allows for a reading of Quranic verses without the interpretive strain often required by classical theological frameworks, while also preserving the core Islamic commitment to the integrity of revelation.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. 'Āmilī, 'Alī b. Ḥusayn, *al-Wajīz*, Qom, Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1413 AH [Arabic].
3. 'Āmilī, Muḥammad b. Makkī, *al-Qawā'id wa al-Fawā'id*, Qom, Nashr Mufid, 1400 AH [Arabic].
4. Aşgharī, Muḥammad Javād and Mūsavī, Sayyid Maḥmūd, "Naqsh-i Quvā-yi Idrākī-yi Payāambar dar Waḥy az Dīdgāh-i Falāsifah-yi Islāmī", *Āyīn-i Ḥikmat*, no. 24, Summer 1379 SAH, pp. 45-72 [Persian].

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080443.1394.24.2.3.1>

5. 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *al-Tafsīr*, Tehran, al-Maṭba'ah al-'Ilmīyah, 1380 AH [Arabic].
6. Baḥrānī, Hāshim, *al-Burbān*, Qom, al-Bi'thah, 1415 AH [Arabic].
7. Fayḍ Kāshānī, Muḥsin, *al-Tafsīr al-Şāfi*, Qom, Mu'assasat al-Hādī, 1416 AH [Arabic].
8. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, tr. Donald G. Marshall, New York, Continuum, 2006.
9. Hāyidigar, Mārtīn, *Hastī va Zamān*, tr. Siyāvash Jamādī, Tehran, Quqnūs, 1386 SAH [Persian].
10. Ḥusayniān, Ḥāmid, "Tarjumān-i Waḥy", *Andīshab-yi Nuvin-i Dīnī*, no. 31, Winter 1391 SAH, pp. 57-76 [Persian].

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080443.1394.24.2.3.1>

11. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā'iliyān, 1425 AH

- [Arabic].
12. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *al-Faqīh*, Qom, Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn, 1413 AH [Arabic].
 13. Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh, *Tafsīr-i Mawḍū‘ī-i Qur’ān*, Qom, Asrā’, 1378 SAH [Persian].
 14. Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh, *Tafsīr-i Tasnīm*, Qom, Asrā’, 1398 SAH [Persian].
 15. Kāshānī, Fath Allāh, *Manhaj al-Şādiqīn*, Tehran, Chāp-i ‘Ilmī, 1336 SAH [Persian].
 16. Khumaynī, Rūḥ Allāh, *al-Rasā’il*, Qom, Ismā‘īliyān, 1410 AH [Arabic].
 17. Khumaynī, Rūḥ Allāh, *Sharḥ Du‘ā’ al-Saḥar*, Qom, Mu’assasah-yi Nashr va Tanzīm-i Āthār-i Imām Khumaynī, 1374 SAH [Persian].
 18. Kulaynī, Muḥammad, *al-Kāfi*, Beirut, Manshūrāt al-Fajr, 1428 AH [Arabic].
 19. Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Mu’assasat al-Wafā’, 1403 AH [Arabic].
 20. Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *Awā’il al-Maqālāt*, Qom, Kungirah-yi Shaykh Mufīd, 1414 AH [Arabic].
 21. Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *Taṣḥīḥ I’tiqādāt*, Qom, Kungirah-yi Shaykh Mufīd, 1414 AH [Arabic].
 22. Mukarram Shīrāzī, Nāşir, *Tafsīr-i Namūnah*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1374 SAH [Persian].
 23. Mullā Şadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1981.
 24. Mullā Şadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, tr. Muḥammad Khvājavi, Tehran, Mullā, 1392 SAH [Persian].
 25. *Nahj al-Balāghah*, ed. Şubḥī Şāliḥ, Qom, Dār al-Hijrah, 1414 AH [Arabic].
 26. Qudardān Qarāmalikī, Muḥammad Ḥasan, “Naqsh-i Payāambar dar Waḥy”, *Qabasāt*, no. 47, Spring 1387 SAH, pp. 87-112 [Persian].
 27. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH [Arabic].
 28. Şādiqī Tihirānī, Muḥammad, *al-Balāgh*, Qom, Ismā‘īliyān, 1419 AH [Arabic].
 29. Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. Ḥusayn, *Tanzīh al-Anbiyā’*, Qom, Dār al-Aḍwā’, 1409 AH [Arabic].
 30. Subḥānī, Ja‘far, *Mansūr-i Jāvid*, Qom, Mu’assasah-yi Imām Şādiq, 1383 SAH

- [Persian].
31. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Baṣṭ-i Tajrubah-yi Nabawī*, Tehran, Şirāt, 1385 SAH [Persian].
 32. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Kalām-i Muḥammad Ru’yā-yi Muḥammad*, Tehran, Şirāt, 1397 SAH [Persian].
 33. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Qom, Ismā‘īliyān, 1372 SAH [Arabic].
 34. Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
 35. Tha‘ālibī, ‘Abd al-Raḥmān, *al-Jawābir al-Ḥisān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
 36. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, 1413 AH [Arabic].
 37. Warnke, Georgia, *Gadamer Hermeneutics*, Stanford University Press, 1987.
 38. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
 39. Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *al-Burbān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422 AH [Arabic].



تدابیر الهی در صیانت از وحی

تبیین کلامی رابطه فهم تاریخمند پیامبران با عصمت

بهروز فدائی راد ^{ID}

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد کاشان،

دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران (ایمیل: bfadacirad@iran.ir).

حسین خوشدل مفرد ^{ID}

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

(نویسنده مسئول: hossein.khoshdel@iauo.ac.ir).

چکیده

اندیشمندان اسلامی در تبیین علت محفوظ ماندن وحی، از فهم شخصی پیامبران، عموماً تنها به دو ویژگی درونی ایشان یعنی علم و عصمت، اشاره کرده و با اطلاق‌گرایی و توسعه مفهومی این دو واژه، و در مواردی با تکلف بسیار، سعی در تفسیر و توجیه آیات مغایر آن داشته‌اند. با این حال به دلیل تعدد و تنوع آیاتی که از فهم شخصی و گاه نادرست پیامبران، حکایت دارد، ضرورت بازتحلیل چگونگی محفوظ ماندن وحی، از تأثیر این فهم‌ها، که طبعاً ریشه در تلقی‌ها و تصورات پیشین ایشان دارد؛ آشکار می‌شود. بر این اساس در این پژوهش، برآنیم تا نقش خدا در ممانعت از تأثیر فهم تاریخمند پیامبران را مورد بازتحلیل قرار دهیم. به این منظور با روش تحلیل توصیفی و با بررسی آیات ناظر به پیامبران خصوصاً آیات ناظر به مکالمه خدا و پیامبران، نشان خواهیم داد که ملاحظات اختصاصی خدا در انتخاب پیامبران، در مرحله پیش از رسالت، تعامل مناسبی و تدریجی، تکرار و عتاب‌های شخصی به پیامبران در حین رسالت، تدابیری است که به منظور پیشگیری از تأثیر بالقوه فهم شخصی پیامبران، به طور عام مورد استفاده قرار گرفته‌است. پذیرش امکان وجود فهم تاریخمند در پیامبران، نه تنها با عصمت ایشان قابل جمع است؛ بل که بدون نیاز به تکلف در تأویل آیات، می‌تواند توضیح دقیق‌تری را برای چگونگی حصول عصمت ارائه نماید.

کلیدواژه‌ها: شأن رسالی پیامبر، تعاملات الهی با پیامبران، عتاب‌های وحیانی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۸ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۸ ش

نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش

صفحه ۱۴۵-۱۷۲.

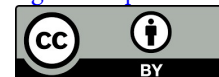
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / 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؟

فدائی راد، بهروز و خوشدل مفرد، حسین، «تدابیر الهی در صیانت از وحی: تبیین کلامی رابطه فهم تاریخمند پیامبران با عصمت»، پژوهش نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۱۴۵-۱۷۲.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.570215.1373>

درآمد

فرایند فهم انسان، و شأن بشری پیامبران، از یک سو و اغراض الهی در ارسال پیامبران از سوی دیگر سبب ارائه نظریات مختلف و بعضاً متعارضی در تحلیل وحی شده‌است. گروهی با تأکید بیش‌تر بر اغراض الهی، و طرح نظریه عصمت، آیات نافی آن را به طرق مختلف و گاه با دشواری بسیار تأویل می‌نمایند. گروهی نیز با تأکید بیش‌تر بر تأثیر خواه ناخواه شرایط تاریخی و تصوّرات پیشین ذهنی بر فهم انسانی، و در نتیجه ناگزیری از تاریخ‌مندی فهم، فهم پیامبران را نیز کاملاً تاریخ‌مند دانسته، وحی را از ماهیت الهی اش تهی می‌سازند. این در حالی است که بازتحلیل فرایند فهم و تأمل در تدریجی بودن سیر آن از تلقی اولیّه تا تثبیت نهایی؛ تفکیک شئون مختلف پیامبران و الزامات متمایز هر یک؛ هم‌چنین دقت بر نقش فعال خدا در صیانت از پیام خویش، می‌تواند، فهم صحیح‌تری از آن ایجاد نماید.

طرح مسئله

بررسی پژوهش‌های انجام‌گرفته درباره وحی نشان می‌دهد که نقش خدا و تدابیر او در محفوظ ماندن پیام الهی، چندان مورد توجه مستقیم اندیشمندان اسلامی قرار نگرفته است. در حالی که دقت در آیات قرآن و مکالمات میان خدا و پیامبران، نقش قابل‌ملاحظه‌ای برای خدا در راستای حصول اغراض الهی و صیانت از وحی، نشان می‌دهد. البته با وجود این غفلت، تأمل در آرائی که درباره نقش پیامبر (ص) در وحی، ابراز شده است، می‌تواند به طور غیرمستقیم دیدگاه اندیشمندان اسلامی در مورد تأثیر فهم پیامبر (ص) بر وحی را نمایان سازد. این دیدگاه‌ها صرف‌نظر از دسته‌بندی‌های جزئی درون گروهی، در سه دسته کلی قابل‌ارائه است.

دسته اول، دیدگاه کسانی است که با تقریرهای مختلف برای وحی منشاء بیرونی قائل اند (طبرسی، مجمع البیان، ۸۰۴/۶) و نقش پیامبر (ص) در وحی را از دریافت تا ابلاغ، نقش قابلی می‌دانند. این دیدگاه، همان دیدگاه غالب اندیشمندان اسلامی است. دیدگاه دوم از آن کسانی است که اگرچه برای پیامبر (ص) در دریافت وحی نقش قابلی قائل اند، اما در ابلاغ وحی برای ایشان نقش فاعلی در نظر می‌گیرند؛ به این معنا که پیامبر (ص) تنها معانی را از خدا دریافت کرده، اما آن معانی را خود، در قالب الفاظ تبیین کرده است (زرکشی، البرهان، ۱/۲۹۱). دسته سوم نیز، دیدگاه کسانی است که وحی را کاملاً با منشاء درونی قلم‌داد می‌کنند و نقش پیامبر (ص) را نه تنها در ابلاغ، بل که در دریافت نیز فاعلی می‌دانند، که بر اساس آن، دین تجربه روحی پیامبر و تابع او محسوب می‌شود (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۴).

بر اساس دیدگاه اول، وحی کلام خدا است و پیامبر (ص) از آنجا که صلاحیت‌های لازم را کسب کرده (خمینی، شرح دعاء السحر، ۷۸)، با ترقی به مقام لدن و عقل محض، حقیقت و ام‌الکتاب را از نزد خدا تلقی نموده است (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ۱/ ۴۳). در نتیجه با وجود علم و عصمت تام، در پیش از رسالت، اساساً دیگر جایی برای تلقی و فهمی متفاوت با مقصود الهی باقی نمی‌ماند که امکان تأثیر در پیام الهی داشته باشد. اما ناسازگاری این دیدگاه با آیات عتاب نظیر:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (تحریم/ ۱).

ترجمه: ای پیامبر چرا آن چه خدا بر تو حلال کرده برای به دست آوردن خشنودی همسرانت بر خود حرام می‌کنی و خدا بسیار آمرزنده مهربان است؛ نشان می‌دهد که حداقل در شئون غیررسالی پیامبر (ص)، نمی‌توان به علم و عصمت تام، قائل بود. بر اساس دیدگاه دوم اگرچه دریافت وحی بدون دخالت فهم پیامبر (ص) اتفاق افتاده، اما ابلاغ آن به طور کامل از مسیر فهم پیامبر (ص) گذشته است؛ در حالی که در آیاتی مانند:

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخْذُوكَ خَلِيلًا وَ لَوْلَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (اسراء/ ۷۳-۷۵).

ترجمه: و نزدیک بود فریبت دهند از آن چیزی که به سويت وحی فرستادیم تا غیر از آن را به ما نسبت دهی و در آن صورت با تو دوست بودند و اگر استوار نمی‌داشتیمت نزدیک بود که به سوی ایشان اندکی میل کنی در آن صورت قطعاً دو زندگی و دو مرگ را به تو می‌چساندیم سپس یاوری برای خویش در برابر ما نمی‌یافتی.

با کاربرد عبارات‌های «لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ» و «لَوْلَا أَنْ تَبْتَئَاكَ» که بر نظارت و دخالت مستقیم خدا بر ابلاغ وحی دلالت دارد؛ چنین موضوعی به صراحت نفی می‌شود.

بر اساس دیدگاه سوم نیز، وحی، به طور کامل محصول فهم، تجربه و دریافت‌های شخصی پیامبر و قرآن نیز، گفتگویی دو سویه میان پیامبر و معاصرینش که از دل تاریخ و فرهنگ عربی برآمده و ظرفیتی محدود دارد (سروش، کلام محمد رویای محمد، ۱۰-۱۱) محسوب می‌شود، و پیامبر نیز —هم‌چون شاعری که می‌تواند شاعرتر شود— می‌تواند پیامبرتر بشود (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۰). این جا نیز اگرچه هم‌چنان عبارات‌های

«لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَةً» (اسراء/ ۷۳) و «لَوْلَا أَنْ تَبْتَئَاكَ» (اسراء/ ۷۴) که نظارت و دخالت مستقیم خدا بر ابلاغ وحی را نشان می‌دهند، مانع از پذیرش چنین دیدگاهی می‌گردد؛ اما افزون بر آن، آیاتی نظیر:

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ (الحاقّة/ ۴۱).

ترجمه: و آن گفتار یک شاعر نیست.

که بر شاعر نبودن پیامبر (ص) تصریح دارند، نیز سبب اخلال در پذیرش استدلال مطرح شده می‌شود.

این دیدگاه‌ها در پژوهش‌هایی نیز مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. برای مثال در پژوهش «نقش پیامبر در وحی»، محمدحسن قدردان قراملکی (قبسات، شماره ۴۷، بهار ۱۳۸۷ ش) با اشاره به نقش قابل و فاعلی در دریافت و ابلاغ وحی، به تحلیل و مقایسه دیدگاه‌های مختلف ابراز شده در این زمینه پرداخته است. در پژوهش دیگر با عنوان «ترجمان وحی: بررسی نقش پیامبر در فرایند نزول وحی» نیز که حامد حسینیان منتشر کرده است (اندیشه نوین دینی، شماره ۳۱، زمستان ۱۳۹۱ ش)، مؤلف با نقد نقش فاعلی پیامبر در دریافت وحی بر نقش قابل تأکید می‌ورزد.

هم‌چنین در پژوهش «نقش قوای ادراکی پیامبر در وحی از دیدگاه فلاسفه اسلامی»، محمدجواد اصغری و سید محمود موسوی (آیین حکمت، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۹۴ ش) به تحلیل و نقد دیدگاه فلاسفه اسلامی درباره نقش قوای عاقله و متخیله پیامبر در معرفت و حیانی پرداخته‌اند.

حال، با وجود چنین پژوهش‌هایی، هم‌چنان کاستی‌هایی مشاهده می‌شود و هم‌چنان به پرسش‌هایی پاسخ داده نشده است. پرسش‌هایی نظیر این‌که قائل بودن به شأن انسانی برای پیامبران، چه الزاماتی ایجاد می‌نماید؟ یا این‌که آیا لازم است در همه شئون، برای پیامبران عصمت قائل شد؟ و مهم‌تر این‌که نقش خدا در صیانت از پیام خویش چیست؟

در این پژوهش برآن ایم تا با بررسی و تحلیل آیات ناظر به مکالمه خدا و پیامبران و توجه به الزامات شأن انسانی ایشان؛ چگونگی عمل‌کرد خدا در صیانت از پیام خویش، در برابر فهم تاریخ‌مند پیامبران را مورد تحلیل قرار داده و دیدگاه چهارمی در کنار دیدگاه‌های سه‌گانه پیشین طرح نماییم که قابلیت پاسخگویی پرسش‌های مذکور را داشته باشد.

۱. شأن انسانی پیامبران

پیامبران الهی حسب آیاتی نظیر:

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ (ابراهيم/ ۱۱).

ترجمه: پیامبران‌شان به آن‌ها گفتند ما نیز انسان‌هایی مانند شما هستیم، اما خدا به هر یک از بندگانش که بخواهد لطف می‌کند.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ (کهف/ ۱۱۰).

ترجمه: بگو من تنها انسانی مانند شما هستم، که به من وحی می‌شود که خدای‌تان خدای یگانه است.

انسان‌هایی نظیر دیگر انسان‌ها در خلقت (قمی، *التفسیر*، ۴۷/۲) و مماثلت به انسان‌های دیگر (طباطبایی، *المیزان*، ۴۰۵/۱۳) هستند. این شأن، طبعاً مستلزم پذیرش جنبه‌های مشترک با سایر انسان‌هاست، که الزاماتی را با خود به همراه می‌آورد.

۱-۱) الزامات شأن انسانی

شأن انسانی گاه وجه فعلی دارد، یعنی شامل مواردی نظیر اقوال و اعمال می‌شود که، به صرف انسان بودن، در فعل بروز خواهد یافت. برای مثال غذا خوردن یا داد و ستد کردن، مرگ یا بیمار شدن، که در آیاتی نظیر:

يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ (فرقان/ ۷).

ترجمه: غذا می‌خورد و در بازار راه می‌رود؛

وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (انبیاء/ ۸).

ترجمه: و جاودان نیستند؛

وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (انبیاء/ ۸۳).

ترجمه: و ایوب هنگامی که پروردگارش را ندا داد که مرا آسیب و سختی رسیده و تو مهربان‌ترین مهربانانی؛

مورد اشاره قرار گرفته است، از مصادیق آن محسوب می‌گردد. هم‌چنین در احادیث نیز می‌توان برخی از مصادیق این الزامات فعلی را مشاهده کرد، برای مثال ازدواج (کلینی، *الکافی*، ۵/۵۶۸) نیز که از مصادیق شئون انسانی است، در این نوع قرار می‌گیرد.

گاه نیز وجه ادراکی دارد، یعنی شامل مواردی نظیر تلقی و فهم می‌شود که پیش از قول یا فعل و در ذهن اتفاق می‌افتد، که به دلیل انسان بودن از آن گریزی نیست. برای مثال امکان تصور و تلقی نادرست، که از

خصایص ادراک انسان است یا ناآگاهی بر علم غیب، که از اختصاصات خدا است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۷/۱۲۵)، در آیاتی نظیر:

فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ (انبیاء/ ۸۷).

ترجمه: گمان کرد ما بر او قدرت نداریم.

وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ (انعام/ ۵۰).

ترجمه: و من غیب نمی‌دانم.

از زبان پیامبران نیز نقل شده است. حال از آنجا که فهم انسان، تصویری است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ۵۱۲/۳)، که متأثر از زمینه‌ها و شرایط تاریخی است و انسان نمی‌تواند با ذهنی خالی به فهم نائل آید (هایدگر، *هستی و زمان*، ۳۷۲)، پیامبران نیز نمی‌توانند خالی از مفروضات پیشین خود باشند.

باید توجه داشت که، در تعریف تاریخمندی، تنها می‌توان از نفس امکان تأثیر شرایط، سخن گفت و نه بیش‌تر؛ چراکه اطلاق در تعریف، به دلیل مغالطه خودارجاعی، عملاً خود آن تعریف را نیز دربر خواهد گرفت. برای مثال این‌که انسان هرگز نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خود رهایی یابد و دانش حاصل شده برای او همواره تجدیدنظر پذیر است (وارکنه، *هرمنوتیک گادامری*، ۴۰)^۱ یا این‌که تلاش انسان برای رهایی از تصورات خود در موضوع فهم، نه‌تنها ناممکن بل که آشکارا بی‌معنا و نامعقول است (گادامر، *حقیقت و روش*، ۲۷۸)^۲ به جهت این اطلاق در تعریف، مفهوم خود را نیز دربرمی‌گیرد. یعنی این دو گزاره بر مبنای خودشان، هم، تجدیدنظر پذیر خواهند بود و هم، تلاش برای فهمشان ناممکن، بی‌معنا و نامعقول.

با این حال، کامل و صحیح بودن مفروضات پیشین، طبعاً، مانع از فهم تاریخمند می‌گردد، اما مفروضات پیشین پیامبران نیز، همیشه کامل و صحیح نیست. برای مثال آیات:

رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي (هود/ ۴۵).

ترجمه: پروردگارا پسر من نیز از اهل من است.

قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ (هود/ ۴۰).

ترجمه: به نوح خطاب کردیم که از هر نوع حیوان یک جفت و خانواده‌ات را سوار کن؛

دلالت بر این دارد که تلقی نوح^(ع) از وعده خدا درباره نجات اهلش، یک تلقی و فهم متفاوت با منظور الهی

1. Warnke, *Gadamer Hermeneutics*.

2. Gadamer, *Truth and Method*.

است. در واقع نوح^(ع) از اطلاق واژه «أَهْلَكَ» و مشاهده غرق فرزند حیرت می‌کند (سبحانی، منشور جاوید، ۱۴۰/۴). این تحیّر، نشان از فهم نادرست او از سخن الهی دارد. که با عتاب اصلاح می‌گردد. با این حال این فهم نادرست از آنجا که وجه رسالی ندارد، تأثیری در انجام وظیفه رسالی نوح^(ع) ندارد و تدبیر الهی، موجب اصلاح فهم تاریخمند نوح^(ع) که ناشی از تصوّرات ذهنی اوست می‌گردد.

با این وجود، فهم انسان، مقهور شرایط تاریخی نیست. همانطور که دقت در آیاتی نظیر:

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (بقره/ ۱۷۰).

ترجمه: و هنگامی که به آنان گفته می‌شود که از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید می‌گویند ما از آنچه پدرانمان را به آن وفادار یافتیم پیروی می‌کنیم آیا حتی اگر پدرانشان چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت یافته نبودند.

نشان می‌دهد که اگرچه شرایطی نظیر غلبه دیدگاه‌های مرسوم، ممکن است بر فهم و عمل کرد انسان‌ها، تأثیر بگذارد؛ اما انسان می‌تواند از این تحمیلات مصون مانده، راه درست را برگزیند. به بیان دیگر هرچند مواجهه اولیه انسان با وقایع و مفاهیم، لاجرم، متأثر از شرایط تاریخی است، و تلقی انسان، خواه ناخواه تاریخمند است؛ اما این تلقی و حتی فهم تاریخمند ثانوی؛ قابلیت اصلاح دارد.

در نتیجه، شأن انسانی پیامبران، ایجاب می‌نماید که ایشان نیز، گاه به دلیل فقدان علم و آگاهی، تلقی یا فهم تاریخمندی یافته، و حتی متناسب با آن اقوال و افعالی داشته باشند. آنچه این‌جا ضرورتاً باید مورد توجه قرار گیرد، دقت در وجود شئون دیگری نظیر شأن رسالی در ایشان است که طبعاً، الزامات خاص خود را نیز به همراه دارد. اندیشمندان اسلامی، هرچند موضوع شئون مختلف پیامبری (مفید، *اوائل المقالات*، ۶۵؛ عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۲۵۹؛ عاملی، *القواعد و الفوائد*، ۱/ ۲۱۵؛ خمینی، *الرسائل*، ۱/ ۵۰) و حتی تمایزات آن، از جمله ضرورت وجود عصمت در شأن رسالی (مفید، *تصحیح اعتقادات*، ۱۲۸؛ سیدمرتضی، *تنزیه الانبیاء*، ۱۷) را مورد توجه قرار داده‌اند؛ اما عموماً در تفسیر آیات ناظر به پیامبران، از این مهم، غفلت نموده‌اند. در تفسیر این آیات، این تمایزات را مورد توجه قرار نداده‌اند.

۲-۱) شواهد فهم تاریخمند در قرآن

در قرآن گاه با آیاتی مواجه می‌شویم که تأثیر شرایط تاریخی پیشین را بر تلقی‌ها یا حتی فهم‌های پسین نمایان می‌سازد. این واقعه به انحاء مختلف در آیات قرآن قابل پی‌گیری است. برای مثال در آیه:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۲۱۶).

ترجمه: جهاد بر شما واجب گردید، اگرچه آن را دوست نمی‌دارید، چه بسا چیزی را دوست نمی‌دارید، درحالی‌که برایتان خیرست و چه بسا چیزی را دوست می‌دارید، درحالی‌که برایتان شرست و خدا است که می‌داند و شما نمی‌دانید؛

به نتیجه نادرست کراهت از قتال، اشاره می‌شود. این نتیجه طبعاً ریشه در ذهنیات و تصوّراتی دارد که ابعاد روانی افراد را تحت تأثیر قرار داده، و تبدیل به پیش فرض نادرست شر بودن قتال، شده است؛ هم‌چنان‌که در آیه:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (حجرات/ ۶).

ترجمه: ای مؤمنان اگر فرد فاسدی برایتان خبری آورد، باید تحقیق کنید، مبدا ناآگاهانه گروهی را گرفتار سازید و پشیمان شوید؛

پیش فرض راستگویی همیشگی افراد، نادرست، قلم‌داد، و نسبت به عمل مبتنی بر آن هشدار داده شده است. موضوعی که مورد غفلت آدم و حوا^(ع) در بهشت نیز واقع شد (اعراف/ ۲۰-۲۲). زیرا آدم^(ع) گمان نمی‌کرد که مخلوقات به نام خدا قسم دروغ بر زبان جاری سازند (حویزی، تفسیر نورالثقلین، ۱۴/۲) و با وجود هشدار پیشین الهی (طه/ ۱۱۷) تصوّر و فهم او از دشمنی ابلیس صحیح نبود؛ چرا که او در زندگی تجربه کافی نداشت (مکارم‌شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۱۷/۶).

این موضوع در عمل کرد ابلیس به عنوان یک جن (کهف/ ۵۰) نیز مشاهده می‌شود (اعراف/ ۱۲). که با قیاس ناصحیح (کلینی، الکافی، ۱/ ۵۸) به دلیل فهم نادرست پیشین خود به جای عذرخواهی از واکنش ناصحیح در برابر دستور الهی، خدا را تهدید و ادّعا می‌کند انسان‌ها را با همان موضوع تکبّر «بِمَا أَغْوَيْتَنِي» (اعراف/ ۱۶)، از راه مستقیم دور خواهد ساخت. در نتیجه، این‌جا ابلیس از تلقی و فهم تاریخ‌مند اولیه خویش، عبور می‌کند و به فهمی تثبیت شده و البته نادرست می‌رسد. حتّی در مورد مجرداتی نظیر فرشتگان نیز، تلقی‌های تاریخ‌مند مشاهده می‌شود. وقتی فرشتگان در ماجرای خلقت انسان، به خدا انتقاد می‌کنند (بقره/ ۳۰)، هر چند این انتقاد متوجّه فعل است نه فاعل (جوادی آملی، تسنیم، ۱۲۳/۵۲)، در نهایت با قیاس ذهنی و مصلحت‌اندیشی (طبرسی، مجمع‌البیان، ۱/ ۱۷۷) متأثر از تصوّرات ذهنی پیشین ایشان است.

به بیان دیگر، احتجاج با خدا فارغ از این که به جهت تکبر باشد (نظیر احتجاج ابلیس)، یا به جهت ناآگاهی باشد (نظیر احتجاج فرشتگان) یا حتی به جهت مهربانی شدید باشد (نظیر ابراهیم^(ع)) که در آیات:

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ (اعراف/ ۱۲).

ترجمه: فرمود هنگامی که تو را امر کردم، چه چیز تو را مانع شد که سجده نکردی گفت من از او بهترم؛

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۳۰).

ترجمه: گفتند آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خون‌ریزی کند، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم گفت: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید؛

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ (توبه/ ۱۱۴).

ترجمه: یقیناً ابراهیم بسیار مهربان و بردبار بود؛

مورد اشاره قرار گرفته)، طبعاً، نشان از استدلال پیشینی ذهن است.

تأثیر این فهم پیشین، در ماجرای موسی^(ع) و عالم لدنی (کهف/ ۷۱-۷۷) نیز قابل‌ردیابی است، اعتراضات موسی^(ع) ریشه در مفروضات پیشینی او دارد. در نگاه او قتل بی‌دلیل انسانی بی‌گناه، نادرست است (کهف/ ۷۴). اگرچه که این پیش فرض او صحیح است، اما آنچه مورد غفلت او قرار می‌گیرد و سبب تطبیق این پیش فرض بر واقعه جاری می‌شود، این است که موسی^(ع) از یاد می‌برد که این افعال عالم لدنی با دلیل و به اذن الهی انجام می‌شود. مقایسه واکنش موسی^(ع) با واکنش ابراهیم^(ع) نسبت به ذبح فرزند خود، که در آن نیز، موضوع قتل بی‌دلیل انسانی بی‌گناه، مطرح است (صافات/ ۱۰۲) نشان می‌دهد که با وجود اشتراک موضوع، از آنجاکه ابراهیم^(ع) ذبح فرزند را امر الهی می‌داند، تسلیم می‌شود، در واقع تفاوت مفروضات پیشین آن دو و تلقی اولیه‌ای که از موضوع دارند واکنش‌های متفاوتی را ایجاد می‌نماید.

داوود^(ع) نیز وقتی بی‌شنیدن سخن طرف دوم ماجرا اظهار نظر می‌کند (ص/ ۲۲-۲۴)، طبعاً مبتنی بر فهم پیشین خود، اقدام کرده است. حتی سلیمان^(ع) نیز هنگامی که به علت فقدان علم (نمل/ ۲۲) تصمیم به مجازات سخت همد می‌گیرد (نمل/ ۲۰-۲۱)، در حقیقت تصوّر ذهنی نادرستی دارد که سخنی متناسب با آن می‌گوید. اگرچه این ناآگاهی نسبت به امور محوّله رسالی نیست (سبحانی، منشور جاوید، ۱۲/ ۲۹۲) و

اهمیت حکمی ندارد (صادقی‌تهرانی، *البلاغ*، ۳۷۸)؛ اما نشان از عدم آگاهی به عنوان یک پیامبر، در برخی موارد دارد که خدا با این تبتّه مانع از عجب و خودپسندی او می‌گردد (زمخشری، *الکشاف*، ۳/۳۵۹). واکنش مریم^(س) نیز، در مواجهه با رسول الهی (مریم/ ۱۷-۱۸)، مبتنی بر ادراک و فرض ذهنی اوست (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/۳۷). همین تصوّر و فرض نادرست او، در قوم او نیز در مواجهه با عیسی^(ع) مشاهده می‌شود (مریم/ ۲۷-۲۸).

این موضوع حتّی در مورد پیامبر^(ص) نیز مشاهده می‌شود؛ عتاب آیه تبلیغ (مائده/ ۶۷) در حقیقت برای زدوده شدن تصوّر واکنش نامناسب مردم، بعد از ابلاغ پیام الهی است (طباطبایی، *المیزان*، ۶/۵۰). این تلقّی اگرچه از پیام الهی که ایشان موظّف به ابلاغش است صورت نگرفته، اما طبعاً این عتاب دلالت بر تلقّی پیشین پیامبر^(ص) از سخن الهی دارد، که با نزول آیه در زمان مقتضی، اصلاح می‌گردد. همانطور که انتظار وی در آیه قبله (بقره/ ۱۴۴) برای تغییر قبله (قمی، *التفسیر*، ۱/۶۳) به دلیل سرزنش‌های یهود (طباطبایی، *المیزان*، ۱/۳۲۵)؛ از آن جهت که زودتر از موعد است، نشان از وجود یک تصوّر و تلقّی پیشین دارد، که حدّ اقل به لحاظ زمانبندی، نقایصی دارد.

۳-۱) شیوه تفسیر آیات ناظر به شأن انسانی پیامبران

با تفکیک شئون رسالی و غیررسالی پیامبران و توجّه به الزامات هر شأن، امکان تفسیر دقیق‌تری از آیات، فراهم می‌گردد. برای مثال اگر آیه‌ای ناظر به شأن بشری یک پیامبر است، با در نظر گرفتن احتمال ناآگاهی و عمل کردی متناسب با آن، تفسیر صحیح‌تری ارائه خواهد شد. برای مثال آیات:

فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى قُلْنَا لَاتَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى (طه/ ۶۶-۶۸).

ترجمه: پس هنگامی که طناب‌ها و چوب‌های آن‌ها را به گمان خویش حرکت کننده دید در درون خویش احساس ترس کرد که گفتیم نترس چراکه تو برتر هستی؛

که بر ترس موسی^(ع) به دلیل امکان پیروزی ساحران (*نهج البلاغه*، خطبه ۵)، از جهت این که مردم نتوانند میان سحر و معجزه تمایز قائل شوند دلالت دارد (جوادی آملی، *تسنیم*، ۵۴/۵۹۸)، تنها نشان دهنده کارکرد شأن بشری ایشان است چراکه فقدان آگاهی از نتیجه و بالطبع ترس یا نگرانی، از لوازم شأن انسانی است که از آن گریزی نیست.

در مقابل، اگر آیه‌ای ناظر به شأن رسالی یک پیامبر است، نه تنها چنین احتمالی قابل در نظر گرفتن نیست،

بل که باید لوازم این شأن مدّ نظر قرار گیرد. برای مثال در تفسیر آیاتی نظیر:

يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (جمعه/ ۲).

ترجمه: آیاتش را بر آنها می‌خواند و آنها را پاک می‌سازد و به آنها کتاب و حکمت می‌آموزد؛

که شأن تربیتی ایشان که از انواع شئون رسالی محسوب می‌شود؛ مورد توجه قرار گرفته است؛ لوازم این شأن نیز باید مورد توجه قرار گیرد. از جمله این که لازمه ابلاغ صحیح، دریافت صحیح، کامل و خالی از خطا و اشتباه است. همانطور که لازمه تعلیم صحیح، فهم صحیح، کامل و خالی از خطا و اشتباه است. در نتیجه در این شأن وجود علم و عصمت ضروری است.

غفلت از این موضوع و خلط آثار و لوازم شئون مختلف پیامبری با یکدیگر، که بعضاً در تفاسیر نیز مشاهده می‌شود، عملاً منتج به تکلف‌های بسیار در تفسیر، توسعه بی‌وجه مفاهیم کلامی و اطلاق‌گرایی شده است. برای مثال در تفسیر آیه:

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (بقره/ ۱۴۷).

ترجمه: حق از جانب پروردگار توست پس از تردیدکنندگان نباش؛

وقتی مراد به جای پیامبر (ص)، امت پیامبر (ص) (طبرسی، مجمع البیان، ۴۲۴/۱، طوسی، التبیان، ۴۸۳/۲، طباطبایی، المیزان، ۳۲۷/۱) بیان شود، یا از آنجا که شک امری غیرمتموّع از ایشان است— آیه نهی پیامبر (ص) از شک و تردید محسوب نگردد (عاملی، الوجیز، ۱/ ۱۴۹)، درحقیقت برای توجیه وجود تردید ذهنی پیامبر (ص) که ارتباطی به شأن رسالی ایشان ندارد تلاش بی‌موردی صورت گرفته است.

هم‌چنین در تفسیر آیاتی نظیر:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم/ ۳-۴).

ترجمه: و از روی هوی نفس سخن نمی‌گوید این تنها وحی است که وحی می‌شود؛

نیز، خلط این دو شأن، سبب می‌شود همه سخنان پیامبر (ص) و حیانی محسوب گردد (کاشانی، منهج الصادقین، ۶۸/۹). در حالی که آیه تنها ناظر به شأن رسالی پیامبر (ص) است، یعنی آن چه ایشان در قالب قرآن می‌گویند وحی است (طباطبایی، المیزان، ۲۷/۱۹). یا حتی در آیاتی مانند:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ (تحریم/ ۱).

ترجمه: ای پیامبر چرا برای رضایت همسرانت آنچه را خدا برای تو حلال کرده حرام می‌کنی؛

بازگرداندن خطاب به همسران پیامبر (ص) (طباطبایی، المیزان، ۱۹ / ۳۳۰) ضرورتی ندارد. خدا به دلیل ماجرای که در خانه پیامبر (ص) رخ می‌دهد، ابتدا ایشان را خطاب می‌کند؛ که چرا به خودت سخت می‌گیری (جوادی آملی، تسنیم، ۷۷ / ۵۵۷) و بعد همسران ایشان را نیز، جداگانه مورد عتاب قرار می‌دهد (تحریم / ۵). این عتاب از آن جهت که مربوط به شأن رسالی ایشان نیست منافاتی با عصمت نخواهد داشت. در آیه:

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (زمر: ۶۵).

ترجمه: و همانا به تو و کسانی که پیش از تو بوده‌اند وحی کردیم که اگر شرک‌ورزی عملت را باطل خواهیم ساخت؛

نیز، واضح است که خطاب متوجه پیامبر (ص) است (طوسی، التبیان، ۹ / ۴۴) و این خطاب حقیقی و تهدید و اندازی واقعی است زیرا ایشان نیز فردی از مسلمانان است (طباطبایی، المیزان، ۱۷ / ۲۹۰)؛ یعنی مربوط به شأن انسانی ایشان می‌گردد. اما در برخی تفاسیر هم چنان تکلف‌هایی ملاحظه می‌شود. نظیر، تأدیبی دانستن خطاب به دلیل عصمت (طبرسی، مجمع البیان، ۸ / ۷۹۰) یا مراد از آن را امت پیامبر (ص) ذکر کردن (ثعالبی، الجواهر الحسان، ۵ / ۹۹) روی‌کردی است بر خلاف آیاتی نظیر:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر / ۱۸).

ترجمه: آنان که سخنان مختلف را می‌شنوند و از بهترینش تبعیت می‌کنند؛

که بر انتخاب افضل (فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۴ / ۳۱۸)، حقیقت‌جویی، حقیقت‌پذیری و تفکر صحیح (طباطبایی، المیزان، ۵ / ۲۵۴) تأکید دارند؛ هم‌چنان‌که در آیه:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ (بقره / ۱۴۴).

ترجمه: همانا دیدیم نگاهت را به سمت آسمان؛

انتظار پیامبر (ص) درباره موضوع قبله (فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۱ / ۱۹۹)، و نزول وحی در این زمینه (جوادی آملی، تسنیم، ۷ / ۴۱۲)، اگرچه که ناظر به ناآگاهی زمانی ایشان است، ارتباطی به شأن رسالی ندارد. این ناآگاهی از آیاتی نظیر:

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ
إِلَيَّ (انعام/ ۵۰).

ترجمه: بگو من به شما نمی‌گویم که گنجینه‌های الهی نزد من است و من غیب نمی‌دانم و به شما نمی‌گویم که من فرشته‌ای هستم بل که من تنها از آنچه به‌سوی من وحی می‌شود پیروی می‌کنم.

نیز برداشت می‌گردد و در احادیث بازتاب یافته است؛ مانند:

لَا تَرْفَعُونِي فَوْقَ حَقِّي (مجلسی، بحار الانوار، ۲۵/ ۲۷۱).

ترجمه: مرا بالاتر از مقامی که دارم نبرید.

۲. راهکارهای خدا برای صیانت از وحی

بر پایه فهم مشهور از آیه‌ای از قرآن (حجر/ ۹) خدا خود را ملزم به صیانت از پیام خویش نموده است. اگرچه که آیه در دلالت اولیه خود، ناظر به صیانت قرآن از تحریف، بعد از ابلاغ است (طباطبایی، المیزان، ۱۲/ ۱۰۱)؛ اما از آنجا که لازمه ابلاغ صحیح، در هر شأنی، فهم صحیح است، لاجرم بر عدم تأثیر فهم تاریخ‌مند محتمل پیامبر (ص) بر وحی نیز دلالت خواهد داشت. این معنا طبیعتاً در مورد همه پیامبران دیگر به جهت این‌که ابلاغ‌کننده پیام‌های الهی هستند، نیز قابل‌تعمیم است. با این وجود، چگونگی صیانت از وحی در مسیر دریافت و تلقی اولیه پیامبران، تا فهم و ابلاغ نهایی آن؛ هم‌چنان نیاز به بررسی دقیق دارد.

۲-۱) تدابیر الهی پیش از رسالت

خدای حکیم، در مقام انتخاب رسول خود، علم و آگاهی دارد، همان‌طور که در آیه:

اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/ ۱۲۴).

ترجمه: خدا می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد؛

مورد اشاره قرار گرفته است. این انتخاب قطعاً دفعی و ناگهانی نیست بل که دارای پیشینه است. برای مثال انتخاب آدم (ع) بعد از نافرمانی‌اش از امر الهی و اخراجش از بهشت (طه/ ۱۲۱-۱۲۲) تنها به علت صلاحیت علمی و اخلاقی او بود، صلاحیت علمی به دلیل آموختن اسماء و برتری بر فرشتگان (بقره/ ۳۱) و صلاحیت اخلاقی به دلیل اعتراف به اشتباه و برتری بر ابلیس (اعراف/ ۲۲-۲۳). همان‌طور که در انتخاب موسی (ع) نیز، ملاحظاتی مشاهده می‌شود که در آیات:

وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَيْنِي (طه/ ۳۹).

ترجمه: تا با نظارت من ساخته شوی؛

وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي (طه: ۴۱).

ترجمه: تو را برای خود آماده ساختم؛

مورد اشاره قرار گرفته است. به بیان دیگر، خدا صراحتاً از پرورش موسی^(ع) برای پیامبری می‌گوید؛ پرورشی که در مصادیقی نظیر وحی به مادر موسی^(ع)، پرورش نزد آل فرعون، انتخاب نشدن دایه‌ها (قصص/ ۷-۱۲)، با ایجاد محبت قلبی و احسان عملی همگان نسبت به موسی^(ع) (جوادی آملی، *تسنیم*، ۵۴ / ۳۷۲)، نیز مورد اشاره خدا قرار می‌گیرد.

آیاتی نظیر:

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ (ضحیٰ / ۶-۷).

ترجمه: آیا تو را یتیم نیافت، پس پناه داد و تو را هدایت شده نیافت پس هدایت کرد؛

نیز نشان می‌دهد که آماده‌سازی فرد انتخاب شده توسط خدا پیش از بعثت، شیوه مرسوم الهی است. این معنا حتی در روایاتی که بر وجود تکالیف سنگین پیامبران دلالت دارند (ابن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، ۲ / ۹۹) قابل مشاهده است.

حکمت الهی اقتضاء می‌کند که در انتخاب پیامبران، ملاحظات مهمی مد نظر قرار گیرد. اگرچه که آن ملاحظات، مورد انکار و انتقاد مخالفان قرار گیرند. برای مثال در آیه:

وَ قَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلِ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (فرقان/ ۷).

ترجمه: و گفتند این چه پیامبری است که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود چرا فرشته‌ای با او نازل نشده که با او انذار کننده باشد؛

صرف نظر از موضوع بهانه جوئی مخالفان، تصوّر نادرستی که از پیامبر الهی در ذهن مخاطب وجود دارد، موجب نمی‌شود که خدا ملاحظات لازم در انتخاب پیامبران را کنار بگذارد. همانطور که در انتخاب طالوت و ویژگی‌های دانش و توانایی جسمانی (بقره/ ۲۴۷) را بر خلاف انتظار مخاطب و حسب قواعد ثابت ترجیحی خویش ملاک قرار می‌دهد (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۱ / ۶۰۲).

به طور خاص نیز، امّی بودن پیامبر^(ص) (عنکبوت/ ۴۸) یعنی فقدان سواد رسمی که با شاگردی نزد افرادی

به عنوان استاد، حاصل می‌شود، یا مکتب نرفته بودن ایشان (طباطبایی، *المیزان*، ۱ / ۵۸) نیز، گذشته از ردّ شبهه عدم و حیانی بودن *قرآن* (طباطبایی، *المیزان*، ۱۶ / ۱۳۹) که در آیه:

وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (نحل / ۱۰۳).

ترجمه: و ما می‌دانیم که آنان می‌گویند یقیناً این آیات را بشری به او می‌آموزد کسی که به او نسبت می‌دهید، غیر عربی است و این *قرآن* به زبان عربی فصیح و روشن است.

به آن اشاره شده، دارای آثار دیگری نیز بوده است. از جمله عدم وجود نگرش‌های پیشین تثبیت شده در ذهن پیامبر (ص) و تأثیر ناگزیر آن بر وحی. به بیان دیگر اگر *قرآن* بر فردی غیر اُمّی و مکتب رفته نازل می‌شد قابلیت مورد پذیرش واقع شدن محض را نداشت؛ چراکه نوع انسان متأثر از فهم پیشین خویش است. این‌که پیامبران نزد کسی تعلیم نمی‌دیدند گذشته از عدم نیاز، موضوع مهم‌تر، عدم تأثیر نگرش‌های آلوده بوده است. همانطور که منظور از طعام در آیه:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (عبس / ۲۴).

ترجمه: پس انسان باید مراقب غذایی که می‌خورد باشد؛

در یک لایه، علم است (بحرانی، *البرهان*، ۵ / ۵۸۴). بنابراین این‌که چرا فهم پیامبر (ص) بر *قرآن* تحمیل نشده است، گذشته از اراده الهی، دلیل ساده دیگری نیز دارد و آن این‌که پیامبر (ص) اُمّی است یعنی فهمی پاکیزه و به دور از تعلیم، دارد و وقتی کتاب نخوانده است و علمی اکتسابی ندارد عملاً نمی‌تواند فهم جزئی پیشینی داشته باشد که بخواهد بر *قرآن* تحمیلش سازد. به بیان دیگر اُمّی بودن پیامبر (ص) گذشته از آنکه مانع مورد اتهام واقع شدن از سوی مشرکان می‌گردد، مانع از احتجاج با خدا و تحمیل دیدگاه‌های شخصی بر *قرآن* می‌گردد.

تأکید خدا بر اُمّی بودن پیامبر (ص) در آیاتی نظیر:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ (شوری / ۵۲).

ترجمه: و این چنین وحی کردیم به تو از طریق روحی از امرمان که تو نمی‌دانستی کتاب چیست و ایمان چیست.

فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (اعراف / ۱۵۸).

ترجمه: پس ایمان آورید به خدا و پیامبر امی او که به خدا و کلماتش ایمان آورد و از او پیروی کنید تا هدایت شوید.

این نکته را می‌رساند که فهم شخصی پیامبر (ص) مؤثر در وحی نبوده است و پیامبر (ص) تنها آن چه به ایشان وحی شده است را به مردم ابلاغ نموده است. بر این اساس امی بودن پیامبر (ص) راهکاری بوده است که خدا در مرحله انتخاب ایشان برای جلوگیری از تأثیر تاریخمندی فهم اتخاذ نموده است.

۲-۲) تدابیر الهی در حین رسالت

تدریجی بودن و مناسبتی بودن تعامل خدا با پیامبران، نظیر آن چه به طور مشخص در مورد قرآن رخ داد، اگرچه که مورد انتقاد کافران واقع شد، اما کارکرد مهم آن تثبیت معنا، در قلب پیامبران بوده است (فرقان/ ۳۲) تثبیتی که اگر به درستی انجام نشود (طباطبایی، المیزان، ۱۵/ ۲۱۱)، عمل کرد صحیحی نیز در پی نخواهد داشت. از این روست که در آیاتی نظیر:

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طه/ ۱۱۴).

ترجمه: و در قرائت قرآن قبل از آنکه وحی آن به سویت پایان یابد عجله نکن، و بگو پروردگارا بر دانشم بیفز؛

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (قیامت/ ۱۶-۱۹).

ترجمه: زبانت را به خاطر عجله بر خواندن آن حرکت نده همانا گردآوریش و خواندنش تنها بر عهده ماست، پس هنگامی که آن را قرائت نمودیم از قرائتش پیروی کن، بعد از آن بیانش نیز تنها بر عهده ماست؛

تأکید بر صبر و اجازه تحقق فهم (قمی، التفسیر، ۲/ ۶۵)، و تثبیت آن در قلب پیامبر (ص) است.

خدا با عتاب‌های پی‌درپی نیز، گذشته از روی کرد تربیتی در رشد شخص پیامبر (ص)، مانع از انحراف تلقی و به تبع آن فهم پیامبر (ص) و در نتیجه آن، تأثیر نظر و سلیقه شخصی ایشان درباره وحی می‌شود. یعنی پیامبر (ص) حتی اجازه سرعت بخشیدن به قرائت آیات و تغییر اعراب آیات قرآن را نیز ندارد (قیامت/ ۱۶). طبیعتاً وقتی تعامل با پیامبران تدریجی و ناظر به شرایط و مناسبات و وقایع رخ داده، صورت گیرد، باعث فهم بهتر و صحیح‌تر ایشان از محتوای سخن الهی می‌گردد. این فهم بهتر و صحیح‌تر، نیز خود، مانع از تحمیل برداشت‌های شخصی ایشان خواهد شد.

خدا در مقام صیانت از پیام خویش قدرت و توانایی دارد (حجر/ ۹) و هر جایی که لازم باشد با دخالت‌های مستقیم و غیرمستقیم اهداف خود را حاصل می‌سازد، یعنی اجازه نمی‌دهد، موانع بیرون از پیامبران، اخلاقی در این انتقال پیام ایجاد کند:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (حج/ ۵۲).

ترجمه: و ما قبل از تو نیز هیچ پیامبری را ارسال نکردیم مگر به این صورت که هر گاه شیطان می‌خواست در نظر او القائاتی کند خدا آنچه را شیطان انداخته بود برمی‌انداخت سپس آیاتش را استوار می‌ساخت و خدا دانای حکیم است.

حتی در سایر شئون رسالی نیز حضور خدا کاملاً محسوس است. مفهومی که در آیه:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (انبیاء/ ۷۹).

ترجمه: آن را به سلیمان فهماندیم.

به‌روشنی تبیین گشته است.

حتی اگر برای پیامبران در تلاوت و قرائت آیات الهی امکان و احتمال سهو وجود داشته باشد، در نهایت خدا آن مطلب نادرست احتمالی را نسخ می‌کند تا حقیقت بر مردم مشتبه نشود (سیدمرتضی، *تنزیه الانبیاء* / ۱۰۷). این معنا حتی از آیاتی نظیر:

إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا (طارق/ ۱۵-۱۶).

ترجمه: آنان همواره حيله می‌کنند و من هم تدبیر می‌کنم؛

که از یک سو به تلاش برای باطل نمودن قرآن و خاموش نمودن نور الهی از سوی مشرکان اشاره دارد و از سوی دیگر تفوق تدبیر الهی را بیان می‌دارد (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۴۵) نیز برداشت می‌گردد.

افزون بر آن، خدا موانع درونی و مربوط به پیامبران را نیز کنار می‌زند:

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا وَلَوْلَا أَنْ بَشَّرْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَادَفْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (اسراء/ ۷۳-۷۵).

ترجمه: و نزدیک بود فریبت دهند از آن چیزی که به سويت وحی فرستادیم تا غیر از آن را به ما نسبت دهی و در آن صورت با تو دوست بودند و اگر استوار نمی‌داشتیمت نزدیک بود که

به سوی ایشان اندکی میل کنی در آن صورت قطعاً دو زندگی و دو مرگ را به تو می‌چشانندیم سپس یآوری برای خویش در برابر ما نمی‌یافتی؛

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَافِرِينَ (توبه/ ۴۳).

ترجمه: خدا تو را ببخشد چرا پیش از آنکه راستگویان و دروغگویان را بشناسی به آنها اجازه دادی؛ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ (مائده/ ۶۷).

ترجمه: ای پیامبر آنچه بر تو وحی شده است را ابلاغ کن که اگر این کار را نکنی رسالت خدا را ابلاغ نکرده‌ای و خدا تو را از مردم نگاه می‌دارد.

از آن سو، در آیات:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (حاقه/ ۴۴-۴۷).

ترجمه: و اگر بر ما سخنانی را می‌بست بی‌درنگ او را می‌گرفتیم و رگ گردنش را می‌بریدیم و کسی از شما نمی‌توانست یاری‌اش کند.

اگرچه که در لایه نخست از عدم دخالت شخص پیامبر^(ص) در وحی سخن می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹/ ۴۰۴)، اما لایه دیگری از معنا نیز در آن قابل مشاهده است. خدا می‌خواهد پیامبر خویش را نیز رشد دهد و او را از انحراف‌های احتمالی برحذر دارد، این شیوه تهدیدآمیز، مانع دخالت داده شدن آراء شخصی پیامبر^(ص) در وحی می‌شود.

این عمل کرد الهی در آیه تطهیر (احزاب/ ۳۳) که بر اساس آن پاکیزگی اهل بیت^(ع) ناشی از اراده تکوینی خدا (طباطبایی، *المیزان*، ۱۶/ ۳۱۲) معرفی شده است به‌خوبی مشاهده می‌شود. به بیان دیگر این حضور، نظارت و دخالت خدا است که بدون سلب اختیار (مفید، *تصحیح اعتقادات*، ۱۲۸) مانع از خطا می‌شود. برای مثال وقتی یوسف^(ع) برهان پروردگارش را می‌بیند فهمی صحیح از واقعه پیش رو می‌یابد و از مهلکه گناه می‌گریزد (یوسف/ ۲۴). این برهان (عیاشی، *التفسیر*، ۲/ ۱۷۳)، هشدار و دخالت غیرمستقیم الهی است که مانع از تأثیر هوای نفسانی بر یوسف^(ع) می‌شود.

افزون بر نزول تدریجی و مناسبتی و عتاب، تکرار وحی با اختلاف‌های جزئی در تثبیت مقصود الهی مؤثر است. چراکه در تکرار با طرح زوایای مختلف، اغراض تربیتی (مکارم‌شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۵/ ۵۰۲) وجود

دارد. برای مثال آیات:

وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ لِاَبِيهِ وَقَوْمِهِ اِنِّى بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ (زخرف / ۲۶).

ترجمه: و هنگامی را که ابراهیم به پدر و قومش گفت من بی‌تردید از آنچه می‌پرستید، بیزارم.

قُلْ اِنَّمَا هُوَ اِلَهٌ وَّاحِدٌ وَّ اِنِّى بَرِىٌّ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (انعام / ۱۹).

ترجمه: بگو بی‌تردید او خدایی یکتاست و من بیزارم از آنچه شما شریک خدا قرار می‌دهید.

با فراهم آوردن امکان مقایسه به پیامبر (ص) یادآوری می‌کند که حتی ابراهیم (ع) با این مسئله مواجه بود، و در نتیجه استقامت او را بیش‌تر می‌سازد و پذیرش و اطمینان او را نیز به وحی بالاتر می‌برد. هم‌چنین آیات:

وَ اِن يَمَسَّكَ بَخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (انعام / ۱۷).

ترجمه: و اگر به تو را خیری رساند، پس او بر هر کاری تواناست؛

وَ اِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ (يونس / ۱۰۷).

ترجمه: و اگر برای تو خیری خواهد دفع‌کننده‌ای برای فضلش نیست؛

هر یک وجهی دارد که تثبیت‌کننده و دلگرم‌کننده است در آیه اول امکان خیر رسانی الهی مطرح می‌شود و در آیه دوم عدم امکان مقابله با خیرخواهی الهی.

با توجه به آیاتی که بر شباهت رسالت پیامبران الهی دلالت دارند، نظیر:

وَ مَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ (آل عمران / ۱۴۴).

ترجمه: و محمد جز فرستاده‌ای از سوی خدا که پیش از او هم فرستادگانی آمده‌اند، نیست؛

وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُوْحِيْ اِلَيْهِمْ (نحل / ۴۳).

ترجمه: و پیش از تو جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم؛

تعمیم آنچه در مورد پیامبر (ص) بیان شد به سایر پیامبران به جهت اشتراک شأن انسانی و شباهت لوازم رسالی، پیش و پس از رسالت، امکان‌پذیر است. با این حال می‌توان مواردی را نیز در مورد سایر پیامبران ذکر کرد. برای مثال انتقال پیام الهی از طریق الواح مکتوب (اعراف / ۱۴۵) خود شیوه‌ای است برای جلوگیری از تأثیرات تاریخمندی فهم موسی (ع) در مسیر دریافت تا ابلاغ این پیام.

بنابراین پیامبران در مسیر دریافت و تلقی اولیه از سخن الهی نه‌تنها متأثر از فهم و مفروضات شخصی

خویش هستند بل که گاه این تلقی می‌تواند باعث تغییر غرض الهی گردد، در نتیجه خدا با نظارت دائم خویش، پیش از ابلاغ، در مواردی که لازم است، با تدابیر خویش مانع از چنین تأثیری می‌شود. در نتیجه باید گفت برگزیده شدن پیامبران و دارا بودن شأن رسالی، اگرچه خواه ناخواه بر دیگر شئون ایشان اثرگذار خواهد بود؛ اما این تأثیر آنقدر نیست که آثار و لوازم شئون دیگر را کاملاً به محاق برد. عبارت‌هایی نظیر «باعیننا» (هود/۳۷) که کنایه لطیفی است از توجه مخصوص و مراقبت از یک چیز (مکارم‌شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۳/۳۳) نشان می‌دهد که خدا در هر لحظه ناظر و مراقب عمل کرد پیامبران است.

نتیجه

صیانت از وحی در برابر تأثیرات احتمالی فهم تاریخ‌مند پیامبران، به عنوان یکی از الزامات ناگزیر شأن انسانی ایشان؛ مستلزم اتخاذ تدابیری از سوی خدا است. این تدابیر را می‌توان در دو نوع تدابیر پیش از رسالت و تدابیر در حین رسالت از یکدیگر تفکیک کرد. تدابیر پیش از رسالت شامل همه مواردی است که خدا در مرحله انتخاب پیامبران، و آماده ساختن ایشان برای انجام رسالت لحاظ کرده است و تدابیر در حین رسالت نیز شامل همه ملاحظات نظارتی و اصلاحی است که خدا پس از بعثت ایشان، اعمال نموده است. این دیدگاه گذشته از آنکه می‌تواند تاریخ‌مندی فهم را با عصمت ایشان، جمع نماید؛ امکان تفسیر به دور از تکلف آیات نافی عصمت را نیز فراهم می‌آورد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، به کوشش صبحی صالح، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- ۴- اصغری، محمدجواد و موسوی، سید محمود، «نقش قوای ادراکی پیامبر در وحی از دیدگاه فلاسفه اسلامی»، *آیین حکمت*، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۹۴ش.
- ۵- بحرانی، هاشم، *البرهان*، قم، البعثة، ۱۴۱۵ق.
- ۶- ثعالبی، عبدالرحمن، *الجواهر الحسان*، بیروت، دار احیاء التراث عربی، ۱۴۱۸ق.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۹۸ش.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۷۸ش.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080443.1394.24.2.3.1>

۹- حسینیان، حامد، «ترجمان وحی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۳۱، زمستان ۱۳۹۱ ش.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080443.1394.24.2.3.1>

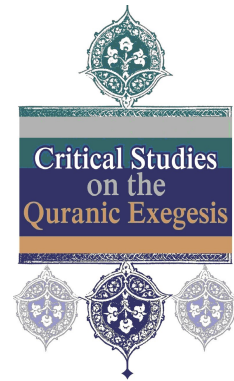
- ۱۰- حویزی، عبدعلی، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۲۵ ق.
- ۱۱- خمینی، روح‌الله، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۲- خمینی، روح‌الله، *شرح دعای السحر*، قم، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۳- زرکشی، محمدبن عبدالله، *البرهان*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۴- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۵- سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۶- سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۷- سروش، عبدالکریم، *کلام محمد رؤیای محمد*، تهران، صراط، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۸- سیدمرتضی، علی بن حسین، *تنزیه الانبیاء*، قم، دارالاضواء، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۹- صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۹ ق.
- ۲۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۲- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۳- عاملی، علی بن حسین، *الوجیز*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۴- عاملی، محمدبن مکی، *القواعد و الفوائد*، قم، نشر مفید، ۱۴۰۰ ق.
- ۲۵- عیاشی، محمدبن مسعود، *التفسیر*، تهران، المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ ق.
- ۲۶- فیض کاشانی، محسن، *التفسیر الصافی*، قم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۷- قدردان قراملکی، محمدحسن، «نقش پیامبر در وحی»، *قبسات*، شماره ۴۷، بهار ۱۳۸۷ ش.
- ۲۸- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
- ۲۹- کاشانی، فتح‌الله، *منهج الصادقین*، تهران، چاپ علمی، ۱۳۳۶ ش.
- ۳۰- کلینی، محمد، *الکافی*، بیروت، منشورات الفجر، ۱۴۲۸ ق.
- ۳۱- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- ۳۲- مفید، محمد بن محمد، *اوائیل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
- ۳۳- مفید، محمد بن محمد، *تصحیح اعتقادات*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
- ۳۴- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۷۴ ش.

- ۳۵- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۹۲ ش.
- ۳۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ۳۷- هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶ ش.
- 38- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, tr. Donald G. Marshall, New York, Continuum book, 2006.
- 39- Warnke, Georgia, *Gadamer Hermeneutics*, Stanford University Press, 1987.

Al-Aḥruf al-Sab‘a in 3rd Century AH Theological Controversies From Textual Description to Dialectical Argument

Ma’sūmah Ghanbarpūr 

Assistant Professor, Department of Qur’anic Sciences,
University of Qur’anic Studies and Sciences, Khoy, Iran
(Email: ghanbarpour@quran.ac.ir).



Original research

Received: 17/ 9/ 2025

Revised: 21/ 2/ 2026

Accepted: 14/ 3/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 173-206.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Ghanbarpūr, Ma’sūmah, “Al-Aḥruf al-Sab‘a in 3rd Century AH: Theological Controversies from Textual Description to Dialectical Argument”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 173-206.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.547248.1344> 

Abstract

This study reexamines the *ḥadīth* “the *Qur’ān* was revealed upon seven aḥruf” (*al-aḥruf al-sab‘a*) by returning it to its original theological context in 3rd/9th -century debates on the nature of *divine speech*. Against traditional readings that treat the *ḥadīth* either as a literal description of revelation (leading to an exegetical enigma) or as evidence for textual instability (as argued by some Western scholars), this article demonstrates that it functioned primarily as a dialectical tool in the controversy between the *Mu’tazila* and the *Ahl al-Ḥadīth* over the *createdness* or *eternality* of the *Qur’ān*. The *Mu’tazila* interpreted *ḥarf* as letters and sounds, using the plurality of readings to prove that the *Qur’ān* is created (*makbluq*). In response, the *Ahl al-Ḥadīth*, led by Aḥmad ibn Ḥanbal, interpreted *ḥarf* as permissible dialectal variants or modes of recitation that all point to a single, eternal divine meaning (*kalām nafsi*). By analyzing early lexicons, *ḥadīth* collections, and theological works, the study shows that the concept of “seven aḥruf” was neither a descriptive report on the mode of revelation nor a concession for ease of recitation alone, but a theological justification for multiple readings within the framework of an uncreated *Qur’ān*. This historical-theological reading resolves the traditional exegetical puzzle and challenges both pre-modern harmonizations and modern critical claims of textual inconsistency. The article proceeds from within Islamic theological premises, engaging primarily with *Sunnī kalām*.

Keywords: Divine Speech, Createdness of the *Qur’ān*, *Mu’tazila*, *Ahl al-Ḥadīth*, *Miḥnah* (Inquisition), *Qirā’āt* (Qur’anic Readings), *Tawātur*.

Extended Abstract

This study examines the historical-theological function of the ḥadīth “the *Qur’ān* was revealed upon seven aḥruf” (*al-aḥruf al-sab‘a*) within the 3rd/9th -century controversies over the nature of *divine speech*, specifically the debate on whether the *Qur’ān* is created (*makhlūq*) or uncreated (*qadīm*). Unlike traditional approaches that treat this ḥadīth either as a literal description of the *Qur’ān*’s mode of revelation (leading to an exegetical enigma) or as evidence for textual instability (as argued by some Western scholars), the present study argues that the ḥadīth functioned primarily as a dialectical instrument in the theological polemics between the *Mu‘tazila* and the *Ahl al-Ḥadīth*, especially during the *Miḥnah* (218–247 AH/833–861 CE). By isolating the ḥadīth from its doctrinal context, both traditional Muslim exegetes and modern critical scholars have obscured its original role as a response to the challenge of reconciling multiple readings (*qirā‘āt*) with the unity and eternity of the Qur’ānic text.

The study adopts a historical-analytical method, giving priority to primary sources from the 2nd–3rd/8th–9th centuries, including early ḥadīth collections, Qur’ānic exegeses (*tafāsīr*), lexicons, theological works (e.g., those of Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, al-Jāḥiz, and al-Ash‘arī), and later doxographies. Data are classified according to the two opposing theological camps. The theoretical framework is grounded in classical kalām (Islamic theology) and the historical analysis of Islamic thought, aiming to show that the divergent interpretations of the term *ḥarf* (pl. *aḥruf*) are not merely philological but are rooted in incompatible doctrines of God’s attributes, divine speech, and the nature of the *Qur’ān* as either an eternal attribute of God or a created entity.

The paper first surveys the semantic range of *ḥarf* in early lexicons: it could mean a single letter of the alphabet, a word, a phrase, a complete ode, a dialectal variant, a mode of recitation, an aspect or edge of something, and even a “layer” of inner meaning (*batn*) of the *Qur’ān*. It then traces the early transmission of the *aḥruf* ḥadīth, noting that Abū ‘Ubayd (d. 224 AH) was the first to explicitly argue for its *tawātur* (mass transmission), although the concept of *tawātur* in the 3rd/9th century was not identical to its later technical meaning. The study also acknowledges the limitation that many key Mu‘tazilī works on this topic are lost and are known only through citations in hostile sources.

The core of the article is a comparative analysis of the Mu‘tazilī and Ahl al-Ḥadīth positions. The Mu‘tazila, adhering to the principles of divine unity (*tawḥīd*) and justice (*‘adl*), denied any eternal attributes distinct from God’s essence. They therefore held that God’s speech, including the *Qur’ān*, must be created (*ḥādīth* or *makbluq*). They interpreted *ḥarf* in the ḥadīth as letters, phonemes, or articulated sounds – the very material of human language. The existence of multiple linguistic forms (the seven aḥruf) was for them proof that the *Qur’ān* is not a single, eternal, immaterial word of God but a composite, temporal phenomenon.

Consequently, they rarely used this ḥadīth to prove their doctrine; rather, the ḥadīth was problematic for them because it sanctioned plurality. When they did engage with it, they subordinated it to their rational principle that the *Qur’ān*’s miraculous nature (*i‘jāz*) lies not in the uncreatedness of its wording but in its inimitable rhetorical style (*naẓm*) and meaning – a view that eventually led some like al-Nazzām to adopt the theory of *ṣarfah* (divine withholding of human ability to imitate the *Qur’ān*). In an extreme case, Mu‘ammar ibn ‘Abbād (d. 215 AH) even argued that the *Qur’ān* is not an act of God at all but an “accident” (*‘arad*) produced by the natural disposition (*ṭab‘*) of a body.

By contrast, the Ahl al-Ḥadīth, especially the Ḥanābilah led by Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241 AH), insisted that God’s speech is an eternal attribute (*ṣifah qadīmah*) subsisting in His essence. They vehemently denied that the *Qur’ān* is created, and they affirmed that the very letters and sounds recited are uncreated. To reconcile this belief with the existence of variant readings, they turned to the aḥruf ḥadīth as a crucial proof-text. They interpreted *ḥarf* to mean a dialectal variant, a permissible mode of pronunciation, or a “face” (*wajh*) of meaning, all of which point to the same eternal divine meaning (*ma‘nā*).

For them, the seven aḥruf demonstrated God’s concession (*rukḥṣah*) to the Arab tribes to recite the *Qur’ān* according to their own dialects, as long as the core meaning remained unchanged. This interpretation allowed them to affirm the multiplicity of the verbal expression while preserving the absolute unity and pre-eternity of the divine speech (*kalām naḥsī*). The study shows that this theological necessity drove the Ahl al-Ḥadīth to elevate acceptance of the aḥruf ḥadīth to a marker of true faith, equating its denial or any argument for the created *Qur’ān* with unbelief (*kufr*).

The article further discusses the mediating position of Ibn Kullāb (d. 240 AH) and al-Ash‘arī (d. 324 AH), who distinguished between eternal “psychic speech” (*kalām nafsī*) and created “verbal speech” (*kalām lafzī*). This allowed them to affirm the uncreatedness of the divine meaning while explaining the createdness of the human recitation (*tilāwah*) – a solution later adopted by most Ash‘arīs but rejected by Aḥmad b. Ḥanbal.

The study redefines the aḥruf ḥadīth not as a statement about the textual nature of the revelation but as a theological answer to the dilemma: “How can the *Qur’ān* be eternal when it exists in multiple readings?” It argues that the traditional “exegetical enigma” and the critical “argument for textual instability” both stem from a common error: detaching the ḥadīth from its dialectical context. Revisiting this dialectical origin, the study concludes, can resolve the traditional puzzle and challenge the critical claim of textual inconsistency, opening new perspectives for understanding the relationship between divine speech and human language.

Bibliography

1. The Holy *Qur’ān*.
2. Abū al-Ḥusayn al-Khayyāt, ‘Abd al-Raḥīm b. Muḥammad, *al-Intiṣār wa-al-Radd ‘alā Ibn al-Rāwandī al-Mulḥid*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1925 [Arabic].
3. Abū ‘Amr al-Dānī, ‘Uthmān b. Sa‘īd, *al-Aḥruf al-Sab‘ah*, ed. ‘Abd al-Muḥaymin Ṭaḥḥān, Mecca, Maktabat al-Manārah, 1408 AH [Arabic].
4. Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash‘ath, *al-Sunan*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Beirut, al-Maktabah al-Miṣriyyah, n.d. [Arabic].
5. Abū Shāmah al-Maqdisī, ‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl, *al-Murshid al-Wajīz*, ed. Ṭayyār Āltī Qūlāj, Beirut, Dār Ṣādir, 1975 [Arabic].
6. Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *al-Īmān*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyadh, Maktabat al-Ma‘ārif, 1966 [Arabic].
7. Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Faḍā’il al-Qur’ān*, ed. Marwān ‘Aṭiyyah et al., Beirut, Dār Ibn Kathīr, 1995 [Arabic].
8. Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Mu‘īd Khān, Deccan, Maṭba‘at Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, 1964

[Arabic].

9. Abū Ya‘lā al-Ḥanbalī al-Baghdādī, *al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Wadī‘ Zaydān Ḥaddād, Beirut, Dār al-Mashriq, 1974 [Arabic].
10. Abū Zahrah, Muḥammad, *Tārīkh al-Madhābīb al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa-al-‘Aqā’id*, Egypt, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996 [Arabic].
11. Abyārī, ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Taḥqīq wa-al-Bayān*, ed. ‘Alī Bassām Jazā’irī, Kuwait, Dār al-Ḍiyā’, 2013 [Arabic].
12. ‘Affān b. Muslim et al., *al-Aḥādīth*, ed. Ḥamzah Aḥmad Zayn, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 2004 [Arabic].
13. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-‘Ilal*, ed. Waṣiyy Allāh Muḥammad ‘Abbās, Riyadh, Dār al-Khānī, 2001 [Arabic].
14. Aḥmad b. Ḥanbal, *Uṣūl al-Sunnah*, Kharj, Dār al-Manār, 1411 AH [Arabic].
15. Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Şāliḥ al-‘Uṣaymī, Riyadh, Dār al-Faḍīlah, 2011 [Arabic].
16. Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980 [Arabic].
17. Azharī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tabdhīb al-Lughah*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001 [Arabic].
18. Baghawī, Ḥusayn b. Mas‘ūd, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, ed. ‘Abd al-Razzāq Mahdī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2000 [Arabic].
19. Bāqillānī, Muḥammad b. al-Ṭayyib, *al-Intiṣār li-l-Qur’ān*, ed. Muḥammad ‘Iṣām al-Quḍāt, ‘Ammān, Dār al-Fath, n.d. [Arabic].
20. Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Madkhal ilā al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Awwāmah, Cairo, Dār al-Yusr, 2017 [Arabic].
21. Bazzār, Aḥmad b. ‘Amr, *al-Musnad*, ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh et al., Medina, Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, 2009 [Arabic].
22. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
23. Goldziher, Ignaz, *Gerāyeshbā-ye Tafsīrī dar Miyān-e Mosalmānān*, tr. Nāṣer Ṭabāṭabā’ī, Tehran, Qoqnūs, 1383 SAH [Persian].
24. Ḥarb al-Kirmānī, *al-Masā’il*, ed. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Sarī, Beirut, Mu’assasat al-Rayyān, 2013 [Arabic].

25. Hudhalī, Yūsuf ibn ‘Alī, *al-Kāmil fī al-Qirā’āt*, ed. Jamāl ibn Sayyid Shāyib, Cairo, Mu’assasat Samā lil-Tawzī’ wa al-Nashr, 2007 [Arabic].
26. Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *al-Muṣannaf*, ed. Sa’d b. Nāṣir b. ‘Abd al-‘Azīz Abū Ḥabīb al-Shithrī, Riyadh, Dār Kunūz Ashbīliyyā, 2015 [Arabic].
27. Ibn al-Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*, ed. ‘Alī Muḥammad Ḍabbā’, Beirut, Al-Maṭba‘ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d. [Arabic].
28. Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran, Kitābkhānah-yi Marvī, 1971 CE [Arabic].
29. Ibn Durayd, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Jamharat al-Lughab*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1987 [Arabic].
30. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughab*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1979 [Arabic].
31. Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, n.d. [Arabic].
32. Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Fiṣal fī al-Mīlal wa-al-Akwā’ wa-al-Niḥal*, Cairo, Maktabat al-Khānjī, n.d. [Arabic].
33. Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Rasā’il*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 1980-1983 [Arabic].
34. Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh b. Muslim, *Ta’wīl Musbkil al-Qur’ān*, ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn, Beirut, Maktabat al-‘Ilmiyyah, 1423 AH [Arabic].
35. Ibn Sīda, ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-Aḥzām*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000 [Arabic].
36. Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm, *Majmū‘ al-Fatāwā*, Medina, Mujmma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416 AH [Arabic].
37. Ibn Wahb, ‘Abd Allāh, *Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Miklós Murányi, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, n.d. [Arabic].
38. ‘Iṭr, Ḥasan Ḍiyā’ al-Dīn, *al-Aḥruf al-Sab‘ah wa-Manẓilah al-Qirā’āt Minbā*, Beirut, Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 1409 H/ 1988 [Arabic].
39. Jāhīz, ‘Amr b. Baḥr, *al-Bayān wa-al-Tabayīn*, ed. ‘Alī Bū Mulḥam, Beirut, Dār wa-Maktabat al-Hilāl, n.d. [Arabic].

40. Jāhīz, ‘Amr b. Baḥr, *al-Ḥayawān*, ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, Beirut, 1424 AH [Arabic].
41. Jawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād, *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughab wa-Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1407 AH [Arabic].
42. Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd al-Raḥmān, *Durj al-Durar fī Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Iyād b. ‘Abd al-Laṭīf Qaysī and Walīd Aḥmad Ḥusayn, Manchester, Majallat al-Ḥikmah, 2008 [Arabic].
43. Jurjānī, ‘Alī b. Muḥammad, *Sharḥ al-Mawāqif*, Cairo, Maṭba‘at al-Sa‘adah, 1907 [Arabic].
44. Khalīl b. Aḥmad, *al-‘Ayn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā‘ī, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1980 [Arabic].
45. Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 AH [Arabic].
46. Khaṭṭābī, Ḥamd b. Muḥammad, *Ijāz al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Khalaf Allāh and Muḥammad Zaghlūl Sallām, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1976 [Arabic].
47. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1391 AH [Arabic].
48. Lālakā‘ī, Hibat Allāh b. al-Ḥasan, *Iṭiqād Abl al-Sunnah*, ed. Aḥmad Sa‘d Ḥamdān, Riyadh, Dār Ṭayyibah, 1402 [Arabic].
49. Makki b. Abī Ṭālib al-Qaysī, *al-Ibānah ‘an Ma‘ānī al-Qirā‘at*, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, Damascus, Dār al-Ghawthānī lil-Dirāsāt al-‘Āliyah, 1427 AH [Arabic].
50. Mālik b. Anas, *al-Muwatta‘*, narration of Abū Muṣ‘ab al-Zuhrī, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf and Maḥmūd Muḥammad Khalīl, Beirut, Mu‘assasat al-Risālah, 1991 [Arabic].
51. Mojtahed Shabestarī, Muḥammad, “Ibn Kullāb”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 4, Tehran, Markaz-i Dā‘irat al-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī, 1370 SAH [Persian].
52. Muslim b. al-Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Cairo, Maṭba‘at al-Ḥalabī, 1374 AH [Arabic].
53. Nöldeke, Theodor, *Tārīkh al-Qur’ān*, tr. W. George Tamer, Zurich, Hildesheim, 2004 [Arabic].

54. Nūrī Ṭabarsī, Ismā‘īl b. Muḥammad, *Kifāyat al-Muwaḥḥidīn*, Tehran, Islāmiyyah, n.d. [Persian].
55. Pakatchī, Aḥmad, “Abū ‘Amr al-Dānī”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 6, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1994 [Persian].
56. Pakatchī, Aḥmad, “Ibn Mujāhid”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 4, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1991 [Persian].
57. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Ādl*, ed. Ibrāhīm Abyārī et al., Cairo, al-Dār al-Miṣriyyah lil-Ta’līf wa al-Tarjamah, 1959-1965 [Arabic].
58. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *Dalā’il al-Nubuwwah*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Beirut, Dār al-‘Arabiyyah, 1966 [Arabic].
59. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *Faḍl al-Itizāl wa-Ṭabaqāt al-Mu‘tazilah*, ed. Fu’ād Sayyid, Beirut, al-Ma‘had al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqiyyah, 2017 [Arabic].
60. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. Rabāb, Samīr Muṣṭafā, and Aḥmad b. Ḥusayn Ibn Abī Hāshim, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
61. Salām, Muḥammad Zaghlūl, *Athar al-Qur’ān fī Taṭawwur al-Naqd al-‘Arabī Ḥattā Ākbar al-Qarn al-Rābi‘ al-Hijrī*, ed. Muḥammad Khalaf Allāh Aḥmad, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, n.d. [Arabic].
62. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Beirut, 1983 [Arabic].
63. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Musnad*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400 AH [Arabic].
64. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Shākīr, Egypt, Maktabat al-Ḥalabī, 1358 AH [Arabic].
65. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Tafsīr*, ed. Aḥmad b. Muṣṭafā Farrān, Riyadh, Dār al-Tadmuriyyah, 2006 [Arabic].
66. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Fikr, 1983 [Arabic].
67. Shafi‘ī, Sa‘īd, “Zamīneh-hā va Peyāmad-hā-ye Tafkīk-e Lafẓ az Ma‘nā-ye Qur’ān-e Karīm dar Āthār-e Mutakallimān-e Qadīm-e Mosalmān”, *Dīn va*

Donyā-ye Mo‘āṣer, no. 16, 1401 SAH [Persian].

<https://doi.org/10.22096/rc.2023.561479.1071>

68. Shāhīn, ‘Abd al-Ṣabūr, *Tārīkh Qur’ān*, tr. Ḥossein Seyyedi, Mashhad, Bunyād-e Pazhūheshhā-ye Eslāmī-ye Āstān-e Qods-e Raḍavī, 1382 SAH [Persian].
69. Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa-al-Niḥal*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1404 AH [Arabic].
70. Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *Nihāyat al-Iqdām fī ‘Ilm al-Kalām*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 AH [Arabic].
71. Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Nu‘mān, *Awā’il al-Maqālāt*, ed. Ibrāhīm Anṣārī, Beirut, Dār al-Mufīd, 1993 [Arabic].
72. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
73. Ṭayālīsī, Sulaymān b. Dāwūd, *al-Musnad*, ed. Muḥammad b. ‘Abd al-Muḥsin Turkī, Giza, Dār Hajar, 1999 [Arabic].
74. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].



چالش‌های اصحاب حدیث با گفتمان خلق قرآن بازشناسی تفاسیر سبعة احرف در سده ۳ ق

معصومه قنبرپور ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،
خوی، ایران (ایمیل: ghanbarpour@quran.ac.ir).

چکیده

موضوع مطالعه کنونی، تحلیل و بررسی فهم‌های مختلف از احادیث سبعة احرف در بستر تاریخی سده ۳ ق است که دوره‌ای بنیادین در شکل‌گیری نظام‌های تفسیری و کلامی اسلام شناخته می‌شود. فرضیه مطالعه کنونی آن است که این احادیث در فضای مجادلات کلامی میان معتزله و اصحاب حدیث ترویج یافته، و هر گروه تفسیر متمایزی از آن ارائه کرده است. معتزله از این روایات برای تأکید بر امکان خوانش‌های لفظی متعدد و اثبات حدوث قرآن بهره بردند؛ افزون‌براین، با اتکاء به تحلیل‌های بلاغی، تعدد لایه‌های معنایی قرآن را تبیین کردند و آن را از لوازم ماهیت الهی متن دانستند. در مقابل، اصحاب حدیث این روایات را بیشتر پاسخ‌دهی به نظریه‌پردازی‌های متکلمان گفتمان خلق قرآن انگاشتند و با استناد به احادیث سبعة احرف، جواز تعدد قرائات لفظی را باز نمودند، از ازلت قرآن حمایت کردند، و تعدد قرائات را نشانه تأکید شارع بر تسهیل قرائت و انس عامه با قرآن شناساندند. مطالعه کنونی با روش تاریخی-تحلیلی، درک‌های پیش‌برندگان این دو جریان از مفهوم سبعة احرف را بازسازی می‌کند و پی‌آمدهای کلامی هر یک را بازمی‌کاود.

کلیدواژه‌ها: کلام الهی، حدوث قرآن، معتزله، اصحاب حدیث، محنه، قرائات، تواتر.



مقاله پژوهشی

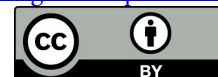
دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۶ ش
بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳ ش
نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش
صفحه ۱۷۳-۲۰۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / 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؟

قنبرپور، معصومه، «چالش‌های اصحاب حدیث با گفتمان خلق قرآن: بازشناسی تفاسیر سبعة احرف در سده ۳ ق»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۱۷۳-۲۰۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.547248.1344>

درآمد

احادیثِ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ روایاتی مشهور اند که در متونِ رواییِ اهل سنت و برخی آثار تفسیری و حدیثی شیعیان نقل شده‌اند. این روایت‌ها با وجود اختلافاتی در متن‌شان، همگی در مضمون «أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» مشترک اند و بیش‌تر از نیم آن‌ها از قول دو شخصیت مهم از نسل صحابه کبار، یعنی ابی بن کعب و ابن مسعود نقل شده‌اند. مجموع آن‌ها را ۶۴ روایت برشمرده‌اند (طبری، جامع البیان، ۱/ ۳۵)؛ گرچه گفته‌اند پس از حذف تکرارها سرجمع شمار آن‌ها ۴۶ روایت است (شاهین، تاریخ قرآن، ۵-۶).

این‌که گروهی از محدثان مانند ابن شهاب زهری (درگذشته ۱۲۴ق) از این روایات جواز تقدیم و تاخیر در ترتیب واژگان قرآنی را استنباط می‌کردند (بنگرید به: بیهقی، المدخل، ۱/ ۲۴۷) حکایت از آن می‌کند که این روایت‌ها از نخستین سده‌های اسلامی همواره مورد توجه علماء بوده است. بحث‌ها بر سر معنا و مدلول این روایت‌ها در ادوار متأخرتر نیز ادامه یافته است. مثلاً، مالک بن انس (درگذشته ۱۷۹ق) آن‌ها را دلیلی بر امکان جای‌گزینی واژگان مترادف در متن قرآن می‌داند (بنگرید به: ابن وهب، تفسیر القرآن، ۳/ ۵۵).

در ادوار متأخرتر نیز، جرجانی (درگذشته ۴۷۱ق) قرائات سبعة را بخشی از احرف سبعة در نظر می‌گیرد (جرجانی، درج الدرر، ۵۱۹) و معاصرش هذلی (درگذشته ۴۶۵ق)، از عالمان قرائات در مغرب اقصی، ارتباط این روایات با پدیده تعدد قرائات را نفی می‌کند (هذلی، الکامل، ۵۱۱). یک سده بعد نیز برخی هم‌چون بغوی (درگذشته ۵۱۶ق) و ابیاری (درگذشته ۶۱۶ق) از جرجانی فراتر می‌روند و این احادیث را مستمسکی برای حجیت قرائات سبعة می‌انگارند (بغوی، معالم التنزیل، ۱/ ۵۲۳۹؛ ابیاری، التحقیق و البیان، ۲/ ۷۹۱). از آن سو، ابوشامه مقدسی (درگذشته ۶۶۵ق) از حنبلیان دمشق نیز، ارتباط این روایات با پدیده تعدد قرائات را به‌صراحت نفی می‌کند (ابوشامه مقدسی، المرشد الوجیز، ۱۴۶).

طرح مسئله

حدیث سبعة احرف در تاریخ مطالعات قرآنی معاصر نیز مورد توجه قرار گرفته، و البته با دو روی‌کرد متفاوت بررسی شده است: صاحبان روی‌کرد سنتی آن را به‌مثابه توصیفی عینی از نحوه نزول قرآن شناخته، و آن را حاکی از سیاست الهی تسهیل خوانش قرآن برای مخاطبان دانسته‌اند (بنگرید به: شاهین، تاریخ قرآن کریم، ۲۶)؛ هرچند که در عمل از تفسیر مضمون این روایت به‌نحوی که با مراحل تثبیت مصحف عثمانی سازگار افتد بازمانده‌اند (برای تنوع اقوال و احتمالات ایشان در توضیح مفهوم سبعة احرف، بنگرید به: عتر، الاحرف السبعة، ۱۲۱ به بعد). از آن سو، مستشرقان با قرائتی متن‌شناختی، همین حدیث را شاهی بر اضطراب درونی و تطور متن قرآن در مراحل پیش از تثبیت متن نهایی آن تلقی کرده‌اند (بنگرید به: گلدسیهر، گرایش‌های تفسیری، ۲۹-۳۰؛ نولدکه، تاریخ القرآن، ۴۵-۴۶).

این دو جهت‌گیری، با وجود تضاد ظاهری، در یک بینش بنیادین اشتراک دارند: هر دو حدیث را از بافت کلامی-تاریخی سده‌های ۲-۳ ق جدا کرده، و صرفاً به‌عنوان گزاره‌ای خبری دربارهٔ چگونگی نزول تفسیر نموده‌اند. هیچ‌یک از دو تفسیر یادشده از روایات سبعة احرف پاسخی به این سؤال نمی‌دهند که آیا این روایت‌ها آحاداً می‌توانند با مجادلات متکلمانه بر سر خلق قرآن هم نسبتی داشته باشند یا نه. به این نیز توجه نمی‌کنند که در مراحل آغازین شکل‌گیری دانش کلام در جهان اسلام، یک چنین روایت‌هایی چه کارکردی می‌توانست داشته باشد.

نه تنها محققان و عالمان معاصر کوششی برای کشف پیوند روایات سبعة احرف با بستر مناظرات کلامی جهان اسلام نکرده‌اند، که عالمان سده‌های میانه نیز پیوندی میان این روایت‌ها با بستر مناظرات کلامی متقدم در جهان اسلام نجسته‌اند. در این سده‌ها دیدگاه ابوعمرو دانی (درگذشته ۴۴۴ق) در *الاحرف السبعة* (ص ۴۷-۵۲) که احرف سبعة را همان قرائات هفت‌گانه شناساند بسی فراگیر شد (بنگرید به: پاکتچی، «ابوعمرو دانی»، ۷۰؛ همو، «ابن مجاهد»، ۵۸۳)؛ بی‌آن‌که توجه شود این نظریه مدت‌ها پس از فروکش کردن مناظرات خلق قرآن شکل گرفته است.

در برابر یک چنین نگرش‌هایی، جا دارد پرسیده شود آیا شاهی از پیوند مناظرات متکلمانه سده ۳ ق با تفسیر و بازفهم روایات سبعة احرف می‌توان یافت یا نه. دست‌کم می‌دانیم به شخصیت‌هایی دگراندیش هم‌چون جعد بن دزهم (مقتول در ۱۲۵ق) و جهم بن صفوان (مقتول در ۱۲۸ق) که مخالفان ایشان را به معتزله منسوب می‌کردند، این دیدگاه منتسب شده است که تعدد قرائات نشانه مخلوق بودن قرآن است (قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسه*، ۳۵۷). شاید البته هنوز در عصر زندگی ایشان، یعنی ربع آغازین سده ۲ ق، تعدد قرائات با روایات سبعة احرف تلازمی نداشته باشد. باین حال، انتساب یک چنین دیدگاهی به ایشان می‌تواند نشانه‌ای برای ظرفیت بالقوه پیوند خوردن روایات سبعة احرف با خلق قرآن باشد.

افزون‌براین، می‌دانیم که در دوران *محنه* (۲۱۸-۲۴۷ق)، اصحاب حدیث با رهبری احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) بر قدیم بودن همه جنبه‌های قرآن، از جمله لفظ آن، تأکید داشتند و از احادیث سبعة احرف برای مشروعیت بخشی به تعدد قرائات در چارچوب وحدت معنایی استفاده کردند (احمد بن حنبل، *العلل*، ۱۲/ ۵۷۶؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الایمان*، ۹-۱۰، ۵۰). استناد ایشان به روایات سبعة احرف می‌تواند این احتمال را تقویت کند که لابد معتزله هم در مقام ترویج نظریه خلق قرآن و در مقام رویارویی با ایشان تعدد قرائات را شاهی بر مخلوق بودن قرآن می‌دانسته، و از همین رو تفسیری متفاوت از روایات سبعة احرف بازنموده باشند.

در مطالعه کنونی برای پی‌جویی همین احتمال، بافت کلامی مناظرات خلق قرآن بازخوانی و تحلیل خواهد شد. هدف آن است که دریابیم: اولاً، روایات سبعة احرف چه نقشی در مناظرات کلامی سده ۳ ق بر سر قدیم یا

مخلوق بودن قرآن ایفاء کردند؛ ثانیاً، اختلاف در تفسیر این روایت‌ها چه پیوندی با نظریه‌های اعجاز قرآن داشت؛ و ثالثاً، برداشت‌های متفاوت از این احادیث چه تأثیری بر مشروعیت بخشی به تعدد قرائات و شکل گیری قرائات رسمی ایفاء کرد؟

۱. مقدمات بحث

پیش از ورود به بحث باید به خاطر داشت که افزون بر مکاتب یادشده، بحث درباره روایات سبعة احرف در میان دیگر مسلمانان هم رواج داشته است. مثلاً، روایتی حاکی است امامان شیعه^(ع) این روایت‌ها را مجعول می دانسته‌اند (کلینی، الکافی، ۲/ ۶۳۰؛ نیز، برای موضع شیعیان درباره خلق قرآن، بنگرید: شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ۵۲-۵۳). با این حال در مطالعه کنونی صرفاً بر شناخت آراء مکاتب عامه مسلمانان در سده ۳ق متمرکز خواهیم شد.

۱-۱) چالش‌های فهم اصطلاح تواتر در منابع سده ۳ق

ابوعبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق)، فقیه و ادیب برجسته اصحاب حدیث، اولین کسی است که به صراحت روایات «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» را متواتر می شناساند:

قَدْ تَوَاتَرَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ كُلُّهَا عَلَى الْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ إِلَّا حَدِيثًا وَاحِدًا يُرْوَى عَنْ... سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ» (ابوعبید قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، ۳۳۹).

بر پایه شواهدی می شود احتمال داد که در دوران زندگی او واژه تواتر هنوز به معنای مصطلح امروزی به کار نمی رفته است. برای نمونه، شاگرد وی احمد بن سعید لِحیانی، یکی از لغت‌شناسان سده دوم، واژه تواتر را به معنای انباشتگی اخبار بدون این که طرق انتقال آنها از هم دیگر متمایز و شمارش پذیر باشند ادراک می کرده است (بنگرید به: ابن سیده، *المحکم*، ۹/ ۵۳۲). این معنا گرچه با آنچه درباره تواتر می دانیم نزدیک است هنوز با تعریف اصطلاحی تواتر فاصله دارد.

با این همه، به نظر می رسد که معنای اصطلاحی مشهور تواتر کمابیش در همان دوران شکل گرفته است. یک شاهد امر سخن متکلم معتزلی ابراهیم نَظَام (درگذشته حدود ۲۳۰ق) است که می گوید خبر متواتر دانشی ضروری ایجاد نمی کند؛ زیرا بر هر یک از راویان تواتر امکان خطا و دروغ جایز است (ابن حزم، *الفصل*، ۵/ ۷۵). بر این اساس، شاید ابوعبید قاسم بن سلام نخستین کسی است که اصطلاح تواتر را خارج از نمونه‌های کاربرد معمول آن در ادبیات متکلمانه، و برای اشاره به نقل گسترده یک حدیث به کار برده است.

در آثار عالمان اصحاب حدیث سده ۳ق، جز در نمونه یادشده از ابوعبید قاسم بن سلام، نمی توان کاربرد تعبیر متواتر را برای اشاره به احادیث سبعة احرف یافت. با این حال تعدد و تنوع نقل‌های ایشان از این روایت‌ها بیانگر

پذیرش باور عمومی ایشان به صحت این احادیث است (شافعی، *الرساله*، ۲۷۳؛ طرابلسی، *المسند*، ۱/ ۴۵۲؛ عقیان، *احادیث*، ۲۱۹).

یک مضمون پرتکرار در شمار قابل توجهی از نقل‌های روایات سبعة احرف کفر کسی است که درباره اعتبار حرفی از حروف قرآن بحث کند:

انزل القرآن علی سبعة احرف، فالمرء فی القرآن کفر؛ فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فرُدُّوه الی عالمه (ابن ابی شیبہ، *المصنّف*، ۱۶/ ۴۵۰).

به نظر می‌رسد اصحاب حدیث می‌خواستند با تکیه بر تواتر نقل حدیث سبعة احرف و تأکید بر این که اعتقاد به این احادیث لازمه مسلمانی است بر لزوم پرهیز از توسعه بحث‌های اجتهادی درباره قرائت قرآن تأکید کنند.

۲-۱) معنای لغوی حرف در منابع لغوی متقدم

در مقام پی‌جویی احتمال یادشده، دست‌یابی به درکی دقیق‌تر از معنای حرف لازم است. از یکی از صحابه نقل شده است که گفت «الْقَلْبُ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ الْإِذَانُ حَرْفًا حَرْفًا...» (ابوداؤد، *السنن*، ۱/ ۱۳۷)؛ یعنی پیامبر اکرم (ص) جمله به جمله تک‌تک عبارات اذان را برایم برشمردند. در مقام شاهی بر صحت این دیدگاه باید افزود که از امام باقر (ع) نیز نقل شده است: «الْإِذَانُ وَالْإِقَامَةُ خَمْسَةٌ وَثَلَاثُونَ حَرْفًا؛ فَأَعَدُّ ذَلِكَ بِيَدِكَ وَاحِدًا وَاحِدًا: الْإِذَانُ ثَمَانِيَةَ عَشْرٍ حَرْفًا، وَالْإِقَامَةُ سَبْعَةَ عَشْرٍ حَرْفًا»؛ یعنی اذان و اقامه ۳۵ حرف است... (کلینی، *الکافی*، ۳/ ۳۰۲). در این روایت حرف به معنای جمله به کار رفته است؛ زیرا شمار جملات اذان و اقامه بدون در نظر گرفتن عبارت «اشهد انّ علیاً ولیّ الله» به ترتیب ۱۸ و ۱۷ جمله است.

گاه نیز تعبیر حرف برای اشاره به عباراتی بلندتر از جمله به کار می‌رفته است. مثلاً، نمونه‌هایی از کاربرد آن در معنای قصیده نیز دیده می‌شود: وقتی می‌گویند حرف فلان شاعر، یعنی قصیده‌ای که او سروده است. ابن‌قتیبه (درگذشته ۲۷۶ق) با استناد به همین شواهد معتقد است که حرف می‌تواند به معنای هریک از حروف الفباء، کلمه، جمله یا حتی عبارات و متون بلندتر باشد (ابن‌قتیبه، *تأویل مشکل القرآن*، ۳۰). براین پایه، آن‌جا که مثلاً برای یادکرد یک قرائت از تعبیری مثل «حرف ابن مسعود» استفاده می‌شود (برای نمونه، بنگرید: خلیل بن احمد، *العین*، ۳/ ۲۱۱) یک چنین معنای عامی را دربر می‌گیرد.

ازهری (درگذشته ۳۷۰ق) در توضیح معانی واژه حرف از این نیز فراتر می‌رود و می‌افزاید به هر عقیده‌ای نیز که انسان آن را دوست می‌دارد، و به هر امری نیز که انسان از آن توقع دارد یا منتظر آن است و اگر کلامی با آن مطابقت نداشته باشد از آن روی برمی‌گرداند هم حرف گفته می‌شود؛ چنان‌که این معنا را در آیه «يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَيَّ حَرْفٍ...» (حج/ ۱۱) می‌توان دید: مراد از حرف در آیه همان کلام یا وضعیتی است که فرد آن را دل‌خواه خود می‌داند (ازهری،

تهذیب اللغه، ۱۰/۵؛ نیز، برای دیگر آراء متأخرتر درباره معنای حرف، بنگرید به: جوهری، *الصحاح*، ۴/۱۳۴۲؛ ابن فارس، *مقاییس اللغه*، ۲/۴۱-۴۳؛ ابن درید، *جمهرة اللغه*، ۱/۶۱۵).

۳-۱) مفهوم حرف در روایات سبعة احرف

بررسی دیدگاه عالمان مسلمان در سده ۳ق نشان می‌دهد که واژه حرف در حدیث مشهور «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» را دست‌کم به دو شکل متفاوت می‌فهمیده‌اند. این دو خوانش، هرچند در نگاه نخست ممکن است هم‌پوشانی داشته باشند، مبانی و لوازم کلامی متفاوتی را به دنبال می‌آورند. آنچه در اینجا از اهمیت برخوردار است، این است که هر دو خوانش ریشه در خود روایات نبوی دارد و هیچ‌یک برساخته عالمان متأخرتر نیست.

خوانش نخست، حرف را به معنای تنوع لفظی مجاز در چارچوب وحدت معنا تفسیر می‌کند. بر اساس این دیدگاه، *قرآن* به چندین گونه زبانی مختلف نازل شده است: کلماتش گاه به چند لهجه عربی نازل شده‌اند، گاه برای القاء یک معنا در چند خوانش چند کلمه نازل شده است، یا حتی گاه در چند خوانش نازل شده، از ساختارهای دستوری متفاوتی استفاده شده است. از این منظر، تنوع گونه‌های زبانی نزول *قرآن* امری امکان‌پذیر است؛ به شرط آن‌که در معنای اصلی خللی وارد نشود. این درک از مفهوم روایات سبعة احرف را هم‌زمان در آثار معتزله و اصحاب حدیث می‌توان یافت؛ از جمله شافعی در *الرساله* (ص ۲۷۵)، ابو عبید قاسم بن سلام در *فضائل القرآن* (ص ۳۳۹) و قاضی عبدالجبار معتزلی در *شرح الاصول الخمسه* (۶/۱۳۰-۱۲۰) به آن اشاره کرده‌اند.

دلیل اصلی این تفسیر، وجود روایاتی از پیامبر (ص) است که به صراحت تنوع قرائت را به شرط بقاء معنا تجویز می‌کنند. از آن جمله است روایت مشهور گفت‌وگوی جبرئیل و میکائیل:

قال جبرئیل: اقرؤوا القرآن علی حرف، فقال میکائیل: استزده، فقال: علی حرفین، حتی بلغ سبعة او سبعة احرف. فقال: کلها شاف کاف، ما لم تختم آية عذاب برحمة، او آية رحمة بعذاب، کقولک: هلم و تعال (طبری، *جامع البیان*، ۱/۱۵).

شاهد دیگر آن است که از ابن مسعود نقل کرده‌اند آیه «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً» (یس / ۵۳) را به صورت «إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَقِيَّةً وَاحِدَةً» تلاوت می‌کرد: *صیحة* و *زقیة* هر دو به معنای فریاد اند؛ اما اولی از لهجه قریش و دومی از لهجه هذیل گرفته شده است (ابو عبید قاسم بن سلام، *غریب الحدیث*، ۳/۱۶۰). بر پایه این خوانش، حرف به معنای تفاوت‌های لفظی مجاز است؛ نه تفاوت در حقیقت معنایی عبارت.

خوانش دوم اما معنای دیگری از حرف به دست می‌دهد که بیش‌تر در منابع اصحاب حدیث بازتاب یافته است. در این خوانش، حرف اشاره دارد به لایه‌های معنایی و درجات فهم *قرآن*. به تعبیر دیگر، هر حرف نه فقط یک ساختار لفظی، بل که یک واحد معنایی است که خود دارای ظاهر و باطن، حد و مطلع است. مهم‌ترین روایت در این زمینه از

پیامبر (ص) نقل شده است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ برای هر حرفی ظاهری و باطنی است، برای هر حرفی حدی است و برای هر حدی مطلعی» (بزار، *المسند*، ۵/۴۴۱).

در این روایت، **ظهر** به معنای ظاهری و قابل فهم برای عموم اشاره دارد. **بطن** نیز به معنای معنای عمیق‌تر و پنهان که تنها اهل دانش به آن راه می‌یابند است. **حدّ** نیز به معنای مرزها و قواعد تفسیر، و **مطلع** نیز به معنای راه دست‌یابی به آن لایه‌های عمیق است. این روایت آشکارا حرف را فراتر از یک تفاوت لهجه‌ای یا واژگانی می‌برد و آن را به عنوان دریچه‌ای به سوی معانی متعدد و بطون قرآنی می‌شناساند.

در همین چارچوب است که روایت دیگری از ابوهریره معنا پیدا می‌کند:

پیامبر (ص) فرمود **قرآن** بر هفت حرف نازل شده است و جدال و ستیزه در **قرآن** کفر است: آن چه از آن می‌دانید به کار بندید و آن چه نمی‌دانید را هم به عالم آن بازگردانید (ابن ابی شیبه، *المصنّف*، ۱۶/۴۵۰).

ظاهراً این روایت درصدد بیان این معنا است که چون **قرآن** دارای لایه‌های پنهان و عمیق است مردم عادی نباید در آن چه درک نمی‌کنند به جدال و تکفیر یک‌دیگر پردازند؛ وظیفه آنان عمل به دانسته‌ها است و ارجاع ندانسته‌ها به عالم حقیقی.

از دو خوانش یادشده از معنای حدیث، اولی بر تنوع لفظی با وحدت معنا، و دومی بر تعدد لایه‌های معنایی تأکید دارد. در نگاه نخست ممکن است این دو خوانش را صرفاً دو تفسیر متفاوت از یک حدیث بینگاریم. با این حال، یک احتمال دیگر آن است که به همین دو خوانش در سده ۳ ق در مناظرات کلامی به دو منظور متضاد استناد شده باشد؛ یعنی معتزله به خوانش اول تکیه کنند تا بگویند اگر **قرآن** با چندین ساختار لفظی متفاوت نازل شده است، پس این ساختارها حادث و مخلوق اند؛ در مقابل، اصحاب حدیث نیز خوانش دوم را پررنگ بکنند تا نشان دهند تفاوت قرائت‌های قرآنی تنها تفاوت لفظ است؛ اما معنای **قرآن** — که همان کلام نفسی و ازلی خدا است واحد و قدیم است.

۲. چالش‌ها بر سر ماهیت کلام الهی

هرگاه فرضیه فوق پذیرفتنی باشد به آن معنا خواهد بود که مناقشه بر سر معنای **حرف** هرگز یک مناقشه لغوی یا حدیثی محض نبوده است؛ بل که هریک از دو جریان فکری معتزله و اصحاب حدیث **حرف** را چنان تفسیر می‌کرده‌اند که با نظریه کلی‌شان درباره مخلوق یا قدیم بودن **قرآن** هم‌آهنگ باشد. از همین رو، لازم است پرسید چه اندازه محتمل است که دو تفسیر یادشده به دو نظام الهیاتی متفاوت ربط یافته، و هرکدام در سویی از منازعات متکلمان معتزلی و اصحاب حدیث درباره خلق **قرآن** قرار گرفته باشند.

۱-۲) معتزله، مروجان اندیشه خلق قرآن

در سخن از ریشه‌های منازعه بر سر حدوث و قدم قرآن، نخست باید به تعاملات عالمان اسلامی، خاصه متکلمان معتزلی با متکلمان مسیحی اشاره کرد. متکلمانی مسیحی مانند یوحنا دمشقی کلمة الله را قدیم می‌شمردند و به آیه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا» (نساء/۱۷۱) استناد می‌کردند. استدلال آن‌ها این بود: اگر کلمة خدا قدیم باشد، مسلمانان باید بپذیرند که عیسی^(ع) نیز قدیم است. نتیجه دیگر پذیرش این استدلال آن بود که اگر کلمة خدا مخلوق باشد، پس قرآن که کلام خدا است هم باید مخلوق و ساخته شده باشد. این دقیقاً همان چیزی بود که مشرکان می‌گفتند: «إِن هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (مدثر/ ۲۵) و قرآن به شدت ردش کرده است (ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ۱۵۹).

معتزله برای پاسخ به این چالش، نظریه جدایی اسم از مسمی را مطرح کردند. به این معنا که نام‌ها و صفات الهی (مانند قدیر، متکلم، وهاب) از ذات خدا جدا هستند. از این رو کلام الهی و به تبع آن قرآن، یکی از آفریده‌های خدا به شمار می‌رود و پیش از خلقت موجودات وجود نداشته است. به باور آنان، خدا در ازل فاقد این صفات بود و این صفات پس از آفرینش اعتبار یافته‌اند؛ بنابراین حادث و مخلوق اند (ابن حزم، الفصل، ۹۹/۲).

بر پایه این مبانی، معتزله کلام الهی را پدیده‌ای حادث و مخلوق انگاشتند. با این همه، هیچ یک از ایشان در خود اصل سخن گفتن خدا تردید نداشتند. این اصلی است که در همه ادیان آسمانی پذیرفته شده بود (بنگرید به: شوری/ ۵۱؛ نیز: نوری طبرسی، کفایة الموحدين، ۱/ ۳۲۳). این‌گونه، بحثی اگر قرار بود روی دهد باید معطوف به این می‌شد که کلام خدا چه ماهیتی دارد؛ آیا کلام خدا ماهیتی مادی و زبانی دارد یا موجودی قدیم و غیرمادی است، و اگر ماهیتی زبانی دارد، تنوع ساختارهای آن که دلیلی بر حدوث و بازنویسی مکرر متن می‌تواند انگاشته شوند چه‌گونه با الهی بودن متن قابل جمع است.

این‌گونه بود که در سده ۳ق، تفسیر واژه حَرف در حدیث مشهور «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» به یکی از محورهای اصلی منازعه میان معتزله و اصحاب حدیث تبدیل شد. هر یک از این دو جریان، این حدیث را چنان تفسیر می‌کردند که با نظام الهیاتی‌شان هم‌آهنگ باشد: معتزله حَرف را به معنای حروف الفباء و کلمات می‌گرفتند. از این منظر، وجود چند ساختار زبانی متفاوت (مانند قرائت‌های گوناگون) ثابت می‌کرد که کلام خدا که از حروف و کلمات ترکیب شده، حادث و مخلوق است. در مقابل، اصحاب حدیث حَرف را به معنای لهجه، وجه و شیوه بیان می‌دانستند تا نشان دهند همه قرائت‌ها قدیم هستند و کلام خدا را نمی‌توان مخلوق شمرد.

معتزله در سده‌های ۲-۳ق به عنوان مکتبی عقل‌گرا و پیش‌گام در علم کلام شناخته می‌شدند. آن‌ها بر پنج اصل بنیادین خود، به ویژه توحید صفاتی و عدل الهی تأکید فراوان داشتند (شهرستانی، الملل و النحل، ۱/ ۶۷). بر پایه

این اصول، هر ویژگی‌ای که شبیه ویژگی‌های مخلوقات باشد — مانند صدا، حرکت، زمان یا کلام لفظی نمی‌تواند به خدا نسبت داده شود.

تعبیر معتزله از ماهیت کلام — مانند اصوات، هجا، حروف منظم و اصوات مقطّع — نشان می‌دهد که آنان میان کلام بشر و کلام الهی تفاوت ماهوی قائل نبودند. ابوالهذیل علاف (درگذشته حدود ۲۲۷ق)، از نخستین متکلمان معتزلی، نظریه‌ای بنیادین ارائه داد. او معتقد بود خداوند قرآن را در لوح محفوظ آفریده است و قرآن از جنس اعراض است؛ نه جوهرها. به باور او، این قرآن آفریده‌شده در سه جا حضور دارد: در لوح محفوظ (به‌عنوان محل حفظ و ضبط)، در مصحف‌ها (به‌عنوان محل کتابت)، و در تلاوت قاریان (به‌عنوان محل قرائت و شنیدن). از این رو هم لوح محفوظ و هم قرآنی که در آن است، هر دو مخلوق به شمار می‌روند و بقاء قرآن به بقاء این مکان‌ها وابسته است (بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۹۲).

این نظریه یعنی خلقت قرآن در لوح محفوظ سنگ‌بنای روی‌کرد معتزله به مسئله خلق قرآن در سده‌های ۲-۳ق شد. مثلاً جاحظ با پذیرش همین چارچوب، ماهیت زبان قرآن را صوتی مقطّع شناساند که هنگام قرائت به صورت لفظ درمی‌آید (جاحظ، البیان و التبیین، ۱/ ۸۴). شخصیت‌هایی از معتزله مانند نظام از دیدگاه ابوالهذیل علاف فاصله گرفتند و قائل شدند قرآن صرفاً اصواتی در هوا است که خدا برای ابلاغ پیام خویش آفریده است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۸۸). با این حال چارچوب کلی معتزلیان متأخر بر پایه همان بینش ابوالهذیل استوار شد. برای نمونه، قاضی عبدالجبار (درگذشته ۴۱۵ق)، متکلم متأخر معتزلی، در ادامه همان سنت کهن ابوالهذیل معتقد بود کلام خدا به صورت اصوات و حروف است و قائم به ذات خدا نیست. وی بر این باور بود که خدا این کلام را در موجوداتی دیگر — مانند لوح محفوظ، جبرئیل یا نفس پیامبر (ص) — ایجاد می‌کند. بنابراین، همچنان قرآن مخلوق است و هیچ‌یک از الفاظ و حروف آن ازلی و قائم به ذات خدا به شمار نمی‌رود (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۳۵۷).

به همین دلیل، وجود ساختارهای زبانی متعدد (یعنی تعدد قرائات) از دیدگاه معتزله، خود، گواهی بر حادث و مخلوق بودن قرآن بود. قاضی عبدالجبار در این باره می‌نویسد:

أصل هذا الباب أن جنس الصوت قد يَخْتَلِفُ الْوَجْهَ الَّذِي يَحْدُثُ عَلَيْهِ؛ فقد يكون صوتاً مفيداً غير مُقَطَّع، وقد يكون مُقَطَّعاً في جنس واحد، وقد يكون مُقَطَّعاً في جنس على وجه يتصل تارة في الحدوث وينفصل أخرى، وقد يحدث على وجه يكون حرفاً وحروفاً (قاضی عبدالجبار، المعنى، ۶/۷).

استدلال معتزله از منطقی ساده پیروی می‌کرد: اگر قرآن قدیم و غیرمادی است، چه‌گونه می‌تواند هم‌زمان به هفت

شکل زبانی مختلف که در احادیث **سبعة احرف** یاد شده‌اند وجود داشته باشد؟ بنابراین آن‌ها **حرف** را در این احادیث شاهدهی عینی بر مخلوق بودن کلام لفظی به‌کار بردند و از آن برای ردّ نظریه قدیم بودن **قرآن** بهره جستند.

۲-۲) مخالفان گفتمان خلق قرآن

از حیث موضع‌گیری درباره خلق **قرآن**، جریان اصحاب حدیث به چند گروه تقسیم می‌شوند: حنابله، کرامیه حنبلی، دیگر کرامیان، و اشاعره. اینان همگی در این موضع مشترک‌اند که واژه **حرف** در روایات **سبعة احرف** را به معنای کلام الهی گرفته، و بر این باور‌اند که معنای **قرآن** نیز، هم‌چون ذات خدا، قدیم است. لالکائی (درگذشته ۴۱۸ق) در سخن از آراء **اصحاب حدیث** به این اشاره کرده است که آنان بر قدیم و غیرمخلوق بودن کلام الهی تأکید داشتند (لالکائی، **اعتقاد اهل السنة**، ۳۱۷/۲).

به بیانی دیگر، اینان برخلاف معتزله اسماء الهی را عین مسمی و همان ذات الهی می‌دانستند و برای اثبات این دیدگاه به آیات **قرآن** و سنت پیامبر (ص) و صحابه استشهاد می‌کردند. از جمله، به این استناد می‌نمودند که در آیه «فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ» (حج/ ۳۶) گفته نشده است **ذات الله** را یاد کنید؛ بل که گفته شده است **اسم الله** را یاد کنید: اگر اسم ذاتی مجرد از مسمی داشت، این فرمان بی‌معنا می‌شد (بنگرید به: فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۱۰۶/۱).

اصحاب حدیث، گرچه همگی نظریه قدیم بودن **قرآن** را پذیرفته‌بودند، اختلافاتی نیز در تبیین رابطه کلام خدا با ذات خدا از یک سو، و با کلام ملفوظ **قرآن** که از دهان قاریان خارج می‌شود داشتند. برای نمونه، احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) که کهن‌ترین نظریه‌پرداز **قرآن** به‌شمار می‌رود بر مخلوق بودن لفظ کلام **قرآن** و نه صرفاً معنای آن تأکید ویژه‌ای داشت. او حقیقت کلام خدا را همان حروف و اصواتی می‌دانست که هنگام تلاوت **قرآن** شنیده می‌شوند (احمد بن حنبل، **اصول السنه**، ۲۲).

نگرش او را چنین توضیح داده‌اند که آنچه میان دو جلد مصحف است کلام خدا محسوب می‌شود و آنچه می‌خوانیم (حروف)، می‌شنویم (اصوات) یا می‌نویسیم، عین کلام خدا است؛ پس حروف و کلمات **قرآن** باید قائم به ذات خدا و قدیم باشند (شهرستانی، **نهاية الاقدام**، ۳۱۳؛ نیز، برای تبیین موضع وی، بنگرید به: شفیعی، «زمینه‌ها و پی‌آمدها...»، ۲۲۱-۲۲۲).

در ادوار بعد آراء مبالغه‌آمیزی درباره **قرآن** به برخی از حنابله منتسب شد. مثلاً قاضی عبدالجبار معتزلی (درگذشته ۴۱۵ق) می‌گوید **حشویه** که شاخه‌ای افراطی از حنبلیان بوده‌اند جلد و غلاف مصحف را نیز قدیم و غیرمخلوق می‌انگاشتند (قاضی عبدالجبار، **شرح الاصول الخمسه**، ۳۵۷؛ نیز، بنگرید به: (جرجانی، **شرح المواقف**، ۹۱/۸).

در میان اصحاب حدیث، شخصیتی معاصر احمد بن حنبل نیز بود که نه در بغداد، بل که در بصره نظریه ویژه خود

را دربارهٔ خلق **قرآن** عرضه کرد؛ نظریه‌ای که قدری با دیدگاه احمد بن حنبل فرق داشت. این شخصیت ابن کلاب (زنده در ۲۴۰ ق) بود. در توضیح دیدگاه او گفته‌اند که میان محتوای کلام نازل شدهٔ خدا با کلامی از **قرآن** که تلاوت می‌شود فرق می‌نهاد: کلام نازل شدهٔ خدا را قدیم، و تلاوت آن را مخلوق می‌دانست (ابن تیمیه، **مجموع الفتاوی**، ۱۲/۲۴۷).

او معتقد بود خدا از ازل متکلم است و کلام خدا صفتی قدیم و قائم به ذات او محسوب می‌شود. وانگهی، آن کلام خدا که قدیم است حقیقتی معنوی است که بسته به این که دریافت‌کننده‌اش چه کسی باشد می‌تواند در قالب تورات، انجیل یا **قرآن** یا دیگر کتب آسمانی درآید (اشعری، **مقالات الاسلامیین**، ۱/۵۴۸). پس متن عربی **قرآن** نه عین کلام خدا، بل که تعبیری عربی از آن است: وقتی وحی الهی و قدیم بر قلب پیامبر (ص) نازل شده، با الهام الهی، در قالب متنی زبانی و بومی، به زبان عربی فصیح، تجسد یافته است (برای این خوانش از دیدگاه ابن کلاب، بنگرید به: مجتهد شبستری، «ابن کلاب»، ۵۳۰).

بنابراین، ابن کلاب معتقد بود که کلام و وحی خدا از جهت معنا در میان ادیان الهی تفاوتی ندارد؛ چرا که ذات و ماهیت وحی قدیم و یکتا است. با این حال، در فرآیند نزول، این وحی یکپارچه در محدودیت‌های زبان بشری قرار گرفته و برای هر قوم به زبان خاص آن قوم و در قالبی مکتوب و منزل، مثلاً در مصحف، ظهور یافته است. از این منظر، تفاوت میان کتب آسمانی صرفاً در زبان، تعبیر و رسم آن‌ها است؛ نه در حقیقت وحی ذاتی، و معنایی که منشاء واحدی دارد.

۲-۳) اشاعره

برای فهم جایگاه اشاعره در منازعهٔ خلق **قرآن** باید آنان را در میانهٔ سه جریان فکری رقیب جای داد: نخست، معتزله که کلام الهی را مخلوق و مرکب از حروف و اصوات می‌دانستند؛ دوم، اصحاب حدیث به‌ویژه حنابله که بر قدیم‌بودن عین حروف و الفاظ **قرآن** تأکید می‌ورزیدند و هرگونه جدایی میان لفظ و معنا را برنمی‌تابیدند؛ و سوم، ابن کلاب که پیش‌تر کوشیده بود راهی میانه پیدا کند: معنا یعنی همان کلام نفسی را قدیم، اما الفاظ را حادث و تعبیری از آن معنا می‌دانست.

اشاعره در مسیر فکری خود از ابن کلاب تأثیر اساسی پذیرفتند و در تفکیک میان معنای کلام و لفظ آن از وی پی‌روی کردند: آنان نیز هم‌چون او میان معنا و لفظ تفکیک قائل شدند و تنها معنای کلام — یا همان کلام نفسی — را قدیم و ازلی دانستند؛ نه حروف و اصوات را. البته، اشاعره بیش از ابن کلاب بر این نکته پای فشردند که تلاوت قاری حکایت از کلام نفسی است، نه عین آن. از منظر ایشان، کلام قدیم خدا هرگز از جنس حروف و اصوات نیست؛ بل که صفتی معنوی و ذاتی است که قائم به ذات خدا است (فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۱/۲۹). در مقابل، آنچه

انسان‌ها به صورت حروف، کلمات و اصوات تلاوت می‌کنند — یعنی کلام لفظی — حادث و مخلوق است و تنها حکایت و دلالت بر آن کلام نفسی قدیم دارد. به بیان دیگر، کلام نفسی تنها توسط پیامبران^(ع)، به عنوان مخاطبان برگزیده وحی، مستقیماً دریافت شده است؛ اما قاریان تعبیری بشری از آن کلام را تلاوت می‌کنند، نه خود کلام بی‌واسطه خدا را (ابویعلی، المعتمد، ۹۰).

بنیان‌گذار این مکتب، ابوالحسن اشعری (درگذشته ۳۲۴ ق)، برای تقویت این موضع به آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف/ ۵۴) تمسک می‌جوید و میان خلق یا همان آفرینش تدریجی و تکوینی با امر یا همان فرمان الهی که جنبه فوری و دفعی دارد فرق می‌گزارد. از نظر او، امر خدا هرگز از جنس خلق نیست و نباید آن را مخلوق پنداشت (اشعری، الابانه، ۳۰۶-۳۰۹).

بر همین اساس، اشعری معتقد است آنچه امروزه به صورت قرآن یا دیگر کتب آسمانی در دسترس انسان قرار دارد نمی‌تواند عین وحی و کلام خدا باشد؛ زیرا وحی حقیقی هم چون ذات خدا قدیم و غیرمادی است و تجسد آن در قالب مادی — چه الفاظ و چه اوراق — محال است. بنابراین، متن عربی قرآن نه خود کلام ازلی خدا، بل که تعبیری عربی از آن کلام است که در فرآیند نزول، متناسب با فهم بشر قالب‌بندی شده است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۸۵/۱).

با این روی‌کرد، اشاعره و پیروان‌شان در میان اصحاب حدیث توانستند گفتمان کلامی را از بن‌بست مخلوق‌بودن یا نبودن قرآن خارج کنند و بحث را به سطحی عمیق‌تر ببرند: آیا می‌توان وجود کلام نفسی برای خدا را اثبات کرد؟ در این چارچوب جدید، حدیث سبعة احرف نیز معنایی تازه یافت: دیگر تعدد حروف و قرائات به معنای تعدد معانی یا چندگانگی متن‌های مخلوق نبود؛ بل که بحث این بود که صورت‌های مختلف نزول که در حدیث یاد می‌شوند، همگی تعبیرهایی از یک حقیقت واحد قدیم — یعنی همان کلام نفسی خدا — هستند. این تفسیر هم وفاداری به ظاهر حدیث را حفظ می‌کرد و هم هرگونه تردید در قدیم‌بودن قرآن — به عنوان کلام نفسی خدا — را برطرف می‌ساخت.

۳. چالش‌ها بر سر اعجاز قرآن

متکلمان معتزلی خود را در برابر دو نیاز متضاد می‌یافتند: از یک سو، اثبات مخلوق و حادث بودن قرآن برای حفظ توحید صفاتی و تنزیه خدا ضروری می‌نمود؛ از سوی دیگر، اثبات متکلمانة نبوت پیامبر^(ص) بدون باور به معجزه و بی‌ظنری قرآن امکان نداشت. جمع میان حادث بودن و معجزه بودن دشوار به نظر می‌رسید: سخنی که در زمانی خاص و از ترکیب حروف و اصوات پدید آمده است چه ویژگی متمایزی با سخن بشر می‌تواند داشته باشد؟

۳-۱) نظریه صرفه و پیوند آن با حدیث سبعة احرف

این دشواری معتزله را به نظریه صرفه و بازانندیشی درباره رابطه لفظ و معنا کشاند. در این بستر احادیث سبعة

احرف، که پیش‌تر معتزله آن‌ها را حاکی از تعدد قرائات می‌دانستند و در منازعاتِ خلقِ قرآن دست‌مایه‌ای برای اثبات مخلوق‌بودن قرآن می‌دیدند، اکنون کارکرد تازه‌ای یافت: تعدد قرائات در این احادیث می‌توانست شاهدهی بر بشری‌بودن الفاظ قرآن تلقی شود. احادیث سبعة احرف که اکنون دیگر نزد عموم مسلمانان به‌عنوان احادیثی متواتر پذیرفته شده بود، می‌توانست پشتوانه‌ای نظری برای استدلال‌های معتزله فراهم آورد.

بررسی آثار معتزله نشان می‌دهد که آنان به دلیل اعتقاد به مخلوق‌بودن قرآن، بحث اعجاز را بیش‌تر در چارچوب نظریه صرفه و اعجاز بیانی تبیین می‌کردند. از این منظر، معجزه‌بودن قرآن نه در ذات لفظ یا قدیم‌بودن آن، بل که در سبک بی‌نظیر بیان و ناتوانی عرب‌ها از معارضه با آن خلاصه می‌شد. از این‌رو، احادیث سبعة احرف که تعدد قرائات را تجویز می‌کردند، از دیدگاه معتزله کارکرد نظری و استدلالی چندانی نداشتند و در نتیجه، این احادیث در منابع معتزله به‌ندرت مورد توجه قرار گرفتند.

با این حال، معتزله اصل معنای قرآن را منسوب به خدا می‌دانستند و تواتر قرآن و عدم تحریف آن را پذیرفته‌بودند. آنان نظرات مخالفان تواتر—مانند کسانی که برخی سوره‌ها یا آیات را انکار می‌کردند—را مردود می‌شمردند (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۶ / ۱۶۴). در عین حال، گاه به‌صورت تلویحی درباره انتساب لفظ قرآن به پیامبر (ص) یا غیرالهی بودن لفظ قرآن بحث می‌کردند. برای نمونه، قاضی عبدالجبار می‌گوید:

چه قرآن را فعل پیامبر در نظر بگیریم و چه فعل خدا، این امر در هدف و مقصود اصلی از نزول قرآن—یعنی اثبات نبوت پیامبر اکرم (ص)— تأثیری ندارد (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۶ / ۱۶۵-۱۷۶).

علت این سخن آن است که از دیدگاه معتزله، قرآن اثری مخلوق است که خدا آن را در زمان آفریده و پیش از آن وجود نداشته است. این کلام در هر صورت بر نبوت پیامبر (ص) ظهور یافته و به‌صورت لفظی معجزه‌آسا درآمده است؛ بنابراین هیچ خللی در هدف الهی از نزول آن (یعنی اثبات رسالت) ایجاد نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۶ / ۱۷۸).

بررسی آثار معتزله نشان می‌دهد که آنان به تحدی قرآن چندان باورمند نبوده‌اند و در پاسخ به این مسئله، نظریه صرفه را مطرح کردند. صرفه به این معنا است که خدا به‌طوری معجزه‌آسا توانایی عرب‌ها را برای آوردن سخنی همانند قرآن سلب کرده است؛ نه آن‌که خود قرآن ذاتاً از نظر بیانی غیرقابل تقلید باشد. نظام (درگذشته حدود ۲۳۰ ق) نخستین کسی بود که این نظریه را برگزید (شهرستانی، الملل و النحل، ۱ / ۵۷). از او نقل شده است که در ادبیات عرب پیشااسلامی نیز نمونه‌هایی از نظم، فصاحت و بلاغت عالی یافت می‌شود که تفاوت خارق‌العاده‌ای میان آن‌ها و قرآن قابل تشخیص نیست (همان‌جا).

این‌گونه، از دیدگاه نظام، امکان آوردن سخنی مشابه قرآن در سطح بیان و نظم، امری مردود نبود. افزون‌براین، نظام عقیده داشت که اعجاز قرآن در نظم و تالیف آن نیست؛ بل که تنها در اخبار غیبی و محتوای دینی آن است. به باور او، اگر مانع الهی (صرفه) در کار نبود، تولید سخنی مشابه قرآن از نظر بیانی برای انسان‌ها ممکن و مقدور می‌گردید (قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، ۷۰؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲۲۵).

این دیدگاه به این نتیجه منجر می‌شود که در چارچوب توحید صفاتی و تنزیه مطلق خدا—که از اصول بنیادین کلام معتزله است—جایی برای کلام خدا به صورت الفاظ و اصوات باقی نمی‌ماند. چنین کلامی مخلوق و حادث خواهد بود و با قدسیت ذات الهی ناسازگار است. از این‌رو، وحی تنها همان معانی و حقائق الهی است که بر دل پیامبر (ص) القا می‌شود. الفاظ قرآن در واقع عباراتی بشری هستند که برای بازتاب آن معانی و حیانی به کار رفته‌اند. در نتیجه، این الفاظ از حیث بیان 'جنبه ماوراءطبیعی یا خارق‌العاده‌ای ندارند (سلام، اثر القرآن...، ۷۱).

۲-۳) دیگر تبیین‌های معتزلی از اعجاز قرآن

همه معتزله نظریه صرفه نظام را پذیرا نشدند. معاصر وی معمر بن عبّاد (درگذشته ۲۱۵ق)، که از پیش‌گامان مکتب معتزله محسوب می‌شود، صریح‌تر از دیگر متکلمان اولیه درباره بشری بودن الفاظ قرآن سخن گفته و آن را در چارچوب افعال برخاسته از طبیعت انسان‌ها تبیین کرده است. وی معتقد بود که قرآن نه فعل خدا است و نه جزء صفات ذاتی او، بل که از افعال طبیعت (افعال الطباع) محسوب می‌شود (خیاط، الانتصار، ۴۸).

از معمر نقل شده است که خدا جوهر را آفریده است؛ اما اعراضی که در آن جوهر هست، فعل خود جوهر است و این فعل جوهر همان فعل طبیعت محسوب می‌شود. از این‌رو قرآن را می‌توان فعل جوهری دانست که به موجب طبع خود در آن جوهر قرار گرفته است. بنابراین قرآن نه خالق است و نه مخلوق؛ بل که پدیدآمده‌ای است که بنا بر طبعش در چیزی جاری شده: «مُحَدَّثٌ لِلشَّيْءِ الَّذِي هُوَ حَالٌّ فِيهِ بِطَبْعِهِ» (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۸۴).

از دیدگاه معمر بن عبّاد، خدا چیزی جز اجسام را نیافریده است؛ بل که اجسام هستند که اعراض (صفات عارض) را پدید می‌آورند. این اعراض می‌توانند طبیعی باشند، مانند این که آتش سوختن را موجب می‌شود یا خورشید گرما و نور تولید می‌کند، یا اختیاری، همان‌گونه که جانوران با اراده‌شان حرکت، ایستادن و جدایی را ایجاد می‌نمایند (شهرستانی، الملل و النحل، ۱/۶۶). در این چارچوب، سخن خدا فعل جسمی است که بر اساس طبیعت آن جسم رخ می‌دهد. از این‌رو خدا در حقیقت کلامی ندارد؛ بل که قرآن یک عرض است. اعراض نمی‌توانند فعل خدا محسوب شوند. حتی اگر کلامی از درختی شنیده شود، در واقع، آن فعل خود درخت است، نه فعل خدا؛ بنابراین خدا نه متکلم است و نه مکلف؛ یعنی نه سخن می‌گوید، نه دستور می‌دهد (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۹۲-۱۹۳).

به عبارت دیگر، معمر نه مانند معتزلیان نخستین معتقد بود که قرآن در لوح محفوظ مخلوق شده است؛ نه

هم‌چون نظام آن را اصواتی در هوا می‌دانست که برای ابلاغ پیام الهی به کار می‌روند: وی معتقد بود خدا تنها اجسام یا بدن‌های پیامبران^(ع) را مستقیماً آفریده، و سپس به آنان قابلیت عطاء کرده است که خودشان بتوانند کلامی را پدیدآورند (بنگرید به: شفیع، «زمینه‌ها و پی‌آمدها...»، ۲۲۰).

تلاش‌های معتزله برای تبیین اعجاز بیانی قرآن را می‌توان در آثار متکلمانی چون ابوعلی جبّایی (درگذشته ۳۰۲ق)، واسطی (درگذشته ۳۰۷ق) و ابوهاشم جبّایی (درگذشته ۳۲۱ق) ردیابی کرد. این گرایش، ریشه در نگرش نخستین‌ترین چهره‌های معتزله دارد؛ از جمله جاحظ (درگذشته ۲۵۵ق) که معتقد بود خدا معانی والای قرآن را در الفاظی بلیغ و روان پوشانده است که از هرگونه سختی، تکلف یا افراط در بیان مصون است (جاحظ، *البیان والتبیین*، ۸۷/۱).

جاحظ بر این باور است که هر لفظی بر معنای خاصی دلالت می‌کند که لفظِ سخیف، بر معنای سخیف؛ لفظِ سبک، بر معنای سبک؛ لفظِ شیوا، بر معنای شیوا؛ و لفظِ فصیح، بر معنای فصیح دلالت می‌نماید (جاحظ، *البیان والتبیین*، ۱/ ۱۳۶؛ اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ۱۶۶). بنابراین اعجاز قرآن از دیدگاه معتزلیان نه در غیرمخلوق بودن لفظ، بل که در تناسب بی‌نظیر لفظ با معنا، سلاست ساختار بیان، و نیاز نداشتن به تکلف زبانی نهفته است؛ ویژگی‌هایی که برای عرب‌های فصیح عصر نزول، قابل تشخیص و در عین حال غیرقابل هم‌آوردی بود.

این‌گونه، به تدریج در برابر نظریه نظام، نظریه دیگری درباره اعجاز قرآن در میان معتزله رواج یافت؛ همان نظری که قاضی عبدالجبار آن را نقل و تقویت کرده است. بر اساس این خوانش، اعجاز قرآن نمی‌تواند تنها در اخبار غیبی آن مستقر باشد. دلیل آن روشن است: عرب زمان پیامبر^(ص) از آن انباء غیبی آگاهی نداشتند؛ بنابراین تحدی قرآنی که خطاب به آنان بود نمی‌توانست جهتی به سوی غیب داشته باشد. از این منظر، قرآن به صورت صریح به آوردن مثل و مانند خود در الفاظ و معانی تحدی نموده است: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ» (بقره/ ۲۳). از این رو، اعجاز قرآن در استواری ترکیب لفظی و عمق معنایی بی‌نظیر آن نهفته است؛ معنایی که فصیحان و بلیغان عرب با وجود تبحرشان در شعر، نثر و خطابه به آن دست نیافته‌اند. عرب‌ها در عصر نزول به بیان‌های بلاغی عادت داشتند و با آن سر و کار مستمر داشتند (قاضی عبدالجبار، *المعنی*، ۱۶/ ۲۱۷-۲۲۰، ۳۳۷؛ همو، *دلائل النبوة*، ۱/ ۸۵-۸۹؛ خطابی، *اعجاز القرآن*، ۲۳).

قاضی عبدالجبار توضیح می‌دهد که معنای خاص قرآن از جنس منبع آن -یعنی وحی الهی- سرچشمه می‌گیرد و لفظ آن نیز چنان است که کاملاً با آن معنا تناسب دارد. این هم‌آوایی لفظ و معنا، در نهایت، بلاغتی بی‌مانند می‌آفریند. هنگامی که عرب‌ها قرآن را می‌شنیدند، آن را خارج از عادت بیان بشری می‌یافتند و نیازشان به آن را احساس می‌کردند. او افزوده است که هر کس ذهنش از آفتی در ذوق شنوایی محفوظ باشد و حداقلی از درک

فصاحت و بلاغت برخوردار باشد، قادر است برتری بیانی آیاتی همچون آیات آغازین سوره نجم را درک کند (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۱۶/۳۱۵-۳۱۶).

۳-۳) دیدگاه اصحاب حدیث درباره اعجاز قرآن

اصحاب حدیث، برخلاف معتزله، قرآن را قدیم و ازلی می‌دانستند. از این رو آنان نمی‌توانستند بپذیرند که الفاظ قرآن مخلوق و بشری باشند. با این حال، با واقعیتی به نام *تعدد قرائات* روبه‌رو بودند که بر پایه فهم رایج از احادیث *سبعة احرف* تجویز هم شده بود. برای سازگار کردن *قِدَمِ الفاظ* با *تعدد قرائات* ناگزیر به نظریه‌ای روی آوردند که بر *وحدت معنا و تعدد لفظ* استوار بود. به بیان روشن‌تر، اصحاب حدیث معتقد شدند آنچه در قرآن قدیم و ازلی است معنا است؛ نه لفظ. پس یک معنا می‌تواند در قالب الفاظ متعددی (مانند قرائات گوناگون) بیان شود؛ بی‌آنکه به قدیم‌بودن آن معنا خللی وارد آید. این روی‌کرد آنان را به نظریه‌ای کشاند که می‌توان آن را *معناگرایی با حفظ ظاهر* نامید؛ یعنی این‌که الفاظ را عین کلام خدا بدانند، اما تعدد آن‌ها را با تکیه بر *وحدت معنا* توجیه کنند (بنگرید به: شافعی، *التفسیر*، ۳/۱۱۵۶؛ همو، *اختلاف الحدیث*، ۴۴).

صنعانی (درگذشته ۲۱۱ق) این دیدگاه را به ابن‌شهاب زُهری، یکی از فقیهان برجسته مدینه و محدثان عصر تابعین (درگذشته ۱۲۴ق) نسبت می‌دهد و از وی نقل می‌کند که چنین نظری پیش از او نیز درباره تنوع عبارات قرآنی وجود داشته است (صنعانی، *المصنّف*، ۱۰/۲۶۲). وجود یک چنین گزارش‌هایی در محافل اصحاب حدیث سده ۳ق، حتی اگر مطابق با واقع نیز نباشند، به خوبی نشان می‌دهد که احادیث *سبعة احرف* نزد اصحاب حدیث چه نقش مهمی یافته‌اند.

اصحاب حدیث این روایات را دلیلی بر مشروعیت تعدد قرائات در چارچوب *وحدت معنا* تلقی کردند. این احادیث به آنان اجازه می‌داد که از یک سو، با تأکید بر این‌که معنا قدیم است، قدیم‌بودن قرآن را حفظ کنند؛ و از دیگر سو، با تأکید بر این‌که لفظ می‌تواند متعدد باشد، تعدد قرائات را بپذیرند. این دیدگاه در محافل اصحاب حدیث آن‌چنان پذیرفته شد که احادیث *سبعة احرف* را یکی از مواهب الهی بر پیامبر (ص) به‌شمار آوردند (ابن‌ابی‌شیبہ، *المصنّف*، ۱۶/۳۱۹) و تعدد قرائات را نه نشانه تغییر یا تردید، بل که تجلی‌ای از *وحدت و ازلیت قرآن* یا حتی تنوع شیوه‌های آن در بیان معانی دانستند. برای نمونه، طبری در مقدمه تفسیر خود، پس از یادکرد روایات *سبعة احرف*، می‌نویسد که تعدد وجوه بیان قرآن به قدری است که برای اهل فهم و تدبر کافی است (طبری، *جامع البیان*، ۱/۲۵).

اصحاب حدیث *تعدد قرائات* را نه تنها یک واقعیت، بل که آزمونی برای ایمان می‌دانستند. از نظر آنان، هرگونه تردید یا انکار در جواز تعدد قرائات به منزله تردید در احادیث نبوی و در نتیجه کفر بود. برای نمونه، ابو عبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) در کتاب *غریب الحدیث*، روایات مربوط به *سبعة احرف* را در ذیل مدخل «مراء» (به

معنای جدال و اختلاف) آورده و می‌گوید:

اختلاف در [قراءات] قرآن کفر است. در نظر ما، اختلاف در تأویل (تفسیر) وجود ندارد. اختلافی اگر هست البته، در لفظ است؛ زیرا همه این قراءات را خدا نازل فرموده است و هر کسی که با یکی از این حروف قرآن را تلاوت می‌کند، در واقع کلامی را می‌خواند که خدا آن را نازل کرده است. پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ». پس اگر دو نفر در قرائت خود اصرار کنند [و یکی را حق و دیگری را باطل شمارند]، به سوی کفر گام برمی‌دارند (ابوعبید قاسم بن سلام، غریب الحدیث، ۱۱/۲).

این روی‌کرد تنها در سطح نظریه‌پردازی کلامی باقی نماند؛ بل که در آثار فقیهان و محدثان بزرگ نیز بازتاب یافت. مالک بن انس احادیث سبعة احرف را در چندین باب فقهی و عبادی — مانند ثواب قرائت سوره‌های قرآن، کیفیت تلاوت در نماز و شرایط مسّ مصحف — به‌کرات نقل کرده است. از جمله ابوابی که وی این احادیث را در آنها نقل کرده، می‌توان به ابواب مربوط به قرائت در نماز مغرب و صبح، حکم قرائت، ام‌القرآن، شرایط طهارت برای مسّ مصحف، و فضیلت تلاوت قرآن اشاره کرد (مالک بن انس، الموطأ، ۱/۸۵).

شافعی نیز این احادیث را به‌عنوان شاهی بر عظمت قرآن برشمرده، و از آن‌ها برای تبیین وسعت شیوه‌های بیان الهی و تعدد وجود تلاوت بهره برده است (شافعی، الرسالة، ۲۷۲؛ همو، المسند، ۲۳۷؛ همو، اختلاف الحدیث، ۶۰۰/۸). ابن‌ابی‌شیبہ (درگذشته ۲۳۵ق) نیز در کتاب المصنّف، روایات متعددی — حدود ۷۵ روایت — در باب فضائل قرآن نقل کرده است که اکثر آن‌ها به احکام مرتبط با قرائت قرآن مربوط می‌شوند. این روایات در قالب‌های گوناگونی ارائه شده‌اند: از تشویق به تلاوت قرآن و پرهیز از فراموشی آن، تا ثواب خانه‌ای که در آن قرآن خوانده می‌شود، تا اهمیت آموزش قرآن، شفاعت قرآن در قیامت، پرهیز از بلندی صدا هنگام تلاوت، و حتی فضیلت نگاه کردن به مصحف (ابن‌ابی‌شیبہ، المصنّف، ۳۸۹/۱۶ به بعد).

این گرایش عمیق اصحاب حدیث به پای‌بندی به لفظ قرآن، در مقابل جریان‌هایی که بر معنا تأکید داشتند (نظیر برخی از معتزله)، به مطرح‌شدن مسئله ضرورت خواندن قرآن به زبان عربی انجامید. ابوعبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) در این باره روایات متعددی نقل کرده است. او خود نیز می‌نویسد:

أَعْرَبُوا الْكَلَامَ كَيْ تَعْرَبُوا الْقُرْآنَ. ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: لَوْلَا الْقُرْآنُ وَإِعْرَابُهُ مَا بَالَيْتُ أَنِّي لَا أَعْرِفُ مِنْهُ شَيْئًا (ابوعبید قاسم بن سلام، فضائل القرآن، ۳۴۸-۳۵۰).

این تأکید بر لفظ عربی احتمالاً در پاسخ به روی‌کرد تسامح‌آمیز معتزله صورت می‌گرفت. برخی از معتزلیان جواز خواندن نماز با ترجمه قرآن را پذیرفته بودند؛ چون الفاظ را بشری می‌دانستند. برای نمونه، ابوعبدالله بصری، متکلم

معتزلی ساکن بغداد (درگذشته ۳۶۹ق)، رساله‌ای درباره جواز نماز به فارسی تألیف نمود (ابن ندیم، *الفهرست*، ۲۶۱). اصحاب حدیث چنین چیزی را نه تنها نادرست، بل که خطری بر وحدت و قدسیّت متن قرآن به شمار می‌آوردند (برای تنها چند نمونه از تصریح اصحاب حدیث به ممنوعیت چنین شیوه‌ای، بنگرید به: حرب کرمانی، *مسائل*، ۵۰۹).

۴. کارکرد احادیث سبعة احرف در مناقشه وحدت متن و قرائات

سومین محور اصلی منازعات کلامی سده ۳ق نسبت احادیث سبعة احرف با وحدت متن قرآن بود. معتزله و اصحاب حدیث با این پرسش روبه‌رو بودند که آیا وجود قرائت‌های متعدد که احادیث سبعة احرف آن را تجویز می‌کردند با باور به متنی واحد، محفوظ و آسمانی سازگار است یا نه. اینان پاسخ‌های متفاوت و حتی متضادی دادند: معتزله وحدت متن را در سطح معنا جستند و تعدد قرائات را نه تنها مشکلی برای وحدت نیافتند، بل که نشانه‌ای از انعطاف‌پذیری زبان قرآن و رحمت الهی برای جوامع غیر عرب انگاشتند. در مقابل، اصحاب حدیث وحدت را در لفظ عربی نازل‌شده تعریف کردند و احادیث سبعة احرف را نه مجوزی برای گسترش قرائات، بل که چارچوبی برای تحدید و به‌رسمیت‌شناختن قرائات معتبر در محدوده مصحف عثمانی تلقی می‌نمودند. در سده‌های بعد، این دو خوانش به اشکال گوناگون تداوم یافت و حتی به نظریه قرائات سبعة پیوند خورد.

۴-۱) معتزله: تعدد قرائات به مثابه آسان‌گیری خدا بر بندگان

از منظر معتزله، وحدت متن امری معنایی بود؛ نه لفظی. آنان بر این باور بودند که قرآن کریم به چندین وجه زبانی نازل شده است تا بر قبائل مختلف عرب آسان گردد و هیچ‌یک از این وجوه در حقیقت معنای کلام الهی خلی وارد نمی‌سازد. قاضی عبدالجبار در *شرح الاصول الخمسه* (۱۶/ ۱۲۰-۱۳۰) تصریح می‌کند که قرآن را می‌توان به شرط عدم تغییر معنا به چندین صورت مختلف تلاوت کرد. جاحظ نیز در *البیان و التبیین* (۲/ ۱۵۶) احادیث سبعة احرف را نشانه‌ای از ظرفیت چندمعنایی و گشادگی بیانی قرآن برشمرده است. بر این اساس، تعدد قرائات نه تنها وحدت متن را نقض نمی‌کرد، بل که خود پشتوانه‌ای روایی داشت که نشان می‌داد خدا به عمد راه‌های گوناگون قرائت را گشوده است.

از همین رو است که می‌بینیم فقهی معتزلی هم‌چون ابو عبدالله بصری، و احتمالاً بسیاری دیگری از متکلمان معتزلی و فقیهان هم‌عقیده با ایشان، ترجمه قرآن را در مقام انتقال معنا هم‌پای متن عربی قرار می‌دهند و حتی خواندن نماز را به زبانی غیر از عربی جائز می‌شمارند. آن‌ها بر این باور اند که مقصود اصلی از نزول قرآن — یعنی هدایت و انتقال پیام الهی — می‌تواند از طریق ترجمه نیز حاصل شود. آنان ترجمه را از نظر کارکرد معنایی هم‌پای متن عربی می‌دانند و حتی جواز خواندن نماز به زبان غیرعربی را بر همین مبنا تجویز می‌کنند.

امتداد همین بینش را در میان معتزلیان متأخرتر نیز می‌توان بازجست. زَمَخْشَرِي (درگذشته ۵۳۸ق) که خود از متکلمان نامدار معتزلی است، در **الکشاف** (۱/ ۵۹۰) احادیث سبعة احرف را حاکی از «رُخْصَةٌ فِي وَجْهِ الْقِرَاءَةِ مَا لَمْ يُخَلَّ بِالْمَعْنَى» می‌شناساند. او نه تنها قرائات سبعة، بل که حتی قرائات شاذ را نیز در تفسیر خود می‌آورد. این روی کرد نشان می‌دهد که معتزله متأخر نیز همان اصل تقدم معنا بر لفظ را پذیرفته بودند. به این ترتیب، از منظر معتزله، **وحدت متن قرآن** امری معنایی بود و تعدد قرائات — که احادیث سبعة احرف بر آن تأکید داشت — مشکلی ایجاد نمی‌کرد و زمینه پذیرش ترجمه و تسهیل فهم قرآن برای غیرعرب‌ها را نیز فراهم می‌آورد.

۲-۴) اصحاب حدیث: تحدید قرائات در چارچوب لفظ عربی واحد

در سوی مقابل، اصحاب حدیث **وحدت متن قرآن** را در لفظ عربی نازل شده تعریف می‌کردند؛ نه صرفاً در معنا. از دیدگاه ایشان — چنان که پیش‌تر در بخش‌های ۲-۳ به تفصیل یاد شد — **قرآن کریم** ازلی و غیرمخلوق است و همین لفظ عربی موجود در مصحف عین کلام الهی محسوب می‌شود. از این رو، تعدد قرائات برای ایشان یک چالش نظری جدی بود: چه‌گونه می‌توان باور به ازلی بودن لفظ **قرآن** را با وجود قرائت‌های گوناگون که حتی در برخی کلمات با یک‌دیگر اختلاف لفظی فاحشی دارند سازگار کرد؟

ایشان در مقام پاسخ، چنان که پیش‌تر نیز به آن اشاره رفت، بر نظریه **کلام نفسی** و بر وحدت معنای کلام الهی در عین تعدد لفظ تکیه داشتند. چنین موضعی سبب می‌شد به تحدید قرائات مجاز و تعیین چارچوبی مشخص برای قرائات معتبر بگرایند. این‌گونه، اصحاب حدیث از احادیث سبعة احرف نه به‌عنوان مجوزی برای هرگونه تغییر لفظی، بل که هم‌چون چارچوبی برای به‌رسمیت‌شناختن تنها قرائاتی استفاده کردند که معتقد بودند در میان صحابه مشهور بوده‌اند، و به خط مصحف عثمانی بازمی‌گردند.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، ابو عبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) نخستین کسی بود که تواتر این احادیث را مستند ساخت. او خود او بیش از ۲۰ قرائت را معتبر ندانست و عملاً زمینه‌ساز نظام‌یابی قرائات سبعة گردید (برای نقش او، بنگرید به: مکی بن ابی طالب، **الابانه**، ۱/ ۲۷). هم‌سو با همین روی کرد، معاصر وی احمد بن حنبل نیز به‌صراحت می‌گفت هر قرائتی که با مصحف عثمانی موافق نباشد حجت نیست (احمد بن حنبل، **العلل**، ۲/ ۵۷۵).

همین تأکید بر لفظ عربی سبب می‌شد که هرگونه ترجمه در نماز را نامشروع شمارند. بر این اساس، **وحدت متن** برای اصحاب حدیث نه یک معنای ذهنی و انتزاعی، بل که واقعیتی عینی و قابل مشاهده در الفاظ **قرآن** بود. ایشان احادیث سبعة احرف را نه برای گسترش قرائات، بل که برای تحدید قرائاتی از دیدشان معتبر بود، و البته برای تحدید چنین قرائاتی در چارچوب تطابق با مصحف عثمانی به‌کار گرفتند.

۴-۳) تحولات بعد: از احادیث سبعة احرف تا نظریه قرائات سبعة

از سده ۴ق به بعد، مناقشه یادشده شکلی جدید یافت. از یک سو برخی متکلمان اشعری نزدیک به بینش‌های اصحاب حدیث کوشیدند میان احادیث سبعة احرف و قرائات سبعة‌ای که ابن مجاهد (درگذشته ۳۲۴ق) تدوین کرد پیوندی مستقیم برقرار سازند. مثلاً، باقلانی (درگذشته ۴۰۳ق) تصریح می‌کند که سبعة احرف همان حروفی هستند که بر یک معنا هستند و در سراسر قرآن پراکنده شده‌اند (باقلانی، الانتصار، ۱/ ۶۰). ابن حزم، فقیه ظاهری (درگذشته ۴۵۶ق) که خود را پی‌رو مکتب اصحاب حدیث می‌شناساند (ابن حزم، الرسائل، ۳/ ۱۲۱) نیز، قرائات سبعة را عین همان حروفی می‌داند که قرآن با آنها نازل شده است (همو، الاحکام، ۴/ ۱۶۹-۱۶۵). به طبع رواج چنین نگرشی سبب می‌شد احادیث سبعة احرف به مستمسکی برای تثبیت قرائات سبعة و مشروعیت‌زدایی از قرائات دیگر تبدیل شود.

از سوی دیگر، برخی عالمان اصحاب حدیث هم‌چون خطیب بغدادی (درگذشته ۴۶۳ق) نیز هرگونه ارتباط مستقیمی میان احادیث سبعة احرف و قرائات سبعة را مردود شمردند (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸/ ۵۱۳). ابوشامه مقدسی (درگذشته ۶۶۵ق) از حنبلیان دمشق نیز به صراحت ارتباط احادیث سبعة احرف با تعدد قرائات را نفی کرد (ابوشامه مقدسی، المرشد الوجیز، ۱۴۶). ابن جزری (درگذشته ۸۳۳ق) نیز احادیث سبعة احرف را از باب «توسعة علی الامة» دانست؛ اما نه لزوماً مطابق با قرائات سبعة (ابن جزری، النشر، ۱/ ۲۱).

اختلاف نظر یادشده نشان می‌دهد که مسئله وحدت متن قرآن و نقش احادیث سبعة احرف در توجیه قرائات مختلف بعد از سده ۳ق نیز هم‌چنان یکی از چالش‌های مهم عالمان مسلمان بوده است؛ آن‌سان که برخی می‌کوشیده‌اند این احادیث را پشتوانه‌ای برای تنوع قرائات بشناسانند یا حتی آن‌ها را با قرائات سبعة تطبیق دهند، و برخی دیگر نیز هرگونه تلازم را نفی می‌کرده‌اند. این تنوع آراء نشان می‌دهد احادیث سبعة احرف هرگز فهمی یگانه و مورد اتفاق نیافتند و همواره محل مناقشه مکاتب مختلف کلامی و حدیثی باقی ماندند.

نتیجه

در این مطالعه کوشش شد تا با بازگرداندن حدیث نزول قرآن بر هفت حرف به بافت اصلی کلامی-تاریخی سده ۳ق، خوانشی نو از کارکرد این روایت به دست داده شود. برخلاف رویکردهای سنتی که آن را گزارشی توصیفی از نحوه نزول می‌پندارند و نیز در برابر قرائت‌های متن شناختی مستشرقان که آن را دلیلی بر اضطراب متن قرآن تلقی می‌کنند، یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهند که حدیث یادشده در بستر تاریخی سده ۳ق اساساً کارکردی جدلی داشته، و عمدتاً در منازعات معتزله و اصحاب حدیث بر سر مخلوق یا قدیم بودن قرآن به کار رفته است.

در سخن از نقش روایات سبعة احرف در منازعات کلامی سده ۳ق بر سر قدیم یا مخلوق بودن قرآن باید گفت این

روایات پاسخی متکلمانه به این دشواری نظری را دربر داشتند که چه‌گونه قرآنی واحد و ازلی می‌تواند به صورت‌های متعدد نقل شود. معتزله با تفسیر حرف به معنای حروف و اصوات، تعدد قرائات را گواهی بر حدوث و مخلوق بودن قرآن می‌انگاشتند و بدین‌سان روایات سبعة احرف را در استدلال بر ضدّ قدّم قرآن به‌کار می‌بستند. از آن‌سو، اصحاب حدیث با تفسیر حرف به لهجه‌های مُجاز یا لایه‌های معنایی، می‌کوشیدند تعدد لفظ را در عین تأکید بر وحدت و ازلیت معنای کلام الهی توجیه کنند.

بازکاوی دیدگاه‌های معتزله و اصحاب حدیث در این مطالعه نیز ما را به درکی بهتر از پیوند میان اختلاف‌ها در تفسیر روایات سبعة احرف با نظریه‌های اعجاز قرآن رساند. چنان‌که دیدیم، معتزله، به دلیل باور به مخلوق بودن قرآن، نظریه صرفه را مطرح کردند و اعجاز را نه در قدیم بودن لفظ، بل که در سبک بی‌نظیر بیان و ناتوانی عرب از معارضه جُستند. در این چارچوب، احادیث سبعة احرف که تعدد قرائات را تجویز می‌کرد، به‌ندرت در مباحث معتزله درباره اعجاز قرآن مورد استناد قرار گرفت.

از آن‌سو اصحاب حدیث که بر قدیم بودن لفظ قرآن تأکید داشتند، برای سازگاری تعدد قرائات با ازلیت متن، نظریه وحدت معنا و تعدد لفظ را پیش کشیدند و بدین ترتیب روایات سبعة احرف را به یکی از ارکان دفاع از اعجاز در عین اتکاء به قدّم قرآن تبدیل کردند.

مطالعه کنونی در کوشش برای پاسخ به این پرسش نیز که برداشت‌های متفاوت از احادیث سبعة احرف چه تأثیری بر مشروعیت بخشی به تعدد قرائات و شکل‌گیری قرائات رسمی داشت بی‌دست‌آورد نبود. چنان‌که دیدیم، اصحاب حدیث، با تکیه بر خوانش خود از احادیث سبعة احرف، تعدد قرائات را نه مُجَوِّز برای گسترش بی‌قید و شرط قرائت، بل که چارچوبی برای تحدید و به‌رسمیت‌شناختن قرائاتی دانستند که با مصحف عثمانی مطابقت داشت. اینان احادیث سبعة احرف را ابزاری برای تثبیت قرائات سبعة و مشروعیت‌زدایی از قرائات دیگر دیدند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی شیبّه، عبدالله بن محمد، *المصنف*، به کوشش سعد بن ناصر بن عبدالعزیز ابو حییب الشثری، ریاض، دار کنوز اشبیلیا، ۱۴۳۶ق/۲۰۱۵م.
- ۳- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *مجموع الفتاوی*، مدینه، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، ۱۴۱۶ق.
- ۴- ابن جزری، محمد بن محمد، *النشر فی القرائات العشر*، به کوشش علی محمد ضبّاع، بیروت، المطبعة التجاریة الکبری.

- ۵- ابن حزم، علی بن محمد، **الاحکام**، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، دارالآفاق الجدیده.
- ۶- ابن حزم، علی بن محمد، **الرسائل**، به کوشش احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ۱۹۸۰-۱۹۸۳ م.
- ۷- ابن حزم، علی بن محمد، **الفصل**، قاهره، مكتبة الخانجي.
- ۸- ابن درید، محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
- ۹- ابن سیده، علی بن اسماعیل، **المحکم والمحیط الأعظم**، به کوشش عبدالحمید هنداووی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰ م.
- ۱۰- ابن فارس، احمد، **مقاییس اللغة**، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹ م.
- ۱۱- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، **تأویل مشکل القرآن**، به کوشش ابراهیم شمس الدین، بیروت، مكتبة العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۱۲- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، **الفهرست**، به کوشش رضا تجدد، تهران، کتابخانه مروی، ۱۳۵۰ ش.
- ۱۳- ابن وهب، عبدالله، **تفسیر القرآن**، به کوشش میکوش مورانی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- ۱۴- ابوالحسین خیاط، عبدالرحیم بن محمد، **الانتصار**، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۲۵ م.
- ۱۵- ابوداود، سلیمان بن اشعث، **السنن**، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، مكتبة المصریه.
- ۱۶- ابوزهره، محمد، **تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة والعقائد**، مصر، دارالفکر العربی، ۱۹۹۶ م.
- ۱۷- ابوشامه مقدسی، عبدالرحمان بن اسماعیل، **المرشد الوجیز**، به کوشش طیار آلتی قولاج، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵ م.
- ۱۸- ابوعبید قاسم بن سلام، **الایمان**، به کوشش محمد ناصرالدین آلبنانی، ریاض، مكتبة المعارف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶ م.
- ۱۹- ابوعبید قاسم بن سلام، **غریب الحدیث**، به کوشش محمد عبدالمعید خان، دکن، مطبعة دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴ م.
- ۲۰- ابوعبید قاسم بن سلام، **فضائل القرآن**، به کوشش مروان عطیه و دیگران، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵ م.
- ۲۱- ابوعمرو دانی، عثمان بن سعید، **الاحرف السبعة**، به کوشش عبدالمهمین طحان، مکه، مكتبة المنارة، ۱۴۰۸ق.
- ۲۲- ابوعلی حنبلی بغدادی، **المعتمد فی اصول الدین**، به کوشش ودیع زیدان حدّاد، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۴ م.
- ۲۳- ایباری، علی بن اسماعیل، **التحقیق و البیان**، به کوشش علی بسّام جزائری، کویت، دارالضیاء، ۱۴۳۴ق/

- ۲۰۱۳ م.
- ۲۴- احمد بن حنبل، *اصول السنه*، خرج، دارالمنار، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۵- احمد بن حنبل، *العلل*، به كوشش وصی الله محمد عباس، رياض، دارالخاني، ۲۰۰۱ م.
- ۲۶- ازهری، محمد بن محمد، *تهذيب اللغة*، بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۱ م.
- ۲۷- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *الابانة عن اصول الديانة*، به كوشش صالح عصيمي، رياض، دارالفضيله، ۱۴۳۲ ق/ ۲۰۱۱ م.
- ۲۸- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلاميين*، به كوشش هلموت ريتز، ويسبادن، ۱۹۸۰ م.
- ۲۹- باقلانی، محمد بن طيب، *الانتصار*، به كوشش محمد عصام القضاة، عمان، دارالفتح.
- ۳۰- بزار، احمد بن عمرو، *المسند*، به كوشش محفوظ الرحمان زين الله و ديگران، مدينه، مكتبة العلوم والحكم، ۲۰۰۹ م.
- ۳۱- بغوی، حسين بن مسعود، *معالم التنزيل*، به كوشش عبدالرزاق مهدي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۰ ق/ ۲۰۰۰ م.
- ۳۲- بيهقي، احمد بن حسين، *المدخل*، به كوشش محمد عوامه، قاهره، داراليسر، ۲۰۱۷ م.
- ۳۳- پاكچي، احمد، «ابن مجاهد»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامي*، جلد ۴، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ۱۳۷۰ ش.
- ۳۴- پاكچي، احمد، «ابوعمر و داني»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامي*، جلد ۶، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ۱۳۷۳ ش.
- ۳۵- جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان و التبيين*، به كوشش علي بو ملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال.
- ۳۶- جاحظ، عمرو بن بحر، *الحيوان*، به كوشش محمد باسل عيون سود، بيروت، ۱۴۲۴ ق.
- ۳۷- جرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *درج الدرر*، به كوشش ايام بن عبداللطيف قيسي و وليد احمد حسين، منچستر، مجلة الحكمه، ۱۴۲۹ ق/ ۲۰۰۸ م.
- ۳۸- جرجاني، علي بن محمد، *شرح المواقف*، قاهره، مطبعة السعاده، ۱۹۰۷ م.
- ۳۹- جوهری، اسماعيل بن حماد، *الصحاح*، بيروت، دارالعلم للملايين، ۱۴۰۷ ق.
- ۴۰- حرب كرماني، *المسائل*، به كوشش محمد بن عبدالله سريع، بيروت، مؤسسة الريان، ۱۴۳۴ ق/ ۲۰۱۳ م.
- ۴۱- خطابی، حمد بن محمد، *اعجاز القرآن*، به كوشش محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۶ م.
- ۴۲- خطيب بغدادی، احمد بن علی، *تاريخ بغداد*، به كوشش مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه،

۱۴۲۵ق.


- ۴۳- خلیل بن احمد، **العین**، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۴۴- زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف**، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۵- سلام، محمد زغلول، **اثر القرآن فی تطور النقد العربی: الی آخر القرن الرابع الهجری**، به کوشش محمد خلف الله احمد، قاهره، دارالمعارف.
- ۴۶- شافعی، محمد بن ادريس، **اختلاف الحديث**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- ۴۷- شافعی، محمد بن ادريس، **التفسیر**، به کوشش احمد بن مصطفى قرآن، ریاض، دار التدمریه، ۱۴۲۷ق.
- ۴۸- شافعی، محمد بن ادريس، **الرساله**، به کوشش احمد شاکر، مصر، مكتبة الحلبي، ۱۳۵۸ق.
- ۴۹- شافعی، محمد بن ادريس، **المسند**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۰ق.
- ۵۰- شاهین، عبدالصبور، **تاریخ قرآن**، به کوشش حسین سیدی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ش.
- ۵۱- شفیعی، سعید، «زمینه‌ها و پی‌آمدهای تفکیک لفظ از معنای قرآن کریم در آثار متکلمان قدیم مسلمان»، **دین و دنیای معاصر**، شماره ۱۶، ۱۴۰۱ش.

<https://doi.org/10.22096/rc.2023.561479.1071>

- ۵۲- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **الملل والنحل**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۴ق.
- ۵۳- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **نهاية الاقدام**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- ۵۴- شیخ مفید، محمد بن نعمان، **اوائل المقالات**، به کوشش ابراهیم انصاری، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- ۵۵- صنعانی، عبدالرزاق، **المصنف**، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- ۵۶- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۵۷- طیالسی، سلیمان بن داوود، **المسند**، به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی، جیزه، دار هجر، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
- ۵۸- عتر، حسن ضیاء‌الدین، **الاحرف السبعة ومنزلة القرائات منها**، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- ۵۹- عفان بن مسلم و دیگران، **الاحادیث**، به کوشش حمزه احمد زین، قاهره، دارالحديث، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م.
- ۶۰- فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

- ۶۱- قاضی عبدالجبار معتزلی، *المغنی*، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، الدار المصرية للتألیف والترجمه، ۱۹۵۹-۱۹۶۵ م.
- ۶۲- قاضی عبدالجبار معتزلی، *دلائل النبوه*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، دارالعربییه، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م.
- ۶۳- قاضی عبدالجبار معتزلی، *شرح الاصول الخمسه*، به کوشش رباب، سمیر مصطفی و ابن ابی هاشم، احمد بن حسین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۶۴- قاضی عبدالجبار معتزلی، *فضل الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، المعهد الامانی للابحاث الشرقیه، ۱۴۳۹ ق/ ۲۰۱۷ م.
- ۶۵- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۱ ق.
- ۶۶- گلدسیهر، ایگناس، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، به کوشش ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
- ۶۷- لالکائی، هبة الله بن حسن، *اعتقاد اهل السنة*، به کوشش احمد سعد حمدان، ریاض، دار طیبه، ۱۴۰۲ ق.
- ۶۸- مالک ابن انس، *الموطأ*، روایت ابوْمُصْعَبِ زُهْرِي، به کوشش بشار عواد معروف و محمود محمد خلیل، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۲/ ۱۹۹۱ م.
- ۶۹- مجتهد شبستری، محمد، «ابن کلاب»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد چهارم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- ۷۰- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۷۴ ق.
- ۷۱- مکی بن ابی طالب قیسی، *الابانه*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، دمشق، دار الغوثانی للدراسات العالیه، ۱۴۲۷ ق.
- ۷۲- نوری طبرسی، اسماعیل بن محمد، *کفاية الموحدين*، تهران، اسلامیه.
- ۷۳- نولدکه، تئودور، *تاریخ القرآن*، به کوشش و. جورج تامر، زوریخ، هیلدسهایم، ۲۰۰۴ م.
- ۷۴- هُذَلِي، یوسف بن علی، *الکامل فی القراءات*، به کوشش جمال بن سید شایب، قاهره، مؤسسة سما للتوزیع والنشر، ۱۴۲۸ ق/ ۲۰۰۷ م.

Rhetorical Subtleties of Ellipsis in Sūrat al-Jinn Between Syntactic Reconstruction and a Meaning-Based Reading

Fatemeh Jamshidi 

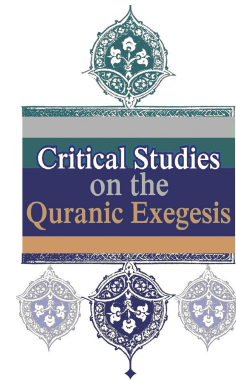
PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, North Tehran Campus, Islamic Azad University, Tehran, Iran
(Corresponding author: fatemeh.jamshidi0582@iaua.ac.ir).

Farzad Dehghani 

Associate Professor, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Email: f.dehghani@hsu.ac.ir).

Nafiseh Navid 

Assistant Professor, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences, North Tehran Campus, Islamic Azad University, Tehran, Iran
(Email: n-navid@iaua-tnb.ac.ir).



This article is an excerpt from a doctoral dissertation titled *Investigating Examples of Omission in Quranic Verses with Regard to Juz' 29 and 30*.



Original research

Received: 12/ 12/ 2025

Revised: 19/ 4/ 2026

Accepted: 20/ 4/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 207-230.

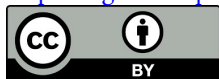
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Jamshidi, Fatemeh, Dehghani, Farzad and Navid, Nafiseh, "Rhetorical Subtleties of Ellipsis in Sūrat al-Jinn: Between Syntactic Reconstruction and a Meaning-Based Reading", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2) : 12, 2026, p. 207-230.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.564662.1369> 

Abstract

This article examines ellipsis (*ḥadhf*) in Sūrat al-Jinn as a rhetorical device and as a source of interpretive divergence among Muslim exegetes. Adopting a descriptive-analytical method and accepting the *Qur'an's* linguistic inimitability (*i'jāz bayānī*) as a theological premise (rooted in classical Islamic hermeneutics), the study identifies instances of ellipsis involving the object, verb, genitive construct, subject of a nominal sentence, and the *ḍamīr al-Sha'n*. Findings reveal two competing paradigms: a "syntactic-rhetorical" approach that reconstructs omitted elements (*taqdīr*) to uncover layered meanings, exemplified by Zamakhsharī and Ṭabāṭabā'ī; and a "meaning-based reading" that accepts surface meaning as sufficient for ethical-catechetical purposes, represented by Ḥusaynī Hamadānī and Mughnīyah. Cases analysed include Q 72:12 (ellipsis of a verb with "harabā"), Q 72:16 (ellipsis of "qul ūḥiya ilayya" via *iḥtibāk*), Q 72:11 (ellipsis of the genitive construct), and Q 72:13, 72:24, 72:26 (ellipsis of the subject of a nominal sentence). The study concludes that ellipsis in the *Qur'an* is not a grammatical defect but a purposeful rhetorical strategy that generates legitimate interpretive pluralism, challenging commentators to balance structural analysis with ethical readability.

Keywords: *Ījāz* (Conciseness), Syntactic Apposition (*Taqdīr*), Rhetorical Inimitability (*I'jāz Bayānī*), Quranic Rhetorical Devices.

Extended Abstract

This study investigates the rhetorical function of ellipsis (*ḥadhf*) in Sūrat al-Jinn and its impact on the diversity of exegetical approaches within the Islamic tradition. Ellipsis, defined in Arabic rhetoric as the deliberate omission of a word or clause based on a contextual clue, serves as a major instrument of conciseness (*ijāz*) and rhetorical emphasis in the *Qurʾān*. The author adopts a framework rooted in classical Islamic theology and hermeneutics, accepting the premise of the *Qurʾān*'s linguistic inimitability (*ijāz bayānī*). Within this theological stance, ellipsis is not treated as a defect or accidental omission but as a purposeful stylistic device that deepens meaning and challenges the reader's interpretive engagement.

The study is motivated by a twofold research problem: first, to identify the types and instances of ellipsis in Sūrat al-Jinn; second, to demonstrate how attention to or disregard of ellipsis has produced two distinct interpretive paradigms among commentators. The methodology is descriptive-analytical, focusing on selected Quranic verses where ellipsis occurs at the level of the object, verb, genitive construct (*mudāf*), subject of a nominal sentence (*mubtadā*), and the *ḍamīr al-shaʿn*. The corpus includes both classical and contemporary Sunni and Shiʿi commentaries, such as *al-Kashshāf* by Zamakhsharī, *al-Baḥr al-muḥīṭ* by Abū Ḥayyān, *Mafātīḥ al-ghayb* by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mizān* by Ṭabāṭabāʾī, and *Tafsīr al-kāshif* by Mughnīyah, among others.

The findings reveal a systematic methodological divergence. The first paradigm, labelled here “syntactic-rhetorical”, holds that omitted elements must be reconstructed (*taqdīr*) grammatically to grasp the full meaning. Adherents of this view—such as Zamakhsharī, Abū Ḥayyān, and Ibn ʿAṭīyah—interpret ellipsis as a calculated device for conciseness, emphasis, and demonstrating the inimitability of Quranic discourse. For instance, in Q 72:12 (“wa-annā ḡanannā an lan nuʿjiza Llāha fī l-arḍi wa-lan nuʿjizahū harabā”), they posit a deleted verb such as “nahrab” or “nafirr” to account for the accusative noun “harabā” (fleeing), thereby highlighting the absolute inability of creatures to escape God's dominion.

The second paradigm, labelled “meaning-based reading”, does not engage in syntactic reconstruction. Its proponents, including Ḥusaynī Hamadānī, Fayḍ al-Kāshānī, and Mughnīyah, read ellipsis as a natural feature of eloquent Arabic that does not require postulating an omitted element. They focus instead on the ethical-catechetical message of the verse. In the same example (Q 72:12), they interpret “harabā” as a circumstantial

qualifier (ḥāl) or adverb directly attached to the existing verb “nu’jiza”, concluding that the verse simply asserts God’s overpowering dominion regardless of location or flight. For these commentators, the apparent meaning suffices for guidance and piety.

Similar patterns appear across other verses. In Q 72:16 (“wa-llawī staqāmū ‘alā ṭ-ṭarīqati la-asqaynāhum mā’an ghadaqan”), some exegetes (e.g., Ṭabāṭabā’ī, Ālūsī) reconstruct an omitted introductory clause “qul ūḥiya ilayya” based on co-textual linkage with Q 72:1, invoking the rhetorical device known as iḥtibāk (interlace ellipsis). Others ignore this reconstruction and treat the verse as an independent statement about divine reward for steadfastness. In Q 72:11 (“kunnā ṭarā’iqa qidadan”), syntactic-rhetorical commentators posit an omitted genitive construct (e.g., “dhawī ṭarā’iqa”), while meaning-based readers accept the expression as a metaphoric description of the jinn’s internal diversity.

The study also identifies ellipsis of the subject of a nominal sentence in Q 72:13 and 72:26, as well as omission of the pronoun of affair (ḍamīr al-sha’n) in Q 72:12, where “anna” is analysed as the lightened form of “anna al-thaqīlah” with a deleted impersonal pronoun “huwa”. The latter case is discussed primarily by grammatically oriented exegetes such as Darwīsh and Du‘ās, while most other commentators pass over it in silence.

Methodologically, the author demonstrates that the choice between syntactic reconstruction and meaning-based reading is not arbitrary but follows from different assumptions about language, revelation, and the role of the exegete. The first paradigm treats the Quranic text as a layered structure requiring technical reconstruction to access its full rhetorical power. The second paradigm treats it as a transparent medium of moral guidance, where surface meaning is sufficient for religious praxis. The author’s own position, shaped by Shi’i theological premises and a commitment to the doctrine of i’jāz, leans toward the syntactic-rhetorical paradigm, but the presentation remains descriptive and comparatively balanced throughout.

The conclusion highlights three implications for Quranic studies: first, ellipsis is a generative site of interpretive pluralism; second, the divergence between the two paradigms affects not only grammar but also theology; third, a comprehensive theory of Quranic interpretation must account for both the structural depth and the ethical readability of the text. This study, while focused on a single sūrah, offers a replicable model for analysing ellipsis as a rhetorical and hermeneutical phenomenon across the *Qur’ān*.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1376 SAH [Persian].
 2. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
 3. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH [Arabic].
 4. Amīn Shīrāzī, Aḥmad b. Muḥammad 'Alī, *Āyīn-i Balāghat*, Tehran, Amīr Kabīr, 1371 SAH [Persian].
 5. 'Azīmpūr, 'Azīm, "Ḥadhf dar *Qor'an* wa Ta'thīr-e Ān dar Tarjomeh-hā-ye Fārsī", *Maqālāt va Barrasī-hā*, vol. 70, serial no. 846, Dey 1380 SAH [Persian].
 6. Da'ās, Ḥumaydān Qāsim b. Yūnus, *I'rāb al-Qur'an al-Karīm*, Damascus, Dār al-Munīr wa Dār al-Fārābī, 1425 AH [Arabic].
 7. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn b. Aḥmad, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānub*, Damascus, Dār al-Irshād, 1415 AH [Arabic].
 8. Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn b. Muḥammad 'Alī, *min Wahy al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Milāk, 1419 AH [Arabic].
 9. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
 10. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā, *al-Tafṣīr al-Ṣāfi*, tr. 'Abd al-Raḥīm 'Aqīqī Bakhshāyishī, Qom, Navīd-i Islām, 1415 AH [Persian].
 11. Gunābādī, Sulṭān Muḥammad b. Muḥammad Bāqir, *Bayān al-Sa'ādab fī Maqāmāt al-Ibādab*, Beirut, Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt, 1408 AH [Arabic].
 12. Hādīlū, Bahman, "A stylistic approach to the technique of deletion in Sura Al-Kahf", *Stylistics Studies of the Holy Quran*, vol. 3, no. 5, Summer 1403 SAH [Persian].
- <http://doi.org/10.22034/sshq.2024.167957>
13. Ḥaqqī Barūsawī, Ismā'īl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1390 AH [Arabic].
 14. Hāshimī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Jawābir al-Balāghab fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'*, Qom, Markaz-e Mudīriyyat-e Ḥawzeh-ye 'Ilmiyyeh-ye Qom, 1379 SAH

- [Arabic].
15. Ḥusaynī Hamadānī, Muḥammad Ḥusayn b. Muḥammad, *Anwār-i Dirakhsbān*, Tehran, Kitābfurūshī Luṭfī, 1404 AH [Persian].
 16. Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ghālīb, *al-Muḥarrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitāb al-‘Aziz*, ed. Muḥammad Abū al-Ajfan and Muḥammad Zāhī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983 [Arabic].
 17. Ibn Jinnī, ‘Uthmān, *al-Khaṣā’iṣ*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1371 AH [Arabic].
 18. Ibn Sinān al-Khafājī, ‘Alī b. Muḥammad, *Sirr al-Faṣāḥah*, ed. ‘Abd al-Muta‘āl al-Sa‘idī, Cairo, al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1953 [Arabic].
 19. Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd al-Raḥmān, *Asrār al-Balāghah*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, Jeddah, Dār al-Madanī, 1991 [Arabic].
 20. Kāshānī, Faṭḥ Allāh b. Aḥmad, *Zubdat al-Tafāsīr*, Qom, Bunyād-e Ma‘ārif-e Islāmī, 1423 AH [Arabic].
 21. Khaṭīb Qazwīnī, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān, *al-Īdāḥ fi ‘Ulūm al-Balāghah*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1397 AH [Arabic].
 22. Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1371 AH [Arabic].
 23. Maydānī, Aḥmad b. Muḥammad, *Majma‘ al-Amtbāl*, tr. Muṣṭafā Tarāvidah, Mashhad, Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1366 SAH [Persian].
 24. Mazharī, Muḥammad Thanā’ Allāh b. Muḥammad, *al-Tafsīr al-Mazharī*, ed. Ghulām Nabī Tūnisī, Lahore, Maktabat Rashīdiyyah, 1412 AH [Arabic].
 25. Mughnīyah, Muḥammad Jawād b. Muḥammad Ḥusayn, *Tafsīr al-Kāshif*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1424 AH [Arabic].
 26. Muṭ‘anī, ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm Muḥammad, *Vizbigi-bā-ye Balāghī-ye Bayān-e Qur’ānī*, tr. Ḥusayn Sayyidī, Tehran, Sukhan, 1388 SAH [Persian].
 27. Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I’rāb al-Qur’ān*, ed. Zuhayr Ghāzī Zāhid, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1405 AH [Arabic].
 28. Sabziwārī Najafī, Muḥammad b. Ḥabīb Allāh, *al-Jadīd fi Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, Beirut, Dār al-Ta‘āruf lil-Maṭbū‘āt, 1406 AH [Arabic].
 29. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad b. Ṣādiq, *al-Balāgh fi Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, Qom, Maktabat Muḥammad al-Ṣādiqī al-Ṭehrānī, 1419 AH [Arabic].
 30. Sayyid Raḍī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Talkbiṣ al-Bayān fi Majāzāt al-Qur’ān*,

- Cairo, Maṭba‘at Majlis al-Shūrā, 1953 [Arabic].
31. Shahbāzī Aṣghar, Aḥmadiān, Ḥamīd and Shameli, Naṣrollāh, “The Rhetorical Function of Ellipsis and Its Impact on Translating the Holy *Quran*”, *Linguistic Research in the Holy Quran*, vol. 4, no. 1, 2015 [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24233889.1394.4.1.4.2>
 32. Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, Beirut, Dār b. Kathīr, 1414 AH [Arabic].
 33. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī, Najaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, 1383 AH [Arabic].
 34. Shubbar, ‘Abd Allāh b. Muḥammad Jawād, *Tafṣīr al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Balāghah, 1412 AH [Arabic].
 35. 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-Miṣriyyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1387 AH [Arabic].
 36. Ṭabarsī, Faḍl b. al-Ḥasan, *Jawāmi‘ al-Jāmi‘*, Tehran, Intishārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān, 1377 SAH [Arabic].
 37. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Qom, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1417 AH [Arabic].
 38. Tahānawī, Muḥammad A‘lā b. ‘Alī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Calcutta, Maktabat al-Hindiyyah, 1862 [Arabic].
 39. Ṭayyib, ‘Abd al-Ḥusayn b. Muḥammad ‘Alī, *Aṭyab al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Tehran, Islām, 1378 SAH [Persian].
 40. Thaḡafī Tehrānī, Muḥammad b. Sulaymān, *Rawān-i Jāwīd*, Tehran, Burhān, 1398 SAH [Persian].
 41. ‘Ukbarī, ‘Abd Allāh b. al-Ḥusayn, *al-Tibyān fī Irāb al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d. [Arabic].
 42. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
 43. Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *al-Burbān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1376 AH [Arabic].



ظرافت‌های بلاغی حذف در سوره جن و بازتاب آن در فهم مفسران

فاطمه جمشیدی ^{ID}

دانش جوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول: fatemeh.jamshidi0582@iau.ac.ir).

فرزاد دهقانی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

(ایمیل: f.dehghani@hsu.ac.ir).

نقیسه نوید ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران (ایمیل: n-navid@iau-tnb.ac.ir).

چکیده

سوره جن از سوره‌های مکی قرآن است که به ایمان آوردن گروهی از جنیان، پذیرش معارف دینی، تأکید بر توحید و معاد، و محدودیت آگاهی از غیب می‌پردازد. یکی از ویژگی‌های برجسته این سوره، کاربرد ایجاز حذف، یعنی حذف بخشی از جمله به قرینه لفظی یا معنوی برای فشردگی و تأکید، در ساختار نحوی آیات است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف شناسایی مصادیق حذف در سوره جن و تبیین تأثیر آن بر اختلاف یا تنوع آراء مفسران انجام شده است. ضرورت مطالعه در آن است که بررسی موارد حذف، هم جایگاه این صنعت بلاغی را در فهم قرآن روشن می‌سازد و هم منشأ پاره‌ای از اختلافات تفسیری را آشکار می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد در سوره جن، حذف در عناصری چون مفعول، فعل، مضاف، ضمیر شأن و مبتدا رخ داده است. در برابر این حذف‌ها، دو رویکرد تفسیری شکل گرفته: نخست، رویکرد نحوی-بلاغی که حذف را متعمدانه و نشانه‌ای از اعجاز بیانی قرآن می‌داند و برای آن تقدیر نحوی قائل می‌شود و این‌گونه برای بازسازی جزو حذف‌شده می‌کوشد؛ دوم، رویکرد تفسیری-معنایی که حذف را طبیعی و بی‌نیاز از تقدیر تلقی می‌کند و بر پیام‌های اخلاقی و تربیتی آیات تمرکز دارد. فرضیه این مطالعه آن است که حذف در سوره جن نه تنها ابزاری بلاغی برای ایجاز و فصاحت، بل که بستری برای تنوع روش‌های تفسیری و گشودن افق‌های نو در فهم قرآن است.

کلیدواژه‌ها: ایجاز، تقدیر نحوی، اعجاز بیانی، آرایه‌های قرآنی.

مقاله حاضر مستخرج از رساله دکتری با عنوان بررسی مصادیق حذف در آیات قرآن با تکیه بر جزء ۲۹ و ۳۰ است.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۱ ش

بازنگری: ۱۴۰۵/۱/۳۰ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۳۱ ش

نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش

صفحه ۲۰۷-۲۳۰.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / 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؟

جمشیدی، فاطمه، دهقانی، فرزاد و نوید، نقیسه، «ظرافت‌های بلاغی حذف در سوره جن و بازتاب آن در فهم مفسران»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۲۰۷-۲۳۰.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.564662.1369>

درآمد

ظرافت بلاغی در دانش معانی به آن دسته از ویژگی‌های پنهان و معناآفرین در ساختار کلام اطلاق می‌شود که در نگاه نخست به چشم نمی‌آید؛ اما فهم عمیق متن به آنها وابسته است. حذف در این دانش، نوعی از ایجاز یا بیان معنای بسیار با لفظ اندک به‌شمار می‌رود و عبارت است از فروگذاشتن بخشی از جمله — خواه یک واژه، خواه چند واژه — به دلیل وجود قرینه‌ای لفظی یا معنوی که آن بخش را برای مخاطب آگاه قابل درک می‌سازد (هاشمی، *جواهر البلاغه*، ۱۹۵). هدف از حذف، فشردگی کلام، پرهیز از بیهوده‌گویی، سبک‌سازی عبارت، تفخیم و تشدید اثر خطابی است (سیوطی، *الاتقان*، ۳/ ۱۸۱-۱۸۵).

به نظر می‌رسد که نخستین بار علی بن عیسی زُرمانی (درگذشته ۳۸۴ق) با روی‌کردی بلاغی به حذف پرداخت و ذیل عنوان ایجاز درباره‌اش بحث نمود. پس از او دیگر عالمان بلاغت چون ابن‌سنان خفاجی (درگذشته ۴۶۵ق) نیز به بحث درباره‌ی اغراض حذف پرداختن و حتی حذف را به مثابه شیوه‌ای برای ایجاز کلام، برتر از ذکر عبارات دانستند (بنگرید به: ابن‌سنان خفاجی، *سرالفصاحه*، ۲۴۷).

پدیده حذف را از منظر دست‌کم دو دانش ادبی گوناگون می‌توان بررسی کرد: از یک سو دانش نحو که وظیفه بازسازی ساختار ظاهری جمله را با تقدیر فرض گرفتن جزو حذف‌شده — برعهده دارد و از سوی دیگر دانش بلاغت که به کارکردهای معنایی و تأثیرات زیبایی‌شناختی حذف می‌پردازد. افزون‌براین، از آن‌جا که اغلب عالمان مسلمان اعجاز *قرآن* را در بلاغت آن جستجو می‌کنند باید انتظار داشته باشیم از دیرباز بحث‌هایی درباره‌ی ایجاز عبارات قرآنی هم چون یکی از وجوه ظرافت بلاغی اعجازگونه آن صورت گرفته، و در آثار تفسیری نیز راه یافته باشد (برای نمونه از بازتاب این بحث‌ها در مطالعات معاصران، بنگرید به: عظیم‌پور، شهبازی و هادی‌لو، سراسر مقالات).

طرح مسئله

تعامل سه دانش بلاغت، نحو و تفسیر در بحث از حذف‌های *قرآن* سبب شده است که از دیرباز این پرسش مهم تلقی شود: آیا در موارد حذف قرآنی، مفسران الزاماً باید به تقدیر نحوی دست بزنند و جزو حذف‌شده را بازسازی کنند، یا می‌توانند به همان معنای جاری و سیاقی بسنده کنند. این مسئله به طور مستقیم با چگونگی رویارویی با ایجاز حذف در *قرآن* پیوند دارد و منشأ اختلاف یا تنوع آراء مفسران شده است. با وجود پژوهش‌های پراکنده در زمینه حذف در *قرآن*، هنوز پاسخ روشنی به این پرسش داده نشده است که تفاوت میان مفسرانی که به حذف توجه نحوی دارند و آنان که صرفاً به معنای ظاهری بسنده می‌کنند، بر پایه چه منطقی روش‌شناختی شکل می‌گیرد.

مطالعه کنونی کوششی برای پاسخ به همین پرسش از طریق مطالعه موردی سوره جن است. سوره جن از سوره‌های مکی قرآن کریم است که در آن به موضوعات بنیادینی چون ایمان آوردن گروهی از جنیان پس از شنیدن قرآن، پذیرش اصول معارف دینی، تأکید بر توحید و معاد و نیز تعیین حدود آگاهی از علم غیب پرداخته شده است. این سوره به دلیل ساختار فشرده و آیات پرمعناي خود، یکی از نمونه‌های برجسته کاربرد ایجاز حذف در قرآن به شمار می‌رود. از همین رو، بررسی این پدیده در سوره جن می‌تواند تصویری روشن از چگونگی عمل کرد حذف در ساختار نحوی و بلاغت قرآنی به دست دهد.

در سوره جن نیز موارد متعددی از حذف (مانند حذف فعل، مفعول، مضاف، مبتدا و ضمیر) دیده می‌شود که هر یک مفسران را به دو دسته تقسیم کرده است: گروهی با رویکرد نحوی-بلاغی به تقدیر محذوف پرداخته‌اند و گروهی دیگر با رویکرد تفسیری-معنایی، حذف را امری طبیعی و بی‌نیاز از بازسازی دانسته‌اند. این تنوع روشی خود پرسش‌هایی بنیادین برمی‌انگیزد که تاکنون به صورت نظام‌مند بررسی نشده است. مطالعه کنونی در مقام بررسی همین مسئله در پی پاسخ به سه پرسش اصلی است: نخست، مصادیق حذف در سوره جن کدام‌اند و هر یک از چه نوع نحوی به‌شمار می‌روند؛ دوم، مفسران در رویارویی با هر یک از این موارد، چه تفاوت روش‌شناختی از خود نشان داده‌اند و این تفاوت چگونه در دو دسته توجه یا بی‌توجهی به تقدیر قابل صورت‌بندی است؛ و سوم، این تفاوت‌ها چه پی‌آمدی برای فهم بلاغت قرآن و نیز برای نظریه تفسیر دارد.

۱. مفاهیم نظری مطالعه

فهم پدیده حذف در قرآن کریم نیازمند تبیین دقیق مفاهیم نظری و اصطلاحاتی است که در دانش‌های بلاغت، نحو و تفسیر به کار می‌روند. این بخش با هدف ایجاد چارچوبی مفهومی برای تحلیل موارد حذف در سوره جن تدوین شده است. در فصل نخست، تعریف حذف در اصطلاح بلاغی و نحوی بررسی می‌شود و جایگاه آن در سنت ادبی عربی روشن می‌گردد. فصل دوم به انواع حذف از منظر دستوری (از جمله حذف مفعول، فعل، مضاف، موصوف و خبر) می‌پردازد و نمونه‌هایی از قرآن ارائه می‌دهد. در فصل سوم، سیمای سوره جن از نظر ساختار، محتوا و تناسب با سوره‌های پیشین و پسین ترسیم می‌شود تا بستر لازم برای تحلیل موارد حذف در این سوره فراهم آید.

۱-۱ حذف در اصطلاح

حذف در بلاغت نوعی ایجاز در سخن به شمار می‌آید و به معنای خودداری از ذکر بخشی از جمله به دلیل هدفی خاص و با وجود قرینه لفظی یا معنوی است (هاشمی، جواهر البلاغه، ۱۹۵). این اصطلاح در حوزه

زبان‌شناسی و علوم ادبی از جمله صرف، نحو، بلاغت و عروض به معنای اسقاط در برابر ذکر به کار می‌رود. در کاربرد اصطلاحی، حذف می‌تواند شامل افتادن حرکت، حرف (واکه)، کلمه یا جمله باشد (ابن جنی، *الخصائص*، ۲/۳۶۰).

از دیدگاه علمای نحو، حذف عبارت است از افتادن کلمه یا جمله از کلام (ابن جنی، *الخصائص*، ۲/۳۶۰-۳۷۹) و هم‌چون یکی از فنون بزرگ کلام و شیوه‌ای دقیق در بیان معنا شناخته می‌شود؛ به گونه‌ای که ترک کلام (حذف) فصیح‌تر از ذکر آن دانسته شده است (مطعنی، *ویژگی‌های بلاغی بیان قرآنی*، ۲/۵). سیوطی ایجاز حذف را کلامی دانسته که لفظ آن کمتر از معنایش باشد و علل آن را اختصار، پرهیز از بیهوده‌گویی، تفخیم و بزرگ‌نمایی به سبب ابهام و سبک‌سازی عبارت معرفی کرده است (سیوطی، *الاتقان*، ۳/۱۸۵-۱۸۱). کوتاهی کلام در این شیوه، ناشی از اتکاء به قرائن است (میدانی، *مجمع الأمثال*، ۲/۲۹). واژه محذوف نیز به کلمه‌ای اطلاق می‌شود که حتی اگر در شعر حذف شود، خللی در معنای آن ایجاد نمی‌کند (تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ۱۴۸۶).

حذف کلمه که با عنوان مفردات یا جزئی از جمله نیز شناخته می‌شود، شامل حذف اسم، فعل و حرف است (سیوطی، *الاتقان*، ۳/۲۰۶؛ ابن جنی، *الخصائص*، ۲/۳۶۱؛ خطیب قزوینی، *الایضاح*، ۲۱۷-۲۱۶). در علم بدیع، این نوع حذف را اختزال می‌نامند (زرکشی، *البرهان*، ۳/۱۳۴). در مجموع، حذف در زبان عربی روشی دقیق، مستدل و از سنت‌های ریشه‌دار ادبی محسوب می‌شود (جرجانی، *اسرار البلاغه*، ۱۱۲).

۲-۲) انواع حذف

پدیده حذف در آیات قرآن کریم در موارد گوناگون رخ داده و می‌تواند شامل حروف، کلمات یا حتی جمله باشد. چنان‌که بیان شده است، آنچه از جمله حذف می‌شود یا جزئی از جمله است – مانند مضاف، موصوف، وصف، شرط و ... – یا یک جمله کامل؛ و گاهی نیز ممکن است بیش از یک جمله در سیاق آیه محذوف باشد (امین شیرازی، *آیین بلاغت*، ۱/۲۰۶). در این میان، حذف مفرد دامنه‌ای گسترده‌تر از حذف جمله دارد و می‌تواند به صورت حذف مسندالیه، حذف مسند، مفعول، مضاف و موارد مشابه تحقق یابد (مراغی، *التفسیر*، ۱/۱۸۳). در ادامه به ذکر نمونه‌هایی از این محذوفات پرداخته می‌شود.

نمونه حذف مفعول را در «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى» (لیل/۵) می‌توان یافت؛ یعنی اما کسی که [ثروتش را در راه خدا] انفاق کرد و پرهیزکاری پیشه ساخت. پس معنای آن «من أعطی حق الله و اتقی محارم الله» است (شیخ طوسی، *التبیان*، ۱۰/۳۶۳). «حق الله» و «محارم الله» که مفعول «اعطی و اتقی» محسوب می‌شوند حذف

شده‌اند.

مثال حذف فعل در «عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ * لِنُنذِرَ قَوْمًا مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ» دیده می‌شود؛ یعنی تو ای پیامبر بر راهی راست [قرار داری]. [قرآن] نازل شده از جانب توانای شکست‌ناپذیر و مهربان است تا مردمی را بیم دهی که پدران‌شان را بیم نداده‌اند و به این علت [از حقایق] بی‌خبرند (یس / ۶-۴). با توجه به منصوب بودن واژه «تنزیل»، فعل «نزل» محذوف بوده و تقدیر آیه «نزل تنزیل العزیز الرحیم» است (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۴ / ۴۴۶).

نمونه حذف فاعل در آیه «فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» (ص / ۳۲) دیده می‌شود. یعنی: «پس گفت: من دوستی اسبان را بر یاد پروردگارم [که نماز مستحب پایان روز است] اختیار کردم تا [خورشید] پشت پرده افق پنهان شد.» فاعل فعل «توارت» در «حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ»، «الشمس» است که حذف شده (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۴ / ۲۸۲).

حذف خبر در «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ...» (بقره / ۲۲۹) دیده می‌شود. «إمساك» مبتدای مرفوع و خبر آن محذوف و تقدیرش «واجب علیکم» است (نحاس، *اعراب القرآن*، ۱ / ۱۱۳). نیز در آیه «وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ» (صف / ۱۳)، «آخری» مبتدا برای خبر محذوف است و تقدیر آن «ولکم نعمه آخری» است (درویش، *اعراب القرآن و بیانه*، ۱۰ / ۸۵؛ فیض کاشانی، *التفسیر الصافی*، ۲۸ / ۲۳۹). حذف خبر نیز هم‌چون یکی از محذوفات در جمله، سبب ایجاز در کلام می‌شود و معنای سخن را به صورت موجز و رسا به ذهن مخاطب می‌رساند.

حذف مضاف در «حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ» (انبیاء / ۹۶) آمده است. در این آیه کلمه «سدهما» که مضاف به یأجوج است، حذف شده است (زمخشری، *الکشاف*، ۳ / ۱۳۵). همچنین در آیه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (مانده / ۳۳)، منظور «یحاربون أولیاء الله وأولیاء رسوله» است که مضاف حذف شده است (عکبری، *التبیان*، ۱ / ۱۲۶؛ سبزواری نجفی، *الجدید*، ۲ / ۴۵۷).

حذف موصوف نیز در «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ» (ص / ۵۲) دیده می‌شود. عبارت «قاصرات الطرف» صفتی است که در جای موصوف خود به کار رفته و تقدیر کلام «و عندهم ازواج قاصرات الطرف» است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۷ / ۲۱۸).

از مجموع آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت که حذف در زبان عربی روشی دقیق، مستدل و از سنت‌های ریشه‌دار ادبی محسوب می‌شود. هدف از وجود حذف در آیات قرآن، رساندن معنا و مفهومی خاص همراه با فصاحت و پرهیز از تطویل و بیهوده‌گویی است. این ایجاز در کلام الهی، نوعی بهره‌گیری از شیوه‌های ادبی دقیق و قابل تأمل

به شمار می‌آید که ذهن مخاطب را به اندیشه و تدبر وامی‌دارد و ظرفیت‌های بلاغی متن را آشکار می‌سازد.

۳-۱) سیمای سوره جن

سوره جن در آغاز به ماجرای گروهی از جنیان اشاره دارد که با شنیدن تلاوت قرآن، ایمان آوردند و اصول معارف دینی را پذیرفتند؛ رخدادی که خود شاهدی روشن بر حقانیت رسالت پیامبر اکرم (ص) است و نشان می‌دهد دعوت اسلام نه تنها انسان‌ها بلکه موجودات دیگر را نیز دربر می‌گیرد (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۳۸). این سوره در ادامه، باورهای خرافی رایج درباره جن را اصلاح می‌کند و با تأکید بر وجود دو دسته مؤمن و کافر در میان آنان، جن را همچون انسان در معرض انتخاب و مسئولیت دینی معرفی می‌نماید. سپس محورهای بنیادین ایمان یعنی توحید در ربوبیت و اعتقاد به معاد برجسته می‌شود و در پایان، با طرح مسئله علم غیب، مرز آگاهی بشر و جن مشخص می‌گردد؛ بدین معنا که هیچ‌کس جز خداوند و آنچه او اراده کند از غیب آگاه نیست.

از منظر تناسب سوره‌ها، این ساختار جایگاه ویژه‌ای دارد: پس از آنکه در سوره نوح (ع) از پیروی بزرگان قوم او سخن گفته شد، در سوره جن داستان پیروی جنیان از پیامبر اسلام (ص) آغاز می‌شود تا تفاوت میان کسانی که معامله‌شان سودمند شد و آنان که بیع‌شان زیانبار گشت، آشکار شود (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱۰/۵۵۰).

بدین ترتیب، سوره جن نه تنها یک روایت مجزا درباره موجودات جن نیست، بلکه یکی از مستحکم‌ترین ارکان اعتقادی سوره‌های مکی محسوب می‌شود؛ زیرا به شکلی منسجم، سه اصل کلیدی را در هم می‌تند: تصحیح نگرش‌ها، تبیین جامعیت رسالت و ترسیم حدود معرفت بشری. این سوره با گزارش ایمان آوردن گروهی از جنیان، ابتدا به اصلاح دیدگاه‌های رایج درباره این موجودات می‌پردازد و به طور ضمنی، معجزه بودن قرآن را برای هر دو گروه (انس و جن) اثبات می‌کند.

کارکرد اصلی این گزارش در این است که بعد رسالت جهانی پیامبر (ص) را به نمایش می‌گذارد؛ زیرا ایمان آوردن موجودی از عالمی دیگر، گواهی قطعی بر فراگیر بودن دعوت الهی است که از مرزهای زمین و انسان فراتر می‌رود. این فراگیری رسالت، مستقیماً به تثبیت اصول بنیادین اعتقادی اسلام مرتبط می‌شود؛ زیرا جنیان با ایمان به قرآن، به یگانگی خداوند، حقانیت پیامبر (ص) و حقانیت معاد اعتراف می‌کنند.

۲. مصادیق حذف فعل در سوره جن و تحلیل مفسران

فعل در زبان‌شناسی به واژه یا گروهی از واژگان اطلاق می‌شود که وقوع یک عمل یا تحقق یک حالت را در یکی از زمان‌های سه‌گانه (گذشته، حال، آینده) به فاعل نسبت می‌دهند. به بیان دیگر، فعل بخشی از جمله است که دلالت بر انجام کار، وقوع رویداد یا تحقق حالت دارد. به طور کلی، جمله در زبان عربی به دو دسته تقسیم

می‌شود: جمله اسمیه که ارکان اصلی آن مبتدا و خبر هستند، و جمله فعلیه که دو رکن اصلی آن فعل و فاعل‌اند.

۱-۲) حذف فعل و دو روی‌کرد در «لَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا»

در آیه «وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا» (جن/ ۱۲) — یعنی: و ما می‌دانیم که هرگز نمی‌توانیم در زمین خدا را به ستوه آوریم و هرگز او را با گریز [خود] در مانده نتوانیم کرد — دیدگاه مفسران درباره ساختار نحوی و معنایی آیه، به‌ویژه در مورد واژه «هَرَبًا»، به دو روی‌کرد متفاوت تقسیم می‌شود.

گروهی از مفسران با نگاهی نحوی و معنایی، واژه «هَرَبًا» را حال، تمییز یا مفعول مطلق برای فعلی محذوف دانسته‌اند. گنابادی (درگذشته ۱۳۲۷ ش) در تفسیر بیان السعاده، و پیش از او زمخشری در الکشاف (۴/ ۶۲۷) و ابوحنیفان در البحر المحیط (۱۰/ ۲۹۸)، بر این باور‌اند که تقدیر کلام حاکی از آن است که گویندگان (جنیان) در هر حالی که باشند — بر روی زمین یا در آسمان — قدرت گریز یا عاجز کردن پروردگار را ندارند. گنابادی در ترجمه آیه آورده است: «یعنی ما دانستیم که بر خدا غلبه نتوانیم کرد در حالی که از او به آسمان فرار کنیم» (گنابادی، بیان السعاده، ۴/ ۲۰۹). در این نگاه، حذف فعل نه‌تنها خللی در معنا ایجاد نمی‌کند، بلکه با برجسته‌سازی حالت «هرب» (گریز)، بر ناتوانی مطلق جن از فرار از سلطه الهی تأکید می‌شود.

در مقابل، بسیاری از مفسران اشاره‌ای به وجود فعل محذوف نکرده‌اند و واژه «هَرَبًا» را در پیوند مستقیم با فعل «نُعْجِزَهُ» تفسیر کرده‌اند. در این تفاسیر، آیه چنین معنا شده است: «ما هرگز نمی‌توانیم خدا را در زمین عاجز کنیم و نه با گریز از او»؛ یعنی جن و انس، چه در زمین بمانند و چه بگریزند، از قلمرو قدرت الهی بیرون نخواهند رفت. این معنا در تفاسیر مختلفی دیده می‌شود (بنگرید به: حسینی همدانی، انوار درخشان، ۱۷/ ۱۲۳؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰/ ۴۵؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۷/ ۴۳۸؛ و طبرسی، جوامع الجامع، ۱۰/ ۵۶۰). با این روی‌کرد، «هَرَبًا» را قید یا حال برای «نُعْجِزَهُ» انگاشته، و نیازی به فرض فعل محذوف احساس نکرده‌اند.

۲-۲) حذف «أَوْحَىٰ إِلَيَّ» در «اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ»

در آیه «وَالَّذِينَ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن/ ۱۶) — «و اگر [مردم] در راه درست پایداری ورزند، قطعاً آب گوارایی به آنان می‌نوشانیم» — در بعضی از تفاسیر بیان شده که «أَوْحَىٰ إِلَيَّ» محذوف است. بسیاری از مفسران، از جمله زمخشری (الکشاف، ۴/ ۶۲۸)، شوکانی (فتح القدير، ۵/ ۳۶۹)، آلوسی (روح المعانی، ۱۵/ ۱۰۱) و طباطبایی (المیزان، ۲۰/ ۲۴۶)، این آیه را عطف بر جمله «أَنَّهُ اسْتَمَعَ» در آغاز سوره دانسته‌اند. بر اساس این دیدگاه، عبارت «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا...» ادامه وحی الهی است که در قالب «قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ» آغاز شده و به صورت چند جمله معطوف بیان شده است.

علامه طباطبایی با تأکید بر اینکه آیات ابتدایی سوره جن نقل کلام جنیان است، این آیه را بخشی از همان وحی می‌داند و حذف عبارت «أَوْحِيَ إِلَيَّ» را در راستای ایجاز و انسجام کلام می‌بیند (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۲۴۶). این نوع حذف، در علم بلاغت با عنوان «احتباك» شناخته می‌شود؛ یعنی در جمله اول، آنچه در جمله دوم آمده حذف می‌شود و در جمله دوم نیز آنچه در جمله اول آمده، حذف می‌شود. بر این اساس «قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ» در این آیه به دلیل ذکر شدن در اول سوره محذوف است؛ همان‌طور که در آیه اول سوره جن خداوند فرموده است: «قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا» (جن/۱). در آیه مورد بحث نیز با توجه به عطف به آیه اول و در تقدیر بودن «قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ»، تقدیر چنین است: «بگو به من وحی شده است اگر [مردم] در راه درست پایداری ورزند، قطعاً آب گوارایی به آنان می‌نوشانیم». این آرایه، نوعی حذف مقابلی است که هم موجب ایجاز و هم سبب فصاحت و زیبایی در کلام می‌شود (سیوطی، *الاتقان*، ۲/۱۹۸؛ زرکشی، *البرهان*، ۳/۱۴۶).

در مقابل، گروهی از مفسران مانند حسینی همدانی (*انوار درخشان*، ۱۷/۱۲۵)، سبزواری نجفی (*الجدید*، ۷/۲۵۰) و شبر (*تفسیر القرآن*، ۱/۵۳۶) بدون اشاره به حذف یا ساختار عطفی آیه، تنها به مضمون آن پرداخته‌اند و آیه را بیانی مستقل درباره وسعت رزق و نزول برکات در صورت استقامت بر راه حق دانسته‌اند.

۲-۳) جمع‌بندی تطبیقی: دو مصداق حذف فعل در سوره جن

دو آیه مورد بحث در این بخش، هر یک نمونه متفاوتی از پدیده حذف را به نمایش می‌گذارند. در آیه نخست (جن/۱۲)، حذف از نوع «فعل» است («هَرَبًا») که در تقدیر، فعلی مانند «نَهَرُبُ» یا «نَفِرُّ» برای آن در نظر گرفته شده است). اختلاف مفسران در این آیه عمدتاً نحوی-معنایی است: آیا «هَرَبًا» مفعول مطلق برای فعلی محذوف است یا حال/قید برای فعل موجود («نُعْجِزُهُ»؟ در این جا، توجه به حذف مستلزم پذیرش یک لایه نحوی پنهان در جمله است؛ بی‌توجهی به حذف، قرائتی مستقیم‌تر و مبتنی بر ساختار ظاهری ارائه می‌دهد.

در آیه دوم (جن/۱۶)، حذف از نوع حذف جمله یا عبارت است: «أَوْحِيَ إِلَيَّ» که در آغاز سوره آمده و در این آیه تکرار نشده است. اختلاف مفسران در اینجا ریشه در تشخیص رابطه میان آیات دارد: آیا این آیه عطف بر آیه اول است و در نتیجه «قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ» در تقدیر قرار می‌گیرد، یا جمله‌ای مستقل و بی‌نیاز از تقدیر است؟ نظریه احتباك که در اینجا مطرح شده، نمونه روشن‌تری از حذف بلاغی هدفمند است؛ زیرا حذف در این ساختار نه یک نقص، بلکه بخشی از آرایه ادبی مقابلی به شمار می‌رود.

از مقایسه این دو مصداق می‌توان الگوی کلی‌ای استخراج کرد: مفسرانی که به حذف توجه نحوی و بلاغی دارند، معمولاً متن را دارای لایه‌های پنهان معنایی می‌دانند و بازسازی آن لایه‌ها را برای فهم کامل ضروری

می‌شمارند. در مقابل، مفسرانی که به حذف توجه نمی‌کنند، بر معنای ظاهری و جاری جمله تکیه دارند و آن را برای انتقال پیام اصلی کافی می‌دانند. این دو روی‌کرد در هر دو آیه تکرار شده است و نشان می‌دهد که «حذف» در قرآن نه صرفاً یک پدیده دستوری، بلکه بستری برای تنوع روش‌های تفسیری است.

۳. حذف مبتدا

در آیه «وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا» (جن/ ۱۳)، مفسران در تحلیل نحوی جمله «فَلَا يَخَافُ» دو روی‌کرد متفاوت اتخاذ کرده‌اند: گروهی با دقت نحوی به حذف مبتدا توجه کرده‌اند و گروهی دیگر بدون اشاره به این حذف، تنها به تبیین معنای آیه پرداخته‌اند. این تفاوت روی‌کرد، درک متفاوتی از ساختار بلاغی و نحوی آیه را نشان می‌دهد.

۳-۱) حذف مبتدا در «فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ»

دسته نخست مفسران، جمله «فَلَا يَخَافُ» را دارای مبتدای محذوف دانسته‌اند. از جمله مظهري (التفسير المظهري، ۸۸/۱۰)، شوکانی (فتح القدير، ۳۶۸/۵)، درویش (اعراب القرآن و بیانه، ۲۴۴/۱۰)، ابوحیان (البحر المحيط، ۲۹۸/۱۰) و فخرالدین رازی (مفاتیح الغیب، ۶۷۱/۳۰) بر این باورند که تقدیر جمله «فهو لا يخاف» است. به نظر می‌رسد حذف مبتدا در اینجا به قصد تأکید بیشتر صورت گرفته است. از این منظر، حذف مبتدا از نوع ایجاز بلاغی تلقی می‌شود که هدف آن برجسته‌سازی شخصیت مؤمن است؛ یعنی کسی که به پروردگار خود ایمان آورد، او از نقصان پاداش و سختی نمی‌هراسد. حذف مبتدا باعث می‌شود ذهن مخاطب به طور طبیعی به آن بازگردد و در نتیجه تأکید بیشتری بر مضمون صورت گیرد.

از سوی دیگر، دسته دوم مفسران بدون اشاره به حذف مبتدا، صرفاً به تفسیر معنای آیه پرداخته‌اند. حسینی همدانی (انوار درخشان، ۱۲۴/۱۷)، طباطبایی (المیزان، ۴۵/۲۰)، فیض کاشانی (التفسير الصافي، ۲۳۶/۵) و مغنیه (التفسير الكاشف، ۴۳۸/۷) مضمون آیه را هم‌چون وعده‌ای الهی برای مؤمنان تفسیر کرده‌اند: «کسی که به پروردگار خود ایمان آورد، از نقصان پاداش و سختی نمی‌ترسد.» در این روی‌کرد، حذف مبتدا هم‌چون یک نکته نحوی برجسته نشده و تمرکز بر پیام اخلاقی و تربیتی آیه بوده است. بدین ترتیب، در حالی که دسته نخست ساختار نحوی را حامل پیام افزوده‌ای از تأکید می‌بیند، دسته دوم آیه را گزارشی از حقیقتی روشن تلقی می‌کند بدون آنکه نیاز به تحلیل نحوی احساس کند.

گذشته از این آیه، در دو آیه دیگر سوره جن نیز بحث حذف مبتدا مطرح شده است. گرچه هر یک از این آیات ساختار نحوی مستقلی دارند، اما الگوی اختلاف میان مفسران – توجه نحوی در برابر توجه معنایی – در آنها

تکرار می‌شود. در آیه «حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا» (جن/ ۲۴)، بار دیگر دو روی کرد در مقابل هم قرار می‌گیرند. با این تفاوت که در اینجا برخی مفسران حذف را در سطح جمله (نه فقط مبتدا) جستجو کرده‌اند.

۲-۳ حذف مبتدا یا جمله در آیه «مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا»

برخی مفسران مانند درویش (اعراب القرآن و بیانه، ۱۰ / ۲۵۰)، نحاس (اعراب القرآن، ۱۵ / ۳۶) و حقی بروسوی (روح البیان، ۱۰ / ۲۰۱)، واژه «أَضْعَفُ» را خبر برای مبتدای محذوف دانسته‌اند و تقدیر جمله را «فهو أضعف ناصراً» ذکر کرده‌اند. از این دیدگاه، حذف مبتدا نوعی ایجاز بلاغی است که موجب تأکید بر مضمون و برجسته‌سازی حقیقتی مهم می‌شود.

با این حال، دسته دیگری از مفسران این حذف را در سطحی گسترده‌تر درک کرده‌اند. آلوسی (روح المعانی، ۱۵ / ۱۰۶)، طباطبایی (المیزان، ۲۰ / ۵۳)، ابوحیان (البحر المحیط، ۱۰ / ۳۰۴) و طبرسی (جوامع الجامع، ۱۶ / ۴۵۹) معتقدند که عبارت «أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا» دلالت بر جمله‌ای کامل و محذوف دارد که به استضعاف یاران پیامبر توسط کفار اشاره می‌کند. تقدیر جمله چنین است: «لا يزالون يستضعفون أنصار النبي ويستقلونهم حتى إذا رأوا ما يوعدون...». این نوع حذف، مصداق حذف جمله کامل در قرآن است که برای ایجاز و رسایی کلام صورت می‌گیرد. نمونه مشابهی در آیه «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ» (بقره/ ۶۰) دیده می‌شود که جمله «فضربه بها» محذوف است (زمخشری، الکشاف، ۱ / ۱۴۴). بنابراین، در این آیه اختلاف مفسران تنها بر سر «حذف مبتدا» نیست، بلکه برخی حذف را در سطحی کلان‌تر (حذف جمله) جستجو کرده‌اند.

در مقابل، دسته سوم از مفسران بدون اشاره به هر دو نوع حذف (چه مبتدا و چه جمله)، تنها به تفسیر معنای آیه پرداخته‌اند. از جمله حسینی همدانی (انوار درخشان، ۱۷ / ۱۳۳)، سبزواری نجفی (الجدید، ۷ / ۲۵۳)، شبر (تفسیر القرآن، ۱ / ۵۳۶) و مغنیه (التفسیر الکاشف، ۷ / ۴۴۲) مضمون آیه را هم‌چون هشدار به کفار و وعده روشن الهی تفسیر کرده‌اند، بدون آنکه به ساختار نحوی یا حذف‌های بلاغی توجه کنند. تمرکز آنان بر پیام اخلاقی و تربیتی آیه بوده است.

۳-۳ حذف مبتدا در آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ»

سومین نمونه از بحث حذف مبتدا در سوره جن به آیه‌ای مربوط می‌شود که در آن، حذف مبتدا بار تأکیدی بیشتری یافته و به انحصار علم غیب در ذات الهی اشاره دارد. در آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا» (جن/ ۲۶)، بار دیگر دو روی کرد در مقابل هم قرار می‌گیرند. بسیاری از مفسران، عبارت «عَالِمُ الْغَيْبِ» را خبر برای

مبتدای محذوف دانسته‌اند و تقدیر جمله را «هو عالم الغیب» ذکر کرده‌اند. این تحلیل در تفاسیر حسینی همدانی (انوار درخشان، ۱۳۴/۱۷)، شوکانی (فتح القدير، ۳۷۳/۵)، آلوسی (روح المعانی، ۱۰۷/۱۵)، طباطبایی (المیزان، ۵۳/۲۰)، ابوحیان (البحر المحیط، ۳۰۴/۱۰) و طبرسی (جوامع الجامع، ۵۶۳/۱۰) آمده است. در این روی‌کرد، حذف مبتدا نه تنها از نوع ایجاز بلاغی است، بلکه برای تأکید بر عظمت و انحصار علم غیب در ذات الهی به کار رفته است. طباطبایی نیز با توجه به سیاق آیه تأکید می‌کند که علم غیب مختص به خداوند است و به همین دلیل در ادامه آیه فرموده است: «عَلَى غَيْبِهِ»، نه «عَلَى الْغَيْبِ» تا اختصاص را برساند (طباطبایی، المیزان، ۵۳/۲۰).

از دیگر سو، گروهی از مفسران بدون اشاره به حذف مبتدا، تنها به تفسیر معنای آیه پرداخته‌اند. از جمله شبر (تفسیر القرآن، ۵۳۶/۱)، فیض کاشانی (التفسیر الصافی، ۲۳۸/۵)، صادقی تهرانی (البلاغ، ۵۷۳/۱) و مغنیه (التفسیر الکاشف، ۴۲۲/۷)، بدون تحلیل نحوی، بر معنای روشن و صریح آیه تأکید کرده‌اند که تنها خداوند از غیب آگاه است و کسی را بر آن آگاه نمی‌سازد. احتمالاً دلیل عدم اشاره این مفسران به محذوف، وضوح معنای آیه و صراحت در انحصار علم غیب برای خداوند بوده است. به نظر می‌رسد خود عدم وجود مبتدا در آیه، برای آن دسته از خوانندگانی که به ساختار نحوی توجه دارند، سبب تأکید بیشتری بر این حقیقت می‌شود که تنها خداوند است که عالم به غیب است.

بدین ترتیب، در هر سه آیه مورد بحث در این بخش (جن/۱۳، ۲۴، ۲۶)، الگوی مشترکی دیده می‌شود: مفسران نحوی‌نگر با تمرکز بر ساختار جمله، حذف مبتدا (یا جمله) را عامدانه و بلاغی می‌دانند و آن را ابزاری برای ایجاز، فصاحت و تأکید بر مضمون معرفی می‌کنند. در مقابل، مفسران تفسیری‌نگر با تمرکز بر معنای جاری و پیام اخلاقی آیه، حذف نحوی را نادیده می‌گیرند و به تبیین محتوای معنایی آیه بسنده می‌کنند. این تفاوت، جلوه‌ای از تنوع روش‌های تفسیری قرآن است؛ برخی با روی‌کرد ادبی و بلاغی به ظرایف نحوی و ایجازهای هنرمندانه قرآن توجه دارند، در حالی که برخی دیگر با روی‌کرد معنایی و تربیتی بر پیام‌های روشن و اخلاقی آیات تمرکز می‌کنند.

۴. دیگر موارد حذف از نگاه مفسران

در بخش‌های پیشین، انواع حذف فعل و حذف مبتدا در سوره جن بررسی شد. اما افزون بر این دو، نمونه‌های دیگری از حذف در این سوره وجود دارد که هر یک به نوبه خود محل اختلاف مفسران بوده است. در این بخش، چهار نوع دیگر از حذف را بررسی می‌کنیم: حذف مفعول، حذف مضاف، حذف موصوف و حذف ضمیر شأن.

همان‌گونه که در بخش‌های قبل مشاهده شد، در این موارد نیز مفسران به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: آنان که به ساختار نحوی و حذف توجه می‌کنند و آنان که تنها بر معنای ظاهری و پیام اخلاقی آیه تمرکز دارند.

۱-۴ حذف مفعول در «اسْتَمَعَ نَفْرٌ مِنَ الْجِنِّ»

در قرآن کریم گاه مفعول به صورت محذوف می‌آید. نمونه روشن آن در آیه «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى» (لیل / ۵) دیده می‌شود که مفسران معنای کامل آن را «مَنْ أَعْطَى حَقَّ اللَّهِ وَاتَّقَى مَحَارِمَ اللَّهِ» دانسته‌اند (شیخ طوسی، *التبیان*، ۱۰/۳۶۳). در سوره جن نیز نمونه‌ای از همین نوع حذف قابل مشاهده است.

در آیه «قُلْ أُوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا» (جن / ۱)، دیدگاه مفسران درباره حذف مفعول فعل «استمع» به دو دسته تقسیم می‌شود. گروهی از مفسران، از جمله علامه طباطبایی، با توجه به دلالت جمله «إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا»، معتقدند که مفعول «استمع» در آیه حذف شده و منظور از آن «قرآن» است. طباطبایی تصریح می‌کند که «مفعول کلمه استمع، قرآن است که البته در ظاهر آیه نیامده، چون کلام بر آن دلالت دارد» (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۳۸). همین برداشت در تفاسیر آلوسی (*روح المعانی*، ۱۵/۹۲) و حقی بروسوی (*روح البیان*، ۱۰/۱۸۸) نیز دیده می‌شود.

از سوی دیگر، بسیاری از مفسران به وجود مفعول محذوف اشاره‌ای نکرده‌اند و بدون تحلیل نحوی، به تفسیر معنای آیه پرداخته‌اند. از جمله شبر (*تفسیر القرآن*، ۱/۵۳۵)، فضل‌الله (*من وحی القرآن*، ۲۳/۱۴۹)، کاشانی (*زبده التفاسیر*، ۷/۲۰۵)، طبرسی (*جوامع الجامع*، ۱۰/۵۵۴) و مغنیه (*التفسیر الکاشف*، ۱/۷۷۰). به نظر می‌رسد دلیل عدم توجه این دسته از مفسران به حذف مفعول، وضوح معنای آیه و دلالت جمله «قرآن عجباً» بر آن باشد. آنان «عجبا» را به معنای «بدیع» یا «در نهایت فصاحت و بلاغت» دانسته‌اند (تقفی تهرانی، *روان جاوید*، ۵/۲۸۵) و همین توصیف را برای اثبات این که کتاب مورد استماع همان قرآن است، کافی شمرده‌اند.

به این ترتیب، در حالی که دسته نخست حذف مفعول را جلوه‌ای از بلاغت قرآنی و نشانه‌ای از ایجاز و فصاحت متن تلقی می‌کند، دسته دوم با اعتماد به وضوح معنای آیه، نیازی به تصریح نحوی ندیده و حذف را امری طبیعی و بی‌نیاز از توضیح می‌انگارد.

۲-۴ حذف مضاف در «كُنَّا طَرَائِقَ قِدْدًا»

گذشته از حذف مفعول، در آیه‌ای دیگر از سوره جن، بحث حذف مضاف مطرح شده است. این نوع حذف نیز مانند نمونه‌های پیشین، مفسران را به دو گروه تقسیم کرده است. در قرآن کریم، مضاف و مضاف‌الیه گاه به صورت محذوف ذکر می‌شوند و این حذف موجب ایجاز و فصاحت آیات می‌گردد. برای نمونه، در آیه «حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ

يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ» (انبیاء/ ۹۶)، واژه «سدهما» که مضاف به یا جوج است حذف شده است (زمخشری، *الکشاف*، ۱۳۵/۳). در سوره جن نیز نمونه‌ای از همین نوع حذف دیده می‌شود.

در آیه «وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا» (جن/ ۱۱)، مفسران در تحلیل نحوی و معنایی واژه «طرائق» دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرده‌اند. گروهی از مفسران، از جمله زمخشری (*الکشاف*، ۶۲۷/۴)، ابو حیان (*البحر المحیط*، ۱۴۲۰/۱۰) و کاشانی (*زبدة التفاسیر*، ۲۱۰/۷)، معتقدند که واژه «طرائق» در این آیه خبر «کُنَّا» است و مضاف آن حذف شده است. بر اساس این دیدگاه، تقدیر جمله «ذوی طرائق قددًا» است، یعنی «صاحبان راه‌های گوناگون». این حذف مضاف، از نوع ایجاز بلاغی است که هم به اختصار کلام کمک می‌کند و هم بر تنوع و اختلاف درونی جنیان تأکید دارد.

طباطبایی نیز ضمن تأیید این برداشت، احتمال استعاره بودن جمله را مطرح می‌کند؛ یعنی جنیان خود را به راه‌هایی تشبیه کرده‌اند که هر یک به جهتی متفاوت می‌رود و این استعاره، اختلاف و تضاد میان آن‌ها را نشان می‌دهد (طباطبایی، *المیزان*، ۶۸/۲۰). سیدرضی نیز در *تلخیص البیان* (ص ۳۴۹)، این عبارت را استعاری دانسته و حذف مضاف را بخشی از زیبایی ادبی آیه معرفی کرده است.

در مقابل، گروهی دیگر از مفسران بدون اشاره به حذف مضاف، صرفاً به معنای ظاهری آیه پرداخته‌اند. از جمله حسینی همدانی (*انوار درخشان*، ۱۲۳/۱۷)، فیض کاشانی (*التفسیر الصافی*، ۲۳۶/۵) و مغنیه (*التفسیر الکاشف*، ۴۳۸/۷). این مفسران، «طرائق قددًا» را هم‌چون توصیف اختلافات جنیان در عقیده و رفتار تفسیر کرده‌اند، بدون آنکه ساختار استعاری یا حذف نحوی را برجسته کنند. احتمالاً دلیل این عدم توجه، تمرکز آنان بر جنبه‌های تفسیری و مفهومی آیات بوده است، نه بر ساختارهای ادبی و بلاغی آن.

۳-۴) حذف موصوف در عبارت «مِنَّا دُونَ ذَلِكَ»

آیه ۱۱ سوره جن افزون بر حذف مضاف که در بالا بررسی شد، نمونه دیگری از حذف را نیز در خود جای داده است: حذف موصوف. این هم‌زمانی دو نوع حذف در یک آیه، خود نشان‌دهنده تراکم بلاغی در این سوره است. در همان آیه «وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا» (جن/ ۱۱)، مفسران در تفسیر عبارت «مِنَّا دُونَ ذَلِكَ» نیز دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرده‌اند. گروهی با دقت نحوی و بلاغی، به حذف موصوف در این عبارت توجه کرده‌اند و بیان داشته‌اند که کلمه «قوم» هم‌چون موصوف محذوف است و تقدیر عبارت «مِنَّا قَوْمٌ دُونَ ذَلِكَ» است. این تحلیل در تفاسیر زمخشری (*الکشاف*، ۶۲۷/۴)، شوکانی (*فتح القدير*، ۳۶۷/۵)، ابو حیان (*البحر المحیط*، ۲۹۸/۱۰) و فخرالدین رازی (*مفاتیح الغیب*، ۶۷۰/۳۰) آمده است. در *مفاتیح الغیب* نیز تصریح

شده که موصوف محذوف «قوم» است و مراد از آن، کافران و افراد غیر صالح‌اند (فخرالدین رازی، همانجا). طباطبایی نیز با تحلیل معنایی واژه‌ها، «صلاح» را به معنای شایستگی و «دون ذلک» را به معنای «غیر صالح» دانسته و تأکید می‌کند که این عبارت به اختلاف و تشتت در میان جنیان اشاره دارد. وی حذف موصوف را در راستای ایجاز و بلاغت می‌داند و جمله «كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا» را مؤید این معنا می‌گیرد (طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/۴۴).

از سوی دیگر، گروهی از مفسران بدون اشاره به حذف موصوف، تنها به تبیین معنای آیه پرداخته‌اند. برای نمونه، صاحب تفسیر *اطیب البیان*، «وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ» را هم‌چون اشاره‌ای به افراد غیر صالح در میان جنیان دانسته است، بدون آنکه به ساختار نحوی اشاره کند (طیب، *اطیب البیان*، ۳/۲۳۱). بسیاری از مفسران دیگر نیز به حذف موصوف اشاره‌ای نکرده‌اند، از جمله حسینی همدانی (*انوار درخشان*، ۱۷/۱۲۳) و شبر (*تفسیر القرآن*، ۱/۵۳۵). این مفسران هر چند به ساختار نحوی آیه نپرداخته‌اند، اما به وجود دو گروه صالح و غیر صالح در میان جنیان اشاره کرده‌اند و هدف آیه را اصلاح ذهنیت عمومی درباره جن دانسته‌اند؛ زیرا جنیان نیز مانند انسان‌ها دارای اختیار و تنوع در گرایش‌های اخلاقی و اعتقادی هستند.

۴-۴ حذف ضمیر شأن در «أَنْ لَّنْ نُعْجِزَ اللَّهَ»

واپسین نوع حذف در این سوره، حذف ضمیر شأن است. این نوع حذف که بیشتر جنبه نحوی دارد، در میان مفسران کمتر شناخته شده است و به همین دلیل، اختلاف نظر در این مورد از دو دسته‌بندی معمول پیشین (توجه نحوی در برابر بی‌توجهی) اندکی خارج است. ضمیر شأن یا ضمیر قصه، ضمیری است که در زبان عربی برای بزرگ‌نمایی یک موضوع و تأکید بر اهمیت آن به کار می‌رود. کارکرد اصلی آن بدین صورت است که مطلبی ابتدا به صورت مبهم ذکر می‌شود و سپس با تفسیر و توضیح روشن می‌گردد؛ بدین ترتیب، توجه مخاطب بیشتر جلب و اهمیت مضمون برجسته‌تر می‌شود.

در آیه «وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَّنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا» (جن/۱۲)، تحلیل نحوی نشان می‌دهد که ساختار جمله می‌تواند حاوی ضمیر محذوفی باشد که در علم نحو به آن ضمیر شأن یا ضمیر قصه گفته می‌شود. «آن» در این آیه مخففه از ثقیله است و اسم آن، ضمیر شأن محذوف است (درویش، *اعراب القرآن و بیانه*، ۱۰/۲۴۴؛ دعاس، *اعراب القرآن الکریم*، ۳/۳۹۰). بر اساس این تحلیل، ساختار جمله چنین تقدیر می‌شود: «وَأَنَّهُ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ...» که در آن «هو» هم‌چون ضمیر شأن، نقش اسم «آن» را ایفا می‌کند. هدف از این حذف، بزرگ‌نمایی و تأکید بر اهمیت مضمون جمله است.

در مقابل، بسیاری از مفسران در تفاسیر خود به این نکته نحوی اشاره نکرده‌اند. از جمله حسینی همدانی (انوار درخشان، ۱۷/ ۱۲۳)، سبزواری نجفی (الجدید، ۷/ ۲۵۰)، کاشانی (زبدۃ التفاسیر، ۷/ ۲۱۰) و طبرسی (جوامع الجامع، ۱۰/ ۵۶۰). این مفسران، بدون اشاره به حذف ضمیر شأن، مضمون آیه را هم‌چون حقیقتی روشن و بدیهی درباره قدرت مطلق الهی تفسیر کرده‌اند. احتمالاً دلیل عدم اشاره آنان به ضمیر محذوف، وضوح و عظمت معنای آیه است؛ به گونه‌ای که نیازی به تحلیل نحوی برای تأکید بیشتر احساس نشده است.

به این ترتیب، در همه انواع حذف بررسی شده در این بخش (مفعول، مضاف، موصوف و ضمیر شأن)، همان الگویی تکرار می‌شود که در بخش‌های پیشین نیز مشاهده گردید. مفسران نحوی نگر با تمرکز بر ساختار جمله، حذف را عامدانه و بلاغی می‌دانند و آن را ابزاری برای ایجاز، فصاحت و تأکید بر مضمون معرفی می‌کنند. در مقابل، مفسران تفسیری نگر با تمرکز بر معنای جاری و پیام اخلاقی آیه، حذف را نادیده می‌گیرند و به تبیین محتوای معنایی بسنده می‌کنند. این تنوع روش‌ها، گویای آن است که حذف در قرآن نه یک پدیده صرفاً دستوری، بل که بستری برای تکرار قرائت‌ها و گشودن افق‌های نو در فهم متن وحی است.

نتیجه

کاوش در پدیده‌های حذف در سوره جن – که دامنه‌ای شامل عناصر دستوری همچون مفعول، فعل، مضاف، ضمیر شأن و مبتدا را دربر می‌گیرد – تنها به بسط مباحث بلاغی زبان عربی در قرآن کریم نمی‌انجامد، بلکه به‌طور مستقیم دوگانگی روش‌شناختی در تفسیر قرآن را آشکار می‌سازد. این دوگانگی در دو چارچوب تحلیلی قابل تبیین است.

چارچوب نخست، «پارادایم نحوی-بلاغی»، حذف را نه یک نقص زبانی، بلکه استراتژی‌ای فعال در راستای اهداف بلاغی و اعجازی قرآن می‌داند. از این منظر، حذف ابزاری است برای ایجاز و اختصار (رساندن حداکثر معنا در حداقل لفظ)، چنان‌که در حذف مفعول، مضاف و مبتدا دیده می‌شود. نیز ابزاری است برای تقویت بیان و تأکید، بدین نحو که غیبت برخی عناصر، توجه مخاطب را به عناصر باقی مانده معطوف می‌کند؛ چنان‌که در حذف فعل «هَرَبًا» برای برجسته‌سازی حالت گریز، و در حذف ضمیر شأن برای تعظیم مضمون مشاهده می‌گردد. در نهایت، همه این استراتژی‌ها در خدمت اثبات اعجاز بیانی قرآن قرار می‌گیرند.

در مقابل، چارچوب دوم، «پارادایم تفسیری-معنایی»، بر انسجام معنایی و وضوح پیام تأکید دارد و حذف‌ها را در چارچوب قواعد عرفی زبان عرب و برای تسهیل درک معنا تفسیر می‌کند. از این دیدگاه، حذف امری طبیعی است که لزوماً حامل پیام‌های بلاغی عمیق نیست، بلکه برای پرهیز از اطناب به کار رفته است. تمرکز اصلی بر

رساندن پیام محتوایی آیه است؛ از این رو، اگر حذف مانعی در درک معنا ایجاد نکند، اهمیت ساختاری آن کاهش می‌یابد. این پارادایم متن را به صورت مستقیم و بدون نیاز به تأویل‌های پیچیده نحوی قرائت می‌کند. این دوگانگی روش‌شناختی، حذف را از پدیده‌ای صرفاً زبانی فراتر می‌برد و به بستری مولد برای تنوع تفسیری تبدیل می‌کند. این تقابل اولاً، تفاوت در سطوح تحلیل را در پی دارد؛ زیرا رویکرد بلاغی به لایه‌های ساختاری توجه دارد، در حالی که رویکرد معنایی بر ابعاد محتوایی تمرکز می‌کند. ثانیاً، تکرار قرائت‌ها، بسته به اینکه مفسر کدام پارادایم را اولویت بخشد، سبب می‌شود که تفسیر وی از یک آیه حاوی حذف دستخوش تغییر شود؛ چنان‌که در مثال «مِنَّا قَوْمٌ دُونَ ذَلِكَ» (حذف مضاف) و «هَرَبًا» (حذف فعل) به وضوح دیده می‌شود. ثالثاً، درک این تقابل، ضرورت در نظر گرفتن هر دو جنبه ساختار و معنا را در تفسیر قرآن برجسته می‌سازد.

تحلیل علمی پدیده‌های حذف در سوره جن نشان می‌دهد که این پدیده‌ها بخشی جدایی‌ناپذیر از استراتژی‌های بیانی قرآن هستند. توجه به رویکردهای مختلف تفسیری در رویارویی با این پدیده‌ها، می‌تواند افق‌های نوینی در فهم عمیق‌تر قرآن بگشاید.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی، نیز، ترجمه فارسی محمدمهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۳- ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، دار الکتب المصریه، ۱۳۷۱ ق.
- ۴- ابن سنان خفاجی، علی بن محمد، *سر الفصاحه*، به کوشش عبدالمتعال سعیدی، قاهره، المكتبة العربیه، ۱۹۵۳ م.
- ۵- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۳ م.
- ۶- ابوحنیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ۷- امین شیرازی، احمد بن محمد علی، *آیین بلاغت*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۸- تهانوی، محمد اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، مکتبه الهندیه، ۱۸۶۲ م.
- ۹- ثقفی تهرانی، محمد بن سلیمان، *روان جاوید*، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ش.
- ۱۰- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *اسرار البلاغه*، به کوشش محمود شاکر، جده، دار المدنی، ۱۹۹۱ م.
- ۱۱- حسینی همدانی، محمدحسین بن محمد، *انوار درخشان*، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.

- ۱۲- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۰ ق.
- ۱۳- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، *الایضاح*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۷ ق.
- ۱۴- درویش، محیی‌الدین بن احمد، *اعراب القرآن و بیانه*، دمشق، دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۵- دعاس، حمیدان قاسم بن یونس، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق، دار المنیر و دار الفارابی، ۱۴۲۵ ق.
- ۱۶- زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
- ۱۷- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۸- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، *الجدید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
- ۱۹- سید رضی، محمد بن حسین، *تلخیص البیان*، قاهره، مطبعة مجلس الشوری، ۱۹۵۳ م.
- ۲۰- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۳۸۷ ق.
- ۲۱- شبر، عبدالله بن محمد جواد، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغه، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۲- شهبازی، اصغر، احمدیان، حمید و شاملی، نصرالله، «کارکردهای بلاغی حذف و اثر آن در ترجمه قرآن کریم، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»، سال ۴، شماره ۱، پیاپی ۷، فروردین ۱۳۹۴ ش.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24233889.1394.4.1.4.2>
- ۲۳- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، بیروت، دار ابن‌کثیر، ۱۴۱۴ ق.
- ۲۴- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب‌قصر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ ق.
- ۲۵- صادقی‌تهرانی، محمد بن صادق، *البلاغ*، قم، مکتبه محمد الصادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹ ق.
- ۲۶- طباطبایی، محمدحسین بن محمد، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۷- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ۲۸- طیب، عبدالحسین بن محمد علی، *اطیب البیان*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
- ۲۹- عظیم‌پور، عظیم، «حذف در قرآن و تأثیر آن در ترجمه‌های فارسی»، *مقالات و بررسی‌ها*، دوره ۷۰، شماره پیاپی ۸۴۶، دی‌ماه ۱۳۸۰ ش.
- ۳۰- عکبری، عبدالله بن حسین، *التبیان فی اعراب القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۳۱- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۳۲- فضل‌الله، محمدحسین بن محمد علی، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
- ۳۳- فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی، *التفسیر الصافی*، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، نوید

- اسلام، ۱۴۱۵ق.
- ۳۴- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، *زبدة التفاسیر*، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- ۳۵- گنابادی، سلطان محمد بن محمدباقر، *بیان السعاده*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ق.
- ۳۶- مراغی، احمد بن مصطفی، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ق.
- ۳۷- مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد، *ویژگی های بلاغی بیان قرآنی*، ترجمه حسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۸ش.
- ۳۸- مظهری، محمد ثناءالله بن محمد، *التفسیر المظهری*، به کوشش غلام نبی تونسلی، لاهور، مکتبه رشیدیہ، ۱۴۱۲ق.
- ۳۹- مغنیہ، محمدجواد بن محمدحسین، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
- ۴۰- میدانی، احمد بن محمد، *مجمع الامثال*، ترجمه مصطفی تراویده، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ش.
- ۴۱- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.
- ۴۲- هادی‌لو، بهمن، «رهیافتی سبک‌شناسانه به فن ایجاز حذف در سوره مبارکه کهف»، *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، سال ۳، شماره ۵، تابستان ۱۴۰۳ش.


<https://doi.org/10.22034/sshq.2024.167957>

- ۴۳- هاشمی، احمد بن ابراهیم، *جواهر البلاغه*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش.

The Human Image of the Prophet Muḥammad (PBUH) An Anthropological Reading of Meccan Verses

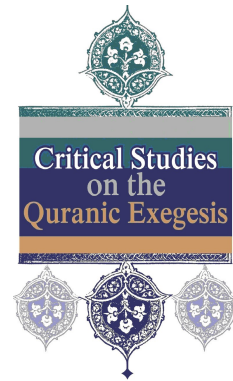
Seyyedeḥ Fatemeh Behbahanizadeh 

PhD student, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology,
Alzahra University, Tehran, Iran (Email: Sf.Behbahanizadeh@alzahra.ac.ir).

Fathiyeh Fattahizadeh 

Professor, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology,
Alzahra University, Tehran, Iran

(Corresponding author: f.fattahizadeh@alzahra.ac.ir).



Original research

Received: 30/ 12/ 2025

Revised: 21/ 4/ 2026

Accepted: 21/ 4/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 231-260.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Behbahanizadeh, Seyyedeḥ Fatemeh and Fattahizadeh, Fathiyeh, “The Human Image of the Prophet Muḥammad (PBUH): An Anthropological Reading of Meccan Verses”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 231-260.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.556352.1361> 

Abstract

This study offers a systematic reading of the human dimensions of the Prophet Muḥammad as depicted in the Meccan verses of the *Qur’ān*. Employing the method of interrogative thematic interpretation (al-tafsīr al-istinṭāqī al-mawḍū‘ī) developed by Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, the authors—writing from within the framework of Shī‘ī theological principles—analyse four existential domains. First, the physical dimension: the Prophet’s bodily needs, fatigue, and vulnerability are presented not as deficiencies but as the very locus of revelatory experience. Second, the affective dimension: Sūrat al-Ḍuḥā and Sūrat al-Sharḥ are interpreted as divine interventions that address the Prophet’s emotional distress, transforming vulnerability into resilience. Third, the cognitive-epistemic dimension: the gradual revelation of the *Qur’ān* is shown to be a pedagogical method that strengthens the Prophet’s heart through active engagement, while clear boundaries are placed on his knowledge of the Unseen (ghayb). Fourth, the practical dimension: the Prophet possesses no autonomous power to compel belief or alter the natural order; his role is limited to warning and heralding. The study concludes that the Meccan verses deliberately present a balanced image of the Prophet as a complete human being (insān kāmil) who experiences all inherent creaturely limitations. This reading corrects both exaggerated (ghuluww) and reductionist accounts of prophecy, while affirming that divine revelation enters the world precisely through concrete human embodiment.

Keywords: Meccan verses, Prophet Muhammad (PBUH), thematic interpretation, Quranic anthropology, psychology of religion.

Extended Abstract

This study offers a systematic re-reading of the human dimensions of the Prophet Muḥammad as depicted in the Meccan verses of the *Qurʾān*. Undertaken from within the framework of Islamic theology and Qurʾānic hermeneutics, the article proceeds from the premise that the Meccan Sūras—as the earliest layer of revelation—provide the most original and foundational portrait of the prophetic persona. The central research question concerns how these verses portray the Prophet’s embodied, emotional, cognitive, and practical existence, and to what extent this portrayal emphasises his inherent human limitations. In addressing this question, the authors employ the method of “interrogative thematic interpretation” (al-tafsīr al-istintāqī al-mawḍūʿī) as developed by the contemporary Shīʿī scholar Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. This method approaches the *Qurʾān* not merely as a collection of verses to be compiled thematically, but as a living, responsive system that yields coherent answers when systematically interrogated regarding a specific human problem. The study is thus structured around four fundamental existential domains, each treated as a distinct analytical category derived from both universal human experience and Qurʾānic discourse.

The first domain examined is the physical or corporeal dimension (al-sāḥat al-jismāniyya). The Meccan verses, the authors argue, deliberately affirm the Prophet’s embodied nature—his need for food, rest, sleep, and his vulnerability to fatigue and illness. Rather than treating embodiment as a deficiency or obstacle to spiritual elevation, the *Qurʾān* presents the Prophet’s body as the very locus of revelatory experience. Verses such as Q 73:1 (“O you who are enwrapped”) and Q 74:1 (“O you who are covered up”) are read not merely as metaphors but as precise descriptions of the Prophet’s physical reactions—shivering, sweating, and changes in complexion—in the face of the overwhelming divine presence. The act of prostration (sajda), commanded in the early Sūrat al-ʿAlaq (Q 96:19), is interpreted as a bodily practice that transforms physical limitation into a means of spiritual proximity. In this framework, the Prophet’s body becomes both evidence of his full humanity and the vessel through which the sacred manifests itself.

The second domain concerns the affective and emotional dimension (al-sāḥat al-ʿāṭifiyya al-infiʿāliyya). Here, the authors focus extensively on Sūrat al-Ḍuḥā and Sūrat

al-Sharḥ, two Meccan Sūras revealed, according to traditional sources, during a temporary interruption of revelation (inqiṭāʿ al-waḥy). The article interprets these Sūras as a divine-psychological intervention responding to the Prophet's emotional distress, loneliness, and fear of abandonment following the taunts of the Meccan polytheists. Rather than denying such emotions, God is shown to address them directly through techniques of cognitive reframing—reminding the Prophet of his past orphanhood, his poverty, and his need for guidance, and then transforming these painful memories into sources of compassion and resilience. The repeated divine assurances (e.g., Q 93:5: “Your Lord will give you, and you will be satisfied”) and the command to proclaim God's blessings (Q 93:11) are analysed as mechanisms for building emotional tolerance and existential patience. The authors conclude that the *Qurʾān* here offers a model in which prophecy does not negate human emotionality but rather elevates it through a direct, compassionate relationship with the divine.

The third domain addresses the cognitive-epistemic dimension (al-sāḥat al-maʿrifīyya al-idrākiyya). This section challenges any view that reduces the Prophet to a passive receptacle of divine information. Instead, the gradual, piecemeal revelation of the *Qurʾān* (Q 25:32) is interpreted as a pedagogical method intended to strengthen the Prophet's heart (li-nuthabbita bihī fuʾādaka) through active engagement and practical application. Drawing on the commentary of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī in [[Al-Mīzān]], the authors liken the Prophet's learning process to that of a medical student who truly internalises knowledge only through bedside practice. This model posits a dialectical relationship between reason and revelation, where the Prophet is an active, striving knower, not a passive recipient. Furthermore, the study emphasises the clear limits placed on prophetic knowledge in the Meccan verses: the Prophet does not know the Unseen (ghayb) independently (Q 6:50, Q 7:188), nor does he possess independent control over benefit or harm. The distinctive Qurʾānic formula “mā adrāka” (“what will make you realise?”), repeated in Sūras such as Q 101:3 and Q 86:2, is analysed as a subtle acknowledgment of the inherent cognitive boundaries of human prophecy, boundaries that only divine disclosure can transcend.

The fourth domain concerns the practical limitations on prophetic agency (al-sāḥat al-ʿamaliyya). The article demonstrates that the Meccan verses consistently deny the Prophet any autonomous power to alter the natural order or compel belief. Verses such

as Q 28:56 (“You do not guide whom you love, but God guides whom He wills”) establish a fundamental distinction between guiding through instruction (*hidāyat al-irshād*), which is the Prophet’s duty, and guiding through existential transformation (*hidāyat al-takwīn*), which belongs solely to God. The Prophet is thus presented as a warner and a herald (*nadhīr wa-bashīr*), not as one who possesses absolute authority over the world or over human hearts.

Based on these four dimensions, the article argues that the Meccan *Qur’ān* presents a deliberately balanced image of the Prophet: he is a complete human being (*insān kāmil*), but one who experiences all the inherent limitations of creatureliness. This reading, the authors contend, serves two critical corrective functions. First, it refutes exaggerated (*ghuluww*) and mythologising tendencies within some theological and mystical traditions that obscure the Prophet’s accessibility as a human model. Second, it simultaneously critiques reductionist readings—both orientalist and modernist—that explain prophecy solely in terms of social reform or political genius while denying its divine, revelatory source. The authors, writing from within the framework of Shī‘ī theological principles, make their confessional stance explicit, but argue that this very commitment enables a reading that is both reverent and critically aware of the text’s historical and anthropological dimensions.

In conclusion, the study proposes that recovering the fully human image of the Prophet in the Meccan verses has significant implications for contemporary prophetic theology. It enables a renewed understanding of the Prophet as an achievable model (*uswa*) for modern believers facing existential crises of meaning. Moreover, by affirming that divine revelation enters the world through the concrete, limited, embodied experience of a real human being, this reading creates new possibilities for interfaith dialogue and for rethinking the relationship between humanity, limitation, and the reception of the transcendent.

Bibliography

1. The Holy *Qur’ān*.
2. Abū Dāwūd al-Sijistānī, Sulaymān b. al-Ash‘ath, *al-Sunan*, Beirut, Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430 AH [Arabic].
3. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughab*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d. [Arabic].

4. Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH [Arabic].
5. Ḥujjatī, Sayyid Muḥammad Bāqir, “Rawesh-e Tafsīr-e Mawḍū‘ī az Dīdgāh-e Shahīd Ṣadr”, *Ulūm-e Ḥadīth*, no. 41, pp. 56-83, 1385 SAH [Persian].
6. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jum‘ah, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā‘īliyān, 1415 AH [Arabic].
7. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, Beirut, Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1420 AH [Arabic].
8. Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, Qom, Dār al-Ma‘rifah, 1348 SAH [Arabic].
9. Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 AH [Arabic].
10. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].
11. Javādī Āmolī, ‘Abdollah, *Tafsīr-e Mawḍū‘ī-ye Qur’ān-e Karīm*, vol. 7: Sīreh-ye Payāambarān dar Qur’ān, Qom, Markaz-e Nashr-e Asrā’, 1397 SAH [Persian].
12. Javādī Āmolī, ‘Abdollah, *Tasnīm*, vol. 43, Qom, Markaz-e Nashr-e Asrā’, 1399 SAH [Persian].
13. Makārem Shīrāzī, Nāṣer, et al., *Tafsīr-e Nemūneh*, Tehran, Eslāmīyyah, 1374 SAH [Persian].
14. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *Tārīkh-e Qur’ān*, Tehran, SAMT, 1392 SAH [Persian].
15. Muḥammad Amīn, Astarābādī, *al-Fawā‘id al-Madaniyyah*, Qom, Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1426 AH [Arabic].
16. Narāqī, Aḥmad, *Mustanad al-Sbī‘ah*, Qom, Jāmi‘eh-ye Mudarrisīn, 1422 AH [Arabic].
17. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Beirut, Dār al-‘Ilm, 1412 AH [Arabic].
18. Rezāyī Eṣfahānī, Muḥammad ‘Alī, “Taḥlīl-e Rawesh-e Tafsīr-e Mawḍū‘ī-ye Qur’ān-e Karīm”, *Pażūhesh-bā-ye Qur’ānī*, no. 63-64, pp. 56-83, 1389 SAH [Persian].
19. Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir, *al-Madrasah al-Qur’āniyyah*, Tehran, Dār al-

- Şadr, 1390 SAH [Arabic].
20. Sa'īd, Edward, *Sharq Shināsī*, tr. 'Abd al-Raḥīm Gavāhī, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī, 1377 SAH [Persian].
 21. Schimmel, Annemarie, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1985.
 22. Ṭabātabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Beirut, A'lamī, 1393 AH [Arabic].
 23. Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1372 SAH [Arabic].
 24. Tha'labī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
 25. Tirmidhī, Muḥammad b. 'Īsā, *al-Shamā'il al-Muḥammadiyyah*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1409 AH [Arabic].
 26. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad, *Majma' al-Baḥrayn*, Tehran, Ketābforūshī-ye Murtazawī, 1375 SAH [Arabic].
 27. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d. [Arabic].
 28. Zabīdī, Murtaḍā, *Tāj al-'Arūs*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1399 AH [Arabic].



بازخوانی سیمای انسانی پیامبر (ص) در آیات مکی دلالت‌های کلامی بشریت نبوی در قرآن

سیده فاطمه بهبهانی‌زاده ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران
(ایمیل: Sf.Behbahanizadeh@alzahra.ac.ir).

فتحیه فتاحی‌زاده ^{ID}

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

چکیده

مطالعه حاضر به بازخوانی سیمای بشری پیامبر (ص) در نخستین آیات وحی قرآنی پرداخته است. مسئله اصلی تحقیق آن است که آیات مکی چگونه سیما و مسیر پیامبر (ص) را ترسیم می‌کند و این تصویر تا چه اندازه با محدودیت‌های بشری او گره خورده است. در این راستا، چهار ساحت بنیادین مورد تحلیل قرار گرفته است: نخست، ساحت جسمانی که بر اقتضائات طبیعی وجود پیامبر دلالت دارد؛ دوم، ساحت عاطفی و هیجانی که تجارب انسانی چون اندوه، بیم، خرسندی و امید را در شخصیت نبوی بازتاب می‌دهد؛ سوم، ساحت معرفتی - ادراکی که محدودیت‌های شناختی و چهارم، ساحت عملی که محدودیت پیامبر (ص) در تصرف مستقل در جهان را یادآور می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تصویر انسانی آیات مکی، پیامبر را نه به مثابه موجودی غیرانسانی و ماورایی، بل که به عنوان انسانی کامل در بستر زیست انسانی معرفی می‌کند؛ انسانی که در عین تجربه محدودیت‌های بشری، حامل و مفسر پیام الهی است. این بازخوانی افزون بر نقد و فاصله‌گذاری با رویکردهای غلوآمیز در باب نبوت، امکان بازاندیشی در نسبت انسان و وحی و نیز طرح مباحث نوین در مسائل دینی معاصر را فراهم می‌سازد. بدین ترتیب، پژوهش حاضر، بر ضرورت توجه به بعد بشری پیامبر در فهم پیام و حیاتی تأکید کرده و آن را مدخلی برای بازخوانی انتقادی و معاصر الهیات نبوی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آیات مکی، پیامبر اکرم (ص)، تفسیر موضوعی، انسان‌شناسی قرآنی، روان‌شناسی دین.



مقاله پژوهشی

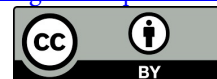
دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹
بازنگری: ۱۴۰۵/۲/۰۱
پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۰۱
نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰
صفحه ۲۳۱-۲۶۰

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / 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؟

قنبرپور، معصومه، «چالش‌های اصحاب حدیث با گفتمان خلق قرآن: بازشناسی تفسیر سبعة احرف در سده ۳ق»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۲۳۱-۲۶۰.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.556352.1361>

درآمد

مفهوم سیمای بشری در این مطالعه ناظر به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و محدودیت‌های ذاتی بشر است که ابعاد گوناگون وجودی انسان را دربرمی‌گیرد؛ از ساحت جسمانی و نیازهای طبیعی گرفته تا وجوه عاطفی، ادراکی و کنش‌های عملی او در بستر تاریخ و اجتماع. بر این اساس، مراد از سیمای بشری پیامبر اکرم (ص) نه تقلیل جایگاه رسالت به سطحی صرفاً بشری، بل که تأکید بر این حقیقت است که تجربه نبوی و دریافت وحی در ظرف وجود بشری آن حضرت تحقق یافته و از خلال همین بستر به عرصه حیات انسانی راه پیدا کرده است. چنین تلقی‌ای امکان فهمی واقع‌گرایانه از نسبت میان بشریت و نبوت را فراهم می‌آورد و از دوگانه‌سازی‌های افراطی در این باب پرهیز می‌کند.

در پرتو این تعریف، یکی از مفاهیم کلیدی پژوهش، آیات مکی است. مقصود از آیات مکی، آیاتی است که در دوره پیش از هجرت و در فضای اجتماعی-فرهنگی مکه نازل شده‌اند؛ آیاتی که نخستین لایه‌های معرفتی و تربیتی قرآن را شکل می‌دهند و بیش از هر چیز بر بنیان‌های اعتقادی، هویت‌سازی ایمانی و مواجهه ابتدایی پیامبر (ص) با انسان و جامعه تمرکز دارند.

از حیث جایگاه علمی، این بحث در تلاقی دو حوزه انسان‌شناسی قرآنی و کلام اسلامی با روی‌کردی تفسیری-کلامی قرار می‌گیرد. در این چارچوب، تلاش می‌شود با اتکا به داده‌های قرآنی و تحلیل تفسیری آیات، تصویری نظام‌مند از ابعاد بشری پیامبر (ص) ارائه گردد. ضرورت این بازخوانی را می‌توان در پرتو چالش‌های فکری و فرهنگی معاصر تبیین کرد. در جهان مدرن، از یک سو نوعی بحران الگو در زیست انسانی پدید آمده است که دسترسی به نمونه‌های قابل اقتدا را دشوار ساخته و از سوی دیگر، کژفهمی‌هایی درباره نسبت میان بشریت و نبوت شکل گرفته که یا به اسطوره‌سازی افراطی می‌انجامد یا به تقلیل‌گرایی و فروکاست مقام پیامبر اکرم (ص) به سطح یک کنشگر صرفاً اجتماعی. در چنین وضعیتی، بازگشت به قرآن کریم و بازخوانی دقیق و روشمند سیمای بشری پیامبر (ص)، می‌تواند زمینه‌ساز ارائه الگویی متعادل، قابل فهم و کارآمد برای انسان معاصر باشد؛ الگویی که در عین حفظ قداست رسالت، با واقعیت‌های وجودی و زیسته انسان نیز نسبت وثیق دارد.

طرح مسئله

قرآن کریم به عنوان کهن‌ترین و معتبرترین منبع هم‌زمان با عصر رسالت، بنیادی‌ترین مرجع برای شناخت شخصیت و سیره پیامبر اکرم (ص) به شمار می‌آید. در میان لایه‌های مختلف این منبع وحیانی، آیات مکی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار اند؛ زیرا این آیات در نخستین مرحله دعوت اسلامی و در بستر رویارویی با باورهای جاهلی،

انکار نبوت و مقاومت‌های اجتماعی نازل شده‌اند و از این‌رو نخستین و اصیل‌ترین ترسیم قرآنی از سیمای رسول خدا (ص) را در خود جای داده‌اند. یکی از مهم‌ترین ابعاد این ترسیم، تبیین نسبت میان بشریت و رسالت پیامبر (ص) است؛ نسبتی که فهم درست آن در الهیات نبوی و نیز در الگوگیری تربیتی از شخصیت وی نقشی تعیین‌کننده دارد. با وجود این جایگاه محوری، در مطالعات کلامی و تفسیری معاصر، شخصیت پیامبر (ص) غالباً از دو منظر نامتوازن بازنمایی شده است. از یک سو، در برخی گرایش‌های غالبانه و افراطی، به‌ویژه در پاره‌ای قرائت‌های صوفیانه یا برخی روی‌کردهای اخباری متأخر، سیمای نبوی چنان فرابشری و قدسی ترسیم شده که امکان اقتدا، اسوه‌پذیری و فهم تاریخی زیست بشری وی کم‌رنگ گردیده است (استرآبادی، *الفوائد المدنیه*، ۱۹۳). از سوی دیگر، در برخی خوانش‌های خاورشناسانه و روی‌کردهای تقلیل‌گرای مدرن، پیامبر اسلام (ص) صرفاً به عنوان مصلحی اجتماعی، سیاستمداری کارآمد یا نابغه‌ای تاریخی معرفی شده و منشأ وحیانی رسالت و پیوند وی با عالم غیب نادیده انگاشته شده است (سعید، *شرق‌شناسی*، ۴۹۹). هر دو روی‌کرد، با وجود تفاوت‌های مبنایی، در غفلت از تصویر متوازن قرآن درباره حقیقت پیامبر (ص) اشتراک دارند، اما مطالعات موجود کم‌تر به بازخوانی نظام‌مند این تصویر قرآنی، به‌ویژه در آیات مکی، پرداخته‌اند.

مطالعه حاضر برای پر کردن این خلأ، با بهره‌گیری از روش تفسیر استنطاقی شهید صدر، به سراغ سوره‌های مکی می‌رود. در این روش، قرآن صرفاً موضوع گردآوری آیات نیست، بل که در تعامل با پرسش‌های سامان‌یافته پژوهشگر، به مثابه نظامی زنده و پاسخ‌گو فهم می‌شود. بر این اساس، مقاله حاضر در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

۱. قرآن کریم در سوره‌های مکی کدام ابعاد بشری پیامبر اکرم (ص) — مانند همانندی با مردم، نیازهای انسانی، تجربه رنج، محدودیت‌های بشری و زیست اجتماعی — را برجسته ساخته و این ابعاد در چه چارچوب معنایی عرضه شده‌اند؟
۲. تصویر ارائه‌شده در آیات مکی چه تفاوتی با برداشت‌های غلوآمیز از یک سو و قرائت‌های تقلیل‌گرایانه از سوی دیگر دارد؟
۳. بازخوانی سیمای بشری پیامبر (ص) در آیات مکی چه دلالت‌هایی برای الهیات نبوی معاصر، فهم امکان اسوه‌پذیری از رسول خدا (ص) و تصحیح نگرش‌های رایج درباره شخصیت وی خواهد داشت؟

۱. مبانی و مقدمات بحث

بازخوانی روشمند سیمای بشری پیامبر در آیات مکی در دو مرحله ممکن است: نخست، تبیین مبانی گزینش آیات مکی و روش تحقیق، و دوم، تحلیل سه ساحت از چهار ساحت وجودی پیامبر که در آیات مکی برجسته شده است.

۱-۱) مبانی گزینش و تحلیل آیات مکی

بر اساس پژوهش‌های محمدهادی معرفت در کتاب *التمهید فی علوم القرآن*، تفکیک آیات مکی و مدنی از اهمیت بنیادینی در فهم سیر تدریجی معرفتی قرآن برخوردار است. این تفکیک نه تنها یک تقسیم‌بندی تاریخی، بل که کلیدی اساسی برای درک ابعاد وجودی پیامبر اکرم (ص) است، چرا که مشاهده مضامین آیات در سیر نزول تدریجی تصویری کامل و واضح از تطور شخصیت نبوی ارائه خواهد داد.

وی با استناد به شواهد تاریخی و تحلیل محتوایی جدولی از سوره مکی و مدنی بر اساس ترتیب نزول ارائه می‌دهند. این فهرست در ترتیب سوره‌ها، طبق روایت ابن‌عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابر بن زید، با تصحیح از روی نسخه‌های متعدد انجام گرفته است. در این ترتیب نزول، نظر به ابتدای هر سوره است. یعنی هرگاه آغاز یک سوره نازل می‌شد و میان آن با نزول بقیه سوره، نزول چند سوره دیگر فاصله می‌انداخته است، اعتبار ترتیب مبدأ نزول آن سوره بوده است نه زمان تکمیل آن. چنان که سوره علق تا پنج آیه در آغاز بعثت نازل گردید و پس از چند سال بقیه سوره نازل شد، اما این سوره در رتبه اول نزول قرار دارد (معرفت، *تاریخ قرآن*، ۹۰).

در این مطالعه، برای تفکیک آیات مکی از مدنی، از جدول ترتیب نزول سوره‌ها اثر محمدهادی معرفت استفاده شده که بر اساس قرائن تاریخی، ادبی و محتوایی تنظیم گردیده است. هم‌چنین، آیات مورد استناد در این تحقیق، بر پایه ترتیب نزول (و نه ترتیب مصحف) تحلیل خواهند شد تا سیر تحول معرفتی قرآن درباره شخصیت پیامبر (ص) به روشنی نمایان گردد. توجه به ترتیب نزول آیات مکی (و نه صرفاً ترتیب فعلی سوره‌ها) این امکان را فراهم می‌آورد تا دریابیم قرآن کریم چگونه گام‌به‌گام، تصویری واقع‌گرایانه از پیامبر (ص) به عنوان الگوی بشری ارائه داده است.

۱-۲) روش تحقیق: تفسیر استنتاجی موضوعی

در این مطالعه از روش موضوع‌محور (تفسیر استنتاجی) سیدمحمدباقر صدر استفاده می‌شود؛ روشی که با انتخاب یک مسئله بنیادین انسانی (در اینجا، بازنمایی ابعاد بشری پیامبر در ساحت‌های بدنمندی، عاطفی-هیجانی، شناختی-معرفتی و عملی) آغاز می‌شود و سپس با استنتاج هدفمند از آیات قرآن، پاسخ‌های قرآنی

درباره آن موضوع استخراج می‌گردد. در این روی‌کرد، برخلاف تفسیر ترتیبی، آیات مرتبط از سراسر **قرآن** گردآوری و با تحلیل تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا دیدگاه جامع **قرآن** نسبت به موضوع شکل بگیرد (صدر، *المدرسة القرآنية*، ۲۰-۳۳).

اساس این روش بر استنطاق استوار است که هم‌پوشانی میان مقصد مفسر و متن **قرآن** را برمی‌سازد و مفهومی نو در گفت‌وگو با متن پدید می‌آورد. این پژوهش، بر اساس مبانی شهید صدر با طرح یک **مسئله مستحدثه** به سراغ آیات مکی رفته است و از طریق استنطاق آیات، شواهد و پاسخ‌هایی در ساختارهای چهارگانه وجود انسان (جسمانی، عاطفی، معرفتی، عملی) استخراج کرده است که پاسخی به نیازهای وجودی امروز باشد.

در چارچوب این پژوهش، هر یک از چهار ساحتِ مدنظر (بدن، ادراک، عاطفه، عمل) به‌مثابه موضوعاتی معرفی می‌شوند که ابتدا در تجربه بشری و بعدها در متن وحیانی طرح شده‌اند؛ سپس از **قرآن** خواسته می‌شود تا نظر خود را درباره این ابعاد برانگیزاننده بشری پیامبر در سوره‌های مکی بازگو کند. این فرآیند **استنطاق موضوعی** می‌تواند منجر به استخراج نظریه‌ای قرآنی درباره انسان در گستره تن-عقل-قلب و عمل گردد و مدلی قرآنی از موقعیت هستی‌مند پیامبر اکرم (ص) را بازگو کند.

۳-۱) منظوری از بشری بودن پیامبر

قرآن کریم، به‌ویژه در سوره‌های مکی، تصویر پیامبر اسلام (ص) را با تأکید بر بُعد بشری او ترسیم می‌کند. این تصویر با فضای ذهنی مشرکان مکه که پیامبران را موجوداتی فرشته‌گون یا اسطوره‌ای می‌پنداشتند تفاوت بنیادین داشت. مشرکان می‌خواستند رسول خدا قدرت‌های خارق‌العاده‌ای دائمی داشته باشد و از همه محدودیت‌های بشری مبرا باشد، اما **قرآن**، بر خلاف این انتظار، پیامبر را انسانی عادی معرفی می‌کند که تنها امتیازش دریافت وحی است.

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا * قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا (اسراء/ ۹۲-۹۶).

این آیه در بافت جدلی خود به خوبی فضای نزول آیات را ترسیم می‌کند، مشرکان مکه تحت تاثیر اندیشه‌های اساطیری باور دارند که باید موجوداتی با توانایی‌های ما فوق طبیعی تجلی خداوند بر روی زمین قرار گیرند حال

آنکه مقتضای رسالت، به تعبیر **قرآن** زمینی بودن آن برای انسان‌هاست. **قرآن** کریم برای این مضمون از تعبیر ظریفی استفاده می‌کند: **فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمْسُونَ مُطْمَئِنِّينَ** زیرا رفتن و انتقال مکانی از این سو به آن سوی زمین، و قرار داشتن تحت جاذبه زمین از روشن‌ترین خواص زندگی مادی زمین است.

بر اساس این مبنا، خداوند پیامبرش را مأمور نمود تا نخست، پروردگار خویش را از هرگونه غلو و تفویض قدرت بی‌حدی که از سخنان آنان استنباط می‌شد، تنزیه نماید، سپس در گام دوم، به شیوه‌ای استفهامی بگوید: «هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا»؛ آیا من جز بشری فرستاده‌شده‌ام؟ مفهوم رسالت، برخورداری از قدرت بر چنین اموری نیست و پیامبر جز دریافت و ابلاغ پیام، وظیفه‌ای ندارد. از این رو، معنای رسالت، دارا بودن قدرت مطلق غیبی و فرابشری نیست.

طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید:

به یک تعبیر اگر منظورشان این بوده که آن جناب به این عنوان که یک فرد از افراد بشر است این کارها را انجام دهد که زهی نفهمی، زیرا بشر کجا و چنین قدرت مطلقه و غیر متناهی و محیط حتی بر محالات ذاتی کجا؟ و اگر مقصودشان این بوده که آن جناب از این جهت که مدعی رسالت است چنین کارهایی را بکند که زهی لجاجت، زیرا رسالت کجا چنین اقتضایی دارد، رسالت تنها این اقتضاء را دارد که آن چه را خداوند به او پیغام داده و مأمور به ابلاغ بر بندگانش کرده که از راه انداز و تبشیر ابلاغ کند، نه اینکه قدرت غیبی خود را هم به او واگذار نموده او را بر آفریدن هر چه که بخواهد قدرت دهد و به فرض محال که چنین چیزی ممکن باشد خود آن جناب چنین ادعایی نکرده و بارها خاطر نشان ساخته که من مانند شما یک فرد بشرم با این تفاوت که به من وحی می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/۲۰۲).

۲. ساحت‌های وجودشناختی شخصیت نبوی در آیات مکی

از آن چه گفته شد می‌توان دریافت که منظور از بشریت در این مطالعه، مجموعه ویژگی‌های ذاتی بشری است که **قرآن** کریم در آیات مکی به آنها تصریح کرده است، از جمله: نیازهای زیستی طبیعی (مانند گرسنگی، خستگی و نیاز به استراحت)، عواطف و هیجانات انسانی (هم‌چون اندوه شدید پیامبر ^(ص) بر هدایت‌ناپذیری مشرکان)، محدودیت دستگاہ ادراکی (مانند عدم آگاهی مطلق از غیب)، و محدودیت‌های توانایی انسانی (مانند تصرف در جهان). این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که **قرآن** کریم به‌صورت هدفمند، هرگونه برداشت اسطوره‌ای از شخصیت پیامبر ^(ص) را نفی می‌کند.

۱-۲) ساحت جسمانی و بدنمندی نبی

اولین گام در فرآیند شناخت جهان، متکی بر تجارب حسی و بدنمندی انسان است. بشر، شناخت اولیه خود از جهان را از مسیر بدن و ادراکات حسی خود آغاز می‌کند. با این وجود، در بسیاری از مکاتب الهیات، همین بدنمندی به مثابه مانعی در راه شناخت حقیقت تلقی شده، مورد انکار یا تضعیف قرار گرفته است.

در سوره‌های مکی **قرآن**، تجلی ساحت تنانه پیامبر (ص) در هیئتی بدیع و معنادار ترسیم شده است که هم حیات جسمانی او را به تصویر می‌کشد و هم حقیقت نبوی اش را متجلی می‌سازد. این آیات، نبی را نه به مثابه موجودی فراسوی ماده، بل که چونان انسانی درگیر تن نشان می‌دهد که گرسنگی هایش، خستگی هایش و هراس هایش، همه از محدودیت‌های بدنمندی بشری حکایت دارد. با این حال، همین بدن خاکی، بستری برای تجلی امر قدسی می‌شود؛ آن‌جا که سنگینی تن در مواجهه با وحی، یا لرزش قلب در برابر تکذیب مشرکان، نه نشانه ضعف که جلوه‌ای از حضور جسمانی نبی در فرآیند ابلاغ رسالت است.

در این آیات، تن پیامبر (ص) به مثابه مرزگاه دو ساحت عمل می‌کند: از سویی، آسیب‌پذیری‌های جسمانی او را باز می‌تاباند (چنان‌که در آیات ابتدایی سوره مزمل به واکنش کالبد بشری وی اشاره می‌شود)، و از سوی دیگر، همین بدن، ظرف تجربه‌های غیبی می‌گردد (همان‌گونه که در سوره نجم، سیر معراجی او با تمامی ابعاد جسمانی اش توصیف می‌شود). این تقابل ظریف میان مادیت بدن و فرامادیت رسالت، یکی از وجوه بارز نگاه قرآنی به جسمانیت و تنانگی است که در سوره‌های مکی به ویژه پررنگ می‌شود.

نکته عمیق‌تر آن که بدن پیامبر (ص)، تنها یک ابزار بی‌جان نیست، بل که زبان گویای رسالت است؛ چنان‌که تغییر حالت‌های چهره‌اش از سرخی خشم (بخاری، **الجامع الصحیح**، حدیث ۳۵۶۰) تا درخشش رضایت (ابوداود، **سنن ابی داود**، حدیث ۴۷۷۴)، یا حتی عرق صورتش که چون مروارید می‌درخشد (ترمذی، **الجامع الکبیر**، ۷۴)، همه نشان‌دهنده تن به‌مثابه متن است؛ متنی که هم روایت‌گر بشر بودن او است و هم گواهی بر انتخاب الهی اش. این دوگانگی ظریف، همان‌جاست که ساحت تنانه نبی در **قرآن**، از توصیف صرف فراتر رفته و به نشانه‌ای وجودشناختی بدل می‌شود.

در سوره‌های مکی، **قرآن** با تصویرگری حالات جسمانی پیامبر (ص) بر بشریت او تأکید می‌کند و بدنمندی به مثابه تجلی بشرانگاری نبوی وصف می‌شود. این توصیفات، نه تنها محدودیت‌های مادی نبوت را نشان می‌دهد، بل که پاسخی کوبنده به اسطوره‌سازی مشرکان است که پیامبر را موجودی فرازمینی می‌پنداشتند. آیات **قرآن** تأکید دارد که پیامبر اکرم (ص) به مانند سایر پیامبران الهی در جسمانیت و نیازهای زیستی و مادی متعلق به آن با دیگر

انسان‌ها یکسان است و این مضمون به تکرار در **قرآن** ذکر شده است. خود این تکرار، نشان از جایگاه این بحث در نگاه قرآنی دارد. انسان در حقیقت از بدن خود جدا نیست و هر الهیاتی که با انکار جسمانیت انسان ادعای الوهیت کند از منظر **قرآن** به خطا رفته است.

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِلْقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتَرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ (مؤمنون/ ۲۴).

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (انبیاء/ ۸).

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ (فرقان/ ۲۰).

يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (مزمّل/ ۲).

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً (رعد/ ۳۸).

وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ (طه/ ۱۳۱).

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (شعراء/ ۸۰).

بیان انواع نیازهای زیستی برای پیامبر اکرم (ص) و باقی انبیاء، مانند نیاز به خوراک در سوره فرقان، ضرورت استراحت در سوره مزمّل، همسر و غرایز طبیعی در سوره‌های رعد و طه، بیماری و شفا در سوره شعراء و بسیار آیات از این دست، به وضوح نشان می‌دهد که پیامبر اکرم (ص) مانند همه انسانها نیازهای زیستی داشته و **قرآن** کریم این واقعیت را بارها تأکید کرده است. این روی‌کرد هم پاسخ به شبهات مشرکان بود و هم نشان میداد که پیامبران الهی در عین برخورداری از مقام رسالت، انسان‌هایی کامل و الگو برای همه بشریت هستند.

تن پیامبر (ص) در آیات مکی، تنها یک پدیده زیستی نیست، بل که بدنمندی به مثابه واسطه تجلی و حیانی و صحنه تقابل ماده و معنا است. در آیات ابتدایی نزول وحی، حتی در ساحت عبادت بر تجلی جسمانی آن تأکید شده است و در سوره علق می‌گوید: كَلَّا لَا تَطِعُهُ وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ (علق/ ۱۹).

سجده، هرچند یک سیر خاضعانه روحانی و وجودی از طرف پیامبر اکرم (ص) به سوی قرب الهی و ترک رجزهای جاهلی است، با این حال توصیف تنانه این سیر و تأکید بر جسمانیت این عروج، بدن پیامبر اکرم (ص) را به آینه‌ای برای امر قدسی تبدیل می‌کند. سیری که فشار آن به وضوح در آیات قابل مشاهده است:

يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (مزمّل/ ۱)

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (مدثر/ ۱)

کلمه **مزمّل** در اصل **مزمّل** بوده، اسم فاعل از باب **تفعل** است، و معنایش لفافه به خود پیچیده است. کسی که جامه یا چیزی به خود می‌پیچد (ازهری، **تهذیب اللغة**، ۱۳/ ۱۵۷). طباطبایی در شرح کلمه **مزمّل** می‌گوید:

از ظاهر این جمله بر می‌آید در آن ساعتی که این سوره نازل می‌شده آن جناب جامه‌ای را به خود پیچیده بوده، از این جهت به مزمل مورد خطاب قرار گرفته. گویا آن جناب در مقابل دعوتش مورد استهزا و اذیت قرار گرفته، و برای خاطر خدا اندوهناک شده، و برای دفع غم و اندوه خود جامه‌ای به خود پیچیده تا لحظه‌ای استراحت کند، در این هنگام خطاب شده که ای جامه به خود پیچیده بر خیز، نماز شب بخوان و در برابر آن چه به تو می‌گویند صبر کن (طباطبایی، المیزان، ۹۴/۲۰)

اساساً خود عبارت مزمل یا مدثر توصیف‌هایی از حالات تنانه نبی در برخورد با امر قدسی است. این تعبیر نه فقط استعاره، که گزارش دقیق واکنش‌های فیزیکی پیامبر (ص) در مواجهه با تجربه وحیانی است. تن پیامبر (ص) هم‌چون پرده‌ای است که از یک سو به عالم ماده و از سوی دیگر به ملکوت متصل است. هر تغییر فیزیکی، نشانه‌ای از این ارتباط دو سویه است. وقتی زبان قاصر از توصیف امر قدسی است، بدن به بیانگری می‌پردازد. عرق کردن، لرزیدن و تغییر رنگ چهره، همگی زبان حال جسم در مواجهه با امر نامحدود است.

این تجربیات نشان می‌دهد که در اسلام ماده ذاتاً پست نیست، بل که می‌تواند ظرف تجلی قداست باشد و اسلام تن را بخشی از مسیر کمال می‌داند. به همین دلیل، نخستین درمان الهی برای رنج فیزیکی پیامبر (ص) نیز در قالبی جسمانی تجلی می‌یابد. خداوند، در احترام به رنج تن پیامبر، نسخه‌ای تنانه برای تسکین او می‌پیچد: «سجده». قرآن با تجویز این کنش بدنی، مسیر تعالی روحانی را از مجرای بدن عبور می‌دهد. در این لحظه، تغییر هیئت جسمانی پیامبر نه صرفاً حرکتی عبادی، بل که فرآیندی تربیتی است که در آن، جسم به ابزار رشد شخصیت نبوی بدل می‌شود. سجده، در حقیقت، بازآرایی کالبدی انسان در برابر امر قدسی است؛ لحظه‌ای که در آن، بدن پیامبر به زبان رشد ترجمه می‌شود و حرکت او از افق خاک به سوی افق قدس معنا می‌یابد.

در تحلیلی کلان‌تر، فیزیکال بودن عموم عبادات در اسلام (مانند رکوع و سجود)، مؤید اصالت موقعیت جسمانی و ضرورت تجسم ایمان در کالبد انسان است. وحی با تأکید بر افعال بدنی، بستر تربیت ایمانی را از ساحت ذهن به کالبد مؤمن تسری می‌دهد.

از شواهد فوق چنین می‌توان دریافت که اسلام — با محوریت قرآن و سیره نبوی — قداست بدن را نه در نفی آن، بل که در استفاده متعالی از آن می‌داند. پیامبر (ص) با خوردن، خوابیدن، و زخم دیدن، به بشریت آموخت که جسم، همسفر روح است، نه دشمن آن. بدن پیامبر (ص) هم سند بشریت او است، هم جلوه‌گاه رسالت. این دوگانگی، الهیات جسمانیت در قرآن را شکل می‌دهد: جسمی که هم می‌گیرد، هم معراج می‌کند؛ هم خسته می‌شود و هم وحی را حمل می‌کند. این همان پارادوکس مقدس در کالبد نبی است.

۲-۲) ساحت عاطفی - هیجانی

سوره‌های ضحی و انشراح از جمله سوره‌های مکی هستند که به صورت ویژه به شخصیت پیامبر اکرم (ص) پرداخته و جنبه‌های عاطفی-هیجانی وی را در برابر چالش‌های دوران رسالت ترسیم می‌کنند. این دو سوره از چنان پیوند مضمونی نزدیکی برخوردارند که در منابع فقهی و روایی، در نمازهای واجب به عنوان سوره واحد در نظر گرفته می‌شوند (حویزی، نورالثقلین، ۵/۵۹۳؛ نراقی، مستند الشیعه، ۷/۱۸۹).

بر اساس منابع تفسیری، سوره ضحی در پی قطع موقت وحی نازل شد. این دوره که به انقطاع وحی یا احتباس وحی معروف است و در این مدت مشرکان با کنایه‌های مختلف، پیامبر (ص) را مورد آزار عاطفی قرار می‌دادند (ثعلبی، الکشف و البیان، ۱۰/۲۲۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۷۶۳). در چنین فضایی که پیامبر (ص) با چالش‌های هیجانی عمیقی مواجه بودند و بدین ترتیب این سوره‌ها توجهی دقیق به این ساحت وجودی پیامبر اکرم (ص) دارند.

سوره‌های ضحی و انشراح، فراتر از متونی الهیاتی، به منزله پرورنده روان‌شناختی بی‌نظیری هستند که حالت‌های درونی پیامبر (ص) را در یکی از حساس‌ترین دوره‌های زندگی‌اش ثبت و پاسخ می‌دهند و به عنوان الگوی مدیریت الهی عواطف مطالعه می‌شوند.

وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَاللَّآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى * وَلَسَوْفَ
يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى *
فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ.

کنایه‌های مشرکان مبنی بر اینکه «پروردگار محمد او را رها کرده و از او روی گردانیده است» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۹/۲۷) تنها بر یک واقعیت بیرونی اشاره نمی‌کرد، بل که بر احتمال یک ترس درونی در وجود پیامبر (ص) دامن می‌زد که عمیق‌ترین نوع آسیب‌پذیری عاطفی است.

در تحلیل درونی یا تعلیمی و کنایی بودن لحن آیات، چند نکته اساسی قابل طرح است. نخست آن‌که در سوره ضحی، سیاق آیات ماهیتی خطاب‌ی و شخصی دارد؛ خطاب‌ها به صورت مستقیم و با ضمیر مخاطب صادر شده‌اند. با توجه به اصل حقیقت در خطابات قرآنی، حمل این آیات بر کنایه یا خطاب غیرمستقیم به دیگران، بدون وجود قرینه قطعی، موجه نیست.

دوم آن‌که ساختار عاطفی سوره و سوگندهای آغازین آن با مفهوم تسلاهی الهی در برابر رنج بشری سازگار است. اگر مخاطب آیات، یعنی پیامبر اکرم (ص)، خود دچار اضطراب یا رنج درونی نبود، یادآوری نعمت‌های گذشته

کارکردی واقعی و تسلّی بخش نمی‌یافت و جنبه‌ای صوری پیدا می‌کرد. بدین ترتیب، آیات در پاسخ به یک نیاز وجودی و عاطفی در لحظه‌ای خاص از حیات نبوی نازل شده‌اند.

سوم آن‌که قرآن باید در پیوند با واقعیت زیسته پیامبر (ص) تفسیر شود، نه به مثابه متنی صرفاً انتزاعی. در این چارچوب، پذیرش آسیب‌پذیری عاطفی پیامبر در مواجهه با قطع وحی، نه تنها از مقام نبوی نمی‌کاهد، بل که نشانه صداقت وحی در بازنمایی ابعاد بشری پیامبر به عنوان «بشر مثکم» است. افزون‌براین، وقفه در وحی، که تا آن زمان منبع اصلی آرامش، جهت‌گیری و اطمینان‌بخشی پیامبر (ص) بود، بی‌تردید خلأ عاطفی عمیقی ایجاد کرده بود. این وضعیت، یک حالت انتظار است که در آن فرد دچار استرس، نگرانی و بی‌تابی می‌شود.

خداوند در این سوره‌ها، مانند درمانگری حکیم، مستقیم به این زخم عاطفی می‌پردازد و با تکنیک‌هایی متعالی، هویت عاطفی پیامبر (ص) را ترمیم و تقویت می‌کند: آغاز با سوگند به روشنایی روز و شب آرام فضای عاطفی ای می‌سازد که نوسان درونی پیامبر را بازتاب می‌دهد: امید و اضطراب. افزون‌براین، تأکید بر تداوم رابطه پاسخی مستقیم به ترس رهاشدگی است. این آیات، بنیان امنیت عاطفی پیامبر (ص) را که متزلزل شده بود، با تأکید بر دوستی و وفاداری بی‌قید و شرط خداوند، باز می‌سازند.

وعده‌های «وَلَا خَيْرَ لَكَ مِنَ الْأُولَى» و «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» این آیات، توجه پیامبر (ص) را از ناملایمات و رنج کنونی به سوی آینده‌ای درخشان معطوف می‌سازد. خداوند با دادن وعده‌های رضایت درونی و خیر اخروی به اقناع ظرفیت عاطفی می‌پردازد و انرژی هیجانی مثبت و تاب‌آوری ایجاد می‌کند.

یادآوری دوران یتیمی و حمایت الهی در آن دوره فراتر از تسکین، نشان می‌دهد که منظومه عاطفی پیامبر (ص) بر بستر تجربه زیسته وی تکوین یافته است. به همین دلیل این آیات نقش بازسازی شناختی دارد، یعنی تغییر در نحوه تفسیر یک رویداد برای تغییر تأثیر عاطفی آن. در این بازسازی، درد گذشته به منبع معنا تبدیل می‌شود. خداوند با تغییر نگاه پیامبر از رهاشدگی به تداوم فیض و تبدیل درد یتیمی به ریشه شفقت، مدل ذهنی وی را بازسازی می‌کند تا هیجانات منفی به سوخت‌باری برای تاب‌آوری تبدیل شوند. بدین ترتیب سوره با دستور به نیکی با یتیم و سائل به پایان می‌رسد—یعنی ترجمان بیرونی همان درمان درونی: شفای خود از طریق شفقت نسبت به دیگران.

دستور «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» هم تنها یک دستور اخلاقی نیست، بل که یک تکنیک روان‌درمانی پیشرفته برای افزایش تاب‌آوری عاطفی در وجود پیامبر اکرم (ص) است. صحبت کردن مداوم و یادآوری دائمی نعمات الهی و تأکید بر حفظ و قدرت الهی سرانجام به آرامش درونی، اطمینان و رضایت درون وجود عاطفی پیامبر اکرم (ص) می‌انجامد. در ادامه خداوند در سوره انشراح با لحن آمیخته با لطف و محبت فوق العاده به تسلی و دل‌داری پیغمبر

اکرم (ص) و افزایش ظرفیت هیجانی وی می‌پردازد.

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ *

در نخستین آیه به مهمترین موهبت الهی اشاره کرده می‌گوید: آیا ما سینه تو را گشاده نساختیم. شرح از ماده شرح در اصل به گفته راغب در مفردات به معنی گسترش دادن قطعات گوشت و تولید ورقه‌های نازک‌تر است سپس می‌افزاید منظور از شرح صدر گسترش آن به وسیله نور الهی و سکینه و آرامش خداداد می‌باشد (راغب اصفهانی، مفردات، ۴۴۹/۱).

شک نیست که منظور از شرح صدر در این جا معنی کنایی آن است و آن توسعه دادن به فکر پیامبر است و این توسعه می‌تواند مفهوم وسیعی داشته باشد که هم وسعت علمی پیامبر را از طریق وحی و رسالت شامل گردد و هم بسط و گسترش تحمل و استقامت او در برابر لجاجتها و کارشکنیهای دشمنان و مخالفان (مکارم، تفسیر نمونه، ۱۲۱/۲۷).

در نتیجه شرح صدر می‌تواند به معنای داشتن ظرفیت هیجانی بالا برای تحمل تنش‌ها و عبور از بحران‌ها بدون فروپاشی. این، موهبتی است که پایه‌های تاب‌آوری پیامبر (ص) را تشکیل می‌دهد. آیات «وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ، الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ» به سبک‌سازی بار هیجانی اشاره دارند. «وزر» می‌تواند اشاره به سنگینی بار رسالت، رنج هدایت‌ناپذیری مردم، یا حتی غم‌های گذشته باشد. خداوند این بار هیجانی غیرقابل تحمل را از دوش پیامبر (ص) برمی‌دارد. این عمل، آسودگی هیجانی عمیقی ایجاد می‌کند و فضای درونی را برای پذیرش مسئولیت‌های جدید آماده می‌سازد.

در عبارت «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» نیز تکرار جمله، یک اصل روان‌شناختی کلیدی را در ذهن پیامبر (ص) نهادینه می‌کند: هیچ سختی مطلق و پایدار نیست و گشایش، همواره در کنار آن است. این باور، تحمل‌پذیری ناراحتی را به شدت افزایش می‌دهد و ظرفیت عاطفی پیامبر اکرم (ص) را برای آرامش درونی در طوفان‌های آینده افزایش می‌دهد.

سوره‌های ضحی و انشراح، تصویری بسیار انسانی و عمیقاً عاطفی از پیامبر (ص) ارائه می‌دهند: انسانی که در معرض تردید، رنج هیجانی و فرسودگی قرار می‌گیرد. خداوند در این سوره‌ها نه با دستوراتی خشک، بل که با زبانی کاملاً عاطفی، همدلانه و درمانگرانه، خطاب به او سخن می‌گوید. این آیات نشان می‌دهد که نبوت، شخصیت پیامبر (ص) را از دایره هیجانات انسانی خارج نمی‌سازد، بل که به او ابزارهای متعالی برای مدیریت این هیجانات و تبدیل آسیب‌پذیری به نقطه قوت می‌بخشد. این تحلیل الگویی بنیادین برای نگاه قرآنی به عواطف و هیجانات را

ارائه می‌دهد که در آن، رابطه با خداوند می‌تواند منبعی برای التیام، آرامش و تقویت سلامت هیجانی باشد. افزون‌براین سوره‌ها که در قالب یک گفت‌وگوی قدسی — انسانی به درمانگری ابعاد عاطفی — هیجانی پیامبر اکرم (ص) می‌پردازد و از این طریق الگویی الوهی در برابر دیدگان انسان قرار می‌دهد، بسیاری از آیات **قرآن کریم** به نوع عواطف پیامبر اکرم (ص) اعم از محبت، خشم، اندوه و... اشاره صریح یا غیرمستقیم دارند. این عواطف گاهی در ارتباط با خداوند و گاهی در ارتباط با مردم و جامعه‌اند:

- اشتیاق و عشق شبانه به مناجات: وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ (اسراء/ ۷۹).
- حزن عمیق: فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ (فاطر/ ۸).
- حزن عمیق: كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ... (اعراف/ ۲).
- حزن عمیق: فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ (یس/ ۷۶).
- حزن عمیق: وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ (لقمان/ ۲۳).
- شفقت: بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (توبه/ ۱۲۸).
- جهت‌دهی به عواطف پیامبر (ص): مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (طه / ۲).

ترسیم عواطف پیامبر اکرم (ص) در **قرآن کریم**، نه تصویری ساده از احساسات بشری، بل که نقشه راهی الهی برای سیر تکامل عاطفی انسان است. **قرآن** با ظرافتی بی‌نظیر، عواطف نبوی را چونان پلی میان زمین و آسمان می‌نمایاند. خشم مقدس در برابر شرک، شفقت بی‌حد نسبت به مؤمنان، و حزن عمیق برای هدایت انسان‌ها، همگی الگویی زنده از مدیریت عواطف الهی در عرصه اجتماعی است.

در این مرحله خداوند به عواطف پیامبر جهت می‌دهد و هرچند با نشان دادن محدودیت‌های توانایی نبوی، مانند وقتی که به او می‌آموزد که تو مسئول، وکیل، حفیظ بر مردم و... نیستی و بیش‌تر مردم از دسته جاهلان و غافلان اند، این عواطف را مدیریت و جهت‌دهی می‌کند اما از سوی دیگر نیز نشانگر میزان رقت و نازکی وجود مبارک پیامبر اکرم (ص) نیز است. تسلی‌های الهی مانند «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» یا تأکید بر «خُلِقَ عَظِيمٌ» نشان می‌دهد عواطف پیامبر (ص) در سیر تکاملی خود به هنر وجودی تبدیل شده‌اند، مرتبه‌ای که حتی توسط خداوند ستایش می‌شود.

در ادامه در آیات مدنی و سوره آل عمران می‌گوید:

فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران/ ۱۵۹).

این سیر تکاملی بلوغ عاطفی پیامبر (ص) در **قرآن کریم** را می‌توان نقشه‌ای از ترسیم الهیات عاطفی به ابزار تکامل تمدن اسلامی دانست.

هم‌چنان‌که سیره‌های اسلامی نیز به این مهم اشاره دارند که یک نمونه آن، ماجرای سفر پیامبر اکرم (ص) به طائف و دعوت وی به اسلام است که منجر به نزول سوره جن می‌شود. پس از سال‌ها تحمل رنج و آزار در مکه، پیامبر اکرم (ص) امیدوار بود که در طائف، گوشی برای شنیدن پیامش پیدا کند. اما پاسخ قبیله ثقیف چیزی نبود جز تمسخر، خشونت و راندگی خونین. او را از شهر بیرون راندند و کودکان و بردگان را به سنگباران او واداشتند تا جایی که پاهای مبارکش از خون غرق شد.

این لحظه، یکی از تنها لحظاتی در سیره است که ما پیامبر را در اوج انزوای انسانی می‌بینیم: زخمی، تنها، طردشده و به ظاهر کاملاً شکست‌خورده. اما در این ژرفای ناامیدی بود که عمق رابطه او با خداوند آشکار شد. نقل است که در آن حالت، به جای شکوه از مردم، دستانش را به دعا برداشت و با تواضعی بی‌نهایت گفت:

خدایا، من ضعف و ناتوانی خودم و خوار شدنم را به تو شکایت می‌کنم. ای مهربان‌ترین مهربانان، تو پروردگار مستضعفانی... (ابن‌هشام، السیره، ۱/ ۴۱۹-۴۲۱).

آنه‌ماری شیمل، از شرق‌شناسان معاصر، تأکید می‌کند که این دعاء که به دعای طائف معروف است از عمیق‌ترین و تاثیرگذارترین متون عرفانی اسلام است. این دعا نشان می‌دهد که پیامبر رنج خود را نه به دیگران، بل که به خداوند عرضه می‌کند و در نهایت درماندگی، تنها به او توکل می‌ورزد. این حادثه، آسیب‌پذیری و عمق رنج انسانی پیامبر را نشان می‌دهد و او را برای همه کسانی که رنج می‌کشند، به الگویی همدل تبدیل می‌کند. شیمل نشان می‌دهد که این ظاهراً شکست‌بارترین لحظه زندگی پیامبر، در واقع مقدمه‌ای برای بزرگ‌ترین پیروزی‌اش، یعنی هجرت به مدینه بود. این الگو به مؤمنان می‌آموزد که هیچ رنجی بی‌حکمت نیست و ممکن است طلیعه‌ای برای گشایشی بزرگ باشد (شیمل، محمد رسول الله، 127).

قرآن کریم با نمایش عواطف نبوی می‌آموزد که چگونه عواطف انسانی از موانع به مرکب‌های سلوک، از تجربیات درونی به ابزار هدایت و از امور شخصی به الگوهای اجتماعی بدل می‌شوند و همین امر حکمت بعثت انبیاء در قالب انسانی را یادآور می‌شود؛ الگویی که هم قداست دارد و هم زمینی است، هم الهی است و هم انسانی.

۲-۳) ساحت شناختی-معرفتی

پرسش از گستره دانش پیامبر (ص)، تنها یک بحث نظری محض نیست، بل که کلیدی است برای گشودن قفل دریافتی عمیق‌تر از هویت وحی، نقش رسالت و حتی مرزهای انسانی شخصیت نبوی. آیات مکی، در عین پاسخگویی به شبهات مخالفان که پیامبر را به کفانت، جنون یا شاعری متهم می‌ساختند و ترسیم حدود علم نبوی

و وحیانی، با زبانی ژرف و گاه به ظاهر متناقض‌نما، هم بر محدودیت‌های معرفتی نبی به عنوان بشر تأکید می‌ورزند و هم بر برخورداری‌های خاص او از «علم موهوب» پرتو می‌افکنند. این دوگانگی به ظاهر متضاد، در حقیقت، نشان از عمق یک نظام معرفتی واحد دارد که تنها در پرتو تحلیل همزمان این آیات و قرار دادن آنان در بستر تاریخی‌شان آشکار می‌گردد.

بررسی آیات قرآن کریم و روایات تاریخی، الگویی را نشان می‌دهد که برطبق آن نبوت نه یک اعطای ناگهانی و بدون هیچ زمینه قبلی بل که یک سیر تدریجی به سوی معرفت است. این آیات به وضوح نشان می‌دهد که پیامبر (ص) دوره‌های مختلف فکری و روحی را طی کرده است. حتی پس از آغاز نبوت، قرآن کریم به‌ویژه در آیات آغازین بعثت بارها به پیامبر اکرم (ص) دستور به مراقبت و عبادت و تفکر می‌دهد چرا که معارفی سنگین در انتظارش است.

نفس حضور این دستورات در متن قرآن نشان‌دهنده آن است که فرآیند دریافت وحی پدیده‌ای است که با ظرفیت‌های ادراکی و صبوری انسانی نبی گره خورده است. به عبارت دیگر، کمال پیامبر (ص) یک کمال استاتیک و ایستا نیست، بل که کمالی پویاست که در بستر زمان و در مواجهه با قول ثقیل خود را نشان می‌دهد. لذا این آیات، نه نشان‌دهنده نقص، بل که بازتاب‌دهنده مجاهدت مدام کمال‌یافته‌ترین انسان در برابر وحی است. بعضی از آیات حتی به این امر تصریح دارد که دریافت معارف الهی به صورت تدریجی صورت می‌گرفت و علم نبوی اگرچه منشأ الهی دارد، اما تثبیت و حفظ آن نیازمند تلاش و مجاهدت مستمر است.:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ (فرقان / ۳۲).

کلمه ثبات ضد زوال را معنا می‌دهد و اثبات و تثبیت هر دو به یک معناست، تنها فرقی که میان آن دو می‌باشد این است که اثبات دفعه را می‌رساند و تثبیت متضمن تدریج است (راغب اصفهانی، مفردات، ۱ / ۱۷۱). کلمه فؤاد نیز به معنای قلب است (طریحی، مجمع البحرین، ۳ / ۱۱۸).

طبرسی در شرح این آیه می‌گوید:

كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ: قرآن را قطعه قطعه و بصورت متفرق بر تو نازل کردیم تا قلبت را قوی

کنیم و بر بصیرت تو بیفزائیم (طبرسی، مجمع البیان، ۱۷ / ۲۰۳).

طباطبایی نیز به خوبی این سیورورت شناختی - معرفتی پیامبر اکرم (ص) را شرح می‌دهد. از نظر وی فرآیند آموزش، به‌ویژه علوم عملی، مبتنی بر انتقال تدریجی مسائل از معلم به شاگرد است. در مراحل آغازین این فرآیند، تنها یک درک کلی و اجمالی از موضوع در ذهن شاگرد شکل می‌گیرد. این درک به خودی خود برای به کارگیری عملی کافی نیست و شاگرد در مواجهه با موقعیت‌های واقعی، نیاز دارد تا دوباره به جزئیات مسائل مراجعه کند.

به این دلیل که صرف یادگیری نظری، باعث درونی شدن پایدار دانش نمی‌شود و تنها با کاربرد عملی است که این دانش در نفس نفوذ کرده و به ثمر می‌نشیند. وی در ادامه می‌گوید:

با این بیان روشن می‌گردد که تعلیم، غیر از تثبیت در فؤاد است. آری، فرق است بین اینکه طبیب یک مساله بهداشتی را به شاگرد خود (بطور نظری) یاد دهد و بین اینکه همین مساله را در بالین مریضی (بطور عملی) به او بیاموزد و از مریض نشانه‌های مرض را بپرسد و او پاسخ دهد و این پاسخ و پرسش را با قواعدی که به شاگرد درس داده تطبیق کند که در این صورت آن چه می‌گوید با آن چه می‌کند تطبیق کرده است.

از این جا معلوم می‌شود که القاء یک نظریه علمی در هنگام احتیاج و رسیدن هنگام عمل در دل شاگردی که می‌خواهد آن را بیاموزد بهتر ثبت می‌گردد و در قلب می‌نشیند، و پا بر جاتر هم خواهد بود، یعنی به زودی فراموش نمی‌شود، مخصوصاً در معارفی که فطرت بشری هم مؤید آن باشد و بشر را بدان رهنمون شود که در چنین معارفی فطرت، آماده پذیرفتن آن است، چون نسبت به آن احساس احتیاج می‌کند؛ نظیر همان القائاتی که استاد طب به شاگرد خود در بالین مریض می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۲۸۹/۱۵).

طباطبایی با استفاده از این تمثیل گویا، توضیح می‌دهد که معارف الهی که در *قرآن* بیان شده، مجموعه‌ای از شرایع عملی و قوانین فردی و اجتماعی است که هدف آن تأمین سعادت بشریت است. این نظام، بر اخلاق فاضله مبتنی است که خود با معارف کلی الهی پیوند خورده است. در نهایت، این معارف کلی به توحید بازمی‌گردد، همان‌طور که توحید نیز با ترکیب و تجلی عینی، در قوانین عملی و اخلاقی ظاهر می‌شود. از نظر وی بهترین راه برای تعلیم و کامل‌ترین طریق و راه تربیت این است که:

آن را به تدریج بیان نماید و هر قسمت آن را به حادثه‌ای اختصاص دهد که احتیاجات گوناگونی به آن بیان دارد و آن چه از معارف اعتقادی و اخلاقی و عملی که مرتبط با آن حادثه می‌شود بیان کند، و نیز متعلقات آن معارف از قبیل اسباب عبرت‌گیری و پندگیری از سرگذشت‌های گذشتگان و سرانجام کسانی که به غیر آن دستور عمل کردند و سرنوشت طاغیان و مشرکینی که از عمل به آن معارف سرپیچی نمودند، را بیان نماید (همان، ۲۹۰/۱۵).

نگرشی که پیامبر (ص) را به یک گیرنده منفعل اطلاعات الهی تقلیل می‌دهد و او را مانند یک ابزار نگهداری و ذخیره اطلاعات که ناگهان پر از داده می‌شود ترسیم می‌کند با این آیات *قرآن* سازگار نیست. در این مدل، عقل، تجربیات زیستی و سیر فکری پیشین پیامبر، هیچ نقش زیرساختی در فهم وحی ندارد و پیامبر (ص) را به موجودی فراشرعی تبدیل می‌کند که فرآیندهای یادگیری، جست‌وجو و تعالی او با انسان عادی کاملاً متفاوت است.

الگویی که تفاسیری مانند *المیزان* طباطبایی ارائه می‌دهند، کاملاً برعکس است. طباطبایی با تمثیل استاد و شاگرد پزشکی این موضوع را تشریح می‌کند. تدریجی بودن نزول، به پیامبر (ص) و جامعه مخاطب این فرصت را می‌دهد تا با احساس نیاز درونی، این معارف را بپذیرند و در وجود خود بارور کنند. این مدل نشان می‌دهد که وحی، عقلانیت پیامبر (ص) را تعطیل یا منحل نمی‌کند، بل که آن را تحریک، هدایت و به کمال می‌رساند. حتی پس از بعثت، ما شاهد تکامل دائمی پیامبر (ص) هستیم. وی در مقام معلم نیز هم‌چون یک *متعلم برتر*، همواره در حال دریافت، فهم عمیق‌تر و درونی‌سازی معارف بود. هدف از این سخنان نفی نزول دفعی *قرآن* نیست. اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. این دیدگاه صرفاً ناظر به تبیین بُعد بشری و فعالانۀ پیامبر در فرآیند دریافت وحی است و از این رهگذر در تلاش برای شناسایی محدودیت‌های بشری پیامبر اکرم (ص) در ساحت معرفت و اندیشه است.

مفهوم صیورورت شناختی-معرفتی پیامبر (ص) تصویری بسیار انسانی، واقع‌بینانه و الهام‌بخش از نبوت ارائه می‌دهد. در این مدل پیامبر (ص) فاعل شناسایی فعال است، نه منفعل؛ عقل و وحی نیز در یک رابطه دیالکتیکی هم‌راستا و تقویت‌کننده یک‌دیگر قرار می‌گیرند. نزول تدریجی علم و حیانی و *قرآن* کریم یک روش حکیمانۀ تربیتی برای درونی‌سازی علم و تبدیل آن به عمل و بصیرت است. این مدل نشان می‌دهد که نبوت، نه یک نقطه، بل که یک سیر تکاملی است. این نگاه نه تنها جایگاه رفیع پیامبر (ص) را تنزل نمی‌دهد، بل که آن را قابل فهم‌تر و الگویی برای هر جوینده‌ای تبدیل می‌کند.

افزون‌براین، آیات *قرآن* کریم تاکید دارد که حیطه علم انبیاء از جمله پیامبر اکرم (ص) محدود است. این گزاره به خصوص در آیات مکی پرتکرار است. خداوند متعال در سوره اعراف به طور صریح می‌گوید:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (اعراف/ ۱۸۷-۱۸۸).

این آیات در عمق خود، بیانیه‌ای الهیاتی درباره ماهیت معرفت نبوی و ترسیم مرزهای آن محسوب می‌گردد که با صراحتی کم‌نظیر، شخصیت پیامبر (ص) را از اسطوره‌ای فرابشری به انسان رسول فرو می‌کاهد تا بر ساحت بشری وجودی او تاکید کند و از این رهگذر، سیر فکری و معرفتی او را نه بر پایه آگاهی از غیب مطلق، بل که بر اساس اتکاء کامل به وحی و اقرار به نادانی در برابر علم الهی بنیان نهد. *قرآن* به وضوح اعلام می‌دارد که آگاهی از غیب، حتی برای پیامبر (ص)، نه یک امر شخصی، بل که وابسته به مشیت الهی است. این محدودیت، هسته اصلی توحید

در علم را تشکیل می‌دهد و نشان می‌دهد که هرچه پیامبر (ص) از غیب می‌دانست، عطیه‌ای الهی و محدود به رسالتش بود، نه دانشی ذاتی و نامحدود.

آیه فوق علم بالذات و مستقل را از پیامبر (ص) نفی میکند همان‌گونه که مالکیت هر گونه سود و زیان را به طور مستقل از او نفی کرده است و هدف، نفی استقلال می‌باشد. و به تعبیر دیگر پیامبر (ص) از خودش چیزی نمی‌داند بل که آن چه خدا از غیب و اسرار نهان در اختیارش گذارده است می‌داند؛ همان‌گونه که در آیه ۲۶ و ۲۷ از سوره جن می‌خوانیم: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» (نیز، بنگرید به: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۶/۷).

این مضمون به همین صراحت در آیات دیگری نیز پرداخته شده است؛ از جمله:

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ... (نمل / ۶۵).

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۶).

افزون بر این نصوص، تعبیر قابل توجهی در آیات مکی وجود دارد که با عبارت «ما ادراک» آغاز می‌شود، مانند:

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (قارعه / ۳).

وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفَصْلِ (مرسلات / ۱۴).

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (طارق / ۲).

وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ (مدثر / ۲۷).

عمده مفسران این تعابیر را کنایه‌ای از سختی عذاب جهنمیان تفسیر کرده‌اند (ابن کثیر، *القرآن العظيم*، ۸/ ۲۷۶؛ طوسی، *التبیان*، ۱۰/ ۱۷۹؛ طباطبایی، *المیزان*، ۲۰/ ۸۸؛ مکارم شیرازی، *نمونه*، ۲۵/ ۲۳۳). در کنار صحت این تفاسیر، توجه به بافت معنایی این ساختار زبانی، از ظریف‌ترین اشارات قرآنی به محدودیت‌های ذاتی علم پیامبر (ص) است. این ساختار زبانی که در سوره‌هایی چون قارعه، مرسلات، طارق، بلد و... تکرار شده، حاوی چند لایه معنایی عمیق است.

درایه به معنای فهم عمیق و فراتر از یک آگاهی سطحی است. ابن فارس در شرح ریشه دَرِي می‌گوید: «دَرِيْتُ الْأَمْرَ، إِذَا أَحْطَتْ بِهِ» (ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۲/ ۳۰۳) که به وضوح بر درک عمیق و احاطه بر جوانب مختلف یک موضوع دلالت دارد، نه فقط آگاهی سطحی. زبیدی نیز صراحتاً درایه را العلم الخاص و الاطلاع علی باطنه معنا می‌کند (زبیدی، *تاج العروس*، ۲۰/ ۴۹۴).

در نتیجه این آیات نه یک نفی سطحی اطلاعات، بل که نفی یک قابلیت شناختی است. این آیات به وضوح مرز بین علم بشری پیامبر (ص) و علم الهی را ترسیم می‌کند. عبارت مَا أَدْرَاكَ نشان می‌دهد که درک این مفاهیم

(قیامت، روز فصل، عقبه) خارج از ظرفیت طبیعی شناختی یک انسان — حتی پیامبر — است. این آیات با ایجاد نوعی تعلیق شناختی مخاطب را برای دریافت پاسخ آماده می‌کند. ابتدا با انکار علم پیامبر (ص) و سپس با ارائه توضیح، نوعی سیر تکاملی در معرفت ایجاد می‌کند. تکرار این ساختار به مخاطبان مکی یادآوری می‌کند که پیامبر (ص) به‌عنوان یک بشر، پیش از وحی از این حقایق اطلاعی نداشته است و این خود دلیلی بر الهی بودن این آموزه‌ها است.

این ساختار زبانی منحصر به فرد نشان می‌دهد که قرآن به‌صورتی ظریف و هنرمندانه، هم محدودیت‌های طبیعی علم پیامبر (ص) را به رسمیت می‌شناسد و هم راه انتقال معارف فرابشری را از طریق وحی نشان می‌دهد. این آیات در عین حال که بر ناآگاهی اولیه پیامبر (ص) تأکید دارد، به‌صورت غیرمستقیم بر اعتبار و حیانی آموزه‌های وی نیز صحنه می‌گذارد. در ادامه قرآن کریم به پیامبرش امر می‌کند که همواره از خداوند طلب علم و معرفت کند:

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا
(طه/ ۱۱۴).

این تعبیر نه تنها ناظر به پیامبر اکرم (ص) بل که ناظر به تمام پیامبران الهی نیز بوده است. به‌طور مثال در داستان حضرت خضر (ع) و حضرت موسی (ع)، قرآن کریم به صراحت یادآوری می‌کند که دانش انبیای الهی نیز محدود است: «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا» (کهف/ ۶۸) و «سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف/ ۷۸). این داستان نشان می‌دهد که علم پیامبران، حتی اولوالعزم آنان، ذاتی و نامحدود نیست؛ بل که موهبتی است الهی که به اندازه ظرفیت و مصلحت به آنان عطا می‌شود و تنها خداوند است که عالم مطلق است (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ۲۷۸/۷).

۳. دلالت‌های کلامی و الهیاتی بشریت نبوی در آیات مکی

پس از تبیین چهار ساحت وجودی پیامبر (جسمانی، عاطفی، معرفتی، عملی) در بخش‌های پیشین، در این بخش به تحلیل دلالت‌های الهیاتی این تصویر بشری خواهیم پرداخت. به این منظور، نخست مرزهای هستی‌شناختی رسالت و محدودیت آن در عمل و تصرف بازخوانی می‌شود، سپس پیامدهای این بازخوانی برای الهیات نبوی معاصر و نقد دور روی‌کرد غلو و تقلیل ارائه می‌گردد، و در پایان به صورت بندی نهایی از انسان کامل در محدودیت‌های بشری دست خواهیم یافت.

۳-۱) محدودیت‌های عمل و تصرف نبوی

پیامبران الهی، با وجود برخورداری از مقام رسالت، در تصرف در جهان مادی و نظام جهان، با محدودیت‌های

ذاتی مواجه بودند. پیامبران به عنوان بشر در چارچوب قوانین طبیعت عمل می‌کنند. در آیات سوره اسراء آمده است:

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

پیامبر (ص) در این جدال، توان تصرف در جهان را از خود بعید دانسته و خود را تنها «بشرا رسولا» معرفی می‌کند. این دوگانه جدلی به خوبی نشانگر موقعیت هستی‌شناختی انبیاء است. حتی معجزات نیز تنها نشانه‌هایی الهی و به اذن خداوند هستند و مطابق روایات پیامبر اکرم (ص) حتی پیش‌نهاد، امر، نهی یا اشاره به معجزه به خداوند را از مقام خود بعید دانسته‌اند (حویزی، نورالثقلین، ۳/ ۲۲۵).

قرآن به روشنی بیان می‌کند که پیامبر (ص) مالک اختیار مطلق در تغییر قوانین طبیعت نیست و پیامبر نمی‌تواند خودسرانه نظام نشانه‌شناسی الهی را تغییر دهد. بر اساس آیات قرآن کریم، نزول آیات و معجزات توسط پیامبران، از جمله رسول خدا (ص)، منوط به اذن و اراده الهی است؛ زیرا «مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (رعد/ ۳۸). این اصل نشان از حاکمیت یک نظام علی و معلولی دقیق و حکیمانه در عالم دارد. پرسش از علت نزول دلخواهی معجزات، با کلیدواژه قرآنی «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» پاسخ داده می‌شود. این گزاره بر این حقیقت دلالت دارد که برای هر امر زمان‌مند و دارای اجل مشخص، یک قانون ثابت و «کتاب» مقرر شده است. بر این اساس، پدیده‌ها نه به صورت تصادفی و اختیاری، بل که در چارچوب مقدرات و اندازه‌گیری‌های الهی رخ می‌نمایند.

این نظام تقدیری، تمامی شئون نبوت را در بر می‌گیرد. ظهور پیامبران در ادوار خاص، محتوای شرایع و کتب آسمانی آنان، نوع و زمان ابراز معجزات (اعم از قولی و فعلی)، مدت اعتبار احکام و حتی زمان نسخ آنها، همگی بر طبق یک «کتاب» و برنامه از پیش تعیین‌شده و حکیمانه اداره می‌شود. بنابراین، قاعده «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» به عنوان اصلی کلامی-تکوینی، هم در ساحت تشریح (امور نبوت و وحی) و هم در ساحت تکوین (نظام حاکم بر جهان)، جاری است و مانع از وقوع امور به صورت دلخواهی و موجب انتظام کل عالم می‌گردد (جوادی آملی، تسنیم، ۴۳/ ۵۷-۵۵). تصرف در قلوب نیز به عنوان عنصری اساسی از نظام طبیعت برای پیامبر اکرم (ص) ممکن نیست و آیات بسیاری بر این امر اشاره دارد. به طور مثال در سوره قصص می‌گوید: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (قصص/ ۵۶).

بر اساس تفسیر المیزان، این آیه به تمایزی بنیادین بین دو نوع هدایت اشاره دارد. اول، هدایت ارشاد و راهنمایی که این سطح از هدایت که از طریق بیان حقایق و ارائه معارف صورت می‌گیرد، قطعاً از وظایف پیامبر (ص) و تمام

انبیاء است؛ دوم، هدایت تکوینی و اثرگذار در قلب که این هدایت، به معنای نفوذ در جان انسان و افاضه ایمان و قبول نهایی در قلب است که نتیجه آن، رسیدن به هدف مطلوب (نجات و سعادت) است. این نوع هدایت، فراتر از قدرت بشر است و در قلمرو مشیت و اراده حاکم الهی قرار دارد. این همان هدایت مورد اشاره در آیه است که از پیامبر (ص) نفی شده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵/۵۴-۵۵).

۲-۳) نقد دو روی کرد غلو و تقلیل و بازاندیشی در الهیات نبوی

تأکید بر تصویر بشری از شخصیت نبوی در آیات مکی، فراتر از یک توصیف تاریخی، به مثابه یک راهبرد الهیاتی عمل می‌کند که هدف آن خنثی‌سازی الگوهای اسطوره‌پردازانه از پیامبر و برجسته‌سازی بافت‌مندی وحی است. این روی‌کرد نشان می‌دهد کلام الهی نه در خلأ، بل که در میانه تلاطم‌های جسمانی، عاطفی و معرفتی یک انسان واقعی فرود آمده است؛ لذا درک پیام *قرآن* بدون التفات به زیست‌جهان بشری حامل آن ممکن نخواهد بود. از آنجاکه سنت تفسیری عموماً نسبت به شخصیت‌پردازی نبوی مغفول‌مانده، این خوانش با رسم‌های دقیق میان الوهیت و بشریت، مانع از ورود نگرش‌های غلوآمیز شده و با بازگرداندن پیامبر به ساحت الگوپذیری، پیوندی وجودی میان انسان معاصر و تجربه نبوی برقرار می‌سازد. در ورطه الهیات مدرن، چنین بازخوانی‌ای مستلزم پی‌ریزی یک انسان‌شناسی بنیادی است که دقیق‌ترین مسیر آن در *قرآن*، از شناخت شخصیت انسان کامل می‌گذرد؛ اما نه انسانی محصور در پرده‌های اساطیری، بل که شخصیتی که با تمام محدودیت‌های بشری‌اش در آیات مکی به تصویر کشیده شده است.

این سیره عینی‌ترین نمود برای بازسازی بنیان‌های نظری انسان‌شناسی اسلامی است و نشان می‌دهد چگونه یک انسان در میانه محدودیت‌ها، مسیر استعلا را می‌پیماید. از این منظر، شخصیت‌پردازی نبوی نسخه‌ای برای شفای انسان مدرن است؛ انسانی که در چنبره بحران‌های وجودی گرفتار شده، با یافتن نیازها، رنج‌ها و بازسازی‌های شناختی خود در آینه شخصیت رسول (ص)، به یک هم‌ذات‌پنداری قدسی دست می‌یابد.

در نهایت، این بازخوانی زمینه‌ساز آشتی دوباره انسان با متن وحی می‌گردد؛ چرا که در این الگو، دین نه باری بر دوش انسان، بل که مسیری برای معنابخشی به زندگی محدود و بشری در قلب رنج‌هاست. هم‌چنین در ساحت گفت‌وگوی ادیان، تأکید بر این بشریت محض، بستری برای یافتن زبان مشترک میان سنت‌های ابراهیمی فراهم می‌آورد. این روی‌کرد، سیمای نبوی را از یک موضوع مناقشه‌کلامی به یک الگوی زیست‌معنوی تحقق‌پذیر بدل می‌کند که در آن وجه اشتراک پیروان ادیان نه در دک‌ترین‌های انتزاعی، بل که در بازشناسی پیشاهنگی است که در عین تجربه تمام محدودیت‌های انسانی، حامل پیام‌رهایی برای کل بشریت بوده است.

نتیجه

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که بازخوانی آیات مکی در باب شخصیت نبوی، بر ماهیتی دلالت دارد که در آن پیامبر اکرم (ص) در مقام بشری زمینی و نه موجودی فراانسانی معرفی می‌شود. این بازنمایی در چهار ساحت بنیادین قابل پی‌جویی است: نخست، در بعد تنانه و جسمانی که در این ساحت، قرآن با تصویرگری حالات جسمانی و نیازهای زیستی پیامبر (ص) بر ابعاد تنانه او تأکید می‌کند و پاسخی کوبنده به اسطوره‌سازی مشرکان که پیامبر را موجودی فرازمینی می‌پنداشتند می‌دهد. از سویی دیگر تن پیامبر (ص) محل برخورد امر قدسی با امر بشری است و این رابطه دوسویه الهیات جسمانیت در قرآن کریم را بیان کرده و به تصویر می‌کشد. دوم، در ساحت عاطفی-هیجانی که در این بعد قرآن کریم با نمایش سیر تکامل عواطف و هیجانات نبی اکرم (ص) بر کارکردگرایی عاطفی به عنوان یک الگوی اجتماعی و ابزار تمدن اسلامی تأکید می‌کند. و سوم، در بعد معرفتی-ادراکی که نشان‌دهنده مرزهای شناختی پیامبر در مواجهه با جهان، وابستگی ادراکی به وحی، عدم اطلاع مستقل از غیب و محدودیت تصرف در جهان است. در نهایت نیز با نمایش محدودیت‌های توانایی نبوت در تصرف در نظام جهان، قدرت قاهره را تنها از آن خدا می‌داند.

این چهارگانه در کنار یک‌دیگر، صورت‌بندی تازه‌ای از نبوت را در افق مکی عرضه می‌کنند که با نفی قرائت‌های غلوآمیز و ماورایی، پیامبر را در مقام انسانی کامل اما درگیر با محدودیت‌های ذاتی بشر معرفی می‌سازد. تأکید این نوشتار بر ساحت‌های چهارگانه بشری، به معنای نادیده انگاشتن ابعاد قدسی و وحیانی شخصیت پیامبر (ص) نیست؛ بل که هدف، تبیین این واقعیت است که کمالات فرابشری وی در بستر اقتضانات بشری و از مجرای همین ساختار انسانی تجلی یافته است. بدین‌سان، بشریت پیامبر نه تنها مانعی در برابر کارکرد وحیانی او نیست، بل که دقیقاً بستری است که در آن پیام الهی به زبان و زیست انسانی ترجمه و قابل درک می‌شود.

از این منظر، بازخوانی مؤلفه‌های بشریت نبی اکرم (ص) در آیات مکی می‌تواند به بازاندیشی در مبانی الهیات نبوی بینجامد؛ از یک‌سو با تقویت نگاه تاریخی - تفسیری به متون وحیانی و از سوی دیگر با گشودن افق‌های جدید در الهیات تطبیقی و گفت‌وگوهای بیناروشی در باب نسبت انسان و وحی. در نهایت، این روی‌کرد به مثابه تلاشی انتقادی در جهت تبیین نسبت میان محدودیت‌های انسانی و رسالت الهی، زمینه‌ساز تعمیق فهمی معاصر و کاربست‌پذیر از مفهوم نبوت در الهیات اسلامی خواهد بود.

منابع

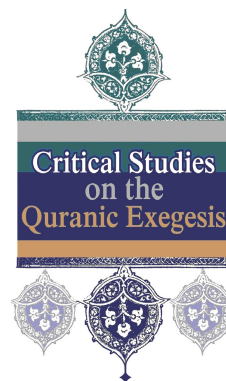
- ۲- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- ۳- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ۵- ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویه*، قم، دارالمعرفه، ۱۳۴۸ ش.
- ۶- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *السنن*، بیروت، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ ق.
- ۷- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
- ۹- ترمذی، محمد بن عیسی، *الشمائل المحمدیه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۰- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، جلد چهل و سوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۹ ش.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، جلد هفتم: سیرة پیامبران در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۳- حجتی، سید محمدباقر، *روش تفسیر موضوعی از دیدگاه شهید صدر*، علوم حدیث، شماره ۴۱، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۴- حویزی، عبد علی بن جمعه، *نورالثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۶- رضایی اصفهانی، محمدعلی، «تحلیل روش تفسیر موضوعی قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۶۳-۶۴، صص ۵۶-۸۳، ۱۳۸۹ ش.
- ۱۷- زبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ ق.
- ۱۸- سعید، ادوارد، *شرق شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۹- صدر، سید محمدباقر، *المدرسه القرآنیه*، تهران، انتشارات دارالصدر، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۳ ق.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۲- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- ۲۳- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۲۴- محمد امین، استرآبادی، *الفوائد المدنیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ ق.
- ۲۵- معرفت، محمدهادی، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.

- ۲۶- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۷- نراقی، احمد، *مستند الشیعه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۲ ق.
- 28- Schimmel, Annemarie, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet, Islamic Piety*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1985.

Ta'zīr: Reconsidering a Neglected Duty toward God and the Apostle Based on Etymological Analysis

Mohammad Hassan Shirzad 

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



Original research

Received: 11/ 4/ 2025

Revised: 20/ 4/ 2026

Accepted: 25/ 4/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 261-300.

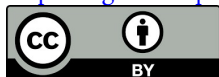
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awarness.
© 2026/ 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 , Mohammad Hassan, "Ta'zīr: Reconsidering a Neglected Duty toward God and the Apostle Based on Etymological Analysis", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2) : 12, 2026, p. 261-300.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.578844.1383> 

Abstract

The Quranic term *ta'zīr* (occurring in Q 5:12, 7:157, 48:9) designates a duty of believers toward God and the Apostle, but its meaning has been disputed since the early Islamic period. Most lexicographers and exegetes have sought to connect it to the juristic term *ta'zīr* (discretionary punishment), leading to contradictory interpretations such as "helping," "magnifying," or "beating." This article re-examines *ta'zīr* through comparative Semitic etymology. Tracing the biliteral base 'z ("strong") across Akkadian, Ugaritic, Hebrew, Aramaic, and South Semitic, the study shows that the triliteral 'z-r and its cognates consistently mean "to help, to assist." The author argues that Quranic *ta'zīr* is a Hebrew loanword (cf. 'āzar) whose authentic Arabic cognate is 'd-r, not 'z-r. The juristic *ta'zīr* (punishment) is a separate root, making the two homonyms. The semantic component of "strengthening" (*taqwiya*), implied by the original meaning of 'z ("strength"), distinguishes *ta'zīr* from general *naṣr* (help). The article concludes that *ta'zīr* in the *Qur'ān* means "to help with all one's power," a duty owed both to God and to the Apostle, and rejects interpretations like "magnifying" as linguistically unfounded.

Keywords: Quranic semantics, Semitic linguistics, homonymy, loanwords.

Extended Abstract

The Quranic term *ta'zīr* and its derivatives appear in three verses (Q 5:12; 7:157; 48:9), designating a duty of believers toward God and His messengers. From early Islamic centuries, however, its meaning has been a subject of dispute among lexicographers and exegetes. The difficulty is compounded by the fact that most scholars have tried to connect this Quranic usage to the well-known legal term *ta'zīr* in Islamic jurisprudence, which denotes a discretionary punishment left to the ruler's judgement. The present study aims to re-examine the meaning of *ta'zīr* in the *Qur'ān* through a comparative Semitic etymological approach, and to clarify this neglected obligation toward God and the Apostle. The author, an assistant professor at the University of Mazandaran, writes from within the framework of Islamic theology, though the argument is primarily philological and relies on historical linguistic data.

The research first surveys the lexicographical and exegetical opinions on *ʿ-z-r*. Lexicographers such as Ibn Fāris distinguished two separate semantic cores: “magnifying/helping” (based on Q 48:9) and “a kind of beating” (referring to the juristic *ta'zīr*). Later scholars, like al-Rāghib al-Iṣfahānī, attempted to unify these meanings, while others, like al-Zajjāj, proposed a common root meaning of “restraining/preventing.” Exegetical reports from the Companions (e.g., Ibn ʿAbbās) and Followers (e.g., Mujāhid, Ḥasan al-Baṣrī, Qatāda) show considerable divergence: some interpret *ta'zīr* as “helping” (*naṣr*), others as “magnifying” (*ta'zīm*), and a third group adopts a contextual approach, reading it as “magnifying” when juxtaposed with *tawqīr* (Q 48:9) and as “helping” when juxtaposed with *naṣr* (Q 7:157). A smaller number of exegetes (e.g., al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī) also note a component of “strengthening” (*taqwiyah*).

The core of the article consists of an etymological investigation of the root *ʿ-z-r* across Semitic languages. The author first traces the biliteral base *ʿ-z* in Proto-Semitic, which, following Dolgopolsky's Nostratic reconstruction, carries the meaning of “strong, sound.” This base appears widely: in Akkadian (*ezz/ū*: strong, mighty), Ugaritic (*ʿzz*: to be strong), Hebrew (*ʿāzaz*: to be strong; *ʿōz*: strength), Aramaic, Syriac, Sabaic, and Geʿez. Adding different formatives, including the suffix *-r*, yields the triliteral root *ʿ-z-r* found in many Semitic languages. The cognates of *ʿ-z-r* across these languages consistently mean “to help, to assist.” Examples include Akkadian *azāru* (to

help), Ugaritic *ʿdr* (to help), Phoenician-Punic *ʿzr* (help, ally), Hebrew *ʿāzar* (to help, aid), and Aramaic/Syriac *ʿdr* (to help). In South Semitic, Sabaic *ʿdr* likewise means “to help,” and in Arabic, the cognate is *ʿdr* (to help), not *ʿz-r*.

Based on regular phonetic correspondences (e.g., Canaanite /z/ corresponds to Arabic /d/ and Aramaic /d/), the author argues that Quranic *ʿz-r* (as in *taʿzīr*) is not an original Arabic root but a Hebrew loanword (cf. Hebrew *ʿāzar*) that entered the *Qurʾān*. Its authentic Arabic cognate is *ʿ-d-r* meaning “to help.” Consequently, the juristic term *taʿzīr* (discretionary punishment) is a separate root, and the two are homonyms (lexical homonymy), not polysemous variants of one original meaning.

The study concludes that *taʿzīr* in the *Qurʾān* means “to help, to assist,” specifically with the nuance of “strengthening” (*taqwiyah*) – i.e., helping with all one’s power. This semantic component is already implied by the biliteral base *ʿ-z* (“strength”). The co-occurrence of *taʿzīr* and *naṣr* in Q 7:157 is therefore not redundant: *naṣr* is general help, while *taʿzīr* is help that implies empowering and reinforcing the one who is helped. The paper rejects interpretations such as “magnifying” or “honouring” as unsupported by linguistic evidence. It further clarifies that the duty of *taʿzīr* applies both to God and to the Apostle, as confirmed by the unified referent of pronominal suffixes in Q 48:9 according to most exegetical rules. Thus, *taʿzīr Allāh wa l-rasūl* means “to help God and His Apostle with all one’s strength,” a duty that has been largely neglected in both scholarly and popular Muslim discourse.

Bibliography

1. The Holy *Qurʾān*.
2. ʿAbd al-Bāqī, Muḥammad Fuʾād, *al-Muʿjam al-Mufabras*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1364 AH [Arabic].
3. ʿAbd al-Tawwāb, Ramaḍān, *Fuṣūl fī Fiqh al-ʿArabīyah*, Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1420 AH [Arabic].
4. Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
5. Abū ʿUbayd, al-Qāsim b. Sallām, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Muʿīd Khān, Hyderabad, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmānīyah, 1384 AH [Arabic].
6. *The Old Testament*, Tehran, Anjoman-e Ketāb-e Moqaddas-e Īrān, 1362 SAH [Persian].

7. Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbd Allāh, *Rūḥ al-Maʿānī*, ed. ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭīyah, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1415 AH [Arabic].
8. Anvarī, Ḥasan, *Farhang-e Bozorg-e Sokhan*, Tehran, Sokhan, 1382 SAH [Persian].
9. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb al-Lughab*, ed. Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2001 [Arabic].
10. Bayḍāwī, ʿAbd Allāh b. ʿUmar, *Anwār al-Tanzīl*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].
11. Beeston, A. F. L. et al., *Sabaic Dictionary*, Beirut, Librairie du Liban, 1982.
12. Biella, J. Copeland, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*, Cambridge, Scholars Press, 1982.
13. Black, J. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
14. Bomhard, Allan R., *A Comprehensive Introduction to Nostratic Comparative Linguistics*, Charleston, SC, Signum Desktop Publishing, 2015.
15. Brun, S., *Dictionary Syriaco-Latinum*, Beirut, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895.
16. Buṭrus, Antūnyūs, *al-Muʿjam al-Mufaṣṣal fī al-Addād*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1424 AH [Arabic].
17. Costaz, Louis, *Syriac-English Dictionary*, Beirut, Dar El-Machreq, 2002.
18. Dalman, Gustaf, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt, Kauffmann, 1901.
19. Del Olmo Lete, G. D. & Sanmartin, J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tr. Wilfred Watson, Leiden, Brill, 2003.
20. Dillmann, A., *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae, T. O. Weigel, 1865.
21. Dolgopolsky, Aharon, *Nostratic Dictionary*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2008.
22. Drower, E. S. & Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
23. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
24. Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Beirut, al-Maktabah al-ʿIlmiyah, n.d. [Arabic].

25. Feyerabend, Karl, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament*, Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1905.
26. Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ed. Muḥammad Na‘īm al-‘Arqsūsī, Damascus, Mu’assasat al-Risālah, 1426 AH [Arabic].
27. Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Baṣā’ir Dhawī al-Tamyīz fī Latā’if al-Kitāb al-‘Azīz*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Cairo, al-Majlis al-‘Alā li-l-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 1421 AH [Arabic].
28. Gelb, Ignace, et al., *The Assyrian Dictionary*, Chicago, Oriental Institute of Chicago University, 1998.
29. Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. A. Brown, Oxford, Clarendon Press, 1939.
30. Gray, Louis, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*, Amsterdam, Philo Press, 1971.
31. Hoftijzer, J. & Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
32. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, ed. As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
33. Ibn Abī Zamanayn, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, ed. Ḥusayn b. ‘Ukāshah and Muḥammad b. Muṣṭafā al-Kanz, Cairo, al-Fārūq al-Ḥadīthah, 1423 AH [Arabic].
34. Ibn al-Anbārī, Muḥammad b. al-Qāsim, *Kitāb al-Addād*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Beirut, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1407 AH [Arabic].
35. Ibn al-Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Atbar*, ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Beirut, al-Maktabah al-‘Ilmīyah, 1399 AH [Arabic].
36. Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. al-Ḥasan, *Ta’rīkh Madīnat Dimashq*, ed. ‘Alī Shīrī, Beirut, Dār al-Fikr, 1415 AH [Arabic].
37. Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfī Muḥammad, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422 AH [Arabic].
38. Ibn Durayd, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Jamharat al-Lughab*, ed. Ramzī Munīr Ba‘labakkī, Beirut, Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1987 [Arabic].
39. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad

- Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH [Arabic].
40. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].
 41. Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh b. Muslim, *Tafsīr Gharīb al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1398 AH [Arabic].
 42. Ibn Sīdah, ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Muḥkam wa al-Muḥiṭ al-A‘ẓam*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1421 AH [Arabic].
 43. Ibn Sīdah, ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Mukhaṣṣaṣ*, ed. Khalīl Ibrāhīm Jifāl, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1417 AH [Arabic].
 44. Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/New York, Luzac/Putnam, 1903.
 45. Jawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād, *Tāj al-Lughab wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah*, Beirut, Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1407 AH [Arabic].
 46. Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
 47. Jennings, William, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford, Clarendon Press, 1926.
 48. Khalīl b. Aḥmad, *al-‘Ayn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1410 AH [Arabic].
 49. Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Ta’rīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1417 AH [Arabic].
 50. Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
 51. Krahmalkov, Ch. R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven, Peeters, 2000.
 52. Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge’ez*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1991.
 53. Leslau, Wolf, *Lexique Soqotri*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1938.
 54. Makvand, Maḥmūd and ‘Aqdakī, Sulaymān, “Rīsheh-Shenāsī-ye Vāzheh-ye Qur’ānī-ye ‘Etymology of the Quranic Word ‘Azzara’ and Its Role in Evaluating of the Quranic Translations”, *Quranic Studies and Islamic Culture*, vol. 3, no. 3, Autumn 2019 [Persian].
 55. Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic*

- Languages*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1980.
56. Moshkūr, Muḥammad Javād, *Farhang-e Taṭbīqī-e ‘Arabī bā Zabān-hā-ye Sāmī va Īrānī*, Tehran, Bonyād-e Farhang-e Īrān, 1357 SAH [Persian].
 57. Muqātil b. Sulaymān, *al-Tafsīr*, ed. ‘Abd Allāh Maḥmūd Shihātah, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423 AH [Arabic].
 58. Muss-Arnolt, W., *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin, Reuther & Reichard, 1905.
 59. Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, Tehran, Vizārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī, 1368 SAH [Persian].
 60. Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Ma‘ānī al-Qur’ān*, ed. Muḥammad ‘Alī Ṣābūnī, Mecca, Jāmi‘at Umm al-Qurā, 1428 AH [Arabic].
 61. Nakhla al-Yasū‘ī, Rufā‘il, *Gharā’ib al-Lughab al-‘Arabīyah*, Beirut, Dār al-Mashriq, 1986 [Arabic].
 62. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
 63. Pākatchī, Aḥmad, “Etymological approach to the Quranic term ‘azm’”, *Linguistic Research in the Holy Quran*, vol. 6, no. 12, winter 2017 [Persian].
<https://doi.org/10.22108/nrgs.2018.104694.1125>
 64. Pākatchī, Aḥmad, Shīrẓād, Muḥammad Ḥusayn, and Shīrẓād, Muḥammad Ḥasan, “Linguistic and Inter-Religious Analysis of the(Vow) Victim's Idea in the Holy Qur’ān”, *Ketāb-e Qayyem*, vol. 9, no. 20, Summer 2019 [Persian].
 65. Payne Smith, Robert, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1903.
 66. *Qānūn-e Mojāzāt-e Eslāmī* (Islamic Penal Code of Iran), enacted 1392 SAH [Persian].
 67. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, ed. Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfish, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1384 AH [Arabic].
 68. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Beirut/Damascus, Dār al-‘Ilm/Dār al-Shāmīyah, 1412 AH [Arabic].
 69. Reynolds, Gabriel Said, *The Qur’an and the Bible*, New Haven & London, Yale University Press, 2018.
 70. Sabt, Khālid b. ‘Uthmān, *Qawā’id al-Tafsīr: Jam‘an wa Dirāsatan*, Cairo, Dār b.

- ‘Affān, 1421 AH [Arabic].
71. Şāhib b. ‘Abbād, *al-Muḥīṭ fī al-Lughab*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Beirut, ‘Ālam al-Kitāb, 1414 AH [Arabic].
 72. Sayyāḥ, Aḥmad, *Farbang-e Jāmi‘-e ‘Arabī-Fārsī*, Tehran, Ketābforūshī-e Eslām, 1338 SAH [Persian].
 73. Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, Damascus/Beirut, Dār b. Kathīr/Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1414 AH [Arabic].
 74. Sīdī, Sayyid Muḥammad, “Ibn Fāris”, *Dā’irat al-Ma‘ārif-e Bozorg-e Eslāmī*, vol. 4, ed. Kāzem Mūsavī Bojnūrdī, Tehran, Markaz-e Dā’irat al-Ma‘ārif-e Bozorg-e Eslāmī, 1370 SAH [Persian].
 75. Soden, Wolfram Von, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1965.
 76. Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1992.
 77. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *al-Durr al-Mantḥūr*, Cairo, al-Maṭba‘ah al-Maymanīyah, 1314 AH [Arabic].
 78. 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].
 79. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin Turkī, Cairo, Dār al-Hijr, 1422 AH [Arabic].
 80. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, ed. Sayyid Ḥāshim Rasūlī Maḥallātī and Sayyid Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabā’ī, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1408 AH [Arabic].
 81. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān*, Qom, Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī, 1417 AH [Arabic].
 82. Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ‘Āmilī, Najaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, 1383 AH/1964 [Arabic].
 83. Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā, *Tāj al-‘Arūs*, ed. ‘Alī Shīrī, Beirut, Dār al-Fīkr, 1414 AH [Arabic].
 84. Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sarī, *Ma‘ānī al-Qur’ān wa I’rābuh*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, Beirut, ‘Ālam al-Kitāb, 1408 AH [Arabic].
 85. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].

86. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *Rabīʿ al-Abrār*, ed. ʿAbd al-Amīr Muḥannā, Beirut, Muʿassasat al-ʿAlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1412 AH [Arabic].
87. Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Qurʾanic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

تعزیر: بازشناسی وظیفه‌ای مغفول در قبال خدا و رسول با تکیه بر ریشه‌شناسی واژه

محمدحسن شیرزاد 

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



چکیده

مشتقات تعزیر از واژه‌های غریب در قرآن کریم است که یکی از وظایف مؤمنان در قبال خدا و رسول را بازمی‌گوید. معنای این مفرد قرآنی از صدر نخست موضوع مناقشات گسترده لغوی و تفسیری بوده و درباره آن، آراء متفاوت و گاه کاملاً متناقضی بیان شده است. آن چه بر پیچیدگی این امر افزوده، آن است که غالب عالمان لغت و تفسیر کوشیده‌اند این واژه قرآنی را در ارتباط با اصطلاح شناخته تعزیر در فقه اسلامی تحلیل کنند و این دو را به هر نحو ممکن به هم پیوند دهند. هدف از پژوهش حاضر آن است که با بهره بردن از روش ریشه‌شناسی، معنای تعزیر در آیات قرآنی را بازشناسد و این وظیفه مغفول در قبال خدا و رسول را تبیین کند. برآیند این پژوهش آن است که عزر و هم‌زادهای آن در زبان‌های سامی به معنای یاری کردن است، و آراء دیگر درباره معنای این واژه مؤید زبان‌شناختی ندارد. هم‌چنین این مطالعه نشان می‌دهد که تعزیر به معنای یاری کردن و تعزیر به معنای مصطلح فقهی، مشترک لفظی اند و به دو ریشه کاملاً مستقل بازمی‌گردند؛ عزر به معنای یاری کردن از اساس اصالت عربی ندارد، بلکه وام‌واژه‌ای عبری است که به قرآن کریم راه یافته و هم‌زاد آن در عربی، نه عزر، که عذر است.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی قرآن، مفردات قرآن، وام‌واژه‌های قرآنی، زبان‌شناسی سامی، هم‌نامی (اشتراک لفظی).



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۱/۲۲ ش
بازنگری: ۱۴۰۵/۱/۳۱ ش
پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۵ ش
نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش
صفحه ۲۶۱-۳۰۰.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / 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؟

جمشیدی، فاطمه، دهقانی، فرزاد و نوید، نفیسه، «ظرافت‌های بلاغی حذف در سوره جن و بازتاب آن در فهم مفسران»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۲۶۱-۳۰۰.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.578844.1383> 

درآمد

از جمله وظایف مؤمنان در **قرآن کریم** که کمتر درباره آن سخن گفته شده است و به طور مشترک شامل خداوند متعال و پیامبران الهی می‌شود، **تعزیر** است. **تعزیر** در سه آیه قرآنی یاد شده است (مائده/۱۲؛ اعراف/۱۵۷؛ فتح/۹). از دیگر سو، واژه **تعزیر**، چه در علوم اسلامی و چه در فرهنگ عمومی مسلمانان، بیش از همه یادآور نوع خاصی از مجازات است که تعیین آن به حاکم شرع واگذار شده و مربوط به جرائمی است که در احکام اسلامی برای آن کیفر مشخصی بیان نشده است (**قانون مجازات اسلامی**، ماده ۱۸).

به همین جهت، **تعزیر** خدا و رسول به عنوان یک وظیفه دینی، تعبیری غریب برای عموم مسلمانان است و تصور دقیقی از آن وجود ندارد. گذشته از این، معنای واژه قرآنی **تعزیر** از صدر نخست برای عالمان لغت و تفسیر چالش برانگیز بوده و آراء متفاوت و گاه کاملاً متناقضی درباره آن بیان شده است. در مطالعه حاضر کوشش می‌شود معنای **تعزیر** در آیات **قرآن کریم** با رویکرد ریشه‌شناسی کاویده شود تا در وهله نخست، آراء عالمان لغت و تفسیر درباره معنای این واژه ارزیابی شود و در وهله بعد، یکی از وظایف مغفول مؤمنان در قبال خدا و رسول بازشناخته شود.

طرح مسئله

در سخن از پیشینه این پژوهش می‌توان از مطالعه مکوند و عقدکی با عنوان «ریشه‌شناسی واژه قرآنی **عَزَّرَ** و نقش آن در ارزیابی ترجمه‌های قرآنی» یاد کرد (۱۳۹۸ ش). چنان‌که از نام مقاله پیدا است، نویسندگان کوشیده‌اند با تکیه بر داده‌های ریشه‌شناختی، برابر نهادهای پیشنهاد شده برای واژه **تعزیر** در ترجمه‌های **قرآن کریم** را مورد ارزیابی قرار دهند. آنان در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که بهترین معادل برای این واژه در زبان فارسی، «حمایت کردن/ در کنف حمایت آوردن» است (بنگرید به: مکوند و عقدکی، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی **عَزَّرَ**...»، ۱۰۵). مقاله یادشده هرچند درخور تحسین است، اما از شش جهت دچار نقص است. اشکال نخست آن است که **تعزیر** را تنها مختص به پیامبران خدا دانسته است (همان، ۹۶)، حال آن‌که از آیه ۹ سوره فتح استفاده می‌شود که **تعزیر** وظیفه‌ای است که باید در قبال خداوند متعال نیز انجام گیرد. اشکال دوم آن است که برخلاف نام مقاله، به ریشه‌شناسی واژه **تعزیر** اقدام نکرده و به پی‌جویی ریشه‌های واژه در زبان‌های نیا نپرداخته است، حال آن‌که درک ریشه‌شناسانه واژه **تعزیر** نیازمند عنایت به سابقه تاریخی آن در زبان‌های نیا است.

سوم آن‌که در بازشناسی هم‌زادهای 'عزر در زبان‌های سامی موفق عمل نکرده و تنها هم‌زادهای آن در شاخه شمالی مرکزی را معرفی نموده است (همان، ۸۹-۹۵). چهارم آن‌که هرچند برخی از محققان این احتمال را داده‌اند که واژه قرآنی عَزَّر از زیرشاخه‌های کنعانی یا آرامی وام گرفته شده (بنگرید به: بخش ۳-۲)، ولی در تأیید یا ردّ این آراء زبان‌شناختی اظهار نظر نکرده است. پنجم آن‌که به بحث درباره رابطه ریشه‌شناختی واژه قرآنی تعزیر با اصطلاح فقهی تعزیر پرداخته و درباره لفظی یا معنوی بودن اشتراک آن‌ها سکوت کرده است.

اشکال ششم و سرانجام نیز آن‌که به خطا، معنای اصلی ماده عزر در زبان‌های سامی را احاطه کردن و در میان گرفتن پنداشته و مبتنی بر همین پندار، معادل واژه قرآنی «عَزَّر» (تعزیر) در زبان فارسی را در کنف حمایت آوردن دانسته است (همان، ۱۰۴-۱۰۵)؛ چرا که واژه کَنَف به معنای کرانه و جانب است (انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۵۹۶۵/۶) و به همین جهت، تعبیر در کنف حمایت بودن معنای احاطه را به ذهن فارسی‌زبانان متبادر می‌سازد.

با توجه به کاستی‌های مقاله یادشده از یک‌سو، و با توجه به ابهام معنای تعزیر، در مطالعه حاضر بنا است با بهره بردن از روش ریشه‌شناسی، این مفهوم قرآنی از نو به مطالعه گذاشته و مؤلفه‌های معنایی آن کشف شود. بر این اساس، مقاله حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها است: اولاً، چه آراء لغوی و تفسیری درباره معنای واژه قرآنی تعزیر طرح شده و کدام‌یک از آن‌ها براساس تحلیل‌های ریشه‌شناختی تأیید می‌شود؛ ثانیاً، قدیم‌ترین معنای عزر در زبان‌های سامی چیست و این واژه چه تحولات معنایی^۳ را از زبان‌های نیا تا عربی قرآنی^۴ پشت سر گذاشته است؛ و ثالثاً، این واژه در کاربردهای سه‌گانه قرآنی بر چه معنایی دلالت دارد.

۱. مقدمات بحث

پاسخ به پرسش‌های یادشده مستلزم پیمودن سه مرحله است: نخست باید دیدگاه عالمان لغت درباره معنای عزر به بحث گذاشته شود. سپس باید آراء متنوع تفسیری که از عصر صحابه به بعد مطرح شده است، مورد واکاوی قرار گیرد. سپس سابقه عزر در زبان‌های نیا پی‌جویی، و هم‌زادهای آن در زبان‌های سامی بازجسته شود. باری، پیش از آغاز این سه مرحله بحث کاربردهای قرآنی تعزیر و اسباب و علل ابهام مفسران در آن‌ها هم ضروری است.

1. Cognate.
2. Semantic Componants.
3. Semantic Changes.
4. Qur'anic Arabic.

۱-۱) کاربردهای قرآنی تعزیر

مادهٔ عزر چهار بار در آیات قرآنی به کار رفته است (عبدالباقی، *المعجم المفهرس*، ۴۵۹). یکی از کاربردهای آن، مربوط به شخصی به نام عَزِیر است که به گزارش *قرآن کریم*، یهودیان وی را پسر خدا می‌پنداشته‌اند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيرٌ ابْنُ اللَّهِ...» (توبه/ ۳۰). جز این آیه، مادهٔ عزر در باقی آیات قرآنی به باب تفعیل برده شده و به عنوان یکی از وظایف مؤمنان در قبال خدا یا رسول خدا به کار رفته است.

به ترتیب درج در مصحف شریف، نخستین آیه از این قبیل آیهٔ ۱۲ سورهٔ مائده است:

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (مائده/ ۱۲).

این آیه در صدد یادکرد از مفاد پیمانی است که بین خدا و بنی اسرائیل منعقد شده است. بر اساس این پیمان، خداوند متعال متعهد شده است گناهان بنی اسرائیل را در صورت پایبندی آنان به پاره‌ای از تعهدات ببخشد و آنان را به بهشت برین درآورد. در برابر، آنان مکلف شده‌اند که در قبال خداوند متعال، پنج وظیفهٔ مهم را به جا آورند که به ترتیب عبارت است از: برپاداشتن نماز، پرداختن زکات، ایمان آوردن به پیامبران خدا، تعزیر پیامبران خدا، و قرض دادن به خداوند متعال.

دومین نمونه آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف است:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (اعراف/ ۱۵۷).

در این آیه، از تعامل دوسویه پیامبر اکرم (ص) با اهل کتاب یاد شده است؛ از یک‌سو، حضرت (ص) در قبال اهل کتاب پنج کارویژهٔ اساسی را بر عهده دارد که به اجمال عبارت است از: فرمان دادن به امور پسندیده، بازداشتن از امور ناپسند، حلال کردن امور پاکیزه، تحریم نمودن امور آلوده، و برداشتن بارهای سنگین و زنجیرهایی که آنان را گرفتار کرده بود. از سوی دیگر، اگر اهل کتاب چهار وظیفه را در قبال پیامبر اکرم (ص) انجام دهند، در زمرهٔ رستگاران درمی‌آیند؛ این که به او ایمان آورند، تعزیرش کنند، نصرتش دهند، و از نوری که به همراه او نازل شده

است پیروی کنند.

نمونه سوم را در سوره فتح می‌توان یافت:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (فتح/ ۸-۹).

براساس این آیات، خداوند متعال دو هدف عمده از رسالت پیامبر اکرم (ص) داشته است؛ نخست آن که حضرت (ص) گواه و مزده‌رسان و بیم‌دهنده باشد و دیگر آن که مردم نیز در پاسخ به این نعمت الهی، به خدا و رسول او ایمان آورند، خدا را تعزیر کنند، خدا را بزرگ بدارند، و خدا را صبحگاهان و شامگاهان بستايند.

۲-۱) ابهامات معنای تعزیر از نگاه مفسران

در پاسخ به این سؤال که ضمیر غائب هاء در «تُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ» به چه کسی بازمی‌گردد، اختلاف است (نحّاس، معانی القرآن، ۱۶/۵۰۰؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۵/۱۲۹؛ شوکانی، فتح القدير، ۱۵/۵۶). برخی از مفسران می‌پندارند که ضمیر هاء در «تُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ» به پیامبر و در «تُسَبِّحُوهُ» به خدا بازمی‌گردد (مقاتل، التفسیر، ۴/۷۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ۹/۳۱۸؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۶/۲۶۷). به گفته طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق)، بسیاری از قُرّاء نیز این برداشت تفسیری را پذیرفته و به دلیل اختلاف در مرجع ضمائر، بر فقره «وَ تُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ» وقف کرده‌اند (طبرسی، مجمع البیان، ۹/۱۷۱).

در برابر، برخی دیگر از عالمان تفسیر بر این باورند که هر سه ضمیر به خداوند متعال بازمی‌گردد (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۸/۷۳؛ ابوحیان، البحر المحیط، ۹/۴۸۶)؛ چرا که ارجاع ضمائر یادشده به دو مرجع متفاوت، به دور از فصاحت است و اتّساق و انسجام فقرات آیه را برهم می‌ریزد (زمخشری، الکشاف، ۴/۳۳۵؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۳/۲۵۱؛ طباطبایی، المیزان، ۱۸/۲۷۴).

در تأیید دیدگاه اخیر باید خاطر نشان کرد، از جمله معروف‌ترین قواعد تفسیری که به آن تصریح شده، لزوم بازگشت ضمائر متعاقب به مرجع واحد است؛ مگر در آن‌جا که قرینه صارفه‌ای در کار باشد. رایج‌ترین مثال برای این قاعده تفسیری که بدان استشهاد می‌شود، همین آیه یادشده است (بنگرید به: سیوطی، الإیتقان، ۲/۳۳۸؛ سبت، قواعد التفسیر، ۱/۴۱۴-۴۱۵). بر این اساس، تعزیر از جمله وظایف مؤمنان است که افزون بر پیامبران، شامل خداوند متعال نیز می‌شود.

اینک باید افزود معنای تعزیر در سه آیه یادشده از همان سده‌های نخست چالش‌برانگیز بوده و به طرح آراء متنوع تفسیری انجامیده است، به گونه‌ای که غریب‌نویسان این واژه را در عداد واژگان غریب قرآنی جای داده و

درباره معنایش اظهار نظر کرده‌اند (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۵۶۴؛ سیوطی، *الإتقان*، ۱۶/۲؛ نیز برای یادکرد از این واژه در کتب غریب الحدیث، بنگرید به: ابو عبید، *غریب الحدیث*، ۲۲-۲۳؛ ابن اثیر، *النهاية*، ۳/۲۲۸).

به نظر می‌رسد غرابت این واژه و واگرایی مفسران در بیان معنای آن به دو عامل اصلی بازمی‌گردد. یک عامل تنوع همنشین‌های واژه در کاربردهای قرآنی است. به طور کلی باید خاطر نشان کرد که از جمله عوامل اختلاف نظر در معنای یک مفرد قرآنی، هم‌نشینی آن با واژه‌های متنوع در *قرآن کریم* است. تنوع در کاربرد موجب می‌شود که عالمان تفسیر در بیان معنای یک مفرد در سیاق‌های مختلف دچار سردرگمی و حتی تناقض گویی شوند. درباره واژه تعزیر نیز اتفاق مشابهی رخ داده است؛ در آیه نخست که مربوط به تعزیر پیامبران بنی اسرائیل است، واژه تعزیر با ایمان همنشین شده، در آیه دوم که مربوط به تعزیر پیامبر اکرم (ص) است، واژه تعزیر با ایمان و نصرت همنشین شده، و در آیه سوم که مربوط به تعزیر خدا است، واژه تعزیر با ایمان و توقیر همنشین شده است. همان‌طور که در ادامه نشان داده می‌شود، هم‌نشینی تعزیر با واژه‌های نصرت (اعراف/ ۱۵۷) و توقیر (فتح/ ۹) موجب شده است که غالب مفسران در بیان معنای این واژه در سیاق‌های مختلف دچار تکلف شوند و آراء متناقضی را بازگو کنند.

عامل دومی که موجب غرابت این واژه و واگرایی مفسران شده، آگاهی اندک از سابقه تاریخی واژه است. افزون بر عامل پیشین، آن‌چه عالمان لغت و تفسیر را در تبیین معنای تعزیر در *قرآن کریم* به زحمت انداخته، آگاهی اندک از سابقه تاریخی این واژه در زبان‌های نیا و دیگر زبان‌های خویشاوند عربی است.

آن‌چه بر پیچیدگی این امر افزوده، آن است که چون کاربرد شناخته از ماده *عزر* در زبان عربی، اصطلاح فقهی تعزیر در شریعت اسلامی است و بین این اصطلاح با کاربردهای قرآنی این واژه فاصله چشمگیری وجود دارد، عالمان لغت و تفسیر به تکاپو افتاده‌اند که به هر نحو ممکن، ولو با تکلف، بین آن معانی ارتباط برقرار کنند و از طریق واکاوی معنای معهود تعزیر در فقه اسلامی، معنای کم‌شناخته تعزیر در آیات قرآنی را دریابند.

۳-۱) تعزیر در قرآن به مثابه نوعی رفتار تعاملی

از آیات *قرآن کریم* برمی‌آید که تعامل میان مؤمنان و پیامبران دوسویه است و هر کدام از آنان دارای تکالیف متقابل نسبت به دیگری است. پیامبران خدا از آن جهت که عهده‌دار رساندن پیام‌های الهی به اهل ایمان هستند، وظایف مهمی بر دوش دارند که از جمله آن‌ها، تلاوت آیات الهی برای مؤمنان، تزکیه آنان، و تعلیم کتاب و حکمت بدیشان است: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ

يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...» (آل عمران/ ۱۶۴).

در برابر، مؤمنان نیز موظف اند مجموعه‌ای از تکالیف را در قبال پیامبران خدا به جا آورند؛ تکالیفی که کم یا بیش برای آشنایان با مفاهیم و آموزه‌های قرآنی شناخته است. برای مثال، به مؤمنان امر شده است که ایمان خود به پیامبر را ارتقاء دهند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...» (نساء/ ۱۳۶)، از او اطاعت کنند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...» (محمد/ ۳۳)، دعوت‌هایش را اجابت نمایند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ...» (انفال/ ۲۴)، از ایشان پیشی نگیرند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...» (حجرات/ ۱)، و به او خیانت نورزند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ...» (انفال/ ۲۷).

افزون بر آن چه گذشت، رابطه مؤمنان با خداوند متعال نیز دوسویه است؛ هم خداوند متعال نسبت به مؤمنان عنایت ویژه دارد و هم مؤمنان مکلف‌اند وظایف خود نسبت به خداوند متعال را ادا نمایند. افزون بر تکالیف یادشده در بند پیشین، می‌توان موارد پُرشمار دیگری را برشمرد که تنها اختصاص به خداوند متعال دارد؛ مانند پرستش خدا: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ الَّذِي هُوَ أَوْلَىٰ بِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ...» (حج/ ۷۷)، رعایت تقوای الهی: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ...» (آل عمران/ ۱۰۲)، توکل بر خدا: «... وَ عَلَى اللَّهِ فليتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (تغابن/ ۱۳)، سپاس‌گزاری از خدا: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ...» (بقره/ ۱۷۲)، و یاد کردن از خدا: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب/ ۴۱).

۲. معنای عزز نزد عالمان لغت

در پاسخ به این سؤال که معنای اصلی عزز چیست، سخنان متفاوت و گاه متناقضی بیان شده است. اختلاف در آراء لغوی نشان از آن دارد که معنای اصلی این ماده بر لغویان پوشیده بوده و بیش از آن‌که آگاهی آنان در این باره مستند به سماع باشد، مبتنی بر حدس و اجتهاد بوده است.

۱-۲) آراء لغویان درباره معنای ماده

در سخن از این‌که ماده عزز در اصل به چه معناست، نخست باید از دیدگاه ابن فارس (درگذشته ۳۹۵ ق) یاد کرد؛ چرا که او برخلاف غالب لغویان پیش از خود که فقط معنای واژه‌های مشتق از عزز را فهرست کرده و بحث از نسبت آن‌ها با یکدیگر را وانهاده‌اند (مثلاً خلیل بن احمد، العین، ۱/ ۳۵۱؛ ابن درید، *جمهرة اللغة*، ۲/ ۷۰۵). صاحب بن عباد (*المحیط*، ۱/ ۳۸۳)، مسیری متفاوت در پیش گرفته است. وی که بنیان‌گذار نظریه «اصول معنایی» شناخته می‌شود، همواره می‌کوشد معانی مختلف یک ماده را که از هم بیگانه‌اند، تفکیک و از خلط آن‌ها با هم پرهیز کند (برای آگاهی در این باره، بنگرید به: عبدالنواب، *فصول*، ۱۴؛ نیز سیدی، «ابن فارس»، ۳۷۰).

بر همین منوال، او برای عزز دو اصل معنایی قائل است: «الْعَيْنُ وَالزَّاءُ وَالرَّاءُ كَلِمَتَانِ إِحْدَاهُمَا التَّعْظِيمُ وَالنَّصْرُ، وَالْكَلِمَةُ الْأُخْرَى جِنْسٌ مِنَ الضَّرْبِ». وی برای معنای نخست (= بزرگ داشتن و یاری کردن)، از آیه ۹ سوره فتح و برای معنای دوم (= نوع خاصی از زدن)، از اصطلاح تعزیر در شریعت اسلامی یاد کرده است (ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۴/۳۱۱). دیدگاه ابن فارس که کمابیش بر لغویان پس از او تأثیر گذاشته است، از سه جهت قابل تأمل است که در این بخش از بحث به آن می‌پردازیم.

۲-۲) دلالت عزز بر یاری کردن و بزرگ داشتن

چنان‌که گفته شد، ابن فارس نخستین معنای عزز را بزرگ داشتن (التعظیم) و یاری کردن (النصر) به صورت توأمان دانسته و این مفاهیم را به یکدیگر عطف کرده است. این در حالی است که از نظر مفهومی، بزرگ داشتن و یاری کردن دو مفهوم کاملاً مجزاً هستند و به همین جهت، دلالت هم‌زمان یک واژه بر هر دوی آن‌ها غریب به نظر می‌رسد. با این حال، از استشهاد ابن فارس به آیه ۹ سوره فتح فهمیده می‌شود که یادکرد از مؤلفه معنایی «بزرگ داشتن»، بیش از آن‌که ناشی از کاوش در کاربردهای ماده عزز در محاورات عرب باشد، متأثر از هم‌نشینی این ماده با «وقر» در قرآن کریم است: «... وَتُعَزُّوهُ وَتُوقِّرُوهُ...» (فتح/۹).

جز عده ناچیز از لغویان که در بحث از عزز اشاره‌ای به معنای «بزرگ داشتن» نکرده‌اند (مثلاً خلیل بن احمد، *کتاب العين*، ۱/۳۵۱؛ صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۱/۳۸۳-۳۸۴)، غالب لغویان بر آن بوده‌اند که یکی از معانی تعزیر در زبان عربی، «تعظیم»، «تفخیم» و «توقیر» است (جوهری، *تاج اللغة*، ۲/۷۴۴؛ ابن سیده، *المحکم*، ۱/۵۱۶؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ۴/۵۶۲). هم‌سو با دیدگاه اخیر، راغب اصفهانی (درگذشته ۵۰۲ق) تعزیر را «النَّصْرَةُ مَعَ التَّعْظِيمِ» (یاری رساندن همراه با بزرگ داشتن) معنا کرده است (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۵۶۴)؛ احتمالاً از آن جهت که می‌خواست با افزودن قید تعظیم، تمایز معنایی^۱ تعزیر با نصرت در آیه ۱۵۷ سوره اعراف را توضیح دهد: «... وَعَزَّوهُ وَنَصَرُوهُ...» (اعراف/۱۵۷) و با یادکرد از مفهوم نصرت، تمایز معنایی تعزیر با توقیر در آیه ۹ سوره فتح را تبیین کند: «... وَتُعَزُّوهُ وَتُوقِّرُوهُ...» (فتح/۹).

۳-۲) دلالت عزز بر زدن

نکته قابل تأمل دیگر آن است که ابن فارس دومین معنای عزز را نوع خاصی از زدن (جِنْسٌ مِنَ الضَّرْبِ) دانسته است (ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۴/۳۱۱). در توضیح باید گفت، عالمان لغت معتقد اند که از جمله معانی تعزیر در زبان عربی «ضرب» است، با این تفاوت که در مقایسه تعزیر با حدّ دو دیدگاه مختلف ابراز کرده‌اند؛ غالب

ایشان تعزیر را زدنی خفیف‌تر از حدّ (ضَرْبٌ دُونَ الْحَدِّ) و برخی دیگر شدیدتر از حدّ (ضَرْبٌ أَشَدُّ مِنَ الْحَدِّ) دانسته‌اند (برای دیدگاه نخست، بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۱/ ۳۵۱؛ ابن‌درید، *جمهرة اللغة*، ۲/ ۷۰۵؛ ازهری، *تهذیب اللغة*، ۲/ ۷۸؛ برای دیدگاه دوم، بنگرید به: ابن‌سیده، *المخصّص*، ۲/ ۶۴).

آن‌چه مایه تعجب است تأکید لغویان بر مفهوم ضَرْب است؛ چرا که تعزیر در فقه اسلامی اشکال متنوعی دارد و انحصارش به ضرب، هرچند از باب تغلیب، دور از دقت لغوی است. چه بسا به همین جهت است که فیومی (درگذشته ۷۷۰ق) مطلقاً سخن از ضَرْب به میان نیاورده و تعزیر را به «التَّأْدِيبُ دُونَ الْحَدِّ» معنا کرده است (فیومی، *المصباح المنیر*، ۲/ ۴۰۷). البته باید خاطر نشان کرد که سده‌ها پیش از فیومی، این ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق) بود که در بحث از «عزر»، مؤلفه تأدیب را پیش کشید و ضمن یادکرد از مفهوم ضَرْب، زدن را نوعی شیوه ادب‌آموزی به شمار آورد: «أصلُ التَّعْزِيرِ هُوَ التَّأْدِيبُ وَ لِهَذَا سُمِّيَ الضَّرْبُ دُونَ الْحَدِّ تَعْزِيراً إِنَّمَا هُوَ أَدَبٌ»؛ یعنی: «واژه تعزیر در اصل به معنای ادب کردن است؛ بنابراین، از آن جهت زدن خفیف‌تر از حد را تعزیر گویند که نوعی ادب کردن است» (ابوعبید، *غریب الحدیث*، ۴/ ۲۲؛ نیز جوهری، *تاج اللغة*، ۲/ ۷۴۴).

سرانجام، در پاسخ به این پرسش که میان معنای زدن/ تأدیب کردن و معنای شرعی تعزیر در فقه اسلامی، کدام یک اصیل و کدام یک مأخوذ از دیگری است، عالمان لغت به صراحت اظهار نظر نکرده‌اند؛ اما از فحوای کلام آنان برمی‌آید که غالباً معنای زدن/ تأدیب کردن را اصیل، و معنای شرعی تعزیر را برگرفته از آن دانسته‌اند (بنگرید به: سطور پیشین). با این حال، چندان بعید نیست که مسیر انتقال معنایی کاملاً معکوس بوده باشد؛ به این نحو که مفهوم شرعی تعزیر دچار توسعه معنایی شده و معنای تعمیم‌یافته زدن/ تأدیب کردن را به خود گرفته باشد. آن‌چه صحّت این فرضیه را تقویت می‌کند آن است که اشعار مورد استناد در لغت‌نامه‌های عربی که عزر را در معنای تأدیب و ضرب به کار برده‌اند، مربوط به دوره پس از ظهور اسلام هستند و احتمالاً متأثر از حقیقت شرعیّه تعزیر سروده شده‌اند (برای یادکرد از این اشعار، بنگرید به: زمخشری، *ربیع الأبرار*، ۱/ ۴۱۷، ۴۲۱). برای مثال، در شعری که ابن‌عربی (درگذشته ۲۳۱ق) سروده است، تعزیر در تقابل با حدّ قرار داده شده که خود اصطلاحی شناخته در شریعت اسلامی است:

وَلَيْسَ بِتَعْزِيرِ الْأَمِيرِ خَزَائِفَةٌ عَلَيَّ وَلَا عَارٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ حَدًّا

ترجمه: «مجازات فرمانروا تا آن زمان که حدّ (= کیفر مقرّر در شرع اسلام) نباشد، برای من نه

مایه خواری است و نه موجب ننگ» (همان، ۱/ ۴۲۱).

۲-۴) نسبت معانی یادشده: اشتراک لفظی یا معنوی؟

سومین نکته‌ای که باید در آن تأمل کرد، رابطه تعزیر (به معنای یاری کردن و بزرگ داشتن) با تعزیر (به معنای زدن و تأدیب کردن) از حیث اشتراک لفظی و معنوی است. گفتنی است فاصله معنایی این دو آنقدر چشمگیر است که برخی از لغت‌شناسان عزر را در زمره واژگان اصداد به شمار آورده‌اند؛ چرا که مفعول تعزیر در معنای نخست، تکریم و در معنای دوم، خوار می‌شود (ابن‌انباری، *الأصداد*، ۱۴۷، نیز پطرس، *المعجم المفصل*، ۲۲۳).

در همین رابطه، فیروزآبادی (درگذشته ۸۱۷ق) از زبانزدی یاد می‌کند که تعزیر را در هر دو معنا به کار برده است: «زَمَانَا الْعَبْدُ فِيهِ مُعَزَّرٌ وَ الْحُرُّ فِيهِ مُعَزَّرٌ»؛ یعنی: «در زمانه ما [همه چیز تا آن حد وارونه شده که] بردگان بزرگ داشته و یاری می‌شوند، و آزادگان مورد تأدیب و ضرب و جرح قرار می‌گیرند» (فیروزآبادی، *بصائر ذوی التَّمييز*، ۶۳/۴؛ نیز زبیدی، *تاج العروس*، ۲۱۳/۷).

با توجه به این شکاف معنایی، لغویان مسلمان پنج مسیر متفاوت را در بحث از نسبت میان این دو پیش گرفته‌اند: گروه نخست لغویانی هستند که فقط معانی یادشده را در عرض هم به ثبت آورده و بدون اظهار نظر درباره لفظی یا معنوی بودن اشتراک آن‌ها، درباره نسبت‌شان با هم سکوت کرده‌اند (مثلاً خلیل بن احمد، *العین*، ۳۵۱/۱؛ ابن‌درید، *جمهرة اللغة*، ۷۰۵/۲؛ صاحب بن عباد، *المحیط*، ۳۸۳/۱). گروه دوم لغویانی هستند که ارتباط مفهومی بین واژه‌های یادشده را انکار کرده، آن‌ها را برگرفته از دو اصل معنایی مجزا در نظر گرفته و حکم به اشتراک لفظی آن‌ها کرده‌اند (مثلاً ابن‌فارس، *مقاییس اللغة*، ۳۱۱/۴).

گروه سوم لغویانی هستند که یکی از این معانی را اصیل، و دیگری را مأخوذ از آن دانسته‌اند. چهره شاخص از این گروه، راغب اصفهانی است؛ او معتقد است که معنای اصلی تعزیر، یاری کردن (*النُّصْرَةُ مَعَ التَّعْظِيمِ*) است و معنای شرعی تعزیر در فقه اسلامی (*ضَرْبٌ دُونَ الْحَدِّ*) به معنای نخست بازمی‌گردد؛ با این توضیح که نصرت بر دو قسم است: یکی، یاری رساندن به یک فرد از طریقِ از بین بردنِ آن‌چه به او ضرر می‌رساند: «نُصْرَةٌ بِقَمْعِ مَا يَضُرُّهُ عَنْهُ» و دیگری، یاری رساندن به یک فرد از طریقِ بازداشتنِ وی از آن‌چه به او ضرر می‌رساند: «نُصْرَةٌ بِقَمْعِهِ عَمَّا يَضُرُّهُ». راغب اصفهانی قسم اول از نصرت را با معنای نخست تعزیر و قسم اخیر از نصرت را با معنای شرعی تعزیر مرتبط می‌داند (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۵۶۴). کاملاً پیدا است که دیدگاه راغب حاصل یک حدس اجتهادی است و مبنای لغوی روشن و قابل اعتمادی ندارد.

گروه چهارم لغویانی هستند که هیچ‌کدام از دو معنای یادشده را اصیل نمی‌دانند؛ بلکه یک معنای جامع برای

مادهٔ عزر در نظر گرفته و هم تعزیر به معنای یاری کردن و هم تعزیر به معنای زدن/تأدیب کردن را نشأت گرفته از آن انگاشته‌اند. این دیدگاه که به‌وفور در منابع لغوی تکرار و به دیدهٔ اعتبار نگریسته شده، از آن ابراهیم بن سَری معروف به زجاج (درگذشتهٔ ۳۱۱ق) است. وی معتقد است که عزر در اصل به معنای «بازداشتن و ممانعت کردن» است؛ بر این اساس، تنبیه کردن یک فرد را از آن جهت تعزیر گویند که وی را از تکرار گناه بازمی‌دارد، و نیز یاری کردن یک فرد را از آن جهت تعزیر گویند که دشمنان وی را دفع و از آسیب رساندن به او بازمی‌دارد (ازهری، *تهذیب اللغة*، ۷۸/۲؛ ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۵۶۲/۴؛ زبیدی، *تاج‌العروس*، ۷/۲۱۳-۲۱۴).

دیدگاه زجاج و هم‌فکران او از دو جهت قابل نقد است: نخست آن که مدعای آنان مبنی بر این که عزر به معنای «بازداشتن/ممانعت کردن» است، تنها بر پایهٔ حدس و گمان بیان شده است و شواهد زبان‌شناختی روشنی ندارد. دیگر آن که بازگرداندن معانی دوگانهٔ تعزیر به معنای «بازداشتن/ممانعت کردن» بسیار تکلف‌آمیز است؛ در توضیح باید گفت براساس دیدگاه زجاج، در تعزیر به معنای تنبیه کردن یک فرد، این خود فرد است که بازداشت می‌شود و در تعزیر به معنای یاری کردن یک فرد، این دیگری است که بازداشت می‌شود. همین گونه‌گونی در تحلیل نشان می‌دهد که زجاج تنها در صدد بوده است که به هر نحوی، دو معنای تعزیر را به یک اصل معنایی بازگرداند؛ حال آن که از یک الگوی ثابت استفاده نکرده و در رفتاری متناقض، «بازدارندگی» را در هر کدام از آن‌ها به عنصری متفاوت بازگردانده است.

سرانجام، دیدگاه پنجم متعلق به لغت‌شناس معاصر حسن مصطفوی (درگذشتهٔ ۱۴۲۶ق) است. او معتقد است همهٔ کاربردهای عزر به یک اصل معنایی بازمی‌گردد که خود دربردارندهٔ دو مؤلفهٔ معنایی است؛ یکی حمایت کردن، و دیگری نیرومند کردن:

وَ التَّحْقِيقُ أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ: هُوَ الذَّبُّ مَعَ التَّقْوِيَةِ... فَلَا بُدَّ فِي تَحْقِيقِ الْأَصْلِ مِنَ
اعْتِبَارِ الْقَيْدَيْنِ: الذَّبُّ وَ التَّقْوِيَةِ (مصطفوی، *التحقیق*، ۸/۱۰۸).

او در ادامه می‌افزاید که دیگر معانی عزر که در لغت‌نامه‌های عربی مضبوط است، همچون یاری کردن و بزرگ داشتن و ممانعت کردن و تأدیب کردن، از لوازم معنایی همین دو مؤلفهٔ معنایی به شمار می‌روند (همان، ۸/۱۰۸). او حتی اصطلاح شرعی تعزیر را نیز از مصادیق «الذَّبُّ مَعَ التَّقْوِيَةِ» دانسته و بر آن است که تعزیر را از آن جهت در شریعت اسلامی تعزیر گویند که از مصادیق حمایت کردن از نفس و نیرومند ساختن آن در برابر تکرار رفتارهای ناپسند است (همان، ۸/۱۰۹).

هرچند مصطفوی ادلهٔ روشنی برای افزودن قید «تقویت» (نیرومند کردن) در تحلیل عزر اقامه نکرده است، اما همان‌طور که در ادامه نشان داده خواهد شد، دیدگاه وی با داده‌های ریشه‌شناسی سامی تأیید می‌شود. با این حال،

پیدا است که تلاش او برای بازگرداندن همه کاربردهای عزر به یک اصل معنایی، خالی از توجیحات تکلف‌آمیز نیست.

۳. معنای عزر نزد عالمان تفسیر

همچون عالمان لغت، عالمان تفسیر نیز در بحث از معنای تعزیر در قرآن کریم اختلاف کرده و آراء متفاوتی ابراز داشته‌اند. چنان‌که از منابع تفسیری به دست می‌آید، اختلاف در آراء مفسران به سده‌های دور بازمی‌گردد که نشان از ابهام و تیرگی معنایی^۱ این واژه از همان صدر نخست دارد.

۳-۱) معنای تعزیر در عصر صحابه

بر پایه روایات رسیده از عصر نزول، نخستین شخصیتی که واژه تعزیر در قرآن کریم را معنا کرده، پیامبر اکرم (ص) است. در همین باره، از جابر بن عبدالله انصاری (درگذشته حدود ۷۴ق) نقل است که چون آیه ۹ سوره فتح نازل شد، پیامبر (ص) اصحاب را خطاب کرد و معنای تعزیر را از آنان جویا شد. صحابه که معنای واژه را نمی‌دانستند، عرضه داشتند: «خدا و رسول او آگاه‌ترند». آن‌گاه حضرت (ص) فرمود: «لِتَنْصُرُوهُ»؛ یعنی: «مقصود از تعزیر آن است که او را یاری کنید» (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۶/ ۹۲، ۱۱/ ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۵۱؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۶/ ۴۱۲).

روایت یادشده، فارغ از این‌که اعتبارش اثبات شود، ارزشمند و حاوی نکته مهمی در باب ریشه‌شناسی تعزیر است. در توضیح باید گفت اگر اعتبار این روایت تأیید شود، نشان از آن دارد که معنای تعزیر از همان عصر نزول ناشناخته بوده و حتی برای کبار صحابه نیز واژه‌ای غریب محسوب می‌شده است. برای غرابت یک واژه نزد صحابه، اسبابی چند را می‌توان برشمرد که مهم‌ترین آن‌ها وام‌واژه^۲ بودن است؛ به این معنا که شاید واژه مزبور در فضایی خارج از زبان و فرهنگ عربی ساخته شده و به قرآن کریم راه یافته باشد و به همین جهت، برای عموم اصحاب که به زبان عربی سخن می‌گفتند، نامفهوم و ناشناخته بوده است. با این حال، حتی اگر در انتساب این روایت به پیامبر (ص) تشکیک شود، باز هم مؤید این نکته است که معنای تعزیر از سده‌های دور محل پرسش و گفت‌وگو بوده و روایت مزبور از آن جهت به حضرت (ص) نسبت داده شده است که فصل الخطاب برای مناقشات لغوی و تفسیری باشد.

در انتقال به عصر صغار صحابه، تنها آراء تفسیری منسوب به ابن‌عبّاس (درگذشته ۶۸ق) است که به دست

1. Semantic Ambiguity.

2. Loanword.

رسیده است. اقوالِ بازمانده از او مشتت است و چه انتساب‌شان به او صحیح و چه مشکوک باشد، بازتابندهٔ تشتت اقوال تفسیری در آن عصر است. آن‌طور که در تفاسیر اثری نقل است، او تعزیر در آیهٔ ۱۲ سورهٔ مائده را به معنای یاری کردن (إعانة) دانسته، اما واژهٔ تعزیر در آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف را احتمالاً از آن جهت که با واژهٔ نصرت هم‌نشین است، نه به یاری کردن، بلکه به حمایت کردن (حمایة) و بزرگ داشتن (توقیر) معنا کرده است.

سرانجام، دربارهٔ تعزیر در آیهٔ ۹ سورهٔ فتح که با واژهٔ توقیر هم‌نشین است، دو قول تفسیری به وی منسوب است: نخست آن‌که تعزیر به معنای إجلال، و توقیر به معنای تعظیم است، و دیگر آن‌که تعزیر به معنای شمشیر زدن در راه خدا است (برای اقوال تفسیری یادشده، بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۱۰/۴۹۷، ۲۱/۲۵۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۵/۱۵۸۵؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۲/۲۶۷، ۳/۱۳۵، ۶/۷۱). دیدگاه اخیر، نه بیانگر معنای لغوی تعزیر، بلکه بیانگر یک مصداق بارز از یاری رساندن به خدا و رسول است و مآل آن به روایت منسوب به پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردد که پیش‌تر از آن یاد شد. پیدا است که دو دیدگاه تفسیری منقول از ابن‌عبّاس، کاملاً با هم در تضاد اند و از دو راه‌برد متفاوت پیروی می‌کنند؛ دیدگاه نخست به دنبال تأکید بر قرابت معنایی بین تعزیر و توقیر است، حال آن‌که دیدگاه دوم در صدد ایجاد تمایز معنایی بین آن دو است. این دو راه‌برد در سده‌های بعد نیز ادامه یافته و طرفدارانی داشته‌اند (بنگرید به: ادامهٔ مقاله).

۲-۳) معنای تعزیر در عصر تابعان و اتباع

در سخن از آراء تفسیری تابعان باید گفت، فقط دیدگاه دو گروه از آنان بر جای مانده است؛ یکی، آراء منقول از مُجاهد بن جَبْر (درگذشتهٔ ۱۰۴ق) و عِکْرِمَه (درگذشتهٔ ۱۰۵ق) که از شاگردان مکتب تفسیری ابن‌عبّاس به شمار می‌آیند و دیگری، آراء منقول از حَسَن بَصْرِي (درگذشتهٔ ۱۱۰ق) و قَتَادَة بن دِعَامَة (درگذشتهٔ ۱۱۷ق) که دو تن از تابعان بلندآوازه در بصره هستند.

در یادکرد از تابعان، نخست باید آراء منسوب به مُجاهد بن جَبْر را خاطر نشان کرد. آن‌طور که از او نقل است، وی واژهٔ تعزیر در آیهٔ ۱۲ سورهٔ مائده را همچون ابن‌عبّاس به معنای یاری کردن می‌دانست: «عَزَّرْتُمُوهُمْ أَيْ نَصَرْتُمُوهُمْ»، اما در بیان معنای تعزیر در آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف که با نصرت هم‌نشین است، برخلاف استادش عمل کرده و بدون آن‌که از مفهوم توقیر یاد کند، باز هم بر معنای یاری رساندن (إعانة) تأکید کرده است: «عَزَّرُوهُ أَيْ شَدَّدُوا أَمْرَهُ وَ أَعَانُوا رَسُولَهُ» (طبری، *جامع البیان*، ۸/۲۴۳، ۱۰/۴۹۷؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۲/۲۶۷، ۳/۱۳۵). احتمالاً افزودن تعبیر «تشدید امر الرسول» (تقویت کردن امر پیامبر) از آن جهت انجام گرفته است که عطف نصرت به تعزیر را موجه، و اشکال تکرار را برطرف سازد.

افزون بر مجاهد، باید از عکر مه مولای ابن عباس یاد کرد که فقط دیدگاه او درباره معنای تعزیر در آیه ۹ سوره فتح در اختیار است. وی تعزیر در این آیه را به جنگیدن با شمشیر معنا کرده است که مصداق بارزی از نصرت خدا و رسول به شمار می‌آید (طبری، *جامع البیان*، ۲۵۲/۲۱؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۷۱/۶)؛ تفسیری که پیش‌تر از ابن عباس نیز نقل شده است.

در یادکرد از تابعان بصری باید گفت، حسن و قتاده دو مسیر کاملاً متفاوت را در پیش گرفته‌اند. حسن بصری تعزیر در آیه ۹ سوره فتح را به معنای تعظیم و تفضیم دانسته است، حال آن‌که تعزیر در این آیه با توقیر همنشین است (قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۲۶۶/۱۶؛ شوکانی، *فتح القدير*، ۵۶/۵). در برابر، قتاده نه تنها تعزیر در آیه یادشده را به معنای نصرت دانسته، بلکه تعزیر در آیه ۱۵۷ سوره اعراف را نیز هرچند با واژه نصرت همنشین است، به نصرت معنا کرده است (طبری، *جامع البیان*، ۲۵۱/۲۱؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۱۳۵/۳، ۷۱/۶). اختلاف نظر گسترده بین دو تن از تابعان که به یک عصر و مصر متعلق‌اند، دیگر بار نشان از غرابت تعزیر و تیرگی معنایی آن نزد مفسران دارد.

در انتقال بحث به عصر اتباع تابعان، اختلاف آراء همچنان ادامه دارد. از یک سو، ضحاک بن مزاحم (درگذشته ۱۰۵ق) در تفسیر آیه ۹ سوره فتح، بر قرابت معنایی تعزیر و توقیر تأکید می‌کند و هر دو را به معنای بزرگ داشتن می‌داند: «كُلُّ هَذَا تَعْظِيمٌ وَ إِجْلَالٌ» (طبری، *جامع البیان*، ۲۵۱/۲۱)؛ ولی از سوی دیگر، اسماعیل بن عبدالرحمان معروف به سدی کبیر (درگذشته ۱۲۸ق) تعزیر را حتی آن‌جا که با واژه نصرت همنشین است، به معنای یاری کردن با شمشیر دانسته است (طبری، *جامع البیان*، ۲۴۳/۸؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۵/۱۵۸۵؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۱۳۵/۳).

در عصر تابعان و اتباع، تنها مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) است که آراء تفسیری اش درباره هر سه کاربرد واژه تعزیر در اختیار است. وی تعزیر را در همه آیات قرآنی، حتی در هنگام هم‌نشینی با واژه نصرت، به معنای یاری کردن دانسته و برای توضیح آن، از واژه‌های قریب‌المعناى إعانة، تعاون و نصرت بهره برده است (بنگرید به: مقاتل، *التفسیر*، ۴۶۱/۱، ۶۷/۲، ۷۰/۴).

۳-۳) معنای تعزیر در سده‌های بعد

از پی‌جویی آراء تفسیری به دست می‌آید که پس از عصر اتباع تابعان، چهار روی‌کرد اصلی در بیان معنای تعزیر وجود داشته است. یک روی‌کرد تأکید بر مؤلفه معنایی یاری کردن است. برخی از مفسران بر آن اند که تعزیر در هر سه کاربرد قرآنی خود—حتی آن‌جا که با واژه نصرت همنشین است—به معنای یاری کردن است. این

دیدگاه که سابقه‌اش به مقاتل بن سلیمان بازمی‌گردد، به شکلی ناچیز در دوره‌های بعد نیز ادامه یافته است. از طرفداران سرشناس این دیدگاه در سده‌های سوم و چهارم، زجاج است که پیش‌تر درباره دیدگاه او درباره معنای عزز سخن گفته شد. وی معنای اصلی این ماده را «بازداشتن/ ممانعت کردن»، و معنای واژه «عزّز» (تعزیر) در آیات قرآنی را «یاری کردن» می‌دانست و به صراحت معتقد بود که تفسیر تعزیر به تعظیم و امثال آن بر حق نیست (بنگرید به: زجاج، *معانی القرآن و اعرابه*، ۱۵۹/۲، ۳۸۲، ۲۱/۵).

از جمله آراء تفسیری که مآلش به همین دیدگاه بازمی‌گردد، از آن یونس بن حبیب نحوی (درگذشته ۱۸۲ق) — امام نحویان بصره — است. وی بر این عقیده بود که تعزیر در آیات قرآنی به معنای ثنا گفتن و مدح کردن است و بر این اساس، تعزیر رسول به این معناست که اهل ایمان پیامبر خود را بستایند و از او به نیکی یاد کنند (طبری، *جامع البیان*، ۸/۲۴۴؛ نحاس، *معانی القرآن*، ۲/۲۷۹؛ ابوحیان، *البحر المحیط*، ۴/۲۰۰، ۵/۱۹۳، ۱۹۶).

پیدا است که تفسیر تعزیر به ثنا و مدح، نه بیان معنای لغوی واژه، که بیان یکی از مصادیق نصرت است. طبری (درگذشته ۳۱۰ق) دیدگاه یونس را چنین توجیه می‌کند که نصرت رسول بر دو قسم است: الف) نصرت با دست که نمونه بارزش شمشیر به دست گرفتن و جنگیدن در راه خدا است؛ دیدگاهی که پیش‌تر از ابن عباس و عکرمه نقل شد. ب) نصرت با زبان که مصداق بارزش ستودن و دفاع کردن از آبروی حضرت (ص) است؛ دیدگاهی که تنها از یونس نحوی نقل شده است (طبری، *جامع البیان*، ۸/۲۴۴-۲۴۵).

روی کرد دوم تأکید بر مؤلفه معنایی بزرگ داشتن است. در تضاد کامل با دیدگاه قبل، برخی از مفسران بر آن اند که تعزیر در هر سه کاربرد قرآنی خود — حتی آن‌جا که با واژه توقیر هم‌نشین است — به معنای بزرگ داشتن است. مفسری که این دیدگاه را برای نخستین بار طرح کرده، ابن قتیبه دینوری (درگذشته ۲۷۶ق) است. وی واژه تعزیر را در همه آیات قرآنی به معنای تعظیم (بزرگ داشتن) دانسته و تفسیر تعزیر به نصرت را به شکل مرجوح و با عباراتی چون «یُقَالُ» یاد کرده است (ابن قتیبه، *تفسیر غریب القرآن*، ۱۴۱، ۱۷۳، ۴۱۲). این دیدگاه تفسیری نیز همچون رقیب خود، با اقبال چندانی مواجه نشده و به طور بسیار اندک به دیده اعتبار نگریسته شده است (مثلاً بنگرید به: شوکانی، *فتح القدير*، ۲/۲۶، ۲۸۸، ۵/۵۶).

سومین دیدگاه نزد مفسران، تعیین معنای تعزیر بر اساس محور هم‌نشینی است؛ با این توضیح که وقتی تعزیر با نصرت هم‌نشین شود، به معنای بزرگ داشتن و وقتی با توقیر هم‌نشین شود، به معنای یاری کردن است. این دیدگاه تفسیری که ظاهراً متأثر از قاعده «إِذَا اجْتَمَعَا افْتَرَقَا» شکل گرفته، بسیار پُرطرفدار است و در قیاس با دو دیدگاه قبل، در موقعیتی میانه قرار دارد؛ چرا که هیچ کدام از دو معنای یاری کردن و بزرگ داشتن را به کلی کنار نمی‌گذارد و هر یک را به فراخور هم‌نشینی با نصرت و توقیر برمی‌گزیند.

از جست‌وجو در منابع تفسیری دست‌یاب چنین برمی‌آید که این دیدگاه تفسیری برای نخستین بار توسط ابن‌ابی‌رَمَیْن (درگذشته ۳۹۹ق) - فقیه، محدث و ادیب اندلسی - طرح شده (ابن‌ابی‌زمنین، *تفسیر القرآن العزیز*، ۱۵/۲، ۱۴۶، ۴/۲۵۰) و بعدها مورد اقبال تعدادی از مفسران شاخص قرار گرفته است (مثلاً شیخ طوسی، *التبیان*، ۳/۴۶۷، ۴/۵۶۰، ۹/۳۱۸؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۴/۷۵۰، ۹/۱۷۱؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۱/۳۲۴، ۱۵/۳۸۲).

در پایان باید به عدّه کم‌شماری از مفسران اشاره کرد که هرچند تعزیر را به معنای نصرت یا تعظیم می‌دانستند، اما در کنار آن دو، از مؤلفه معنایی تقویت (قوی ساختن/ نیرومند کردن) نیز یاد کرده‌اند. طبری، پس از برشمردن اقوال تفسیری پیشینیان، نظر مختار خویش را چنین بازمی‌گوید که تعزیر به معنای «التَّقْوِيَةُ بِالنُّصْرَةِ وَ الْمَعُونَةِ» (نیرومند ساختن یک فرد به وسیله یاری رساندن به او) است (طبری، *جامع البیان*، ۲۱/۲۵۲).

در ادامه، زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) نیز فقره «تُعَزَّرُوهُ» در آیه ۹ سوره فتح را به معنای «تُقَوُّوهُ بِالنُّصْرَةِ» دانسته (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۳۳۴)، و سپس بیضاوی (درگذشته حدود ۶۸۵ق) که تفسیرش را متأثر از زمخشری به رشته تحریر درآورده، فقره «عَزَّرْتُمُوهُمْ» در آیه ۱۲ سوره مائده را به معنای «نَصَرْتُمُوهُمْ وَ قَوَّيْتُمُوهُمْ»، فقره «عَزَّرُوهُ» در آیه ۱۵۷ سوره اعراف را به معنای «عَظَّمُوهُ بِالتَّقْوِيَةِ»، و فقره «تُعَزَّرُوهُ» در آیه ۹ سوره فتح را به معنای «تُقَوُّوهُ بِتَقْوِيَةِ دِينِهِ وَ رَسُولِهِ» دانسته است (بیضاوی، *أنوار التنزیل*، ۲/۱۱۹، ۳/۳۷، ۵/۱۲۷).

شایان ذکر است که می‌توان سابقه این دیدگاه تفسیری را به مجاهد بن جبر بازگرداند؛ آن‌جا که در تفسیر «عَزَّرُوهُ» (اعراف/ ۱۵۷) از مفهوم تشدید (= قوی ساختن/ نیرومند کردن) بهره جست و آن را به «شَدَّدُوا أَمْرَهُ وَ أَعَانُوا رَسُولَهُ» معنا کرد (بنگرید به: بخش ۲-۲).

۴. ریشه‌شناسی «عزر»

عزر از جمله مفردات قرآنی است که افزون بر عربی، در دیگر زبان‌های سامی نیز دیده می‌شود؛ بر این اساس لازم است برای کشف مؤلفه‌های معنایی این واژه، سابقه آن در زبان‌های نیای سامی پی‌جویی، و معنای آن در زبان‌های خویشاوند عربی بازشناخته شود.

۴-۱) سابقه عزر در زبان‌های نیا

نخستین گام در ریشه‌شناسی عزر آن است که پیشینه این ماده ثلاثی در ریشه‌های ثنایی بازجسته شود. در پی‌جویی ریشه‌های ثنایی این ماده در زبان‌های نیا، تنها چهار احتمال قابل فرض است:

الف) ساخت پیش‌سازی: الحاق پیش‌ساز^۱ «ع» به بُن ثناییِ زر (ع + زر).

ب) ساخت میان‌سازی: قرار گرفتن میان‌ساز^۲ «ز» در میانه بُن ثناییِ عر.

ج) ساخت پس‌سازی: الحاق پس‌ساز^۳ «ر» به بُن ثناییِ عز (عز + ر).

د) ساخت براساس ترکیب بُن‌های ثناییِ عز + زر و سپس حذف هجای مکرر^۴.

از میان احتمالات مفروض، احتمال دوم کاملاً منتفی است؛ چرا که نه چنین میان‌سازی در زبان‌های سامی شناخته شده است و نه واژه‌ای با ساخت «عر» وجود دارد که با مادهٔ عزز تناسب معنایی داشته باشد. در برابر، پیش‌ساز «عین» و پس‌ساز راء از جملهٔ برسازوهای شناخته در زبان‌های سامی هستند که در ساخت مجموعهٔ وسیعی از ماده‌های ثلاثی نقش‌آفرینی کرده‌اند (برای کاربرد پیش‌ساز «عین»، بنگرید به: اورل و استولبوا، *واژه‌نامه ریشه‌شناختی حامی‌سامی*^۱، 256، 255، 254، 253، 243، 239، 238، 236، 235، 234، 233؛ برای کاربرد پس‌ساز راء بنگرید به: همان، 395، 265، 191، 167، 159، 140، 134-133، 76، 64). بر این اساس، باقی احتمالات در صورتی قابل تکیه هستند که ریشه‌هایی با صورت «عز» یا «زر» با ارتباط معنایی موجه در زبان‌های نیا وجود داشته باشد.

مبتنی بر همین روش مطالعاتی باید گفت با کنار گذاشتن ریشه‌های نامرتبط، تنها یک ریشهٔ ثنایی باقی می‌ماند که با عزز سازگاری تام دارد و می‌تواند منشأ ساخت آن در زبان‌های سامی باشد؛ ریشهٔ مورد نظر، «عز» است که براساس بازسازی دالگاپولسکی، به واژهٔ عز^۷ در زبان نوستراتیک باستان^۸ بازمی‌گردد. دالگاپولسکی این واژه بسیار کهن را که قدمتش به ۱۲ تا ۱۵ هزار سال پیش از میلاد می‌رسد، براساس کاربردهای آفروآسیایی، هندواروپایی و آلتایی بازسازی کرده و به معنای «قوی» و «سالم» دانسته است (دالگاپولسکی، *واژه‌نامهٔ نوستراتیک*^۹، 234؛ نیز برای آگاهی بیشتر دربارهٔ نوستراتیک، بنگرید به: بومهارد، *درآمدی جامع*...^{۱۰}، 294-259، I/1-44).

بر پایهٔ داده‌های زبان‌شناسی سامی، بُن ثنایی «عز» به آنحای مختلف به حیات خود ادامه داده و در زبان‌های

1. Preformative.

2. Informative.

3. Afformative.

4. Haplology.

5. Formative.

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

7. ʕiʕV.

8. Proto-Nostratic.

9. Dolgopolsky, *Nostratic Dictionary*.

10. Bomhard, *A Comprehensive Introduction to Nostratic Comparative Linguistics*.

سامی کاربرد یافته است. برای مثال، تکرار کامل^۱ در این بُن ثنایی باعث ساخت ماده رباعی «عزعز» به معنای قدرت یافتن و غلبه کردن در زبان عربی شده است که نمونه‌هایش را می‌توان در کاربردهایی چون «عَزَّزَهُ» به معنای «چیره شد و غلبه کرد بر او در ارجمندی» مشاهده کرد (فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ۵۱۷؛ سیاح، *فرهنگ جامع*...، ۱۱۳/۳).

افزون بر تکرار کامل، وقوع تکرار^۲ در همخوان^۳ دوم این بُن ثنایی نیز موجب ساخت ماده ثلاثی «عزز» به معنای قوی بودن شده است که کاربرد گسترده‌ای در همه زیرشاخه‌های سامی دارد (مشکور، *فرهنگ تطبیقی*...، ۵۶۱/۲-۵۶۲؛ زامیت، *فرهنگ تطبیقی*...، ۲۸۶). براساس واژه‌نامه‌های سامی، هم‌زاده‌های این ماده از قرار زیر است:

در زبان اکدی، واژه اِزُّو^۴ به معنای قوی، نیرومند و سپس هراس‌انگیز و خشمگین؛ واژه اُزُو^۵ به معنای قدرت و سپس خشم؛ واژه اِزُّو^۶ به معنای قوی بودن و سپس خشمگین بودن؛ واژه اِزُّو^۷ به معنای عظمت، برتری، شکوه و جلال؛ و واژه اُزُّو^۸ به معنای خشم و غضب (موس آرنولت، *واژه‌نامه مختصر آشوری*،^۹ I/ 25, 26, 27؛ گلب و دیگران، *واژه‌نامه آشوری*،^{۱۰} XX/ 392, 393، IV/ 427-428, 432-433, 434؛ بلک و دیگران، *واژه‌نامه مختصر اکدی*،^{۱۱} 85, 86, 431؛ برای آگاهی از این‌که براساس قواعد تناظرات واجی^{۱۲}، معادل واج «عین» در زبان اکدی، همزه است؛ بنگرید به: مسکاتی، *درآمدی بر دستور زبان*...،^{۱۳} 44).

در زبان اوگاریتی، واژه عزز^{۱۴} به معنای فعلی قوی بودن و صاحب قدرت بودن، و واژه عزز^{۱۵} به معنای اسمی

1. Complete reduplication
2. Gemination
3. Consonant.
4. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*.
5. Ezzu.
6. Uzzu.
7. Ezēzu.
8. Izzu.
9. Uzzatu.
10. Muss-Arnolt, *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*.
11. Gelb et al., *The Assyrian Dictionary*.
12. Black et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*.
13. Phonetic correspondences.
14. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*.
15. ^szz.
16. ^sz.

قدرت (دل اولمو لته و سنمارتین، *واژه‌نامه زبان اوگاریتی*...^۱، 197، 195).

در زبان عبری، واژه عازز^۲ به معنای فعلی قوی بودن، نیرومند بودن و سپس غالب شدن و چیرگی یافتن؛ واژه‌های عَز و عَزُوَز^۳ به معنای اسمی قدرت، نیرو و سپس عظمت و جلال؛ و واژه‌های عَز و عَزُوَز^۴ به معنای وصفی قدرتمند، نیرومند و سپس غضبناک، تندخو و خشن (فایرابند، *واژه‌نامه جیبی*...^۵، 244، 245؛ گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*...^۶، 738-739؛ کلاین، *فرهنگ ریشه‌شناختی*...^۷، 468).

در زبان فنیقی، واژه عَز^۸ به معنای اسمی قدرت و نیرو، و نیز به معنای وصفی قدرتمند و نیرومند (هوفتیزر و یونگلینگ، *واژه‌نامه کتیبه‌های سامی*...^۹، 835؛ کرامالکوف، *واژه‌نامه فنیقی-پونی*...^{۱۰}، 362).

در زبان آرامی ترگوم، واژه عازز^{۱۱} به معنای فعلی قوی بودن و نیز سخت و شدید بودن؛ واژه عَز^{۱۲} به معنای اسمی قدرت و سپس استحکام، ثبات، عظمت و برتری؛ واژه عَز^{۱۳} به معنای وصفی قوی، نیرومند، شدید و سخت؛ و واژه عَزُوَز^{۱۴} به معنای وصفی قدرتمند و باشکوه (جسترو، *واژه‌نامه ترگوم‌ها*...^{۱۵}، 1048، 1060، 1061؛ II/ 1048، 1060، 1061؛ دالمان، *واژه‌نامه آرامی-عبری*...^{۱۶}، 294، 296؛ نیز بنگرید به: سوکولوف، *واژه‌نامه آرامی*...^{۱۷}، 401).

در زبان سریانی، واژه عَز^{۱۸} به معنای فعلی قوی شدن و به قدرت رسیدن؛ واژه اِتْعَزَز^{۱۹} به معنای فعلی قوی

1. Del Olmo Lete & Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*.

2. ʾāzaz (ʾāzaz).

3. ʾōz (ʾōz), ʾezūz (ʾezūz).

4. ʾaz (ʾaz), ʾizzūz (ʾizzūz).

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

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

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

8. z.

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

10. Krahmalkov, *Phoenician – Punic Dictionary*.

11. ʾāzaz (ʾāzaz).

12. ʾōz (ʾōz).

13. ʾaz (ʾaz).

14. ʾizzūz (ʾizzūz).

15. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*.

16. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*.

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

18. az (ʾaz).

19. ʾetʾāzaz (ʾetʾāzaz).

بودن؛ واژه عَزِزُوتاً به معنای اسمی قدرت، شدت و تندخویی؛ و واژه عَزِيزٌ به معنای وصفی قدرتمند، شدید، هراس‌انگیز و خشن (برون، *واژه‌نامه سریانی-لاتین*^۳، 442؛ پین اسمیت، *واژه‌نامه جامع سریانی*^۴، II/ 408؛ یینگز، *واژه‌نامه عهد جدید سریانی*^۵، 161؛ کوستانز، *واژه‌نامه سریانی-انگلیسی*^۶، 249).

در زبان مندایی، واژه عزز^۷ به معنای فعلی قوی کردن؛ واژه عز^۸ به معنای اسمی قدرت؛ و واژه عزیز^۹ به معنای وصفی نیرومند، قدرتمند و سپس تندخو و خشن (دراور و ماتسوخ، *واژه‌نامه مندایی*^{۱۰}، 12, 348).

در زبان سبایی، واژه عزت^{۱۱} به معنای قوت و نیرو؛ و واژه هعزز^{۱۲} به معنای فعلی تقویت کردن و تثبیت کردن (بیلا، *واژه‌نامه عربی جنوبی...^{۱۳}*، 360؛ بیستن، *واژه‌نامه سبایی*^{۱۴}، 24؛ نیز برای هم‌زادها در زبان سقطری، بنگرید به: لسلاو، *واژه‌نامه سقطری*^{۱۵}، 304).

و سرانجام در زبان گعزی، واژه عزز^{۱۶} به معنای فعلی قوی بودن و استوار بودن؛ واژه عزز^{۱۷} به معنای اسمی قدرت، شدت، سلطه و برتری؛ و واژه‌های عزوز و عزیز^{۱۸} به معنای وصفی قدرتمند، مستحکم، شدید و فائق (دیلمان، *واژه‌نامه حبشی*^{۱۹}، 1004؛ لسلاو، *واژه‌نامه تطبیقی گعزی*^{۲۰}، 81).

علاوه بر آن چه گذشت، افزوده شدن برسازهای متعدد به بُن ثنایی «عز» نیز موجب ساخت چند ماده ثلاثی در

1. ܐܘܘܘܬܐ (ʿazizūtā).
2. ܐܘܘܘܐ (ʿaziz).
3. Brun, *Dictionarium Syriaco-Latinum*.
4. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*.
5. Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*.
6. Costaz, *Syriac-English Dictionary*.
7. ʿZZ, AZZ.
8. ʿiz.
9. Aziz.
10. Drower & Macuch, *A Mandaic Dictionary*.
11. ʿzt.
12. hʿzz.
13. Biella, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*.
14. Beeston, *Sabaic Dictionary*.
15. Leslau, *Lexique Soqotri*.
16. OHH (ʿazzaza).
17. ʿəzaz.
18. ʿəzzuz, ʿazziz.
19. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*.
20. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*.

زبان‌های سامی شده است که از آن میان، باید پس‌ساز «باء» و نقش آن در ساخت «عزب» را مخصوص به ذکر کرد. براساس واژه‌نامه‌های سامی، هم‌زادهای «عزب» (عز + ب) از قرار زیر است: واژه ازیبثوا^۱ در زبان اکدی به معنای کمک و یاری (سادن، *واژه‌نامه اکدی*،^۲ I/ 92؛ گلب و دیگران، *واژه‌نامه آشوری*، I (2) / 527؛ بلک و دیگران، *واژه‌نامه مختصر اکدی*، 33)؛ واژه عازب^۳ در زبان عبری به معنای یاری کردن، مساعدت کردن و نیز تقویت کردن، مستحکم کردن، و سپس به معنای ساختن، بازسازی کردن و تعمیر کردن (فایراند، *واژه‌نامه جیبی*، ...، 245؛ گزنیوس، *واژه‌نامه عبری*، ...، 738؛ کلاین، *فرهنگ ریشه‌شناختی*، ...، 468)؛ و سرانجام واژه عَزَبُ^۴ در زبان گعزی به معنای یاری کردن و حمایت کردن (لسلاو، *واژه‌نامه تطبیقی گعزی*، 80).

در پایان باید از ماده عزز یاد کرد که حاصل الحاق پس‌ساز راء به بن ثنایی عز است و در زیرشاخه‌های متعدد سامی دیده می‌شود (پاکتچی، «روی‌کردی ریشه‌شناختی به ماده قرآنی عزم»، ۷؛ برای آگاهی بیشتر، بنگرید به: ادامه مقاله).

۲-۴) معنای عزز در زبان‌های خویشاوند عربی

برای پی‌جویی عزز در زبان‌های خویشاوند عربی باید دو نکته را در نظر گرفت: یکی، جنبه‌های واج‌شناختی این واژه و دیگری، جنبه‌های معناشناختی آن. در سخن از جنبه‌های واج‌شناختی واژه باید گفت براساس قواعد تناظرات واجی، واج‌های عین و زای و راء وضعیتی کاملاً متفاوتی دارند؛ با این توضیح که راء در زمره واج‌هایی قرار دارد که در همه زبان‌های سامی از ثبات کامل برخوردار است و بدون استثنا، در همه زبان‌ها بدون تغییر باقی می‌ماند.

جدول شماره ۱: قواعد تناظرات واجی

حرف	اکدی	اوگاریتی	عبری	فنیقی	آرامی-سریانی	سبایی	گعزی	عربی
عین	همزه	ع‌ا‌غ	ع	ع	ع	ع‌ا‌غ	ع	ع‌ا‌غ
زای	ز	زاداد	ز	ز	زاد	زاد	ز	زاد
راء	ر	ر	ر	ر	ر	ر	ر	ر

این در حالی است که واج «عین» از ثبات نسبی برخوردار است؛ چرا که معادل آن در زبان اکدی، همزه است و در برخی از زبان‌ها نیز گاه با واج «غین» جابه‌جا می‌شود. سرانجام در قیاس با «عین» و «راء»، واج «زای» ثبات کمتری دارد و معادل آن در زبان‌های سامی، گاه «دال» و گاه «ذال» است (بنگرید به: گری، *درآمدی بر زبان‌شناسی*، ...، 10-).

1. Azibatu.
2. Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*.
3. אַזַב (ʾāzab).
4. ΩΗΩ (ʾazzaba).
5. Gray, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*.

13؛ مسکاتی، *درآمدی بر دستور زبان...*، 43-45؛ زامیت، *فرهنگ تطبیقی عربی قرآنی*، (12).

مبتنی بر قواعد مزبور باید گفت، از جست‌وجو در واژه‌نامه‌های سامی به دست می‌آید که معادل عزر در زبان‌های سامی عبارت است از: لزر در زبان اکدی؛ عزر در زبان‌های عبری و فنیقی؛ عدر در زبان‌های آرامی ترگوم و سریانی؛ و عذر در زبان‌های اوگاریتی، سبایی و عربی (بنگرید به: ادامه مقاله).

اینک در انتقال بحث به جنبه‌های معناشناختی واژه باید افزود، به‌رغم تمایزهای نسبتاً گسترده واج‌شناختی، هم‌زادهای عزر در زبان‌های سامی در این نقطه مشترک اند که فقط بر یک معنا دلالت دارند و آن، یاری کردن/ کمک کردن است. هم‌زادهای عزر به شرح زیر است:

در زیرشاخه شمالی حاشیه‌ای، واژه اکدی آزارو^۱ به معنای فعلی کمک کردن/ یاری رساندن، و واژه ایزرتو^۲ در همان زبان به معنای اسمی کمک و یاری است. به گفته اکدی‌پژوهان، واژه‌های یادشده از زیرشاخه کنعانی وام گرفته شده و به زبان اکدی راه یافته‌اند (سادن، *واژه‌نامه اکدی*، I/ 92, 408؛ گلب و دیگران، *واژه‌نامه آشوری*، I 319, VII/ 527, (2)؛ بلک و دیگران، *واژه‌نامه مختصر اکدی*، 137, 33).

در همین راستا باید خاطر نشان کرد واژه ایزرتو فقط در لوحه‌های عمارنه^۳ به کار برده شده است (بلک و دیگران، *واژه‌نامه مختصر اکدی*، 137)؛ لوحه‌هایی که از لحاظ زبانی، سخت متأثر از زیرشاخه کنعانی بوده و پس از سده‌ها، در پی کاوش‌های باستان‌شناسان در تلّ العمارنه واقع در کشور مصر— به دست آمده‌اند.

در زیرشاخه اوگاریتی، واژه عذر^۴ به معنای فعلی کمک کردن و سپس نجات دادن، و واژه عذرت^۵ به معنای اسمی کمک و یاری است (دل اولمولته و سنمارتین، *واژه‌نامه زبان اوگاریتی*، 153).

در زیرشاخه کنعانی، واژه فنیقی و پونی عزر^۶ بر سه معنا دلالت دارد: الف) معنای فعلی کمک کردن، ب) معنای اسمی کمک و یاری، و ج) معنای اسمی یاور، کمک‌رسان و سپس هم‌پیمان و متحد نظامی. هم‌چنین واژه یادشده با تعدادی از اسامی خدایان کنعانی همچون بعل، یهوه، ملک، ملکت و ملقرت ترکیب شده و به عنوان اعلام (اسامی اشخاص) به کار برده شده است؛ مثلاً: عزرُو-بعل به معنای بعل یاور اوست؛ عزرُو-یهوه به معنای یهوه یاور اوست؛ عزرُو-ملک به معنای ملک یاور اوست؛ عزرُو-ملکت به معنای ملکت یاور اوست؛

1. Azāru.

2. Izirtu.

3. Amarna.

4. ^۴dr.

5. ^۵drt.

6. ^۶ZR.

عَزْرُو-مَلَقْرَتْ به معنای مَلَقْرَتْ یاور اوست؛ و عِزْرَتِي-بَعَل به معنای بعل یاور من است (گرامالکوف، *واژه‌نامه فنیقی-پونی*، 363-365).

در زیرشاخه کنعانی باید از ریشه عبری عزر نیز یاد کرد که به طور گسترده در ساخت واژه‌های زیر به کار برده شده است: عازر^۱ به معنای یاری کردن، کمک کردن و مساعدت کردن؛ نِعَزَر^۲ به معنای یاری شدن و کمک گرفتن؛ عِزْر^۳ به معنای کمک/یاری، و نیز به معنای یاور/کمک‌رسان؛ و واژه‌های عِزْرَاه، عِزْرَات و عِزْرَاتَاه هر سه به معنای کمک و مساعدت (فایراند، *واژه‌نامه جیبی...*، 245؛ گزنیوس، *واژه‌نامه عبری...*، 740؛ کلاین، *فرهنگ ریشه‌شناختی...*، 469).

هم‌چنین گفتنی است عبرانیان به طور وسیع از ریشه عزر برای ساخت اسامی اشخاص بهره برده‌اند؛ مثلاً: عِزْرِي به معنای یاری من؛ عِزْرِيَا(ه)/عِزْرِيَاهُو به معنای یهوه یاری می‌کند؛ عِزْرِيِيل به معنای خداوند یاور من است؛ عِزْرِيِيل به معنای خداوند یاری می‌رساند؛ عِزْرور به معنای یاری‌رسان؛ اِلْعازار به معنای خداوند یاری می‌کند؛ و عازر، عِزْرَه و عِزْرَا هر سه به معنای یاری و کمک (گزنیوس، *واژه‌نامه عبری...*، 741-740).

از جمله آنان که به نام اخیر شناخته می‌شود، عزرای کاهن است که به گفته *عهد عتیق*، از کاتبان و عالمان به شریعت موسی^(ع) بود (کتاب عزرا، ۷: ۶، ۱۱-۱۲، ۲۱) و به عقیده برخی از پژوهشگران، همان فردی است که در *قرآن* با نام عِزْرِي از او یاد شده است (جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن*، 214؛ برای نقد این دیدگاه، بنگرید به: رینولدز، *قرآن و عهدین*^۱، 307-308).

در زیرشاخه آرامی، واژه عدر^۴ در آرامی رسمی و نیز کتیبه‌های تدمری به معنای یاری و کمک است، و واژه‌های عدرن و عدری^۵ در کتیبه‌های هترا به ترتیب بر معنای یاری و یاور دلالت دارند (هوفتیزر و یونگلینگ، *واژه‌نامه کتیبه‌های سامی...*، 831-830). در زبان آرامی ترگوم نیز واژه عَدْر^۶ به معنای فعلی کمک کردن/یاری رساندن، و واژه اِتْعَدْر^۷ به معنای فعلی کمک شدن/یاری گرفتن است (جسترو، *واژه‌نامه ترگوم‌ها...*، 1046/III؛ دالمان،

1. אָזַר ('āzar).

2. נִעְזַר (ne'zar).

3. עֶזֶר ('ēzer).

4. עֶזְרָה ('ezrāh), עֶזְרָת ('ezrāt), עֶזְרָתָה ('ezrātāh).

5. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*.

6. Reynolds, *The Qur'an and the Bible*.

7. 'dr.

8. 'drn, 'dry.

9. אָדַר ('adar).

10. אִתְעָדַר ('it'adar).

واژه‌نامه آرامی-عبری... (294).

البته باید گفت تحت تأثیر زیرشاخه کنعانی، صورت عزر نیز در کنار عدر، در زیرشاخه آرامی به کار برده شده است؛ مثلاً: واژه عزر در آرامی رسمی و کتیبه‌های تدمری و هترا به معنای کمک کردن است (هوفتیزر و یونگلینگ، **واژه‌نامه کتیبه‌های سامی... (836)**)، واژه عازر^۱ در آرامی ترگوم به معنای فعلی کمک کردن و سپس حراست کردن، واژه عزراه^۲ در همان زبان به معنای اسمی کمک، و واژه عزیر^۳ هم به معنای یاری و هم به معنای یاور است (جسترو، **واژه‌نامه ترگوم‌ها... II/ 1062**؛ دالمان، **واژه‌نامه آرامی-عبری... (296)**).

در زیرشاخه آرامی باید از ریشه سریانی ع در نیز یاد کرد که در ساخت واژه‌های پُرشمار به کار برده شده است؛ همچون: عدر^۴ به معنای یاری کردن و سپس نفع رساندن؛ ائعدر^۵ به معنای یاری شدن و سپس نفع بردن؛ عدرا و عدرایا^۶ هر دو به معنای یاری/ کمک و سپس نفع/ سودمندی؛ عادورا، عدیرا و بزعدرا^۷ هر سه به معنای یاور و کمک‌رسان؛ معدرایا^۸ به معنای یاور و سپس سودمند؛ و عادرا^۹ به معنای نافع و سودمند (برون، **واژه‌نامه سریانی-لاتین، 433-434**؛ پین اسمیت، **واژه‌نامه جامع سریانی، II/ 401-402**؛ یینگز، **واژه‌نامه عهد جدید سریانی، 159**؛ کوستاز، **واژه‌نامه سریانی-انگلیسی، (245)**).

در انتقال بحث به زیرشاخه‌های جنوبی، نخست باید از زبان سبایی یاد کرد؛ واژه عذر^{۱۰} در کتیبه‌های سبایی به معنای یاری کردن، و واژه است عذر^{۱۱} به معنای یاری خواستن است. هم‌چنین واژه سبایی عذر در کاربردهای اسمی خود بر سه معنا دلالت دارد: نخست، یاری و کمک؛ دیگری، حراست و محافظت؛ و سرانجام، پیروان، طرفداران، فرزندان، عشیره و خویشاوندان نسبی و سببی، از آن جهت که به اینان امید کمک و یاری می‌رود (بیلا، **واژه‌نامه عبری جنوبی... (355)**؛ بیستن، **واژه‌نامه سبایی، (13)**).

1. אָזַר ('āzar).
2. עֲזָרָה ('ezrah).
3. עֲזָר ('ēzer).
4. אָדַר ('adar).
5. אֲדַר ('et'adar).
6. אֲדָרָה ('edrā), אֲדַרָּה ('udrāyā).
7. אֲדֻרָּה ('ādūrā), אֲדִירָּה ('adirā), אֲדָרָּה (bar 'edrā).
8. אֲדַרָּה (ma'adrāyā).
9. אֲדָרָה ('ādrā).
10. 'dr.
11. St'dr.

۳-۴) ریشه‌های هم‌زاد عزر در عربی

در پایان و در سخن از زبان عربی، باید از دو ریشه یاد کرد که هم‌زاد واژه‌های یادشده به شمار می‌روند: نخست، ریشه عزر که در قرآن کریم به کار رفته است و دیگری، ریشه عذر که از جمله معانی آن، یاری کردن است و با عذر به معنای عذر خواستن و بهانه آوردن، ارتباط ریشه‌شناختی ندارد. همان‌طور که عالمان لغت گفته‌اند عذرتُّ به معنای او را یاری کردم، عذیر به معنای یاور، و عذُر به معنای پیروزی و چیرگی است (ابن منظور، لسان العرب، ۴/۵۴۸؛ فیومی، المصباح المنیر، ۲/۳۹۸؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ۴۳۷).

پرسشی که اینک مطرح می‌شود، آن است که ارتباط ریشه‌های عزر و عذر — هر دو به معنای یاری کردن — در زبان عربی چیست. در مقام پاسخ، برخی از محققان به خطا رفته و چنین پنداشته‌اند که میان این دو، اشتقاق اکبر یا ابدال لغوی رخ داده است (بنگرید به: مکوند و عقدکی، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی عَزَّر...»، ۹۳، ۱۰۴-۱۰۵)؛ این در حالی است که براساس قواعد تناظرات واجی، هر واژه‌ای که در زیرشاخه کنعانی با واج زای و در زیرشاخه آرامی با واج دال ساخته می‌شود، در زبان عربی با واج ذال معادل‌سازی می‌گردد.

یکی از ده‌ها نمونه آشکار از این قاعده واج‌شناختی را می‌توان در مفردة قرآنی نَذَر بازجست که هم‌زادش در عبری، نِزَر و در آرامی، نِدر است (برای آگاهی بیشتر در این باره، بنگرید به: پاکتچی، شیرزاد و شیرزاد، «تحلیلی زبان‌شناختی-بین‌الادیانی از انگاره نَذَر در قرآن کریم»، ۱۴-۲۲).

بر این اساس، قواعد واج‌شناسی چنین حکم می‌کند که عذر صورت عربی واژه دانسته، و عزر صورت عبری واژه قلم‌داد شود که به عنوان یک لغت قرضی و در قالب وام‌واژگی به قرآن کریم راه یافته است. مبتنی بر قاعده یادشده، دیدگاه آنان که واژه قرآنی عَزَّر را وام‌واژه‌ای عبری می‌دانند (جنفری، واژه‌های دخیل در قرآن، 214)، تأیید و در برابر، دیدگاه آنان که این واژه را مقتبس از زبان آرامی می‌پندارند (نخلة الیسوعی، غرائب اللغة العربية، ۱۹۵)، رد می‌شود.

نتیجه

بر پایه آن‌چه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که عزر و هم‌زادهای آن (أزرا/عذر/عذر) در همه زبان‌های سامی به معنای یاری کردن/کمک کردن است. بر این اساس، دیدگاه آن دسته از لغویان و مفسران که «عَزَّر» در قرآن را به نصرت، مساعدت، اعانه و امثال آن معنا کرده‌اند، قابل تأیید و هم‌سو با داده‌های ریشه‌شناسی است. در برابر، برداشت‌های دیگر درباره معنای واژه، مانند آن که تعزیر به معنای تعظیم، تفخیم و توقیر (بزرگ داشتن) دانسته شود، حدس‌های لغوی و تفسیری است و مؤید زبان‌شناختی ندارد.

پاسخ به این سؤال که چرا واژه‌های تعزیر و نصرت — به‌رغم قرابت معنایی — در آیه ۱۵۷ سوره اعراف با هم هم‌نشین شده‌اند، بحثی مفصل و به‌غایت مهم است که به مقاله‌ای دیگر واگذار شده است؛ اما بر پایه دستاوردهای ریشه‌شناسی می‌توان گفت تعزیر ریشه در بُن ثنایی «عز» به معنای قوی بودن دارد، و به نوع خاصی از نصرت اطلاق می‌شود که یاری‌گر می‌کوشد تمام توان و نیروی خود را بی‌کم‌وکاست برای تقویت یاری‌شونده به میدان آورد. این که قرآن کریم به مؤمنان امر کرده است خدا و رسول را تعزیر کنند، به این معناست که باید با تمام توان به یاری خدا و پیامبرش بشتابند و در مسیر تقویت دین الهی، از هیچ کوششی فرونگذارند. بر این اساس، آن عدّه کم‌شمار از عالمان لغت و تفسیر که در بیان معنای تعزیر، از مؤلفه معنایی تقویت (نیرومند کردن) یاد کرده‌اند، بدون آن که از سوابق تاریخی ریشه در زبان‌های نیا اطلاع داشته باشند، ره به صواب برده‌اند.

سرانجام باید گفت مبتنی بر نتایج ریشه‌شناسی، عزز به معنای یاری کردن و عزز به معنای تأدیب کردن مشترک لفظی اند و دو ریشه کاملاً مستقل به شمار می‌آیند. هرچند معدود لغویانی همچون ابن فارس نیز پیش‌تر به همین مطلب تصریح کرده و آن‌ها را دو اصل مجزاً برشمرده بودند، اما از کلماتشان برمی‌آید که هر دو را واژه‌های اصیل عربی می‌انگاشتند. این در حالی است که براساس یافته‌های ریشه‌شناسی، عزز به معنای یاری کردن اصالت عربی ندارد، بلکه وام‌واژه‌ای عبری است که به قرآن کریم راه یافته و هم‌زاد آن در عربی، نه عزز، که عذر است. درست به همین جهت است که معنای واژه قرآنی تعزیر از عصر صحابه و تابعان موضوع مناقشات گسترده تفسیری بوده و درباره آن، آراء متفاوتی بیان شده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، به کوشش علی عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد الطیب، ریاض، مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۴- ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله، *تفسیر القرآن العزیز*، به کوشش حسین بن عکاشة و محمد بن مصطفی الکنز، قاهره، الفاروق الحدیثة، ۱۴۲۳ق.
- ۵- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، به کوشش طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت، المکتبة العلمیة، ۱۳۹۹ق.
- ۶- ابن انباری، محمد بن قاسم، *کتاب الأضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المکتبة

- العصرية، ۱۴۰۷ ق.
- ۷- ابن دريد، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، به كوشش رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۸۷ م.
 - ۸- ابن سيده، علي بن اسماعيل، *المحكم و المحيط الأعظم*، به كوشش عبدالحميد هنداو، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱ ق.
 - ۹- ابن سيده، علي بن اسماعيل، *المختصر*، به كوشش خليل ابراهيم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۷ ق.
 - ۱۰- ابن عساكر، علي بن حسن، *تاريخ مدينة دمشق*، به كوشش علي شيري، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۵ ق.
 - ۱۱- ابن عطية، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجيز*، به كوشش عبدالسلام عبدالشافى محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ ق.
 - ۱۲- ابن فارس، احمد، *مقاييس اللغة*، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ۱۳۹۹ ق.
 - ۱۳- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، *تفسير غريب القرآن*، به كوشش احمد صقر، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۳۹۸ ق.
 - ۱۴- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
 - ۱۵- ابوحيان اندلسي، محمد بن يوسف، *البحر المحيط*، به كوشش صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ ق.
 - ۱۶- ابو عبيد، قاسم بن سلام، *غريب الحديث*، به كوشش محمد عبدالمعيد خان، حيدرآباد دكن، دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۸۴ ق.
 - ۱۷- ازهرى، محمد بن احمد، *تهذيب اللغة*، به كوشش محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۲۰۰۱ م.
 - ۱۸- انورى، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن، ۱۳۸۲ ش.
 - ۱۹- بيضاوى، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزيل*، به كوشش محمد عبدالرحمان المرعشلى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۸ ق.
 - ۲۰- پاكٲچى، احمد، «روى كردى ريشه‌شناختى به ماده قرآنى عزم»، *پژوهش‌هاى زبان‌شناختى قرآن*، سال ششم، شماره ۱۲، پاييز و زمستان ۱۳۹۶ ش.
 - ۲۱- پاكٲچى، احمد، شيرزاد، محمد حسين و شيرزاد، محمد حسن، «تحليلى زبان‌شناختى بين‌الاديانى از انگاره

- نذر در قرآن کریم»، کتاب قیّم، سال نهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
- ۲۲- پطرس، آنتونیوس، المعجم المفصل فی الأضداد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
- ۲۳- جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۴- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۵- خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت/دمشق، دار العلم/دار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۷- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، به کوشش علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
- ۲۸- زجاج، ابراهیم بن السری، معانی القرآن و اعرابه، به کوشش عبدالجلیل عبده شلیبی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ ق.
- ۲۹- زمخشری، محمود بن عمر، ربیع الأبرار، به کوشش عبدالأمیر مهنا، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۲ ق.
- ۳۰- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۳۱- سبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسیر: جمعاً و دراسةً، قاهره، دار ابن عفان، ۱۴۲۱ ق.
- ۳۲- سیاح، احمد، فرهنگ جامع عربی فارسی، تهران، کتاب فروشی اسلام، ۱۳۳۸ ش.
- ۳۳- سیدی، سید محمد، «ابن فارس»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد چهارم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- ۳۴- سیوطی، عبدالرحمان بن أبی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۳۹۴ ق.
- ۳۵- سیوطی، عبدالرحمان بن أبی بکر، الدر المنثور، قاهره، المطبعة المیمنیة، ۱۳۱۴ ق.
- ۳۶- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، دمشق/بیروت، دار ابن کثیر/دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
- ۳۷- صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
- ۳۸- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ۳۹- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی

- طباطبایی، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۸ ق.
- ۴۰- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، دار الهجر، ۱۴۲۲ ق.
- ۴۱- شیخ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م.
- ۴۲- عبدالباقی، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس**، قاهره، دار الحديث، ۱۳۶۴ ق.
- ۴۳- عبدالتواب، رمضان، **فصول فی فقه العربیة**، قاهره، مكتبة الخانجی، ۱۴۲۰ ق.
- ۴۴- **عهد عتیق**، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۳۶۲ ش.
- ۴۵- فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۴۶- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز**، به کوشش محمد علی النجار، قاهره، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ۱۴۲۱ ق.
- ۴۷- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، به کوشش محمد نعیم العرقسوسی، دمشق، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۶ ق.
- ۴۸- فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر**، بیروت، المكتبة العلمية، بی تا.
- ۴۹- **قانون مجازات اسلامی**، مصوب سال ۱۳۹۲ ش.
- ۵۰- قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، به کوشش احمد البردونی و ابراهیم اطفیش، قاهره، دار الكتب المصرية، ۱۳۸۴ ق.
- ۵۱- مشکور، محمدجواد، **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی**، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ ش.
- ۵۲- مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- ۵۳- مقاتل بن سلیمان، **التفسیر**، به کوشش عبدالله محمود شحاتة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
- ۵۴- مکوند، محمود و عقدکی، سلیمان، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی عَزَزَ و نقش آن در ارزیابی ترجمه‌های قرآنی»، **مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی**، سال سوم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸ ش.
- ۵۵- نحّاس، احمد بن محمد، **معانی القرآن**، به کوشش محمد علی صابونی، مکه، جامعة أمّ القرى، ۱۴۲۸ ق.
- ۵۶- نخله الیسوعی، رفائیل، **غرائب اللغة العربیة**، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
- 57- Beeston, A. F. L. et al., *Sabaic Dictionary*, Beirut, Librairie du Liban, 1982.
- 58- Biella, J. Copeland, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*, Cambridge,

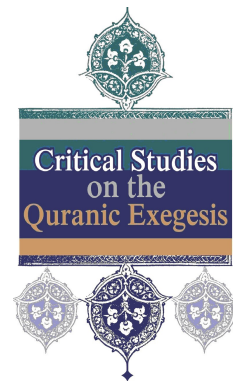
- Scholars Press, 1982.
- 59- Black, J. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- 60- Bomhard, Allan R., *A Comprehensive Introduction to Nostratic Comparative Linguistics*, Charleston, SC, Signum Desktop Publishing, 2015.
- 61- Brun, S., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beirut, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895.
- 62- Costaz, Louis, *Syriac-English Dictionary*, Beirut, Dar El-Machreq, 2002.
- 63- Dalman, Gustaf, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt, Kauffmann, 1901.
- 64- Del Olmo Lete, G. D. & Sanmartin, J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tr. Wilfred Watson, Leiden, Brill, 2003.
- 65- Dillmann, A., *Lexicon Linguae Aethiopiae*, Lipsiae, T. O. Weigel, 1865.
- 66- Dolgopolsky, Aharon, *Nostratic Dictionary*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2008.
- 67- Drower, E. S. & Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- 68- Feyerabend, Karl, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament*, Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1905.
- 69- Gelb, Ignace, et al., *The Assyrian Dictionary*, Chicago, Oriental Institute of Chicago University, 1998.
- 70- Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. A. Brown, Oxford, Clarendon Press, 1939.
- 71- Gray, Louis, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*, Amsterdam, Philo Press, 1971.
- 72- Hoftijzer, J. & Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
- 73- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/ New York, Luzac/ Putnam, 1903.
- 74- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, Oriental Institute, 1938.

75. Jennings, William, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford, Clarendon Press, 1926.
76. Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
77. Krahmalkov, Ch. R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven, Peeters, 2000.
78. Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1991.
79. Leslau, Wolf, *Lexique Soqotri*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1938.
80. Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1980.
81. Muss-Arnolt, W., *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin, Reuther & Reichard, 1905.
82. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
83. Payne Smith, Robert, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1903.
84. Reynolds, Gabriel Said, *The Qur'an and the Bible*, New Haven & London, Yale University Press, 2018.
85. Soden, Wolfram Von, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1965.
86. Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1992.
87. Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

Unbiased Hearing in the *Qur'ān*: Preferring the Uncommon Interpretation of "Nasma" (Q. 67:10)

Morteza Yagobkhani Ghiasvand 

Assistant Professor, Department of Islamic Education,
Farhangian University of Zanjan, Zanjan, Iran (Email: yagobkhani@cfu.ac.ir).



Original research

Received: 6/ 12/ 2025

Revised: 19/ 4/ 2026

Accepted: 25/ 4/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 301-326.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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: Yagobkhani Ghiasvand , Morteza, "Unbiased Hearing in the *Qur'ān*: Preferring the Uncommon Interpretation of "Nasma" (Q. 67:10)", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2) : 12, 2026, p. 301-326.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.564316.1367> 

Abstract

This article examines the meaning of "nasma" (we hear) in Q. 67:10, where the damned confess that had they only heard and reasoned, they would not be among the inhabitants of the Blaze. Working within the framework of Islamic theology and relying on Shi'i hermeneutical premises, the author defends the uncommon exegetical view that "hearing" here means literal, unbiased, instinctive listening (*sam' ghayrīzī*), not thoughtful hearing, acceptance, seeking truth, or compliance—meanings that, according to the author, are logical concomitants of hearing, not its lexical core. Drawing on classical dictionaries such as *Lisān al-'Arab*, Quranic usages (especially Q. 41:26 and Q. 25:44), historical reports from *Sīrat b. Hisbām*, and the Meccan context of *Sūrat al-Mulk*, the author argues that the disbelievers feared mere exposure to the *Qur'an's* sound and language because of its transformative power. The article further draws three educational implications: unbiased hearing as a prerequisite for being affected by divine speech, the effectiveness of repeated exposure (*talqīn*), and the sufficiency of hearing without complex rational argumentation. The author distinguishes his reading from Sufi interpretations of *samā'* and positions it against mainstream exegetical views. He concludes that the literal interpretation is lexically, historically, and contextually better grounded and offers meaningful insights for religious education.

Keywords: *Sam'* (Hearing), *Talqīn* (Inculcation), Auditory Bias, Phonetic Miracle (*I'jāz al-Ṣawtī*).

Extended Abstract

This article examines the meaning of the verb "nasma" (we hear) in Q. 67:10: "They will say, 'If we had only heard and reasoned, we would not be among the inhabitants of the Blaze.'" The author, writing from within the framework of Islamic theology and relying on the premises of Shi'i hermeneutics, argues that the primary cause of the disbelievers' punishment is their refusal to engage in the most basic level of receptive listening—without bias, prejudice, or preemptive rejection. Against the dominant trend in Quranic exegesis, which interprets "hearing" in this verse as implying thoughtful consideration, acceptance, or compliance, the author defends what he calls the "uncommon interpretation": that the verse refers to instinctive, unbiased hearing as a necessary condition for being influenced by the divine message.

The study begins by identifying a methodological problem in much of the exegetical tradition. Many major commentators, including al-Zajjāj, al-Samarqandī, al-Baghawī, and al-Shawkānī, interpret "nasma" as "thoughtful hearing" (sam' mutafakkir). Others, such as al-Bayḍāwī and Ālūsī, take it to mean "hearing that accepts" (sam' al-qubūl). Al-Zamakhsharī, Fakhr al-Rāzī, al-Nasafī, and Abū Ḥayyān understand it as "hearing that seeks the truth." Ṭabāṭabā'ī in *Al-Mizān* defines it as compliance with and commitment to what is heard. The author notes that while these interpretations differ, they share one feature: they all add a conceptual requirement to the literal meaning of "hearing." Drawing on lexical works such as *Lisān al-'Arab* and *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*, he shows that the basic, lexical meaning of sam' is simply "sensing something with the ear" (inās al-shay' bi-al-udhun), with no necessary implication of reflection, acceptance, or obedience. The additional meanings, he argues, are not lexical but logical concomitants (lawāzim) that commentators have mistakenly treated as part of the word's meaning proper.

To support his preference for the literal, instinctive reading, the author offers three sets of evidence. First, he examines the *Qur'an's* own usage of the root s-m-'. In dozens of instances, including Q. 19:46, Q. 21:100, Q. 5:83, and Q. 7:204, the word refers simply to the physical act of hearing. He pays special attention to Q. 41:26, where the disbelievers explicitly tell others not to listen to the *Qur'an*, and to Q. 25:44, which compares those who do not hear or reason to cattle. These verses, he argues, show that the disbelievers feared mere exposure to the *Qur'an's* sound and language.

Second, he draws on historical reports from early Islamic sources such as *Sīrat b. Hisbām* and *Tārīkh al-Ṭabarī*. He mentions the case of Ṭufayl b. ‘Amr, who was warned by Quraysh leaders not to listen to the Prophet's recitation and who plugged his ears to avoid hearing the *Qur’an*. He also refers to ‘As‘ad b. Zurārah, Sa‘d b. Mu‘ādh, and others who converted upon hearing the *Qur’an* inadvertently. These reports, the author claims, confirm that the disbelievers feared not only accepting the message but even being exposed to it. Third, he notes that Sūrat al-Mulk is a Meccan sūra, and its central concerns are monotheism (tawḥīd) and the afterlife (ma‘ād). Citing a ḥadīth from *Al-Kāfi* attributed to Imam al-Bāqir, he observes that during the Meccan period, the primary requirement for salvation was simply professing tawḥīd and the prophethood of Muḥammad, without the detailed obligations revealed later in Medina. Consequently, he argues, interpreting "nasma" as full compliance or commitment (iltizām) is anachronistic for a Meccan verse.

The author then draws several educational implications from his preferred interpretation. First, he argues that unbiased hearing is a prerequisite for being affected by divine speech. Prejudice (gharaḍ) and obstinacy (‘inād) block the natural impact of the *Qur’an* on the heart. Second, he emphasizes continuity and repetition. The combination of the imperfect verb "kānū" (they were) with the present-tense "yasma‘ūn" (they hear) in similar Quranic constructions indicates that persistent, repeated exposure to the *Qur’an* is effective. He connects this to the concept of talqīn (inculcation), defined as oral repetition with the aim of internalization. Third, he argues that if mere unbiased hearing is sufficient for salvation, then intricate rational argumentation is not always necessary for moral and spiritual formation. The *Qur’an*, he reminds the reader, is described as dhikr (reminder), and the heart finds tranquility precisely through the act of remembering God, as stated in Q. 13:28.

Throughout the article, the author engages critically but respectfully with the mainstream exegetical tradition. He explicitly distances his reading from Sufi interpretations of samā‘ (audition as a spiritual practice), which he considers unregulated (qā‘ida-nadār) and based on subjective opinion (tafsīr bi-al-ra’y). He also distinguishes his work from previous studies on samā‘ in the *Qur’an*, noting that most of those studies focus on the relationship between hearing, sight, and reason, or on the superiority of hearing among the senses, whereas his study focuses narrowly on Q.

67:10 and its educational implications. The article concludes that the most defensible reading of "nasma" in this verse is the literal, unbiased, receptive hearing of the Quranic sound and language, which the disbelievers denied themselves out of fear of its transformative power. This reading, the author argues, is not only lexically and historically better grounded but also opens up important insights for religious education, especially regarding the conditions under which the *Qur'an* can shape human hearts.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Maḥdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭāli'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1376 SAH [Persian].
2. Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Kutub, 1422 AH [Arabic].
3. Ālūsī, Sayyid Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub, 1415 AH [Arabic].
4. As'adī, Muḥammad, "Āsīb Shināsī-ye Jaryān-hā-ye Tafsīrī", Qom, Pazhūhishgāh-e Ḥawzah va Dānīshgāh, 1392 SAH [Persian].
5. 'Askarī, Abū Hilāl, *Muḥjam al-Furūq al-Lughawīyah*, Qom, Jāmi'eh-ye Mudarrisīn, 1412 AH [Arabic].
6. Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
7. Bāqillānī, Muḥammad b. Ṭayyib, *Ijāz al-Qur'an*, ed. Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Cairo, Dār al-Ma'ārif, n.d. [Arabic].
8. Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1330 AH [Arabic].
9. Biqā'ī, Ibrāhīm b. 'Umar, *Nazm al-Durar*, Hyderabad Deccan, Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah, 1369 AH [Arabic].
10. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār al-Iḥyā', 1407 AH [Arabic].
11. Fīrūzābādī, Majd al-Dīn, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-'Ilm li-l-Jamī', n.d. [Arabic].
12. Ghazālī, Muḥammad, *Kīmīyā-ye Sa'ādat*, Tehran, Intishārāt-e 'Ilmī va Farhangī, 1386 SAH [Persian].
13. Ibn 'Ashūr, Muḥammad b. Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis, al-Dār al-

- Tūnisīyah, 1393 AH [Arabic].
14. Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422 AH [Arabic].
 15. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī, *al-Tawḥīd*, ed. Hāshim Ḥusaynī Tehrānī, Tehran, Ṣadūq, 1387 AH/1967 [Arabic].
 16. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH [Arabic].
 17. Ibn Ḥājjib, ‘Uthmān b. ‘Umar, *al-Īdāb*, Damascus, Dār Sa‘d al-Dīn, n.d. [Arabic].
 18. Ibn Hishām, ‘Abd Allāh b. Yūsuf, *Mughnī al-Labīb*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, n.d. [Arabic].
 19. Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, n.d. [Arabic].
 20. Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
 21. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
 22. Jamālī, ‘Alī Riḍā, “Artebāt-e ‘Aql va Naql’ bā ‘Sa‘ādat-e Ensān’ bā Tekyeh bar Āyeh-ye 10 Sūreh-ye Mulk”, Master’s thesis in Qur’ānic Sciences, Dānishkadeh-ye Uṣūl al-Dīn, 1395 SAH [Persian].
 23. Junayd Baghdādī, *Rasā’il al-Junayd*, London, Luzac, 1976 [Arabic].
 24. Kafshdūz, Ḥānīyeh, “Naqsh-e Sam‘ va Baṣar dar Tarbiyat-e A‘zā-ye Khānevādeh az Manzar-e Qur’ān-e Karīm”, Master’s thesis in Qur’ānic Sciences, Dānishgāh-e ‘Ulūm va Ma‘ārif-e Qur’ān-e Karīm, Faculty of Qur’ānic Sciences of Marāgheh, 1400 SAH [Persian].
 25. Khomeini, Rūḥ Allāh, *Majmū‘eh-ye Āthār (Ṣaḥīfeh-ye Imām)*, Tehran, Markaz-e Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeini, 1378 SAH [Persian].
 26. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfī*, Qom, Uswah, 1375 SAH [Arabic].
 27. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bihār al-Anwār*, Beirut, Mu’assasat al-Wafā’, 1403 AH [Arabic].
 28. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, “Naqsh-e Āhang dar Tilāvat-e Qur’ān”, Tehran, Kayhān-e Andīsheh, 1388 AH [Persian].
 29. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *al-Tambīd*, Qom, al-Tamhīd, 1427 AH [Arabic].
 30. Nasafī, ‘Abd Allāh b. Aḥmad, *Madārik al-Tanzīl*, ed. Yūsuf ‘Alī Badīwī, Beirut, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1419 AH/1998 [Arabic].
 31. Qushayrī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin, *al-Risālah al-Qushayrīyah*, Qom, Bīdār, 1374

- SAH [Arabic].
32. Rāmyār, Maḥmūd, *Tārīkh-e Qurʾān*, Qom, Amīr Kabīr, 1362 SAH [Persian].
 33. Samʿānī, Maṣṣūr b. Muḥammad, *al-Tafsīr*, ed. Yāsir b. Ibrāhīm and Ghanīm b. ʿAbbās, Riyadh, Dār al-Waṭan, 1418 AH/1997 [Arabic].
 34. Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *al-Tafsīr*, ed. Maḥmūd Maṭrajī, Beirut, Dār al-Fīkr, n.d. [Arabic].
 35. Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī, *Fatḥ al-Qadīr*, Beirut, Dār b. Kathīr, 1414 AH [Arabic].
 36. Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1422 AH [Arabic].
 37. Sherkat, Fāṭemeh, “Maʿnā Shenāsī-ye Samʿ dar Qurʾān-e Karīm”, Master’s thesis in Qurʾān and Hadith Sciences, Dānishgāh-e Iṣfahān, Faculty of Literature and Humanities, 1390 SAH [Persian].
 38. Somayyeh Abarqūʾī, “Taḥlīl-e Meḥtavā-ye Āyāt-e Samʿ dar Qurʾān-e Karīm”, Master’s thesis in Qurʾān and Hadith Sciences, Dānishgāh-e al-Zahrā, Faculty of Theology, 1402 SAH [Persian].
 39. Suhrawardī, ʿUmar b. Muḥammad, *ʿAwārif al-Maʿarif*, Cairo, Maktabah al-Thaqāfiyah, 1426 AH [Arabic].
 40. Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān, *al-Itqān*, Egypt, al-Hayʾah al-Miṣriyah, 1394 SAH [Arabic].
 41. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].
 42. Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Qom, Jāmiʿeh-ye Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
 43. Thaʿalībī, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Jawābir al-Ḥisān*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].
 44. Thaʿlabī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Kashf wa al-Bayān*, ed. Abū Muḥammad b. ʿĀshūr, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1422 AH [Arabic].
 45. Tilimsānī, Sulaymān, *Manāzil al-Sāʾirīn*, Qom, Bīdār, 1413 AH [Arabic].
 46. Zajjāj, Ibrāhīm b. Sariyy, *Maʿānī al-Qurʾān*, Beirut, ʿĀlam al-Kutub, 1408 AH [Arabic].
 47. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *al-Kashshāf*, Cairo, Maṭbaʿat Ḥalabī, 1385 AH/1966 [Arabic].



معنای سمع در «لو کنا نسمع...» (ملک/ ۱۰)

ترجیحات قول تفسیری نامشهور

مرتضی یعقوبخانی غیاثوند ^{ID}

استادیار گروه آموزش معارف اسلامی،

دانشگاه فرهنگیان، زنجان، ایران (ایمیل: yagobkhani@cfu.ac.ir).

چکیده

بر اساس آیه ۱۰ سوره ملک (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) ریشه اصلی گرفتار شدن کافران در عذاب سعیر، امتناع آنان از شنیدن پیام رسولان و بی‌توجهی به کوچک‌ترین سطح از دریافت سخن با غریزه شنیداری و آگاهی و تفکر بوده است. بسیاری از مفسران، ریشه سمع به معنای شنیدن را فراتر از معنای وضعی آن دانسته و لوازمی هم چون پذیرش، تأمل یا تبعیت را در آن دخیل کرده‌اند؛ اما این توسعه معنایی غالباً بدون پشتوانه زبانی یا شواهد تاریخی است و نوعی تحمیل خوانش مفسر بر متن تلقی می‌شود. مسئله اصلی این پژوهش تعیین معنای دقیق فعل نَسْمَع و بررسی امکان نقش‌آفرینی شنیدن بدون سوگیری در فرایند سعادت است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و باکنار هم قراردادن داده‌های لغوی، گزارش‌های تاریخی و شرایط مکی بودن سوره این موضوع را بررسی می‌کند. هم‌چنین این پژوهش با تفکیک میان شنیدن غریزی و گوش‌دادن تفسیری بر مواجهه‌ای پیش تفسیری با کلام وحی تأکید دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که معنای غریزی و بدون سوگیری، یعنی دریافت بی تأویل صوت، با سیاق آیه و وضعیت شنوندگان اولیه سازگارتر است. افزون بر آن، این تفسیر کارکردهای تربیتی مهمی را برجسته می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تقدم شنیدن بی‌غرض و پیوستگی در معرض یاد خداوند و اثر تلقین شرط تاثیر پذیری در هدایت انسان‌ها و آماده‌سازی دل برای دریافت حق.

کلیدواژه‌ها: سمع، تلقین، سوگیری شنیداری، اعجاز آوایی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۹/۱۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۵/۱/۳۰ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۵ ش

نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش

صفحه ۳۰۱-۳۲۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت‌اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۲

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

یعقوبخانی غیاثوند، مرتضی، «معنای سمع در «لو کنا نسمع...» (ملک/ ۱۰):
ترجیحات قول تفسیری نامشهور»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم،
دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۳۰۱-۳۲۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.564316.1367>

درآمد

جست‌وجوی معنای واژگان قرآنی همواره در میان مسلمانان وجود داشته است. تکیه ابن عباس (درگذشته ۶۸ق) بر شعر عربی برای فهم واژگان قرآنی از مشهورترین گزاره‌های تاریخی این عرصه است (سیوطی، *الاتقان*، ۳/ ۲۱). مسلمانان عصر نزول قرآن اگرچه در بیشتر موارد نسبت به مفهوم واژگان قرآن آگاهی داشته‌اند؛ اما درک کامل و دقیق مفهوم آیات نیازمند دقت بیشتری است.

شناخت معنای واژه‌های قرآنی تنها به درک معنای یک واژه در بستر زمان منجر نمی‌شود. بل که باید در راستای اهداف قرآن کریم دیده شود. از این رو می‌توان گفت شناخت معنای مفردات، پلی برای دست یافتن اهداف قرآن کریم است. براساس آیات قرآن کریم ترکیه و تربیت یکی از مهم‌ترین اهداف نزول قرآن شمرده شده است (آل عمران/ ۱۶۴). از این رو می‌توان شناخت معنای مفردات قرآن را مقدمه‌ای برای درک دلالت‌های تربیتی دانست.

طرح مسئله

پژوهش در شناخت مفهوم واژگان قرآنی، افزون بر آنکه به فهم دقیق گزاره‌های وحیانی یاری می‌رساند، افق‌های تازه‌ای از شیوه‌ی واجهه‌انسان با پیام الهی را می‌گشاید. بررسی یک واژه در سیاق نزول، بافت تاریخی، و شبکه معنایی آن در قرآن، نشان می‌دهد که چگونه یک لفظ ظاهراً روشن، می‌تواند حامل لایه‌های عمیق معرفتی باشد. ریشه سمع در آیه ۱۰ سوره ملک، از همین سنخ واژگان است. اگرچه معنای ابتدایی و لغوی آن برای همه مخاطبان شناخته است، اما اختلاف چشم‌گیر تفاسیر و تنوع بارهای معنایی ارائه‌شده از سوی مفسران، ضرورت بازخوانی دوباره این واژه را آشکار می‌سازد.

با نگاهی گذرا به تفاسیر، روشن می‌شود که **سمع** گاه به معنای شنیدن اندیشیده، گاه طلب حقیقت، و گاه پذیرش و التزام معنا شده است؛ اما پرسش اصلی آن است که آیا این معانی، ریشه در وضع لغوی واژه دارند یا حاصل توسعه‌های تفسیری و تحمیل لوازم عقلی بر لفظ قرآن‌اند؟ از سوی دیگر، فضای نزول سوره ملک — که از سوره‌های مکی و معطوف به تثبیت توحید و معاد است — اقتضاء می‌کند معنای واژگان در این ساختار مورد بازنگری قرار گیرد. از منظری دیگر، رفتار تاریخی مشرکان نیز در فهم این واژه نقش تعیین‌کننده دارد. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که آنان نه از روی ناتوانی، بل که از بیم اثرگذاری آیات الهی، از شنیدن قرآن می‌گریختند؛ چنان‌که در مواردی تنها با شنیدن چند آیه، برخی از بزرگان مکه دگرگون می‌شدند. این واقعیت،

اهمیت شنیدن بدون سوگیری که بر اساس فرهنگ سماع صوفیان و پرستش صورت ذهنی نیست را در نظام هدایتی قرآن برجسته می‌سازد. پژوهش حاضر با اتکا بر شواهد لغوی، تحلیل سیاقی، کاربردهای قرآنی ریشه‌س مع و داده‌های تاریخی، در پی آن است که نشان دهد معنای برگزیده در آیه ۱۰ سوره ملک چیست. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در صدد است از رهگذر دانش لغت، علوم قرآن، گزاره‌های تاریخی به پاسخ تفصیلی از پرسش اصلی دست یابد. هم‌چنین معنای منتخب را اگرچه در برخی از تفاسیر به آن اشاره شده است را انتخاب و به صورت تفصیلی انتخاب آن را اثبات کند.

مسئله یاد شده ارتباطی با دیدگاه تفسیری صوفیانه ندارد. آنان براساس تفسیر خود از برخی از آیات معتقد اند که سماع به عنوان یک آیین صوفیانه و دست کم به معنای شنیدن صدای خوش مستند قرآنی دارد (سهروردی، عوارف المعارف، ۱۰۴). هم‌چنین برخی از صوفیان در موضوع سماع معتقد اند شنیدن صدای خوش لطیفه‌ای برای غذای روح اهل معرفت است. البته جنید بغدادی پذیرش سماع را میان صوفیان اختلافی می‌داند (جنید، رسائل الجنید، ۲۷۴).

واژه سماع در منابع اصیل اسلامی به عنوان مفعول مطلق استفاده شده است. با این حال این واژه بیش‌تر در آراء صوفیان آواز خوشی که دل را می‌جنباند معرفی شده است (غزالی، کیمیای سعادت، ۱/ ۴۷۳). صوفیان برای آن آداب و درجات متعددی (عام، خاص و خاصة الخاص) قرار داده‌اند (تلمسانی، منازل السائرین، ۱/ ۱۱۶).

گرایندگان به تصوف معتقد اند که سماع یکی از مصادیق واژه قول در آیه ۱۷ سوره زمر است:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.

ترجمه: آن بندگان که سخن بشنوند و به نیکوتر آن عمل کنند.

مقصود آنان که در ضمن اصطلاح «سماع» مطرح شده حس باطنی است. نتیجه آنان از سماع آن است که اگر کسی از آواز خوش لذت نبرد نمی‌تواند باطن زنده‌ای داشته باشد (قشیری، الرسالة، ۴۶۶). خوانش صوفیانه درباره سماع در قرآن کریم به علت قاعده‌مند نبودن و تفسیر به رای بودن، مورد پذیرش این نگاشته نیست از این روی در بخش آراء تفسیری یاد نخواهد شد (اسعدی، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ۱/ ۳۲۹).

در پژوهش‌های انجام شده در قلمرو واژه سماع، واژه‌های دیگر هم‌چون عقل نیز مورد جست‌وجو قرار گرفته است. در این پژوهش‌ها که در برخی با تحلیل روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی و در برخی دیگر با تحلیل محتوای کمی و کیفی و با هدف اثبات برتری قوه شنیداری بر قوای دیگر هم‌چون بینایی است تلاش شده تا به معنای

صحیح این واژه دست یابند (شرکت، معنائشناسی **سمع در قرآن کریم**، ۱۷۷؛ ابرقویی، **تحلیل محتوای آیات **سمع****، ۳۸).

در مقابل برخی نیز بدون اشاره به روش مشخصی به کارکرد واژه **سمع** و **بصر** در تربیت پرداخته‌اند (کفش دوز، **نقش **سمع** و **بصر** در تربیت...**، ۵۶). از آن سو محور برخی از پژوهش‌ها تنها واژه **سمع** در آیه ۱۰ سوره ملک است. در این پژوهش سعی شده است تا ارتباط میان **سمع** و **عقل** و نقش آن در سعادت مورد بررسی قرار گیرد (جمالی، **ارتباط **عقل** و **نقل****، ...، ۸۷).

معنای واژه **سمع** در تمامی پژوهش‌های یاد شده، تنها التزام به سخنان پیامبران و عمل به سخنان آنان بوده است. تمایز این مقاله با پژوهش‌های پیشین در یافته‌ها است. در هیچ یک از پژوهش‌های یاد شده به دیدگاه‌های مفسران در ارتباط با واژه **سمع** در آیه ۱۰ سوره ملک اشاره نشده است. نویسندگان معنای **سمع** را تنها در تفسیر **المیزان** جست‌وجو کرده‌اند؛ اما در این مقاله با ارائه شش معنا در دیدگاه مفسران پرداخته، و تلاش شده است معنای برگزیده را با ارائه شواهد و قرائنی تقویت کند.

تمایز دیگر این مقاله با پژوهش‌های دیگر در یافته‌های تربیتی آن است. پژوهش‌های یاد شده درصدد اند تا از ترکیب **سمع** و **عقل** و **بصر** در **قرآن کریم** به یافته‌های علمی دست یابند. این مقاله یافته‌های خود را مبتنی بر جمله «لو کنا نسمع» و «ما کنا فی اصحاب السعیر» در آیه متکی کرده است. این مقاله درصدد اثبات دلالت‌های تربیتی از جمله یاد شده است که در پژوهش‌های انجام شده دیده نمی‌شود.

این پژوهش اگرچه از معنای غیر مشهور واژه **سمع** الهام گرفته است. اما با ارائه ادله و شواهد قرآنی و تاریخی ابعاد این معنا را روشن کرده است. همچنین براساس این موارد توانسته است دلالت‌های مهمی را در تربیت دینی از تفسیر آیه ۱۰ سوره ملک ارائه کند. از این رو این پژوهش، تکرار یافته برخی از مفسران نیست بل که ارائه یک مجموعه‌ای از شواهد و بازتاب آن در تربیت دینی است.

۱. بررسی ادبی و تفسیری آیه ۱۰ سوره ملک

ظرفیت‌های معنایی در زبان عربی بسیار گسترده است. این زبان با بهره‌گیری از ویژگی‌های مربوط به ساختمان واژه‌ها و ترکیب آن‌ها با یکدیگر قواعد فراوانی را در خود جای داده است. این ویژگی سبب می‌شود، پژوهشگران در این موضوع با چالش‌هایی هم‌چون تفاوت آراء تفسیری مواجه شوند. از این رو بایست برای فهم و کشف دلالت‌ها به بررسی ادبی آیات اقدام کرد. بررسی تفسیری وابسته به بررسی ادبی است. از این رو در این

بخش به بررسی ادبی و سپس به بررسی تفسیری آیه ۱۰ سوره ملک پرداخته می‌شود.

۱-۱) تحلیل ادبی و سیاقی آیه

قرآن کریم با زبان عربی و متأثر از قواعد زبانی سرزمین حجاز نازل شده است. از همین روی شناخت و تحلیل قواعد زبانی و ادبی آن بایسته است. تحلیل ادبی آیه ۱۰ سوره ملک از جهت شناخت معنای لفظی و مفهوم‌گیری از این آیه بسیار ضروری و در بررسی مسئله اصلی این نگاشته می‌تواند راه‌گشا باشد.

آغاز این آیه با حرف عطف «واو» است که تمام جمله را به جمله قبل ربط داده است:

قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ.

ترجمه: گویند چرا، هشداردهنده‌ای به‌سوی ما آمد و [لی] تکذیب کردیم و گفتیم: خدا

چیزی فرو نفرستاده است، شما جز در گمراهی بزرگ نیستید.

هر دو جمله در پاسخ به این پرسش که آیا برای شما بیم‌دهنده‌ای نیامد؟ گفته شده است (طبری، تفسیر طبری، ۲۳/۵۱۰). ولی ابن‌عاشور (درگذشته ۱۳۹۳ق) معتقد است آیه ۱۰ سوره ملک پاسخ به پرسش نگه‌بانان جهنم نیست؛ بل که حکایتی از گفتگوی میان دوزخیان با یکدیگر به سبب حسرت و ندامت است (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۲۹/۲۷) دلیل ابن‌عاشور تکرار فعل **قالوا** است. زیرا اگر پاسخ دوم باشد نیاز به تکرار فعل **قالوا** نیست.

جمله «لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر» مفعول به برای فعل **قالوا** است. این کلام، از دو جمله شرط و جواب که به واسطه حرف **لو** شرطیه است تشکیل شده است. در جمله شرطیه، جمله نخست نقش سبب و علت برای تحقق جمله جواب دارد. البته ارتباط آن دو گاهی به‌صورت علت تام است و گاهی علت ناقصه (ابن‌حاجب، **الایضاح**، ۲/۲۳۸؛ ابن‌هشام، **معنی الیبیب**، ۱/۲۶۴). این مانند آن است که مثلاً گفته شود اگر خورشید بتابد روز پدید می‌شود. در این مثال علت تامه خورشید، پدیدآمدن روز است؛ اما در مثال «اگر باران ببارد زمین خیس می‌شود» رابطه میان آن دو به‌صورت تامه نیست؛ بل که بارش باران علت ناقصه خیس شدن زمین است؛ زیرا ممکن است زمین خیس شود؛ ولی باران نبارد.

رابطه میان شرط و جواب در آیه به معنای علت تامه بودن جمله شرط برای جمله جواب است. به‌عبارت‌دیگر علت گرفتاری آنان گوش‌ندادن است. زیرا قرینه مقامیه در این آیه و آیات قبل این نکته را تأیید می‌کند که آنان در مقام پاسخ اصلی به پرسش نگه‌بانان جهنم هستند. از سوی دیگر حالت حسرت خوردن از فرصت از دست‌رفته در دنیا این ارتباط میان شرط و جواب را بیش‌تر نمایان می‌کند.

فعل **نسمع** همان‌گونه که در تحلیل ادبی بیان شد فعل شرط است و فعل شرط سبب و علت برای تحقق مشروط است. به این معنا که علت گرفتار شدن دوزخیان نشنیدن آنان است. دوزخیان اگر خود را از معرض شنیدن حق محروم نمی‌کردند گرفتار جایگاه سعیر و دوزخ نمی‌شدند. فعل **نسمع** با فعل ناقص **کان** همراه شده است که دلالت بر استمرار شنیدن می‌کند. از این رو معنای احتمالی آیه شنیدن مستمر و پیوسته است. این آیه در مجموعه آیاتی است که دلالت بر گفتگوی میان نگهبانان دوزخ و جهنمیان است. عبارت «لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر» گفتار جمعی از دوزخیان و نه همه آنها است. این سخن را می‌توان از واژه **فوج** در آیه ۸ استفاده کرد:

تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ ^{مَلِكًا} أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ.

ترجمه: نزدیک است که از خشم شکافته شود. هر بار که گروهی در آن افکنده شوند، نگاهبانان آن از ایشان پرسند: «مگر شما را هشدار دهنده‌ای نیامد؟».

هم‌چنین می‌توان این‌گونه تصویرگری کرد که نگهبانان دوزخ از جمعی از مشرکان و کافران پرسش می‌کنند که آیا برای شما بیم دهندگان نیامد؟

این پرسش توبیخی، دو پاسخ دریافت کرده است پاسخ نخست اقرار به فرستادن پیامبران و تکذیب آنها و پاسخ دوم بیان علت و سبب اصلی گرفتاری آنها. از بررسی سیاق آیه می‌توان به اهمیت آیه ۱۰ پی برد؛ زیرا آیه قبل صرفاً بیان واکنش دوزخیان به آمدن بیم دهندگان باشد و پاسخ دوم به سبب اصلی گرفتار شدن آنان می‌پردازد.

از این رهگذر می‌توان نتیجه گرفت که پرسش دوم پاسخ اصلی به پرسش است؛ زیرا نگهبانان و دوزخیان می‌دانستند که بیم دهندگان به سراغ آنان آمده بودند. ولی پرسش اصلی این است که با وجود پیامبران چرا اهل شقاوت شدند که آیه ۱۰ به آن پاسخ می‌دهد. به عبارت دیگر آیه نهم نقش مقدمه‌ای به پاسخ نگهبان دوزخ را ایفا می‌کند. فضای آیه در سوره ملک نیز به سمت توجه مخاطبان **قرآن** به دو محور اصلی در سوره‌های مکی **قرآن** رهنمون می‌شود و آن توحید و نفی شرک و دیگری باور به معاد است. آیه ۱۰ نیز در مقام تثبیت همین معنا است.

۲-۱) گونه‌شناسی آراء مفسران درباره معنای **نسمع**

در ارتباط با مفهوم **سمع** در آیه ۱۰ سوره ملک دیدگاه واحدی در میان مفسران مسلمان دیده نمی‌شود. از بررسی تفاسیر مشهور، شش معنا برای این واژه می‌توان نام برد. زجاج (درگذشته ۳۱۱ق)، سمرقندی

(درگذشته ۳۷۳ق)، بغوی (درگذشته ۵۱۶ق)، سمعانی (درگذشته ۵۶۲ق)، و شوکانی (درگذشته ۱۲۵۰ق) معتقد اند که مراد از سمع، هرگونه سمعی نیست؛ بل که سمع متفکرانه است. آنان با نقل سخن ابن عباس و زجاج مبنی بر سمع متفکرانه، معنای آیه را این‌گونه بیان کرده‌اند که اگر ما سخنان پیامبران را متفکرانه می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم از اصحاب سعیر نبودیم.

این مفسران برای انتخاب این معنا تحلیل و دلیلی جز سخن ابن عباس و زجاج دلیل دیگری بیان نکرده‌اند. در کلامی که از ابن عباس نقل شده است: «سمع من یعی و یفکر»؛ یعنی گوش دادن کسی که فرامی‌گیرد و فکر می‌کند. فعل **یعی** به معنای سپردن و فراگرفتن است و معنای صرف گوش دادن ندارد. همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «اذن واعیه» (حاقه/ ۱۲)؛ یعنی گوش‌های شنوا و فراگیر (زجاج، *معانی القرآن*، ۱۹۹/۵؛ سمرقندی، *التفسیر*، ۴۵۳/۳؛ بغوی، *التفسیر*، ۱۲۶/۵؛ سمعانی، *التفسیر*، ۱۰/۶؛ شوکانی، *فتح الغدیر*، ۵/۳۱۱).

برخی مفسران هم‌چون بیضاوی (درگذشته ۶۸۵ق) و آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق) معتقدند که واژه **سمع** در آیه به معنای لغوی و وضعی نیست. بل که معنای سمع قبول را می‌رساند. آلوسی می‌نویسد:

این‌که مشرکان در آیه از خود شنیدن و عقل را نفی می‌کنند به سبب این است که آن‌ها از آن دو بهره و انتفاع نبرده‌اند. در این بهره نبردن عمومیتی است که از مبالغه خالی نیست (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۲/۱۵).

برخی از مفسران تنها آن دو (شنیدن و تعقل) را معتبر می‌دانند (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۳۶۳/۵).

از آن سوزمخسری، (درگذشته ۵۳۸ق) فخر رازی، (درگذشته ۶۰۶ق) نسفی، (درگذشته ۶۸۰ق) و ابوحیان (درگذشته ۷۴۵ق) معنای سمع را در آیه این‌گونه بیان کرده‌اند که مشرکان با حسرت گفتند: اگر گوش دادن ما به‌گونه‌ای بود که طالب حق بودیم... از اصحاب سعیر نبودیم. این مفسران تاکید بر طلب حق را واژه **سمع** استخراج کرده‌اند؛ به این معنا که اگر گوش دادن آنان مانند کسی بود که در جست‌وجوی حق بود آنان گرفتار دوزخ نبودند (زمخسری، *الکشاف*، ۵۷۹/۴؛ نسفی، *مدارک التنزیل*، ۲۶۴/۴؛ ابوحیان، *البحر المحیط*، ۸/۲۹۱).

طباطبایی (درگذشته ۱۳۶۰ش) نیز معتقد است فعل **سمع** به معنای شنیدن و ملتزم شدن به شنیده‌ها است. او می‌نویسد:

منظور از سمع، استجابات دعوت رسولان، و التزام به مقتضای سخن ایشان است که خیرخواهان امینند، و منظور از عقل، التزام به مقتضای دعوت به حق ایشان است، تا آن را تعقل کنند و با راهنمایی عقل بفهمند که دعوت ایشان حق است، و باید انسان در برابر حق خاضع شود. معنای آیه این است که: دوزخیان در پاسخ فرشتگان می گویند: اگر ما در دنیا رسولان را در نصایح و مواعظشان اطاعت کرده بودیم، و یا حجت حق آنان را تعقل می کردیم، امروز در زمره اهل جهنم نبودیم، و همانند ایشان در آتش جاودانه، معذب نمی شدیم (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹/۳۵۳).

بر اساس این دیدگاه، فعل نسمع صرف شنیدن یا تفکر در شنیده‌ها یا شنیدن بدون سوگیری و قضاوت نادرست نیست بل که به معنای التزام به شنیده‌ها است. دلیل معنا را می توان نجات بخش نبودن صرف شنیدن یا تفکر باشد. بل که آنچیزی که موجب رستگاری انسان است ملتزم و عمل به شنیده‌ها است. ابن عطیه (درگذشته ۵۴۱ق) و بقاعی (درگذشته ۸۸۵ق) معنای سمع نافع را برای این واژه، برگزیده‌اند (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۱۵/۳۴۰؛ بقاعی، *نظم الدرر*، ۲۰/۲۳۷).

در معانی که مفسران پیش از این بیان کرده‌اند. شنیدن مقید بوده است. اما گروهی از مفسران مفهوم نسمع را مقید نمی دانند و معنای غریزی آن را مراد آیه پنداشته‌اند. در میان این مفسران تنها ابن عاشور به تحلیل معنای منتخب خود پرداخته است. ما بقی مفسران یا اشاره نکرده‌اند و از آن تلقی معنای مطلق شده است (طبری، *التفسیر*، ۲۳/۵۱۰؛ ثعالبی، *الجواهر الحسان*، ۵/۴۵۹؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۱۰/۶۲؛ ثعالبی، *الکشف و البیان*، ۹/۳۵۸؛ ابن کثیر، *التفسیر*، ۴/۴۲۳؛ ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۹/۲۷).

ابن عاشور می نویسد:

این که مشرکان از سمع محروم بوده‌اند به سبب روگردانی آنان از پذیرش دعوت پیامبران بوده است. مانند آنچه که خداوند از مشرکان حکایت کرده است: گفتند کافران به این قرآن گوش ندهید (فصلت/۲۶).

ابن عاشور برای انتخاب این مفهوم از آیه ۲۶ سوره فصلت کمک جسته است. وی در تفسیر این آیه در سوره فصلت به رفتار مشرکان در ارتباط با گوش ندادن آن‌ها گزارش‌های را بیان می کند (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۲۹/۲۷).

۳-۱) نقد و ارزیابی آراء مفسران

براساس گزارش لغت‌دانان معنای اصلی واژه **سمع** شنیدن و حس کردن با گوش است (فیروز آبادی، *القاموس المحیط*، ۷۳۰/۱؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۶۲/۸). در گزارش‌های لغت‌دانان هیچ اشاره‌ای به مقید شدن **سمع** به تفکر، پذیرش و التزام به شنیده‌ها نشده است. برخی از این معانی نزدیک به یکدیگر اند و می‌توان به معانی مشترک حمل نمود. به این معنا که برخی از معانی هم‌پوشانی دارند. این سخن هیچ ارتباطی با موضوعاتی هم‌چون اشتراک لفظی ندارد. به تعبیر دیگر می‌تواند از باب تفنن در عبارت یا برجسته سازی برخی از لوازم باشد.

مشرکان یا به سخن کلام خداوند گوش نمی‌دادند یا با ایناس و با دقت گوش نمی‌دادند. معانی که **سمع** را مقید کرده‌اند معنای مجازی **سمع** را مورد توجه قرار داده‌اند. معانی گوش‌دادن به صورت طالب حق بودن، متفکرانه و ملتزم شدن از معانی وضعی نیستند؛ زیرا همان‌گونه بیان شد معانی وضعی شنیدن غریزی یا شنیدن کامل و نه صرفاً دریافت امواج صدا است. میان معانی که مفسران گفته‌اند با معانی وضعی رابطه لازم و ملزوم برقرار است. درست است که گوش‌دادن به سخن کسی باید همراه عمل به شنیده‌ها باشد؛ ولی مشرکان در آیه ۱۰ سوره ملک در مقام حسرت خوردن اند و در آن مقام فردی که حسرت می‌خورد آرزو حداقل‌های موثر را می‌خورد.

۲. معنای **سمع** در بستر لغوی، قرآنی و تاریخی

یکی از جنبه‌های که تا کنون در بستر فهم **قرآن کریم** به آن توجه شده است شناخت معنای الفاظ **قرآن** است. اهمیت این موضوع آن‌چنان است که بسیاری از پژوهش‌های قرآنی درباره‌اش صورت گرفته است. از این‌رو به بررسی معنای واژه **سمع** می‌پردازیم.

۲-۱) مفهوم **سمع** در لغت و کاربرد قرآنی

ابن فارس (درگذشته ۳۹۵ق) برای واژه **سمع** یک اصل و معنا را بیان کرده است:

ایناسُ الشیءِ بالأذن.

ترجمه: احساس کردن چیزی به وسیله گوش.

واژه ایناس به معنای شنیدنی است که در آن هیچ شبهه‌ای نباشد. فرد مطمئن است که آنچه که شنیده درست و کامل و بدون نقص شنیده است (ابن فارس، *معجم مقایس اللغة*، ۱۰۲/۳). فیروزآبادی (درگذشته ۸۱۷ق) و

ابن منظور (درگذشته ۷۱۱ق) معنای **سمع** را قدرت حس شنوایی می‌داند (فیروز آبادی، *البحر المحیط*، ۷۳۰/۱؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۶۲/۸).

برای معنای **سمع** هیچ یک از لغت‌دانان مشهور معنای قبول، طالب حق، **سمع** متفکرانه و التزام به شنیده‌ها را ذکر نکرده‌اند. این معانی که برای واژه **سمع** در آیه ۱۰ سوره ملک بیان شده، از لازمه معنای شنیدن استنباط شده است. معنای قبول و التزام اشاره به عکس‌العمل پس از شنیدن و معنای متفکرانه و طالب حق همراه شنیدن مورد توجه است. شنیدن سبب التزام و پذیرش و لازمه عقلی برای معنای طالب حق و متفکرانه محسوب می‌شود که خارج از معنای حقیقی این واژه است.

بر اساس معنای که ابن‌فارس از این واژه بیان کرده است. مشرکان در روز قیامت با حسرت می‌گویند اگر ما به سخنان پیامبر درست و صحیح و بدون حالت انکار و قضاوت گوش می‌دادیم هرگز اهل جهنم نبودیم. مشرکان اگر چه در برخی از آیات به سخنان پیامبر گوش فرامیدادند ولی آنان **ایناس** نداشتند و صرفاً امواجی را حس می‌کردند. اما در برخی از آیات نیز از شنیدن نیز امتناع داشته‌اند.

سمع و مشتقات آن در **قرآن کریم** ۱۸۵ بار و فعل **نسمع** دوبار به‌کار رفته است. واژه **سمع** در **قرآن** هم به صورت اسمی و هم به صورت فعلی استعمال گردیده که صورت اسمی آن همواره به شکل مفرد بیان شده است.

ریشه **سمع** در سه باب افعال، باب افتعال و تفعّل با ۳۰ بار و فعل ثلاثی مجرد با ۷۸ بار و هیئت اسمی هم‌چون صفت مشبه و اسم مبالغه با ۳۵ بار و به عنوان مصدر ۴۲ بار در **قرآن** استعمال شده است. از میان مشتقات **سمع** کلماتی که بیانگر شنوا بودن برای خداوند اند و هم‌چنین کلماتی که در ابواب ثلاثی مزید به کار رفته‌اند از تحلیل قرآنی آیه ۱۰ سوره ملک خارج هستند. زیرا گروه اول ارتباطی با آیه ۱۰ سوره ملک ندارد.

صفت «سمیع» برای خداوند قابل مقایسه با **سمع** انسانی و غریزی نیست. گروه دوم که ریشه **سمع** در ابواب ثلاثی مزید نیز به دلیل معنای خاصی که این ابواب به ریشه **سمع** می‌دهد و از طرفی فعل **نسمع** در آیه مورد نظر ثلاثی مجرد است آن را از بررسی استثنا می‌کند. براین اساس در تحلیل قرآنی ریشه **سمع** تنها به افعال ثلاثی مجرد این ریشه در **قرآن کریم** پرداخته می‌شود.

در **قرآن** از واژه **سمع** به معنای عضوی از بدن و حس غریزی یاد شده است. معنای نخست مجازی و معنای حس غریزی معنای حقیقی این واژه محسوب می‌شود. عدم توانایی شنیدن بت‌ها (مریم/۴۶) شنیدن عذاب‌ها و نعمت‌ها در قیامت (انبیاء/۱۰۰؛ مریم/۶۲) گریه مومنان در هنگام شنیدن آیات الهی (مائده/۸۳) گوش دادن

به قرائت **قرآن** (اعراف/ ۲۰۴) شنیدن مکر زنان مصری (یوسف/ ۳۱) شنیده نشدن لغو و لاغیه در بهشت (مریم/ ۶۲؛ غاشیه/ ۱۱) در برخی از آیات نیز مشرکان و کافران تصریح می‌کنند که آنچه که پیامبر (ص) می‌فرماید از پدرانشان نشنیده‌اند (مومنون/ ۲۴؛ قصص/ ۳۶؛ ص/ ۷) در همه این موارد از سمع و مشتقات آن معنای غریزی اراده شده است. در ادامه می‌توان به برخی از آیات هم‌سو با آیه ۱۰ سوره ملک هم اشاره کرد؛ مثلاً:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ (فصلت/ ۲۶).

ترجمه: و کسانی که کافر شدند گفتند که این **قرآن** گوش تدهید و سخن لغو در آن اندازید، شاید شما پیروز شوید.

در این آیه کافران به مردم و هم‌کیشان خود می‌گویند که به **قرآن** گوش ندهند. در هنگام خواندن **قرآن** سخنان لغو و بیهوده بیان کنند. باتوجه به این مفهوم، کافران از نفوذ سخن خداوند و **قرآن** واهمه داشت‌هاند که حتی شنیدن آن را هم ممنوع می‌کردند. در این آیه معنای شنیده مقید به طالب بودن و شنیده همراه با تفکر و ملتزم شدن به شنیدن مطرح نیست و کافران شنیدن صرف **قرآن** را نیز تهدید برای خود قلم‌داد می‌کردند.

ابوحیان در توضیح این آیه می‌نویسد: پیامبر (ص) برای این‌که مردم به او گوش دهند در مسجد الحرام **قرآن** قرائت میکرد و کفار می‌ترسیدند که مردم میل به سخنان پیامبر (ص) پیدا کنند به همین جهت به هم‌کیشان خود دستور می‌دادند با فریاد زدن و سر و صدا و خواندن شعر مانع شنیدن صدای پیامبر (ص) به مردم شوند. این گزارش به‌خوبی رفتار شنیداری مشرکان را در مواجهه با **قرآن** روشن می‌کند (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۸/ ۲۹۱). هم‌چنین جمله پایانی آیه (لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ) به‌خوبی هدف کافران را مشخص کرده است. اگر مانع قرائت پیامبر (ص) نشوید شما مغلوب خواهید شد. زیرا صرف شنیدن **قرآن** انسان‌ها را به حرکت به سمت حقیقت وا می‌دارد.

دیگر آیه مشابه را در سوره فرقان می‌توان یافت:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (فرقان/ ۴۴).

ترجمه: یا گمان داری که بیش‌ترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند ستوران نیستند، بلکه گمراه‌تر اند.

این آیه به رفتارشناسی کافران می‌پردازد. آنان به دلیل تاثیر بسیار زیاد **قرآن** در اعتقاد خود از گوش‌دادن به آیات الهی روگردان بودند. ترکیب شنیدن و اندیشیدن مانند آیه ۱۰ سوره ملک تکرار شده است که نشان دهنده

اهمیت دو مفهوم است.

خداوند در برخی از آیات قرآن کریم شنیدن کفار را تایید می‌کند؛ اما بافت آیه به گونه‌ای است که نشانگر شنیدن همراه سوگیر و قضاوت یا مسخره کردن و تکذیب است. در آیه ۱۰ سوره ملک مشرکان با حسرت آرزوی شنیدن را دارند؛ اما آیا منظور آنان شنیدن همراه با مسخره است؟ حتماً این گونه نیست. بل که شنیدن بدون قضاوت بدون سوء نیت که همان شنیدن آگاهانه و غریزی است. در ادامه به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا (نساء/ ۱۴۰).

ترجمه: و البته [خدا] در کتاب [قرآن] بر شما نازل کرده که: هر گاه شنیدید آیات خدا مورد انکار و ریشخند قرار می‌گیرد، با آنان منشینید تا به سخنی غیر از آن درآیند، چرا که در این صورت شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند، منافقان و کافران را همگی در دوزخ گرد خواهد آورد. در این آیه کفران عملی و استهزا در کنار شنیدن قابل توجه است. این استهزاء می‌رساند که آنان برای گوش دادن به سخنان پیامبر (ص) توجه نمی‌کردند.

در برخی از آیات دیگر ممکن است تصور شود که سمع به معنای مطلق و غریزی آن نمی‌تواند باشد به عنوان نمونه: **إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ (فاطر/ ۱۴)** ترجمه: اگر آن‌ها را بخوانید، دعای شما را نمی‌شنوند، و اگر [فرضاً] بشنوند اجابتان نمی‌کنند، و روز قیامت شرک شما را انکار می‌کنند؛ و [هیچ کس] چون [خدای] آگاه، تو را خبردار نمی‌کند.

این آیه اگرچه در جمله **وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ** اشاره به گوش دادن آنان می‌کند؛ اما این آیه از واژه «لو» استفاده شده است که دلالت بر امتناع شرط دارد. معنای آن محال است که آنان به پیامبر (ص) گوش دهند. اما در برخی از آیات اثبات می‌کند که علی‌رغم گفته مشرکان مبنی بر نشنیدن سخن پیامبران، آنان سخن را به لحاظ غریزی شنیده‌اند. مانند: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ** ترجمه: مانند کسانی نباشید که گفتند شنیدیم ولی نشنیدند. در این آیه از کلمه سمعنا معنای لغوی آن و از واژه لایسمعون لازمه معنا قصد شده است

۲-۲) شواهد تاریخی از رفتار شنیداری مشرکان

از رفتارهای مشرکان مکه در مواجهه با پیامبر (ص) و قرآن کریم نشنیدن سخن حضرت و امتناع دیگران از

گوش دادن به آیات الهی است. تاریخ اسلام این رفتارها را گزارش نموده است که به برخی از آن اشاره می‌شود: یکی از افرادی که به واسطه گوش کردن به آیات الهی متأثر و بعد اسلام آورد طفیل بن عمرو است. ابن هشام (درگذشته ۲۱۸ق) گزارش می‌کند: هنگامی که طفیل وارد مکه شد، برخی از رجال قریش او را فراخواندند تا وی را از سخنان سحرآمیز محمد(ص) که در میان رجال اختلاف افکنده بود آگاه کنند. اگر طفیل به تلاوت پیامبر(ص) گوش می‌داد، آنگاه او و مردم قبیله اش نیز دچار نزاع و احتجاج علیه یکدیگر می‌شدند. آنان مصرانه او را نصیحت کردند که سخنی با پیامبر(ص) نگوید و خصوصاً این‌که به تلاوت‌های او گوش ندهد. طفیل می‌گوید: قسم به خدا، آن قدر پافشاری کردند که در واقع من تصمیم گرفتم نه به او گوش کنم و نه با او سخن بگویم. او از ترس این‌که مبادا بعضی از کلمات محمد وارد گوشش شود و گوش خود پنبه کرد، و گفت: نمی‌خواهم چیزی از قرآن را بشنوم.

عاقبت طفیل در کعبه پیامبر(ص) را در حال اقامه نماز ملاقات کرد و ناخودآگاه با بعضی از آیاتی که قرائت شد، آشنا گشت. بعد از آن مسلمان شد (ابن هشام، *السيرة النبویه*، ۲/ ۲۲). مانند این گزارش‌ها در تاریخ بسیار زیاد است که به عنوان نمونه می‌توان به امتناع اسعد بن زراره از شنیدن قرآن در مسجد الحرام اشاره کرد (مجلسی، *بحار الانوار*، ۸/ ۱۹). هم‌چنین تاثیر قرائت قرآن در مسلمان شدن سعد بن معاذ، اُسید بن حضیر، عثمان بن مظعون و مطعم بن عدی از آثار شنیدن کلام خداوند برشمرد (طبری، *سیره النبویه*، ۱/ ۱۲۱ و ۲۵۲؛ باقلانی، *اعجاز القرآن*، ۴۳). و نیز به سجده افتادن مرد بدوی از قرائت آیه «فاصدع بما تؤمر» و گوش دادن شبانه و پنهانی برخی از بزرگان قریش و متأثر شدن از آن از نمونه‌های این واکنش است (ابن هشام، *السيرة النبویه*، ۱/ ۲۶۲، ۳۳۷).

باتوجه به آیه، انگیزه و علت‌های امتناع مشرکان از شنیدن را می‌توان ترس، خودبرتربینی بیان کرد. هم‌چنین تحلیل تاریخی رفتار مشرکان آنان ترس از تغییر و آینده مبهم با پذیرش اسلام و ترس از طرد شدن از جامعه و قبیله خود می‌تواند از مهم‌ترین این عوامل بیان کرد

این موارد به گواه مورخین و سیره‌نویسان حاکی از ترس مشرکان از تاثیر قرآن بر دل‌های مردمان است. نشانگر این احتمال قوی است که شنیدن باعث ایمان و سعادت انسان می‌شود. باتوجه به تحلیل تاریخی معنای غریزی سمع در آیه ۱۰ سوره ملک می‌تواند معنای نزدیک به مراد آیه باشد. اما معانی دیگر باتوجه به تحلیل تاریخی جایگاه ندارند در همه موارد اشاره شده نقش اصلی تاثیر گذاری در مسلمان شدن یا متأثر شدن نامبرگان، اعجاز در کلمات قرآن است که تاثیر این بلاغت با شنیدن صورت می‌پذیرد و نه این‌که گونه‌ای خاص

از شنیدن مدنظر باشد

۲-۳) تاثیر فضای مکی سوره معنای آیه

سوره ملک شصت و هفتمین سوره از سوره‌های قرآن و تمام آیات آن در مکه نازل شده است. (رامیار، تاریخ قرآن، ۳۶۰). و دو موضوع توحید و معاد همان‌گونه که در سوره‌های مکه تاکید می‌شود در این سوره نیز بازتاب دارد.

مکی بودن این سوره و به ویژه آیه ۱۰ آن در تحلیل فرضیه این نگارش دارای اهمیت است. زیرا این نوشته در پی آن است بر گوش دادن غریزی تاکید کند و از سویی آیات مکی تاکید بر توحید دارد و مشرکان نیز دلیل افکنده شدن در دوزخ را همواره گوش ندادن به آیات خداوند که تاکید بر دو اصل مهم و آن توحید و نفی شرک و دیگری باور به معاد است.

باتوجه با این نکته خداوند از مسلمانان مکه تنها صرف توحید و نفی شرک خواسته شده است. آنان التزاماتی که در طول مدتی که در مدینه بر پیامبر (ص) وحی شد خواسته نشده است. التزاماتی هم‌چون راستگویی، پاکدامنی و موارد دیگر. این نکته در روایات نیز اشاره شده است:

در روایتی که کلینی (درگذشته ۳۲۹ق) آن را با سند کامل و صحیح به امام باقر (ع) نسبت می‌دهد به تحلیل آیات محکم و متشابه و سپس به رسالت انبیا می‌پردازد. در بخش‌های از این روایت بسیار طولانی عباراتی وجود دارد که به آن‌ها اشاره می‌شود:

سپس خدا محمد (ص) را مبعوث کرد و او ده سال در مکه زیست و در این ده سال هر که گواهی به یگانگی خدا و رسالت محمد (ص) داد خدا او را به بهشت برد برای اقرار او که ایمان تصدیق نبوت بود و خدا کسی را که پیرو محمد (ص) مرد عذاب نکرد مگر آنکه مشرک به خدای رحمان بود و تصدیق آن این است که خدا در مکه ضمن سوره بنی اسرائیل به آن حضرت نازل کرد که (۲۳ سوره اسراء): «و حکم کرد پروردگارت که نپرستید جز او را و به پدر و مادر احسان کنید تا قول خدا تعالی: به راستی او آگاه و بینا است» ادب و پند و آموزش و نهی سبک، نسبت به آن وعده نداد و وعیدی نهاد بر ارتکاب آنچه غدقن کرده است و نسبت به چیزهایی نهی کرد و بر حذر نمود و سخت نگرفت و تهدید نکرد (کلینی، الکافی، ۹۹/۴).

ابن بابویه (درگذشته ۳۸۱ق) نیز روایتی را نقل کرده است که هرکسی موحد باشد وارد بهشت می‌شود اگرچه دزدی و یا دامنش آلوده باشد. هم‌چنین به نقل از ابوذر که از پیامبر (ص) نقل می‌کند که جبرئیل بر پیامبر (ص) وارد شد و به پیامبر (ص) بشارت داد که هرکسی مشرک نباشد وارد بهشت می‌شود و اگرچه شارب خمر باشد

(ابن بابویه، التوحید، ۲۶).

اگرچه برخی از محدثان در باره این روایات تحلیل‌های مبنی بر توفیق توبه پیدا کردن ارائه داده‌اند؛ اما می‌توان با صرف نظر از این تحلیل‌ها این روایات را صرفاً برای مردمانی که در مکه به پیامبر (ص) ایمان آورده و از طرفی بسیاری از واجبات و محرمات نیز تشریح نشده و یا اگر تشریح شده مولوی نبوده است بل که ارشادی اند حمل نمود. یا این که حکم و جوب بیان ولی عمل در آینده خواسته شده است.

باتوجه به این تحلیل علوم قرآنی، معنای واژه **سمع** نمی‌تواند به معنای التزام به شنیده شده‌ها باشد زیرا در مکه التزامی وجود نداشته است. التزام به توحید یا معاد به خاطر این که از باورها محسوب می‌شوند عملی را در پی ندارند.

۳. دلالت‌های تربیتی معنای برگزیده

یکی از مهم‌ترین اهداف قرآن کریم، رشد و تعالی تربیتی انسان‌ها است. قرآن کریم با شیوه‌های گوناگون به این امر مهم پرداخته است: بیان قصص، (قلم/ ۱۷) بیم دادن، (سبا/ ۴۷) بشارت دادن، (واقعه/ ۲۴) نقل سخن تربیتی پیامبران و حکیمان (لقمان/ ۱۳) و موارد دیگر. آیه ۱۰ سوره ملک نیز یکی از شیوه‌های مهم در تربیت است. به این صورت که حوادث و وقایع حتمی در آینده را برای مخاطبان خود چنان گزارش می‌کند که گوئی در حال رخ دادن است. این شیوه تنها اختصاص به این آیه ندارد و در آیات دیگر هم چون آیه ۵۵ سوره صفات نیز وجود دارد. در این بخش تلاش شده است تا با تمرکز بر بافت آیه یادشده دلالت‌هایی بیان شود که در منابع تفسیری یا به آن اشاره نشده یا برجسته نشده است.

۳-۱) تقدم شنیدن بی‌غرض به عنوان شرط تاثیرپذیری

براساس تعالیم قرآنی تاثیرپذیری از سخن خداوند نیازمند شنیدن بی‌غرض است. زیرا غرض و سوگیری در شنیدن مانع اصلی در فهم و از همه مهم تر تاثیرپذیری در مخاطب می‌شود (نحل/ ۲۲؛ مائده/ ۱۰۴). اولین دلالت تربیتی معنای منتخب، آماده سازی انسان‌ها برای دوری از سوگیری یا عناد با سخن خداوند است؛ زیرا شرط اساسی در اثر بخشی سخن خداوند نداشتن غرض‌های منافی با فطرت انسان است.

بعثت پیامبر (ص) در سن چهل سالگی و اخلاق نیکوی ایشان، نشان دهنده آن است که هیچ دلیلی برای نشنیدن سخن خداوند وجود نداشته است. از همین روی است که سخنان مشرکان هیچگاه مربوط به رفتارهای فردی و اجتماعی پیامبر نبوده است. مشرکان هیچگاه ایشان را به اخلاق ناپسند متهم نکرده و هر آنچه که به

ایشان نسبت داده اند؛ مربوط به اصل انتساب **قرآن کریم** به خداوند است (برای نمونه، بنگرید به: نحل/ ۱۰۱؛ انبیاء/ ۵؛ فرقان/ ۵).

۲-۳) پیوستگی در معرض شنیدن و تاثیر تلقین

یکی از دلالت‌های مهم دیگر تربیتی در آیه، پیوستگی در معرض شنیدن سخن خداوند است. انسانی که مدام در معرض شنیدن سخنانی است که منشا آن الهی و وحیانی است با انسانی که از این سخنان دور است بسیار متفاوت است. زیرا سخن وحیانی علاوه بر دربردارنده معارف و مفاهیم بالایی است تاثیر تکوینی نیز به همراه دارد. این برداشت را می‌توان از ترکیب واژه «کنا» و **نسمع** به دست آورد. زیرا ترکیب فعل ناقصه (کنا) با فعل مضارع (نسمع) دوام و پیوستگی را به همراه دارد. این یافته می‌تواند در بازتاب تربیتی حس شنیداری در انسان موثر باشد.

تلقین به معنای القای شفاهی گفتار و سخن به مخاطب به قصد تفهیم با تکرار است (ابوهلال عسکری، **الفروق اللغویه**، ۱۴۱). از این رو تلقین را می‌توان در راستای **سمع** مطلق دانست که با تکرار همراه است. از همین رو برخی از عالمان اخلاق در نقش تلقین در تربیت می‌گویند:

یکی از چیزهایی که برای ساختن انسان مفید است، تلقین است. انسان خودش هم؛ اگر بخواهد ساخته بشود، باید آن مسائلی که مربوط به ساختن خودش است، تلقین کند به خودش؛ تکرار کند. یک مطلبی که تاثیر در نفس انسان باید بکند با تلقینات و تکرارها بیش‌تر در نفس انسان نقش پیدا می‌کند (امام خمینی، مجموعه آثار، ۳۹۸/۱۳).

۳-۳) آماده سازی دل برای دریافت حق

بر اساس معنای واژه **سمع** در آیه ۱۰ سوره ملک که شنیدن بدون جهت گیری است. می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که انسان اگر در مقابل کلام خداوند و رسولان او بدون غرض و به عنوان یک انسان دارای اختیار که با سخنی نو که روح انسان را می‌تواند صیقل دهد مواجهه شود اسباب نجات از جهنم را برای او فراهم می‌سازد. مقصود از این‌که شنونده سخن خداوند سوگیری نداشته باشد آن است که با تعصب به این سخن گوش ندهد اگرچه بی تردید یکی از عوامل مهم در تاثیرگذاری روحی در مخاطبانی که قلب خود را به ناپاکی نیالوده‌اند و در محضر **قرآن کریم** بدون هیچگونه عناد و شکی واژگان **قرآن کریم** است. نمود این تاثیر در گزارش‌های تاریخی متعدد در بخش‌های قبلی بیان شد. اما آنچه حاکی از این اثرات روحی است ویژگی منحصر به فرد **قرآن کریم** است. معرفت در این ارتباط می‌نویسد: عامل مهم جذابیت قرآن، در سبک، نظم، و آهنگ آن است.

این سه عامل، سنگ بنیادین ساختار سحرانگیز قرآن را تشکیل می‌دهند و چنان به هم آمیخته و درهم ریخته اند، که نتوان نقش هریک را در جاذبیت قرآن جدا نشانه رفت (معرفت، نقش آهنگ در تلاوت قرآن، ۴).
به نظر می‌رسد گوش دادن سخن خداوند و تاثیرات روحی آن امر بسیار روشنی است. عالمان علوم قرآنی آن را در دانش علوم بلاغت بازتاب داده‌اند و هنر قرآن کریم را در این مسئله جست‌وجو کرده‌اند تا روشن کنند اگر این کتاب تاثیرات شگرفی را به همراه دارد به خاطر واژه گزینی خاص و فوق بشری بوده است (معرفت، التمهید، ۴/۱۳۴).

از بازتاب‌های تربیتی معنای منتخب که تاکید بر شنیدن غریزی دارد این است که برای تربیت نفس انسان‌ها لزوما نیازی به بیان نکات دقیق عقلی نیست. زیرا اگر انسان در معرض کلام خداوند قرار گیرد به صورت تکوینی واژه‌ها بر قلب انسان‌ها تاثیر روحانی دارد. این اثر در اعجاز قرآن کریم است. البته این بازتاب را می‌تواند از کنار هم قرار دادن حداقل دو آیه به دست آورد. آیه نخست که قرآن را ذکر معرفی می‌کند:

و القرآن ذی الذکر (ص/۱).

ترجمه: صاد. سوگند به قرآن پراندرز!

و آیه دوم که همراه ذکر خداوند، آرامش دل‌ها وجود دارد:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد/۲۸).

ترجمه: همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.

نتیجه

واژه نسمع در آیه ۱۰ سوره ملک اشاره دارد که دوزخیان اگر به سخنان پیامبران گوش فرا میدادند در جهنم و سعیر قرار نمی‌گرفتند و از مجازات الهی رها می‌افتند. مفسران مسلمان در تفسیر این واژه معانی گوناگونی را مطرح کرده‌اند. می‌توان به سماع متفکرانه، سماع قبول، سماع طالب حق و شنیدن به معنای ملتزم شدن اشاره کرد. هریک از دیدگاه‌های یاد شده با نقدهای روبرو هستند. به نظر می‌رسد که معانی انتخاب شده از لوازم شنیدن است و نه معنای شنیدن.

از سوی دیگر باتوجه به بررسی آیات هم‌سو با واژه نسمع و گزارش‌های تاریخی، معنای غریزی از این واژه، معنای محتمل است. هم‌چنین نزول این سوره و آیه در مکه می‌تواند دلیل یا موید محکمی برای دیدگاه یاد شده

باشد. به نظر می‌رسد معنای اصلی واژه با استمداد از دانش لغت در کنار دلیل‌های یاد شده پاسخ روشن به این پرسش باشد که معنای دقیق واژه **سمع** در آیه ۱۰ سوره ملک چیست. دلالت‌های تربیتی که می‌توان از معنای منتخب به دست آورد عبارت اند از: تقدم شنیدن بی‌غرض به عنوان شرط تاثیرپذیری در هدایت انسان‌ها و نقش استمرار و پیوستگی در این شنیدن و نیز لزوم آماده سازی دل با دوری از پیش داوری در شنیدن.

منابع

- ۱- **قرآن کریم**، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- آلوسی، سید محمود، **روح المعانی**، بیروت، دارالکتب، ۱۴۱۵ ق.
- ۳- ابرقویی، سمیه، **تحلیل محتوای آیات سمع در قرآن کریم**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، دانشکده دانشکده الهیات، ۱۴۰۲ ش.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، **التوحید**، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، صدوق، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م.
- ۵- ابن حاجب، عثمان بن عمر، **الایضاح**، دمشق، دارسعد الدین.
- ۶- ابن عاشور، محمد بن طاهر، **التحریر و التنویر**، تونس، الدار التونسیه، ۱۳۹۳ ق.
- ۷- ابن عطیه، اندلسی، **المحرر الوجیز**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- ۸- ابن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ ق.
- ۹- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، **التفسیر**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۰- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۱- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، **معنی البیب**، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى.
- ۱۲- ابن هشام، عبدالملک، **السيرة النبوية**، بیروت، دارالمعرفة.
- ۱۳- ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، **البحر المحیط**، بیروت، دارالکتب، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۴- اسعدی، محمد، **آسیب شناسی جریان‌های تفسیری**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
- ۱۵- باقلانی، محمد بن طیب، **اعجاز القرآن**، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، دارالمعارف.
- ۱۶- بغوی، حسین بن مسعود، **معالم التنزیل**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۷- بقاعی، ابراهیم بن عمر، **نظم الدرر**، حیدرآباد دکن، مجلس دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۶۹ ق.
- ۱۸- بیضاوی، عبدالله بن عمر، **انوار التنزیل**، بیروت، دار الفکر، ۱۳۳۰ ق.


- ۱۹- تلمسانی، سلیمان، *منازل السائرین*، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
- ۲۰- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *جواهر الحسان*، بیروت، داراحیاء ۱۴۱۸ق.
- ۲۱- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت، داراحیاء، ۱۴۲۲ق.
- ۲۲- جنید بغدادی، *رسائل الجنید*، لندن، لوزاک، ۱۹۷۶م.
- ۲۳- خمینی، روح‌الله، *مجموعه آثار (صحیفه امام)*، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
- ۲۴- رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، قم، امیر کبیر، ۱۳۶۲ش.
- ۲۵- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۲۶- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
- ۲۷- سمرقندی، نصر بن محمد، *التفسیر*، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دار الفکر.
- ۲۸- سمعانی، منصور بن محمد، *التفسیر*، به کوشش یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.
- ۲۹- سهروردی، عمر بن محمد، *عوارف المعارف*، قاهره، مکتبه الثقافیه، ۱۴۲۶ق.
- ۳۰- سیوطی، عبد الرحمان، *الاتقان*، مصر: هیئته المصریه، ۱۳۹۴ش.
- ۳۱- شرکت، فاطمه، *معناشناسی سمع در قرآن کریم*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی ۱۳۹۰ش.
- ۳۲- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، بیروت، دارابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- ۳۳- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۳۴- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۳۵- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۶- عسکری، ابی هلال، *معجم الفروق اللغه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۳۷- علیرضا جمالی، *ارتباط «عقل و نقل» با «سعادت انسان» با تکیه بر آیه ۱۰ سوره ملک*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشکده اصول دین، ۱۳۹۵ش.
- ۳۸- غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
- ۳۹- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالاحیاء، ۱۴۰۷ق.
- ۴۰- فیروز آبادی، مجدالدین، *قاموس المحيط*، بیروت، دارالعلم للجميع.
- ۴۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرساله القشیریه*، قم، بیدار، ۱۳۷۴ش.
- ۴۲- کفش دوز، حانیه، *نقش سمع و بصر در تربیت اعضای خانواده از منظر قرآن کریم*، پایان‌نامه کارشناسی

- ارشد علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مراغه، ۱۴۰۰ ش.
- ۴۳- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، اسوه، ۱۳۷۵ ش.
- ۴۴- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۵- معرفت، محمدهادی، *التمهید*، قم، التمهید، ۱۴۲۷ ق.
- ۴۶- معرفت، محمدهادی، *نقش آهنگ در تلاوت قرآن*، تهران، کیهان اندیشه، ۱۳۸۸ ق.
- ۴۷- نسفی، عبدالله بن احمد، *مدارج التنزیل*، به کوشش یوسف علی بدیوی، بیروت، دارالکلم الطیب، ۱۴۱۹ ق/م ۱۹۹۸.

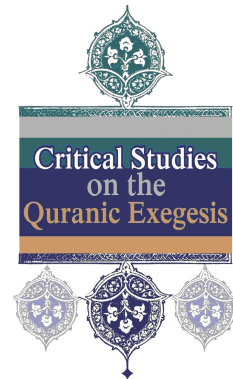
Christ's Miracles in the Qur'an and the Gospels A Theological Critique of Inspiration and Doctrinal Distortions

Eshaq Shirin Kam 

Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University,
Tehran, Iran (Corresponding author: e.shirinkam61@cfu.ac.ir).

Mokhtar Zakeri 

Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University,
Tehran, Iran (Email: mokhtarzakeri365@cfu.ac.ir).



Promotional article

Received: 1/ 2/ 2026

Revised: 19/ 2/ 2026

Accepted: 25/ 4/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 327-348.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ 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:

Shirin Kam, Eshaq and Zakeri, Mokhtar, "Christ's Miracles in the Qur'an and the Gospels: A Theological Critique of Inspiration and Doctrinal Distortions", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2) : 12, 2026, p. 327-348.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.568305.1370> 

Abstract

This study reexamines the Quranic concept of *mubayminah* (Q. 5:48) as an analytical tool for distinguishing inspired layers from doctrinal distortions in gospel narratives of Jesus' miracles. Adopting a descriptive-analytical method and drawing on Quranic exegesis, canonical and non-canonical gospels, the research develops three criteria: (1) the presence or absence of bi-idhni'llāh (by God's permission) as the source of miracles; (2) compatibility with monotheistic and rational principles; and (3) the *Qur'an's* explicit affirmation or meaningful silence. The findings show that the *Qur'an* affirms shared miracles but reframes them within a monotheistic framework through bi-idhni'llāh. It also affirms a miracle (speaking in the cradle) found only in non-canonical gospels, while remaining silent regarding others (e.g., water into wine). This selective pattern demonstrates that *mubayminah* functions not merely as a protective attribute but as an evaluative methodology for identifying authentic prophetic traditions. The study concludes by proposing a model for criterion-based comparative scripture analysis, with implications for Abrahamic interfaith dialogue.

Keywords: Jesus Christ, Miracles, Quranic *Mubayminah*, Doctrinal Distortion (*Tabrif*), Non-Canonical Gospels, Abrahamic Interfaith Dialogue.

Extended Abstract

This study reexamines the Quranic concept of *mubayminah* (dominion as a criterion), derived from Q. 5:48, which describes the *Qur'an* as “*mubaymin*” over previous scriptures. While traditional interpretations have understood this term primarily as “guardian” or “protector” in the sense of preserving earlier texts from corruption, the present study proposes a broader analytical function. Drawing on a descriptive-analytical method and relying on Quranic sources, authoritative exegeses (*tafasir*), and both canonical and non-canonical gospels, the research argues that *mubayminah* can serve not merely as a protective attribute but as an evaluative framework for distinguishing inspired layers from later doctrinal distortions. The study adopts the theological premises of Islamic theology, particularly the Shi'i exegetical tradition, as its point of departure, while aiming to present a methodologically transparent and replicable model for comparative scriptural analysis.

The central problem addressed is as follows: The *Qur'an* repeatedly attributes seven miracles to Jesus, consistently qualifying them with the phrase *bi-idhni'llah* (by God's permission). This linguistic feature, as classical and contemporary Muslim exegetes such as *al-Mizān* and *Tafsir-i Namūnah* have noted, places Jesus' miracles within a strictly monotheistic framework, negating any inherent or autonomous power. In contrast, the canonical gospels (Matthew, Mark, Luke, John) often report Jesus' miracles without reference to divine permission, and at times imply independent or divine agency.

Moreover, the *Qur'an* affirms a miracle Jesus speaking in the cradle that appears only in non-canonical gospels (e.g., the Arabic Infancy Gospel, the Gospel of Barnabas) and is absent from the four canonical gospels. Conversely, the *Qur'an* maintains a meaningful silence regarding other well-known gospel miracles, such as the transformation of water into wine (John 2:1–11) and the cursing of the fig tree (Matthew 21:18–19). This selective pattern raises a fundamental methodological question: Can the Quranic concept of *mubayminah* be operationalized as an analytical tool for discerning authentic, monotheistic layers from later doctrinal distortions in the gospel narratives?

To answer this question, the study develops three operational criteria derived directly from the Quranic text. The first criterion concerns the origin or source of the miracle (*mabda' wa mansha'-i athar*). Narratives that attribute miraculous agency to Jesus as an inherent or divine power, without reference to *bi-idhni'llah*, are identified as reflecting later layers of redaction. Those that explicitly ground the miracle in divine permission and will are considered more consistent with the monotheistic framework preserved in the

Qur'an.

The second criterion is content compatibility with rational and monotheistic principles. This includes the transcendence of God (*tanzih*) from futile or unjust actions, and the prophetic integrity (*iṣmah*) which precludes attributing unbecoming behaviors to prophets. The third criterion is the *Qur'an's* explicit affirmation or meaningful silence. The study argues that the *Qur'an's* silence regarding certain gospel narratives is not a descriptive gap but an evaluative stance, functioning as an implicit critique when a narrative conflicts with monotheistic principles.

The methodology proceeds through three analytical layers. The first is intratextual analysis, examining the linguistic structure and key terms used to describe miracles (e.g., presence or absence of *bi-idhni'llāh*). The second is intertextual comparison, comparing parallel narratives in the *Qur'an*, canonical gospels, and non-canonical gospels to identify convergences and divergences.

The third is contextual analysis, situating the emergence of specific narratives within the historical development of Christian theology from the second to the fourth centuries CE, particularly the influence of Hellenistic-Roman culture and the formation of Roman imperial theology. Non-canonical gospels are consulted not as authoritative scripture for contemporary Christians but as historical witnesses to pre-canonical traditions that predate the final stabilization of the biblical canon in the fourth century.

Applying these criteria to three categories of miracles yields the following findings. First, regarding shared miracles (e.g., raising the dead, healing the blind and lepers), the *Qur'an* affirms their occurrence but consistently adds the qualifier *bi-idhni'llāh*, thereby correcting any implication of autonomous divine power. Second, regarding miracles affirmed by the *Qur'an* but found only in non-canonical gospels (e.g., speaking in the cradle), the *Qur'an's* explicit endorsement indicates access to an early Judeo-Christian layer of tradition that existed prior to the institutionalized distortions of later centuries.

In the cradle narrative as reported in Q. 19:29–30, Jesus identifies himself as “God's servant and messenger,” explicitly grounding his miraculous speech in divine will. Third, regarding miracles on which the *Qur'an* remains silent (e.g., water into wine, cursing the fig tree), this silence, combined with the narrative's incompatibility with monotheistic and rational criteria, identifies these accounts as later additions influenced by Hellenistic-Roman theological developments. The water-into-wine miracle, found only in the latest canonical gospel (John, c. 90–100 CE), reflects themes reminiscent of Dionysian cultic

traditions and portrays Jesus as a divine banquet guest, a depiction inconsistent with prophetic monotheism. The cursing of the fig tree attributes to Jesus an act of anger against an innocent tree for failing to bear fruit out of season, contradicting prophetic mercy and divine justice.

Based on these findings, the study proposes an analytical model (summarized in a comparative table within the article) that distinguishes inspired layers from doctrinal distortions according to four indicators: the origin of the miracle (divine permission vs. inherent/divine power), the purpose of the miracle (attesting prophethood and calling to monotheism vs. proving divinity or magical display), compatibility with reason and monotheism (yes/no), and the *Qur'an's* response (explicit/implicit affirmation vs. meaningful silence). This model offers a middle path between the polarizing approaches of total affirmation or absolute rejection of the gospels, enabling a nuanced, criterion-based assessment.

The study concludes that *muhayminah* is not merely a static, protective attribute of the *Qur'an* but can function as an analytical methodology for critically engaging with previous scriptures. This approach has significant implications for Abrahamic interfaith dialogue: rather than focusing on later doctrinal disagreements, dialogue can center on recovering shared, authentic monotheistic elements. The study recommends extending this *muhayminah* model to miracles attributed to other prophets (e.g., Moses, Abraham) and to non-canonical sources such as the Nag Hammadi library.

Future research should also examine early Christian papyri from the first to fourth centuries CE to identify more precisely the historical points at which doctrinal distortions entered the textual tradition. By grounding scriptural comparison in explicit, Quranic-derived criteria, this study offers a replicable framework that respects the theological commitments of Islamic scholarship while engaging critically and respectfully with the textual heritage of Christianity.

Bibliography

1. “The Gospel of Barnabas”, tr. Muḥammad ‘Alī Mīrẓā’ī, Tehran, Intishārāt-e Āvāy-e Nūr, 1385 SAH [Persian].
2. The *Bible*, “The New Testament (Standard Interfaith Translation)”, Tehran, Īrān-e Anjuman-e Kitāb-e Muqaddas, 1380 SAH [Persian].
3. The Holy *Qur’ān*.
4. Aland, Barbara, et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, 28th ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

5. Al-Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Qom, Muʿassisat al-Hudā, 1416 AH [Arabic].
6. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *Al-Kashshāf*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1407 AH [Arabic].
7. Bihishtī, Muḥammad Taqī, *ʿĪsā Payām-āvar-e Islām*, Tehran, Daftar-e Tablighāt-e Islāmī, 1370 SAH [Persian].
8. Ehrman, B. D., *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
9. Hennecke, Edgar, and Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, rev. R. McL. Wilson, Louisville, Westminster John Knox Press, 2003.
10. Hurtado, Larry W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
11. Ḥusaynʿpūr, Sumayyah, “Barrisī-yi Taṭbīqī-yi Muʿjizah-hā-yi ʿĪsā dar Qurʾān va Anājīl”, *Islām va Muṭāliʿāt-e Ijtimāʿī*, Vol. 11, No. 36, Spring 1395 SAH [Persian].
12. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, *Tafsīr-e Namūnab*, Tehran, Islāmiyyah, 1374 SAH [Persian].
13. Murādī, ʿĀliyah, “Barrisī va Muqāyasah-ʿi Muʿjizāt-i ʿĪsā dar Injīl va Qurʾān”, Master’s thesis, Dānishgāh-e Āzād-e Islāmī Vāḥid-e Fasā, 1398 SAH [Persian].
14. Nizāmī, Sayyid ʿAlī, “Tārīkh-e Taḥrīf-e Kitāb-e Muqaddas az Dīdgāh-e Qurʾān”, *Pazhūbish-hā-yi Qurʾānī*, No. 38, Winter 1390 SAH [Persian].
15. Raḥmānī, Sayyid Muḥammad, “Taḥlīlī bar Anājīl-i Ghayr-i Rasmi”, *Muṭāliʿāt-i Qurʾānī*, Vol. 12, No. 45, Summer 1392 SAH [Persian].
16. Ṣādiqī Tīhrānī, Muḥammad, *Bishārāt al-ʿAbdayn*, Tehran, Intishārāt-e Farāz Qalam, 1385 SAH [Persian].
17. Shubbar, ʿAbd Allāh, *Al-Tafsīr*, Qom, Majmaʿ al-Dhakhāʿir, 1404 AH [Arabic].
18. Subḥānī, Jaʿfar, *Mansbūr-e Jāvid*, Qom, Muʿassisat al-Imām al-Ṣādiq, 1415 AH [Persian].
19. Ṭabāṭabāʿī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, Qom, Jāmiʿah-ʿi Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].



معجزات مسیح در قرآن و اناجیل نقد لایه‌های الهامی و تحریف‌های عقیدتی

اسحق شیرین کام ^{ID}

استادیار گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: e.shirinkam61@cfu.ac.ir).

مختار ذاکری ^{ID}

دانشیار گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(ایمیل: mokhtarzakari365@cfu.ac.ir).

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع قرآنی، تفاسیر معتبر و اناجیل رسمی و غیررسمی، به بازخوانی مفهوم «مهمینیت قرآن» (مانده / ۴۸) می‌پردازد؛ نه به مثابه کارکردی محدود به حفاظت صرف از متون پیشین، بل که به عنوان معیاری ارزشی برای تمایز لایه‌های الهام‌یافته از تحریف‌های عقیدتی در روایت‌های مربوط به معجزات مسیح ^(ع). یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن، از طریق تأکید مکرر بر «بإذن الله»، معجزات عیسی ^(ع) را در چارچوبی توحیدی و وابسته به اراده الهی تنظیم می‌کند، در حالی که بسیاری از روایت‌های انجیلی به‌ویژه در اناجیل رسمی گاهی قدرتی مستقل یا خدایی را به عیسی ^(ع) نسبت می‌دهند. قرآن همچنین برخی معجزاتی را تأیید می‌کند که تنها در اناجیل غیررسمی (مانند سخن‌گفتن در گهواره) آمده‌اند، در حالی که از معجزاتی چون «تبدیل آب به شراب» سکوت هم‌معنایی به عمل می‌آورد. بر این اساس، الگویی تحلیلی ارائه می‌شود که بر سه معیار استوار است: حضور یا غیاب ذکر «بإذن الله» در تبیین منشأ معجزه، سازگاری روایت با مبانی توحیدی و عقلانی، و تأیید صریح یا سکوت معنادار قرآن در برابر روایت. این رویکرد نه تنها شناخت دقیق‌تری از ماهیت معجزات مسیح ^(ع) فراهم می‌کند، بل که زمینه‌ساز گفت‌وگوی عقلانی میان ادیان ابراهیمی بر اساس تمایز ظریف میان عناصر اصیل و دست‌کاری شده در متون مقدس است.

کلیدواژه‌ها: عیسی مسیح ^(ع)، معجزات، مهمینیت قرآن، تحریف عقیدتی، اناجیل غیررسمی، گفت‌وگوی ادیان ابراهیمی.



مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۵ ش

نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش

صفحه ۳۲۷-۳۴۸.

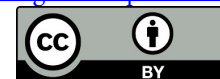
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۲۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

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



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

شیرین کام، اسحق و ذاکری، مختار، «آیات و معجزات مسیح ^(ع): تحلیل تطبیقی میان قرآن و اناجیل با تمرکز بر تمایز لایه‌های الهام‌یافته از تحریف‌های عقیدتی»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۳۲۷-۳۴۸.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.568305.1370>

درآمد

قرآن کریم در توصیف رابطه خود با کتاب‌های آسمانی پیشین، خود را «مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده/ ۴۸) معرفی می‌کند. واژه «مُهَيِّم» در این آیه از ریشه زُبَاعِي «هی‌من» به معنای امن و امان است. مفسران آن را در این آیه به معنای ناظر، گواه و مسلط بر حقیقت متون پیشین شناخته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۷۱/۷؛ زمخشری، *الکشاف*، ۱/۳۳۵).

برخلاف برداشت‌های سنتی که کارکرد مهمیت را صرفاً به حفاظت از تحریف محدود می‌کنند (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳/۲۰۲)، برخی پژوهشگران معاصر بر این باور اند که این مفهوم می‌تواند کارکردی تحلیلی و تشخیصی نیز داشته باشد؛ بدین معنا که **قرآن** نه تنها حافظ متون پیشین است، بل که معیاری برای تمایز لایه‌های اصیل و الهام‌یافته از دست‌کاری‌های عقیدتی در آن متون ارائه می‌دهد (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۴/۳۳۲). یک چنین درکی از مفهوم مهمیت **قرآن** می‌تواند برای پژوهش‌های تطبیقی میان اسلام و مسیحیت ضروری دانسته شود؛ زیرا چارچوبی ارزشی برای سنجش روایت‌های موجود در اناجیل فراهم می‌آورد و از دوگانگی **تأیید کلی** یا **رد مطلق** متون مقدس پیشین جلوگیری می‌کند.

طرح مسئله

بر پایه درک یادشده از مفهوم «مهمیت **قرآن**»، این مفهوم فراتر از یک ویژگی حفاظتی، کارکردی تحلیلی و تشخیصی دارد؛ بدین معنا که **قرآن** کریم به‌عنوان ناظر و گواه بر کتب پیشین (مائده/ ۴۸)، معیاری برای تمایز لایه‌های اصیل و توحیدی از تحریف‌های عقیدتی در متون مقدس پیشین ارائه می‌دهد. با اتکا به این چارچوب نظری، مسئله اصلی پژوهش حاضر نه صرفاً مقایسه توصیفی متون، بل که واکاوی چگونگی کاربست این کارکرد تحلیلی در مواجهه با روایت‌های متفاوت از معجزات حضرت عیسی^(ع) است. تفاوت بنیادین اسلام و مسیحیت در درک معجزه، نه در اصل وقوع آن، بل که در تبیین منشأ آن نهفته است و این تفاوت در روایت‌های مربوط به عیسی مسیح^(ع) به‌وضوح آشکار می‌شود.

قرآن کریم در آیاتی هم چون آیه ۴۹ آل عمران و آیه ۱۰۰ سوره مائده، هفت معجزه را به عیسی^(ع) نسبت می‌دهد، اما با ویژگی‌ای تمایزآفرین تأکید مداوم بر قید **بِإِذْنِ اللَّهِ**. مفسران مسلمان از این ساختار زبانی چنین دریافته‌اند که این قید، معجزات را از حیطة قدرت ذاتی خارج کرده و در چارچوبی توحیدی و وابسته به اراده الهی قرار می‌دهد (طباطبایی، *المیزان*، ۳/۱۹۹).

در مقابل، متن اناجیل رسمی در موارد متعددی معجزات را بدون تصریح به اذن الهی و گاه با القای قدرتی

مستقل به عیسی^(ع) روایت می‌کند؛ برای نمونه، در انجیل یوحنا (۲: ۱۱-۱) تبدیل آب به شراب به صورت مستقیم به فعل عیسی^(ع) نسبت داده شده است، یا در انجیل متی (۲۱: ۱۸-۱۹) نفرین درخت انجیر بدون ارجاع به منشأ الهی نقل شده است. این تفاوت بنیادین در تبیین منشأ معجزه، پرسشی روش‌شناختی را مطرح می‌سازد: آیا می‌توان با تکیه بر مفهوم مهمنیت **قرآن**، لایه‌های تاریخی و توحیدی روایت‌های انجیلی را از تحریف‌های عقیدتی متأخر بازشناسی کرد؟

چالش پژوهش زمانی پیچیده‌تر می‌شود که **قرآن** کریم روایتی را تأیید می‌کند که در چهار انجیل رسمی یافت نمی‌شود مثل سخن گفتن عیسی^(ع) در گهواره (مریم/ ۲۹-۳۰)؛ در حالی که در برابر روایت‌های مشهور انجیلی مانند تبدیل آب به شراب در (یوحنا، ۲: ۱۱-۱) سکوت انتخابی به عمل می‌آورد. این انتخاب‌گری قرآنی، فراتر از یک تفاوت سطحی است و نشان می‌دهد که **قرآن** به مثابه مهیمن، قادر به بازشناسی لایه‌های اصیل از دست‌کاری‌های عقیدتی پس از قرن دوم میلادی است.

برخی معاصران مقایسه‌های توصیفی میان **قرآن** و اناجیل نموده‌اند (بنگرید به: بهشتی، **عیسی پیام‌آور اسلام**، ۱۱۵؛ مرادی، **بررسی و مقایسه معجزات عیسی**، ۴۸). برپایه مطالعات ایشان، می‌توانیم دریابیم که اگرچه گزارش‌های تاریخی دارای اشتراکات ظاهری هستند، اما در مبانی اعتقادی و جهت‌گیری‌های الهیاتی، تمایزات عمیقی میان دیدگاه قرآن و اناجیل موجود وجود دارد.

با این حال، سه کاستی روش‌شناختی اساسی وجود دارد که مانع از دستیابی به تحلیل عمیق شده است. نخست، اکثر این پژوهش‌ها مفهوم «مهمنیت» را صرفاً به معنای «حفاظت از تحریف» تفسیر کرده‌اند و از کارکرد تشخیصی و تحلیلی آن برای سنجش اعتبار روایت‌ها غفلت ورزیده‌اند. دوم، تمرکز انحصاری بر چهار انجیل رسمی بوده و اناجیل غیررسمی (مانند طفولیت عربی و برنابا) که حاوی شواهدی تاریخی از سنت‌های پیش از تثبیت کلیسایی در قرن چهارم میلادی هستند، نادیده گرفته شده‌اند.

لازم به ذکر است که هدف از بررسی این اناجیل، استناد به آن‌ها به عنوان متون مقدس معتبر برای مسیحیان نیست، بل که استفاده از آن‌ها به عنوان شواهد تاریخی برای بازبایی لایه‌های روایی پیش از تحولات الهیات رومی است (برای نمونه، بنگرید به: هنک و اشنی ملخر، **آپوکریفای عهد جدید**، 469-414: 1)، فقدان معیارهای عینی و عملیاتی برای تمایز الهام از تحریف باعث شده است که روی‌کردها به دو قطب تأیید کلی یا رد مطلق گرایش یابد. برای مثال، پژوهش‌های مذکور معمولاً به ذکر تفاوت‌ها بسنده کرده‌اند، بدون آنکه توضیح دهند چرا

یک روایت خاص با معیارهای قرآنی سازگار و روایت دیگر ناسازگار است.

این شکاف پژوهشی، ضرورت بازتعریف مهمنیت به‌عنوان یک چارچوب ارزشی برای ارزیابی متون مقدس پیشین را ایجاب می‌کند و پرسش بنیادین پژوهش را شکل می‌دهد: آیا می‌توان مفهوم مهمنیت قرآن را فراتر از کارکرد حفاظتی صرف، به‌عنوان ابزاری تحلیلی برای تمایز لایه‌های اصیل و توحیدی از تحریف‌های عقیدتی در متون انجیلی به‌کار برد؟ این پرسش محوری، سه زیرسؤال مکمل را در یک زنجیره منطقی در برمی‌گیرد که همگی در راستای اثبات کارکرد تحلیلی مهمنیت هستند:

اولاً، چه معیارهای متنی و محتوایی مانند حضور قید باذن الله، سازگاری با مبانی توحیدی و عقلانی، و تأیید یا سکوت قرآن را می‌توان بر اساس مفهوم مهمنیت برای تشخیص لایه‌های اصیل در متون انجیلی استخراج کرد؟
ثانیاً، چگونه این معیارها در تحلیل تطبیقی سه دسته از معجزات مثل معجزات مشترک، معجزات تأییدشده تنها در اناجیل غیررسمی، و معجزات سکوت‌شده در قرآن) به‌کار گرفته می‌شوند؟

ثالثاً، این چارچوب تحلیلی چگونه می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی عقلانی میان ادیان ابراهیمی بر اساس تمایز عناصر اصیل از دست‌کاری شده باشد؟

پاسخ به این پرسش‌ها در یک راستا، نه‌تنها چارچوبی عملیاتی برای درک دقیق‌تر ماهیت معجزات عیسی^(ع) ارائه می‌دهد، بل که نشان می‌دهد که مهمنیت تنها ویژگی‌ای ذاتی از قرآن نیست، بل که کارکردی تحلیلی دارد که امکان بازخوانی تاریخی متون دینی پیشین را میسر می‌سازد. این ساختار تلاش می‌کند تا با پرهیز از کلی‌گویی‌های رایج و استناد مستقیم به متون اصلی، مسیری منسجم برای فهم دقیق‌تر ماهیت معجزات عیسی^(ع) در پرتو قرآن کریم ترسیم نماید.

۱. چارچوب نظری و روش‌شناسی پژوهش

پس از تبیین مفهوم مهمنیت قرآن در درآمد و صورت‌بندی مسئله در بخش پیشین، این بخش به تشریح چارچوب نظری و روش عملیاتی پژوهش می‌پردازد. هدف آن است که نشان داده شود چگونه می‌توان از مفهوم مهمنیت نه صرفاً به‌عنوان یک اصل کلامی، بل که به‌مثابه یک ابزار روش‌شناختی برای تحلیل متون انجیلی بهره گرفت. برای پرهیز از پراکندگی تعاریف، ارجاع به تعریف مفهومی مهمنیت به بخش «درآمد» ارجاع داده شده و در اینجا بر جنبه‌های عملیاتی و روش‌شناختی تمرکز می‌شود.

۱-۱) تبیین ضرورت و زمینه بحث

یکی از چالش‌برانگیزترین زمینه‌های مطالعات تطبیقی مسیحیت و اسلام روایت‌های مربوط به معجزات عیسی^(ع) است. قرآن کریم در آیاتی (آل عمران/ ۴۹؛ مائده/ ۱۱۰) به هفت معجزه اصلی عیسی^(ع) اشاره می‌کند و در هر هفت مورد با تکرار عبارت «بِإِذْنِ اللَّهِ» منشأ کرامات را به اراده الهی نسبت می‌دهد و هرگونه قدرت ذاتی عیسی^(ع) را نفی می‌کند. در مقابل، اناجیل رسمی (متی، مرقس، لوقا و یوحنا) و اناجیل غیررسمی در برخی از این روایتگری‌ها بدون اشاره به اذن الهی قدرتی مستقل یا خدایی به عیسی^(ع) نسبت می‌دهند (یوحنا، ۱۱: ۴۱؛ متی ۸: ۸). این تفاوت بنیادین در تبیین منشأ معجزه، پرسشی روش‌شناختی را مطرح می‌سازد: آیا می‌توان با تکیه بر مفهوم **مُهَمِّیَّتِ قرآن**، لایه‌های تاریخی و توحیدی روایت‌های انجیلی را از تحریف‌های عقیدتی متأخر مانند تأثیرات فرهنگی هلنیستی-رومانی بازشناخت؟

مرور نظام‌مند ادبیات پژوهش در حوزه تطبیق قرآن و کتب عهد جدید نشان می‌دهد که رویکرد غالب مقایسه‌توصیفی-موضوعی بوده است. برای نمونه، جعفر سبحانی در **منشور جاوید** (۸/ ۱۲۷) با اتخاذ رویکردی کلامی-دفاعی، به مقایسه گزارش‌های معجزات عیسی^(ع) در قرآن و اناجیل اربعه پرداخته و تلاش کرده است از طریق عقل‌گرایی دینی، اشتراکات و افتراقات روایی را تبیین کند. هم‌راستا با این دیدگاه، ناصر مکارم شیرازی در آثار تفسیری مرتبط بر تحلیل محتوای چهار انجیل رسمی تمرکز داشته و انحرافات عقیدتی را ناشی از تحریفات متأخر دانسته است (بنگرید به: مکارم شیرازی، **تفسیر نمونه**، ۱۱۵).

این دسته از مطالعات به دلیل پایه‌گذاری گفتمان اعجاز و مصونیت قرآن در برابر تحریف از اهمیت تاریخی و کلامی برخوردار اند. با این حال از منظر روش‌شناسی مطالعات تطبیقی متون مقدس با سه چالش بنیادین مواجه اند که تبیین آن‌ها ضرورت پژوهش حاضر را توجیه می‌کند. یک چالش غفلت این مطالعات از کارکرد تحلیلی **مهمینیت** است؛ بدین معنا که در آثار مذکور از جمله **منشور جاوید** سبحانی، مفهوم قرآنی **مهمین** در آیه ۴۸ سوره مائده عمدتاً به عنوان یک اصل اعتقادی کلان مطرح شده است؛ اما از آن به عنوان یک ابزار عملیاتی برای سنجش اعتبار سندی و دلالتی روایت‌های موازی بهره‌جسته نمی‌شود.

چالش دوم این مطالعات محدودیت در پیکره متنی است؛ به این معنا که تمرکز آن‌ها بر مطالعه اناجیل چهارگانه رسمی است و اناجیل غیررسمی مانند **انجیل طفولیت عربی** یا **انجیل برنابا** غفلت شده است. این متون، اگرچه از نظر کلیسا معیار نیستند، حاوی شواهد تاریخی ارزشمندی از سنت‌های شفاهی و باورهای مسیحی پیش از تثبیت نهایی در قرن چهارم میلادی اند. چنین شواهدی می‌توانند در بازسازی تاریخی سیر

تحریف مفید واقع شوند.

بالاخره، سوم چالش این مطالعات فقدان معیارهای عینی برای تفکیک الهام از تحریف است. همان‌طور که برخی معاصران نیز به درستی اشاره کرده‌اند (حسین‌پور، «بررسی تطبیقی...»، ۴۵)، فقدان یک شاخص‌سازی دقیق در تمایز میان عناصر الهام‌گرفته از وحی و عناصر افزوده بشری منجر به کلی‌گویی‌های کلامی در مطالعات پیش‌گفته شده است.

پژوهش حاضر با ارائه یک ماتریس تحلیلی، می‌کوشد این تمایز را از حالت انتزاعی خارج کرده و به معیارهای قابل‌آزمون تبدیل این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد مستقیم به متون قرآنی و انجیلی رسمی و غیررسمی، در پی آن است که مفهوم مهمنیت را فراتر از کارکرد حفاظتی، به‌عنوان چارچوبی برای تمایز لایه‌های اصیل از تحریف‌های عقیدتی به کار گیرد. نوآوری این در ارائه الگویی عملیاتی بر اساس سه معیار استخراج‌شده از بافت قرآنی است: حضور یا غیاب ذکر باذن الله در تبیین منشأ معجزه؛ سازگاری روایت با مبانی توحیدی و عقلانی؛ و تأیید صریح یا سکوت انتخابی قرآن در برابر روایت.

برای نمونه، قرآن روایت سخن‌گفتن در گهواره را که تنها در انجیل غیررسمی آمده تأیید می‌کند (مریم/ ۲۹-۳۰؛ انجیل طفولیت عربی، فصل ۱)، اما در برابر روایت‌هایی مانند تبدیل آب به شراب که با مبانی توحیدی سازگاری ندارد، سکوت می‌کند (یوحنا، ۲: ۱۱-۱۰). این روی‌کرد انتخابی، نشانه‌ای از کارکرد تشخیصی مهمنیت است.

بر این اساس، موارد یادشده تأملات بنیادینی را در حوزه پژوهش برمی‌انگیزد؛ از جمله اینکه چه معیارهای متنی و محتوایی بر اساس مفهوم مهمنیت قرآن برای تشخیص لایه‌های اصیل در متون انجیلی قابل استخراج است؟ چگونه این معیارها در تحلیل تطبیقی معجزات مشترک، منحصر به فرد قرآنی و منحصر به فرد انجیلی به کار گرفته می‌شوند؟ و آیا این چارچوب تحلیلی می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی عقلانی میان ادیان ابراهیمی بر اساس تمایز عناصر اصیل از دست‌کاری‌شده باشد؟

مطالعه کنونی نه پاسخ قطعی به تمام این تأملات کلان، که فتح بایی برای حرکت به سمت پاسخ آن‌ها است. بدین منظور، مسیر پژوهش در سه بخش سامان یافته است: نخست، تبیین مبانی مفهومی مهمنیت و روش‌شناسی تمایز لایه‌ها؛ دوم، تحلیل تطبیقی معجزات بر اساس معیارهای سه‌گانه؛ و سوم، ارائه الگوی عملی برای ارزیابی روایت‌های انجیلی. این ساختار تلاش می‌کند تا با پرهیز از کلی‌گویی‌های رایج، مسیری منسجم برای فهم دقیق‌تر ماهیت معجزات عیسی^(ع) در پرتو قرآن کریم ترسیم نماید.

۲-۱) عملیاتی‌سازی مفهوم مهمینیت و معیارهای تحلیل

برای کاربری مفهوم مهمینیت به عنوان ابزاری تحلیلی در مطالعات تطبیقی، لازم است این مفهوم کلان به شاخص‌های دقیق و قابل‌سنجش تبدیل شود. براساس آیات مربوط به معجزات حضرت عیسی^(ع) و با تکیه بر آیه ۴۸ سوره مائده که **قُرْآن** را مهیمن کتب پیشین معرفی می‌کند، می‌توان سه معیار عملیاتی استخراج نمود تا در همه مراحل پژوهش، ملاک داوری و ارزیابی روایت‌ها قرار گیرند. معیارهای استخراج شده می‌توان به معیار مبدأ و منشأ اثر، معیار سازگاری محتوایی، و معیار تأیید یا سکوت قرآن اشاره کرد.

نخستین معیار، مبدأ و منشأ اثر است که در ادبیات قرآنی تحت عنوان اصل اذن‌مندی شناخته می‌شود. در این معیار، ساختار زبانی روایت‌ها بررسی می‌شود تا مشخص گردد آیا معجزه به اراده مستقل فاعل نسبت داده شده یا به اذن و مشیت الهی **بِإِذْنِ اللَّهِ** مفسران مسلمان با تتبع در آیات **قُرْآن** و تکرار قید **بِإِذْنِ اللَّهِ** در کنار معجزات عیسی^(ع)، دریافته‌اند که این قید، مرز میان نبوت و الوهیت را ترسیم می‌کند و هرگونه قدرت‌نمایی را در چارچوب توحید افعالی تعریف می‌نماید (طباطبایی، **المیزان**، ۳/ ۲۰۲). بنابراین، هر روایتی که معجزه را ذاتی شخصیت عیسی^(ع) بدون انتساب به خداوند معرفی کند، با این معیار در تعارض است.

دومین معیار، سازگاری محتوایی با اصول عقلانی و توحیدی است. در این مرحله، محتوای روایت با اصول کلی عقیدتی اسلام، مانند تنزیه خداوند از ظلم و عبث، و شأن انبیاء از گناه یا رفتارهای ناسنجیده سنجیده می‌شود. برای نمونه، نسبت‌هایی که با عصمت پیامبران یا حکمت الهی در تضاد باشند، حتی اگر در متون قدیمی یافت شوند، به عنوان لایه‌های تحریف‌شده شناسایی می‌گردند. این معیار تضمین می‌کند که پذیرش روایت‌های تاریخی، به بهای خدشه‌دار شدن اصول بنیادین عقیدتی تمام نشود.

سومین معیار، موضع‌سنجی **قُرْآن** است که شامل تأیید صریح، رد آشکار، یا سکوت معنادار قرآن در قبال روایت‌های انجیلی می‌شود. قرآن کریم در برخی موارد، روایت‌هایی را که در انجیل رسمی غایب‌اند تأیید می‌کند مانند سخن‌گفتن در گهواره و در برابر برخی روایت‌های مشهور انجیلی مانند تبدیل آب به شراب سکوت اختیار می‌نماید. این سکوت انتخابی، خود نوعی نقد و غربالگری است که نشان می‌دهد **قُرْآن** به مثابه مهیمن، قادر به بازشناسی لایه‌های اصیل از دست‌کاری‌های عقیدتی پس از قرن دوم میلادی است. این سه معیار، چارچوب نظری پژوهش را تشکیل می‌دهند و مبنای تمایز لایه‌های اصیل از تحریف‌های عقیدتی قرار می‌گیرند.

۳-۱) منابع داده‌ها و گونه‌شناسی متون

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی انجام شده است. داده‌ها از دو منبع اصلی استخراج

گردیده‌اند: نخست، متون قرآنی و تفاسیر معتبر شیعه و سنی برای استخراج معیارهای مهم‌نیت. دوم، متون انجیلی شامل اناجیل رسمی چهارگانه و اناجیل غیررسمی مثل آپوکریفا. در مورد اناجیل، برای پرهیز از استناد به منابع دست‌دوم، مستقیماً به نسخه‌های استاندارد متنی مراجعه شده است: برای اناجیل رسمی، متن یونانی عهد جدید بر اساس ویراست ۲۸^۱ نستله-آلاند، و برای اناجیل غیررسمی، از کتاب هنکه و اشنی ملخر با عنوان *آپوکریفای عهد جدید* (II/253) استفاده شده است.

لازم به ذکر است که بهره‌گیری از اناجیل غیررسمی مانند طفولیت عربی و برنابا به معنای پذیرش آن‌ها به‌عنوان متون مقدس معتبر نزد مسیحیان معاصر نیست، بل که به دلیل ارزش تاریخی آن‌ها برای بازیابی لایه‌های روایی پیش از تثبیت نهایی کانون کتاب مقدس در قرن چهارم میلادی است (برای تفصیل شواهد تاریخی، بنگرید به: ارمن، *مسیحیت‌های گمشده*، ۲، 48).

در این مسیر، معجزات را نیز می‌توان بر اساس منشا و محتوا در سه دسته طبقه‌بندی کرد: دسته اول شامل معجزات مشترک است، مانند زنده کردن مردگان؛ دسته دوم، معجزاتی را در بر می‌گیرد که تنها در اناجیل غیررسمی تأیید شده‌اند، مانند سخن گفتن در گهواره؛ و نهایتاً دسته سوم، معجزاتی است که *قرآن* نسبت به آن‌ها سکوت اختیار کرده است، مانند تبدیل آب به شراب. این طبقه‌بندی، زیرساختی برای تحلیل‌های بعدی فراهم خواهد کرد.

۴-۱) روش تحلیل و لایه‌های بررسی

برای آزمون فرضیه اصلی پژوهش، روی‌کردی سه‌لایه طراحی شد که در کنار هم، چارچوبی یکپارچه برای بازشناسی تمایز لایه‌ها فراهم می‌آورد. لایه اول تحلیل درون‌متنی که به بررسی ساختار زبانی و کلیدواژه‌های به‌کاررفته در توصیف معجزات مانند حضور یا غیاب قید باذن الله است. برای نمونه، در انجیل یوحنا (۲: ۱۱-۱) تبدیل آب به شراب به‌صورت مستقیم به فعل عیسی^(ع) نسبت داده شده است، بدون اشاره به اذن الهی.

لایه دوم تحلیل بین‌متنی که مقایسه روایت‌های موازی در قرآن، اناجیل رسمی و غیررسمی برای شناسایی تضادها و هم‌خوانی‌ها. برای نمونه، روایت سخن گفتن عیسی^(ع) در گهواره که در اناجیل غیررسمی طفولیت عربی، فصل ۱؛ برنابا، فصل ۹ آمده، در چهار انجیل رسمی یافت نمی‌شود؛ در حالی که *قرآن* آن را در آیات ۲۹-۳۰ سوره مریم به‌صورت صریح تأیید می‌کند.

1. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*.

2. Ehrman, *Lost Christianities*.

لايه سوم تحليل بافتاری است که به بررسی بستر تاریخی شکل‌گیری روایت‌ها می‌پردازد. در این لایه، تأثیر تحولات الهیاتی قرون دوم تا چهارم میلادی مانند شکل‌گیری الهیات رومی و مفهوم لوگوس بر تغییر لایه‌های متنی بررسی می‌شود. این تحلیل کمک می‌کند تا مشخص گردد کدام روایت‌ها بازتاب‌دهنده سنت اولیه یهودی-مسیحی هستند و کدام یک تحت تأثیر فرهنگ هلنیستی-رومانی شکل گرفته‌اند (برای مطالعه تخصصی در این زمینه، بنگرید به: هرتادو، عیسی، خداوند مسیح، ۱۱۴).

این سه لایه، مسیر پژوهش را از استخراج معیارها به سمت تحلیل موردی و در نهایت ارائه الگو هموار می‌سازد و از پرسش‌های موضوعی که ممکن است برای خواننده ایجاد ابهام کند، جلوگیری می‌نماید. برخلاف پژوهش‌های پیشین که عمدتاً به مقایسه توصیفی بسنده کرده‌اند (سبحانی، منشور جاوید، ۸/۱۲۷؛ بهشتی، عیسی پیام‌آور اسلام، ۱۱۵)، این روش‌شناسی با ارائه معیارهای عینی، امکان تمایز علمی میان لایه‌های الهام‌گرفته و دست‌کاری‌های انسانی را فراهم می‌آورد.

۲. تحلیل تطبیقی معجزات عیسی^(ع) در قرآن و اناجیل

برای واکاوی دقیق لایه‌های تاریخی و عقیدتی روایت‌های مربوط به معجزات عیسی^(ع)، تکیه انحصاری بر چهار انجیل رسمی مثل متی، مرقس، لوقا و یوحنا کافی نیست؛ زیرا این متون در فرآیند شکل‌گیری کانون کتاب مقدس به‌ویژه در قرون دوم تا چهارم میلادی دستخوش گزینش‌های عقیدتی شدند.

۲-۱) پیشینه اناجیل چهارگانه

پژوهش‌های نقد کتاب مقدس نشان می‌دهد که تثبیت نهایی اناجیل چهارگانه در مجمع نیکیه (۳۲۵م) و مجالس بعدی، تحت تأثیر ملاحظات الهیاتی هم‌سو با امپراتوری روم صورت گرفت و متونی که با الهیات رسمی سازگار نبودند، از فهرست متون مقدس حذف شدند (برای مطالعه تخصصی در این زمینه، بنگرید به: ارمن، مسیحیت‌های گمشده، ۱۱۴). این واقعیت تاریخی، پرسشی روش‌شناختی را مطرح می‌سازد: آیا می‌توان با اتکا به متونی که خود حاصل فیلترهای عقیدتی قرون متأخر هستند، به لایه‌های اولیه و توحیدی سنت عیسی^(ع) دست یافت؟

پاسخ به این پرسش، ضرورت توجه به اناجیل غیررسمی (آپوکریفا) را آشکار می‌سازد. متونی مانند انجیل طفولیت عربی، انجیل برنابا، انجیل توماس و انجیل یعقوب، هرچند در کانون رسمی کلیسا قرار نگرفتند، اما در قرون اول تا سوم میلادی گردآوری شده‌اند و حاوی روایت‌هایی هستند که گاه با آیات قرآنی هم‌خوانی دارند. لازم

به تأکید است که هدف از بررسی این اناجیل در این پژوهش، استناد به آن‌ها به مثابه «کتاب مقدس معتبر» برای مسیحیان سنتی نیست؛ بل که استفاده از آن‌ها به عنوان شواهد تاریخی برای بازیابی لایه‌های روایی پیش از تثبیت نهایی کانون کتاب مقدس است. این متون از دیدگاه تاریخی-تحلیلی می‌توانند حاوی بازتاب‌هایی از سنت‌های اولیه یهودی-مسیحی باشند که پیش از تحولات الهیاتی متأثر از فرهنگ هلنیستی-رومانی شکل گرفته‌اند (برای متن انتقادی این آثار (بنگرید به: هنک و اشنی ملخر، *آپوکریفای عهد جدید*، II/ 253).

این روی‌کرد تطبیقی، دو مزیت روش‌شناختی دارد که با چارچوب نظری «مهمینیت قرآن» همسو است: نخست، امکان مقایسه چندلایه‌ای را فراهم می‌آورد؛ یعنی بررسی تفاوت‌های میان متون رسمی، متون غیررسمی و قرآن. بدون این مقایسه، هرگونه ادعایی درباره تحریف یا لایه‌های اصیل فاقد پشتوانه تحلیلی خواهد بود. دوم، این مقایسه سه‌جانبه، امکان شناسایی الگوهای انتخابی قرآن را میسر می‌سازد. بر اساس مفهوم مهمینیت (مانده/ ۴۸)، قرآن نه تنها حافظ متون پیشین است، بل که معیاری برای تمایز حقیقت از تحریف ارائه می‌دهد. برای نمونه، قرآن روایت «سخن گفتن عیسی^(ع)» در گهواره را که در اناجیل چهارگانه رسمی نیست، اما در انجیل طفولیت عربی (فصل ۱) و انجیل برنابا (فصل ۹) آمده، تأیید می‌کند (مریم/ ۲۹-۳۰). در مقابل، قرآن از معجزاتی چون تبدیل آب به شراب که در انجیل یوحنا (۲: ۱-۱۱) مشهور است، سکوت انتخابی به عمل می‌آورد.

این انتخاب‌گری قرآنی، نشانه‌ای از کارکرد تحلیلی مهمینیت است؛ بدین معنا که قرآن قادر است لایه‌های اصیل و توحیدی را از دست‌کاری‌های عقیدتی پس از قرن دوم میلادی بازشناسی کند. بنابراین، بررسی اناجیل غیررسمی نه به دلیل اعتبار عبادی آن‌ها، بل که به دلیل ارزش شاهی تاریخی‌شان برای بازیابی سنت اولیه ضروری است؛ ضرورتی که تنها از طریق مفهوم مهمینیت قرآن به مثابه ابزاری تحلیلی نه صرفاً حفاظتی قابل تبیین است. در بخش‌های آتی، این معیارها در سه دسته از معجزات (مشترک، منحصر به فرد قرآنی-غیررسمی، و سکوت‌شده) به کار گرفته خواهد شد تا کارکرد تشخیصی مهمینیت به صورت عملیاتی نشان داده شود.

۲-۲) معجزات مشترک و چارچوب «باذن الله» در قرآن

قرآن کریم در دو آیه کلیدی ۴۹ آل عمران و آیه ۱۱۰ سوره مائده از هفت معجزه اصلی حضرت عیسی^(ع) یاد می‌کند. سخن گفتن در گهواره، خلقت عیسی بدون پدر، زنده کردن مردگان، شفای کور و پیس، اطلاع از غیب، جان‌بخشی به پرنده گلی، و نزول مائده از آسمان. نکته اساسی در همه این معجزات، تکرار عبارت باذن الله است؛ عبارتی که معنا را از حیطة قدرت ذاتی خارج کرده و آن را در چارچوب توحیدی و تابع‌الاراده قرار می‌دهد (طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۱۹۹؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۴/ ۳۳۲).

در مقابل، اناجیل رسمی به‌ویژه متی و یوحنا معجزات را گاه با قدرت ذاتی عیسی (متی، ۸: ۸) و گاه با ایمان درخواست‌کننده (یوحنا، ۱۱: ۴۱) تبیین می‌کنند. این دو روی‌کرد، در ماهیت عقیدتی متضادند: یکی توحیدی و غیرذاتی، دیگری ذاتی و گاه‌خدایی. این تمایز، اولین معیار برای سنجش الهام‌گرفتگی در مقابل تحریف در متون انجیلی است. هر روایت انجیلی که از ذکر ذی‌بذن الله یا هر معادل توحیدی آن خالی باشد و قدرت ذاتی به عیسی^(ع) نسبت دهد، از لایه‌های پس از الهام تحت تأثیر الهام‌گرفتگی یونانی-رومانی سرچشمه می‌گیرد (یوحنا، ۲: ۱۱-۱).

۳-۲) تأیید قرآن روایت‌های اناجیل غیررسمی را

یکی از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، آن است که قرآن معجزاتی را تأیید می‌کند که در اناجیل رسمی ذکری ندارند، اما در اناجیل غیررسمی آمده‌اند. روایت سخن‌گفتن عیسی^(ع) در گهواره در اناجیل چهارگانه وجود ندارد، اما در *انجیل طفولیت عربی* (فصل ۱) و *انجیل برنابا* (فصل ۹) آمده است. قرآن نیز در سوره مریم (آیات ۲۹-۳۰) به‌صورت صریح این واقعه را تأیید می‌کند که عیسی^(ع) در گهواره سخن گفت و خود را «عبدالله و رسولش» معرفی نمود (شبر، *تفسیر شبر*، ۱/ ۳۵۰؛ صادقی تهرانی، *بشارات عهدین*، ۱۳). این هم‌خوانی گواهی بر آن است که قرآن به یک لایه الهام‌گرفته در سنت انبیای بنی‌اسرائیل آگاه است که پیش از تحریفات کلیسایی، وجود داشته است.

معجزه شفای کودک جن‌زده تنها در *انجیل طفولیت عربی* (فصل ۲) آمده است. هرچند قرآن نام آن را مستقیماً ذکر نمی‌کند، اما با تأکید کلی بر «شفای بیماران» در آیه ۱۱۰ سوره مائده، این گونه روایت‌ها را در ماهیت توحیدی خود شامل می‌شود. این امر نشان می‌دهد که قرآن به‌عنوان مهیمن ناهنجاری‌های روایت‌های انجیلی را ارزیابی کرده و تنها آن‌هایی را تأیید می‌کند که با مقتضیات توحیدی و عقلانی سازگار باشند. این دو مورد، شاهی بر این ادعاست که قرآن از لایه الهام‌گرفته در منابع مسیحی پیش از تحولات کلیسایی آگاه است و به‌عنوان ناظر مطلق، آن‌ها را از میان لایه‌های تحریف‌شده بیرون می‌کشد.

۴-۲) سکوت قرآن در برابر برخی معجزات انجیلی: تحلیلی فراتر از تکرار

سکوت معنی دار قرآن در برابر معجزاتی چون «تبدیل آب به شراب» (یوحنا، ۲: ۱۱-۱) و نفرین به درخت انجیر (متی، ۲۱: ۱۸-۱۹) نباید صرفاً به‌عنوان یک خلأ توصیفی در نظر گرفته شود؛ بل که باید در چارچوب کارکرد تحلیلی مهیمنیت مورد بازخوانی قرار گیرد. برای درک این سکوت، لازم است به سه سطح تحلیل پرداخت که در بخش‌های پیشین مقاله به‌صورت کامل بررسی نشده‌اند.

در سطح نخست، تحلیل ساختار زبانی نشان می‌دهد که **قرآن** در تمام آیات مرتبط با معجزات عیسی^(ع) (آل عمران/ ۴۹؛ مائده/ ۱۱۰). عبارت باذن الله را به صورت سیستماتیک تکرار می‌کند. این تأکید، نه یک افزوده تزئینی، بل که یک الگوی زبانی اجباری در بیان معجزات است که هیچ استثنائی ندارد. در مقابل، انجیل یوحنا در روایت تبدیل آب به شراب، منشأ این کار را به صورت ذاتی به عیسی^(ع) نسبت می‌دهد: «عیسی گفت: آن ظرف‌ها را پر از آب کنید. و آب را به شراب تبدیل کرد» (یوحنا، ۲: ۷-۹)؛ بدون هیچ اشاره‌ای به اذن الهی یا وابستگی به اراده خداوند. این تفاوت ساختاری، نه یک تصادف زبانی، بل که نشانه‌ای از تفاوت بنیادین در کلام الهی در مقابل روایت‌های تحت تأثیر الهیات هلنیستی است.

در سطح دوم، تحلیل بافت تاریخی نشان می‌دهد که روایت «تبدیل آب به شراب» تنها در انجیل یوحنا که دیرترین انجیل رسمی (حدود ۹۰-۱۰۰م) تدوین شده یافت می‌شود و در سه انجیل دیگر مثل متی، مرقس، لوقا اثری از آن نیست. این تأخیر تاریخی، هم‌زمان با گسترش مسیحیت در محیط هلنیستی-رومانی بوده است؛ دوره‌ای که ویل دورانت توصیف می‌کند.

مسیحیت در تماس با فرهنگ یونانی-رومی، دچار تحولی عمیق در الهیات خود شد که به نتیجه آن، خدایی‌سازی عیسی^(ع) بود (یوحنا، ۲: ۱-۱۱). در این زمینه، تصویر عیسی به‌مثابه میهمان خدایی در عروسی بازتابی از مفاهیم دینی یونان باستان مانند دیونیسوس، خدای شراب است که به تدریج وارد متون مسیحی شد. سکوت **قرآن** در برابر چنین روایتی، بنابراین، نه یک سکوت تصادفی، بل که رد ضمنی مبتنی بر معیار توحیدی است.

در سطح سوم، تحلیل عقلانی نشان می‌دهد که برخی از این معجزات با ماهیت دعوتی و اخلاقی حضرت عیسی^(ع) ناسازگار اند. به‌عنوان مثال، نفرین به درخت انجیر که به دلیل عدم میوه‌دهی در فصل غیر برداشت خشک می‌شود، با عدالت الهی و خرد انبیایی در تضاد آشکار است؛ زیرا مجازاتی بر بی‌گناهی که از نظر طبیعی قادر به میوه‌دهی نبوده، با مفهوم رحمت و عدالت در پیام انبیاء سازگار نیست. **قرآن** که در توصیف انبیاء همواره بر **رحمة للعالمین** (انبیاء/ ۱۰۷) و عدالت تأکید دارد، چنین روایتی را به هیچ وجه تأیید نمی‌کند. این سکوت، هم‌راه با عدم حضور هرگونه معادل توحیدی برای چنین روایتی در قرآن، نشان می‌دهد که این داستان‌ها پس از لایه اصیل الهام و تحت تأثیر تحولات عقیدتی هلنیستی-رومانی وارد متون شده‌اند.

این تحلیل سه‌لایه زبانی، تاریخی و عقلانی نشان می‌دهد که سکوت **قرآن** نه یک خلأ، بل که کارکردی تحلیلی است که امکان تمایز لایه‌های اصیل از دست‌کاری شده را فراهم می‌آورد. این روی‌کرد، فرضیه اصلی مقاله را یعنی کارکرد تحلیلی مهم‌نیت برای تمایز لایه‌ها مستقیماً تأیید می‌کند و فراتر از تکرار مطالب درآمد و طرح مسئله،

تحلیلی جدید و عینی ارائه می‌دهد.

۳. الگوی مهمنیت قرآن

اکنون لازم است با برداشتی عملی از مهمنیت، الگویی بیابیم که در آن قرآن نه صرفاً مرجعی برای تأیید یا رد کلی، بل که معیاری دقیق برای تمایز لایه‌های الهام از تحریف در اناجیل باشد.

۳-۱) ارائه الگوی عملی برای تمایز الهام از تحریف

بر اساس یافته‌های این پژوهش، معیارهای اساسی برای تمایز الهام از تحریف در متون انجیلی را می‌توان مستقیماً از بافت قرآنی استخراج کرد. نخستین معیار همین است که هر روایتی که معجزه‌ای را صرفاً از طریق قدرت ذاتی یا خدایی عیسی^(ع) برجسته سازد، از چارچوب توحیدی قرآن خارج است؛ در مقابل، هر سخنی که منشأ کرامت را به یادن الله نسبت دهد و جریان معجزه را در بستر اذن و فرمان الهی جریان دهد، با ساختار معنوی قرآن هم‌آوا و هم‌رنگ خواهد بود (طباطبایی، المیزان، ۳/۱۹۹).

معیار دوم سازگاری با مقتضیات توحید و عقل است؛ به‌گونه‌ای که هیچ روایتی که خداوند مطلق را محدود کند، یا فرزندی برای او در نظر بگیرد، یا ذاتی غیرخدا را به مقام الوهیت برساند، نتواند در پرتو عقل و وحی تأیید یابد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴/۳۳۲). معیار سوم هم سکوت معنادار قرآن یا تأیید صریح اوست؛ سکوتی که در برابر برخی روایات مانند تبدیل آب به شراب خود گواهی بر بیگانگی آن لایه از داستان با بافت وحیانی است، در حالی که تأیید قرآن از روایاتی چون سخن‌گفتن عیسی^(ع) در گهواره، درخشش حقیقتی را در میان لایه‌های تاریخی و داستانی آشکار می‌سازد.

این سه سطح از خوانش اذن‌مندی، توحیدپذیری، و سکوت یا گفتار قرآن در کنار هم، ابزاری ظریف و عمیق برای بازشناخت لایه‌های الهام‌یافته از دست‌کاری‌های بعدی در متون مسیحی فراهم می‌آورند. در پرتو این سه معیار، الگویی عملی می‌توان داشت که در جدول زیر بازنموده شده است. این الگو، بر اساس اصل قرآنی «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ» (نحل/۱۲۵) طراحی شده و می‌تواند در پژوهش‌های تطبیقی و گفت‌وگوهای بین‌ادیانی به‌کار رود.

۳-۲) کاربرد الگو در معجزات مورد اختلاف

یکی از یافته‌های بارز این پژوهش که کارایی الگوی مهمنیت قرآن را در بازشناخت لایه‌های الهام‌یافته تأیید می‌کند، تحلیل روایت سخن‌گفتن عیسی^(ع) در گهواره است که در انجیل طفولیت عربی (فصل ۱) و انجیل برنابا (فصل ۹) آمده و قرآن نیز آن را در سوره مریم (آیات ۲۹-۳۰) به‌صورت صریح تأیید می‌نماید. این روایت بر

اساس سه معیار پژوهش اذن‌مندی، توحیدپذیری عقلانی و آئید **قرآن** در حوزه الهام جای می‌گیرد. نخست، عیسی (ع) در این واقعه خود را عبدالله و رسولش معرفی کرده و منشأ کرامت را به وضوح به اذن الهی نسبت می‌دهد. ضمناً، هدف از این سخن، دفاع از عصمت مادر و اثبات رسالت در بستری توحیدی است، نه ادعای الوهیت یا نمایش قدرت ذاتی؛ سوم، این روایت از منظر عقل با ماهیت نبوت سازگار است و هیچ تضادی با عدالت یا حکمت الهی ندارد؛ و چهارم، تأیید صریح **قرآن** در حالی که این روایت در اناجیل چهارگانه رسمی نیامده گواهی بر آن است که **قرآن** به لایه‌ای اصیل و پیش از تحریفات کلیسایی در سنت انبیای بنی اسرائیل آگاه بوده و آن را از میان داستان‌های دست‌کاری‌شده بیرون می‌کشد. این یافته نشان می‌دهد که **قرآن** نه تنها به‌عنوان مرجعی کلان بر متون پیشین ناظر است، بل که قادر است در سطح جزئی‌ترین روایت‌ها نیز، با ظرافتی تحلیلی، لایه‌های الهام‌یافته را از تحریف‌های هلنیستی-رومانی جدا سازد و بدین‌گونه، امکان بازیابی بخشی از سنت توحیدی اولیه مسیحیت را پیش از تثبیت کلیسایی در قرون سوم و چهارم میلادی فراهم آورد.

تبدیل آب به شراب مثالی دیگر است که در آن مهمنیت **قرآن**، در حوزه تحریف جای می‌گیرد. این روایت، منشأ معجزه را به صورت ذاتی و بدون ارجاع به «باذن الله» به عیسی (ع) نسبت می‌دهد و هدف آن را شرکت در مراسمی دنیوی عروسی در قانا قلمداد می‌کند؛ امری که با ماهیت دعوتی و توحیدی حکم او سازگاری ندارد و بیش از آن که نشانه‌ای از رسالت باشد، بازتابی از مفهوم «میهمان خدایی» در الهیات هلنیستی محسوب می‌شود. افزون بر این، سکوت معنادار **قرآن** در برابر این واقعه در حالی که در آیات ۱۱۰ سوره مائده و ۴۹ سوره آل عمران به صورت انتخابی و ارزشی از معجزات عیسی (ع) یاد می‌کند گواهی بر بیگانگی این روایت با بافت وحیانی است. این سکوت، همراه با عدم سازگاری روایت با مقتضیات عقل و توحید، نشان می‌دهد که این داستان پس از لایه اصیل الهام، تحت تأثیر تحولات عقیدتی قرون دوم و سوم میلادی وارد متون مسیحی شده و از این رو، نمونه‌ای از تحریف عقیدتی محسوب می‌گردد.

نفرین به درخت انجیر انجیل متی (۱۹/۲۱) سومین مثال بحث است که بر اساس سه معیار ارائه‌شده در این پژوهش، به وضوح در حوزه تحریف جای می‌گیرد. این روایت که در آن عیسی (ع) به سبب عدم میوه‌دهی یک درخت انجیر، آن را نفرین کرده و خشک می‌سازد، از سه جهت با چارچوب قرآنی ناسازگار است: نخست، منشأ این عمل به صورت ذاتی و بدون هیچ اشاره‌ای به باذن الله به عیسی (ع) نسبت داده شده است؛ دوم، ماهیت این عمل خشک‌کردن درختی بی‌گناه تنها به دلیل فقدان میوه در فصل غیربرداشت با عدالت الهی و خرد انبیایی که **قرآن** در توصیف انبیاء تأکید بر آن دارد، در تضاد آشکار قرار دارد.

بالاخره نیز باید گفت که سکوت معنادار **قرآن** در برابر چنین روایتی، در حالی که در آیات مائده / ۱۱۰ و

آل عمران/ ۴۹ به‌گزیدگی از معجزات عیسی^(ع) یاد می‌کند، گواهی بر بیگانگی این داستان با بافت وحیانی است. این سه‌گانگی ناسازگاری، نشان می‌دهد که این روایت پس از لایه اصیل الهام و تحت تأثیر تحولات عقیدتی هلنیستی-رومانی که در آن عیسی^(ع) به‌عنوان ذاتی خشم‌آلود و قدرتمند تصویر می‌شد وارد متون مسیحی شده و از این رو، نمونه‌ای شاخص از تحریف عقیدتی در سطح خردروایت‌ها محسوب می‌گردد؛ یافته‌ای که کارایی الگوی مهمنیت قرآن را حتی در ارزیابی جزئی‌ترین لایه‌های متون مقدس تأیید می‌کند.

۳-۲) نتایج و پیشنهادها برای گفت‌وگوی ادیانی و پژوهش‌های آینده

مطالعه کنونی پیش‌نهادهایی نوین برای فهم رابطه قرآن و متون پیشین به ارمغان آورده است که مهم‌ترین آن‌ها بازبینی در تعریف مفهوم مهمنیت است. به این معنا که مهمنیت قرآن نباید صرفاً به‌عنوان یک ویژگی ذاتی حفاظتی نگریسته شود، بل که می‌توان از آن به‌عنوان ابزاری تحلیلی برای بازشناسی حقیقت در لایه‌های مختلف متون پیشین بهره جست. در پرتو این دیدگاه، تأیید روایت‌هایی از سوی قرآن که تنها در اناجیل غیررسمی بازتاب یافته‌اند، گواهی بر وجود لایه‌های الهام‌گرفته‌ای است که پیش از تحریفات نهادینه‌شده کلیسایی در قرن‌های اولیه شکل گرفته‌اند.

از سوی دیگر، سکوت قرآن در برابر برخی معجزات مندرج در اناجیل رسمی، نه به‌مثابه غفلت، بل که نشانه‌ای از سکوت ارزشی و تمایز عقیدتی است که رد ضمنی آن دسته از روایت‌ها را القا می‌کند. الگوی تمایز علمی ارائه‌شده در این پژوهش، جایگزینی کارآمد برای رویکردهای کلی‌گرایانه‌ای فراهم می‌آورد که تا پیش از این، یا همه اناجیل را تأیید و یا همه را رد می‌کردند. این چارچوب اجازه می‌دهد تا عناصر وحیانی از افزوده‌های بشری با معیارهایی عینی تفکیک شوند.

برای تکمیل این مسیر، پیشنهاد می‌شود مدل مهمنیت در مطالعه معجزات سایر انبیاء نیز آزمون شود تا جامعیت آن سنجیده گردد. همچنین، واکاوی اناجیل نجع حمادی که خارج از کنترل رسمی کلیسا شکل گرفته‌اند، می‌تواند شواهدی ارزشمند از لایه‌های الهام‌گرفته اولیه فراهم کند و افق‌های تازه‌ای را در پژوهش‌های تطبیقی بگشاید.

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی مفهوم مهمنیت قرآن سوره مائده/ ۴۸ و کاربست آن به‌عنوان ابزاری تحلیلی در مطالعات تطبیقی انجام شد. یافته‌های پژوهش فرضیه اصلی را تأیید می‌کند که مهمنیت قرآن، فراتر از کارکرد صرفاً حفاظتی، دارای کارکردی تشخیصی و ارزشی برای تمایز لایه‌های اصیل و توحیدی از روایت‌های متأثر از

تحولات عقیدتی متأخر در متون انجیلی است. این نتیجه‌گیری بر پایه سه معیار عملیاتی استخراج‌شده از بافت قرآنی استوار است: نخست، معیار منشأ تأکید بر یاذن الله و نفی قدرت ذاتی دوم، معیار محتوا که سازگاری با مبانی توحیدی و عقلانی بود؛ و سوم، معیار تأیید که به موضع‌گیری صریح یا سکوت معنی دار قرآن هم‌راه بود. تحلیل تطبیقی معجزات عیسی (ع) در پرتو این معیارها نشان داد که قرآن کریم در مواجهه با روایت‌های انجیلی، روی‌کردی انتخابی و هوشمندانه دارد. در دسته نخست، معجزات مشترک مانند احیای مردگان، قرآن با افزودن قید یاذن الله، چارچوب توحیدی روایت را اصلاح و تبیین می‌کند. در دسته دوم، روایت‌هایی که تنها در اناجیل غیررسمی مانند سخن‌گفتن در گهواره بازتاب یافته‌اند، قرآن با تأیید صریح آن‌ها، گواهی می‌دهد که به لایه‌ای از سنت اولیه یهودی-مسیحی دسترسی دارد که پیش از تثبیت کانون کتاب مقدس در قرن چهارم میلادی وجود داشته است. در دسته سوم، روایت‌هایی که تنها در اناجیل رسمی متأخر مانند تبدیل آب به شراب در انجیل یوحنا یا نفرین درخت انجیر در انجیل متی آمده‌اند، قرآن با سکوت معنی دار خود و عدم تطابق آن‌ها با معیارهای توحیدی و عقلانی، آن‌ها را در زمره روایت‌های مستقل از لایه اصیل و حیانی قرار می‌دهد. این سکوت، نه یک خلأ توصیفی، بل که نشانه‌ای از عدم تأیید مبتنی بر معیارهای مهمیت است.

بر این اساس، مفهوم مهمیت در این پژوهش از یک اصل کلامی صرف، به یک روش‌شناسی برای نقد متون مقدس تبدیل شد. این روی‌کرد، راه‌حلی میانه برای برون‌رفت از دوگانگی‌های رایج در مطالعات تطبیقی تأیید کلی یا رد مطلق اناجیل ارائه می‌دهد و امکان تمرکز بر عناصر مشترک توحیدی را فراهم می‌سازد. اگرچه این چارچوب از منظر اسلامی تدوین شده است، اما می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای گفت‌وگوی عقلانی میان ادیان ابراهیمی مورد توجه قرار گیرد؛ گفت‌وگویی که به جای تمرکز بر اختلافات عقیدتی متأخر، بر بازیابی و تمایز لایه‌های اصیل و مشترک و حیانی استوار باشد.

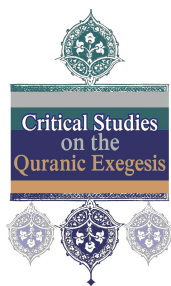
بر پایه مجموع آنچه گفته شد، یک پیش‌نهاد حاصل از این مطالعه این خواهد بود که مدل مهمیت گسترش یابد. این روی‌کرد نباید به معجزات عیسی محدود بماند، بل که باید در مطالعه گزارش‌های مربوط به سایر انبیا، هم‌چون موسی و ابراهیم نیز آزمون شود تا جامعیت آن سنجیده گردد. در همین راستا، واکاوی منابعی مانند اناجیل نجع حمادی که خارج از کنترل رسمی کلیسا شکل گرفته‌اند، ضروری به نظر می‌رسد؛ چرا که این متون می‌توانند شواهدی ارزشمند از لایه‌های الهام‌گرفته اولیه را فراهم کنند.

علاوه‌براین، یافته‌های پژوهش کاربردی مهم در گفت‌وگوهای بین‌ادیانی دارد؛ بدین صورت که به جای نفی کلی متون پیشین، باید به دنبال بخش‌هایی از حقیقت بود که قرآن خود آن‌ها را تأیید کرده است؛ روی‌کردی که می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگویی عقلانی و متقن باشد. در نهایت، تحلیل تاریخی پیدایش روایت‌ها از طریق مطالعه

پاپیروس‌های متون مسیحی در قرون اول تا چهارم میلادی می‌تواند نقاط دقیق ورود تحریف را شناسایی کند و ابهامات پیشین را روشن سازد.

منابع

- ۱- «انجیل برنابا»، ترجمه محمدعلی میرزایی، تهران، انتشارات آوای نور، ۱۳۸۵ ش.
- ۲- *عهد جدید* (ترجمه استاندارد بین‌الادیانی)، تهران، انتشارات کتاب مقدس، ۱۳۸۰ ش.
- ۳- *قرآن کریم*.
- ۴- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه الهدی، ۱۴۱۶ ق.
- ۵- بهشتی، محمدتقی، *عیسی پیام‌آور اسلام*، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- ۶- حسین‌پور، سمیه، «بررسی تطبیقی معجزه‌های عیسی^(ع) در قرآن و اناجیل»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، سال یازدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۳۹۵ ش.
- ۷- رحمانی، سیدمحمد، «تحلیلی بر اناجیل غیررسمی»، *مطالعات قرآنی*، سال دوازدهم، شماره ۴۵، تابستان ۱۳۹۲ ش.
- ۸- زَمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۷ ق.
- ۹- سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق^(ع)، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۰- شبر، عبدالله، *التفسیر*، قم، مجمع الذخائر، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱- صادقی تهرانی، محمد، *بشارات عهدین*، تهران، انتشارات فراز قلم، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۲- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۳- مرادی، عالیه، *بررسی و مقایسه معجزات عیسی علیه‌السلام در انجیل و قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، ۱۳۹۸ ش.
- ۱۴- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۵- نظامی، سیدعلی، «تاریخ تحریف کتاب مقدس از دیدگاه قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۳۸، زمستان ۱۳۹۰ ش.
- 16- Ehrman, B. D., *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- 17- Hennecke, Edgar & Schneemelcher, Wilhelm, *New Testament Apocrypha*, revised by R. McL. Wilson, Louisville, Westminster John Knox Press, 2003.
- 18- Hurtado, Larry W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- 19- *Novum Testamentum Graece*, ed. Barbara Aland et al., 28th ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.



Semiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis
Vol. 6, No. 2 (serial No. 12), Winter 2025



Licensee: University of Holy Quran Sciences and Education

Responsible manager: Mohsen Deymekar Garrab

Editor: Mahdi Ebrahimi

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

Editor of English Abstracts of Articles and Latin sources: Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Executive Director: Seyyed Hassan Musavi

Address: Faculty of Holy Quran Sciences and Education, 33 Sanabad street, Mashhad, Iran.

Phone: +98 51 38449600, Ext. 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.